INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Abdulla, Muhammad Salim, Dr., Soest 71
Ambaum, Jan, Dr., Kerkrade-Rolduc 223
Angenendt, Arnold, Dr., Prof., Münster 211
Anzenbacher, Arno, Dr., Doz., Wien 153, 154
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 33, 275, 277, 385, 441, 464, 471
Baltes, Matthias, Dr., Prof., Münster 206
Becker, Joachim, Dr., Prof., Simpelveld 112
Beinert, Wolfgang, DDr., Prof., Regensburg 219
Berger, Klaus, Dr., Prof., Heidelberg 205
Berning, Vincent, Dr., Prof., Aachen 140
Betz, Johannes, Dr., Prof., Würzburg 232
Bitter, Gottfried, Dr., Prof., Bonn 228
Böckmann, Aquinata, Dr., Rom 26
Booz, Martin, Dr., Münster 159
Bottermann, Maria-Regina, Dr., Fulda-Edebrede 323, 336
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 209, 373, 374
Bürki, Bruno, Dr., Priv.Doz., Neuchâtel 472
Burkhard, Franz-Joseph, Dr., Mainz 124
Casper, Bernhard, Dr., Prof., Freiburg 304
Cavallin, Hans C.C., Dr., Doz., Sala 49
Courth, Franz, Dr., Prof., Vallendar 44
Cramer, Winfrid, Dr., Prof., Münster 117, 380
Deetjen, Werner Ulrich, Dr., Münster 35
Döring, Heinrich, Dr., Prof., München 185
Dörmann, Johannes, Dr., Prof., Münster 148
Dolch, Heimo, DDr., Prof., Bad Honnef 138
Dupont, Jacques, Dr., Prof., Ottignies 454
Eckert, Willehad Paul, Dr., Prof., Bernheim-Walberberg 292
Edmaier, Alois, Dr., Prof., Eichstätt 327
Eid, Volker, Dr., Prof., Bamberg 489
Eising†, Hermann, Dr., Prof., Münster 14
Elbern, Viktor H., Dr., Prof., Berlin 30
Emeis, Dieter, Dr., Prof., Münster 334
Emminghaus, Joh. H., DDr., Prof., Klosterneuburg 28
Engelbert, Pius, Dr., Prof., Rom 493
Ermecke, Gustav, DDr., Dr., Prof., Bochum 140, 237, 315, 495, 506
Ernst, Josef, Dr., Prof., Paderborn 204
Falkenstein, Ludwig, Dr., Prof., Aachen 480
Fastenrath, Elmar, Dr., Prof., Fulda 498
Fink, Josef, Dr., Prof., Salzburg 118, 377
Fischer, Balthasar, Dr., Prof., Trier 146, 402
Fraenkel, Pierre, Dr., Prof., Genf 379
Frank, Karl Suso, Dr., Prof., Freiburg 122
Frankemölle, Hubert, Dr., Prof., Paderborn 453
Füglister, Notker, Dr., Prof., Salzburg 281, 284
Führkötter, Adelgunde, Rüdesheim-Eibingen 212
Ganoczy, Alexandre, Dr., Prof., Würzburg 42, 294
Ganzer, Klaus, Dr., Prof., Würzburg 463
Gaßmann, Günther, Dr., Hannover 177
Gerhard, Albert, Dr., Mönchen-Gladbach 482
Gessel, Wilhelm, Dr., Prof., Augsburg 381, 458
Glöckner, Richard, Dr., Warburg 450
Gnilka, Joachim, Dr., Prof., München 366
Goerdt, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 495
Greschat, Martin, Dr., Prof., Gießen 217
Greshake, Gisbert, Dr., Prof., Wien 116
Grillmeier, Alois, Dr., Prof., Frankfurt 459
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 12
Häring, Hermann, Dr., Prof., Nijmegen 221
Hagemann, Ludwig, Dr., Trier 384
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 130, 335, 336
Hallensleben, Barbara, lic. theol., Münster 306, 469
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Lappersdorf 53
Hollender, Karl-Josef, Dipl.-Theol., Bonn 238
Hollerweger, Hans, Dr., Linz 507
Hoyer, Ulrich, Dr., Prof., Münster 502
Inciarte, Fernando, Dr., Prof., Münster 89
Jacobs, Manfred, Dr., Prof., Münster 474
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Osnabrück 458
Jaspert, Bernd, Dr., Borken-Arnsbach 38, 299
Junghans, Helmar, Dr., Doz., Leipzig 466
Kallis, Anastasios, Dr., Prof., Münster 484
Khoury, Adel-Theodor, Dr., Prof., Münster 421
Kilpatrick, G. D., Dr., Prof., Oxford 378
Klauck, Hans-Josef, Dr., Prof., Bonn 23, 115
Kleber, Karl-Heinz, Dr., Prof., Passau 63, 309, 313
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 198
Köhler, Oskar, Dr., Prof., Freiburg 296
Kolping, Adolf, Dr., Prof., Freiburg 69
Kramm, Thomas, Dr., Aachen 420
Krinetzki, Günter, Dr., Prof., Passau 108
Laubach, Ernst, Dr., Münster 215
Leibold, Gerhard, Dr., München 150
Lengeling, Emil Joseph, Dr., Prof., Münster 234, 317, 409, 480
Löning, Karl, Dr., Prof., Münster 456
Lohfink, Norbert, Dr., Prof., Frankfurt 449
Lohr, Charles, Dr., Prof., Freiburg 478
Lohse, Bernhard, Dr., Prof., Hamburg 468
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 365
Lüdicke, Klaus, Dr., Greven 412, 508
Madey, Johannes, Dr., Paderborn 287, 476
May, John, Dr., Münster 245
Mayer, Cornelius, Dr., Würzburg 134
Meier, Johannes, Dr., Würzburg 401
Mette, Norbert, Dr., Münster 155
Meyer, Hans Bernhard, Dr., Prof., Innsbruck 271
Meyer zu Schlochtern, Josef, Dr., Osnabrück 241
Mödlhammer, Johann Werner, Dr., Prof., Salzburg 390
Moll, Helmut, Dr., Köln 230
Mußner, Franz, Dr., Prof., Passau 20, 195, 371
Napiórkowski, Stanislaw, Dr., Prof., Lublin 387
von Nell-Breuning, Oswald, Dr., Prof., Frankfurt 66, 67, 143, 143, 415
Neunheuser, Burkhard, Dr., Maria Laach 406
Neuser, Wilhelm H., Dr., Prof., Ostbevern 213
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 122, 323
Overath, Joseph, Dr., Troisdorf 37, 297, 298, 388
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Freiburg 114
Plathow, M., Dr., Priv.Doz., Heidelberg 39
Promper, Werner, Dr., Münster 158, 159, 247
Raab, Heribert, Dr., Prof., Givisiez 37, 128
Reifenberg, Hermann, Dr., Prof., Bamberg 145
Reinhard, Wolfgang, Dr., Prof., Augsburg 214
Richter, Klemens, Dr., Prof., Münster 69, 235
Riedel-Spangenberger, Ilona, Dr., Münster 143
Riedl, Alfons, Dr., Prof., Linz 236
Rock, Martin, Dr., Prof., Mainz 316
Röllig, Wolfgang, Dr., Prof., Tübingen 105
Saranyana, José Ignacio, Dr., Prof., Pamplona 382
Schadel, Erwin, Dr., Bamberg 291
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bonn 240
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 11, 112, 285, 445, 448
Scharlemann, Robert P., Dr., Prof., Charlottesville 152
Scherer, Georg, Dr., Prof., Oberhausen 51, 421
Schmidt, Werner H., Dr., Prof., Marburg 13
Schnackenburg, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 24
Schnitker, Thaddäus A., Dr., Münster 265, 302, 404
Schnitzler†, Theodor, Dr., Prof., Köln 404
Schüller, Bruno, Dr., Prof., Münster 103
Schwaiger, Georg, Dr., Prof., München 389
Stalder, Robert, Dr., München 393
Steinkamp, Hermann, DDr., Prof., Münster 504
Stobbe, Heinz-Günther, Dr., Münster 227, 396
Stoll, Christoph, Dr., München 129
Strätz, Hans-Wolfgang, Dr., Prof., Konstanz 411
Strobl, August, Dr., Prof., Neuendettelsau 115
Stupperich, Robert, DDr., Prof., Münster 385
Sudbrack, Josef, Dr., München 213, 286
Thoma, Clemens, Dr., Prof., Luzern 280, 506
Thomas, Klaus, DDr., DD., Berlin 156, 157, 412, 418, 419
Trilling, Wolfgang, DDr., Doz., Leipzig 368, 370
Tröder, Jörg, Dr., Mülheim/Ruhr 61
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 300, 328
Vögtle, Anton, Dr., Prof., Freiburg 372
Vössing, Ansgar, Münster 502
Voß, Bernd Reiner, Dr., Prof., Münster 113
Wagner, Harald, Dr., Prof., Marburg 144
Waldenfels, Hans, Dr., Prof., Düsseldorf 45, 329
Weigand, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 58
Weimar, Peter, Dr., Prof., Münster 109, 194, 282
Weippert, Helga, Dr., NL-IJsselstein 361
Weiß, Bardo, Dr., Prof., Mainz 29
Werners, Hans, Dr. h. c., Münster 56
Wicks, Jared, Dr., Rom 1
Widengren, Geo, Dr., Prof., Stockholm 15
Wolbert, Werner, Dr., Münster 64, 196, 308
Zenger, Erich, Dr., Prof., Münster 191, 193, 193, 279, 284, 353
Ziegenaus, Anton, Dr., Prof., Augsburg 134
Ziegler, Georg, Dr., Prof., Mainz 416
Ziegler, Walter, Dr., Prof., Würzburg 218
Zingg, Paul, Dr., Münster 200, 455
Zulehner, Paul M., DDr., Prof., Passau 58, 415, 503

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Wicks, J.: Revision des katholischen Lutherbildes? Zu Theobald Beers Grundzüge der Theologie Martin Luthers 1–12
Inciarte, F.: Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht 89–102
Schüller, B.: Eine autonome Moral, was ist das? 103–106
Gaßmann, G.: Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt 177–184
Döring, H.: Das Amt im ökumenischen Kontext 185–192
Schnitker, Th. A.: Das amerikanische Book of Common Prayer 265–272
Meyer, H. B.: Die gemeinsame Agende der Lutheraner in den Vereinigten Staaten und Kanada 271–276
Zenger, E.: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise 353–362
Bäumer, R.: Deutschland und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1551/52 441–446

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Adriányi, G.: Apostolat der Priester- und Ordensberufe 297
Aegidius von Assisi: Die Weisheit des Einfachen 336
Ahlers, B.: Die Unterscheidung von Theologie und Religion 155
Alberigo, G.: Chiesa Conciliare 464

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus V, Pars II. Hrsg. von P. Hossfeld 122
Ambaum, J.: Glaubenszeichen 221
Das Amt im ökumenischen Kontext. Hrsg. von J. Baur 185
Antworten. Hauptredaktion: J. Sperna-Weiland 69
Arbeiterpastoral in der Pfarre. Hrsg. von J. Wiener und H. Erharter 58
Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. Hrsg. von F. v. Lilienfeld, E. Bryner, K. Chr. Felmy und W. Weismann 380
Attridge, H. W.: First-Century Cynism in the Epistles of Heraclitus 205
Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Bd III. Mit Einführung und Erläuterungen von A. Zumkeller 381
Bayer, O.: Zugesagte Freiheit 313
Beer, Th.: Der fröhliche Wechsel 1
Bekenntnis und Einheit der Kirche. Hrsg. von M. Brecht und R. Schwarz 387
Beltz, W.: Die Kaleb-Tradition im Alten Testament 193
Berger, P. L.: Der Zwang zur Häresie 241
Bernasconi, O.: Morale autonoma ed etica della fede 308
Bianchi, U.: Saggi di metodologia della storia delle religioni 421
Biemer, G.: Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden 506
Biser, Eu.: Religiöse Sprachbarrieren 329
Blickle, P.: Deutsche Untertanen 214
Blumenberg, H.: Arbeit am Mythos 45
Bochinger, E. / Paul, E.: Einführung in die Religionspädagogik 53
Böckle, F. / Lüscher, K.: Familie. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 7 315
Böckle, F.: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 6 412
Boekholt, P.: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung 143
Bösen, W.: Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl 456
The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church Together with The Psalter or Psalms of David According to the use of The Episcopal Church 265
Lutheran Book of Worship. Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship 271
Bornert, R.: La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle 472
Boss, M.: Triebwelt und Personalisation. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 6 412
Brandhorst, H.-H.: Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation 474
Chiavacci, E.: Teologia Morale. 1: Morale generale. 2: Complementi di morale generale 64
Childs, B. S.: The Book of Exodus 191
Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. von H. Luthe 302
Clines, D. J. A.: The Theme of the Pentateuch (JSOT Suppl. Series 10) 354
Consilium Tridentinum. Collegit, edidit, illustravit Th. Freudenberger 441
Condrau, G.: Entwicklung und Reifung. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 6 412
Condrau, G.: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 6 412
La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy. Hrsg. von M. M.ª Garijo Guembe 401
Congar, Y. M.-J.: Je crois en l'Esprit Saint 42
Coppens, J.: La Relève apocalyptique du Messianisme royal. I: la Royauté. Le Règne et le Royaume de Dieu. Cadre de la Relève apocalyptique 281
Corbon, J.: Liturgie aus dem Urquell 482
Corecco, E.: Theologie des Kirchenrechts 58
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus X. Ed. P. Dinter 463
Corpus Praefationum. Cura et studio D. E. Moeller 234
Daly, R. J.: Christian Sacrifice 230
Dapper, H.: Mission – Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation 420
Daxelmüller, Chr. / Thomsen, M.-L.: Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark 417
Decot, R.: Religionsfrieden und Kirchenreform 215
Dinzelbacher, P.: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter 211
Dommershausen, W.: Esther 285
Dreher, M. N.: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien 158
Drewermann, Eu.: Strukturen des Bösen 282
Duchrow, U.: Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung 396
Dussaut, L.: Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux 115
Dykmans, M.: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance 480
Emeis, D. / Schmitt, K.-H.: Grundkurs Sakramentenkatechese 228
Epihanius II. Panarion, haer. 34–64. Hrsg. von K. Holl 379
Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen. Hrsg. von Ph. Kaiser und D. St. Peters 502
Feneberg, R. / Feneberg, W.: Das Leben Jesu im Evangelium 368
Feneberg, W. / Feneberg, R.: Das Leben Jesu im Evangelium 368
Festing, H.: Adolph Kolping und sein Werk 388
Fink, J.: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis 28
Finnis, J.: Natural Law and Natural Rights 67
Fischer, K.: De Deo trino et uno 291
Fischer, R. / Stoll, A.: Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen 416
Flusser, D.: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus 23
Frieden mit der Natur. Hrsg. von K. M. Meyer-Abich 421
Gamber, K.: Sacrificium Missae 232
Ganoczy, A. / Müller, K.: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus 213
Gaudemet, J.: Sociétés et mariage 411
Geist und Geistesgaben. Hrsg. von A. Rotzetter 335
Gemeindepraxis. Hrsg. von N. Greinacher, N. Mette, W. Möhler 58
Gerleman, G.: Studien zur alttestamentlichen Theologie 284
Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945: Allein das Wort hat's getan. Hrsg. von M. Koschorke 299
Girardin, B.: Rhétorique et Théologique 294
Gössmann, E.: Die streitbaren Schwestern 306
Graf, F.: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins 128
Greshake, G.: Tod und Auferstehung. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 5 51
Guhr, E.: Personale Beratung 156
Häring, H.: Die Macht des Bösen 134
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Hrsg. von R. Sauer, Bd 1 323
Die Handschriften des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach. Teil I. Beschrieben von W. G. Bayerer 124
Haug, R.: Reich Gottes im Schwabenland 35
Hauschild, Th. / Schlunk, H.: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit 118
Hedwig, K.: Sphaera Lucis 29
Hellholm, D.: Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse 209
Hermesmann, H.-G.: Zeit und Heil 372
Hilpert, K.: Ethik und Rationalität 89
Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. II. Hrsg. von M. Aubigneau 146
Honnefelder, L.: Ens inquantum ens 150
Horstmann, U.: Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England 495
Hossfeld, F.-L.: Der Dekalog 359
Iserloh, E.: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß 466
Iserloh, E.: Johannes Eck (1486–1543) 468
Jenks, A. W.: The Elohist and North Israelite Traditions 109
Jilek, Au.: Initiationsfeier und Amt 317
Kahsnitz, R.: Der Werdener Psalter in Berlin Ms. theol. lat. fol. 358 30
Kaefer, H.: Aktion und Feier der Buße 235
Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von A. Langner 316
Kaufmann, F.-X. / Pesch, O.-H. / Mandel, K. H.: Ehe. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 7 315
Kelsey, M. T.: Träume 419
Khoury, A. Th.: Toleranz im Islam 71
Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hrsg. von G. Ruhbach 117
Klausnitzer, W.: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger 389
Kleinheyer, B.: Heil erfahren in Zeichen 69
Klessmann, M.: Identität und Glaube 157
Koch, G.: Die Ehe des Christen 334
Koch, K.: Die Profeten II 111
Köstler, H. / Ott, L.: Martin Grabmann 478
Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das geistliche Amt in der Kirche 177
Kontinuität und Einheit. Hrsg. von P.-G. Müller und W. Stenger 204
Krabbel, G.: Caritas Pirckheimer 469
Krämer, P.: Warum und wozu kirchliches Recht? 58
Krämer, W.: Konsens und Rezeption 33
Kraft, H.: Die Entstehung des Christentums 198
Kramer, R.: Arbeit 415
Krinetzki, G.: Bibelhebräisch 366
Krinetzki, G.: Hoheslied 285
Krivocheine, Archevèque Basile: Dans la lumière du Christ 289
Kubina, V.: Die Gottesreden im Buche Hiob 194
Kühn, U.: Kirche 219
Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. Bd VI. Bearb. von K. Wittstadt 218
Lambrecht, J.: Tandis qu'll nous parlait 115
Lanczkowski, G.: Einführung in die Religionswissenschaft 148
Lattke, M.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis 15
Lausberg, H.: Der Hymnus 'Veni Creator Spiritus' 404
Legrand, L.: L'Annonce à Marie (Lc 1,26–38) 455
Liber Sacramentorum Gellonensis. Hrsg. von A. Dumas und J. Deshusses 409
Limbeck, M. / Zirkel, A.: Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und Biblisches Rechtsverständnis 508
Lorenz, R.: Arius judaizans? 459
Lotz, J. B.: Person und Freiheit 153
Lüscher, K. / Böckle, F.: Familie. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 7 315
Lüthold-Minder, I.: Helvetia Mariana 416
Maas, W.: Gott und die Hölle 374
Maas-Ewerd, Th.: Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich 406
Mandel, K. / Kaufmann, F.-X. / Pesch, O. H.: Ehe. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 7 315
Mann, O.: die gescheiterte Säkularisation 327
De Margerie, B.: Introduction à l'histoire de l'exégèse 373
Maria im Neuen Testament. Hrsg. von R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann 200
Marlé, R.: Le projet de théologie pratique 503
Martikainen, J.: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers 121
Meier, K.: Der evangelische Kirchenkampf 38
Meingast, F.: Marienwallfahrten in Bayern und Österreich 417
Melito of Sardis: On Pascha and Fragments 378
Menke, K.-H.: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini 304
Wer ist der Mensch? Hrsg. von H. Staudinger und J. Schlüter 154
Metzler, J.: Die Synoden in China, Japan und Korea (1570–1931) 247

Mölle, H.: Der sogenannte Landtag zu Sichem 11
Mol, H.: Identity and the Sacred 245
Monloubou, L.: L'imaginaire des Psalmistes, Psaumes et symboles 12
Müller, C. D. G.: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen 287
Müller, K. / Ganoczy, A.: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus 213
Müller, S. D. G.: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen 476
Muskens, M.: Partner im nationalen Aufbau 159
Neufeld, K. H.: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche 296
Nguyen van Tai, P.: De l'antimoderne à l'humanisme intégral 498
Odermatt, A.: Ein Rituale in beneventanischer Schrift 145
Offermanns, W.: Mensch, werde wesentlich! 495
Orsatti, M.: Un saggio di teologia della storia 454
Ostertag, S.: Einswerden mit sich selbst 418
Ott, L. / Köstler, H.: Martin Grabmann 478
Otto, E.: Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt 14
Ottoson, M.: Temples and Cult Places in Palestine 14
Paul, E. / Bochinger, E.: Einführung in die Religionspädagogik 53
Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Hrsg. von K. Kertelge 24
Pesch, O. H. / Kaufmann, F.-X. / Mandel, K. H.: Ehe. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 7 315
Pesch, R.: Das Evangelium der Urgemeinde 368
Peters, A.: Der Mensch 390
Pflug, J.: Correspondance. Tome IV. Ed. par J. V. Pollet 217
Pichler, K.: Streit um das Christentum 206
Prophecy. Hrsg. von J. A. Emerton 448
Theologisch-politische Protokolle. Hrsg. von T. R. Peters 56
Puzicha, M.: Christus peregrinus 26
Quellen geistlichen Lebens. Hrsg. von W. Geerlings und G. Greshake 286
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller. Bd VII 275, Bd VIII 277
Religion als Problem der Aufklärung. Hrsg. von T. Rendtorff 240
Das Religionsgespräch der Reformationszeit. Hrsg. von G. Müller 385
Rendtorff, R.: Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch 354
Rendtorff, T.: Ethik 309
Rhodes, A.: Der Papst und die Diktatoren 298
Ri, S. J.: Confucius et Jésus-Christ 159
Riede, J.: Hoffnung wider alle Hoffnung 336
Riess, W.: Glaube als Konsens 227
Ringeling, H.: Ethik vor der Sinnfrage 63
Ringgren, H.: Die Religionen des Alten Orients 105
Ritt, H.: Das Gebet zum Vater 195
de Rosa, G.: Wir sind alle auserwählt 130
Rose, M.: Deuteronomist und Jahwist 353
Rovira Belloso, J. M.: Trento 471
Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng". Hrsg. von L. Bertsch und M. Kehl 144
Sagmeister, R.: Fristenlösung 237
Sauser, E.: So nahe steht uns die Ostkirche 484
Schachten, W. H. J.: Ordo Salutis 382
Scheele, P.-W. / Schneider, T.: Tilman Riemenschneider 213
Scheffczyk, L.: Glaube als Lebensinspiration 131
Hermann Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Hrsg. von J. Hasenfuß 138
Schenk, W.: Synopse zur Redenquelle der Evangelien 114
Schenker, A.: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids 449
Scheuner, U.: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen 61
Schillebeeckx, E.: Das kirchliche Amt 223
Schipperges, H.: Hildegard von Bingen 212
Schleiermacher, F. D. E.: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt. Hrsg. von H.-J. Birkner u. a. 393
Schlögel, H.: Kirche und sittliches Handeln 236
Schlunk, H. / Hauschild, Th.: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit 118
Schmid, H. H.: Der sogenannte Jahwist 355
Schmidt, H. und M.: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst 377
Schmitt, K.-H. / Emeis, D.: Grundkurs Sakramentenkatechese 228
Schmitt, R.: Exodus und Passah 193
Schmitz, H.: Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canocici 1963–1978 58
Schmitz, H.: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung 58
Schneider, L.: Theologische Reflexionen zu Struktüruntersuchungen von Kirchgängergemeinden 504
Schneider, St.: Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit 137
Schneider, T. / Scheele, P.-W.: Tilman Riemenschneider 213
Schnitzler, Th.: Was die Sakramente bedeuten 404
Schobel, P.: Dem Fließband ausgeliefert 143
Schönberger, R.: Nomina divina: zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin 493
Schreiner, J.: Jeremia 1–25,14. Die Neue Echter Bibel 361
Schulte, R.: Leib und Seele. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd 5 51
Schwanz, P.: Analogia imaginis 152
Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von W. Kasper 300
Smith-von Osten, A.: von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 39
Southern, R. W.: Das Islambild des Mittelalters 384
Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von A. Klose, W. Matl, V. Zsifkovitz 140
Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. von K. Gabriel und F.-X. Kaufmann 504
Spescha, P.: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit 238
Stadelmann, H.: Das Okkulte 480
Starożytne Reguły Zakonne. Hrsg. von E. Stanula 122
Steinmetz, D. C.: Luther and Staupitz 385
Stoll, A. / Fischer, R.: Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen 416
Stoodt, D.: Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik 53
Stürz, P.: Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol 417
Stüttgen, A.: Ende des Humanismus – Anfang der Religion? 328
Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Hrsg. von K.-W. Tröger 280
Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia Tomus XLII 323
Thomsen, M.-L. / Daxelmüller, Chr.: Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark 417
Thüsing, W.: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus 20
Tomos Agapis. Hrsg. von Pro Oriente 484
Tradition and Interpretation. Hrsg. von G. W. Anderson 445
Trautmann, M.: Zeichenhafte Handlungen Jesu 370
Türk, H. G.: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn 44
Turowski, L.: Ein Rechtsinstitut im Umbruch 412
Utz, H. J.: Wallfahrten im Bistum Regensburg 416
Utschneider, H.: Hosea, Prophet vor dem Ende 365
Valero, J. B.: Las bases antropólogicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones 116
de Vaulx, J.: Les Nombres 284
Venetz, H.-J.: So fing es mit der Kirche an 453
Veritati in caritate. Hrsg. von Th. Piffl-Persević und A. Stirnemann 507
Vetter, H.: Der Schmerz und die Würde der Person 505
Vetus Latina. Lfg. 1–4. Hrsg. von H. J. Frede 113
Wahl, H.: Christliche Ethik und Psychoanalyse 489
Wainwright, G.: Doxology 402
Weimar, P.: Die Berufung des Mose 13
Weißheipl, James A.: Thomas von Aquin 292
Die Welt menschenwürdig gestalten. Dokumente zum Kolpingtag Leverkusen 1979 143
Westermann, C.: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche 112
Westphalen, L. Graf von: Aus dem Leben des Grafen Clemens August von Westphalen zu Fürstenberg (1805–1885) 129
Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von J. Baumgartner 415
Wischmeyer, O.: Der höchste Weg 196
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd III Lfg. 6/7. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren 108
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von H. Balz und G. Schneider 371
Woschitz, K. M.: Elpis-Hoffnung 49
Zañartu, S.: El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquia 458
Zirkel, A. / Limbeck, M.: Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und Biblisches Rechtsverständnis 508
Zirker, H.: Lesarten von Gott und Welt 450
Zlepko, D.: Die Friedensbemühungen Pius' XII 37
Zuber, Beat: Vier Studien zu den Ursprüngen Israels 279
Zwiefelhofer, H.: Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre 66

IV. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528

4760 BuV 1

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 1 **1982** **78. Jahrgang**

Jared Wicks: Revision des katholischen Lutherbildes. Zu Theobald Beers Grundzüge der Theologie Martin Luthers . . . . . Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 11
H. Mölle: Der sogenannte Landtag zu Sichem (J. Scharbert)
L. Monloubou: L'imaginaire des psalmistes, psaumes et symboles (H. Groß)
P. Weimar: Die Berufung des Mose (W. H. Schmidt)
E. Otto: Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt (H. Eising†)
M. Ottoson: Temples and Cult Places in Palestine (H. Eising†)
M. Lattke: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis (G. Widengren)
W. Thüsing: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus (F. Mußner)
D. Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus (H.-J. Klauck)
Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Hrsg. von K. Kertelge (R. Schnackenburg)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . . Sp. 26
M. Puzicha: Christus peregrinus (Sr. A. Böckmann)
J. Fink: Bildfrömmigkeit und Bekenntnis (J. H. Emminghaus)
K. Hedwig: Sphaera Lucis (B. Weiß)
R. Kahsnitz: Der Werdener Psalter in Berlin Ms.theol.lat. fol. 358 (V. H. Elbern)
W. Krämer: Konsens und Rezeption (R. Bäumer)
R. Haug: Reich Gottes im Schwabenland (W.-U. Deetjen)
Ignaz Heinrich von Wessenberg. Kleine Schriften. Hrsg. von K. Aland (H. Raab)
D. Zlepko: Die Friedensbemühungen Pius' XII (J. Overath)
K. Meier: Der evangelische Kirchenkampf. Bd 1 und 2 (B. Jaspert)
A. Smith-von Osten: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 (M. Plathow)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . . Sp. 42
Y. M.-J. Congar: Je crois en l'Esprit Saint (A. Ganoczy)
H. G. Türk: Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn (F. Courth)
H. Blumenberg: Arbeit am Mythos (H. Waldenfels)
K. M. Woschitz: Elpis-Hoffnung (H. C. Cavallin)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 5: R. Schulte: Leib und Seele. G. Greshake: Tod und Auferstehung (G. Scherer)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 53
D. Stoodt: Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik (J. Hofmeier)
E. Bochinger / E. Paul: Einführung in die Religionspädagogik (J. Hofmeier)
Theologisch-politische Protokolle Hrsg. von T. R. Peters (H. Werners)
Gemeindepraxis. Hrsg. von N. Greinacher, N. Mette, W. Möhler (P. M. Zulehner)
Arbeiterpastoral in der Pfarre. Hrsg. von J. Wiener und H. Erharter (P. M. Zulehner)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 58
H. Schmitz: Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963–1978 (R. Weigand)
H. Schmitz: Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung (R. Weigand)
P. Krämer: Warum und wozu kirchliches Recht? (R. Weigand)
E. Corecco: Theologie des Kirchenrechts (R. Weigand)
U. Scheuner: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen (J. Tröder)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften. . . . . . Sp. 63
H. Ringeling: Ethik vor der Sinnfrage (K.-H. Kleber)
E. Chiavacci: Teologia Morale. 1: Morale generale. 2: Complementi di morale generale (W. Wolbert)
H. Zwiefelhofer: Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre (O. v. Nell-Breuning)
J. Finnis: Natural Law and Natural Rights (O. v. Nell-Breuning)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 69
B. Kleinheyer: Heil erfahren in Zeichen (K. Richter)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 69
Anworten: Hrsg. von J. Sperna-Weiland (A. Kolping)
A. Th. Khoury: Toleranz im Islam (M. S. Abdullah)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Revision des katholischen Lutherbildes?

Zu Theobald Beers Grundzüge der Theologie Martin Luthers.*

Von Jared Wicks, Rom

(Übersetzung aus dem Englischen von Barbara Hallensleben.)

Durch den Johannes Verlag wurde die vorliegende neue vermehrte Auflage von B.s Werk über Luthers Theologie mit dem Hinweis angekündigt, daß B. schon in der ersten Auflage seines Werkes (Leipzig 1974) „grundstürzende Einsichten über die wesentlichen Denkkategorien des Reformators und deren unerhörten Radikalismus vorgelegt hat". B., „wohl unbestreitbar unter Katholiken und Protestanten der profundeste und exakteste Lutherkenner", hat ernstzunehmende Zweifel, ob Luther einen konstruktiven Beitrag zum ökumenischen Gespräch leisten könne. Eine solche Ankündigung weckt selbstverständlich hohe Erwartungen. Demgegenüber wird diese Rezension weitgehend in einem Bericht über eine erhebliche Enttäuschung bestehen.

* **Beer,** Theobald: **Der fröhliche Wechsel und Streit.** Grundzüge der Theologie Martin Luthers. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 563 S. (Sammlung Horizonte Neue Folge 19) kart. DM 45.–

Frühzeitig wird bei der Lektüre Vorsicht wach: Das Buch beginnt mit einem 15seitigen Überblick über 24 grundlegende Texte aus allen Phasen von Luthers Werk, die dazu dienen, das als Titel gewählte Motiv einzuführen.

Am Anfang steht der bekannte 12. Paragraph aus „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (1520), der erläutert, weshalb der Glaube allein gerecht macht (WA 7, 25,26ff).

Luther verknüpft Bilder von der Ehe zwischen Christus und dem Gläubigen, dem Austausch ihrer Güter sowie vom Kampf in Christus zwischen seiner unüberwindlichen Gerechtigkeit und unserer Sünde. Nach der Überzeugung des Vf. können wir erst aus der Einigung und Spannung, die in den Bildern ausgedrückt sind, angemessen die Bedeutung und Funktion von Glaube, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit erfassen (16f).

Dabei unterläßt aber B. jeden Bezug auf die beiden unmittelbar vorausgehenden Darlegungen der Rechtfertigung, nämlich: Umgestaltung durch das Wort, das man sich im Glauben zueignet (WA 7,

21. MAI 1982 ZID

24,22ff), und ehrfürchtige Unterordnung unter Gott in Anerkennung seiner Wahrhaftigkeit (25,5ff). Für den Luther von 1520 war der fröhliche Wechsel nicht der alleinige Zugang zum Verständnis der Rechtfertigung aus dem Glauben. Außerdem verlangen die Regeln der Textinterpretation, daß Bilder nur dann beherrschend für die Auslegung werden, wenn der Vf. keine direkten, nicht bildlichen Aussagen über ein bestimmtes Thema gemacht hat. Luther aber hat uns in reicher Zahl ohne Verwendung bildlicher Ausdrücke Darlegungen über Glaube, Gnade, Sünde und Gerechtigkeit gegeben. Das ist von besonderer Bedeutung im Hinblick auf die *fides Christi*, der B. nur beiläufig seine Aufmerksamkeit widmet und die doch die Wirklichkeit ist, die in den bekannten Bildern in „Von der Freiheit eines Christenmenschen" umschrieben werden soll.

Der zweite von Beers 24 grundlegenden Texten bezieht sich auf die Hermeneutik in Luthers *„Dictata super psalterium"*.

Hier wird von der tropologischen Textauslegung gesagt, sie beziehe sich auf einen Wechsel. B. erläutert dies anhand der Todesschmerzen, die Christus an meiner Stelle erleidet (17).

Wer mit den *„Dictata"* vertraut ist, wird bestürzt sein über eine solche Fehldeutung. Das übergreifende Konzept in diesen Vorlesungen ist das *opus Dei*, das zunächst in Christus realisiert ist, über den der Text dem Literalsinn nach spricht, dann in der Kirche und im Gläubigen, die in ihrem Lebensvollzug Christi Erfahrung und Gebet gleichgestaltet werden. Luthers Tropologie von 1513–1515 beinhaltet keinen Wechsel, sondern eine Christus-förmige Existenz für den, der an Christus glaubt; der Christ wird gleichgestaltet mit dem Bilde Christi, an dem das *opus Dei* realisiert ist.

Der dritte Text, der den fröhlichen Wechsel illustriert, ist Luthers Weihnachtspredigt von 1514 über Joh 1 (WA 1,20–29).

B. kommt zu dem Schluß: Obwohl Luther es unternimmt, den fröhlichen Wechsel im Weihnachtsgeheimnis aufzuzeigen – d. h. wie das Wort Fleisch wurde, so daß das Fleisch am Wort Anteil zu haben vermag –, verbaut er sich faktisch den Zugang zu seinem eigenen Ziel, indem er das Konzept einer fremden und unteilbaren Gnade annimmt und damit den Weg versperrt zu einer wirklichen Teilhabe am Wort auf unserer Seite (18).

Wenn wir dagegen die Predigt selbst überprüfen, sehen wir uns einem beeindruckenden Stück Sapientialtheologie gegenüber, die von zahlreichen Aspekten her die Angemessenheit der Sprache des Johannes-Prologs darlegt. Im letzten Abschnitt erläutert Luther prägnant, wie das Wort all unsere Bedingungen angenommen hat, damit wir an der ihm eigenen Verfaßtheit Anteil erhalten können. Wir werden nicht Gott oder die Wahrheit selbst, „sed divini et veraces vel divinae consortes naturae, quando assumimus verbum et per fidem ei adhaeremus" (WA 1, 28,35). Glaube führt zu Vereinigung und Wiedergeburt, wobei nach der Regel des Konzils von Chalcedon das *assumens* nicht in das *assumptum* umgewandelt werden darf. Das „unteilbare Wort", das nach B. eine fremde Gnade zur Folge hat, bezieht sich in Wahrheit auf die himmlische Relation der Schau; Luther stellt ihr die gegenwärtige Beziehung des Gläubigen zum inkarnierten Wort gegenüber (29,13). B. hat also einen ziemlich klaren Text fehlinterpretiert: Während er Luther anklagt, mit schlüssigen scholastischen Vorstellungen gebrochen zu haben, ist Luthers Standpunkt gerade der traditionelle einer Kontinuität zwischen gegenwärtiger Gnade und künftiger Herrlichkeit. Luther stellt die Verbindung mit dem Wort heraus, an dem der Glaube haftet; er veranschaulicht das durch die Analogie mit der aristotelischen Theorie von der Vervollkommnung natürlicher Vermögen, die durch Übergang in den Akt gleichsam selbst zu ihrem jeweiligen Gegenstand werden (29,15–27). Aus diesem Abschnitt versucht B. die Behauptung eines anthropologischen Nihilismus durch Luther herauszuinterpretieren, indem er nur die letzten fünf Wörter von Luthers Ausführungen über die Aktualisierung von Vermögen zitiert. Dagegen ist festzuhalten: Der Mensch ist für den Luther von 1514 nicht pure Materie oder ein Nichts, sondern ein Subjekt mit Kräften, die offen sind für eine Vervollkommnung durch Vereinigung mit ihren Gegenständen. Luther sieht dies – wie er nachdrücklich am Schluß hervorhebt – in erster Linie verwirklicht in der Vereinigung des Seligen mit Gott als dem Gegenstand und Ursprung der Glückseligkeit (29,28–31). Zu Anfang dieses Buches zeigt der Vf. weder Tiefe noch Exaktheit im Umgehen mit Luther. Das Denken des Reformators wird nicht in einer Weise behandelt, die Vertrauen erweckt im Hinblick auf die gezogenen Schlußfolgerungen.

Das erste der sechs Hauptkap. stellt den doppelten Charakter der Gerechtigkeit in Luthers Lehre von der Rechtfertigung dar, aufbauend auf einer umfangreichen Untersuchung von Texten über Christus als Sakrament und Beispiel (43–61) und über das Begriffspaar *gratia/donum* (75–161).

B. kommt zu dem Schluß, daß für Luther *gratia* eine äußerliche, fremde und unteilbare Ausrichtung von Gottes Wohlgefallen gegenüber der Menschheit besagt; dies göttliche Wohlgefallen habe nach 1 Kor 1,30 seinen innerweltlichen Ausdruck in Jesus Christus, der Sakrament ist, bevor er zum Beispiel wird. Für den Gläubigen ist im ersten Moment der Rechtfertigung die *gratia* rein relational – ein Gedankengang, den Luther vermeintlich entwickelt habe, indem er Ideen aus dem mittelalterlichen, gnostischen Untergrund der Religionsphilosophie des Pseudo-Hermes übernahm (130–136). B. will dies aus den Stellen ersehen, wo Luther Bezug nimmt auf die Berührung des Glaubens mit dem *punctum mathematicum* der vollkommenen Gerechtigkeit Christi (135). Das zweite Moment in der Rechtfertigung, das *donum*, beinhaltet die Wirksamkeit Gottes in unserem Kampf zur Ausräumung der Sünde, die von der *gratia* nicht umgewandelt wurde. Das *donum* fördert die christliche Liebe in der Welt; Luther durchdenkt seine Wirksamkeit mit Hilfe traditioneller anthropologischer Kategorien (137–160).

B. meint, die Dürftigkeit von Luthers Rechtfertigungslehre aufgezeigt zu haben, indem er ihre Abweichung von Auffassungen früherer Theologen nachgewiesen hat: Luther lehrt nicht die *gratia increata* des Petrus Lombardus, auch nicht eine von Christi *gratia capitis* abgeleitete Gnade wie Thomas von Aquin. Gnade ist weder eine quasi-formale Teilhabe an der personalen Einheit Christi mit dem Vater wie nach Augustinus, noch besteht sie in der göttlichen *acceptatio* Ockhams. Was am Ende übrigbleibt, ist die von Pseudo-Hermes hergeleitete fremde Abstraktion des *favor Dei*, an dem wir nur passiv teilhaben.

Aber ein Überblick über die 24 grundlegenden Texte zur Einführung des Motivs vom fröhlichen Wechsel kann uns hinlänglich davon überzeugen, daß für Luther *gratia* mehr war als eine leere Relation zu einer fremden Wirklichkeit.

Einheit mit Christus im Glauben hat einen spezifisch soteriologischen Charakter. Andere mögen Gnade an die Inkarnation, das Haupt-Sein Christi oder die innertrinitarischen Beziehungen gebunden haben – Luther band sie im Glauben an das Erlösungswerk Christi. Was Christus in liebender Solidarität *pro nobis* tat, wird wirksam *pro me*, wenn ich ihm, dem jetzt zu neuem Leben Erweckten und Siegreichen, anhänge. Glaube an Christus ist nach „Von der Freiheit eines Christenmenschen" ein unvergleichlicher Schatz, weil man sich durch ihn Christi Erlösungswerk zueignet. Dieses ist nicht abstrakt und äußerlich, sondern historisch und real und bringt eine Umwandlung mit sich in der Form von Freude und Vertrauen sowie einer personalen Erneuerung im Glauben.

Dieser Punkt ist von solcher Wichtigkeit, daß hier ein bedeutsamer Abschnitt zitiert werden soll, in dem Luther prägnant vom Glauben an Christus, den Erlöser, spricht:

„Per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus et unum cum Christo. Erunt enim duo in carne una, quod sacramentum magnum est in Christo et ecclesia. Cum ergo spiritus Christi sit in Christianis, per quem fratres cohaeredes, concorporales et cives fiunt Christi, quomodo ibi possit non esse participatio omnium bonorum Christi?" (Resolutiones, These 37, 1518; WA 1,593,14).

Der folgende Abschnitt läßt dann den soteriologischen Aspekt anklingen durch den Bezug auf Is 53,6.12 und Joh 1,29, wo es um Christus geht, der unsere Sünden trägt; so kann Luther betonen: „Et haec est fiducia Christianorum et iucunditas conscientiae, quod per fidem fiunt peccata nostra non nostra sed Christi ... Rursus omnis iustitia Christi fit nostra" (593,24).

Am Rande sei darauf hingewiesen, daß für Luther das *punctum mathematicum* (WA 40 II,527,9.30) sich nicht einmal auf unsere gegenwärtige Verbindung mit Christus bezieht, sondern auf das Verhältnis unteilbaren und ungetrübten Vertrauens, das uns erwartet „post mortem huius carnis in altera vita" (527,29).

Man kann wohl ohne Übertreibung behaupten, daß eine Darlegung der Grundzüge von Luthers Theologie ohne eine systematische Behandlung der *fides Christi* von vornherein dazu verurteilt ist, an der Oberfläche des reichen Gedankengutes Luthers zu bleiben. Ohne aufzuzeigen, wie der Glaube das Selbstverständnis des Menschen umwandelt – von hoffnungsloser Verstrickung in Selbstgerechtigkeit hin zum Dasein eines erlösten Sünders, der Christus anhängt –, kann man nicht angemessen von Christus als Sakrament und *gratia* handeln. Der fröhliche Wechsel ist ein Bild, aber es besteht kein plausibler Grund, bei dem Bild zu bleiben und im Dunkel von Metaphern zu tappen, wenn Texte im Überfluß vorhanden sind über die im Bild beschriebenen Realitäten, d. h. über das Werk Christi und die Zuneigung der Gnade dieser Erlösung durch die Gläubigen.

Im Zusammenhang mit der fehlenden systematischen Behandlung der *fides Christi* steht der Mangel an einer systematischen Berücksichtigung des Wortes, das für Luther die Gnade Christi vermittelt. Durch das Wort nimmt Christus Wohnung in den

Gläubigen. B. folgt nicht der Führung von Luthers eigenen nichtbildlichen Erläuterungen der Wirklichkeiten, die er stellenweise durch verschiedenartige Bilder beschreibt; ihn hindert offensichtlich eine eigenartige Furcht, Ideen Melanchthons auf Luther zu übertragen oder Luther unter existentialistischen oder psychologischen Kategorien zu lesen. Doch schon der Ausgangspunkt in „Von der Freiheit eines Christenmenschen" reicht zum Nachweis für die Wichtigkeit der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium (WA 7,23,29f.), die verwandelnde Wirksamkeit des Wortes (24,2ff) und den interpersonalen Dialog, in dem wir Gottes Wahrhaftigkeit anerkennen und er uns seine Gerechtigkeit zuspricht (25,2ff).

Das zweite Hauptkap. behandelt den doppelten Charakter der Sünde in Entsprechung zu *gratia/donum*.

Sünde wird zunächst vergeben durch Nichtanrechnung, insofern sie auf Christus übertragen ist. In zweiter Linie wird sie dann Tag für Tag ausgeräumt. Luthers Neuerung besteht in der Annahme einer realen Übertragung der Sünde auf Christus (194).

Wir fügen hinzu: Er sah sich dazu genötigt durch Is 53,6.12; Joh 1,29; Gal 3,13; 2 Kor 5,21. Luther erweitert und radikalisiert das paulinische und das augustinische Sündenverständnis, allerdings nicht bis zu Annahme einer völligen Verderbtheit des gefallenen Menschen (197). Die Sünde behält eine Gegenwart und Macht auch in den Gerechtfertigten. Doch der Vf. zeigt nicht, wie Luther in klarer Form den veränderten Stellenwert der Sünde im Gerechtfertigten ausdrückt: „Ita peccatum per baptismum in nobis captum, iudicatum, prorsusque infirmatum, ut nihil possit, mandatur penitus abolendum" (Antilatomus, 1521; WA 8,91,24). Sünde im Gerechten ist nicht mehr *peccatum regnans*, sondern nunmehr *peccatum regnatum* (94,9). Diese Sachlage entstellt B. durch die Aussage, der Christ sei „ein gefesselter Räuber" (209). Im Kap. über die Sünde weist B. die zentrale Bedeutung anthropologischer und christologischer Begriffe bei Luther auf; in diesen Bereichen seines Denkens fielen fundamentale Entscheidungen, die Luthers Verständnis von Sünde und Rechtfertigung zutiefst beeinflußten – B. würde sagen: beeinträchtigten.

B.s drittes Kap. über Luthers theologische Anthropologie ist durchgängig negativ in der Bewertung von Luthers Denken. Die Kritik ist so beherrschend, daß wir keinen Zugang dazu erhalten, was Luther wirklich über die entscheidenden Strukturen und Bewegkräfte der Person dachte, etwa über Gewissen, Vernunft, Umkehr und die *coram*-Beziehungen.

Luther weicht nach B. radikal von der Lehre Augustins und der Scholastik über die Person ab, so z. B., wenn er das Bild von Pferd und Reiter anwendet, um den Dualismus von Fleisch und *donum* der Gnade herauszustellen (251), oder auch wenn er die Unterscheidung *gratia/donum* so hartnäckig zur Anwendung bringt, daß dadurch die Kontinuität der Person unter Sünde, Gnade und Heiligung aufgehoben wird (291). Luthers anthropologisches Denken laufe sich wiederholt in Sackgassen fest (289), die ihren Ursprung hätten in der Identifizierung „Natur – Sünde" (289–293). Luther kennen keine personale Kraft, die vor der Rechtfertigung in die Konkupiszenz einwilligt und in der Bekehrung das Evangelium der Erlösung ergreift (293). Luther stelle Augustins Ternaren, z. B. demjenigen aus Gedächtnis – Verstand – Wille, nichts Vergleichbares gegenüber. Gelegentlich gebe er die Existenz verschiedener natürlicher Kräfte zu, aber seine theologische Option ziele auf eine Anthropologie, die überwiegend von der Erfahrung ihren Ausgang nimmt – zunächst von der Erfahrung der Gottferne in Selbstsucht und selbstzufriedenem Unglauben, dann von der Erfahrung der Nähe zu Gott in Vertrauen und Freiheit (248).

Die Fülle der untersuchten Texte ist eindrucksvoll und weist zur Genüge darauf hin, daß einige Probleme tatsächlich bestehen. Es bleibt jedoch zu fragen, ob in B.s vernichtenden Urteilen die angemessenen Maßstäbe angelegt worden sind. Abweichung von Augustin und/oder der Scholastik bedeutet als solche noch nicht, daß ein Autor ohne Einsicht ist und keinen Wert als christlicher Denker besitzt. Luther muß als ein existentieller Theologe der Umkehr beurteilt werden. Sein Erfolg oder Scheitern sind nicht abzuleiten von seiner Übereinstimmung mit oder Abweichung von der Weise, in der die Sapientialtheologie die Strukturen von Schöpfung und Erlösung dargestellt hat. Außerdem ist ein Gespür nötig für die verschiedenen literarischen Gattungen, die Luther benutzte, z. B. Kommentar, volkstümliche Unterweisung, Disputation, und man darf nicht von jeder Schrift die systematische Geschlossenheit einer analytischen Abhandlung fordern. Luthers Einsatz für eine Theologie in unmittelbarem Kontakt mit der religiösen Erfahrung sollte zwar nicht als die einzig legitime Form christlicher Theologie hingestellt werden, aber der Vf. erweckt den Eindruck, als leugne er jede Berechtigung des Lutherschen Ansatzes.

Die Wichtigkeit der Anfänge läßt es geraten erscheinen, daß wir uns sorgfältig mit B.s Bearbeitung der frühen Randbemerkungen Luthers befassen.

B. hat Luthers radikale Anthropologie der Sünde in diesen Stellungnahmen zu Augustin, Biel und dem Lombarden entdeckt. Doch ein Blick auf eine Randnotiz zu Augustin, die B. als entscheidenden Beleg anführt, zeigt, daß Luther hier nur eine beiläufige Bemerkung über die Schwierigkeit der Umkehr macht (WA 9,23,35ff). Wo Luther Bezug nimmt auf das Bekenntnis geistlicher Stumpfheit gegenüber der Gegenwart Gottes („ut iumentum factus sum apud te"; Ps 72,23 Vulgata), überinterpretiert B. den Text, um daraus Luthers beherrschendes Bild der menschlichen Natur zu machen (230; vgl. Register: iumentum). Bei der Interpretation einer Randnotiz zu Biel, der denselben Psalmtext zitiert, sieht B. nicht, daß Luther *apprehensio propria* synonym benutzt mit dem hochmütigen *sensus proprius*, der nach seinen frühen Vorlesungen das Haupthindernis der Umkehr darstellt. In den Anmerkungen zu Petrus Lombardus spricht Luther davon, wie das Fleisch im gefallenen Menschen tobt, wenn die Zügel der ursprünglichen Gerechtigkeit fehlen (231; zu WA 9,75,26ff). Doch wo B. feststellt, die *iustitia* sei ein machtloser Reiter, sagt Luther tatsächlich gerade das Gegenteil, indem er den Getauften als fähig beschreibt, Gott zu gehorchen trotz der Gegnerschaft des Fleisches (75,16–26). Außerdem bezieht sich die nächste Anmerkung auf das Subjekt, die *anima* (75,41), die manchmal unter dem Einfluß der Konkupiszenz in Sünde fällt. Kurz zuvor kennzeichnet Luther unsere gegenwärtige Situation damit, daß wir immer vor dem Gott der Gnade stehen („Deus semper praesto est . . ."), zu dessen Führung das *liberum arbitrium* seine Zustimmung geben kann. Wenn man durch das Fleisch besiegt wird, so liegt dies an der Weigerung, sich unter die Führung der angebotenen Gnade zu begeben (71,34–40). Es gibt einen Reichtum beim frühen Luther, den dieses Buch nicht mitteilt.

Betrachtet man diese ungeschickte Behandlung von Luthers frühesten anthropologischen Bemerkungen, so erscheint große Zurückhaltung gerechtfertigt angesichts von B.s verallgemeinerter Folgerung, Luthers Anthropologie sei nicht mehr als ein verworrenes System von Ausweglosigkeiten. Nach unserer Sicht wurde der Problembereich mit großem Verständnis in Wilfried Joests „Ontologie der Person bei Luther" (1967) abgehandelt; dort werden sowohl die wirkliche Originalität als auch der positive theologische Impuls von Luthers Darstellung des menschlichen Zusammentreffens mit der verwandelnden Gnade herausgearbeitet.

Das Kernstück von B.s Werk ist eindeutig das lange vierte Kap. über Luthers Christologie. Die Grundlage seiner Gesamtauswertung wird deutlich in einer Aussage kurz vor Schluß dieses Abschnitts: „Die Christologie ist die einigende, alles beherrschende und tragende Mitte der lutherischen Theologie. Alles ist von ihr her und nur auf sie hin konzipiert" (443). Aber Luther errichtet dieses Gebäude – aufgrund seiner Entdeckung von Gottes errettender Gerechtigkeit in Christus – in einem solchen Zustand der Euphorie, daß er blind wurde für große Mängel, d. h. Unstimmigkeiten, innere Widersprüche und Gegensätze zur Schrift (444).

B. hat Punkte herausgearbeitet, die sehr geeignet sind, weitere Forschungen zu Luthers Christologie anzuregen. Hier ist ein Fundament gegeben für eine neue Phase der Forschung hinsichtlich des unüberschaubaren Ozeans von Luthers Äußerungen über Christus. Wir können an dieser Stelle nur einen Überblick in fünf Punkten über des Vf.s Ergebnisse bieten, wobei jeweils kritische Überlegungen ansatzweise beigefügt werden.

1. (332–338). Luther war weit weniger an der Einheit der zwei Naturen in Christus interessiert als etwa an der Verfassung Christi am Kreuz: *simul mortuus et vivus* (vgl. z. B. WA 3,426,34; 4,33,35; 56,343,20); in dieser Formel ist der Widerstreit von Gegensätzen ausgedrückt, durch den die Erlösung zu einer geschichtlichen Möglichkeit in unserer Welt wird. So heißt es in der Ostersequenz: „Mors et vita conflixerunt mirando / Dux vitae, mortuus, regnat vivus" (von Luther zitiert z. B. WA 34 I,273,26; 40 I,439,32). Die anthropologische Gleichzeitigkeit von Sünde und Gerechtigkeit wird nach B.s Feststellung durchgängig erklärt durch die Gleichzeitigkeit von Tod und Leben in Christus (335).

Die Behauptung, Luther gründe oder beweise das anthropologische *simul* von seinem christologischen *simul* her, ist jedoch unzutreffend. Luthers Durchbruch zum *simul iustus et peccator* ereignete sich 1515/16 bei seiner Auslegung von Röm 4 und 7, wo er Argumente anführt aus paulinischen Texten und Augustin, aus Psalmtexten, wie die Kirche sie betet, und aus der Erfahrung. Das christologische *simul* ist nur eine Veranschauung, um Luthers neuen Begriff der radikalen Sünde plausibler zu machen.

2. (339–351) Zentral für Luthers Verständnis der Erlösung ist die Sicht, daß Christi Menschheit heimgesucht und ergriffen wurde durch die feindlichen Mächte von Sünde, Tod und Zorn. Durch die unbesiegbare Gottheit wurden jedoch in Christus diese Todes-

mächte erwürgt und entmächtigt. Der Sinn dieses Geschehens wird deutlich in Luthers Auslegung des Mythos vom großen Leviathan, der den hilflosen Wurm angreift, dann aber gefangen und getötet wird durch das unnachgiebige Metall des verborgenen Hakens. Luthers theologische Absicht liegt darin, die allein wirksame Ursächlichkeit von Christi Gottheit in der Erlösung, ohne aktive Mitwirkung der Menschheit, zum Ausdruck zu bringen (339f).

B. rügt Luther stellenweise, weil er der Menschheit Christi keine aktiv erlösende Rolle zubillige, weder historisch am Kreuz noch im Fortgang des Werkes der Heiligung (z. B. 380,424). Dieses Problem der Lutherschen Soteriologie ist weitgehend bekannt, z. B. aus Y. Congars Beitrag zu „Das Konzil von Chalcedon", hg. von H. Bacht u. A. Grillmeier (1954), sowie aus W. Pannenbergs „Grundzüge der Christologie" (1964), 37f., 286. Es ist allerdings zu fragen, mit welchen Recht man eine Soteriologie zur Norm erheben kann, in der eine aktive Menschheit herausgestellt wird. Man mag die anselmische und thomistische Version vorziehen, wonach der zentrale erlösende Akt ein Akt begnadeter menschlicher Freiheit ist; aber läßt sich daraus dogmatisch eine Norm machen für die Beurteilung einer Soteriologie des 16 Jh.s?

B. schließt diesen Abschnitt, indem er nachdrücklich die Bedeutung des Leviathan-Mythos in zentralen Lehren Luthers über Sünde und Rechtfertigung hervorhebt (349–351). Doch wiederum stellen wir Übertreibung fest. Ein Überblick über die zu diesem Punkt zitierten Texte ergibt sehr wenig über das mythische Bild selbst. In diesen Texten zeigt Luther – wie so eindrucksvoll und so oft – Christi Solidarität mit den Sündern auf, den Kampf, in dem das göttliche Leben die Sünde überwindet, und wie wir Christus im Glauben ergreifen müssen, bevor wir ihn in Werken nachahmen. Der Mythos hat keine begründende Funktion, und auch sein veranschaulichender Gebrauch ist von begrenzter Bedeutung.

3. (352–382) Luther brach mit dem gebräuchlichen patristischen Verständnis von Phil 2,5–11, wonach in dem Hymnus die göttliche Selbstentäußerung in der Inkarnation ihren Ausdruck findet.

Der Reformator ging seinen eigenen Weg – ähnlich wie J. Jeremias in unseren Tagen (vgl. Novum Testamentum 6, 1963, 188) –, indem er den Text ausschließlich auf das Handeln Christi in unserer Welt anwandte. Die *forma Dei* ist der Komplex von Fähigkeiten und Handlungen, die Weisheit und Kraft Gottes offenbar machen, die jedoch von Christus abgelegt wurden, da er den feindlichen Elementen gestattete, ihn zu ergreifen. Die göttlichen ‚Formen' gereichen stattdessen uns zum Heil im Glauben. Die *forma servi* besteht in der Erfahrung von Schrecken und Marter, die Christus trafen als Folge unserer Sünde, die ihm auferlegt wurde. Seine Knechtschaft endet in der Erhöhung, die offenbart, daß der Leidende in Wirklichkeit göttlich und folglich siegreich über die Sünde war.

B. hat an dieser Interpretation auszusetzen, daß sie keine Kontinuität zwischen Menschwerdung und Erlösung entwickelt, eine innere Heiligung der Menschheit Christi ausschließt, die Offenbarung Gottes in der Menschheit, beruhend auf der Subsistenz des Logos in dieser menschlichen Natur, leugnet, sowie daß sie nicht in der Lage ist, der verherrlichten Menschheit Christi eine fortdauernde Bedeutung bei unserer Erlösung zuzuschreiben (368f). Die Kenosis Gottes, die Paulus preist, wurde ersetzt durch Luthers Suche nach zuverlässigem Trost im Austausch der Formen zwischen dem Erlöser und der Seele.

B. hat in diesem Zusammenhang wichtige Einzelheiten ans Licht gebracht. Es bedeutet keine grundlegende Infragestellung seiner Sicht, wenn hier angeregt wird, daß eine Gesamtbewertung von Luthers Rezeption der paulinischen Christologie auf einer breiteren Textbasis aufbauen sollte. Der Hymnus von Phil 2 ist sicherlich bedeutend, aber auch andere Texte verdienen eine sorgfältige Interpretation, insbesondere diejenigen über die Auferstehung Christi, die Paulus entschieden mit der Rechtfertigung in Verbindung bringt (Röm 1,4; 4,25; 8,11; 1 Kor 15,17; 2 Kor 5,15). Wenn Luther von dem Glauben spricht, der Christus, den Erlöser, ergreift (*apprehendere*), bedeutet das nicht einen Bezug auf den auferstandenen Christus, der nach 1 Kor 1,30 unsere Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung geworden ist?

4. (382–414) In diesem wichtigen Abschnitt werden wir mit Luthers Behandlung der zentralen Themen des christologischen Dogmas vertraut gemacht.

B. führt eine Reihe von Texten an, die so stark das *pro me* des Erlösungsgeschehens betonen, daß Luther Christus als das offenbarende Bild Gottes außer acht läßt. Der Reformator habe sich dermaßen in pseudo-hermetische Vorstellungen vom verborgenen Gott verwickelt, daß er in Widerspruch geraten sei zur traditionellen Lehre von der personalen Einheit dessen, der von Ewigkeit her vom Vater gezeugt war und schließlich in der Zeit von der Jungfrau geboren wurde (393). Wo die Tradition die Kontinuität betont, stellt Luther die Gegensätze heraus, zwischen denen sich der erlösende Wechsel vollzieht. B. hebt hervor, daß Luthers Konzept vom Tausch nicht zusammenpaßt mit dem Bekenntnis zur einen göttlichen Person in Christus (397). Luther lehre nicht, wer Christus ist, sondern was er ist und welche Funktion er hat, nämlich die einer schützenden Abschirmung für uns gegenüber dem göttlichen Zorn. Er kann die Selbstoffenbarungen der *ego-eimi*-Aussagen des vierten Evangeliums nicht angemessen begreifen, weil nach ihm das personale Suppositum keine Funktion in dem Kampf besitzt, in dem die göttliche Natur das Böse vernichtet, das die menschliche Natur aufgenommen hat (400–404). Luther steht unter der Anklage, in das mythische und mechanistische Denken zurückgefallen zu sein, das das Konzil von Ephesus zu überwinden suchte. Er vernachlässige Christi personale, ontologische Einheit, indem er Vorstellungen einführt – etwa den Kampf in Christus, die Aufnahme des Bösen und den Austausch mit den Gläubigen –, die ihn am Ende in Widerspruch zur Schrift selbst bringen (406).

Wenn in B.s Buch eine echte Herausforderung an die weiterlaufende Arbeit der Lutherinterpretation liegt, dann in diesem Kap. Wir können nur die Ansätze zu einer Antwort vorlegen, und zwar durch den Nachweis, wie ein Teil dieses Gedankensystems auf Sand gebaut ist. Grundlegend ist nach B. eine Randbemerkung Luthers aus dem Jahre 1509 zu Augustins „De vera religione" (WA 9,13,35ff), worin Luther erläutert, daß die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott in besonderer Weise bedingt ist durch den Sohn, das ewige Abbild von Gott Vater. B. erhebt den Vorwurf, daß Luther die Menschheit Christi reduziere auf den bloßen Status einer Schöpfung *ad extra*, äußerlich hinzugefügt zur Hypostasis des Sohnes. Indem er das eine göttliche Suppositum ablehnt, das in der Menschheit existiert und sie trägt, bleiben nach Luther in Christus zwei Funktionen: die unpersönliche Funktion der Gottheit, die das Böse überwindet, und die passive, aufnehmende Funktion der hinzugefügten Menschheit (384, 391, 397ff, 496, 501).

B.s Interpretation dieses Textes enthält jedoch schwerwiegende Verzerrungen.

(1) An einer Stelle stellt Luther eine Gegenfrage zu einem Einwand, den er selbst seiner Interpretation von Gen 1,26 gegenüber hat: „Si arguis ‚Cur. . .?' Respondeo ‚mihi dici quoque volo: Cur. . .?'" (WA 9,14,1). B.s Übersetzung bringt ohne Grund das Motiv des *pro me* ins Spiel, das seiner Meinung nach die Inkarnation auf einen Erlösungsfunktionalismus reduziert: „Wenn du einwendest: ‚Warum . . .?', so antworte ich: ‚Ich will, daß das Wort (1 Mos 1,26) auch für mich gesagt ist. Warum . . .'" (386, 389). Richtig wäre: „. . . antworte ich: ‚Ich möchte, daß es auch mir gesagt (d. h. erklärt) wird, warum . . .'".

(2) Wo Luther die Deutung vorträgt, daß das „faciamus" von Gen 1,26 auf eine besondere innertrinitarische Überlegung und Beratung über die Schöpfung des Menschen hindeutet, übersetzt B. Luthers „velut habitum consilium" mit „als Beschluß" (384) und unterschlägt auf diese Weise ein frühes Streiflicht Luthers auf das innertrinitarische Leben.

(3) Am wichtigsten ist jedoch, daß B. wiederholt die letzten, entscheidenden Worte über Christus: „qui est factus ad imaginem dei hypostatice, sed additus ad eam" (WA 9,14,7), falsch übersetzt. Seine Übersetzung lautet: „. . . der gemacht ist nach dem Bild Gottes, hypostatisch, aber hinzugefügt zur (Hypostase)" (384). In zentralen Passagen wiederholt B. die irreführende Verbindung von „eam" mit dem vorangehenden „hypostasim" (397, 432, 446, 471, 496, 501, 517, 522), während offensichtlich der Bezug von „eam" zu „imaginem" besteht. Das „additus ad", das B. als Beleg nimmt für eine erhebliche Beeinträchtigung in Luthers Begriff der Inkarnation, besagt nur, daß die menschliche Natur in der Zeit aufgenommen wurde (deshalb: „hinzugefügt") in die hypostatische Union mit der *imago*, die Luther mit dem ewigen Sohn gleichgesetzt hat (WA 9,13,36f).

B. entstellt weiterhin die Bedeutung von Thesen, die Luther für eine Disputation von 1543 aufstellt (WA 39 II, 255,13ff).

Luther berichtet, wie Aristoteles, obwohl verworren und ohne religiöse Verehrung, doch etwas von Gott gewußt habe, und daß Paulus mit Recht in Röm 1,20 bekräftigte, ein solches Wissen sei den Heiden zugänglich. Die folgende These erklärt, daß dieses Wissen von Gott dunkel und ausschnitthaft ist, vergleichbar mit der bloß tangentialen Berührung einer Linie mit einer Kugel in einem Punkt ihrer Oberfläche. Diese These erwähnt in einer Zwischenbemerkung, daß auch das Wissen der christlichen Gläubigen von Gott in einer ihnen eigenen Weise *ex parte* ist, wie es in 1 Kor 13,9.12 heißt. B. nimmt jedoch nicht den Kontrast zur Kenntnis, den Luther durch die Entgegensetzung „quamquam . . . suo modo" einführt. Stattdessen reduziert er die zwei Wege der Gotteserkenntnis auf eine einzige Form: „. . . vollzieht sich die Erkenntnis der Heiden (Röm 1,20) und auch die Erkenntnis der Christen nach der Weise, ‚wie eine Linie die ganze Kugel berührt . . .'" (385f). Die tangentiale Erkenntnis, die nach Aussage dieser These kennzeichnend für die Heiden ist , wendet B. zu Unrecht auf die folgenden Thesen über den Glauben an, der den Sohn Gottes ergreift, wie er in unserem Fleisch offenbar ist. Hier wird die ohnehin wenig überzeugende These vom pseudo-hermetischen Einfluß zu einem Prinzip der *eisegesis*.

Wir müssen an dieser Stelle unsere Übersicht über die Argumentation abbrechen, aber der gemachte Anfang gebietet äußerste Zurückhaltung bei jeder sofortigen Zustimmung zu B.s Verurteilung von Luthers Darlegung der hypostatischen Union.

5. (415–440) Luthers Zugang zu den Ämtern Christi ist auswählend. Aus der Vorstellung, daß Christus die feindlichen Mächte getötet hat, folgt für ihn zwingend, daß Christus in der Gegenwart weder als Gesetzgeber noch als Richter vorgestellt werden darf. Bei der Auslegung des Galaterbriefes 1531–35 brandmarkt Luther Auffassungen von Christus als Richter. Das seien teuflische Täuschungen mit dem Ziel, den Menschen von Christus als dem Erlöser abzubringen. B. weist auf dunkle psychologische Triebkräfte bei Luther hin, die da zugrunde lägen, wo Luther die vorreformatorischen Vorstellungen angreift, nach denen Christus ein Richter ist, den man versöhnen muß (417–420). Christi Amt als Haupt ist mit der Soteriologie des fröhlichen Wechsels vereinbar, doch sieht B. hier mechanistische Ausdrücke vorherrschen sowie einen unannehmbaren Dualismus von *gratia* und *donum* in Luthers Darlegungen über die Einheit zwischen Haupt und Gliedern (422–426). Das Priesteramt ist ebenfalls annehmbar, kann sich aber nicht so entfalten, wie es notwenig wäre, um die Kirche einzuschließen, weil „Christus seiner Menschheit nach nicht aktiv, sondern nur passiv beim Erwürgen der Sünde mitwirkt" (432). Luther schildert Christi Erlöseramt, jedoch mit innewohnenden Problemen; sie ergeben sich aus der Passivität der Menschheit bei der Vernichtung des Bösen, „weil die Menschheit nicht mitwirkt bei der Versöhnung" (439) und so in ein stellvertretendes genugtuendes Leiden nicht einzutreten vermag.

Viel wäre dazu zu sagen, aber wir beschränken uns auf drei Anmerkungen:

(1) Der Vorwurf einer mechanistischen Betrachtungsweise wäre nicht aufrechtzuerhalten angesichts einer systematischen Untersuchung von Luthers Darlegungen über die *fides Christi*. Personale und historische Themen würden vorherrschen und die mechanischen Wendungen an den Rand drängen innerhalb eines übergreifenden Bildes der Einheit zwischen den Gliedern und Christus als dem Haupt.

(2) Viel entscheidender als Luthers Psychologie waren Entwicklungen, die mit der Ohrenbeichte in der Zeit vor der Reformation in Verbindung stehen. Luthers Durchbruchserfahrung Anfang 1518 brachte ihn in die Rolle dessen, der sicheren Trost durch Lossprechung spendet, und es lief auf eine Verteidigung dieses Dienstes hinaus, wenn er Bilder von Christus als Richter ablehnte. Hierin liegt eine Erklärung – wenn auch nicht Rechtfertigung – seiner unhaltbaren Auslassung dieses Glaubensartikels in der Wiedergabe des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Kleinen Katechismus.

(3) B. irrt, wenn er in Luthers Auslegung von Hebr 2,10 (1517) Christus, dem Haupt, eine ursächliche Funktion abspricht. Der volle Text des Scholions zeigt auf, wie Christus durch das Evangelium die Umkehr bewirkt, durch die die Menschen zum Heil kommen, angezogen durch das süße Schauspiel des Erbarmens, das Christi Tod darstellt: „et hoc ipsum est eos transformari et similes ei fieri. Sic enim dicit Christum esse causam et ducem salutis" (WA 57 III, 125,4f). Das ist kein scholastisches Kausalitätsdenken, sondern eine exegetische Darlegung der Umkehr, die uns als ein faszinierender und wertvoller Zugang erscheint.

Das fünfte Kap. über Luthers Gotteslehre beginnt und endet mit „De servo arbitrio" (1525) in Aussagen über den *„Deus absconditus in maiestate"*, der seine Gnade nach freier Wahl schenkt oder zurückhält gemäß einem weisen Plan, der uns jetzt in der Zeit verborgen bleibt. Es folgen Abschnitte über die Selbstoffenbarung Gottes, schwerpunktmäßig unter Bezug auf die frühen Vorlesungen über den Römerbrief (1515–16), wobei die Paradoxien der Offenbarung *„sub contraria specie"* mit Nachdruck hervorgehoben werden. Danach bewirkt Gott die Bekehrung, indem er die Sünder durch die radikale Umkehr von ihrem Selbstverständnis und ihren Erwartungen abbringt (459–464). Im Anschluß daran verknüpft B. die zwei Perspektiven bezüglich Gottes, indem er Passagen zitiert, in denen Luther Bezug nimmt auf den Gott des Gesetzes als den nackten Gott der Majestät, vor dem man fliehen muß zum Gott der Gnade und zum Austausch mit Christus. Aber welches ist das letzte Wort? Besteht Einheit oder Gegensatz? B. behauptet, daß Luther letztlich von Dualismus und Gegensatz her argumentiert bei seinen Einwänden gegen die Scholastik, in einer soteriologisch fundierten Hermeneutik, in seiner Kritik an seiner bestimmten Richtung der Mystik sowie in seinen Darlegungen über den Glauben (469–480). Das vernichtende Urteil lautet, daß Luther faktisch das unteilbare Mysterium der Selbstoffenbarung Gottes aufgespalten hat (479).

In der Beurteilung dieser Ausführungen sehen wir uns gezwungen, eine Behandlung als ungenügend zu kennzeichnen, die nur auf den systematischen Kontext der Lehre achtet, ohne die Verbindung herzustellen zu Luthers historischer Entwicklung, zu besonderen Entstehungsverhältnissen einiger seiner Schriften oder auch zu der rhetorischen Situation, wie sie in einzelnen Werken durch den Argumentationsgang entsteht.

(1) Luthers frühe Vorlesungen über den Römerbrief sind voll von den Paradoxien aus 1 Kor 1,20–25; doch als Luther kurz darauf in den Jahren 1518–20 die Sakramente und den Glauben behandelt, wird zum Brennpunkt der Offenbarung das klare, eindeutige Wort von Gnade und Sündenvergebung, eine wirksame Verheißung, an der der erlösende Glaube eingeladen ist festzuhalten. Die Paradoxien aus der Römerbriefvorlesung sind damit nicht zurückgewiesen, aber in der Entwicklung des Lutherschen Denkens werden sie zu untergeordneten Aspekten.

(2) Ein Abschnitt vom Sommer 1530 beweist für B., wie der Widerspruch ein inneres Moment in Gottes Selbstoffenbarung darstellt (463f). Im historischen Kontext betrachtet, erweist sich dieser Abschnitt jedoch als tief verwurzelt in Luthers schmerzlicher Isolation auf der Koburg, wo er sich einer äußersten Erprobung seines Glaubens ausgesetzt sah. Die von ihm vorgetragene Lehre, die sich auf Psalm 117 stützt, beinhaltet, daß Gottes Reich der Gnade und Treue ewig währen wird (z. B. WA 31 I, 245,23), wenn auch verborgen unter der Erfahrung des Kreuzes; und so müssen die Gläubigen – unbeeinflußt von allen umlaufenden Einschätzungen – immer von neuem lernen, sich inmitten von Leiden auf die Gnade und die Gnadenmittel zu werfen, mit denen Gott für immer die Welt regieren wird (248,23–30, 250,21ff). Die Spannung, die in den Zeitumständen begründet liegt, ist Hinweis auf die Angemessenheit von Luthers völlig stimmiger und fesselnder Form, diese Motive miteinander zu verknüpfen.

(3) In „De servo arbitrio" führt die Logik der Argumentation Luther zu der Überlegung, wie Gott gerecht zu nennen ist, wenn er die Menschen verdammt, deren Sünde letztlich darauf zurückgeht, daß sie die Gnade der Umkehr – von Gott! – nicht erhielten. Hier wendet sich Luther dem Geheimnis der verborgenen Majestät Gottes zu und verweist auf eine zukünftige Enthüllung seiner Gerechtigkeit und Weisheit für die Seligen im Licht der Herrlichkeit. Diese Art der Verborgenheit ist radikal verschieden von der Verborgenheit in den der Offenbarung immanenten Paradoxien, wie B. Gerrish aufgezeigt hat („To the Unknown God. . . ", Journal of Religion 53, 1973, 263–292).

Luther selbst weist auf die besonderen Umstände von „De servo arbitrio" anläßlich einer späteren Abhandlung über Zweifel und Furcht hin, im Zusammenhang mit einer Auslegung von Gen 26,9 (WA 43,457–467). Diese kleine Abhandlung ist nicht nur deshalb wertvoll, weil sie auf „De servo arbitrio" verweist (458,35; B., 457), sondern auch deshalb, weil sie Staupitz' etwa 30 Jahre zurückliegenden Rat erwähnt, Luther solle sich in die Wunden Christi vertiefen (461,12); außerdem enthält sie einen Bericht aus Luthers pastoraler Erfahrung (460,15ff) und eine abschließende Anweisung für zukünftige Interpreten der Gotteslehre Luthers (463,3–17). Demzufolge müssen Luthers Worte über den verborgenen Gott der Prädestination der Verkündigung Christi untergeordnet werden, zu dem der Gläubige mit aller Gewißheit kommt, um Anteil zu erhalten am Wohlgefallen des Vaters. Luther scheint der Überzeugung zu sein, daß er seinen Anhängern eine grundlegend einheitliche Lehre übergeben hat und daß sie dies erkennen können, wenn sie nur die einzelnen Abschnitte in ihrem jeweils besonderen Kontext betrachten.

Das abschließende systematische Kap. handelt über die Trinität. Luthers mangelhafte Auffassung von der Einheit der Person Christi schließe einen angemessenen Zugang zu diesem Geheimnis aus.

Nichts, was Christus sagt, werfe ein Licht auf das innertrinitarische Leben der göttlichen Personen. Wegen der Zäsur, die Luther in Christus selbst setzt, ist alles, was uns von der Trinität gezeigt wird, die von ihr gewählte Form des Erlösungswerkes – Streit und Austausch – in der Welt (469–501). Zwei kurze Abschnitte zeigen auf, wie Luther die immanenten Relationen der Personen reduziert auf den unterpersonalen Rang von Wesenseigenschaften (502–508). Luther wendet sich direkt gegen Augustins Auffassung von der innergöttlichen Zeugung und verschließt sich auf diese Weise einen anderen Zugang zum Verständnis (509f). Gegen Ende seines Lebens übernahm Luther eine Vorstellung des Abtes Joachim v. Fiore, die durch das IV. Laterankonzil verurteilt worden war. Darin zeigt sich seine Vorliebe für „die Grammatik, Logik und Metaphysik des Porphyrios, Pseudo-Hermes und die im Bild vom geköderten Leviathan enthaltene Gnosis und außerdem eine dem fröhlichen Wechsel zugrunde liegende antike Mysterienfrömmigkeit als Sprach- und Denkmittel" (405,510–12).

Im Vorangehenden haben wir die Unzulänglichkeiten in B.s christologischen Interpretationen aufgezeigt; damit erfährt die Stichhaltigkeit seiner Folgerungen im Hinblick auf Luthers trinitarisches Denken eine gewisse Einschränkung. Doch zahllose Schwierigkeiten bleiben, und B.s Beobachtungen verdienen eine sorgfältige Untersuchung mit einem Blick für historische und rhetorische Zusammenhänge hinsichtlich Luthers beunruhigenden Aussagen über das innertrinitarische Leben.

In einem Schlußabschnitt zeigt B., wie Melanchthon – angefangen mit seiner Auslegung des Kolosserbriefs 1527 – von Luthers eigentümlicher Sicht Christi und der Trinität abweicht, diese vielversprechenden Ansätze jedoch unglücklicherweise in der Confessio Augustana und der Apologia Confessionis nicht weiterführt.

Dieser ausführliche Überblick hat versucht, ein Werk darzustellen, das vom Vf. und seinen Förderern als scharfer Einspruch gegen

die moderne katholische Neubewertung von Luthers Denken gedacht ist. Die Bewegung von Denifle und Grisar zu Lortz und weiter zu Iserloh, McSorley und Pesch stellt für die katholische Sicht eine bedeutungsvolle Entwicklungslinie dar. B. will eine Warnung aussprechen und vielleicht sogar den ganzen Prozeß zum Halten bringen. Die von uns getroffenen Feststellungen führen zu dem begründeten Urteil, daß dieser Einspruch im ganzen gesehen nicht gelungen ist.

(1) Das Werk ist nicht gut angelegt, weil es eine systematische Behandlung von Schlüsselbegriffen Luthers unterläßt, wie z. B. *fides Christi,* Wort und Gewissen. (2) Eine Beeinträchtigung bedeuten ungeschickte, fehlerhafte und entstellende Auswertungen von Texten, aus denen entscheidende Schlüsse gezogen werden. (3) Das Buch übergeht bedeutende Aussagen, die sich im engen Kontext mit den zitierten Passagen finden. (4) Keine wirkliche Beachtung wird Luthers Entwicklung geschenkt sowie dem Einfluß besonderer Verhältnisse, auf die er reagierte. (5) Bei seinen Urteilen legt der Vf. ungerechtfertigte Maßstäbe an. (6) Innerhalb berechtigter kritischer Anfragen an Luthers Lehre von der menschlichen Natur und der Inkarnation schließt der Vf. immer wieder unbegründet auf die Anwesenheit mythischer oder gnostischer Motive.

Der Vf. kritisiert Luther, weil er das patristische Gedankengut von Cyrill, Augustinus und Leo I. nicht aufgreift, andererseits wirft er ihm vor, nicht die Höhen von Hans Urs v. Balthasars Theologie des Kreuzes und der Herrlichkeit erreicht zu haben (450ff). Hier liegen klar Unstimmigkeiten vor. Wie diese Denker Aufgaben besaßen, die sich ihnen aufdrängten durch die Probleme ihrer Zeit, so gilt dasselbe auch für Luther. Sie antworteten auf die Verkürzungen ihrer Vorgänger und Gegner, und Luther gab Antwort auf den Verfall der Sapientialtradition in der Scholastik, auf das Renaissancepapsttum, das sich Reformbewegungen gegenüber verschloß, und auf Auswüchse in der Volksfrömmigkeit, die nicht auf einer gesunden Theologie beruhte bzw. durch sie die notwendige Klärung erfuhr. B.s klassische Gestalten waren mit neuen Quellen konfrontiert, und Luther war gepackt durch den neuen Zugang zur Hl. Schrift in ihren Originalsprachen und durch das Anlegen strengerer Maßstäbe an die geistliche und weltliche Führung von Seiten der Humanisten. Luther stand nicht in direktem Dialog mit Augustin und Thomas von Aquin, und es bringt keinen Gewinn, seine und ihre Auffassungen unvermittelt nebeneinanderzustellen ohne verständige Aufmerksamkeit für die historischen Bedingtheiten.

Der katholische Dialog mit Luther sollte weitergehen, unbeirrt in der Erwartung, daß Luthers biblische Theologie der Umkehr zu einer heilsamen Herausforderung und zu einem im ganzen positiven Beitrag werden kann.

Mölle, Herbert: **Der sogenannte Landtag zu Sichem.** — (Würzburg): Echter Verlag (1980). 339 S. (Forschung zur Bibel 42) kart. DM 48.—

Diese Habil-Schrift des Fachbereichs 1 der Universität — Gesamthochschule Essen bietet eine umfassende Untersuchung zu Jos 24.

Die literarkritische Analyse ergibt vier Schichten und einige Zusätze (14—107). Diese vier Schichten unterzieht der Vf. weiter einer eingehenden formkritischen (108—161) und einer gattungskritischen Analyse (162—179). Es folgt eine kritische Untersuchung der „geprägten Syntagmen" (180—251) und der Redaktionen (252—279). Dann stellt der Vf. die Ergebnisse zusammen (280—282):

Die älteste Schicht ist die Sichemschicht, die noch vor der Königszeit zwischen 1200 und 1100 v. Chr. schriftlich fixiert wurde. In ihr stellt Josua die Israel/Jakob-Gruppe vor die Entscheidung zwischen Jahwe und anderen Göttern. Israel erwählt Jahwe als ihren Gott. — Diese Erzählung hat der Elohist unmittelbar vor dem Untergang des Nordreichs (also vor 722 v. Chr.) auf eine gesamtisraelitische Ebene angehoben und die Sichemtradition mit der Sinaitradition verbunden. Er macht daraus einen beschwörenden Appell zur Rückkehr in die Bundestreue an die Nordstämme. — Bald nach 722 hat diese Tradition der Jehowist erweitert, um die Katastrophe von 722 theologisch zu verarbeiten und das verschont gebliebene Südreich Juda zu warnen. — Die Deuteronomisten verknüpfen die so ihnen überkommene Tradition mit dem Deuteronomium; so wird Jos 24 zu einer dringenden Mahnung, Jahwe aufrichtig und treu zu dienen.

Daraus zieht der Vf. einige Konsequenzen für unsere geschichtlichen Erkenntnisse:

a) Josua war der Führer nicht der Efraim- oder Mosegruppe, die über den Jordan kam, sondern der um Sichem seßhaften Israel/Jakob-Gruppe, die b) allein in Sichem anwesend war. c) Jahwe wurde der Gott Israels, bevor Abraham und Isaak als Väter Israels anerkannt wurden. d) Eine Konföderation der späteren Stämme Israels kann aus Jos 24 nicht erschlossen werden. e) Der Bundesschluß in Sichem ist eine literarische Projektion des Elohisten. Ein Bundesfest in Sichem kann aus Jos 24 nicht erschlossen werden. Für die Redaktionsgeschichte des Pentateuch ergeben sich folgende Konsequenzen: Einen Tetrateuch und ein deuteronomistisches Geschichtswerk im Sinne von M. Noth hat es nie gegeben, sondern nur einen Hexateuch. Das „sichemitische Summarium" ist nicht eine sekundäre Zusammenfassung des Hexateuch (G. von Rad), sondern ist bereits 200 Jahre älter als J. An ihm hat sich J bei seiner Geschichtskonzeption orientiert.

In einer deutschen Synopse stellt dann der Vf. die vier Schichten und die redaktionellen Verklammerungen zusammen (283—299). Stellenregister und Literaturverzeichnis schließen den Bd ab.

Diese Ergebnisse werden viele Exegeten überraschen; denn sie stellen viele Hypothesen über die Frühgeschichte Israels, über die Herkunft des Jahweglaubens, über die sog. israelitische Amphiktyonie, über die Entstehung des Pentateuch, über das sog. Deuteronomistische Geschichtswerk u. a. in Frage. Ihre Gültigkeit steht und fällt mit den Analysen, wie sie der Vf. vorgenommen hat. Wie es aber bei solchen Untersuchungen der Fall ist, sind nicht alle analytischen Überlegungen unbedingt zwingend. Man kann manche literarkritische oder auch formgeschichtliche Entscheidung auch anders treffen. Darum wird ein anderer Forscher bei denselben Einzeltexten zu anderen Folgerungen kommen, aus denen sich dann ein ganz anderes Hypothesengebäude ergibt. So interessant, ja stellenweise geradezu spannend dieser Bd ist, wird er nicht das letzte Wort über das Thema „Landtag zu Sichem" sein. Er wird aber die exegetische Forschung befruchten und zu neuen Untersuchungen anspornen. Vor allem ist in dieser Untersuchung nicht klar geworden, woher denn die Jakob/Israel-Gruppe bzw. Josua als deren Führer den Jahwe-Namen hat.

München Josef Scharbert

Monloubou, Louis: **L'imaginaire des Psalmistes, Psaumes et symboles.** — Paris: Les éditions du Cerf 1980. 136 S. (Lectio divina 101) kart.

M., Prof. am Institut Catholique Toulouse, greift in seiner Untersuchung über die Bildwelt der Psalmen Anregungen von G. von Rad und A. Schökel auf und versucht vor allem, die Arbeit von G. Durand, L'imagination symbolique (Paris 1968) für ein besseres Verständnis der Psalmen auszuwerten.

Da es den Psalmen immer neu um das Verständnis des Menschen, seine Stellung in der Welt, sein Verhältnis zu Gott geht, ordnet M. im ersten Teil seinen Stoff in drei Kap. um den aufrechten Menschen, den sitzenden Menschen, den Menschen unterwegs. In leicht verständlichem Stil bringt M. den gesamten Kosmos in seiner Vielfalt, aber auch Gott und den Kult mit den drei Grundfiguren menschlichen Daseins in Berührung, oder besser, M. spürt im Psalter den verschiedenen und verschiedenartigen Bezügen von Gott und Welt zum Menschen nach. Von ihrer Beziehung zu den drei Formen menschlicher Existenz erhalten die an sich material-konkreten Aussagen nach ihrem Bildgehalt und Symbolwert ihren theologischen Aussagewert.

Man ist erstaunt über die Breite und den Reichtum der Psalmenaussagen, die M. zu den Grundformen menschlichen Daseins zusammenträgt, in Beziehung setzt und nach ihrem Symbolgehalt theologisch auswertet. Darin scheint mir die Bedeutung der Untersuchung zu liegen, daß M. ein überaus reiches, auch abgelegenes Material der Psalmen um seine drei Zentralvorstellungen ordnet und leicht zugänglich macht. So gibt er für manche bisher dunkel bleibenden Bilder in den Psalmen den Schlüssel zu einem akzeptablen symbolischen Verständnis und bestätigt, daß die Psalmisten für die theologischen Aussagen sich notgedrungen der Bilder ihrer Zeit und Welt bedienten.

Der zweite, knapp ausgefallene Teil (109—130) skizziert als Synthese die symbolische Struktur der Psalmen und betrachtet den Symbolismus als einen neuen erfolgversprechenden Zugang zum gesamten Psalter. Begreiflicherweise werden hier eher einzelne Richtlinien und wichtige Einzelbeobachtungen als eine detaillierte Gesamtuntersuchung geboten.

Das unter anthropozentrischen Gesichtspunkten neu geordnete und symbolisch verstandene reiche Bildmaterial der Psalmen wie auch die Richtlinien für eine symbolische Auslegung des Psalters von M. sind äußerst anregend: Denn sie beanspruchen imstande zu sein, einen neuen Zugang zu oft dunklen Psalmtexten zu eröffnen. Und für diesen neuen Zugang zu den Psalmen ist dem Autor zu danken.

Regensburg Heinrich Groß

Weimar, Peter: **Die Berufung des Mose.** Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23—5,5. — Freiburg, Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 399 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 32) geb. sfr. 81.—

In letzter Zeit war Ex 3 mehrfach Thema eingehender, insbesondere literarkritischer Untersuchungen von W. Richter,[1] W. H. Schmidt[2] sowie — etwa gleichzeitig, ohne Kenntnis voneinander — M. Rose[3] und eben W. Ihm ist es trotz der vorliegenden Versuche gelungen, einen eigenen Standpunkt zu beziehen, so daß gegenwärtig weit voneinander abweichende Grundauffassungen nebeneinander stehen. Wieviel Einsatz und Mühe ist in solchen Versuchen versteckt!

Die Darstellung ist klar gegliedert: Auf die Analyse von Ex 2,23—5,5, die zur Abgrenzung verschiedener Texteinheiten führt, werden diese in ihrem geschichtlichen Nacheinander besprochen: jahwistische und elohistische Berufungsgeschichte, sodann jehowistische und deuteronomistische Bearbeitung sowie die Schlußredaktion des Pentateuch. Eine hebräische und deutsche Synopse schließt das Buch ab, das sich gleichsam nebenher noch ausführlich mit Gen 32,23ff; Jos 5; Ri 6 oder 1 Sam 9 beschäftigt.

Nun kann es nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, die vorgetragene Analyse in ihren mannigfaltigen Einzelheiten darzustellen, ihr Für und Wider abzuwägen; vielmehr soll nur auf einige Probleme hingewiesen werden, die sie aufwirft.

1. Während M. Rose den Text von Ex 3, 1–5 gewiß zu einheitlich (und als spät) beurteilt,[4] neigt W. dazu, den Text in zu kleine Teile aufzulösen (etwa 33ff zu Ex 3,2ff). In einer Zeit, in der das Recht der Quellenscheidung bestritten wird, ist der Einsatz für sie gut verständlich. Jedoch führen bereits geringfügige Unstimmigkeiten im Text zu literarkritischen Schlüssen,[5] so daß — bis in Einzelheiten — „eine verwickelte Entstehungsgeschichte" (84) rekonstruiert wird. Kann hier und da nicht die mündliche Überlieferungsgeschichte vor oder bei der schriftlichen Fixierung des Erzählstoffes für Unebenheiten verantwortlich sein? Auch Zusammenhänge zwischen Texten könnten sich von der mündlichen Tradition her erklären (vgl. etwa 314 zu Ex 4,24ff und Gen 32,23ff). Da W. bei Querverbindungen mit anderen Texten zur Begründung nicht selten auf ähnlich ausgerichtete frühere Analysen (bes.: Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch, BZAW 146, 1977) verweist, baut eine Darstellung auf der anderen auf. Wächst der hypothetische Charakter der Texterklärung damit aber nicht zu stark?

2. Entgegen neueren Tendenzen hält W. im groben an der traditionellen Datierung der älteren Quellenschriften des Jahwisten (J) und Elohisten (E) fest (120.135ff.193ff); allerdings werden diese auf ein Mindestmaß zurückgeführt. Werden die aus J und E ausgeschiedenen Textpartien mehrfach aber nicht zu spät angesetzt? So gilt der Grundbestand der Erzählung von Ex 18,1—12, der gemeinhin dem Elohisten zugeschrieben wird, erst als jehowistisch (26ff), d. h. als Werk des Redaktors, der das jahwistische und elohistische Werk „zu einem neuen Ganzen" zusammenarbeitete und dabei — nach W. (228ff) — nicht unerheblich ergänzte. Kleinere Zusätze in Ex 3, aber wesentliche Teile von Ex 4 stammen gar erst von der nachpriester(schrift)lichen Redaktion R^P, die als Schlußredaktion des Pentateuch gilt (332ff). Ist diese Datierung umfangreicherer Erzählstücke im Vergleich zur Priesterschrift aber wahrscheinlich? W. erwägt sogar, „daß der ‚Gott der Väter' eher als ein geschichtstheologisches Konstrukt des Schlußredaktors des Pentateuch zu verstehen ist, das zwar an den im ganzen Alten Orient sich findenden Typ des persönlichen Schutzgottes anknüpft, ohne daß dem eine geschichtliche Erinnerung an eine besondere Gottesform der ‚Väterzeit' zugrundeliegen müßte" (115 Anm. 82; vgl. 151ff.341f).

3. Als Einzelbeispiel sei die Erzählung vom brennenden Dornbusch Ex 3,1—6 eigens erwähnt. Sie gilt in ihrem Grundbestand als eine von J und E unabhängige, nicht quellenhafte Texteinheit, die zunächst nur mit Ex 4,2—4 verbunden war (199ff). Jedoch gewinnt die elohistische Berufungsgeschichte, die W. (36ff.140ff) mit Ex 3,4b einsetzen läßt, in 3,1bß „Er (Mose) kam an den Gottesberg" eine angemessene Einleitung.[6] Hat nicht vor allem der Wechsel des Gottesnamens 3,6 (mit 3,4b) mehr Bedeutung (als 40 eingeräumt wird; vgl. 166 Anm. 72)? So liegt doch wohl auch in Ex 3,1—6 ein jahwistischer und ein elohistischer Strang vor, der jeweils mit einer der beiden Quellenfäden zu verbinden ist. Das bedeutet jedoch, daß der Umfang der Quellenschriften größer und der Anteil der Redaktionen kleiner ist, als W. annimmt.

Das vorliegende Werk bildet neben anderen eine eingehende Vorarbeit für einen Exoduskommentar. Der Rez. hofft, in absehbarer Zeit ein aufmerksamer Leser dieser umfassenderen Auslegung sein zu können.

Marburg Werner H. Schmidt

[1] Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte, FRLANT 101, 1970.
[2] Exodus. BK II/2, 1977, 100ff.
[3] Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke, AthANT 67, 1981, bes. 71ff.
[4] Vgl. BZ 25, 1981, 84 mit Anm. 4.
[5] Diese Gefahr ist noch größer bei der Untersuchung von W. Fuß (Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3—17, BZAW 126, 1972), die W. gelegentlich aufnimmt (z. B. 39 Anm. 63 oder 45 Anm. 80).
[6] Warum sollte ein Redaktor diese Wiederholung angehängt haben (so S. 32.332)?

Otto, Eckart: **Jerusalem — die Geschichte der Heiligen Stadt.** Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit. — Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer (1980). 236 S., 4 Tafeln, 17 Abb. DM 18.— (Urban Taschenbücher Bd 308) kart. DM 18.—

Dieses inhaltsreiche Taschenbuch sammelt alles und stellt es bewertend dar, was aus Bibel, sonstigen literarischen Quellen der Antike, aber vor allem auch aus den archäologischen Forschungen, die bis fast zur Gegenwart ausgewertet werden, für die Geschichte Jerusalems wichtig ist. Gut erklärte Strichzeichnungen unterstützen die Ausführungen über den Wandel des Stadtbildes, gelegentliche Zitate aus der Bibel und z. B. Flavius Josephus illustrieren die historischen Darlegungen.

Besonderes Interesse verdienen die Abhandlungen über die „El-Religion im vorisraelitischen Jerusalem" (38—41) wie auch die vor allem aus den Amarnabriefen erarbeitete vorisraelitische Geschichte des Landes (33—37). Was die Forschung da erbracht hat, wozu die Anmerkungen (229—236) die Beziehungen herstellen, wird zusammengestellt und zu einem Gesamtbild kombiniert. Auch sonst gehört Religionsgeschichtliches hier mit Recht zum Bild der Heiligen Stadt. Allerdings wird da das Verständnis der Ausführungen durch viele Fachausdrücke und Abstrakta etwas erschwert. Jedenfalls aber stellt dieses Werk eine wichtige Hilfe für denjenigen dar, der die Geschichte Israels von ihrem Zentrum her sehen und verstehen will. Wer nach Studium dieses Buches nach Jerusalem fährt, ist in jeder Beziehung gut vorbereitet.

Zwei Nebensächlichkeiten: Daß man sich bei dem russischen Wort „Pogrom" durchs Griechische schon mal zu Progrom verleiten läßt (162), kommt auch bei anderen Wissenschaftlern vor. Daß es 1148 mißlungen sein soll, „das inzwischen verlorene Damaskus wiederzugewinnen" (225), paßt doch nicht zu den Überlieferungen der Kreuzfahrer, da ihnen Damaskus niemals gehört hat.

Münster Hermann Eising †

Ottoson, Magnus: **Temples and Cult Places in Palestine.** — Uppsala, (Stockholm): (Almquist & Wiksell International) 1980. 137 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 12) Sw.kr. 62.50

Was der Fleiß und das Glück der Ausgräber für die biblische Archäologie zutage gefördert haben, wird leider meistens reichlich spät der wissenschaftlichen Welt zur Kenntnis gebracht. Ferner erschwert es die forschende Verwertung, daß die Berichte in so verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht werden. Daher ist diese Veröffentlichung, die die archäologischen Fakten über Tempel und Tempelplätze zusammenstellt, sehr zu begrüßen. Sie folgt dabei den Kulturperioden von der Frühbronze- bis zur Späteisenzeit. Die Arbeit beruht natürlich auf den Grabungsberichten, wozu unter Notes S. 119—137 die Hinweise zu finden sind. Aus den Originalberichten findet man auch die wichtigsten Pläne, deren Beschriftung aber in einigen Fällen so klein geraten ist, daß es der Lupe bedarf. In den Vergleich und die Typenbestimmung werden natürlich auch der Tempel von Tell Arad und aus den literarischen Daten der Tempel von Jerusalem einbezogen. Dem zusammenfassenden Überblick dient eine Liste der Tempeltypen durch die Zeiten mit ihren charakteristischen Merkmalen.

Was hier für den biblischen Bereich als wertvolle Hilfe geboten wird, bedarf selbstverständlich des Ausblicks auf Tempel und Kulturplätze im ganzen Vorderen Orient, wo sich ja manche Möglichkeiten der Einflüsse, aber auch der Feststellung wichtiger Differenzen ergeben.

Münster Hermann Eising †

Lattke, Michael: **Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.** Bd I: Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia / Bd Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI / Bd II : Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. — Freiburg Schweiz/Göttingen Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1979/1980/1979. XI, 237 S./64 S./XV, 201 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 25/1, 25/1a, 25/2) kart.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Teile.

Band I enthält wie der Untertitel angibt eine ausführliche Beschreibung der Handschriften sowohl der syrischen wie der koptischen Texte, wie auch des Papyrus Bodmer, wo die Ode XI sich findet, den Originaltext und eine deutsche Übersetzung der betr. Texte, und am Ende einen Anhang, worin die gnostische Interpretation der Oden in Pistis Sophia analysiert wird.

Der Band Ia umfaßt den syrischen Text in Estrangela (Band I gibt ihn in konsonantischer Umschrift).

Band II ist eine vollständige Wortkonkordanz zu den existierenden Versionen und darüber hinaus auch Facsimiletafeln der Handschrift N (früher B genannt).

Im ersten Band beschreibt der Vf. im ersten Teil zuerst P. Bodmer XI, wo wie gesagt Ode XI in griechischer Textgestaltung zu finden ist, dann Kodex Askewianus, wo Pistis Sophia sich findet, dann den Kodex der nitrischen Wüste, von Burkitt identifiziert, und zuletzt den nach seinem Entdecker sogen. Kodex Harris.

Im zweiten Teil folgen Text und Übersetzung der Oden mit dem Versuch einer Auswertung der ausgeführten Untersuchung der Handschriften.

Anhangsweise folgt so im dritten Teil der Kontext in Pistis Sophia, wo die Oden erscheinen. Zum Schluß gibt der Vf. die hermeneutische Interpretation der Oden, wie wir sie in Pistis Sophia lesen.

Der Beschreibung von Papyrus Bodmer, wo nur Ode XI zu lesen ist, widmet der Vf. nicht weniger als 23 S., diskutiert hier aber nicht die Ursprünglichkeit dieser griechischen Textgestalt, die sich durch ein Plus in v. 17 vom syrischen Text unterscheidet. Dagegen diskutiert der Vf. ziemlich breit allerlei Fragen, die mit den Oden nichts zu tun haben.

Wertvoll sind hier vor allem die S. 18—23, wo der Vf. die Abteilung von Versen beschreibt. Auch die Schlußfolgerung des Vf., „daß die Sammlung (der Oden) nicht später als zu Ende des 2. Jh. entstanden ist", wird wohl niemand bestreiten.

Bei der Beurteilung des Kodex Askew kann der Vf. selbstverständlich keine neuen substantiellen Resultate über die früheren hinaus aufzeigen. Solche Koptologen wie C. Schmidt und Till, die sich mit diesem Kodex befaßt haben, waren ja ausgezeichnete Handschriftenkenner und Herausgeber von Handschriften.

In der Beschreibung der zwei syrischen Handschriften N (früher B) und H widmet sich der Vf. außer Überschriften auch Trennern, Abkürzungen, diakritischen Punkten, Verschreibungen und Verbesserungen wie auch den Varianten und Unleserlichkeiten.

Von einigen Bemerkungen kann gesagt werden, daß sie unser Verständnis des Textes gefördert haben.

So schlägt der Vf. vor, in Ode XVIII 7 nicht *mn lkl* umzustellen und *lkl mn* zu lesen, wie Harris-Mingana es tun, sondern mn als Dittographie aus dem vorhergehenden Vers aufzufassen, ein sehr erwägenswerter Vorschlag. Doch ist eine Umstellung ein kleinerer Eingriff in den Text. In Ode XXXV 4 ist, wie der Vf. bemerkt, der Text von H. vorzuziehen. Seine Erklärung wie die falsche Variante in N (B) erstanden ist, erscheint sehr gut möglich. Ich selbst würde aber als urspr. Lesart 1*nicht ṭ*ᵉ*lālā* sondern 1*ṭallā* lesen, vgl. Ode XI 1; XXXV 5; XXXVI 7. Der Tau spielt in der westsemitischen, zumal israelitischen Religion als göttliches Elemet eine bedeutende Rolle.[1]

Was die Varianten betrifft folgt der Vf. hauptsächlich Willey in seiner Kritik an Burkitt. Dieser hatte durch seine Identifizierung der Oden in der Handschrift N(B) der Forschung einen sehr großen Dienst geleistet, der wohl ein Wort der Anerkennung verdient hätte. Man erwähnt die kleinen Versehen und verschweigt die großen Verdienste. In Vergleich mit den bisherigen Ausgaben bietet der Vf. nicht viele neue Erkenntnisse. Erwägenswert bleibt immerhin der Vorschlag in Ode XXXI 11 1*kēfē* als Dittographie1 aufzufassen. Tatsächlich hat z. B. Bauer in seiner Ausgabe in Kleine Texte und Vorlesungen Nr. 64 das Wort ausgelassen (zwar ohne Bemerkung).

In ähnlicher Weise beschreibt der Vf. die Handschrift H. Hier erscheint seine Erklärung der Auslassung in XL 3 als einleuchtend. Noch klarer liegt die Ursache der Haplographie in XXIII 4, XL 3, 19 (wurde dies Verhältnis je bezweifelt?). Zu einer prinzipiellen Feststellung über das Plus oder Minus in den Variantenverhältnissen der zwei Handschriften gelangt der Vf. nicht und weist anstatt dessen auf die innere Kritik hin. Das ist sicherlich die richtige Haltung und die sorgfältige Arbeit des Vf. hat also leider in dieser Hinsicht nicht viel gebracht. Aber auch ein negatives Resultat ist ja wertvoll.

Die Übersetzungen des Vf. sind gewissenhaft und im allgem. gut, enthalten aber trotzdem gewisse Ungenauigkeiten und Fehler, die ihren Grund darin haben, daß er nicht grundsätzlich die feste Terminologie der sogen. Gnostischen Kunstsprache beobachtet hat. Zu den vielen großen Verdiensten Mark Lidzbarskis gehörte auch, daß er auf diesem Gebiet eine feste Terminologie in der deutschen Sprache schuf und diese Terminologie konseqent verwendete.

In den Oden Salomos treten die gnostischen Anschauungen sehr deutlich an den Tag.[2] Diese Anschauungen werden wie gewöhnlich in der Gnostischen Kunstsprache ausgedrückt. Es würde den Rahmen dieser Besprechung sprengen, wenn ich versuchte eine Durchmusterung solcher Termen hier zu vollführen. Ich beschränke mich auf solche Ausdrücke, die für die Übers. des Vf. von Belang sind.

Die syrischen Termini in den Oden Salomos werden vor allem durch die mandäische Literatur beleuchtet, denn die syrischen Ausdrücke korrespondieren mit den mandäischen, weichen indessen dann und wann im Wortlaut von ihnen ab. Das kann z. T. dadurch erklärt werden, daß der syrische Text wahrscheinlich eine Übers. einer griechischen Vorlage ist, z. T. dadurch daß wir es hier ja mit zwei verschiedenen aramäischen Dialekten zu tun haben. Dazu kommt der Umstand, daß die Oden nicht wie die mandäische Literatur eine Anzahl mitteliranischer Lehnwörter und Lehnübersetzungen verwenden.

Ein typischer Fall ist der Term „Helfer", in den Oden *m*ᵉ*ʿaddᵉrānā,* in den mandäischen Liedern aber *adyawra,* ein mir. Lw.[3] Auch die Bezeichnungen der geistigen Elemente sind verschieden: in den Oden ist *rūḥā* das höhere geistliche Element, *nafšā* dagegen die irdische Seele. Im Mandäischen aber ist *ruha* die Lebenskraft des Körpers, während *nišimta* „die beim Tode sich absonderte, dem jenseits zustrebende Seele" bezeichnet.[4]

Unter den gnostischen Kunstausdrücken spielen Worte von der Wurzel *bṭl* eine große Rolle, sowohl in den mandäischen Schriften wie in den Oden. Im Mandäismus ist *baṭla* ein sehr gewöhnlicher *Terminus technicus,* den Lidzbarski mit Recht immer als „nichtig" übersetzt.

„Die Rebellen", die widergöttlichen Mächte sind *baṭli,* die irdische Wohnung und der Körper sind *baṭla.*[5] Die Rebellen sind „die Schuldigen" *hayyābi,* „die Söhne der nichtigen Wohnung".[6]

Diese Terminologie kehrt im Buch Hermas des Hirten wieder, wo wir Simil. I 1 dem Ausdruck „die nichtigen Wohnungen" begegnen. Das griechische Wort ist μάταιος Diese Stelle liefert uns die unzweideutige Entsprechung des aramäischen *bāṭil, bāṭᵉlā* (syrisch *bāṭel*).[7] Im N.T. können wir auf die Areopagrede Acta 14:15 hinweisen, wo in der syr. Übers. *baṭṭālāṭā* dem griechischen Ausdruck τῶν ματαίων entspricht. Dieser Sprachgebrauch ist sehr fest und läßt sich bis in die Sprache des Korans verfolgen.[8]

Wir gehen zu den Übersetzungen des Vf. über um zu sehen wie konsequent er verfahren ist.

In Ode XI 23 übersetzt er ganz korrekt (im Gegensatz zu Bauer) „und es ist nichts in ihm (dem Paradies), was nichtig ist". Hier finden wir das

[1] Vgl. G. Widengren, Psalm 110 und das sakrale Königtum in Israel, in: Zur Neueren Psalmenforschung, hrsg. von Peter H. A. Neumann, Darmstadt 1976, Wege der Forschung Band CXCII, S. 194—197.

[2] Vgl. H. Gunkel — H. Gressmann, in: ZNW XI, 1910, S. 291—328. Ganz unbeachtet geblieben ist die Arbeit von J. Lindblom, Om Lifvets idé hos Paulus och Johannes samt i de s. k. Salomos Oden, UUÅ 1910, also gleichzeitig erschienen, eine bahnbrechende Untersuchung.

[3] Vgl. G. Widengren, The Great Vohu Manah, UUÅ 1945, S. 79. Daneben aber auch das gleichfalls mparth. Lw. *pārwanqā,* Begleiter (Gefolgsmann), das im syrischsprachigen Gnostizismus gewöhnlich ist.

[4] Vgl. M. Lidzbarski, Mandäische Liturgien, Berlin 1920, S. 12, Anm. 1.

[5] Vgl. G. Widengren, Muḥammad the Apostle of God and his Ascension, UUÅ 1955, S. 164ff und auch Mesopotamian Elements in Manichaeism, UUÅ 1946, S. 46.

[6] Vgl. Widengren, Mesopotamian Elements, S. 46.

[7] Der Vf. gibt also nicht eine adäquate Entsprechung, wenn er Bd II, S. 60 a ἀργέω anführt, weil dieses Wort in P. Bodmer als Parallele auftritt.

[8] Vgl. Widengren, Muḥammad, S. 164ff.

Adjektiv *baṭṭīl*[9]. Gewöhnlich kommt die Wurzel als Verbum sowohl in Pe. wie in Ethpa. vor. In Ode IV 4 übersetzt der Vf. diese Stelle, wo der Sprechende sich an Gott richtet: „Niemals wirst du aufhören / und nicht wirst du ohne Früchte sein." Das ist an sich eine korrekte Übers., verwischt aber die technische Bedeutung. Es gibt keine Ursache nicht zu übersetzen: „Niemals wirst du nichtig werden", denn der Lebendige Gott steht ja in Gegensatz zu jeder Nichtigkeit.

Ode XXIII 19 heißt es vom Sohn der Wahrheit vom Vater (so richtig der Vf., inkorrekt Bauer: der echte Sohn) in der Übers. des Vf.: „so wurde aber vereitelt der Gedanke der Vielen." Warum nicht auch hier: „so wurde nichtig"?

Ode XLII 14 übersetzt der Vf.: „damit mein Wort nicht aufhören würde." — Hier finden wir einen Gegensatz zwischen „lebendig" (v. 14 a) und „nichtig" und Bauer übersetzt hier auch korrekt. Die syntaktische Konstruktion ist in diesem Fall interessant: *dᵉlā nehwē bāṭel*, also Partic. act. mit impf. von *hᵉwā*. Damit wird die dauernde Handlung ausgedrückt. Ein Aufhören ist indessen eine eintretende Handlung, ein Nichtigsein dagegen ein dauernder Zustand. Schon eine formalphilologische Betrachtungsweise befürwortet also die Übersetzung „nichtig sein".[10]

Die eben behandelte Konstruktion unterscheidet sich von dem Gebrauch des Ethpa. in Ode XV 9: „Der Tod ist zerstört worden vor meinem Gesicht / und das Totenreich ist nichtig gemacht worden." — Es besteht keine Ursache hier mit dem Vf. „vertilgt worden" zu übersetzen. Ebenso XXIII 19 „wurde nichtig gemacht" und nicht „vereitelt".

Eine synonyme Wurzel ist *srq*, die ebenso dem Wort μάταιος entspricht (wie der Vf. richtig notiert). Während aber *bṭl* das Nichtigsein bezeichnet, gibt *srq* vor allem das Leersein, das Eitle an.

Der Vf. übersetzt indessen V 9 mit „nichtig", so auch XI 8, XVII 3, XVIII 12. Ode XXXVIII 2 ist der Vf. aber genötigt *peḥtē sᵉrīqē* mit „offene Spalten" zu übersetzen.

Die Grundbedeutung ist tatsächlich „leer machen", denn Brockelmann hat ganz recht, wenn er Grundriß, I, S. 526 Anm. 2 das Verbum *sᵉraq* = akkad. *šarāqu* als ein Šafʿel zu *rāqu*, leer sein, betrachtet.[10] So kann also *šarāqu* die Bedeutung „stehlen" entwickeln und im Syrischen kann Pa. von *sᵉraq* „plündern", d. h. „leer machen" bedeuten. Im Aramäischen ist die Bedeutung „leer" gut belegt für *sᵉrīqā*.

In der Taufterminologie werden Formen von dem Verbum *qm* immer als technische Ausdrücke verwendet. K. Rudolph hat eine Reihe von Stellen in den Oden in diesem Zusammenhang mit mandäischen Texten verglichen.[11] Der Pa. entspricht dem griechischen στηρίζω, in welchem Verbum K. Müller einen Taufterminus im Gnostizismus entdeckte.[12] Die mandäischen Tauftexte und Masiqtalieder liefern den nötigen Hintergrund in diesem Fall.[13]

Nehmen wir zuerst Ode VIII 3, wo die Mahnung lautet: „Stehet fest und seid gefestigt."

Hier korrespondieren miteinander *qūm(w)* und *'ettᵉqīm(w)*. Lidzbarski wies darauf hin, daß in der mandäischen Literatur *qaiim* sogar als ein synonymer Ausdruck für taufen, *ṣba*, auftreten kann.[14] Aber man sollte auch notieren, daß die Verba *qm* und *trṣ*, feststehen und aufrichten, einander komplettieren und gewissermaßen in synonymer Weise gebraucht werden, oder jedenfalls in Parallelismus stehen, wie z. B. ML S. 205: 7—8: „Ich stehe fest im Glanze meines Vaters / und im Hause der Vollendung bin ich aufgerichtet." Hier begegnen wir den Ausdrücken *qaiimna* und *tarṣina*.[15] Hiermit ist Ode VI 15—16 zu vergleichen: „Und die Seelen, die dem Ausgehen nahe waren, / haben sie vom Tode abgehalten. / Und die Glieder, die gefallen waren, / haben sie aufgerichtet und fest aufgestellt."

Der Vf. übersetzt hier „gestreckt und aufgerichtet", was zeigt daß er die hier besprochene technische Terminologie nicht erkennt. Die Anspielung auf die Taufe ist so deutlich man sich wünschen kann.

Noch interessanter ist Ode XXXVI 2,4, eine Stelle die durch Rudolph ihren mandäischen Kommentar bekam.[16]

„Und er stellte mich auf meinen Füßen in der Höhe des Herrn, / vor seiner Fülle und Herrlichkeit, / während ich pries mit der Zurüstung seiner Lieder. / indem ich pries unter den Preisenden[17] / und groß war unter den Großen."

Hier übersetzt der Vf. in v. 2 „während ich jubelte über die Schöpfung seiner Oden" und in v. 4 „während ich jubelte über die Preisenden". Beide Übersetzungen sind inkorrekt. Die entsprechenden mandäischen Stellen zeigen nämlich, daß das Verbum *šbḥ* in Pa. nicht „jubeln" sondern „preisen" bedeutet, wie Lidzbarski auch übersetzt. In ML heißt es also an mehreren Stellen: „Ich verehrte und pries ihn", *sigdit wšabaṯḥ*, oder: in etwas vollständiger Fassung: „Ich verehrte, verherrlichte und pries." Man kann hier solche Stellen wie ML XXXVII—XLII vergleichen. Wir finden indessen auch den isolierten Ausdruck „ich pries sie", *šabitinum*, ML S. 73:4.

Also n i c h t wie der Vf. will „ich jubelte über die Schöpfung seiner Oden", denn der Sänger preist die Gottheit m i t der Zurüstung seiner Lieder. Rudolph hat in ausgezeichneter Weise, kurz aber klar, gezeigt, welche Rolle der Lobpreis, *tešboḥtā*, und „preisen", *šabbaḥ*, in den Oden Salomos spielten. Für die Übers. „Zurüstung", *tuqqānā*, vgl. XVI 2 a: „Meine Kunst und mein Dienst bestehen in seinen Lobpreisungen" (nicht so deutlich der Vf.), eine Stelle, auf die Rudolph mit Recht hinweist. Und ganz richtig sagt Rudolph: „Der Seele geht beim Aufstieg der Lobpreis voran", mit Hinweis auf XX 9 a.

Es rächt sich hier wieder, daß der Vf. mit dem wirklichen Inhalt dieser Lieder anscheinend nur unvollständig bekannt ist. Deshalb ist ihm offenbar die Korrespondenz *šabbaḥ* - *tešboḥtā* entgangen. Darum ist er auch genötigt *tešboḥtā* in verschiedener Weise zu übersetzen, obgleich der Kontext überall derselbe ist.

Zuletzt eine formalphilologische Bemerkung. Ich finde keine intransitive Bedeutung bei Pa. *šabbaḥ* möglich und frage mich, was für Stellen der Vf. als Stütze seiner Auffassung anführen kann.

In Zusammenhang mit der Vorstellung des Aufstieges steht die bedeutsame Stelle XXXV 7:

„Und ich streckte meine Hände aus bei dem Aufstieg meiner Seele, / und wurde aufgerichtet bei dem Höchsten / und wurde bei ihm erlöst."

An dieser Stelle korrespondieren mit einander Ethp. von *trṣ*, aufrichten, und Ethp. von *prq*, erlösen, wie schon Müller die nahe Korrespondenz zwischen ἐστήριγμαι und λελυτφωμαι feststellen konnte.[19] Hier gibt der Vf. (wie übrigens auch Bauer) die falsche Übers.: „Und ich habe mich zum Höchsten hin aufgerichtet."

Der Vf. beachtet hier nicht, daß 1. wir sowohl v. 7 b wie 7 c *ʲᵉwāṯ* in derselben Bedeutung „bei" antreffen, und 2. daß Ethp. von *trṣ* als Reflexiv übersetzt wird, was tatsächlich Ethpa. erfordert.[20] Die beiden Ethp. Formen korrespondieren mit einander und Ethpa. zu lesen (was der Vf. nicht tut) würde keinen Sinn ergeben.

Eine ausgezeichnete mandäische Parallelstelle ist der Text The Baptism of Hibil-Ziwa ed. Drower S. 59 = XIII 9—11:[21] *kulman dbhazin maṣbuta dilia . . . miṣtba / lwatai dilia mitriṣ* — „Jeder der mit dieser meiner Taufe getauft wird, / wird bei mir aufgerichtet werden."

Die Übereinstimmung ist evident. In beiden Texten wird bei der Taufe die menschliche Seele „bei", *ʲᵉwāṯ*, der Gottheit aufgerichtet werden, *'ettarṣeṯ*, bzw. *lwatai* und *mitriṣ*, also in beiden Fällen *ʲᵉwāṯ* mit Ethp. von *trṣ*. Vgl. ferner z. B. ML S. 45: 12 f *etriṣtun*, „Ihr seid aufgerichtet". Die „Übers. des Vf. verwischt die Bedeutung der Stelle XXXV 7.

Ein negativer Grundbegriff ist „der Irrtum", *taʿyūṯā*.

So heißt es Ode XXXV 2 a in der Übers. Bauers: „Es verirrte sich der Irrtum und ging durch ihn zugrunde."

Hier meint Bauer, daß das Suff, 3. m. sg. in *meneh* in dem Ausdruck *'eḇdaṯ meneh* auf den in v. 1 erwähnten „Herrn", *māryā*, geht. Der Herr wird ja auch v. 2 b in dem Ausdruck „die Wahrheit des Herrn" erwähnt.

Der Vf. aber übersetzt wie folgt: „Der Irrtum ist umhergeirrt und wurde seiner beraubt."

Eine solche Konstruktion kommt selten vor, aber ein gutes Beispiel liefert Pesh. Deut. XXII 3, wo wir lesen: *kol 'eḇdᵉṯā ḏāḇdā meneh*, „jedes verlorene Ding, dessen er beraubt wird" oder „das ihm verloren geht". Betrachten wir als Vergleich unsere Stelle, so sehen wir sofort, daß wenn wir die erwähnte Konstruktion hier postulieren, *meneh* die Person bezeichnet, die einer Sache beraubt wird. Objekt der Handlung kann also nicht *taʿyūtā*, der Irrtum, sein, denn das hätte ein Suff. 3. f. erfordert, also *menāh*. Worauf könnte dann das 3. m. sg. Suff. gehen? Es bieten sich nur zwei Möglichkeiten: entweder *ḥezweh*, sein Anblick, oder *māryā*, der Herr. Aber aus inhaltlichen Gründen sind ja beide Möglichkeiten sinnlos, denn Gott verliert nicht den Irrtum. Die Übers. des Vf. ist also falsch, weil er offenbar die von ihm ins Auge gefaßte Konstruktion nicht richtig verstanden hat, obgleich Thes. Syr. I Col. 8 s. v. *'eḇad* ganz klar sagt: Cum *men* pers. amissum, est alqd ab alqo. Anstatt auf die Person läßt aber der Vf. *men* mit Suff. auf das Verlorene deuten. Daher der Fehler. Tatsächlich ist selbstverständlich die bei Bauer sich findende

[9] Wir notieren, daß die syrische Sprache die qaṭṭīl-Form verwendet.

[10] Vgl. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte syrische Grammatik, Leipzig 1898, 2. Aufl. S. 229f § 300.

[11] Vgl. K. Rudolph, Die Mandäer, II, Göttingen 1961, S. 95, Anm. 5 (lies Ode VIII 3).

[12] Vgl. NGWG Phil. Hist. Kl. 1920, S. 190f.

[13] Vgl. die bei Rudolph, a.a.O., Sachregister S. 491 s. v. Festigung angeführten Stellen, wo er diesen Ausdruck behandelt.

[14] Vg. ML S. XXIII.

[15] Vgl. G. Widengren, Heavenly Enthronement and Baptism. Studies in Mandaean Baptism, in Religions in Antiquity, ed. J. Neusner, Leiden 1968, S. 564f.

[16] Vgl. Rudolph, a.a.O., 95 Anm. 5, 222 Anm. 4.

[17] So richtig Rudolph, a.a.O., S. 190f. Bauer gibt nur im Apparat die richtige Lesart in H / „unter den Preisenden".

[18] Nicht mit langem Vokal nach dem 2. Radikal, wie Rudolph leider hat, sondern mit kurzem Vokal, vgl. Th. Nöldeke, Kurzgefaßte Syrische Grammatik, Leipzig 1898, § 127, S. 75, auch Brockelmann, Syrische Grammatik, 4. Aufl. Berlin 1925, § 153 b, S. 56.

[19] Vgl. Müller, a.a.O., S. 190f.

[20] Vgl. die Beispiele in den Wörterbüchern, die den Unterschied zwischen Ethpeʿel und Ethpaʿal gut beleuchten. Ich könnte eine Reihe von mandäischen Stellen anführen, die in diesen Kontext einzuordnen sind, vgl. z. B. ML S. 169: 4—5, Ml S. 205: 7—8, Ginza S. 463: 15—18, Ginza S. 529: 5—6, die alle den hier behandelten, sehr formelhaften Sprachgebrauch illustrieren.

[21] Vgl. den transliterierten Text bei Widengren, Heavenly Enthronement, S. 567, Anm. 6.

Übers. die bessere, weil *men* auch den Agent bezeichnen kann, was gut belegt ist.[22]

Noch eine kleine Bemerkung in diesem Zusammenhang. Der Irrtum ist nicht umhergeirrt, wie der Vf. übersetzt, sondern der Irrtum irrte sich, die *ta'yūṭā*, eine widergöttliche Macht, kann grundsätzlich nicht an der göttlichen Wahrheit Teil haben, darum geht sie durch Gottes Eingreifen zugrunde. Von einem *lokalen* Umherirren ist nicht die Rede, sondern von einem Sich verirren in ideologischer Hinsicht. Die menschliche Existenz spielt sich „im Land des Irrtums aus", vgl. die Thomasakten, ed. W. Wright, I, S. RW Z. 18.

Die forensische Terminologie: auf der einen Seite *zāḳūṭā, zeḳā*, auf der anderen Seite *ḥaubā, ḥāb*, Sieghaftigkeit, siegen, gegen Schuld, schuldig sein, bekommt durch die mandäischen Texte ihre volle Erklärung. Auch in diesem Fall hat Lidzbarski die semantische Entwicklung aufgeklärt und eine feste Terminologie geschaffen. Er hat gezeigt, wie diese gegensätzlichen Ausdrücke in der mandäischen Gerichtssprache ihren Ursprungsort und letzten Endes aus der akkadischen juristischen Sprache zu erklären sind.[23] Ich habe dann diese Taufterminologie zurück in die babylonische Ritualliteratur, wo die Wasserpurifikationen im Zentrum stehen, wie *bīt rimki*, verfolgen können.[24]

Durch diesen terminologischen Vergleich ist es wiederum möglich die Übers. etwas präziser zu gestalten.

In Ode X 5 sollte man also *beḥaubai* nicht mit „durch meine Frevel", sondern mit „durch meine Schuld" übersetzen. Und XVII 3 nicht: „Ich wurde wirklich befreit von den Nichtigkeiten, / und nicht bin ich verdammt." — sondern: „Ich wurde gelöst aus den Leerheiten, / und bin nicht schuldig erklärt."

In XXVI 8 nicht: „Man hat mich verurteilt, als ich aufstand, / mich, der ich nicht schuldig war." — sondern: „Und sie erklärten mich schuldig, während ich fest stand, / mich, der ich nicht schuldig gefunden war."

Der Sprechende „steht fest" in der Taufe, daher war er nicht schuldig, sondern „siegreich" geworden, ohne Schuld und Verpflichtung. Wie ungerecht dann, ihn schuldig zu erklären! Wir bewegen uns was diese Terminologie betrifft innerhalb der Sphäre der Taufe.

Zwei Stellen aus ML LXXV für die Taufe und Totenmesse liefern einen Hintergrund für die hier besprochenen Formeln: „Stelle uns nicht mit den Schuldigen der Äonen auf / und schneide uns nicht vom Leben ab.... / Stelle uns vor dir auf unter den Schuldlosen (Sieghaften), / nicht unter den Schuldigen." ML S. 132:5, 133:5.

Abschließend möchte ich zum Vergleich mit den hier angeführten mandäischen Ausdrücken, die selbstverständlich gar nicht vollständig herangezogen sind — besonders die Descensusschilderungen sind ja wie bekannt von Reitzenstein und nach ihm J. Kroll zum Vergleich angeführt — bemerken, daß es doch eigentümlich ist, wie der Vf. versäumt hat die mandäische Literatur für die Übers. zu verwerten. Aus dem Vorwort Band I a geht es ja deutlich hervor, daß der Vf. die Problemlage gut kennt. Er sagt nämlich von den mandäischen Texten, daß sie „ja auch für die Interpretation der Oden Salomos beachtet werden müssen". Schade, daß der Vf. diese Texte nicht für seine Übers. beachtet hat.

Wie schon gesagt behandelt der Vf. anhangsweise (Band I S. 207—225) die Interpretation der Oden in Pistis Sophia. Er gibt hier im Anschluß an Krageruds Buch über dieses Thema eine Reihe Bemerkungen, die man als einen Kommentar zu dem genannten Buch auffassen kann. Ich kann nicht finden, daß er etwas grundsätzlich Neues über Kragerud hinaus bringt. Dieser war übrigens — wie der Vf. auch bemerkt — von seinem Lehrer H. Ludin Jansen angeregt.[25] Seine Leistung war indessen auch so ausgezeichnet. Was meine Bemerkungen zu diesem Thema angeht, so finde ich keine Ursache, sie zu ändern, sie können aber selbstverständlich komplettiert werden.[26] Der Vf. bringt einige kritische Bemerkungen in Fällen, wo Kragerud wohl etwas zu apodiktisch sich äußerte, aber ich gehe auf diese Einzelheiten nicht ein.

Der Vf. spricht hier und da in seiner Arbeit von einem Band III, der die Forschungsgeschichte umfassen soll. Wenn er vorliegt, wird der Titel der vorliegenden Arbeit als mehr adäquat erscheinen, als das jetzt der Fall ist. Aber auch so frage ich mich, ob der Vf. nicht mehr Raum für eine wirkliche Diskussion der problematischen Stellen in der Übers. hätte reservieren sollen.[27]

[22] Vgl. Thes. Syr. II Col. 2156, 4) über den Gebrauch von *men* als den Agent einführend.

[23] Vgl. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch, II, Gießen 1915, S. 1, Anm. 3. Supplierende Bemerkungen bei Widengren, Mesopotamian Elements, S. 42, über die assyrische juristische Sprache.

[24] Vgl. Widengren, Heavenly Enthronement, S. 578. Das akkadische Wort *zākūtu* ist dasselbe wie *zāḳūṭā* im Mandäischen und im Syrischen.

[25] Vgl. A. Kragerud, Die Hymnen der Pistis Sophia, Oslo 1967; H. Ludin Jansen, Gnostic Interpretation in the Pistis Sophia, in: Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo-Kyoto 1958. 1960, S. 106—111.

[26] Vgl. G. Widengren, Die Hymnen der Pistis Sophia und die gnostische Schriftauslegung, in: Liber Amicorum. Studies in Honour of Professor C. J. Bleeker, SHR 17, 1969, S. 269—281.

[27] Vor allem sollte er dabei die mandäischen Parallelen verwertet haben. J. Kroll hat in seiner großartigen Arbeit, Gott und Hölle, Leipzig-Berlin, S. 35, Anm. 1, von der auch in dieser Hinsicht bahnbrechenden Arbeit von R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium geäußert: „Die Ähnlichkeit darin (scil. in den Vorstellungen und in Bildersprache zwischen den Oden und den mandäischen Liedern), wie überhaupt in der ganzen Sprache, in der ganzen Art des Hymnus, also nicht nur inhaltlich, sondern auch formal, ist in der Tat frappant. Gerade auch die formale Seite verlangt eine baldige Untersuchung, die leicht zu führen ist." Diese Worte wurden also 1932 geschrieben. Die Forschung marschiert nicht sehr schnell auf gewissen Gebieten. Kroll greift, wie er sagt, „ein ganz beliebiges Beispiel" heraus aus ML und wir führen es hier an: „Du holtest uns aus dem Tode / und verknüpftest uns mit dem Leben, / du holtest uns aus der Finsternis / und verknüpftest uns mit dem Licht, / du holtest uns aus dem Bösen / und verknüpftest uns mit dem Guten, / du zeigtest uns den Weg des Lebens / und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln." ML S. 77: 5—7.
„Formal wird man diese Partie nicht von den Oden Salomos unterscheiden können", sagt Kroll.

Abkürzungen

Grundriß	=	C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der Semit. Sprachen, I, Berlin 1908
ML	=	Mandäische Liturgien
NGWG	=	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen
SHR	=	Studies in the History of Religions
Thes.Syr.	=	Thesaurus Syriacus, I—II, ed. R. Payne Smith, Oxford 1868—1897
UUÅ	=	Uppsala Universitets Årsskrift
ZNW	=	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

Stockholm Geo Widengren

Thüsing, Wilhelm: **Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus.** Bd I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. — Düsseldorf: Patmos (1981). 380 S., Ln DM 48.80

Das Ziel des Werkes, das mehrere Bände umfassen wird, ist anspruchsvoll: Es ist „ein Neuentwurf der neutestamentlichen Theologie unter dem Aspekt der Kontinuität mit Jesus Christus" (15). Dazu kommt die Frage: „Ist es möglich, hinter der Vielfalt der Christologien und Theologien (des NT) noch eine Einheit zu erkennen?" (22). Diese Frage hängt mit dem Ziel zusammen, weil es darum geht, „welche Stellung Jesus selbst als dem Einheitspunkt der vielfältigen Christologien zukommt und welche Konsequenzen sich aus der je verschiedenen Fassung des Maßstabs ‚Jesus Christus' ergeben können" (22f). Gibt es also „hinter den Christologien und Soteriologien, wenn auch verborgen, die Theologie des Neuen Testaments?" (23). Die Frage ist schwer zu beantworten, da man ja heute nicht bloß von vielen christologischen und soteriologischen „Entwürfen" im ntl. Schrifttum redet, sondern sogar von „konkurrierenden", und darin die Legitimität eines theologischen „Pluralismus" mit weitreichenden Konsequenzen zu erkennen glaubt. Wenn aber Jesus selbst der „Einheitspunkt" dieser verschiedenen „Entwürfe" ist, entsteht sofort die Frage: Welcher Jesus? Etwa nur der Jesus der ältesten, noch greifbaren Jesustradition, während uns etwa der Jesus des Johannesevangeliums oder jener des Hebräerbriefes nichts mehr angeht? Damit ist die Frage angeschnitten, die nach Th. „zu den brennendsten der heutigen neutestamentlich-theologischen Forschung zu gehören scheint und die noch keineswegs die Aufmerksamkeit findet, die sie beanspruchen muß" (24). Die angesprochenen Probleme können nur gelöst werden, wenn nicht ein Einzelpunkt herausgegriffen und zum Maßstab des Ganzen gemacht wird"; „es geht vielmehr darum, die Ursprungsstrukturen des Ganzen zu erfassen" (26). Th. möchte mit seiner Untersuchung zugleich jenen theologisch engagierten Christen eine Hilfe bieten, „die ihren Glauben und ihr theologisches Denken in dem Spannungsfeld zwischen Jesus von Nazareth und seiner ‚Sache' einerseits und dem kirchlichen Christusbekenntnis andererseits zu bewähren haben" (25).

Die Arbeit ist so aufgebaut, daß im I. Teil die These, die dem ganzen Unternehmen zugrunde liegt, vorgestellt wird. Sie lautet: „Maßstab der Legitimation von christlichen Theologien ist weder allein der irdische Jesus und seine ‚Sache' noch allein der erhöhte,

sondern der Jesus des neutestamentlichen Glaubens, der der Irdische (also letztlich der Gekreuzigte) und der Auferweckte in Identität ist."

„Die Kriterien der Legitimation sind also sowohl aus dem Sendungsanspruch, der Intention und dem Weg Jesu von Nazareth zu gewinnen als auch durch die christologische Transformation zu bestimmen, die durch Auferweckung und Erhöhung als die Aufnahme des gekreuzigten Jesus in das wirkmächtige Geheimnis Gottes zustande kommt" (28). Die These ist damit von der Frage bewegt: „Was wird ... durch die Auferweckung Jesu und die ihr entsprechende nachösterliche Transformation der Verkündigungsinhalte näherhin neu oder anders gegenüber den theologischen Strukturen von Botschaft, Wirken und Leben Jesu von Nazareth?" (34). Th. sieht für die Beantwortung dieser Frage vor allem drei Sachverhalte: 1. „Das Zusammendenken von Gott und Jesus bzw. die Verbindung von Gottesglaube und Jesusglaube", 2. „Die Erkenntnis der universalen Heilsbedeutung Jesu und damit vor allem auch der Heilsbedeutung seines Todes — und die von daher notwendige [nachösterlich-]neue Bestimmung des Soteriologischen", und 3. „Das Evangeliale und Ekklesiologische", insofern durch die Kirche und in der Kirche das in Jesus erschienene eschatologische Heil „universal mitteilbar" geworden ist. Wenn es da also infolge des Oster- und Erhöhungsgeschehens Neues gibt, das so vor Ostern noch nicht da und erkennbar war, besteht das oben schon angesprochene grundsätzliche Problem: Hat das „Neue" Jesus von Nazareth verfremdet? Hat Ostern den Verlust der Grundstrukturen der Predigt und des Wirkens Jesu mit sich gebracht? Oder sind trotz der „Transformation", die Ostern und das Oster- und Erhöhungskerygma mit sich brachten, die „Strukturen" der Predigt und des Wirkens Jesu erhalten geblieben? Damit ist die eigentliche Aufgabe, die sich Th. mit seinem Werk stellt, deutlich angesprochen.

Bevor aber die eben formulierten Fragen behandelt werden können, müssen zunächst die theologischen Strukturen von Botschaft, Wirken und Leben Jesu von Nazareth erkannt werden (= 1. Reihe von Kriterien), wobei es sich bei den von Th. genannten Kriterien „um ‚Komponenten' einer Gesamtstruktur handelt" (38) und unter „Struktur" selbst „die ein für allemal gesetzte ‚Ursprungsstruktur' (bzw. die ‚Ursprungsstrukturen') eines lebendig-geschichtlichen Zusammenhangs von Gott und Mensch und von Menschen untereinander, etwas, was wachsen und sich ... dialogisch-geschichtlich entfalten kann, und zwar sowohl in Kontinuität mit den Ursprüngen als auch (ebendadurch) in prinzipieller dynamischer Offenheit" verstanden wird (39).

Th. erkennt nun achtzehn derartige „Strukturen" von Botschaft, Wirken und Leben Jesu, die hier im einzelnen nicht aufgeführt werden können (vgl. dazu die Übersicht auf S. 70f), die um folgende fünf Grundstrukturen kreisen: A. Eschatologie und Theozentrik Jesu, B. Die keimhafte Christologie Jesu von Nazareth, C. Die von Jesus geforderten und gelebten religiös-ethischen Grundhaltungen, D. Gemeinschaftstheologische Aspekte der vorösterlichen Jesusbewegung, E. Die Stellung Jesu zu seinem Tod (vgl. dazu 57—112).

Die Auferweckung Jesu gibt den Grund ab für eine zweite Reihe von Kriterien; denn die Auferweckung Jesu schließt einen „Transformations-Vorgang" in sich, von Th. so formuliert: „Bleibend-lebendige Realität von Person und Funktion Jesu durch die Auferweckung". Aber: „Das, was durch die Auferweckung Jesu zustande kommt, ist nicht etwas anderes, Fremdes gegenüber Jesus von Nazareth, sondern d a s s e l b e in ‚österlicher' Transformation. Auferweckung Jesu bedeutet, daß durch den Tod hindurch derselbe Jesus da ist, derselbe Richtungssinn seines Lebens, aber eben in der neuen, ‚transformierten' Weise des Auferstehungslebens, der Aufnahme in das Geheimnis Gottes" (128f). Aber die Auferweckung Jesu gibt auch den Grund ab für die Transformation von Verkündigungsinhalten, die „Neuheitsaspekte" mit sich bringt, nämlich (1) das nachösterlich-neue Zusammendenken von Jesus und Gott, (2) die nachösterlich-neue Bestimmung des Soteriologischen, und (3) das nachösterlich-neue Evangeliale und Ekklesiologische.

In der Analyse dieser zweiten Reihe von Kriterien erkennt Th. wiederum achtzehn Strukturkomponenten von Christologie und Soteriologie in nachösterlicher Transformation, die von ihm eingehend behandelt werden (vgl. 145—218) und auf den S. 208—211 der ersten „jesuanischen" Reihe synoptisch gegenübergestellt werden. Auch sie bewegen sich wieder um fünf Grundinhalte: A. Nachösterliche Eschatologie und Theozentrik (zugleich die Basis der nachösterlichen Soteriologie), B. Der Kern einer auf die Person Jesu bezogenen nachösterlichen Christologie (bzw. christologischen Soteriologie), C. Nachösterliche Verankerung des religiös-ethischen Lebens der Christen in Christologie und Soteriologie, D. Christologie/Soteriologie und Ekklesiologie (Primat der Christologie bei gleichzeitiger voller Bejahung der Ekklesia als des Wirk-Raums und Werkzeugs Jesu Christi), E. Kreuzestheologie (als Theologie vom auferweckten Gekreuzigten) und ihre Auswirkung auf die Begründung christlichen Lebens.

Im III. Teil der Arbeit geht es um „Die Kriterien als Ganzheit". Die Intention dieses III. Teils „trifft sich mit dem Ziel neutestamentlich-theologischer Arbeit überhaupt, wie ich sie als meine Aufgabe ansehe: Es besteht darin, eine Gesamtschau der gestaltgebenden Ursprünge des Christusglaubens im Spiegel des Neuen Testaments anzustreben ... [Dieses] Ganze anzustreben, ist notwendig — das Ganze des Jesuanischen, das Ganze aus Jesuanischem und Nachösterlichem, das Ganze jetziger Glaubenswirklichkeit" (221). Denn d i e Chance gegenüber den Gefährdungen durch Einseitigkeiten und Engführungen ist für Th. „die Suche nach dem Ganzen, das Erstreben des christlichen *Kath'holon*" (221f). Näherhin besteht für Th. diese Chance des Glaubens und damit der Theologie „im Anstreben bzw. Durchhalten der jesuanischen Spannungseinheit von ‚Bejahung Gottes und Bejahung des Menschen', vom Anspruch Gottes und Geschenk der Freiheit für den Menschen; denn gerade diese Spannungseinheit konstituiert ... die Ganzheit sowie das Spezifische" der Sendung Jesu und seiner Person (222). Damit steigt Th. nun auch in das (weiterführende) Gespräch mit der christlichen Philosophie (E. Przywara, von dem er den Begriff „Spannungseinheit" übernimmt) und systematischen Theologie (vor allem H. Volk und K. Rahner) ein. Denn es geht in dem Entwurf Th.'s nicht um Harmonisierung, auch nicht um „Synthese" (wie man zunächst angesichts der Synopse der beiden Kriterienreihen vermuten könnte), vielmehr um „Spannungseinheit" („Polarität") des (von Jesus definitiv angemeldeten) Anspruchs Gottes und (des ebenfalls von Jesus gewährten) Geschenks von Freiheit für den Menschen, aber diese „Spannungseinheit" ganz gesehen im Rahmen des urkatholischen et-et, wie es vor allem H. Volk herausgearbeitet hat. Dabei versucht Th. seine Ergebnisse auf unsere Gegenwart und ihre Probleme und Fragestellungen hin zu aktualisieren. Dies kann im Rahmen dieser Rezension nicht mehr näher dargestellt werden, und dem Leser dieser Rezension kann ohnehin nur der Rat gegeben werden: Nimm und lies! Denn worin liegt die Bedeutung des Werkes von Thüsing? Ich möchte zur Beantwortung vor allem folgende Punkte nennen:

- Überwindung der scheinbaren Dualismen der ntl. Theologien durch die Erstellung von Kriterien, die geeignet sind, die theologische Einheit des Neuen Testaments erkennen zu lassen.
- Überwindung des Gegensatzes zwischen „Jesuanismus" und nachösterlicher Christologie.
- Überwindung des schon lange andauernden Dualismus zwischen biblischer (historisch-kritischer) und systematischer Theologie (vgl. dazu die Bemerkungen Th.'s 241) — und daß dabei von Th. besonders E. Przywara wieder zur Geltung gebracht wird, ist besonders erfreulich; denn Przywara darf nicht vergessen werden.

Th. bemerkt S. 245, Anm. 100: „Es ist notwendig, auf ein neues Erscheinungsbild von Christentum und Kirche hinzuarbeiten, das einem erneuerten, positiveren Verhältnis zum alttestamentlich-jüdischen Glauben entspricht". Th. betont deshalb das Jude-Sein Jesu und weist darauf hin, daß die Christen immer wieder in Gefahr sind, ihre „Wurzel", nämlich Israel, zu vergessen. „Christologie und Soteriologie werden nur dann recht betrieben, wenn sie auch dem Wiedergewinnen dieser Wurzel dienen, anders gesagt: wenn sie das Jude-Sein Jesu und mit ihm zusammen das Alte Testament als Wurzelboden und Lebensraum Jesu und seiner nachösterlichen Jünger ... annehmen" (78; vgl. dazu jetzt auch das wichtige Werk von R. und W. Feneberg, Das Leben Jesu im Evangelium, Freiburg 1980).

Th. meint allerdings, daß Jesus selbst „Gott in einer Haltung gegenübersteht, die derjenigen seiner Gegner [im damaligen Judentum] entgegengesetzt ist" (65), und spricht in diesem Zusammenhang vom „Legalismus" der pharisäischen Gegner Jesu. Die Basileia-Verkündigung Jesu stelle „das Gottesbild derer in Frage, die das Heil Jahwes an die heilige Vergangenheit seines Volkes gebunden sahen. Sie ist pharisäismuskritisch, insofern sie Destruktion des pharisäischen Gottesbildes ist, nach dem Gott (schematisch und damit vergröbernd gesagt) der Partner ist, der für die Leistung des Menschen eschatologischen Lohn zu geben hat" (86); Th. spricht S. 251 vom pharisäischen „Leistungsstolz Gott gegenüber".

Mit solchen Formulierungen und Qualifizierungen ist dem pharisäischen Judentum Unrecht getan. Die Toratreue des Pharisäers hatte nichts mit „Absicherungswillen" (187) zu tun und hatte nicht den Sinn, durch legalistische Kasuistik dem religiösen Leistungs-

und Lohnstreben des Menschen entgegenzukommen, vielmehr den: durch Gehorsam den Weisungen Jahwes gegenüber den Alltag zu heiligen. Judentum ist Religion der Heiligkeit! Damit hängt nach jüdischem Selbstverständnis die zum genuinen Judentum unlösbar gehörige Idee der Reinheit zusammen.[1]

Dem Juden geht es um „Reinheit" und darum auch um das Fernhalten der „Unreinen" von der reinen Gemeinde. Jesus von Nazareth vertrat einen neuen Begriff von „Reinheit", der in der synoptischen Tradition vor allem in Mk 7 zur Sprache gebracht wird und der sich auch im „Zusammenessen" Jesu mit „Zöllnern und Sündern" Geltung verschaffte. Hier tritt eine differentia specifica zwischen Judentum und Christentum zutage, die nichts mit Legalismus bzw. Antilegalismus zu tun hat.

„Das Geschenk von Freiheit für die Menschen" besteht also im Fall Jesu insbesondere auch in dem durch den neuen Begriff von Reinheit ermöglichtem „Zusammenessen" mit „Zöllnern und Sündern": ein Thema, das nachösterlich vor allem von Paulus zum Ausgangspunkt seiner Freiheitstheologie gemacht wurde.[2] Der jüdische Reinheitsbegriff verhindert den Universalismus und damit die Bejahung aller Menschen, auch der „Gesetzlosen"; es hindert „den Zugang (aller) zum Vater" (Eph 2,18). Damit hat das „Eschatologisch-Neue", das mit Jesus in die Welt gekommen ist, als Vorerfüllung des Heils mit der kommenden Vollendung zu tun (vgl. Mt 26,29: „bis ich davon aufs Neue mit euch zusammen trinke im Reich meines Vaters").

Diese Bemerkungen möchten der enormen Leistung Th.'s keinen Abbruch tun. Ich bin überzeugt, daß dieses Werk, besonders wenn es Th. vergönnt sein sollte, es zum Abschluß zu bringen — was wir ihm alle von Herzen wünschen —, zu den großen Werken katholischer Theologie im 20. Jh. gehören wird. Ich stehe nicht an, es als genial zu bezeichnen.

Passau/Regensburg Franz Mußner

Flusser, David: **Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus.** 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse. — Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: P. Lang 1981. 336 S. (Judaica et Christiana Bd 4) Lw sfr. 55.60

Der bekannte jüdische Jesusforscher möchte in diesem auf zwei Bde angelegten Werk „die simple Wahrheit" untermauern, „daß die Gleichnisse Jesu ohne jeden Zweifel zu den jüdisch rabbinischen Gleichnissen gehören" (13). Nach F. ergibt sich daraus zugleich die Konsequenz, daß die vorherrschende eschatologische und christologische Deutung der Jesusgleichnisse auf irrigen Voraussetzungen (172: „falsche ideologische Sicht") und auf Unkenntnis der christlichen Exegeten beruht. Jesus versuchte lediglich, in weisheitlich-sokratischer Art „den einfachen Menschen eine allgemeine moralische Lehre durch ein Gleichnis klarzumachen" (14).

Letzteres könnte ohne jeden Abstrich auch bei Jülicher stehen. Dagegen haben zwei Generationen von Gleichnisexegeten Front gemacht. Ich glaube nicht, daß sie sich von F. zur Umkehr bewegen lassen, zumal F.s eigene Argumentation streckenweise den Eindruck eines Zirkelschlusses erweckt: rabbinische Gleichnisse kennen keine Eschatologie — Jesu Gleichnisse sind rabbinische Gleichnisse — also haben sie keinen eschatologischen Inhalt (so besonders kraß in einer Formulierung, die das Ergebnis eines Vergleichs von Mt 25,1—13 [dazu 177—192] und KohR 9,8 festhalten soll: „Das meint also auch der Rabbi und denkt nicht an die Parusie Christi!" [182]). Ebensowenig wird man die weitgehende Eliminierung der Reich-Gottes-Thematik aus der ältesten Gleichnisschicht durch F. (64—69) widerspruchslos hinnehmen.

Zur Absicherung seiner Prämissen muß F. sich der prekären Quellenlage zuwenden (17—29). Die rabbinischen Gleichnisse sind in der Regel erheblich jüngeren Datums als die Jesusgleichnisse. Sie begegnen ferner fast immer in untrennbarer Verbindung mit Bibelstellen, zu deren Illustration sie dienen. F. postuliert nun einen Verfall der Gattung, der im 2. Jh. n. Chr. einsetzt und den die erhaltenen Texte aus Talmud und Midrasch spiegeln. Die klassischen rabbinischen Gleichnisse, die weithin verloren sind, waren nur ganz lose mit einem Bibelwort verbunden, oder ein solches wurde erst von den Redaktoren der Sammelwerke angefügt, wie umgekehrt zu überlegen ist, ob nicht die Evangelisten Bibelzitate aus Jesusgleichnissen eleminierten.

Daß wir uns hier im Umkreis einer petitio principii bewegen, verdeutlicht die Bemerkung: „Eines aber wird durch die Evangelien (!) klar: Die voll ausgebildeten (rabbinischen, der Rez.) Gleichnisse existierten schon eine geraume Zeit vor Jesus" (146). Berechtigt ist die Zurückweisung der von Jeremias beiläufig geäußerten Vermutung, die Rabbinen hätten Gleichnisse als literarische Gattung erst unter dem Eindruck der Gleichnispredigt Jesu aufgegriffen (19). Was die reine Darbietung und Kommentierung des rabbinischen Materials angeht, ist man im übrigen mit der Diss. von R. M. Johnston, Parabolic Interpretations Attributed to Tannaim, Ann Arbor 1978 (vgl. dazu die Notiz des Rez. in: WiWei 42 [1979] 176—179) besser beraten, doch ist diese Arbeit leider nur schwer zugänglich.

Besonders unbefriedigend bleibt F.'s Umgang mit den Synoptikern. Mit R. L. Lindsey vertritt F. die Lukasprioritât (vgl. 193—233). Man würde ihm das nicht unbedingt zum Vorwurf machen, wenn nicht die konkrete Arbeit am Text derart willkürlich ausfiele. Auf der einen Seite unternimmt F. eine Rehabilitierung der evangliaren Rahmung der Gleichnisse (63—117) und äußert sich sehr zuversichtlich hinsichtlich der historischen Zuverlässigkeit der Überlieferung. Andererseits schreckt er, wo nötig, vor weitreichenden Interpolationshypothesen nicht zurück (z. B. 78. 99f. 183. 210f). Man kann nicht beides haben. Geradezu abenteuerlich ist die Art und Weise, wie F. aus Jubelruf (Mt 11,25—27 par Lk 10,21f), Parabeltheorie (in der Fassung von Mt 13,11.13; ausführlicher dazu 235—263) und Seligpreisung der Augenzeugen (Mt 13,16f par Lk 10,23f) ein zusammenhängendes, einheitliches, authentisches Jesuslogion rekonstruiert (265—281) und mit dessen Hilfe das Verstokkungsmoment aus der Parabeltheorie im Sinne einer „pädagogische(n) Methode ..., die Gleichnisse bewußt als einen anschaulichen Leitfaden" verwendet (278), umdeutet. Die Redaktoren werden vor allem dort verantwortlich gemacht und gescholten, wo Worte mit antijüdischem Klang vorliegen (z. B. 225: „tendenziöse Verzerrung der Botschaft Jesu"; vgl. 120. 247. 250).

F. hat ein eigenes Kap. über „Die wirkliche und die vermeintliche Allegorese" (119—139), wo er zu dem Schluß kommt, Gleichnisse seien Allegorien in dem Sinn, daß die Erzählung auf eine Moral abziele und deshalb nicht als autonom gelten könne. An späterer Stelle spricht F. von „neurotischer Furcht", die „moderne Exegeten ... der angeblich urkirchlichen Allegorese" (188) entgegenbringen. Im Abschnitt über „Das Sujet der Gleichnisse und sein Zweck" (161—175) betont er gegen realistische Widerspiegelungstheorien den zweckkonstruierten Charakter des Erzählstoffes (vgl. 33f).

Diese Partien sind beachtenswert. Das gleiche gilt für die Überlegungen zu Strukturen (31—49), zur Ästhetik (51—62) und zum epischen Stil (283—318) der Gleichnisse Jesu, wo F. Elemente der Märchenforschung (Lüthi) und der Fabeltheorie (Lessing) aufgreift. Wirkliches Neuland erschließt das Kap. über „Ursprung und Vorgeschichte der jüdischen Gleichnisse" (141—160). Hier bringt F. interessante Bilder und Vergleiche aus der hellenistischen Popularphilosophie und gelangt zur „Annahme eines griechischen Einflusses auf die Gattung der jüdischen Gleichnisse" (158). Damit ist ein Arbeitsfeld eröffnet, auf dem noch manche Untersuchung anzusiedeln wäre.

Insgesamt wirkt die Verteilung des Stoffes auf die zwölf Kap. nicht sonderlich zwingend. Die Anm. sind den einzelnen Kap. nachgestellt, ein wenig leserfreundliches Verfahren. Das Lit.-Verz. (319—322) macht einen — behutsam formuliert — sehr zufälligen Eindruck (außerdem muß es 319 „Artemidor von Daldis" heißen). Hilfreich ist das Register der Stellen und der nach Titeln aufgezählten Gleichnistexte (323—336). Einige Druckfehler: S. 14, Z. 19 und S. 27, Z. 25: „klassischen"; S. 49, Z. 13: „Sentences".

Überraschend sind F.s Ausführungen zu den Gleichnissen Jesu im Rahmen der rabbinischen Gleichnisse in mancher Hinsicht schon, ob sie auch überzeugen, steht auf einem anderen Blatt. Gewisse Einseitigkeiten der bisherigen Forschung werden korrigiert, einige neue Perspektiven eröffnet. Doch stehen dem eigene Stellungnahmen F.s gegenüber, die man in ihrer Art nur als extrem bezeichnen kann. Vor einem abschließenden Urteil wird man aber die angekündige Fortsetzung abwarten müssen.

München Hans-Josef Klauck

Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. — Freiburg/Basel/Wien: Herder (1981). 234 S. (Quaestiones Disputatae 89) kart. DM 44.—

Der Band enthält die auf der Tagung der deutschsprachigen kath. Exegeten in Salzburg 1979 gehaltenen Referate von Alexander Sand, Helmut Merklein und Gerhard Lohfink sowie weitere, aus den dortigen Arbeitskreisen hervorgegangene Beiträge anderer Kollegen. Wie der Hrsg. (Leiter dieser Arbeitsgemeinschaft) in der Einführung feststellt, ging es bei dem Tagungsthema nicht nur um die Paulustradition in den ntl. Spätschriften, sondern auch um

[1] Vgl. dazu das 22bändige Werk des jüdischen Gelehrten J. Neusner, A History of the Mishnaic Law of Purities, Leiden 1974ff; ders., The Idea of Purity in Ancient Judaism, Leiden 1973; dazu noch ders., Die Verwendung des späteren rabbinischen Materials für die Erforschung des Pharisäismus im 1. Jahrhundert, in: ZThK 76, 1979, 292—309; F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 253—281.

[2] Vgl. dazu auch F. Mußner, Theologie der Freiheit nach Paulus, Freiburg/Basel/Wien 1976, 9f; 47—52.

Paulus selbst als geschichtlich wirksame, im Raum der Kirche nachwirkende Gestalt. Wie aktuell dieses damals gewählte Thema ist, zeigen zwei inzwischen erschienene Werke, eines von evangelischer Seite: A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum (BHTh 58), Tübingen 1979, und ein gleichzeitig auf katholischer Seite veröffentlichtes: E. Dassmann, Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus, Münster (Westf.) 1979. Es hätte einen besonderen Reiz, diese drei Publikationen miteinander zu vergleichen; das müssen wir uns hier versagen. In der eindringenden und konkreten Behandlung der ntl. Spätschriften, in der Einbeziehung der bisherigen Forschungsgeschichte und im Aufzeigen neuer Perspektiven leistet dieser Sammelband jedenfalls eine notwendige Ergänzung und Vertiefung jener breiter angelegten Werke.

Das Referat von A. Sand über „Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe" (11—24) konzentriert sich auf drei Fragen: Was waren die Motive, die zur Aufbewahrung und Sammlung der Paulusbriefe führten? Wer waren die „Autoritäten", die seine literarische Hinterlassenschaft verwalteten und promulgierten? Wie haben die paulinischen Gemeinden die veränderte Situation nach dem Tod des Apostels bewältigt? Gegenüber der letzthin von H.-M. Schenke vertretenen These, daß die Paulus l e g e n d e für die Aufstellung und Ausbildung eines Corpus Paulinum eine wichtige Rolle gespielt hat, betont er die Bedeutung der Mitarbeiter des Paulus, die die Korrespondenz des Paulus bewahrten, sich an ihr orientierten und auf der Basis der Paulustradition selbst literarisch tätig wurden. Nur in diesem Sinn könne man von einer Paulusschule sprechen (19). Liest man die nachfolgenden Untersuchungen zu Kol — Eph, zu den Past und zum „Paulinismus" der Apg, dürfte die Existenz einer „Paulus-Schule" noch ungewisser werden. Für die Nachwirkung im 2. Jh. stellt S. wohl mit Recht fest, daß die dominierende Autorität des Apostels schon bald nach seinem Tod im Schwinden begriffen war und seine Mitarbeiter und deren Nachfolger ihn nicht mehr voll verstanden (23); aber im Hinblick auf das Papiaszeugnis, das nur eine Stimme unter anderen darstellt, läßt sich kaum sagen, daß die nachpaulinische Tradition im 2. Jh. „fast völlig an Bedeutung" verlor (20); man vergleiche dagegen die Arbeiten von Lindemann und Dassmann. Der Einfluß des judenchristlichen Antipaulinismus war in der Großkirche nicht stark; im Gegenteil wurden sie selbst an den Rand gedrängt. Richtig sieht Sand, daß die Großkirche des 2. Jh. trotz der verschieden geprägten Gemeinden so stark zusammenwuchs (besonders im Kampf gegen den Gnostizismus), daß sie das Corpus Paulinum neben anderen heterogenen Schriften in den ntl. Kanon aufnehmen konnte (vgl. 23f).

H. M e r k l e i n, der sich durch einschlägige Arbeiten bereits als guter Kenner der Materie ausgewiesen hat, bringt in seinem Artikel „Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes" weitere Untersuchungen zur Rezeption paulinischer Theologie und zum Paulusbild in diesen beiden Briefen, die sehr deutlich das Gefälle und die Veränderung paulinischer Gedanken aufzeigen. Ausgehend von der Verlagerung des Schwergewichtes vom „Evangelium" zum „Mysterium", stellt er für das Paulusbild fest, daß „Paulus" nun selbst zum Inhalt der Verkündigung gehört, also in das „Mysterium" hineingehört (29). Das Evangelium wird zum a p o s t o l i s c h e n Evangelium, das in der T r a d i t i o n bewahrt werden muß. Inhaltlich verändert sich die paulinische Theologie vor allem durch die Aufhebung des eschatologischen Vorbehalts, oder, wie M. dann vorsichtig einschränkt, „jedenfalls in der bei Paulus gebräuchlichen Form" (42). Gegen die These von A. Lindemann, daß im Eph die Zeit aufgehoben sei, macht M. geltend, daß es auch nicht an Zukunftsaussagen, allerdings in traditionellen Mustern, fehlt und die Gefahr rein präsentischer Eschatologie eingedämmt sei (44f). Die Bestimmung der in Kol und verschärft in Eph hervortretenden „eschatologischen" Blickweise (immerhin mit Offenheit für die Zukunft) müßte vielleicht noch im größeren Rahmen, auch im Vergleich mit dem Joh-Ev, erörtert werden. Bezüglich der Verlagerung von paulinischer Rechtfertigungslehre zu einer Soteriologie, die der Kirche eine entscheidende Heilsfunktion zuspricht, zeichnet M. ebenfalls eine scharfe (vielleicht zu scharfe) Linie: Im Eph werde die Soteriologie als Ekklesiologie betrieben (48); der „Leib Christi" bekomme eine soteriologische Funktion (49). Dagegen wehrt er den Vorwurf ab, als werde damit die Christologie an den Rand gedrängt (51). Schließlich hebt M. hervor, daß man diese Ekklesiologie als dem Paulus verpflichtete und doch über ihn hinausführende Interpretation k o s m i s c h e r Christologie verstehen müsse (54—62).

G. L o h f i n k legt eine in Sprache, Wortstatistik und Semantik sorgfältig begründete Untersuchung zur Rezeption paulinischer Theologie in den Pastoralbriefen mit folgenden Themen vor: der Apostolat des Paulus, der Apostel als Vorbild, die Leiden des Apostels, der Apostel und das Evangelium, das Evangelium als Tradition, der Apostel und seine Weisung, die Parusie des Apostels (das in Aussicht gestellte „apostolische Erscheinen" des Paulus). Die scharfsinnigen Ausführungen lassen gegenüber Kol und Eph einen noch größeren „Fortschritt", ein noch schärfer umrissenes Paulusbild („Kerygmatisierung der Paulusgestalt"), eine neue Art der „Nachfolge" in Lehre und Leiden sowie eine Konsolidierung des Lehrgutes (der apostolischen παραθήκη) erkennen. Trotz aller Veränderung und trotz der Aufnahme anderen gemeinchristlichen Glaubensgutes sieht Lohfink, daß sich in den Past „eine äußerst intensive Aufnahme paulinischer Theologie" vollzieht, die ausnahmslos um ein einziges Grundthema kreist: um den Apostel, seine Autorität, sein Beispiel, seine Lehre, seine Präsenz (118). Der zeitlich größere Abstand, das ist lehrreich, bedeutet also nicht eine Abschwächung, sondern läßt eine in bestimmter Richtung vorangetragene Verstärkung der von Paulus ausgehenden Wirkung zu.

P e t e r T r u m m e r, der sich durch seine Arbeit „Die Paulustradition der Pastoralbriefe" (1978) bereits bestens ausgewiesen hat, vertritt in seinem Beitrag „Corpus Paulinum — Corpus Pastorale" die interessante These, daß die Past (von ihm als „Tritopaulinen" bezeichnet, 133), in sich selbst eine neue eigenständige Sammlung darstellen, die ein im Wachsen begriffenes Corpus Paulinum als Bezugsgröße hat (123). Sie seien als Einheit konzipiert, nicht zufällig in der Dreizahl, mit Adresse an Einzelpersonen und mit 2 Tim als „Paulustestament". Damit werden wir nochmals auf die Kanonfrage verwiesen. Aber dafür, daß die Past als pln Pseudepigrapha nur im Zuge einer N e u e d i t i o n des bisherigen Corpus geschrieben und verbreitet werden konnten (133), scheinen mir die Gründe noch nicht ausreichend zu sein. Auch über die Past bekommt man ein davor bereits existierendes Corpus Paulinum kaum in festeren Griff.

W o l f g a n g T r i l l i n g setzt seine bisherigen Studien zum 2 Thess (Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief, Leipzig 1972; vgl. seinen Kommentar in der EKK-Reihe 1980) mit einem Beitrag „Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief" fort. Das Besondere bei diesem pseudonymen Schreiben ist die weitgehende I m i t a t i o n des 1 Thess in Aufbau und Sprache. Dadurch treten die „theologischen Verformungen und Weiterbildungen", besonders die Konzeption der apokalyptischen Vorzeichen in 2,3—10, um so deutlicher hervor. Freilich gibt es nach Tr. auch Ansätze zur Theologie „des Apostolischen" (154f).

Die letzten beiden Arbeiten beschäftigten sich mit der Apostelgeschichte. Zum „Paulinismus" in der Apg gibt P a u l - G e r h a r d M ü l l e r einen aufschlußreichen forschungsgeschichtlichen Überblick. Vor allem durchleuchtet er (das war schon längst fällig!) den schillernden Terminus „Paulinismus". Von da kommt auch der Begriff „Frühkatholizismus" in den Blick, sachlich schon durch den hegelianischen Geschichtsentwurf von F. C. Baur, formell erst in einem Aufsatz von J. v. Walter (1929). Seitdem wuchert der Ausdruck „Frühkatholizismus" wie ein Virus, von manchen genährt, von anderen gebändigt oder bekämpft. Die durch die begriffliche Unschärfe aufgeworfenen Probleme sucht der Vf., der die einschlägige Literatur überschaut (vgl. die Liste S. 164, A. 11), zu klären und verstärkt dabei die sich durchsetzende Erkenntnis, daß der Acta-Autor mit seinem „Paulinismus" nicht am „echten" Paulus gemessen, sondern aus seinen eigenen Voraussetzungen und Zielsetzungen beurteilt werden muß. Auch das lukanische Paulusbild in der Apg ist in den Gesamtrahmen der Wirkungsgeschichte des historischen Paulus in den verschiedenen frühchristlichen Texterzeugnissen des NT und der frühen nachtestamentlichen Literatur einzuordnen (199). — Zur Sache selbst steuert schließlich K a r l L ö n i n g (Paulinismus in der Apg), bekannt durch sein Werk „Die Saulustradition in der Apostelgeschichte", Münster (Westf.) 1973, noch einen Beitrag bei, aus dem die These von der Heimat des Acta-Autors in Ephesus besondere Beachtung verdient (204—208). Ob sie tragfähig ist, möchte ich nicht entscheiden; aber die Folgerung dürfte auf jeden Fall zutreffend sein, daß Lukas aus der Perspektive eines nachpaulinischen Heidenchristentums auf das Wirken des Paulus zurückblickt (208). Im Weiteren wendet sich L. dem entsprechenden Paulusbild des Lukas und der Rezeption paulinischer Thoelogie zu. Das Rollenprofil des Paulus müsse aus der Gesamtanlage der Apg abgelesen, die Rezeption paulinischer Theologie nicht nur an einzelnen Formulierungen, sondern an Sachkriterien gemessen werden.

Aufs ganze gesehen, ist dieser Bd ein wirklicher Forschungsbeitrag. In ihm dokumentiert sich auch die Freiheit katholischer Exegeten, ohne frühere Fesseln die ntl. Spätschriften unter der Voraussetzung von Pseudepigraphie zu studieren. Der einst befürchtete Verlust paulinischer (und damit „apostolischer") Herkunft wird durch einen reichen Gewinn neuer Perspektiven für die beginnende „nachapostolische" Zeit mehr als aufgewogen. Das Urchristentum stellt sich differenzierter dar und läßt bisher so nicht gesehene Entwicklungslinien erkennen. Festgefahrene Fragestellungen (nach „Paulinismus" und „Frühkatholizismus") werden aufgebrochen und neu zur Diskussion gestellt, hoffentlich auch mit Wirkung für das ökumenische Gespräch.

W ü r z b u r g R u d o l f S c h n a c k e n b u r g

Puzicha, Michaela: **Christus peregrinus.** Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche. — Münster: Aschendorff (1980). XII, 200 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 47) kart DM 58.—

Das vorliegende Werk — eine für den Druck gekürzte Diss. des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster — handelt spezifisch über die private Fremdenaufnahme, bzw. Gastfreundschaft als Beispielfall der altkirchlichen Wohltätigkeit. Dabei ist die Perikope Mt 25,31—36 der Schlüssel zu einem repräsentativen Ausschnitt aus der umfangreichen Literatur der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Die Vf.in geht also aus von Erklärungen zu dieser Perikope oder Anspielungen darauf, meistens Listen der Werke der Barmherzigkeit in Anlehnung an Mt 25,31—46.

Der erste Hauptteil behandelt die Paränese der Kirchenväter, der zweite Teil die verschiedenen Motivationen der Werke der Barmherzigkeit.

Das Buch will eine Lücke in der wissenschaftlichen Diskussion auffüllen, die im Gegensatz zur institutionellen Wohltätigkeit die private Barmherzigkeit, auch im Hinblick auf die private Gastfreundschaft, kaum behandelt.

Ausgehend von der grundsätzlichen Bedeutung und Hochschätzung der Fremdenaufnahme in der Alten Kirche werden zunächst die Empfänger dieses guten Handelns beschrieben. Es sind vor allem die „Fremden und Armen" (als paralleles Begriffspaar), gegenüber denen das Werk der Gastfreundschaft in den vorliegenden Texten der Kirchenväter als Werk christlicher Barmherzigkeit bereitwillig und mit Eifer geübt werden soll.

Bei den Begründungen für solches Handeln überwiegt die christologische Motivation, und dieser wird die größte Beachtung geschenkt. Von daher auch der Haupttitel des Buches „Christus peregrinus". In diesem Kap. scheint mir der wichtigste Beitrag zur wissenschaftlichen Diskussion zu liegen. Neben der „anthropologischen Begründung" (sehr weit gefaßt) aus der Vernunft, der Gleichheit der Menschen, der Dankbarkeit gegenüber Gott und der Nachahmung der göttlichen Barmherzigkeit (hier kommt auch die Nachfolge Christi zum Tragen), fällt dann vor allem die eschatologische Motivations ins Gewicht mit dem Lohnprinzip beim Endgericht, — wie es sich von der Matthäus-Perikope her nahe legt.

Es wird wissenschaftlich gründlich und systematisch klar gearbeitet. Die Autorin zeigt, daß sie sich für ihre Thematik auch auf dem Gebiet heutiger systematischer Theologie (Moraltheologie, Dogmatik, besonders Christologie), der Exegese und der biblischen Theologie auskennt und ebenfalls den patristischen Hintergrund und die Themenstellung in der griechisch-lateinischen Philosophie gründlich studiert hat. Während das Buch in systematischer Weise einen Ausschnitt aus der Väterparänese und Schrifterklärung erarbeitet, kommen wichtige Fragen zur Christologie — auch für heute —, zur altkirchlichen Moral, grundsätzliche Fragen zum Spezifikum christlicher Ethik, zur Relation von Ethik und Eschatologie, zur Orthodoxie und Orthopraxis zur Sprache. So läßt P. den Leser erkennen, wie groß die Aktualität der Väter, auch heute, ist.

Ein Stellenregister der Hl. Schrift, der frühchristlichen Literatur und der Fachtermini erleichtert das Arbeiten mit diesem Buch, bzw. das Auffinden der Texte. Wegen der gründlichen und übersichtlichen Inhaltsangabe konnte auf ein Stichwortregister verzichtet werden.

Das Buch ist jedoch nicht nur für die Wissenschaft eine Bereicherung, sondern es wird einem jeden zugänglich sein, der sich für die Theologie der Väter oder für den Bereich der Gastfreundschaft, bzw. Wohltätigkeit interessiert. Es gibt einen Einstieg in den weiteren Bereich der altkirchlichen Ethik, in die Problematik des Wohltuns, der Gastfreundschaft allgemein, der Motivationen moralischen Handelns und der Christologie.

Vorbedingung für eine gute Ausnützung dieses Buches ist es, sich das Formalobjekt jeweils vor Augen zu halten. So wird man sich beim Lesen hüten, die Aussagen des Buches verallgemeinernd anzuwenden und Sätze aus dem hier gemeinten Zusammenhang herauszunehmen. Es geht um ein Beispiel der Wohltätigkeit: die Fremdenaufnahme im Zusammenhang mit der Aufzählung der Werke der Barmherzigkeit oder der Erklärung von Mt 25,31—46. Das sind die wohlbegründeten Grenzen der Arbeit.

Wenn die Autorin z. B. von „vorliegenden Texten" spricht, so sind es Texte im Zusammenhang mit dieser Perikope. Es heißt z. B. S. 97: „Keiner der uns vorliegenden Texte verzichtet auf diese Motivation der Barmherzigkeit, durch die Christus selbst als derjenige gesehen wird, der Not und Mangel leidet und die Gaben der Wohltätigkeit selber annimmt." Das erstaunt nicht, denn eben dies ist ja der Ausgangspunkt zu den vorliegenden Texten. Es legt sich ebenfalls von Mt 25 her nahe, daß sich die Fremdenaufnahme auf Arme und Notleidende konzentriert, daß sie vor allem ein Werk der Barmherzigkeit wird (36), daß sie vor allem den Fremden und Armen gilt (30—33), daß Nachfolge Christi in diesen Texten als Werk der Barmherzigkeit verstanden wird (95), daß die guten Werke gegenüber dem Glauben mehr betont werden (144—149), daß die anderen Tugenden gegenüber der Barmherzigkeit zurücktreten (149—155). Das liegt natürlich auch am Blickwinkel der Arbeit, die eben von diesen guten Werken ausgeht und innerhalb dieses Kreises andere Themen antrifft.

Auf hermeneutische Fragen kann das Buch nicht eingehen; in dieser Richtung könnte man weiterarbeiten. Es reizt da z.B. folgender Satz (39): „Es geht weniger um soziale Hilfeleistung als um individuelle Vervollkommnung, damit die Christen im Gericht bestehen können."

Ebenso interessant und lohnend wäre es, in Anlehnung an diese Methode mit einem anderen Schlüssel von Schrifttexten zu arbeiten, z. B. für das Gebiet der Fremdenaufnahme die Verwendung der Abrahamsperikope zu untersuchen (Gen 18,1—14) oder der Emmausjünger (Lk 24,13—35) oder die Mahnungen Jesu zum Almosengeben. Interessant wären weiter Untersuchungen über die Verwendung der Worte „Barmherzigkeit", „Almosen", „Arme" und „Fremde". Doch solange wir keine Konkordanzen und gute Stichwortverzeichnisse zu den einzelnen Vätern haben, wird jedes Arbeiten solcher Art schwierig sein.

Ebenso wird die Gastfreundschaft der Mönche ausgeklammert, manchmal mit etwas Gewalt. In den benützten Quellen kann man nicht immer säuberlich abtrennen, ob es sich wirklich um private Aufnahme der Fremden im Privathaus oder in einer Gemeinschaft handelt. Manchmal werden trotzdem Texte aus der monastischen Praxis benützt, so S. 61: Hieronymus, S. 95: Basilius. Oft würde sich ein Ausblick auf die Regel Benedikts nahelegen, in zentraleren Themen als S. 62 (z. B. Verwendung von Mt 25; Christologie, Empfänger der Gastfreundschaft etc). Ich selbst konnte die Arbeit von P. vor einigen Jahren als Manuskript der Doktorarbeit einsehen; sie bildete für mich eine gute Grundlage und einen Einstieg zum wissenschaftlichen Arbeiten über monastische Gastfreundschaft.

Die systematische Methode bringt es mit sich, daß Themenbereiche unter verschiedenen Kap. zweimal erscheinen, z. B. die Thematik S. 40, 44, 51, 78 erscheint gleichfalls im zweiten Teil. Jedoch lassen sich Wiederholungen nicht ganz vermeiden.

Persönlich hätte ich gewünscht, daß z. B. theologisch erhellt würde, was Chrysostomus in AAH 45,3 sagt: „Quanto minor es frater, tanto magis Christus per ipsum advenit." (S. 53, jedoch nicht bei der christologischen Motivierung).

Die Aktualität einer solchen Arbeit in der heutigen Zeit dürfte aufleuchten, wenn man bedenkt, daß zwei Drittel der Menschheit zu den „Fremden und Armen" gezählt werden.

Rom Sr. Aquinata Böckmann OSB

Fink, Josef: **Bildfrömmigkeit und Bekenntnis.** Das Alte Testament, Herakles und die Herrlichkeit Christi an der Via Latina in Rom. — Köln, Wien: Böhlau 1978. VIII, 115 S., 23 Bildtf. (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, Heft 12) Ln DM 64.—

Die Entdeckung der kleinen Katakombe an der Via Latina/Ecke Via Dino Compagni anläßlich von Ausschachtungsarbeiten im Anfang des Jahres 1955 war ein Glückfall für die christliche Archäologie und deren Erforschung in der Gegenwart. Nicht nur wegen ihres Reichtums an malerischen Monumenten auf relativ kleinem Raum und ihres sonst kaum anzutreffenden systematischen Grundrisses, sondern besonders wegen der Hinweise, die sie auf die Entstehung der christlichen Kunst im allgemeinen gewährt. Vermutlich war die Katakombe eine private Anlage einiger Familien, da sie offenbar nicht unter kirchlicher Verwaltung gestanden hat und auch kein Martyrer dort verehrt worden ist; auch ist sie weder in einem Martyrerverzeichnis noch einem Itinerar von Rompilgern genannt. Auch epigraphisch ist sie nicht näher bestimmbar. Ihre Entstehung fällt wohl in die Spanne zwischen der konstantinischen und theodosianischen Ära, vielleicht vorwiegend in die Zeit nach der Jahrhundertmitte.

Grundlegend für die Erforschung dieser Katakombe ist die Monographie ihres Entdeckers A. Ferrua, Le pitture della nuova catacomba di Via Latina (Monumenti di antichità cristiana 2,8) C. d. Vaticano 1960. Sein Plan mit der Bezeichnung der einzelnen Kammern, Gänge und Vorräume ist unterdessen offiziell, weshalb man das Hypogäum auch oft als „Ferrua-Katakombe" bezeichnet. Seitdem hat eine breite und lebhafte Diskussion eingesetzt, besonders auch wegen der unerwartet großen Anzahl atl Motive, die in der antiken Sepulkralkunst bis dahin noch ungeläufig gewesen waren. Die Darstellungen sind teilweise durch eine narrative Breite charakterisiert, die sogleich an die Abhängigkeit von illustrativen jüdischen Buchmalereien denken läßt, die, leicht transportabel, schon vorher sich beispielsweise in der Synagoge von Dura-Europos am mittleren Euphrat haben niederschlagen können, aber auch weiterhin in jüngeren Bibelcodices ihren Einfluß behielten.

F. spielt in der Diskussion um Herkunft und Charakter dieser Malereien eine bedeutende Rolle. Er hat sich schon wiederholt zu Wort gemeldet, legt nun im vorliegenden Bd eine bedeutsame Monographie vor, die immer die Anlage selbst im Blick behält, sich aber auch mit umgreifenderen Problemkomplexen kenntnisreich auseinandersetzt. Leider hat er die — mir besonders auch wegen der hervorragenden und sehr heilfreichen schematischen Darstellungen für die Lokalisation der Malereien höchst verdienstlich erscheinende — Arbeit von Lieselotte Kötzsche-Breiten-

bruch, Die neue Katakombe an der Via Latina in Rom (= JbAC ErgBd 4, Münster 1976) nicht mehr benutzen können: Der Bd wurde erheblich später als im Impressum angegeben herausgebracht, so daß das genannte Buch mit dem von F. in großer zeitlicher Nähe erschien. Beide hätten aus der Kenntnis ihrer Parallelforschungen sicher größeren Vorteil gezogen. Kötzsche-Breitenbruch beschäftigt sich übrigens nur mit der Ikonographie der atl Szenen, während F. seinen Rahmen weiter und umfassender spannt. Es wird aber sicher nützlich sein, beide Bücher neben- oder miteinander zu studieren.

Das 1. Kap. von F. ist der deskriptive Teil, es werden die Bilder an der Via Latina von der Kammer A bis O nacheinander gesichtet und erklärt. Deren Thematik ist unterdessen — seit Ferrua und über ihn hinaus — hinlänglich gesichert und im großen und ganzen auch rezipiert. Bemerkenswert ist der Vorschlag F.s, die von Ferrua als „Medizin-Vorlesung", von anderen später als Lehrgespräch des Hippokrates mit seinen Schülern oder auf Sokrates im Hinblick auf Platons Dialog „Timaios" mit der Plazierung der Seelenteile im Körper, dann biblisch als Auferstehung der Toten nach Ezechiel, Erweckung der Tabitha durch Petrus, das Ende des Verräters Judas u. a. m. gedeutete Szene im Saal I nunmehr als Tod des Königs von Juda, Asa (1 Kön 15,23f, 2 Chron 16,7—10) zu interpretieren. Der Vorschlag verdient bei dem Übergewicht atl Themen Beachtung. Auch die Szene mit dem Losgerät in Kammer M deutet F. nicht ntl auf das Verlosen des Leibrockes Jesu (Joh 19,23f; Mt 27,35), sondern rein atl nach Ps 22,19; in dem Ungedeuteten im Zusammenhang der Herakles-Taten in Kammer N sieht er eher den Alkyoneus als den Antaios dargestellt. Seine Vorschläge sind gut begründet.

Das 2. Kap. beschäftigt sich umfänglich mit dem Problem der Entstehung der spezifischen christlichen Kunst, besonders des 4. Jh.s: die atl Bilderwelt ist im christlichen Lebensraum unter dem Licht der ntl Heilsoffenbarung zur christlichen Kunst geworden. Das Judentum als monotheistische Religion schien nämlich dem Christen wie vorausbestimmt zur messianischen Erfüllung in Chrsitus. Immer unabweislicher ist in der neueren Forschung auch die Annahme geworden, daß jüdische Bibelillustrationen Einfluß auf die frühchristliche Kunst gehabt haben. Die Tatsache, daß die ntl Bibeldarstellungen nur zögernd sich einstellen und deutlich Zeichen eines Neubeginns tragen, während die atl sogleich zahlreich und gekonnt da sind, macht deutlich, daß hier ein Vorgegebenes Anwendung und Fortsetzung fand. F. macht das vor allem anschaulich im Bilderkreis um Jonas, Moses und den Jakobs-Traum.

Das 3. Kap. (Bußgesinnung und Glaubensbekenntnis) handelt von der Grundtendenz und -gesinnung der Katakombenmalerei. F. beharrt — schon seit seinem „Noe der Gerechte" 1955 — bei der fundamentalen Bedeutung der Buße und setzt sich mit Ernst Dassmann auseinander, der stärker das frühchristliche Credo in den Vordergrund stellt. Zustimmen möchte ich unbedingt der Fragwürdigkeit der Kongruenz ikonographischer Interpretation und patristischer Textkenntnis, worauf Theodor Klauser schon wiederholt hingewiesen hat. F. verweist besonders auf „die Umbesinnungspredigt im Anblick des Todes" in der Sepulkralkunst (77); „der Bußgedanke ist mit der christlichen Kunst von ihrer Herkunft her verbunden, er ist für sie wesentlicher Teil" (ebd). „Deutlich wird an der Via Latina ein Bilderstrom lebendiger Frömmigkeit, reich an Intentionen. Es wird sichtbar die Schwachheit des Menschen, die Strafgewalt Gottes, die Errettung, das Erbarmen, die Hoffnung auf Heil, die Überwindung des Bösen, paradiesischer Ausblick und Aufblick zu Verheißung und Stern. Unüberhörbar in allem ist der Aufrug zur Buße, zum Umdenken" (81f). Ich möchte dabei vermittelnd darauf hinweisen, daß im NT Glaube (πίστις) und Buße — Umkehr (μετάνοια) — etwa zur Voraussetzung der Taufe — geradezu auswechselbar sind (etwa Mk 16,16 und Apg 2,38).

Das 4. Kap. („Anhänge") bringt zunächst noch einige ikonographische Durchblicke und Anregungen: Moses, Isaak und Esau, Alkestis (im Zusammenhang des Herakles-Mythos), Pfauen. Im letzten Unterkapitel („Neue Suche") trägt er noch jüngere Arbeiten nach, so zwei von W. N. Schumacher und einen Aufsatz von Rainer Stichel, ferner auch den Beitrag von H. Brandenburg auf dem IX. Internationalen Kongreß für christliche Archäologie (Rom 1975), mit denen er sich kritisch auseinandersetzt.

Das Buch bedeutet einen wesentlichen Beitrag zur Erforschung der kleinen Katakombe an der Via Latina und bringt eine Unmenge an wichtigen Einsichten zur Entstehung der christlichen Kunst der Frühzeit.

Wien Johannes H. Emminghaus

Hedwig, Klaus: **Sphaera Lucis.** Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. — Münster: Aschendorff (1980). VIII, 299 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, N. F. Bd 18) kart DM 82.—

Der Sinn dieser Arbeit wird im Vorwort folgendermaßen wiedergegeben: „In der verschiedenen Verwendung der Lichtthematik im Rahmen der Allegorese, der Symbolik, der Analogie, der Metaphorik, der Einheitsspekulation, der metaphysischen Exegese bis hin zu den ersten experimentellen Untersuchungen der geometrischen und physiologischen Optik wird eine Fülle von methodischen Verfahrensweisen thematisch, die um die Interpretation eines einzigen Sachverhaltes kreisen. Im Versuch, diesen methodischen Implikationen nachzugehen, ist die Arbeit eine Ergänzung der Untersuchungen, die vor vielen Jahren von Clemens Baeumker mit einer meisterlichen Darstellung begonnen wurde." (III). Dieses Werk übersteigt also den im Untertitel gegebenen Rahmen der Intelligibilität des Seienden.

Zuerst (1. Kap.) wird aufgezeigt, wie die neuplatonische Lichtspekulation über die Brechung durch Augustinus und Dionysius auf das Mittelalter kommt. Scottus Eriugena greift zum erstenmal in der Frühscholastik die Gedanken des Dionysius über das Licht auf (2. Kap.). Dann (3. Kap.) wird gezeigt, wie in der sogenannten scolastique monastique die gesamte Kosmologie vom Licht her entworfen wird. Im arabisch-jüdischen Raum werden Lichtvorstellungen des Aristoteles recipiert. Erste Ansätze zur experimentellen Untersuchung des Lichtes sind dort zu finden (4. Kap.). Mit Robert Grosseteste und der Oxforder Schule wird auch auf christlicher Seite der induktiven Erfassung des Lichtes Möglichkeiten eröffnet (5. Kap.). Die Lichtspekulationen der Hochscholastik bauen demgegenüber wieder stärker auf die Vorstellungen des Neuplatonismus auf (6. Kap.). Erst mit Thomas von Aquin wird eine stärker indukative Betrachtung des Lichtes im breiteren Maß möglich (7. Kap.). Abschließend wird gezeigt, wie die scholastische Vorstellung des Lichtes in der deutschen Mystik (8. Kap.) und bei Nikolaus von Kues (9. Kap.) nachwirken. Dieser Aufweis ist notgedrungen wenig differenziert.

H., der über die Lichtspekulationen schon Forschungsberichte geschrieben hat, [Forschungsbericht: Arbeiten zur scholastischen Lichtspekulation. Allegorie-Metaphysik-Optik, PhJ 84 (1977) 102—126; Literaturbericht: Neuere Arbeiten zur mittelalterlichen Lichttheorie, ZPhF 33 (1979), 602—614] bietet ein in der Fülle kaum zu übersehendes Material der verschiedensten Gedanken des Mittelalters zum Licht. An dieser Materialsammlung können die nicht vorbeigehen, die in Zukunft über die Geschichte der Metaphysik, Erkenntnistheorie, Kosmologie, Mystik, allgegoretischen Exegese und Optik arbeiten. Zum mittelalterlichen Verständnis von Philosophie und Theologie auf der einen Seite und experimenteller Naturwissenschaft auf der anderen Seite enthält das Buch wichtige Hinweise.

Leider entspricht die Form dieses Buches nicht seiner Materialfülle.

Angefangen sei mit einer scheinbaren Äußerlichkeit: Im 3. Kap. gibt es zweimal den § 9, S. 84 und S. 85. (Da auch im Inhaltsverzeichnis zweimal die gleiche Zahl auftaucht, scheint kein Druckfehler vorzuliegen.) Das Auffinden des Materials wird durch die Tatsache erschwert, daß in den Überschriften kein System herrscht. Einmal werden Verfassernamen, dann Inhaltliche Stichworte genannt. Für die Verbreitung über den kleinen Kreis der Fachspezialisten hinaus wirkt es sich hinderlich aus, daß viele sehr spezielle Fachtermini gebraucht werden, die nicht erläutert werden. Auch für jemanden, der sich in der mittelalterlichen Geistesgeschichte auskennt, dürfte es keine Schande sein, wenn er die Lebensdaten des Hunai ibn Ishaq (er fand keine Aufnahme in LThK) nicht sofort bereit hat. Das sehr kurze Vorwort gibt weder Auskunft über die hermeneutischen Voraussetzungen, noch begründet es die Auswahl der Autoren. Auf S. 84, Anm. 185 erfährt man dann eine Reihe Autoren, die nicht behandelt werden, ohne daß auch da eine Begründung gegeben wird. Das Quellenverzeichnis ist nicht vollständig. Es fehlt z. B. Scottus Eriugena. Ganz selten gibt es zusammenfassende Urteile.

Trotz der genannten Desiderate bleibt dieses Werk, das auch eine Fülle von Sekundärliteratur verarbeitet, ein wichtiges Nachschlagewerk über das einschlägige Thema.

Mainz Bardo Weiß

Kahsnitz, Rainer: **Der Werdener Psalter in Berlin Ms. theol. lat. fol. 358.** Eine Untersuchung zu Problemen mittelalterlicher Psalterillustrationen. — Düsseldorf: Schwann (1979) 287 S., 1 Farbtafel, 411 Abb. (Beiträge zu den Bau- und Kunstdenkmälern im Rheinland, Bd 24), Lw DM 72.—

Die hier besprochene Monographie ist einer der schönsten Handschriften aus der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz in Berlin gewidmet. Die Arbeit war schon im Jahre 1971 der Phil. Fak. der Univ. Bonn als Diss. vorgelegt worden, betreut von Herbert von Einem und dem verstorbenen Hermann Schnitzler. Wie aus dem Nachwort hervorgeht, ist der Text seither unverändert geblieben, mit Ausnahme des einleitend wiedergegebenen Standes der Forschung und der Literatur, wo nachgetragen worden ist. So kommt es, daß selbst die 1978 herausgebrachte vollständige Faksimile-Ausgabe der Handschrift eher beiläufig in einer Anmerkung erwähnt ist. Der zugehörige Kommentarband, als geplant und bisher nicht zustandegekommen vermerkt, ist interessanterweise im selben Jahre erschienen wie das hier angezeigte Werk.

Die Arbeit von K. läßt weitgespannte Absichten erkennen, wie schon aus dem Untertitel hervorgeht. In einer längeren Einleitung skizziert der Vf.

zunächst die Forschungsgeschichte der Hs., beginnend mit ihrer ersten Erwähnung durch die gelehrten Mauriner Martène und Durand, bis zu A. Boeckler und H. Schnitzler, sowie Würdigungen in Ausstellungskatalogen und Veröffentlichungen der letzten Jahre. Mit dieser Übersicht verbindet der Vf. die Darstellung der Ziele, die er in nachträglicher Zusammenfassung sich selber vorstellt und die sich in den Kapitelüberschriften spiegeln.

Es ist verdienstvoll, daß dem Buch eine Darstellung über die Geschichte und die inneren und äußeren Verhältnisse der Reichsabtei Werden im 11. Jh. vorangeschickt wird. Die Frühentwicklung der Gründung St. Liudgers — der zu Unrecht neben Willibrord und Bonifatius weniger beachtet worden ist — wird vor allem in ihrer kulturellen Funktion geschildert. Bibliothek und Skriptorium von Werden werden dabei besonders hervorgehoben, aber auch Schatzkammerobjekte und andere zeitentsprechende Werke sind gebührend berücksichtigt. Als eine wesentliche Feststellung sei zitiert, daß Buchmalerei in Werden „offenbar vor dem Psalter nicht gepflegt" wurde. Der hier gegebene kurze Abriß der frühmittelalterlichen Geschichte Werdens bietet manche dankenswerten Korrekturen zu früheren Darstellungen. Man wird bedauern dürfen, daß das 1980 erschienene, für die Geschichte Werdens neuerdings grundlegende Werk von Wilhelm Stüwer (Die Reichsabtei Werden. Germania Sacra 12. Berlin 1980) nicht benutzt worden ist. Daß dies nicht notwendig so sein mußte, erhellt daraus, daß im erwähnten Kommentar der Faksimile-Ausgabe von diesem Werk Gebrauch gemacht worden ist.

Das zweite Kap. des Buches von K. unternimmt die detaillierte Beschreibung des Werdener Psalters (W.Ps.), nach Inhalt, Aufbau, Bild-Zierseiten und Initialen. Ausschließlich an dieser Stelle ist auch die farbige Gestaltung der schmückenden Teile der Hs. besprochen, die in den späteren Ausführungen kaum mehr berücksichtigt wird. Gerade in diesem Kap. erscheint die Formulierung allzu detailliert und fast ein wenig mühsam, recht charakteristisch für eine Diss.

Der folgende Abschnitt über die Geschichte des W.Ps. geht sinnvollerweise zusammen mit einer Diskussion des (leider nicht vollständig erhaltenen) Kalenders. Daraus ergeben sich — über einen späteren Werdener Besitzeintrag hinaus — manche Hinweise auf die Liudgersabtei. Vor allem Werdener und Essener Heilige sind mit (farbiger) Auszeichnung aufgeführt, ferner lassen sich fränkisch-gallische und manche Kölner Heilige als bevorzugt erkennen. Der Vf. gelangt zum Schluß, daß der Kalender eine individuelle Zusammenstellung wiedergibt, v. a. in Übereinstimmung mit maasländischen und mit Essener Kalendern des 10. Jh.s. Unter den im Kalender des W.Ps. enthaltenen historischen Hinweisen sind hervorzuheben die Nennung von Abt Heithanrich († 1029) und nachträgliche Einträge der Liudgeriden, deren Verehrung durch den Neubau der Werdener Außenkrypta unter Abt Gero (1050—63) neue Impulse erhalten hatte. So läßt sich aus historischen Erwägungen als Spanne für die mögliche Entstehung des W.Ps. die Regierungszeit von Abt Gerold (1031—50) angeben, zumal auch Abt Adalwig (1066—80) erst mit einem Nachtrag im Kalender vermerkt ist. Die spätere Geschichte der Hs. ist doppelt interessant, weil sie im 16. Jh. weggeschenkt, aber von Gregor Overham († 1686) für Werden wiedergewonnen werden konnte. Nach der Aufhebung des Klosters gelangte der Psalter auf dem Umwege über Münster 1823 in die Kgl. Bibliothek nach Berlin.

In zwei Kap. beschäftigt sich der Vf. einläßlich mit dem Text der Hs., dem Psaltertyp und dem Schema der Illumination. Die Textgestalt des „Psalterium Romanum", auf fol. 1 eigens vermerkt, ist hier erstmals in ihren Besonderheiten untersucht worden. Der Vf. verbindet dies mit einem ausgedehnten Überblick über die unterschiedlichen Textgestalten des mittelalterlichen Psalters und ihre Verbreitung. Er führt ihn, in minutiöser Vergleichsarbeit, in „erstaunliche Nähe" zu englischen Psaltertexten, obwohl dies den erwähnten Quellen des Kalenders zu widersprechen scheint. Eine englische Vorlage des 10.—11. Jh.s wird auch aus der Gliederung (Vierteilung) des W.Ps. erschlossen. Aus dem liturgischen Teilungsprinzip wird sodann auch die Ordnung des Buchschmucks abgeleitet. Diese ziemlich ausführlichen Darlegungen wären des näheren weniger vom Kunsthistoriker, als vom Liturgiehistoriker zu prüfen. Erwähnt sei jedoch insbesondere, daß die Textgestalt des W.Ps. eine Verwendung in Liturgie oder Chorgebet nicht finden konnte, vielmehr für privaten Gebrauch — als „Gebetbuch" — bestimmt sein mußte.

Jedem der hier eingebundenen Probleme, ebenso wie der Ordnung der Illustrationen, wendet sich der Vf. mit hohen Aufwand eigener wie fremder Gelehrsamkeit, und insgesamt mit viel Akribie zu. Seine Darlegungen sind besonders für die Geschichte der frühmittalterlichen Psalterillustration im allgemeinen sehr nützlich und oft erhellend, in der Fülle des bemühten Materials bisweilen allerdings belastend. Wenn auch in diesem Bereich die Verpflichtung der Hs. an englische Psalter herausgearbeitet wird, dann werden zusammen damit die historischen Voraussetzungen dazu aufgezeigt: — aus dem bezeugten Vorhandensein solcher Hss. im Rhein-Maas-Gebiet, aber auch aus den z. B. für die Äbtissin Mathilde von Essen († 1011) nachgewiesenen persönlichen Beziehungen mit England. Es bleiben freilich nicht wenige Fragen offen, etwa wie die praktische Verwendung des Psaltertextes zu denken ist und vor allem, für wen er angesichts seiner kostbaren Ausstattung wohl bestimmt sein sollte.

Die nächstfolgenden, besonders ausführlichen Kap. sind den künstlerisch wesentlichen Aspekten des W.Ps. gewidmet, den Bildseiten und Initialen. Jede einzelne Miniatur ist beinahe monographisch behandelt, nach einheitlichem Arbeitsschema: Die kunsthistorischen Materialien werden ausgebreitet, nach Typen geordnet und schließlich vergleichend zusammengefaßt mit dem Ziel, für das jeweilige Bild Beziehungen bzw. Vorbilder klarzulegen. Es dürfte sehr charakteristisch sein, daß die Ergebnisse für die einzelnen Miniaturen beträchtlich variieren. Das Doppelbild Davids als Autor (fol. 1v) wird — aufgrund eines besonders breiten Vergleichsmaterials in Ost und West, Elfenbeine und Siegelbilder eingeschlossen — erneut mit dem englischen Vorbildbereich in Verbindung gebracht, und Entsprechendes sollte für zwei Davidszenen (fol. 74) gelten. Christus „super aspidem et basiliscum ambulans" (fol. 64) hingegen ist aus dem Fuldaer Umkreis abgeleitet, und der zwischen Seraphim thronende Herr wird (fol. 74) mit der Kölner „Reichen Gruppe" in Beziehung gesetzt. Für die letzte Bildminiatur (fol. 74v) bietet der Vf. eine neue ikonographische Interpretation der beiden Figuren auf den Stufen des Thrones Christi, als David bzw. Prophet Daniel mit Schriftrolle. Hier steht offensichtlich eine Ableitung aus Byzanz am nächsten (eben diese Gestalten sind kürzlich als Kaiser Karl und St. Liudger zu Füßen Christi angesprochen worden). Die Problematik im Aufweis der künstlerischen Quellen des Bilderschmuckes im W.Ps. wird vom Vf. selber recht kraß verdeutlicht mit der Feststellung, daß der „englische Gesamtzyklus, ... von dem er ausgegangen sein muß, bis zur Unkenntlichkeit von ottonischen Elementen ... verwischt worden sei" (215). Eine gewisse Ratlosigkeit, die der Vf. an anderer Stelle der bisherigen Forschung zum W.Ps. zum Vorwurf macht, schlägt hier wohl in der eigenen Darstellung durch.

Der den Initialen gewidmete Abschnitt beschränkt sich nicht auf die Charakterisierung und Ordnung nach Typen. Bereits die Zwischentitel lassen erkennen, daß ein Versuch der ikonographischen Deutung unternommen werden soll. Auf einen kurzen Nenner gebracht, wird in der vorliegenden Folge der historisierten Initialen eine „Form der laufenden Illustration des Psalters" gesehen. Dem unbefangenen Betrachter mag dieses Verständnis öfters übertrieben vorkommen, so wenn ein bestimmtes architekturbildliches Initial als Abbild der Werdener Abteikirche, ein kniender Mönch als „Werdener Persönlichkeit" angesprochen wird. Andererseits lassen die vom Vf. aufgezeigten Beziehungen zu älterer Psalterillustration für nicht wenige figürliche Initialen des W.Ps. Reste bestimmbarer Bildtraditionen erkennen. Ihre Lesbarkeit jedoch wird zu Recht relativiert mit der Bemerkung, daß mit ihnen „bereits die Ebene eines dekorativen Schmuckes erreicht ist" (230). Da es nur in England um das Jahr 1000 eine Tradition figurierter Initialen gab, wird die auch durch vielerlei andere Argumente nahegelegte Beziehung des W.Ps. dorthin nochmals entscheidend bekräftigt. Daneben ist wiederum nicht zu übersehen, daß die Übernahme von goldenem Blattrankenwerk bei zahlreichen Initialen der ottonischen, maasländischen Buchmalerei entlehnt sein muß. Immer stärker also drängt sich eigentlich ein eklektischer Charakter des Psalters auf.

Gegenüber den ausgedehnten Untersuchungen über textlich-liturgische und ikonographische Fragen nimmt sich das Kap. über Formprobleme recht knapp aus. Im wesentlichen beschäftigt sich der Vf. darin mit drei Fragen: Zur Bildkomposition verweist er auf das Beispiel des in Werden liegenden spätantiken Probianus-Diptychons und — andererseits — auf künstlerische Prinzipien der Fuldaer Buchmalerei. Zwingende Schlußfolgerungen sind dazu freilich von vornherein kaum zu erwarten. Zum Figurenstil sucht er Verwandtes im Werdener Skriptorium selber auf, z. B. im charakteristischen Stil der Zeichnungen, den er zu Recht mit der frühen Kunst des Maaslandes zusammengehen sieht. Daneben wirkt offensichtlich wieder die ottonische Fuldaer Kunst ein, ein Faktor, der durch mehrere aus Fulda nach Werden gekommene Äbte in der 1. Hälfte des 11. Jh.s einen überzeugenden historischen Hintergrund hat. Merkwürdigerweise scheint das Werdener Skriptorium der Kölner Buchkunst fern zu stehen. Noch seltsamer freilich mag erscheinen, daß ein nachdrücklich geltend gemachtes englisches Vorbild keinerlei Stileinfluß ausgeübt haben sollte. Zum dritten Problem, der Datierung, werden an dieser Stelle v. a. die bekannten Steinreliefs von der Werdener Prunktumba am Grabe Liudgers vergleichend einbezogen, deren angenommene Entstehung zwischen 1050—59 als Terminus ante dienen soll.

Die „Zusammenfassung" gibt noch einmal das eigentliche Ziel der Arbeit zu erkennen: einen Beitrag zur Erforschung der mittelalterlichen Psalterillustration zu erbringen. Dies wird in eingehender Diskussion aller wichtigen Einzelprobleme des W.Ps. unternommen. Das im Kontext damit vielschichtig ausgebreitete Material bietet zweifellos schon für sich allein eine dankenswerte wissenschaftliche Leistung. Nun war freilich der W.Ps. trotz seiner reichen Ausstattung nicht eigentlich eine repräsentative Psalterhandschrift, sondern ein zu privatem Gebrauch bestimmtes Gebetbuch mit sehr individuellen Kennzeichen. Deshalb dürfte das abschließende Urteil des Vf., die Hs. stelle „keine Großtat", aber doch eine solide, qualitätvolle Arbeit von innerer und äußerer Geschlossenheit dar, zugleich auch ihren Wert als charakteristisches Werk in seiner Zeit relativieren. So erscheinen die Ergebnisse des hier angezeigten Buches beachtenswert in der präsizen, teilweise paradigmatischen Vertiefung vieler Einzelprobleme. Andererseits sollte nicht verhehlt werden, daß die vom Vf. aufgewandte, manchmal repetitive Akribie seiner Darstellung der Zusammenhänge nicht immer gut bekommen ist. Sie trägt eben an vielen Stellen noch allzusehr den Charakter einer Diss., mit ihren Vorzügen und Nachteilen.

Der Zufall hat bewirkt, wie erwähnt, daß im Erscheinungsjahr des hiermit angezeigten Buches auch der Kommentarband der Faksimile-Ausgabe herausgebracht wurde (verfaßt von H. Knaus, Graz 1979). Es möchte reizvoll scheinen, beide Arbeiten detailliert zu vergleichen, sowohl in der Anlage wie in den Ergebnissen. Letztere stimmen — soviel mag gesagt werden — weitgehend überein in der Beurteilung der Generalia, in der Feststellung historischer und künstlerischer Beziehungen, schließlich auch in der Datierung. In dem relativ knappen Kommentar ist das meiste freilich eher thesenhaft dargestellt. Knaus hat übrigens den zusätzlichen Versuch unternommen, eine historische, in Personen konkretisierte Antwort zu geben auf die bei K. offen gebliebene Frage nach den individuellen Eigenheiten des Psalters: Er sieht in ihm ein Geschenk an Sophia, Schwester Kaiser Ottos III. und Äbtissin in Essen, wo „man den Psalter nach römischer (nicht-benediktinischer) Aufteilung" rezitierte. Ihr vorzeitiger Tod (1039) veranlaßte, Knaus zufolge, die „Umwidmung" der Handschrift, die bis in den Kalender spürbar wird, wie auch K. feststellte. Es mag den Leser ein wenig irritieren, daß die Texte der beiden Autoren keinerlei Bezug aufeinander nehmen. Vielleicht sollte dazu wenigstens erwähnt werden, daß der Vf. selber als erster mit der Abfassung des Kommentars der Faksimile-Ausgabe betraut worden war. Wie Tilo Brandis in seinem Vorwort dazu mitteilt, konnte der Plan „aus vielerlei Gründen" nicht verwirklicht werden.

Abschließend ist zu loben, daß das Buch von K. in der qualitätvollen Weise herausgebracht worden ist, wie sie für die Reihe des Landschaftsverbandes Rheinland bekannt ist, dem es zugehört. Buchdruck, überreicher und präziser Abbildungsapparat, Register und Literaturverzeichnis sind so gut wie untadelig.

Es begegnen nur wenige Druckfehler, einige davon sinnstörend (S. 94, Z. 14: Übertragung statt Überzeugung; S. 103, Z. 25: einer Klärung statt keiner; S. 213, Z. 1: Abb. 306 statt 360).

Berlin Victor H. Elbern

Krämer, Werner: **Konsens und Rezeption.** Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus. Mit Edition ausgewählter Texte. — Münster: Aschendorff (1980). VIII, 477 S. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und der Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Neue Folge Bd 19, kart. DM 120.—

Die Arbeit von K., die die „Verfassungsprinzipien der Kirche im Baseler Konziliarismus" darlegt, ist rechtzeitig zum Konzilsjubiläum von Basel erschienen. Mit Recht weist der Vf. einleitend darauf hin, daß es für die Begriffe Konziliarismus und Papalismus bisher keine anerkannten Definitionen gibt. Für den Papalismus als Kirchentheorie des 15. Jh.s spricht K. von ersten Systematisierungsversuchen. Die einheitliche Beurteilung des Konziliarismus scheitere vor allem an der bis heute umstrittenen Interpretation und Bewertung der Konstanzer Dekrete. Die konziliare Theorie sei jahrhundertelang kein Forschungsgegenstand gewesen (aber gilt das nicht ebenso für den Papalismus?), der Begriff Konziliarismus seit 1870 mit den unterschiedlichsten Deutungen und Wertungen in eine Vielzahl von Untersuchungen eingegangen — stellt K. mit Hinweis auf meinen Beitrag „Die Entwicklung des Konziliarismus" (Darmstadt 1976) fest.

K. erinnert an die Position von A. Franzen, der das Vorgehen in Pisa und Konstanz als konziliar und nur Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham und die Baseler als Konziliaristen bezeichnet habe. Die enge Begriffsfassung vom Konziliarismus schien überhaupt in Frage gestellt, seit u. a. Iserloh dargelegt habe, daß Ockham selbst nicht den Weg des Konzils gegangen und bei Marsilius von Padua das Konzil keine eigene Größe sei.

Um einer Engführung zu entgehen, habe R. Bäumer bei der Darstellung und Interpretation des Konziliarismus stets auch die Aussagen von zeitgenössischen papalistischen Theologen herangezogen und durch diese Gegenüberstellung die Beobachtung machen können, daß Anschauungen, die wir heute vielfach als konziliaristisch bezeichneten, damals auch von papalistischen Theologen vertreten wurden, also beiden Richtungen gemeinsam waren.

K. zeigt anschließend den Konziliarismus als die Leitidee einer Gruppe von Theologen des Baseler Konzils auf. Sein Forschungsinteresse galt besonders der Erschließung neuer Quellen für die Jahre 1431—1449, die er anschließend in ihrem historischen Kontext beschreibt und analysiert.

Nach K. wurden auf dem Baseler Konzil Beschlüsse gefaßt, die umstritten waren, die aber das Ziel hatten, endlich eine durchgreifende Reform der Kirche zu erzwingen. Er meint, ein allgemeiner Konsens habe darüber bestanden, daß man mit der Reformation am Haupte beginne. K. erinnert an den Konflikt, der in der 6. Sessio des Konstanzer Konzils durch den Vorschlag ausgelöst wurde, Kurie und Kardinäle von den Diskussionen weitgehend auszuschließen, weil sie nicht Richter in eigener Sache sein sollten. Erst nach der Wahl des Papstes 1417 konnten die Reformvorhaben mit Aussicht auf Erfolg in Angriff genommen werden. Am 20. Januar 1418 legte Martin V. ein Reformprogramm vor, das die Vorschläge der einzelnen Nationen berücksichtigte. Durch allgemein gültige Dekrete und Konkordate mit den einzelnen Nationen hätten Papst und Konzil versucht, die Reform der Kirche rechtsgültig zu verankern. Doch das Ergebnis der Reformbemühungen sei bescheiden gewesen, zumal die Konkordate — außer dem englischen — nur eine Laufzeit von fünf Jahren gehabt hätten. K. weist darauf hin, daß der Ruf nach den alten Rechten und Freiheiten der Teilkirchen stark war. Auch die Kardinalskommission habe sich mit ihrem Gutachten an den Grundsatz: Zurück zum alten Recht, gehalten, ein Gutachten übrigens, das von Cesarini 1430 für das Baseler Konzil überarbeitet wurde. Darin wurde vorgeschlagen, daß der Papst alle Bischofs- und Abtswahlen bestätigen müsse, wenn sie nur in der gesetzlich vorgeschriebenen Form durchgeführt und (vom geltenden Recht her gesehen) geeignete Personen gewählt worden seien. Eine Kassation der Wahlen müsse der Papst ausdrücklich begründen. Es sei kennzeichnend, daß die weitgehendsten Reformvorschläge mit Hinweis auf das alte Recht gemacht worden seien. Das Baseler Konzil habe nicht die Absicht gehabt, an den allgemeinen Status der Kirche zu rühren, nur Mißbräuche sollten abgeschafft werden, ohne den Usus zu gefährden.

Die Reformarbeiten begannen in Basel im Herbst 1432. Man sprach sich dafür aus, daß die Reform am Haupt beginnen solle. Die Reform sei aus dem Antrieb und mit dem Ziel geschehen, die Seelsorge wieder in die rechte Form zu bringen, eine Erneuerung der inneren Gesinnung herbeizuführen.

K. referiert über die Stellung des Papstes in der Kirchenverfassung anhand des 1. Baseler Reformversuchs, bei dem die Reformdekrete des Konstanzer Konzils Richtschnur waren. Als Leitideen der Kirchenreform in Basel bezeichnet er u. a. den Kurienentwurf über die Reform und stellt fest, daß die Erneuerung der Kirche und die Reformverfassung in Basel sich an den Aussagen des alten Rechtes orientieren. Die Reformatio der Baseler versuche in keinem Punkt an der dogmatisch gestützten Rechtsstruktur der Kirche zu rühren. Ja K. behauptet sogar, daß diese Haltung sich auch im späteren Schisma fortsetze.

K. skizziert weiter die Verhandlungen über die Ämterbesetzungen in Basel, berichtet über die ekklesiologischen Grundsatzdiskussionen, die bald zur grundsätzlichen Frage nach der Stellung des allgemeinen Konzils neben dem Papst führten. Das Baseler Konzil schrieb sich eine oberste Gesetzgebungsfunktion zu. Mit der Rückkehr zum alten Recht hätten die Konziliaristen in Basel versucht, Verwaltung und Verfassung der Kirche zu erneuern.

Im zweiten Kap. behandelt K. die „Systematisierung der Ekklesiologie in der Kontroverse mit dem hussitischen Kirchenbegriff". Im Zusammenhang mit den Diskussionen zwischen den Böhmen und dem Baseler Konzil entstand der erste dogmatische Kirchentraktat. Es kam zu ersten Stellungnahmen zu hussitischen Lehren. K. schildert die Verhandlungen mit den Böhmen, würdigt den hussitischen Kirchenbegriff und berichtet über den Kirchentraktat des Johannes von Ragusa.

Ein weiteres Kap. ist der Vermittlungspolitik Cesarinis gewidmet. K. referiert über Cesarinis Amtsergreifung als Konzilspräsident in Basel 1431 und die ersten diplomatischen Schritte, besonders über seinen Kampf gegen die Auflösung des Konzils, und würdigt Cesarini als Theoretiker des konziliaren Gedankens. Seine Unterstützung des Papstes in der Präsidentenfrage und seine Vermittlungsbemühungen zwischen Kurie und Konzil, das Scheitern seiner Kompromißpolitik und die zwangsläufige Spaltung des Konzils werden eingehend geschildert.

K. zeigt anschließend (Kap. 4) die sukzessive Hinwendung des Johannes von Ragusa zur konziliaren Theorie auf.

Kap. 5 weist die Systematisierung des Konzilsgedankens bei Johannes von Segovia auf.

Das 6. Kap. ist der Kirchentheorie des Nikolaus von Kues gewidmet. Hier erörtert er den Einfluß der politischen Einstellung auf das Kirchendenken des Nikolaus von Kues.

Im 7. Kap. zeichnet K. die Standpunkte weiterer Anhänger und bedeutsamer Gegner der Konzilsidee und erörtert hier u. a. die Ansichten von Heymeric van den Velde, Heinrich Toke, Johannes González, Johannes Mauroux, Johannes von Palomar, Johannes von Torquemada und Heinrich Kalteisen.

Im Schlußkap. skizziert K. die Verfassungsprinzipien der Glaubenssozietät im systematischen Überblick und behandelt das Fundament der universalkirchlichen Einheit, die Ausprägungen des Repräsentationsprinzips, den Konsens im Konzil als Consensus fidelium, die Rezeption als Mitentscheidungsprinzip der Ortskirchen.

Ein Textanhang schließt sich an. Hier legt er u. a. Aussagen von Heinrich Toke, Johannes de Rokycana, Johannes von Ragusa, Johannes von Segovia und Heinrich Kalteisen vor.

Ein Abkürzungsverzeichnis, Quellen, Literatur und ein Handschriftenverzeichnis, ein Namen- und Sachregister schließen den inhaltsreichen Bd ab.

Es überrascht, daß K. dem berühmten Kanonisten Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus) kaum Beachtung schenkt. Über ihn ist jetzt zu ergänzen die Arbeit von Arnulf Vagedes, ‚Das Konzil über

den Papst?' Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV., 2 Bde, Paderborn 1981.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Ich nenne: S. 134: Jahrhundert; S. 164, Anm. 107: Paplismus (statt Papalismus). S. 21 schreibt K. noch von dem Codex 252 aus der Königlichen Bibliothek in Berlin. An verschiedenen Stellen (so S. 13, Anm. 4, 183, 188, 276 u. ö.) spricht K. von Kaiser Sigismund, seine Kaiserkrönung erfolgte jedoch erst am 31. Mai 1433. Zu S. 30: Über Matthäus von Krakau wäre zu ergänzen: H. Heimpel, Zu zwei Kirchenreform-Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts. Die Reformschrift „De praxi curiae Romanae („Squalores Romanae curiae", 1403) des Matthäus von Krakau und ihr Bearbeiter in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaft, Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1974, 1, Abhandlung. — Ders., Der verketzerte Matthäus von Krakau, in: Festschrift für Walter Schlesinger II (Köln-Wien 1974) 443—455. Zu S. 125, Anm. 1: Bei Pastor, Papstgeschichte fehlt die Bandangabe. Es handelt sich um Bd I. Warum K. noch nach der 1. Auflage von Pastor zitiert, ist nicht klar. Zu S. 183: Gerson, Zabarella und Ailly würde ich nicht als Vorkämpfer des Konziliarismus der ersten Generation bezeichnen. Zu S. 286: Wenn K. meint: „So blieb für ihn der Papst auch weiterhin fehlbar und absetzbar",dann ist hier zu ergänzen, daß er das auch nach dem 1. und 2. Vatikanum noch ist. S. 260: Die Arbeit von G. Christianson, Cardinal Cesarini at the Council of Basel, Diss. phil. Chicago 1972, ist seit 1979 gedruckt: Cesarini. The conciliar Cardinal. — The Basel Years 1431—38 (St. Ottilien 1979). S. 449 muß es heißen: Christianson, S. 448: Giuliano; S. 357: Dominicus.

K. hat sich mit Eifer, Akribie und innerer Anteilnahme in die theologischen Anschauungen der Baseler Konziliaristen vertieft und sich an verschiedenen Stellen mit ihren Ansichten identifiziert. Sein Werk ist ein bedeutsamer Beitrag, nicht nur zur Geschichte des Konzils, sondern zugleich zur Geschichte des Baseler Konziliarismus, der die bisherige Forschung an entscheidenden Punkten weiterführt.

Freiburg Remigius Bäumer

Haug, Richard: **Reich Gottes im Schwabenland.** Linien im württembergischen Pietismus. — Metzingen/Württ.: Ernst Franz Verlag 1981. 269 S. kart. DM 19.80.

An Streitschriften für und wider den heutigen Pietismus ist kein Mangel. Wirklich fruchtbar werden kann dieses notwendige Ringen um christliche Existenz heute aber nur, wenn über die Tagesthemen hinaus auch das anvertraute Erbe mitbedacht wird — also die Vorgänger im Glauben in das Gespräch miteinbezogen werden. Dies kann freilich auf breiter Basis nur dann gelingen, wenn über den engeren Kreis der Experten und Wortführer hinaus auch und gerade die Gemeinden Dialogchancen erhalten. Dazu bedarf es jener Lesebücher, die einerseits Quellen in sinnvoller Auswahl darbieten und andererseits dem Laien helfen, diese Zeugnisse in ihren kirchen-, theologie-, profan-, sozialhistorischen und biographischen Kontext einzuordnen sowie in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion zu verstehen.

Nun fehlt es zwar keineswegs an profunden wissenschaftlichen Untersuchungen und Editionen, wohl aber an einer stärkeren Bereitschaft der Pietismusforscher, ihre Ergebnisse und Quellenkenntnisse populär umzusetzen. Von daher verdient die hier vorgelegte Orientierungshilfe eines sachkundigen pietistischen Theologen aus der Gemeinde umso größeren Respekt und Dank! Auch wenn es der eigene theologische und wissenschaftliche Standort nicht erlaubten, diese Quellensammlung und ihren begleitenden Kommentar kritiklos anzunehmen, so soll doch dies das entscheidende Urteil sein: Mit seinem Lesebuch der Schwabenväter leistet der Vf. einen wichtigen Beitrag zur Konzentration — nicht Konfrontation — aller geistigen und geistlichen Kräfte in Kirche und Pietismus. Das Buch bietet in der Tat Freunden und Kritikern des Pietismus jene vom Vf. erhoffte Chance und Ermutigung, „die Botschaft der Väter neu zu hören, sich über sie zu freuen, sie zu überdenken, eventuell zu korrigieren und weiterzudenken"(9).

Im folgenden seien Aufbau und Inhalt des Buches kurz vorgestellt: Eröffnet (7ff) wird die Sammlung durch ein mahnend eindrückliches „Vorwort" von Altlandesbischof Helmut Class und durch eine Programmskizze des Vf.s: „Lebendige Geschichte".

Das erste Kp.: „I Ein Blick in die schwäbische Kirchengeschichte" (11ff), bietet einen sehr knappen Abriß des Werdegangs der württembergischen Kirche seit 1534, wobei das Wirken der pietistischen Väter (17.—20. Jh.) im Zentrum steht. Worauf schon die Einleitung hinwies, wird hier wie auch im folgenden ganz deutlich: Der Vf. sieht — anders als die Geschichtsschreibung — den Pietismus des 17./18. und die Erweckungsbewegung des 19. Jh.s in Württemberg als eine geistig-historische Einheit, die bis in die neueste Zeit reicht.

Das Herzstück des Buches bilden die Kap. II—XIII. In ihnen entfaltet der Vf., unter thematischer Zordnung zu je einem systematisch-ethischen Zentralproblem, das wiederum differenziert in mehrere theologisch-kirchenhistorische Fragenkomplexe untergliedert ist, einen großen Reichtum an pietistischen Glaubens- und Lebenszeugnissen. Dabei kommen von J. A. Hochstetter bis zu K. Heim wohl an die siebzig bedeutende Vertreter des schwäbischen Pietismus mehr oder minder ausführlich und häufig zu Wort und zwar auch jene Gestalten, die geographisch (z. B. A. Henhöfer, K. Mez) oder geistig (z. B. die beiden Blumhardt, G. Werner) an dessen Rändern zu stehen kommen. Damit gewinnt diese Sammlung eine Spannweite, wie sie die in etwa vergleichbaren Werke von J. Herzog und F. Baun nicht besaßen. Herzog hatte sich in seinem thematischen Lesebuch (Weisheit im Staube, 1927) auf die konzentrierte Darbietung längerer Texte der ‚Erzväter' Bengel, Oetinger, Fricker, P. M. Hahn und M. Hahn beschränkt, während Baun (Das schwäbische Gemeinschaftsleben, 1910) mit engerer theologischer und historischer Fragestellung vorab die geistige Welt der württembergischen Stundenhäuser des 19. Jh.s bezeugen wollte, dabei freilich vielfach typische Aussagen von pietistischen Repräsentanten der Basis vermittelte.

Nennen wir nun die Systematik, unter der der Vf. seinen Zitatenschatz geordnet hat: „II Umkehr" (15ff), „III Einkehr und Tat" (30ff), „IV Leben aus dem Glauben" (54ff), „V Glauben und Denken" (74ff), „VI Welt, Mensch, Gott" (112ff), „VII Die Bibel" (128ff), „VIII Die Mitteilung der Gnade Gottes" (137ff), „IX Das Reich Gottes" (152ff), „X Pietismus und Kirche" (180ff), „XI Gemeinschaft" (200ff), „XII Mission und Volksmission" (216ff), „XIII Erziehung, Staat, Wirtschaft" (230ff).

Die Form der Quellendarbietung und der Grad von deren kommentierender Erschließung differieren: Neben längeren Einzelzeugnissen, in denen ein größerer Gedankengang präsentiert wird, stehen nicht minder lange Ketten von Kurzzitaten eines oder mehrerer Autoren. Neben informativen Verbindungstexten und wertvollen Resümees am Ende mancher Abschnitte und Kapitel finden sich auch recht spröde Passagen, bei denen kaum mehr als die notwendigste redaktionelle Einbindung einer Fülle isolierter dicta probantia geleistet wurde. Hier und dort stellt sich die Frage, ob das ‚multum non multa' als Auswahlprinzip genügend bedacht wurde. Angesichts des allzu kurzen und einseitigen Kirchengeschichtssummariums zu Beginn ist auch kaum zu übersehen, daß der weniger sachvertraute Leser manchmal hart überfordert wird oder zu wenig begleitende Information erhält. Ebenso die Gefahr der unhistorischen Nivellierung, der tendenziellen Problemverkürzung und der apologetischen Harmonisierung vermochte der Vf. nicht immer genügend zu bannen.

Insgesamt ist es dem Vf. jedoch gelungen, das Ganze sinnvoll zu strukturieren, eine Fülle von Problemen im Lichte der Quellen sichtbar zu machen und durch kritische (auch viele selbstkritische) Fragen zu aktualisieren. Dieser starke Wille zum lebendigen Dialog, mit den Väterzeugnissen ebenso wie mit pietistischen und nichtpietistischen Lesern, ist vielfach so wohltuend spürbar, daß man demgegenüber manche notwendige theologisch-historische Kritik lieber im direkten Gespräch, als in der allzu kurzen und darum leicht falsch zu verstehenden Rez. äußern möchte. Das Schlußkapitel: „XIV Pietismus — wohin?" (251ff) dokumentiert nochmals eindrücklich, wie sehr dem Vf. an der aktuellen Umsetzung der Väterzeugnisse gelegen ist, wie sehr er in dem geistlich-geistigen Erbe der Vergangenheit Hoffnung und Verheißung für Gottes Herrschaft heute sieht. Sofern es überhaupt Zweifel daran gibt, daß es überwältigend lohnt, sich nach der pietistischen „Weisheit im Staube" zu bücken und sie für die Kirche wiederzuentdecken, der Geist, mit dem diese Sammlung kommentiert ist, ist einer unter vielen Gegenbeweisen.

Dem Buch beigegeben ist neben einem umfangreichen Quellen- und „Literaturverzeichnis" (u. a. Literatur zu 32 wichtigen Vertretern des schwäbischen Pietismus) auch ein stattliches „Namenregister".

Eine hilfreiche Einzelauseinandersetzung in der Sache ist in diesem Rahmen nicht möglich, da es trotz mancher Annäherungen doch noch zahlreiche kirchen- und theologiegeschichtliche Fragen gibt, die der heutige Pietismus in anderem Lichte sieht und anders beantwortet, als seine Kritiker und die meisten Vertreter der historisch-kritischen Forschung. Zu Gunsten der Leser seien für den Fall einer Neuauflage des Buchs aber zwei Verbesserungsanliegen vorgebracht: Zum einen die konsequente Heraushebung der Autorennamen vor Zitaten; zum andern die konsequente Beifügung der Lebensdaten (bzw. des Sterbedatums) bei allen im Begleittext genannten oder zitierten Personen.

Unser abschließender Wunsch deckt sich mit jenem, den Johannes Herzog im Vorwort seines Väter-Lesebuchs so dringlich äußerte (XIV) und der gewiß auch ganz im Sinne des Vf.s dieses ‚Geistlichen Schatzkästleins' ist: „Zum Schluß noch eine Bitte: Möge diese Sammlung recht viele Leser veranlassen, zu den Quellen selbst zu gehen und aus ihnen zu schöpfen!"

Münster Werner-Ulrich Deetjen

Ignaz Heinrich von Wessenberg. Kleine Schriften. Hrsg. von Kurt Aland. — Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979, 621 S. (Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, hrsg. von Kurt Aland und Wolfgang Müller, Band III) kart. DM 158.—

Auf den vorliegenden dritten Bd trifft der Titel der Gesamtedition „Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe" nicht zu. In ihm sind, ausgehend von Wessenbergs Plan, eine Sammlung seiner Kleinen Schriften herauszubringen, unter acht Rubriken — darunter: Kirche und Staat, Die Kirche in Deutschland und ihre Arbeit, Das Verhältnis der Konfessionen untereinander, Rom und das Papsttum — insgesamt 49 ausgewählte Aufsätze und kleinere Schriften in einer systematischen Ordnung ediert. Der Hrsg. will mit dieser als repräsentativ bezeichneten Auswahl einen „möglichst umfassenden Querschnitt durch alle Gebiet geben, denen (Wessenbergs) z. T. leidenschaftliche Anteilnahme und seine umfängliche schriftstellerische Tätigkeit gegolten hat" (5). Aus heute selten gewordenen oder vergessenen Zeitschriften, insbesondere den „Freimüthigen Blättern für Theologie und Kirchenthum", und Zeitungen — etwa der „Deutschen Zeitung" oder dem „Stuttgarter Morgenblatt für gebildete Stände" — oder anonymen Separatdrucken sind von den Beiträgen des „Vielverkannten" (so J. M. Sailer) die aussagekräftigsten in „diplomatisch getreuem" Abdruck mit den handschriftlichen Korrekturen und Ergänzungen jetzt bequem zugänglich gemacht. Auf eine Einleitung, „welche Wessenbergs Gedanken zusammenfassend würdigt", wurde mit Rücksicht auf den Umfang des Bandes verzichtet (8). Sie ist für die später geplanten „Wessenberg-Studien" vorgesehen. Die zur erfolgreichen Benützung vorliegender Sammlung nötigen Informationen werden dem breiten Publikum, das offensichtlich anvisiert ist, nicht geliefert. Der karge Anmerkungsapparat ist keine Hilfe. Dem, der nicht für das späte 18. und frühe 19. Jh. recht spezielle Kenntnisse mitbringt, bleiben die Texte weitgehend verschlossen. Und ob dem „Benutzerkreis, der voraussichtlich über den der anderen Bde der Ausgabe hinausgeht" (8), mit dem Personenregister gedient ist, wird man allein schon wegen dessen Lücken, Fehlern und unzureichenden Angaben bezweifeln müssen.

So fehlen, um nur einiges zu notieren, im Register Braun (281), Van Eß (281) und Sambuga (184). Friedrich Karl Joseph v. Erthal wird (616) als „Bischof von Mainz" vorgestellt und Maria Theresia als „Königin von Ungarn-Böhmen (!), Regentin von Österreich" (618). Das Todesjahr des Caesarius von Arles ist mit „543" falsch angegeben; richtig: 542. Johann Leonhard Hug ist nicht wie (616) vermerkt „1848", sondern 1846 gestorben. Falsch angegeben sind die Lebensdaten von Claude Adrien Helvétius (616) mit „1662—1755", richtig: 1715—1771. Auch die Lebensdaten von Friedrich von Kerz, „ca 1762—1848", stimmen nicht. Die genauen Daten, 1763—1849, hätten ohne Mühe ermittelt werden können (617). Harduin (616), richtig Hardouin; „Huß" (616), richtig: Hus (616). „L'abbé" (617) richtig: Labbé; Regierungsantritt Ludwigs XVI „1776" (617), richtig: 1774. Insgesamt eine Häufung von Fehlern auf wenigen S., die die Toleranzgrenze weit überschreitet.

S. 194 ist der Bischof von Lüttich nicht identifiziert. — S. 182 wird der Jesuit „Zaccarelli" als Vf. der aus der Publizistik des Nuntiaturstreits herausragenden „Responsio Pii VI." genannt, ohne weiteren Kommentar. Zwölf S. weiter, S. 194, werden jedoch als „die eigentlichen Vf. dieses Machwerks" der zum „Kardinal beförderte Advokat Campanelli und der Advokat Smith" entdeckt, wiederum ohne Kommentar. Die Frage der Verfasserschaft zu klären überläßt der Hrsg., wie so manches andere, dem interessierten Benützer.

Fribourg Heribert Raab

Zlepko, Dmytro: **Die Friedensbemühungen Pius' XII.** vom Pontifikatsantritt bis zum Kriegsausbruch (2. März—1. September 1939). Leverkusen-Opladen, Bonn: Verlagshaus N. Borengässer. (1980). 51 S. kart. DM 11.50

Von Zeit zu Zeit flackert die Diskussion um die Frage auf, was Papst Pius XII. unternommen habe, um den Ausbruch des 2. Weltkrieges zu verhindern. Schon 1963 nahm Kardinal Montini, der frühere Mitarbeiter Pius XII. und spätere Papst Paul VI., zu dieser Frage Stellung: „Eine Verurteilung und ein Protest vor aller Welt, den nicht ausgesprochen zu haben man dem Papst vorwirft, wäre nicht nur unnütz, sondern sogar schädlich gewesen. Das ist alles."

Anhand der heute bereits zugänglichen Quellen schafft es Z., die entscheidende Phase zwischen Papstwahl (März 1939) und Kriegsausbruch im September 1939 darzustellen. Er stützt sich u. a. auf die vom Vatikanischen Archiv edierten „Actes et documents du Saint Siège relatifs à la seconde guerre mondiale"; da die Erforschung dieser Bestände erst in ihrem Anfangsstadium ist, stellt die Arbeit Z.s einen eigenständigen Wert dar. Es zeigt sich, daß Pius XII. alles getan hat, was er in der damaligen Lage tun konnte. Richtig wird festgestellt, daß „Hitlers Vision vom ‚Deutschen Lebensraum im Osten' und der Weg zu ihrer Verwirklichung" (38) zwangsmäßig zu kriegerischen Aktivitäten führen werde.

Andererseits werden auch die westlichen Demokratien wegen ihrer Politik für den Mißerfolg der Friedensbemühungen Pius XII. verantwortlich gemacht. Etwas zu kurz kommt vielleicht die umfassende Theorie des Friedens, die der Papst aus christlicher Sicht entwickelte und die bis heute verbindlich ist.

Die Untersuchung Z.s ist aber zu empfehlen, weil sie keine Spekulation über dieses so umstrittene Kap. der jüngsten Kirchengeschichte ist, sondern sich strikt an die Quellen hält.

Einige kleine Errata seien vermerkt: S. 5 ist die Rede vom „faschistischen Deutschland", besser: nationalsozialistisches Deutschland, zumal der Autor ansonsten den Begriff des Faschismus nicht überstrapaziert; S. 19 heißt es „Kardinalstaatssekretariat", besser doch wohl der übliche Begriff „Staatssekretariat".

Da die erreichbaren Quellen gut verarbeitet und benannt sind, fällt das zu knappe Literaturverzeichnis (es fehlt z. B. Literatur über Pius XII und den Nationalsozialismus) nicht negativ ins Gewicht.

Troisdorf Joseph Overath

Meier, Kurt: **Der evangelische Kirchenkampf.** Gesamtdarstellung in drei Bänden. Band 1: Der Kampf um die „Reichskirche". — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). XVI, 648 S. Lw. DM 64.— — Band 2: Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher „Rechtshilfe". — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). VIII, 472 S., Lw. DM 48.—

Schon jetzt — nach dem Vorliegen der beiden ersten Bände — kann man sagen: Diese Gesamtdarstellung ist auf lange Sicht hin eines der Standardwerke zur Kirchenkampfforschung. Vor dem Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier hat noch niemand eine solch umfassende Auswertung des riesigen Quellenmaterials vorgenommen. Noch immer steckt die Kirchenkampfforschung mit ihren Quelleneditionen im Anfangsstadium, wiewohl schon vieles zutage gefördert wurde, was auch M. für seine Arbeit mitverwerten konnte. Aber zum großen Teil war er auf unediertes Material angewiesen. Mit Fug und Recht kann man behaupten: M. ist heute der beste Kenner dieses Materials. Seine Studien über „Die Deutschen Christen" (2. Aufl. 1967) und „Kirche und Judentum" (1968) haben ihn als einen akribistischen Forscher auf dem Gebiet der neuesten Kirchengeschichte Deutschlands ausgewiesen. Die damals von ihm — z. T. als erstem — entwickelten Methoden der Motivforschung, kombiniert mit der bewährten Ideengeschichtsforschung wendet er auch in der vorliegenden, auf insgesamt drei Bände geplanten Gesamtdarstellung des evangelischen Kirchenkampfes an. Dabei ist das Konzept bestimmt von dem durchaus unterschiedlichen Verlauf der Auseinandersetzung der Kirche mit Ideologie und Machtanspruch des „Dritten Reiches" innerhalb der verschiedenen Territorialkirchen, wie sie in der Folge der Reformation auf deutschem Boden entstanden und gegenüber ihren Ursprüngen im Laufe der Zeit sich konfessionell kaum veränderten, wenngleich ihre binnenkirchliche Organisation mehrere Erneuerungen erlebt hat.

Der erste Bd, der den „Kampf um die ‚Reichskirche'" darstellt, beginnt mit einer ausführlichen Hintergrundschilderung der Verhältnisse in Kirche und Staat vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten. Dabei wird aufgezeigt, mit welchem zielstrebigen Vorgehen die NSDAP und die Glaubensbewegung „Deutsche Christen" Gesellschaft und Kirche verändern wollten. Daß beide sich dabei der allgemein depressiven Stimmung im Lande infolge der Versailler Reparationen geschickt zu bedienen wußten, so daß auch ein erheblicher Teil der Theologenschaft an den Universitäten, in den Kirchenleitungen sowie in den Gemeinden den Parolen nicht abgeneigt waren, die nicht nur endlich Befreiung vom ungerechten Joch, sondern endlich auch Ordnung im eigenen Lande versprachen, wird deutlich. M. verschweigt gerechterweise nicht, daß es allerdings auch andere Stimmen in der Kirche gab. Dabei zeigt er auf, daß solcherweise laut werdende „diakrisis pneumaton" durchaus nicht, wie landläufig immer wieder zu hören ist, konfessionsgebunden war, sondern quer durch die protestantischen Konfessionen ging. Wenn auch nicht zu leugnen ist, daß das damalige Luthertum, das noch neben der Lutherrenaissance eines Holl direkt zurückging auf die Lutherrestauration des 19. Jh.s, von seiner Zwei-Reiche-Lehre her besonders anfällig war für die Verlockungen einer mit der Staatsräson kokettierenden „natürlichen Theologie", so gab es — vielleicht gerade wegen des genuineren Lutherverständnisses im Umkreis der Holl-Schule — auch schon erste Ansätze einer theologischen Kritik an den Rosenbergschen und deutschchristlichen Mythen. Alles dies hellt M. auf den ersten S. im Kap. „An der Schwelle des ‚Dritten Reiches'" auf und schildert dann en détail im zweiten Kap. „Das Jahr der ‚Machtübernahme'".

Daß im Grunde die ganze spätere Misere des Kirchenkampfes hinsichtlich der Uneinigkeit der Landeskirchen untereinander auf der Ebene der

Gemeinden wie der Ebene der Leitungen sich im Ansatz schon in diesem einen Jahr 1933 zeigt, daß vor allem diese Misere in einer von fast allen kirchlichen Autoritäten unbewältigten Tradition gründet, zeigt M. meisterhaft auf. Es ist die von den Kirchen weithin unbewältigte demokratische Tradition, die es seit 1848 in Deutschland ja nicht nur in den Kirchen schwer hatte, zum Zuge zu kommen. Daß damit zugleich die fehlende kritische Auseinandersetzung mit den Ideen des Marxismus-Leninismus aufgrund eines in der Folge der Kantschen und Fichteschen Philosophie liegenden engstirnigen Nationalismus zum Vorschein kommt, wird natürlich bei einem in der Deutschen Demokratischen Republik lebenden Kirchenhistoriker nicht außer acht gelassen. Ob allerdings die demokratischen Traditionen im Herrschaftsbereich des dialektischen Materialismus, wie M. zuweilen zu inaugurieren scheint, besser zum Zuge kamen, darf aus dem uns hierzulande möglichen Blickwinkel füglich bezweifelt werden. Zugleich haben wir uns aber redlicherweise den in diesen Passagen enthaltenen kritischen Anfragen M.s an den Fortgang des Erbes der demokratischen Tradition gerade heute zu stellen. Gerade an diesem Punkt dürfte der Kirchenkampf der Nazizeit für uns Heutige in Ost und West ein Lehrstück besonderer Art sein, zumal wenn die Kirchen von Staatsmännern hüben wie drüben lauthals auf ihr sogenanntes Proprium der Seelsorge verwiesen werden und ihnen jegliche polilitische Meinungsäußerung und deutliche Stellungnahme als ihrer eigentlichen Sache nicht würdig angekreidet wird. Hier gilt es heute wie damals Farbe zu bekennen. Das kann heute aber nur verantwortlich geschehen, wenn wir der Lehren nicht entraten, die es aus dem Kirchenkampf damals zu ziehen gilt. M. macht — insbesondere im dritten Abschnitt des ersten Bandes — deutlich, daß und wie das mutige „Nein!" in der Antwort der Barmer Bekenntnissynode an die Deutschen Christen durchaus das theologisch einzig Verantwortliche war, was damals getan werden konnte. Daß die Barmer Theologische Erklärung damals einseitig unter konfessionellen Aspekten von den einen verteidigt, von den anderen verteufelt wurde, ohne mit Gleichmut auf beiden Seiten an die den Kirchen aufgedrängte Entscheidung zu gehen, wird klar herausgearbeitet. Die für die gesamte Kirchengeschichte der Folgezeit in Deutschland erheblichen Konsequenzen aus Barmen mit dem kirchlichen Notrecht auf der einen Seite und mit den staatlichen Eingriffen in das Kirchentum auf der anderen Seite werden in ihrer ganzen Tragik dargestellt.

Der zweite Bd unter dem Titel „Gescheiterte Neuordnungsversuche im Zeichen staatlicher ‚Rechtshilfe'" zeigt diese Konsequenzen im einzelnen in zwei Kapiteln auf: „Von den Einigungsverhandlungen Ende 1934 bis zum ‚Gesetz zur Sicherung der DEK' vom 24. September 1935" und „Die Ära der Kirchenausschüsse". In diesen Abschnitten steckt — wie schon in den vorausgehenden — so viel Detailkenntnis und wirkliche Sachkunde, daß der Fachmann wie der Laie M.s Darstellung im einzelnen immer mit Gewinn folgen wird, auch dort, wo er vielleicht den Akzent ein wenig anders setzen würde. Insgesamt spürt man dem Werk ab, daß es dem Autor um eine sachgerechte und personenwürdige Darstellung des Kirchenkampfes ging. Das Phänomen Kirchenkampf war nicht die Leistung oder andererseits das Mißlingen einiger weniger herausragender Gestalten, z. B. eines Karl Barth oder eines Bischof Marahrens, sondern die Verwobenheit von geschichtshandelnden Personen mit geschichtsmächtigen Gedankenentwicklungen. Dies kommt auf jeder Seite angemessen in den Blick.

So darf man schon jetzt auf den dritten Bd gespannt sein, in dem neben der weiteren Darstellung des Kirchenkampfes in den Jahren 1937 bis 1945, vor allem auch in den einzelnen Territorialkirchen, „zentrale Fragen und theologische Probleme auf dem zeitgenössischen Hintergrund des ‚Dritten Reiches' behandelt" werden sollen. Außerdem soll er nach Auskunft des Autors im Vorwort zum ersten Bd S. XV „auch Exkurse über theologische Leitmotive des deutschchristlichen und des bekenntniskirchlichen Bereichs, religionspolitische und sozioanalytische Aspekte des Kirchenkampfes" enthalten.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Smith-von Osten, Annemarie: **Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948.** Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 400 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen, Bd 9) kart. DM 67.—

Diese 1977 von der Fak. für Ev. Theol. in Tübingen angenommene Diss. schließt eine Lücke in der Erforschung kirchlicher Zeitgeschichte. Vor allem unter kirchenpolitischem Gesichtspunkt gibt die Vf.in eine minutiöse Darstellung der Vorgeschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1948; für die verschiedenen Fragen einer Neufassung dieser Grundordnung in der Gegenwart sind die Ereignisse der ersten Nachkriegsjahre von nicht geringer Bedeutung.

Über P. Brunners Wunsch in seinem Beitrag „Eisenach 1948", ZevKR 3, 1954, 142, hinaus und weit differenzierter als H. Brunottes Überblick über die Entstehungsgeschichte in: „Die Grundordnung der Evangelische Kirche in Deutschland", Berlin 1954, 3—90, zeigt die Vf.in die kirchengeschichtliche Entwicklung von Treysa 1945 bis Eisenach 1948 auf.

1. Die Vf.in beginnt bei den „Richtlinien der Alliierten für ihre Kirchenpolitik im besetzten Deutschland" (Kap. 1). Es folgt die Darstellung der ersten Bemühungen um die Bildung einer vorläufigen Kirchenleitung der DEK durch H. Brunottes Kirchenkanzlei der DEK, durch die von A. Marahrens einberufene Kirchenführerkonferenz und vor allem durch das Einigungswerk von T. Wurm. In dieser Beschreibung (Kap. 2) und dann in der folgenden (Kap. 3—7) über die Vorgeschichte der Kirchenkonferenz in Treysa (27.—31. 8. 1945) kristallisieren sich die verschiedenen kirchenpolitischen Gruppierungen heraus, die sich schon in der Zeit des deutschen Kirchenkampfes formiert hatten: der Bruderrat um M. Niemöller, der Lutherrat um H. Meiser und dazwischen die allgemeine Anerkennung und Autorität genießende Gestalt des württembergischen Bischofs T. Wurm. Zusätzliche Aufmerksamkeit widmet die Vf.in der Frage nach der Rechtskontinuität (Kap. 5) und dem Gutachten des Juristen E. Wolf „über die rechtmäßige Neuordnung der Leitung der Evangelischen Kirche in Deutschland" (Kap. 6). Das leitende Interesse, hier wie im ganzen Buch, ist auf den Nachweis gerichtet, daß und warum die kirchenpolitischen Intentionen des Bruderrates bei der Neuordnung der EKD nicht zur Verwirklichung gelangten. Kap. 8—10 schildert den Verlauf, die Beschlüsse und die Bildung der vorläufigen Kirchenleitung in Treysa I. Zusätzliche Quellenforschung zu der in A. Boyens, Treysa 1945. Die Evangelische Kirche nach demn Zusammenbruch des Dritten Reiches, ZKG 82, 1971, 374ff und Fr. Söhlmann, Treysa 1945, Lüneburg 1946, liefert die Vf.in in dieser differenzierten Darstellung.

Das gilt auch für die breite Entfaltung der Vorgänge bis zur zweiten Kirchenversammlung in Treysa vom 5.—6. Juni 1947 in Kap. 11—23. Archivmaterialien aus dem Archiv der EKD in Berlin, den landeskirchlichen Archiven in Stuttgart und Nürnberg sowie dem Zentralarchiv der Hessen-Nassauischen Kirche in Deutschland, d. h. das Studium von Verhandlungs- und Ergebnisprotokollen, von Lageberichten, Gutachten, Rundschreiben, Referaten und vor allem Briefen aus jenen Jahren geben die Voraussetzung für diese Spezialuntersuchung.

Die beiden Jahre zwischen Treysa I und Treysa II waren gekennzeichnet durch das Ringen einmal um eine eigenständige VELKD, zum anderen um den einenden Kirchenbund der EKD, also zwischen „Bekenntnis und Union". Die Vf.in geht auf die verschiedenen Stadien der Auseinandersetzung ein: Chr. Stolls Aufsatz „Die Lage der Lutherischen Kirche innerhalb des deutschen Gesamtprotestantismus" und die Diskussion hierüber (Kap. 14), die internen Gespräche im Rat der EKD (Kap. 15), die Kontakte zwischen Bruderrat und Lutherrat in Neuendettelsau am 25. 6. 1946 (Kap. 16), die Gespräche zwischen den Ostkirchen und der württembergischen Landeskirche mit der VELKD (Kap. 17), das Gutachten H. Mochalskis „Die Gestalt der EKD" (Kap. 18), das zweite Neuendettelsauer Gespräch am 18. 12. 1946, der Entwurf des Bruderrats zur Ordnung der EKD vom 27. 3. 1947 (Kap. 19) und der Verfassungsentwurf der VELKD vom 4. 6. 1947 (Kap. 22). Die Bedeutung der zweiten Kirchenkonferenz von Treysa (5./6. 6. 1947) nach dieser Diskussionsphase liegt in dem Konsens durch die Erklärung „Zur innerkirchlichen Lage"; in sieben Punkten hält sie fest, was als Fundament für eine Grundordnung der EKD angesehen wird (Kap. 22). Auch zu dieser Erklärung gab es zahlreiche Widersprüche (Kap. 23); dennoch war ein wichtiger Meilenstein für die spätere Grundordnung damit aufgestellt worden.

Der letzte Teil des Buches, d. h. das Kapitel 24—28 beschreibt dann die letzte Phase der Entstehungsgeschichte der Grundordnung der EKD mit den verschiedenen Entwürfen bis zur Verabschiedung auf der Kirchenversammlung in Eisenach (9.—13. 7. 1948). H. Brunotte hat die verschiedenen Entwürfe in „Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland", Berlin 1954, 316ff synoptisch nebeneinander gestellt.

Da ist der Grundordnungsentwurf vom 15. 11. 1947, der auf dem Vorschlag des Bruderrates vom 27. 3. 47 aufbaut. Zahlreiche Änderungsvorschläge zu ihm wurden auf der Lutherratstagung am 28. 1. 1948 in Darmstadt erarbeitet und zugleich ein eigener Vorschlag beschlossen, der sog. „Berliner Entwurf". In dem „Entwurf II" vom 8. 3. 1948 wurden aber nur die Änderungsvorschläge des Lutherrates aufgenommen. Der Verfassungsausschuß diskutierte dann mit den entscheidenden kirchlichen Gremien am 10./11. 4. 1948 in Karlsruhe noch einmal alle offenen Probleme.

„Am 11. April 1948 sandte der Verfassungsausschuß ein Schreiben mit seinem abschließenden Votum zur Grundordnung an den Rat der EKD... Auf der Ratssitzung in Frankfurt am 27. und 28. April 1948 mußte sich der Rat in bezug auf die Grundordnung insoweit einigen, daß er eine Empfehlung an die Kirchenversammlung verabschieden konnte" (365). Diese Fassung vom 28. 4. 1948 lag der Kirchenversammlung in Eisenach vor und wurde mit einigen Abänderungen am 13. 7. 1948 verabschiedet. „Das Übergangsstadium von 1945 bis 1948 war beendet, als am 9. Januar 1949 in Bethel die erste ordentliche Synode der EKD zusammentrat und gemeinsam mit einer ordnungsmäßig bestellten Kirchenkonferenz den ersten ordentlichen Rat der EKD wählte" (381).

2. Höchst informativ und ins einzelne gehend stellt die Vf.in den historischen Verlauf der kirchenpolitischen Ereignisse nach dem II. Weltkrieg bis zur Verabschiedung der Grundordnung in Eisenach 1948 dar. Es handelt sich um eine Spezialstudie, deren Stärke einmal in der Konzentration auf die ersten Nachkriegsjahre liegt, z. a. in der breiten Bearbeitung bisher weniger herangezogenen Archivmaterials. Der Fachmann liest mit großem Interesse diese Studie und ihren Beitag für die Erforschung der kirchlichen Zeitge-

schichte. Dem Interessierten helfen die klare Gliederung, das Register und die steckbriefartigen Kurzinformationen über die einzelnen Personen in den Fußnoten zu einem leichteren Verständnis der komplizierten Materie. Wünschenswert für beide Personenkreise wäre ein Anhang mit den wichtigsten Quellen, wie E. Söhlmann sie für Treysa I und H. Brunotte sie für Eisenach 1948 in ihren Büchern wiedergeben. Eigenes Quellenstudium und kritisches Begleiten wären dem Leser damit leichter möglich.

Die Vf.in verfolgt vor allem die kirchenpolitische Entwicklung, wobei sie den Gründen für den geringen Erfolg der Intentionen des Bruderrats nachgeht. Die dem zugrundeliegenden dogmatischen und rechtstheologischen Voraussetzungen berücksichtigt sie leider kaum, obwohl das Literaturverzeichnis einen guten Teil der wichtigen Literatur hierfür nennt. Die 3. These der Barmer Theologischen Erklärung, die „Botschaft der Bekenntnissynode der DEK von Dahlem" (20. 10. 1934), die verschiedenen Verlautbarungen der Reichs- und Provinzbekenntnissynoden zu Verkündigung und Ordnung in der Kirche seien erwähnt, vor allem aber die von A. Stein neu hrsg. „Denkschrift des altpreußischen Bruderrates ‚Von der rechten Kirchenordnung'" in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes. Gesammelte Aufsätze II, hrsg. H. Brunotte, Göttingen 1971, 164ff. Gegen die Differenztheorie von einer wesensmäßigen Trennung von Kirche und Recht, die die Kirchenverfassungen und die Diskussion um das Kirchenrecht zwischen den beiden Weltkriegen bestimmte und sich im Dritten Reich so verhängnisvoll durch die staatlichen Einflußmöglichkeiten auf die Kirche auswirkte, wird die Verknüpfung von Wesen der Kirche und Kirchenverfassung, von Verkündigung und Ordnung mit dienender Zuweisung betont (vgl. u. a. K. Till, Der Einfluß des Kirchenkampfes auf die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts, dargestellt insbesondere am kirchlichen Notrecht, Diss. Marburg 1963, von der Vf.in genannt, und: P. Haller, Der Rechtskampf der Bekennenden Kirche und ihre Juristen, Diss. Schwenningen 1963, von der Vf.in nicht genannt). Diese harte Ablehnung der Differenztheorie hat als Ertrag des Kirchenkampfes zu gelten, wie einhellig festgestellt wird von E. Schlink, Der Ertrag des Kirchenkampfes, Gütersloh 1947, 53, 60ff., von H. Wehrhahn, Die kirchenrechtlichen Ergebnisse des Kirchenkampfes, EvTh 7, 1947, 314, von Erik Wolf, Bekennendes Kirchenrecht, in: Rechtsgedanke und biblische Weisung, Tübingen 1948, 65ff., von Ernst Wolf, Das Problem der Rechtsgestalt der Kirche im Kirchenkampf, ZevKR 8, 1961/62, 4f u. a. Dogmatische und rechtstheologische Überlegungen geben das Fundament für die Fragen des Kirchenrechts ab. Inwiefern sie bei den kirchenpolitischen Entscheidungen über die Neuordnung der EKD in der Grundordnung von 1948 eine Rolle spielen, hätte die Vf.in herausarbeiten müssen. Das wäre einmal von ihrem leitenden Interesse geboten; zum anderen setzt auch die Grundordnung von 1948 in Art. 1,1 voraus, daß die Gliedkirchen und Gemeinden „ihr Bekenntnis in Lehre, Leben und Ordnung der Kirche wirksam werden lassen", und sie bejaht „die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen", auch weiß sie sich verpflichtet, „als bekennende Kirche die Erkenntnisse des Kirchenkampfes über Wesen, Auftrag und Ordnung der Kirche zur Auswirkung zu bringen" (Art. 1,2). Die Vf.in hätte dabei klar entscheiden sollen zwischen einerseits der skeptischen Stimme H. Wehrhahns in dem von der Vf.in genannten Aufsatz „Die kirchenrechtlichen Ergebnisse des Kirchenkampfes", EvTh 7, 1947/48, 323: „Was der Rat selbst an Recht erlassen hat, umgeht sorgfältig jede Stellungnahme zu den im Kirchenkampf gewonnenen Einsichten" und andererseits der mehr positiven Wertung H. Brunottes in dem von der Vf.in nicht erwähnten Beitrag „Grundfragen der Kirchenverfassung nach den Erfahrungen des Kirchenkampfes" in dem auch sonst wichtigen Aufsatzband „Bekenntis und Kirchenverfassung", Göttingen 1977; dort schreibt H. Brunotte S. 184: „Zu fordern ist nur in jedem Fall, daß die Grunderkenntnis des Kirchenkampfes, daß in der Kirche eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich sei, unverrückt auch in Zukunft Geltung behalte." Eine nicht leichte Aufgabe ist dies, doch eine theologisch notwendige, gerade bei diesem Thema.

So tritt die theologische Fragestellung gegenüber der kirchenpolitischen zu stark in den Hintergrund, denkt man nur an das Selbstverständnis der verschiedenen von der Vf.in genannten Personen des deutschen Kirchenkampfes. In der Folge geht die Vf.in auch zu knapp auf die schwierigen und viel diskutierten dogmatischen Probleme um die Grundordnung der EKD von 1948 ein: zunächst das ekklesiologische Verständnis der EKD und dann die alle bedrängende Frage nach der Abendmahlsgemeinschaft, die erst viel später in der Leuenberger Konkordie eine Lösung findet.

3. Zusammenfassend sei gesagt: Diese kirchengeschichtliche Studie „Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948" gibt auf 400 S. einen klaren und differenzierten Einblick in die komplizierten historischen Verhältnisse zur Entstehung der Grundordnung der EKD. Aus reicher Materialfülle wird mit großer Akribie die Entwicklung dargestellt; neue und bisher wenig bekannte Quellen werden in diesem Forschungsbeitrag erschlossen. Die Gliederung, das Register, die Übersicht über die Archivquellen sowie die Steckbriefe zu den einzelnen Personen in den Fußnoten helfen dem Leser in die nicht leichte Materie einzudringen. Wissenschaftler und Kirchenvertreter, die sich mit den gegenwärtigen Problemen einer Überarbeitung der Grundordnung der EKD zu beschäftigen haben, gewinnen hier präzise Informationen.

Bei der Materialfülle treten die dogmatischen und rechtstheologischen Voraussetzungen und Urteile, die die Motive der jeweiligen kirchenpolitischen Gruppe und ihre Entscheidungen bestimmen, völlig in den Hintergrund. Gerade bei einer dem Ertrag des Kirchenkampfes verpflichteten wissenschaftlichen Arbeit ist das aber schwer möglich; Verkündigung und Ordnung, Bekenntnis und Kirchenverfassung können nicht getrennt werden und so auch nicht die kirchenpolitischen Entscheidungen von den theologischen. Eine Beschränkung auf kirchenpoltische Vorgänge droht zu Fehlurteilen zu führen.

Es handelt sich trotz dieser Anfragen um ein höchst wichtiges Buch, das eine Forschungslücke ausfüllt und an dem man in der kirchlichen Zeitgeschichte nicht vorbei kann.

Heidelberg M. Plathow

Congar, Yves M.-J.: **Je crois en l'Esprit Saint.** Tome III. Le fleuve de vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident. — Paris: Les Editions du Cerf 1980. 356 S. kart.

In diesem dritten und letzten Bd der Pneumatologie C.s wird eine vorbildliche kritische Bestandsaufnahme von den neuesten Forschungsergebnissen und, auf sie fußend, wertvolle Ansätze für das weitere dogmengeschichtliche, systematisch-theologische und ökumenische Forschen angeboten. Das alle Ausführungen tragende Interesse gilt vor allem dem theologischen Dialog mit der Orthodoxie, wobei aber die Anliegen der reformatorischen Tradition keineswegs aus dem Blickfeld fallen (vgl. 251—265; 271—276).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: I. Der Heilige Geist in der Göttlichen Drei-Einheit (Congar benutzt beständig den Terminus „tri-unité", vgl. 23, 115), II. Der Heilige Geist und die Sakramente.

Der erste Teil ist an Forschungsansätzen besonders reich.

In seinem 1. Kap. über die Erkenntnis des trinitarischen Geheimnisses setzt sich der Vf. zunächst mit dem Problem der Personenhaftigkeit des Pneumas auseinander („posé comme sujet d'action, il se manifeste sans visage personnel"; 28) und bezieht eine eklektische Position zu der der biblische Befund, Augustinus, Thomas und die moderne orthodoxe Rede von einer Kenose des Heiligen Geistes als Person (Lossky, Evdokimov: 29) das je eigene beitragen. Anschließend behandelt er die These K. Rahners und P. Schoonenbergs, die ökonomische Trinität sei die immanente Trinität und umgekehrt(!) kritisch (35—44); vor allem der Zusatz „umgekehrt" scheint ihm mißverständlich und domatisch höchst fragwürdig (Modalismusgefahr, Vermengung der Erkenntis- und Seins- bzw. der Geschichts- und Ewigkeitsebene: 39).

Kap. 2 stellt die Hauptmomente in der Entwicklung einer „Theologie der Dritten Person" dar (45—180). Der sachkundige Leser wird sich hier womöglich durch den Nachweis ansprechen lassen, wie die zweigleisig-psychologische Trinitätslehre Augustins (bald auf das Prinzip „amor" bald auf die Analyse von „mens" zentriert, vgl. 131), in Folgezeit je verschiedene Akzentsetzungen zeitigte: eine metaphysisch-logische, bei der Einheit des göttlichen Wesens ansetzende in der Theologie Anselms (135—142), eine das Liebesein Gottes konsequent entfaltende bei Richard von St. Victor (141—149), die für den Geist den Schlüsselbegriff „condilectus" einführt (und u. E. große Ähnlichkeiten mit dem modernen Versuch Eberhard Jüngels aufzeigt!); dann noch die Trinitätstheologie Bonaventuras, der dem Prinzip „Liebe" vorwiegend mit dem Leitsatz „bonum diffusivum sui" gerecht zu werden sucht, nicht ohne eine deutliche Neigung, die Drei-Einheit abgestuft, „hierarchisch" (155) zu denken und die intellektakzentuierte Lehre des Thomas, der im Gottesgeist die göttliche Liebeshypostase bzw. die hypostatische Liebe des Vaters und des Sohnes sieht (163—173). C. vermerkt hier, eine vertiefte und ausführliche Forschungsarbeit über die thomanische Pneumatologie stehe noch aus (161). Was die leidige Filioque-Frage anbelangt, zeichnet er anhand signifikanter Väterzitate nach, wie der Hervorgang des Geistes aus dem Vater und dem Sohne der Sache nach von vielen antephotianischen Theologen des Ostens bedenkenlos gelehrt wurde (53f, 57—78), wobei die Formel des Johannes Damascenus „dia hyiou" in der späteren

Auseinanderstzung die Rolle ökumenischer Einigungsermöglichung zukommen sollte (72f; vgl. 85f). Die explizite und biblisch sorgfältig untermauerte Filioque-Lehre Augustins erhält auch die gebührende Würdigung (81f; 125—130): der augustinische Gedanke „donum Patri et Filii" läßt sich mühelos als eine sachgerechte Übersetzung der ntl Rede von der Sendung des Geistes durch den Vater und den erhöhten Christus begreifen (125). Dennoch dürfe heute die westliche Christenheit nicht einseitig auf die sachliche Biblizität des „Filioque" pochen, sondern sie müsse die bereits von Photius geäußerten Vorbehalte ernst nehmen; ohne dies gebe es keine Chance, sich in das theologische Denkuniversum des Ostens zu versetzen (vgl. 93). Eine ähnlich ökumenische Auswertung der Theologiegeschichte gilt dem Palamismus und seiner Lehre von den ungeschaffenen aber den Menschen zuteilbaren „Energien" der göttlichen Drei-Einheit (94—106). Zumindest im Ansatz wird diese Lehre auf ihre möglichen Grundlagen in bestimmten biblischen Ausdrücken (z. B. Kabod, doxa) geprüft. Nach einer Zusammenfassung des neuesten interkonfessionellen Diskussionsstandes kommt der Vf. in Anlehnung an die Forschung J. Kuhlmanns mit einem Hauch Vorbehalt zur Schlußfolgerung, es gebe kein Hindernis zur Wiederherstellung der Einheit wegen der Verbreitung des Palamismus unter den orthodoxen Theologen der Gegenwart, insofern diese Strömung die Teilnahme an der göttlichen Natur grundsätzlich „kata charies" vorstellt und somit Göttliches mit Menschlichem nicht vermischt (106). Am Ende des 2. Kap. faßt noch C. die schwierige Frage nach der Konzilsökumenizität ins Auge und macht den Brief Pauls VI. geltend, den dieser am 5. 10. 1974 anläßlich des siebenhundertjährigen Jubiläums des 2. Konzils von Lyon an Kardinal J. Willebrands richtete. C. meint, das päpstliche Schreiben lasse eine Relativierung des ökumenischen Charakters dieses Konzils zu: „on peut donc mettre en question la qualité oecuménique non seulement de Latran IV, mais de Lyon II" (176). Wichtig ist die Benennung der Motivation: „Le Saint-Père prenait acte, aussi, du fait que la 'réception' de l'union de Lyon avait failli en Orient" (177)[1].

Das 3. Kap. des I. Teiles ist der theologischen Reflexion über einige besondere Aspekte der gesichteten Tradition gewidmet. Der Leser findet hier anregende Gedanken zum Thema „Patrozentrik" in der ntl, altkirchlichen und mittelalterliche Rede vom Verhältnisgeheimnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes (181—192), ferner den Aufzeig, wie das Pneuma als die „persongewordene" Offenheit oder Ekstase der ewigen Drei-Einheit auf die Geschichte hin gedacht werden kann (201—205), und schließlich eine klare, aufgeschlossene und fundierte Stellungnahme zu der heute viel diskutierten Problematik „Mutterschaft Gottes" bzw. „Feminität des Heiligen Geistes" (206—218). Ohne in die Extreme einer unausgegorenen „feministischen Theologie" zu fallen und dabei in Gott Geschlechtlichkeit zu projizieren, trägt der Vf. zahlreiche Zeugnisse zusammen, die die Gegenwart weiblicher Eigenschaften in der biblischen Bilderrede von Gott belegen und folglich eine Reflexion über die Assoziation „Weiblichkeit-Pneuma" prinzipiell zulassen (206—218). Einige Ausführungen zur Notwendigkeit, die Pneumatologie fest in die Christologie zu verankern, schließen das 3. Kap.

Kap. 4 behandelt Lehrelemente, die eine Einigung zwischen dem christlichen Westen und Osten heute zunehmend fördern können (229—278). Lehrreich wirken hier: die Feststellung, man habe immer schon die Möglichkeit erwogen, am einen und selben Glauben festzuhalten, wenn auch dieser in verschiedenen Begrifflichkeiten und Denksprachen zum Ausdruck gebracht wird (233, 246); die Veranschaulichung dieses Sachverhaltes durch das Faktum, die Lateiner müssen sich mit dem einen Wort „procedere" begnügen, wo die Griechen die verschiedenen Hervor- bzw. Ausgangsverhältnisse des Geistes mit den beiden Termini „proienai" und „ekporeuesthai" anzuzeigen vermögen (263); dann die Vergegenwärtigung der Diskussionslage auf dem Konzil von Florenz (243—248); und schließlich dieses klare Votum C.s bezüglich des einseitig westlich betätigten Zusatzes „Filioque" zum Glaubensbekenntnis: „nous nous dédarons formellement favorable à la suppression" (269; vgl. 88). Allerdings müßten zunächst zwei Vorbedingungen erfüllt werden: a) daß die orthodoxen Kirchen den nichthäretischen Charakter und die Biblizität der mit diesem Wort gemeinten Sache anerkennen, b) daß das Kirchenvolk beiderseits vom ökumenischen Sinn eines solchen Schrittes hinreichend aufgeklärt worden sei (269f).

Der zweite Teil des Buches verweilt zunächst bei der systematisch- und praktischtheologischen Problematik der Firmung (281—293): diese sakramentale Phase der christlichen Initiation muß nach C. vorab als „ratification personelle de l'engagement baptismal" (292) verstanden werden, was die entscheidend pneumatische Wirksamkeit der Firmhandlung keineswegs aus dem Blickfeld drängt. Im Gegenteil: Es wird dadurch das relationale Wesen des Geschehens besser herausgestellt. Dementsprechend (auch je nach Tauftypus und pastoraler Situation) solle eine plurale Antwort auf die Frage nach dem Firmalter gegeben werden. C. bleibt hier sehr nuanciert, aber seine Abneigung gegenüber der Firmspendung zwischen 8 und 12 Jahren will er nicht verbergen.

In bezug auf die Eucharistie entwickelt er eine ganze Theologie der Epiklese samt ihrer ekklesiologischen Implikationen (294—351).

Ein in vieler Hinsicht wegweisendes Buch! Sein Inhaltsreichtum und seine Ausgerichtetheit auf die theologische, pastorale und vorab ökumenische Aktualität zeugen von der unerschöpflichen Denkvitalität C.s, dieses Meisters der reflektierten Dogmengeschichte.

Würzburg Alexandre Ganoczy

[1] Vgl. zu dieser Frage unseren Beitrag „Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis."

Türk, Hans Günther: **Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn.** — Frankfurt a. M., Bern, Cirencester/U. K.: Lang (1979) 460 S. (Theologie im Übergang, Bd 5) kart. Sfr. 72.—

Das vorliegende Buch ist eine Münchener Diss., die von H. Fries betreut und zu der L. Scheffczyk das Korreferat geschrieben hat; beide sind durch ihre Studien zum 19. Jh. ausgewiesen und beide hatten bereits eine Diss. zu Kuhn angeregt und begleitet. Das Formalobjekt dieser Arbeit ist die philosophische wie die theologische Erkenntniskritik Kuhns. In dieser Zuspitzung bestand trotz der verschiedenen Arbeiten zu Kuhn eine Lücke.

Der erste Teil der Studie beschäftigt sich mit Kuhns Grundlegung der Philolsophie im „Jacobi".

Kuhn hält eine idealistisch-transzendentale Philosophie für unzureichend, da sie auf der bloßen Erkenntnisebene verbleibe und darum des Realitätsgehaltes entbehre. Ebenso gilt ihm Jacobis Dogmatismus für ungenügend, da er auf spekulatives Durchdringen verzichte. Wenn Philosophie beide Extreme vermeiden möchte, muß sie sich an ein formales wie inhaltliches Prius binden. Beides ist nach Kuhn so aufzuweisen: Die sich im Raum der Erfahrung vollziehende Erkenntnis schließt mit der „Vorstellung" ein relatives Moment ein. Und darin, daß die Vorstellung wesentlich auf die sie bedingende Realität bezogen ist, ist ein absolutes Moment gegeben; dieses wird im Grundbewußtsein als spontanem, unmittelbarem Erkenntnisakt gewiß. Die Aufgabe der Philosophie ist es, die Vermittlung beider Pole zu leisten, d. h. das im Grundbewußtsein erkannte absolute Moment nun reflexiv bewußt zu machen, ohne dabei aber das faktische, erfahrungsmäßige aufzuheben. Kuhns Jacobi-Monographie verfolgt mit dem philosophischen Interesse mittelbar auch ein fundamentaltheologisches; sie „will in Anknüpfung an die neuzeitliche Philosophie ... die Grundlagen für eine wissenschaftliche Theologie sichern" (96).

Der zweite Teil des Buches analysiert Kuhns Aufsatz von 1832 „Der Begriff und das Wesen der spekulativen Theologie ...".

Hier bemüht er sich aufbauend auf dem bisher umschriebenen Ansatz unmittelbar um die Grundlegung einer christlichen spekulativen Theologie. Dabei geht es ihm vor allem um den Aufweis der besonderen Nähe von Geschichte zur Religion und damit um den inneren Zusammenhang von Geschichts- und Religionsphilosophie. Das Christentum versucht Kuhn dann als wesentliches Element innerhalb des mit den Begriffen Geschichte, Religion, Offenbarung umschriebenen Fragenkreises zu erweisen; es ist „dasjenige Geschichtsprinzip, das allen übrigen Prinzipien der Geschichte erst ihren Stellenwert verleiht und sie einander zuordnet" (133). Der Zusammenhang Geschichte — Religion — Christentum ist darum auch das Fadenkreuz, in dem Kuhn sich mit Schleiermacher auseinandersetzt; bei diesem werde die Religion „streng auf das religiöse Subjekt beschränkt" (148). Gegenüber Dreys Systementwurf ist Kuhns Denken mehr um die Grundlegung der spekulativen Theologie bemüht.

Der dritte und vierte Teil des Buches sind thematisch orientiert und behandeln Kuhns Lehre von der unmittelbaren Gottesidee sowie seine Zuordnung von Glaube und Wissen.

Kuhn bemüht sich von Anfang seines wissenschaftlichen Arbeitens darum, die Eigenständigkeit von Religion und Theologie gegenüber der Philosophie aufzuzeigen.

Hierzu geht es ihm um den entsprechenden Aufweis der Gottesidee als eine unmittelbare und unabweisbar gewisse Größe; neben der Unmittelbarkeit kennzeichnet sie die Ausrichtung auf Gott als personales und transzendentes Wesen. Ihre Vorgegebenheit und unmittelbare Gewißheit muß Kuhn gegenüber Thomas und der Neuscholastik verteidigen; ihre personale Ausrichtung und Transzendenz gegenüber dem Pantheismus im allgemeinen und Hegel im besonderen. Diesem hält er entgegen, hier gehe Gott im Entwicklungsprozeß der Welt auf; das Moment der Freiheit und Absolutheit Gottes sei nicht gewahrt. Kuhns Hegelkritik bleibt für den Vf. unbefriedigend. Sie erreicht nach ihm nicht „das Niveau der Hegelschen Kategorienreflexion" (324). Kuhn liefere im Grunde nur „eine einfache Gegenüberstellung einiger markanter Formulierungen Hegels und der für die christliche Gotteslehre zentralen Begriffe Persönlichkeit, Freiheit, Schöpfung, wobei vorausgesetzt wird, daß der Widerspruch zwischen beiden von selbst einleuchtet" (324).

Der vierte Teil widmet sich dem Verhältnis Offenbarungsglaube — Vernunft. Hier besteht insofern für Kuhn kein Gegensatz, als eben auch für die Vernunfterkenntnis Unmittelbarkeit, Glaube konstitutiv ist. Zum Wissen gehört als Voraussetzung Glaube. Der religiöse, christliche Glaube erscheint darum als Konkretion des allgemeinen Erkenntnisvermögens.

Die vorliegende Studie fügt sich gut in die bereits vorhandene Sekundärliteratur zu Kuhn ein. Sie zeichnet sich durch Unterscheidungs- und Präzisierungskraft gerade in den entscheidenden philosophischen wie theologischen erkenntnistheoretischen Fragen aus.

Etwas behutsamer wird man T.s Kritik an Kuhns Auseinandersetzung mit Schleiermacher und Hegel einordnen. Dies gilt vor allem deswegen, weil die Bandbreite in der Interpretation beider Denker gerade heute sehr weit ist. Dies bedingt notwendig eine gewisse Zurückhaltung in der Frage, inwiefern Kuhn seinen Kontrahenten richtig antwortet.

Eine formale Anmerkung sei hier gemacht. Der auf gutem denkerischen Niveau gehaltenen Arbeit wünschte man sich eine etwas gefälligere Sprache. Die Vorliebe für Substantive und für differenzierende Einschübe in laufende Sätze macht die Lektüre der Studie oft ein wenig mühsam.

Im Ganzen handelt es sich um eine Studie, zu der die um Kuhn Interessierten gerne greifen werden.

Vallendar Franz Courth, S.A.C.

Blumenberg, Hans: **Arbeit am Mythos.** (Frankfurt): Suhrkamp (1979). 699 S. Lw. DM 68.—

Das große Werk B.s ist ein weiteres Signal dafür, daß die Starre, die, durch die Entmythologisierungsdebatte hervorgerufen, einige Jahrzehnte lang vorherrschte, sich zu lösen beginnt. Der dogmatisch verkündete Weg „vom Mythos zum Logos" wird nicht mehr nur in Frage gestellt, sondern ausdrücklich verneint. Der Ruf nach erneuter „Arbeit am Mythos" wird laut. Gerade weil aber die Notbremse gegen das Mythisch-Mythologische von seiten der Theologie gezogen wurde, kann die Theologie an einem Gegenentwurf wie dem B.s nicht vorübergehen.

Es ist nun leider im Rahmen einer Rez. unmöglich, ein Werk von 700 S., das ausgezeichnet ist durch eine weitreichende Materialkenntnis im Bereich der griechischen Mythologie, der abendländischen Philosophie- und Theologiegeschichte, der Literatur und Psychologie, nachzuzeichnen, zumal sich ein großartiger Durchblick durch die Entwicklung des Prometheusmythos in den Teilen III—V mit grundsätzlichen Feststellungen, Polemiken und Einordnungen des mythischen Denkens in den Teilen I und II verbinden. Es soll denn auch nicht entschieden werden, wieweit die Wahl des Prometheusthemas als Paradigma von den genannten Voraussetzungen her bestimmt ist. Jedenfalls wird das Plädoyer zugunsten einer „Arbeit am Mythos" von den Prämissen, die — wie sich zeigen wird — parteiisch und nicht ohne ein vielfach polemisch artikuliertes Interesse vorgetragen werden, zu unterscheiden sein. Dieses parteiische Interesse sei vorweg genannt, da es B. bei seiner umfassenden Erudition doch nicht vor unübersehbaren Lakunen in der geschichtlichen Darstellung geschichtlicher Gegebenheiten bewahrt.

Die hier gemeinten Prämissen werden in den beiden Teilen I „Archaische Gewaltenteilung" und II „Geschichtswerdung der Geschichten" vorgestellt. Auf sie wird in der Rez. vorwiegend eingegangen.

Den Tenor gibt der als Motto dem Abschnitt I/I vorgestellte Satz Kaffkas an Max Brod an: „Sie konnten das entscheidend Göttliche gar nicht weit genug von sich entfernt denken, die ganze Götterwelt war nur ein Mittel, das Entscheidende sich vom irdischen Leibe zu halten, Luft zum menschlichen Atmen zu haben." (9) Der Ursprung des Menschen ist nach B. „bei dem Typus des Fluchttieres zu suchen" (11). Ausgangspunkt der Überlegung ist daher die Feststellung des „Absolutismus der Wirklichkeit", daß nämlich „der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in seiner Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte. Er mag sich früher oder später diesen Sachverhalt der Übermächtigkeit des jeweils Anderen durch die Annahme von Übermächten gedeutet haben." (9)

Der Mythos ist daher das/ein (?) Mittel zur Überwindung der Urangst in die Furcht hinein: Angst wird zur Furcht rationalisiert, jedoch „primär nicht durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare. Es wird eine Sache vorgeschoben, um das Ungegenwärtige zum Gegenstand der abwehrenden, beschwörenden, erweichenden oder depotenzierenden Handlung zu machen. Durch Namen wird die Identität solcher Faktoren belegt und angehbar gemacht, ein Äquivalent des Umgangs erzeugt. Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat. Panik und Erstarrung als die beiden Extreme des Angstverhaltens lösen sich unter dem Schein kalkulierbarer Umgangsgrößen und geregelter Umgangsformen, auch wenn die Resultate der magischen und kultischen ‚Gegenleistung' gelegentlich der Tendenz Hohn sprechen, an Gunst für den Menschen bei den Mächten zu gewinnen." (11f) „Der Mythos läßt den Menschen leben, indem er die Übermacht depotenziert; für das Glück des Menschen hat er keine Bilder." (38)

Entsprechend ist der „Horizont" des Denkens „nicht nur der Inbegriff der Richtungen, aus denen Unbestimmtes zu gewärtigen ist. Es ist auch der Inbegriff der Richtungen, in denen Vorgriffe und Ausgriffe auf Möglichkeiten orientiert sind. Der Prävention korrespondiert die Präsumtion." (13) Der Mythos steht im Dienste des Abbaus des Absolutismus der Wirklichkeit. Letzterem tritt „der Absolutismus der Bilder und Wünsche" (14) entgegen. Damit steht der Mensch selbst immer schon diesseits des Absolutismus der Wirklichkeit; doch erlangt er niemals die volle Gewißheit, daß „die relative Übermacht der Realität über sein Bewußtsein und sein Geschick umgeschlagen ist in die Suprematie des Subjekts" (15f).

In der Verlängerung dieser Feststellung liegt auch die Ablehnung der Formel „vom Mythos zum Logos". B. nennt sie eine „klassische Desinformation" (33), weil sie auf der falschen Versicherung beruht, „irgendwo in der Ferne der Vergangenheit sei der irreversible Fortsprung getan worden, der etwas weit hinter sich gebracht zu haben und fortan nur noch Fortschritte tun zu müssen entschieden hätte" (34). Für B. aber gilt: „Der Mythos selbst ist ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos." (18)

In den Zusammenhang dieser Überlegung gehört aber dann die Bestimmung der Wirklichkeit, des dem Menschen gegenübertretenden „jeweils Anderen". Die Theorien der Entstehung der Religion sortieren sich für B. in den zwei Haupttypen, für die einmal Feuerbachs „Selbstentwerfung des Menschen an den Himmel" und sodann Ottos apriorische „Urempfindung des ‚Heiligen'" stehen (35). Nun ist aber für B. das Andere zunächst noch nicht vorzugsweise der Andere: „Erst sobald jenes durch diesen interpretiert, das Neutrum durch die Metapher des Auch-Ich erschlossen wird, beginnt eine Weltauslegung, die den erfahrenden Menschen in die Geschichte des erfahrenen Anderen verwickelt." (28) Die psychologisierende Deutung der Entstehung des Anderen (personal) aus dem Anderen (neutral) läßt denn auch m. E. das Pendel der theoretischen Religionserklärung im Grunde doch zugunsten Feuerbachs sinken. Denn auch wo er respondiert, bleibt der „Entwurf" der Religion letztendlich an den Selbstentwurf des Menschen gebunden.

In diesen Kontext gerät dann auch das Verständnis des Christentums, wenn dieses in der Konsequenz der „Arbeit der physiognomischen Erfassung" (29) über andere „Skizze(n) der Verarbeitungsformen früherer Übermachtserfahrung" (30) zum Satz „Gott ist Liebe" führt. Grundgelegt ist das Christentum in der Erzählung einer Geschichte: „Die Christologie erzählt die Geschichte, die notwendig geschehen sein muß, um Gott ein absolutes Interesse am ‚human interest' unauflöslich und ohne Ansehen der Gegenseitigkeit eines erfüllten Vertrages beizulegen." (30) Für B. aber ist das Christentum wesentlich gekennzeichnet durch die Begegnung mit der antiken Metaphysik, die, „aus dem Überdruß am Mythos und der Abwehr mythischer Regression entstanden", „der christlichen Theologie die Konsequenz des Gedankens vom absoluten Interesse des Gottes am Menschen verwehren mußte" (31). Das Christentum steht aber dann in seiner Geschichte mit seiner Theologie und Dogmatik auf der antimythischen Seite.

B. ahnt den Widerspruch, den er mit seiner Bewertung des Christentums erzeugt, und kommt ihm mit folgenden Bemerkungen zuvor: „Sollte man mir diese Auslegung theologischer Herzstücke der christlichen Tradition verübeln, so müßte ich erwidern, daß es nur unter dem Diktat der paganen Metaphysik — die nicht der Mythos selbst, aber dessen Transkription ist — verwehrt sein kann, die Zubilligung der Kunstgriffe an den Menschen zu bewundern, von denen die Theologie so lange gesprochen hat und immer zu sprechen hätte, wenn es darum geht, daß der Mensch sich mit seinem Gott gegen seinen Gott — für die Mystiker sogar: als Gottgewordener gegen seinen Gott — zu behaupten hat. Man sollte, das ist der Verweis dieser Verwahrung, schon hier bemerken können, daß Goethes ‚ungeheurer Spruch' im Zentrum der Entfaltung dieses Entwurfs stehen wird." (31)

Die in dieser präsumptiven Erwiderung implizierte These wäre — wie vieles andere — aber nicht nur zu behaupten, sondern zu beweisen. Dazu gehören die eher leichtfertigen Behauptungen wie: Paulus habe „beiläufig erfunden", „Gott habe sich selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen"; dieser Gedanke habe „sich die mittelalterliche Theologie nicht erfreuen können" (31) u. a. m. Etwas mehr Beschäftigung mit der kritisierten Dogmatik und Dogmengeschichte hätte B., wenn schon nicht eines anderen belehren können, so doch vorsichtiger formulieren lassen.

Prüfenswert bliebe auch B.s Verhältnisbestimmung von Pantheismus/Polytheismus/Monotheismus. Da B. in seinen Überlegungen die außereuropäische Religionsforschung völlig außer acht läßt und sich auf die Neuformulierung der abendländischen Geistesgeschichte und das Verständnis der europäischen Moderne beschränkt, kommt für ihn eine Überprüfung des Denkansatzes aus einem größeren Umfeld heraus gar nicht in Frage. Die Verflechtung der christlichen Lehre mit der griechischen Philosophie, die B. in der Metaphysik des Aristoteles als „die Reindarstellung des Widerspruchs gegen den Mythos" (36) anspricht, führt das Christentum selbst unter das gleiche kritische Verdikt, das den Duktus „vom Mythos zum Logos" als unsachgemäß zurückweisen heißt.

I/II beginnt mit dem Satz: „Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit." (40) Wenn B. dann etwas später fortfährt: „Geschichten werden erzählt, um etwas zu vertreiben. Im harmlosesten, aber nicht unwichtigsten Falle: die Zeit. Sonst und schwererwiegend: die Furcht" (ebd.), ist aber auch das eine These, deren Beweis er schuldig bleibt.

Genauso gültig bleibt die Gegenthese, daß Geschichten nicht nur erzählt werden, um Zeit und Furcht zu vertreiben, sondern um Kräfte des Widerstandes, der Erneuerung oder auch der Kreativität zu wecken, so daß nicht nur eine neue Sicht der Dinge, sondern eine neue, die Situation verändernde Praxis erzeugt wird. Dann aber steckt in Geschichten nicht nur Unwissenheit und Unvertrautheit, sondern ein Urwissen um Geborgenheit und ein Urvertrauen, bestehen zu können und gerettet zu werden, wo der Mensch sich selbst keine Rettung mehr schaffen kann. Tatsächlich erweist sich auch der jüdisch-christliche Gottesglaube im Gegensatz zu B.s Vorstellung vom Einbruch des Namens in das Chaos des Unbekannten (vgl. Abschnittstitel) als Bewußtsein, mit dem Namen des Namenlosen beschenkt zu sein und damit als Glaube an den Kosmos des Unbekannten. Wo aber Gegensätze aufgezeigt werden, sollten ihnen keine Verkürzungen zugrundeliegen. So erscheint zwar in anderem Zusammenhang (vgl. Register) die Gestalt des Moses, doch wo von der Namensmitteilung Gottes in biblischer Tradition die Rede ist, fehlt sie. Stattdessen stellt B. gegen die Textaussagen fest: „Die biblische Tradition hat den Gedanken kultiviert, der Gott wolle den Seinen bekannt und für die Seinen zuverlässig erreichbar sein, auch wenn ihm daran lag, seinen Namen nur für diesen einen Zweck und daher nur den Priestern bekannt zu machen." (42f.) Daß es zwischen Dichtern und Priestern Propheten gibt, scheint B. verborgen geblieben zu sein.

Da B. in der Neuzeit die Epoche erblickt, „die abschließend für alles einen Namen gefunden hatte" (45), sind die Überlegungen in I/II von grundlegender Bedeutung. Insofern als auch das Dogma im Rahmen der Namengebungen besprochen wird — „Das Dogma besteht aus Definitionen" (49) —, wird dieses gegen den Mythos festgeschrieben. Steht aber das Dogma in engster Verbindung mit der Offenbarung, so muß zwischen Mythos und Offenbarung eine Grenzlinie erhalten bleiben. Es ist Aussage der Romantik, die „dem Unernst der Mythen" „den Ernst der Vermutung" anheftet, „in ihnen verberge sich die verkannte Konterbande einer früheren Offenbarung an die Menschheit, vielleicht der paradiesischen Erinnerung, die sich so schön mit der platonischen Anamnesis austauschen ließ" (56f).

Die Mythogonie läßt sich nach B. „am besten in Analogie zu der klassischen Alternative biologischer Entwicklungstheorien" (61) sehen, doch letztlich sind Theorien über den Ursprung von Mythen wegen des vorherrschenden „Ignorabimus" müßig (53.68). B. klassifiziert die Vorstellung vom Ursprung des Mythos mit Hilfe der Begriffe „Poesie" und „Schrecken" (68), hält aber dabei die Differenz von Urpoesie und Uroffenbarung offen (70). Die Einseitigkeit B.s, der zur Vorstellung seiner Thesen mehr die reine Antithese als vermittelnde Denkansätze verwendet, wird auch hier sichtbar: Ottos Definition des Heiligen als „mysterium tremendum et fascinosum" wird praktisch auf das „tremendum" verkürzt (72ff). Das wird auch deutlich, wo B. die Konkurrenzfähigkeit der mythischen mit den theoretischen, dogmatischen und mystischen Vorstellungsweisen betont: „Niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe bessere Argumente als Wissenschaft; niemand wird behaupten wollen, der Mythos habe Blutzeugen wie das Dogma und das Ideologem oder er habe die Intensität der Erfahrung, von der die Mystik spricht. Trotzdem hat er etwas zu bieten, was auch bei verminderten Ansprüchen an Zuverlässigkeit, Gewißheit, Glauben, Realismus, Intersubjektivität noch Befriedigung intelligenter Erwartungen ausmacht. Die Qualität, auf der dies beruht, läßt sich mit dem von Dilthey hergenommen Ausdruck ‚Bedeutsamkeit' belegen." (76f) Die Frage bleibt auch hier: Ist die dem Mythos — zu Recht — zuerkannte Qualität der Vermittlung von Bedeutsamkeit eine Qualität, die ihm ausschließlich oder nur zusammen mit den konkurrierenden Vorstellungsweisen zukommt?

Prüfenswert bleibt in diesem Zusammenhang für die Theologie, ob und wieweit das Entmythisierungsprogramm nicht doch der letzte Ausläufer jener Verbindung der christlichen Dogmatik mit der antiken Metaphysik ist, die dem Christentum den Rang einer Weltreligion vermittelt (vgl. 110). Ist aber das Miteinander von „concretissimum" und „universalissimum" wirklich undenkbar, so daß die Behauptung des einen die Negation des anderen einschließt? Kann man so einfach, wie B. es tut, den „dogmatischen Zeittypus" das „Korrelat zur Allvergegenwärtigung der Heilsereignisse durch den sakramentalen Kult" nennen? (114)

Nach Ausführungen zu den „Verfahrensordnungen" des Mythos, die sich an I/III („Bedeutsamkeit") in I/IV anschließen und bei denen die Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Befassung mit dem Glaubensbegriff (129f) und den Verfahren im Christentum (137—145.154—162 passim) fortgesetzt wird, behandelt der Teil II die Geschichtswerdung der Geschichten.

Die Grundmuster der Mythen als Geschichten sind so prägnant, „daß sie immer wieder überzeugen, sich immer noch als brauchbarster Stoff für jede Suche nach elementaren Sachverhalten des menschlichen Daseins anbieten" (166). Insofern als der Ursprung des Mythos selbst in den Bereich des radikalen Unwissens gehört, geht es in diesem Teil vorwiegend um die Enstehung der literarischen Gestalt des Mythos.

Nun ist selbst das, was bei Homer und Hesiod uns erreicht, bereits eine Spätphase einer langen Entwicklung, denen eine „schriftlose Vorgeschichte" (168) vorausgegangen ist. Was uns mit Hilfe einer „Langzeit-Selektion" (181) zukommt, ist „durch das Organ der Rezeption gegangen, durch ihren selektiven Mechanismus ‚optimiert' worden" (186). Daraus ergibt sich, daß das, was uns als „Grundmythos" — nicht als „Urmythos" — erscheint, doch nur „das am Ende sichtbar Bleibende, das den Rezeptionen und Erwartungen genügen konnte" (192), ist. Dieser Grundmythos ist an der Reichweite seiner Leistung zu messen: „indem er radikal ist, wird er fähig, total zu sein" (193). Diese Totalität wird aber erst dort verständlich, wo in der wissenschaftlichen Erkenntnis auf Totalität verzichtet wird, ja wo Wissenschaft selbst „unter der Bedingung der Preisgabe des Totalitätsanspruchs" steht (ebd.).

Dem Grundmythos stellt B. den „Kunstmythos" gegenüber, „Versuche, die Qualitäten des Mythos mit Kunstmitteln nachzuahmen", wie sie sich bei Plato und Nietzsche finden (194). In Auseinandersetzung mit H. Jonas, der den Begriff des Grundmythos auf die Gnosis angewandt hat, in diesem aber kein historisch-literarisch vorkommendes Faktum, sondern „ein dynamisches Prinzip der Sinnstiftung" sieht (198), wendet sich B., vorlaufend zu seinem Abschnitt II/III, in dem er ausdrücklich von „Mythen und Dogmen" handelt, dem Dogmatisierungsprozeß des Christentums zu. B. möchte ihn aus der Trennung von der Gnosis verständlich machen. Danach würden Metapher und Gleichnis zur „Vorarbeit zur begrifflichen Definition" in bildloser Sprache (201), Geschichten nicht nur ersetzt, sondern verweigert, „weil (?) Geschichten nicht als Antworten auf Fragen ausgewiesen werden können. Aber auch, weil (?) deren Verbindlichkeit fragwürdig und als Bedingung der glaubenden Unterwerfung ungeeignet sein mußte" (202 — Fragezeichen des Rez.). Die Dogmatisierung lebt danach von der „Berührungsfurcht vor der bildhaften Orientierung des Mythos" (ebd.), als „Abwehr dieses Verdrängungsvorgangs, als Festschreibung durch außerordentliche Sanktion" (203). Ist der Mythos institutionswidrig, so ruft das Dogma förmlich nach seiner Institution (ebd.).

Obwohl Mystik und Mythos — im Gegensatz zum Dogma — gemeinsam die Unterstellung zurückweisen, „Antworten auf Fragen zu suchen und zu geben" (205), kommt es — in Konkurrenz zum Dogma — zur Ausbildung der spekulativen Mystik und zur „sekundäre(n) Rationalisierung des Grundmythos" (204f). Dabei geht es um die Frage, was uns frei macht bzw. wovon wir erlöst werden (205f). In den Umkreis dieser Frage gehören das Dualismusschema, verbunden mit der Vorstellung eines kosmischen Kampfes (207), die nach B. „späte dogmatische Erfindung der Erbsünde" (203), die Ursprungsvorstellungen u. a. m. Die Prüfung der B.schen Markion- und Paulusdeutung würde hier den Rahmen sprengen und kann daher nur zum Postulat erhoben werden (vgl. 209—224). Auch finden sich wiederum Behauptungen ohne Beweisversuche wie: „Aber in den ersten Jahrhunderten ist keineswegs so definitiv entschieden, was denn der zentrale Inhalt der frohen Verkündigung sein sollte." (213) (Als ob sich das Christentum unter dieser Rücksicht hätte entfalten und bis heute halten können!)

II/II bildet aber zugleich die Vorstufe zur frontalen Auseinandersetzung mit „Mythen und Dogmen" (II/III). Am Anfang steht erneut die Grenzziehung: „Der durch die antiken Quellen vermittelte Mythos hat Phantasie und formale Disziplin der europäischen Literaturen in einzigartiger Weise bewegt, angetrieben, erfüllt und gereizt; die biblische Welt ist, trotz ihrer unvergleichlich größeren Eindringtiefe in das Bewußtsein der beiden nachchristlichen Jahrtausende, auf dem Niveau literarischer Manifestation nahezu ungegenwärtig." (239) In großer Ausführlichkeit versucht B. sein Negativbild von Dogmatik zu begründen. Doch fällt auch hier auf, daß er zwar eine Fülle von interessanten Mosaiksteinchen essayhaft zusammenträgt, sich ihm aber doch der eigentliche Vollzug dogmatischer Theologie, ja das Wesen von Theologie selbst entzieht. Auf seiten des Mythos und des Dogmas stehen nach B. einander gegenüber: Bilder und Geschichten — Verweigerung der Bilder und der Geschichten (249), variable Schriftentbundenheit — Festgeschriebenheit (243f), „Vereinigungsfähigkeit heterogener Elemente unter dem Titel des ‚Pantheon'" — Bestimmbarkeit eines „Kernbestand(es) der verteidigungswürdigen Verhaltensformen und Aussagen" (264), Fehlen „jede(r) Tendenz zu ständigen Selbstreinigung" (ebd.) — Erzeugung von Häretikern und Abwehr der Häresie. Daraus folgt: „Alles, was das Dogma fordert, erläßt der Mythos. Er fordert keine Entscheidungen, keine Bekehrungen, keine Apostaten, keine Reue. Er erlaubt Identität noch in der Verformung zur Unkenntlichkeit, ja noch in der Anstrengung, ihn zu Ende zu bringen. — Die conversio ist die Antithese zum mystischen Ereignis" (269). Demgegenüber steht im Christentum „die ungehemmte Nachgiebigkeit gegenüber dem Bedürfnis, mehr zu fragen und an Antworten sich zuzutrauen, als in den Gründungsurkunden des Christentums auch nur erahnbar geworden war" (277f).

Den Abgrenzungen kann der Theologe mit Gegenthesen begegnen, nur hilft das nicht viel weiter. Die Theologie kann auch die positiven Anregungen B.s weiterverfolgen, und sie sollte es tun. Es bleibt aber bestehen, daß die Geschichte selten im reinen Entweder-Oder verläuft. Die christliche Theologie aber endet weder mit der Reformation noch mit der Aufklärung. B. hat die Auswirkungen des historischen Denkens im 18./19. Jh. auf die christliche Theologie nicht zur Kenntnis genommen. Weder die Vielfalt exegetisch-historischer Methoden im biblischen noch im dogmatischen Bereich, weder die heutige Schriftexegese als solche noch die Dogmen- und Theologiegeschichte und die Forschungen zur Dogmenentwicklung haben Spuren in seinem Werk hinterlassen. Dieses beweist nur einmal mehr den alten Spruch „Catholica non leguntur". Im Register findet sich kein neuzeitlicher katholischer Theologe, doch aus der Zeit nach von Harnack kommen, soweit ich sehe, auch aus der evangelischen Theologie nur vor: K. Barth (1x), Bultmann (6x), Dibelius (1x), Kittel (1x), von Rad (1x), Stauffer (1x). Auf dieser Basis ist eine wissenschaftliche Auseinandersetzung von theologischer Seite schwerlich möglich. Es bleibt das Plädoyer B.s

zugunsten des Mythos und des Mythischen, zumal die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie in der Aufforderung endet: „Den Mythos zu Ende bringen." (II/IV)

Bonn Hans Waldenfels

Woschitz, Karl Matthäus: **Elpis-Hoffnung.** Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979) XVI, 773 S. Lw. DM 98.—

Dieses wirklich große Buch wurde 1978 als Habil. an der kath.-theol. Fak. der Univ. Graz vorgelegt. Aus dem — modernen schwedischen — Gesichtspunkt des Rez. ist es eine fast unglaubliche Leistung. Der äußere Umfang des Buches ist an und für sich eindrucksvoll, besonders jedoch die Weite des Inhalts

Ausgangspunkt ist die Theologiegeschichte, von der patristischen Literatur bis zur politischen Theologie und Karl Rahner, und die Philosophiegeschichte, von der Scholastik bis zu Ernst Bloch, Karl Jaspers und der Frankfurter Schule. Danach folgen drei vorbereitende „Themenkreise": griechisch-römische Antike (mit der Philosophiegeschichte von Anaximander bis zu Plutarch und Seneca), AT und Spätjudentum, und dann allgemein lexikalisch einleitend das NT. Vier exegetische Teile über die Hoffnung im synoptischen Kerygma bzw. im Corpus Paulinum, in den katholischen Briefen und im johanneischen Schrifttum schließen daran an.

W. legt damit einen sehr gründlichen und eigentlich grundlegenden Beitrag zur „Theologie der Hoffnung" vor — treibt aber seine Theologie der Hoffnung nicht im politisierend-horizontalistischem Sinne. Sein Buch mündet ein in die Version der Welt der Neuschöpfung, der Auferstehung und des neuen Jerusalems. Die „österliche Dimension" der christlichen Hoffnung (770) „entlarvt das Absolutheitspathos der Ideologen, Utopien, Gruppenegoismen" (771)

Die Synthese des Buches („Integration", 759—773), welche vielleicht eine etwas mehr ausführliche Auseinandersetzung mit der „Theologie der Hoffnung" bieten sollte, enthält viele scharfe und äußerst prägnante Formulierungen, an die man sich gern erinnert.[1] Man darf hier hinzufügen, daß das dicke Buch durchgehend von solchen prägnanten und komprimierten Sätzen geprägt ist. Der Umfang des Buches beruht also keineswegs auf einer Tendenz, unnötig viele Worte zu machen. Im Gegenteil, dann und wann werden die Formulierungen fast zu knapp durch die Verwendung einer nicht so allgemein bekannten Fachterminologie (z. B. 63, Z. 20f; 611, Z. 17ff), einschließlich lateinischer Ausdrücke in der Weise, die mehr an die gemischte deutsch-lateinische Sprache eines Theologen des 16. Jh.s als an modernes Theologendeutsch erinnert (z. B. 590, Z. 18; 541, Z. 31; 463, Z. 3; 470, Z. 1). Aber es gibt im ganzen Buch wirklich auch viele gute Beispiele dieses gedrängten Fachstils.[2]

Diese große Abhandlung ist ein wichtiger Fortschritt im Vergleich zum Artikel ἐλπίς im TWNT von R. Bultmann, selbstverständlich bedingt durch die breite Anlage des Werkes. Die Kritik James Barrs u. a. hat ja auch das Gespür für die Notwendigkeit geweckt, eine bibeltheologische Begriffsuntersuchung weit über den Rahmen eines einzelnen Wortstammes auszudehnen. Dann und wann könnte man sich wohl fragen, ob diese Untersuchung nicht zu weit ausgedehnt wird, so daß der eigentliche Hoffnungsbegriff selbst am Horizont verschwindet, wie z. B. in der Diskussion über die Zeit-Bestimmung in Q (378).[3] Überhaupt fehlt eine eigentliche Diskussion dessen, was zum Thema oder Begriff Elpis-Hoffnung gehört. Das trägt wohl auch dazu bei, daß die Ausführungen bisweilen scheinbar ziemlich wenig mit dem Begriff Hoffnung zu tun haben. Wichtiger sind aber neue Einsichten, wobei ich z. B. an die ursprüngliche Neutralität der Elpis-Terminologie in der griechischen Sprache (was von Bultmann überhaupt nicht erwähnt wird) denke (66—84), nämlich daß ἐλπιζειν auch „fürchten" bedeuten kann und daß es immer das Moment der Unsicherheit und Beunruhigung beinhaltet (74f)

Das Wagnis eines solchen Buches führt natürlich hier und da zu Fehlern in Einzelheiten oder vereinfachenden Interpretationen und Darstellungen. Für große Teile des Buches bin ich überhaupt nicht kompetent ein eigenes Urteil ohne Sonderstudien zu wagen. Aber ich möchte doch zum Abschnitt „Hoffnung in der Apokalyptik und Intertestamentarliteratur" (315—323) einiges kritisch sagen:

Allgemein spürt man eine negative Einstellung zum Phänomen Apokalyptik, z. B. in folgender Formulierung auf S. 316: „Gottes Plan mit der Geschichte wird zum Gegenstand spekulierender Reflexionen" (vgl. auch 380; 445).

Die Diskussion des äthiopischen Henochbuches (318) befaßt sich überhaupt nicht mit dem literarkritischen Problem der Bilderreden, das ja mehr als je — veranlaßt durch die Ausgabe der aramäischen Qumran-Fragmente des 1. Hen. von Milik, wo die Bilderreden ganz fehlen — im Zentrum der Behandlung dieser Quelle zur jüdischen Apokalyptik stehen muß. Die Belegstellen aus verschiedenen Teilen des Buches werden zu einfach gemischt. Die Auferweckung der Toten ist kein zentrales Thema im 22. Kap.

Unter dem Titel „Viertes Esrabuch und Baruch-Apokalypse" (319) erscheinen auch viele Belege aus dem äth.Hen. und ein Beleg aus Ps.Sal., sogar ein spätes Zitat aus der rabbinischen Literatur (Rab in Ber 17a). Die allgemeine Auferstehung aller Toten wird nicht von allen Teilen der Baruch-Apokalypse vertreten.

Die Arbeit von Schüpphaus zu den Psalmen Salomos, die letzte große Monographie, soweit mir bekannt ist, wird überhaupt nicht erwähnt — und dann enthält wohl der letzte Satz mit dem etwas unerwarteten Vergleich mit Qumran — warum gerade Qumran? — einen Schreibfehler.[4]

Diese Kritik gilt aber nicht der Exegese der ntl Texte, die allgemein wohlbegründet und überzeugend wirkt. Dann und wann sind natürlich auch hier einzelne Formulierungen nicht so gut gelungen.[5] Hier und da werden Zitate fast ohne Exegese und eigentlicher Auswertung angeführt (vgl. 346, Z. 5ff). Besonders zum ntl Teil der Untersuchung wirkt der ganze einleitende Abschnitt (Wortanalyse usw. 333—360) problematisch, als ein zusammenfassender Lexikonartikel vor der eigentlichen Exegese, mit teilweise nicht notwendig erscheinenden Wiederholungen aus dem Vorausgehenden, dem AT und der klassischen Literatur.[6] Eine Begründung für diese einleitenden Abschnitte zu den verschiedenen Themenkreisen habe ich nicht gefunden. Eine gewisse Unkenntnis bezüglich der Diskussion außerhalb des deutschen Sprachgebietes muß man, wie öfters in deutschsprachigen bibelwissenschaftlichen Arbeiten, feststellen. Das gilt jedenfalls für die Behandlung des Römerbriefes bei W.

Wohl werden die Kapitel 9—11 kurz durchgegangen, doch fast nur wie ein Referat (536ff), und unmittelbar danach fährt W. so fort, als ob es diese Kapitel im Römerbrief überhaupt nicht gäbe: „Auf dem unverloschenen Hintergrund des großen ‚theologischen' Themas von der rechtfertigenden Tat Gottes in Jesus Christus schreibt Paulus in einer unaufhebbaren Konnexion dazu seinen paränetischen Teil (Röm 12—15) und gibt diesem ein eschatologisches Gefälle" (539f).

W. D. Davies, J. Munck, K. Stendahl und andere Forscher, die auf die Bedeutung der Kap. 9—11 hingewiesen haben, werden vollständig überhört — als ob der paränetische Teil (vor allem Kap. 14—15) nicht sehr viel gerade mit dem Verhältnis Juden-Heiden nach Röm 9—11 zu tun hätte!

In diesem großen Buch mit so vielen Text- und Wortanalysen wie Diskussionen theologischer und philosophischer Werke kann man das vollständige Fehlen irgendwelcher Indices (!) als auch einer Bibliographie zwar aus Mitleid mit dem Vf. oder evtl. Mitarbeitern verstehen, aber kaum verteidigen (der Vf. hat es auch nicht getan).

Natürlich gibt es auf den 773 S. einige Schreib- und/oder Druckfehler (z. B. 5, Z. 18; 46, Z. 1; 461 Anm. 142; 491 Anm. 228), besonders in den griechischen (z. B. 382, Z. 26; 453, Z. 25; 490, Z. 3; 508, Z. 24; 508, Z. 4; 718, Z. 21) und hebräischen (z. B. 315, Z. 27) Wörtern. 661, Z. 15 muß es wohl Jud 6.9.10 heißen.

Es ist hier nicht möglich, sich mit den vielen Text-Interpretationen (oder vorausgesetzten Text-Interpretationen anderer Verfasser) dieses Buches auseinanderzusetzen. Das wird noch in den folgenden Jahren kommen, da klassische Philologen, Alt- und Neutesta-

[1] Z. B. der erste Satz S. 772 von der Haltung eines Christen: „Im Vertrauen auf die Rechtmäßigkeit der Sittlichkeit seiner sozialethischen Aktivität im ‚Vorletzten' steht er kritisch allen Zukunftsoptimisten gegenüber, die sich die Züge eines innerweltlichen Erlösungsmythos geben."

[2] Z. B. die drei Sätze von der paulinischen Lehre von der Auferstehung der Toten Z. 24—28 S. 434, oder der Satz vom Zusammenhang zwischen Röm 5,20 und 7,7ff S. 517f.

[3] Vgl. auch die von J. Barr wohl ganz unbeeinflußte Distinktion zwischen χρόνος und καιρός in 1 Th 5,1 (457!).

[4] „Die Ps.Sal. teilen mit Qumran die Erwartung des Endes, differieren von Qumran aber durch das Fehlen einer priesterlichen Messianologie wie durch den prädestinatianischen Dualismus", S. 323. Vgl. Anm. 454. Es sollte wohl heißen: „das Fehlen des prädestinatianischen Dualismus".

[5] Z. B. wenn S. 342 Hebr 6,11 so ausgelegt wird: „Gegenüber der Ambivalenz des griechischen Hoffnungsbegriffes empfiehlt der Verfasser des Hebräer-Briefes die ‚volle Wirklichkeit der Hoffnung'. . ." Eine solche allgemeine Diskussion der Bedeutung des griechischen Wortes ἐλπίς kommt im im NT nicht vor.

[6] Vgl. z. B. S. 358 mit S. 225f. und 230. Neue Zitate aus der griechischen Literatur und aus Suidas werden S. 342 angeführt — warum nicht im Abschnitt zur griechischen Literatur mit einem einfachen Hinweis zum bereits angeführten Stoff hier im ntl Abschnitt?

mentler sowie systematische Theologen dieses Werk natürlich gründlich benützen müssen und dann die Exegese der verschiedenen Texte und die übergreifenden Urteile überprüfen werden. Ich bin überzeugt, daß der Vf. mit guter Hoffnung für die meisten Ergebnisse seines Buches in die Zukunft blicken kann. Eschatologie kann man bis zur Jahrtausendwende sicher nicht ohne fleißige Benützung dieses Buches verantwortlich treiben.

Uppsala Hans C. Cavallin

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 5: Schulte, Raphael: **Leib und Seele. Greshake,** Gisbert: **Tod und Auferstehung.** Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980) 133 S., geb. DM 22.80

In diesem Bd der „Enzyklopädischen Bibliothek" wird sinnvollerweise das Leib-Seele-Problem mit der Frage nach Tod und Auferstehung verbunden, so daß die eschatologische Dimension des Problems mit zur Sprache kommt. Dies ist vor allem deshalb zu begrüßen, weil die auf den griechischen Ursprung der Metaphysik zurückführende Frage nach Einheit und Verschiedenheit von Leib und Seele in den letzten Jahrzehnten häufig in eine Spannung, ja in einem Widerspruch zum biblischen Verständnis von Tod und Auferstehung gerückt worden ist.

Schulte stellt in der Einleitung zu seinem Beitrag heraus, daß die neue Aktualität des Leib-Seele-Problems nicht nur mit der Entwicklung moderner Wissenschaften wie Biologie, Medizin, Psychosomatik, Verhaltensforschung, Evolutionstheorie usw. zusammenhängt. Ihr liegt vielmehr ein „unabweisbarer Erfahrungskomplex menschlichen Daseins zugrunde ..." (10). Diese Erfahrung spiegelt sich auch in der „lebendigen Alltagssprache" wider, weil diese „Urworte" kennt, welche für den konkreten Menschen und für das Ich stehen. Es sind Worte wie z. B. Leib, Herz, Geist, Leben, Seele und Leib, welche immer auf den konkreten Menschen in seiner Ganzheit zielen und doch solche Nuancen in sich tragen, daß wir unser Sein nicht als ein „monadisch-einfaches" verstehen. Dieser fundamentalen Bedeutung der Einheit und des Unterschiedes von Leib und Seele im Menschen entspricht die zentrale Stellung des Leib-Seele-Problems in der Geschichte des Denkens.

Sch. gibt daher im I. Teil seines Beitrags einen geistes- und problemgeschichtlichen Überblick, wobei sowohl das griechisch-hellenistische Verständnis von Leib und Seele wie auch das biblische Menschenbild zur Sprache kommen. Zu Recht räumt Sch. Thomas von Aquin in der Geschichte des Problems eine zentrale Stellung ein. Sch. betont, daß Thomas zwar das Leib-Seele-Verhältnis in das durch die Aristoteles-Rezeption neu gewonnene „Kategoriengerüst" übersetzt habe, aber „weder die Problemstellung noch die vorgeschlagene Lösung" als aristotelisch bezeichnet werden können. Thomas wollte vielmehr einen christlich-theologischen Ansatz bieten. Er hatte die Absicht, ein aus theologischen Gründen gefordertes Verständnis des Menschen vorzulegen, nicht aber eine vollständige Anthropologie auszuarbeiten. Daher ist sein Ansatz für Ergänzungen aus dem Bereich der modernen Wissenschaften offen. Der Vf. interpretiert dann die Lehre von der Geistseele als forma corporis im Sinne einer Konstitutionstheorie. Es ist im Hinblick auf Thomas ungenau „von der Seele und dem Körper zu sprechen, wenn die beiden konstituierenden Prinzipien gemeint sind", nämlich „anima" und „materia prima" (23f). Dabei darf nicht vergessen werden, daß die menschliche Geistseele incorruptibel ist, ein in sich subsistierendes Sein besitzt und daher nicht in ihrem forma-Sein aufgeht. Dennoch bestimmt Sch. die Verbundenheit der Seele mit dem Leib im Anschluß an Thomas als deren „Selbstvollzug". Da der eine Mensch aus den genannten Prinzipien konstituiert wird, stellen lebendiger, beseelter Körper und Seele jeweils den ganzen Menschen dar, der allerdings jeweils unter einem anderen Teilaspekt gesehen wird. Mit dieser Lehre des Thomas kommt die philosophische Interpretation des Menschen in eine große Nähe zum biblischen Menschenbild.

Die nach einem kurzen Blick auf die neuzeitliche Entwicklung des Problems bis hin zur heutigen Fragestellung vollzogene systematische Darstellung im II. Teil folgt dem Leitgedanken eines solchen „offenen Thomismus". Für Sch. ist der „Geist der Materie", die Seele der Leiblichkeit ‚über'-geordnet, während die Materie ihnen vor-geordnet ist. Beide sind einander zugeordnet und bedingen sich gegenseitig. Auf diese Weise will Sch. an einer „Hierarchie des Seins" festhalten, wobei allerdings gegenüber der Überordnung des Geistes die genannte Vorordnung genauer deutlich gemacht werden müßte.

Entsprechend dieser Grundauffassung unterstreicht Sch. die überragende Bedeutung des menschlichen Ich. Es erscheint als jene erste und letzte Instanz, welche alle körperlichen und psychischen Phänomene als die seinen umgreift und in ihnen anwesend ist. Allerdings vermag der Mensch dieses Zentrum seiner Existenz nie voll zu vergegenständlichen, obwohl er in ihm reflexiv bei sich, sich selber anwesend ist. Alles andere wird vom Ich „gehabt", während vom Ich selber nur noch gesagt werden kann: „Ich bin". Zugleich weiß der Mensch aber, daß er nicht sein eigener Ursprung ist. Daher eröffnet sich ihm im Ich und seiner Unhintergehbarkeit die differenzierte Einheit von Selbstmächtigkeit und Kontingenz. An diesem entscheidenden Punkt seines Gedankenganges erreicht Sch. eine bemerkenswerte Synthese zwischen thomistischem, neuzeitlich-transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken. Die Rückkunft des Subjekts auf sich im Sinne Thomas von Aquins wird in einer an Kants transzendentale Apperzeption und Fichtes Begriff vom Ich erinnernden Weise „mit dem Vom-anderen-Ursprung-her-Sein" (39) des Menschen so in eins gedacht, daß die Selbstgehörigkeit des Ich zugleich als Eingesetztsein in das Gott-Mensch-Verhältnis erscheint. Da dieses Ich zugleich als forma corporis im thomistischen Sinne fungiert, gewinnt das Wort „Seele" seine Würde zurück. Sie erscheint nun als der ganze, verleiblichte Mensch „als Ursprungs-Ich und gott-geschaffene Freiheit" (39).

Wichtig ist auch Sch's. Beurteilung der unausrottbaren Neigung, die Leiblichkeit als Ursprung und Sitz des Bösen anzusehen. Er führt dies darauf zurück, daß der in seinem Leib nicht nur in Natur, sondern auch in Geschichte eingesetzte Mensch sich unter Bedingungen vorfindet, die aus der Freiheit anderer stammen und in denen zum Teil böse Entschiedenheit vorliegt. In dieser Sicht ist also die erbsündliche Belastung der geschichtlichen Umwelt der Grund manichäischer und dualistischer Mißverständnisse, nicht aber die Materie und der Leib ihrem ontologischem Wesen nach.

Greshakes Beitrag setzt bei Deutungen und Sinngebungen des Todes in der gegenwärtigen Gesellschaft ein, wobei die weitverbreitete These vom „natürlichen Tod" sowie das marxistische Todesverständnis thematisiert und mit kritischen Anfragen konfrontiert werden. Außerdem wird die hermeneutische Funktion des Todes behandelt, dergemäß er das menschliche Leben zum Verständnis seiner selbst bringt. Diese Hermeneutik spielt vor allem in der Existenzphilosophie und bei Heidegger eine wichtige Rolle. Bei aller Bedeutung der Reflexion über die hermeneutische Funktion des Todes, weist G. aber darauf hin, daß der Tod „nicht nur die Möglichkeit zu einem authentischen Leben" eröffnet, sondern dieses Leben auch „aggressiv" abbricht. Es entsteht damit die Frage, ob die Authentizität der menschlichen Existenz „nur um den Preis der Destruktion zu haben" ist (84).

In Hinsicht auf die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele greift auch G. auf Thomas von Aquin zurück, indem er in Absetzung von dualistischen Versuchen die Unsterblichkeit der Seele der Sterblichkeit des Leibes gegenüber zu stellen und den Tod als „Trennung von Leib und Seele" zu verstehen, den Unterschied von „Unsterblichkeit" und „Unvergänglichkeit" akzentuiert. Ohne die Subsistenz der unzerstörbaren Seele zu leugnen, muß doch im Anschluß an Thomas daran festgehalten werden, daß die vom Leib getrennte, unzerstörbare Seele in einen „naturwidrigen Zustand" gerät (90). Allerdings halten christlicher Glaube und christliche Philosophie an der Unvergänglichkeit der Seele fest, um das Problem „eines Identitätsträgers zwischen Tod und (endgeschichtlicher) Auferstehung lösen zu können". G. leistet einen wertvollen Beitrag zur Lösung der damit dem christlichen Denken aufgegebenen Probleme, indem er eine „monologische" von der „dialogischen" Unsterblichkeitsbegründung unterscheidet. Er macht deutlich, daß sich dieser Unterschied schon bei Platon in gewisser Weise findet, weil er die Seele nicht nur als eine in sich unzerstörbare Substanz betrachtet. Sie ist vielmehr gerade darum unzerstörbar, „weil sie dem Ewigen und Göttlichen entspricht". Allerdings kann nicht übersehen werden, daß der Grundzug der philosophischen Begründung der Unsterblichkeit auf die Seele in sich blickt, insofern sie als unzerstörbare Substanz oder als in einem unendlichen Progreß des Vollkommenheitsstrebens befindlich (Kant) betrachtet wird. Nach G. mußte nun gerade die monologische Begründung der Unsterblichkeit der Seele in den Sog der neuzeitlichen Religionskritik geraten, weil ihre Argumente vielleicht nur Projektionen der Sehnsucht der Seele nach Unsterblichkeit und Vollkommenheit sind. Jedenfalls bleibt die Situation philosophischen Argumentierens angesichts des Todes aporetisch (93). Aus dieser Aporie führt die „theologische Rede von der Auferstehung der Toten" (94) als Zeugnis eines dialogischen Geschehens hinaus. Im Überblick G.s über Leben und Tod im AT wird bereits deutlich, daß dort, wo das AT zu einer ausdrücklich formulierten Hoffnung des Menschen über den Tod hinaus gelangt, sie diese als äußersten „Erweis der bereits anfanghaft erfahrenen Treue Gottes" (97) ansieht und der Tod als Folge der Sünde gedeutet werden kann, weil die Sünde nichts anderes ist als der Versuch des Menschen, sein Leben undialogisch auf sich selbst zu stellen, statt es von Gott her in „Dank und Vertrauen" entgegenzunehmen (98). Von daher erscheint in der ntl Deutung des Todesphänomens der Sinn des Sühnetodes Jesu. In ihm wird sichtbar, was aus dem Menschen wird, wenn dieser sich dem Dialog mit Gott verweigert. In ihm erscheint aber zugleich Gottes Angebot des Lebens, weil Jesus sich in der freiwilligen „Lebensübereignung" Gott anvertraut und gerade dadurch für alle Gottes Anwesenheit im Reich des Todes deutlich macht. Dem entspricht es, daß Gott sich in Jesus als dem Auferstandenen „als Macht über den Tod und als Zusage von Leben und Liebe" erweist (103). Von hier aus wird dann die Aporie von Tod und Unsterblichkeit überwunden. Von Natur aus ist der Mensch in die Lebensgemeinschaft mit Gott gerufen, tatsächlich hat aber die „Unvergänglichkeit des Menschen ... ihren Seins- und Erkenntnisgrund in der Auferstehung Jesu" (107).

Auch in der vorliegenden Schrift setzt sich G. erneut mit dem Problem des Zwischenzustands zwischen Tod und Auferstehung auseinander. Dabei wird vor allem deutlich, daß die Entwicklung der Lehre vom Zwischenstand eine antignostische Spitze besitzt, da die Annahme einer Vollendung des Menschen unmittelbar im oder nach dem Tod mit dem gnostischen Gedanken der „Himmelsreise" hätte verwechselt werden können. Auch wenn man zugeben muß, daß in der Folge dieser Entwicklung eine „Unterbewertung der Auferstehung im durchschnittlichen Glaubensbewußtsein" mit der „Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele" verbunden war (114), wird man die neuzeitliche Kontrastierung von Unsterblichkeit

und Auferstehung nicht teilen können. Allerdings ist zuzugeben, daß die Kritik der evangelischen Theologie am Übergewicht der Unsterblichkeitslehre einen Hinweis auf die dialogische Begründung einer Hoffnung über den Tod hinaus vom Christusereignis her enthält. G. unterstreicht die in der heutigen Diskussion wachsende Einsicht von der spezifischen Eigenart des menschlichen Leibes und macht sie für den Gedanken einer Auferstehung des Menschen im Tode fruchtbar. Im Leib vollzieht der Mensch sein In-der-Welt-Sein, im Leib geschieht eine Verinnerlichung von Materie „in den Selbstvollzug des menschlichen Geistes hinein" (117). Beachtet man diese „Relationalität" der menschlichen Leiblichkeit „zur gesamten Wirklichkeit", dann ist es möglich anzunehmen, daß der Mensch im Tod mit seinen gesamten Beziehungen zur Wirklichkeit in die entscheidende Krise gerät, aus welcher er als ganzer in der Auferweckung durch die Hand Gottes gerettet wird. Allerdings — und dies scheint ein entscheidender Fortschritt G.s im Vergleich zu seinen früheren Veröffentlichungen zu sein — wird von ihm nun die Universalität des in Christus angebrochenen Heiles so ausgelegt, daß dem „Zwischenzustand" ein theologisch vertretbarer Sinn abgewonnen werden kann. Wo der einzelne Mensch als Person bereits auferstanden ist, „wartet" er doch noch auf die Vollendung der Geschichte im ganzen. Denn gerade wegen der Universalität des menschlichen Bezuges zur Wirklichkeit, welche auch ihren Leib prägt, kann er nicht vollendet sein, bevor nicht das Ganze, in dem auch er seine Existenz verwirklicht hat, ans Ziel gelangt ist. Es ergibt sich also: „Der Zwischenzustand ist somit ein — vielleicht notwendiges — Vorstellungsbild, um die Spannung von individueller und universaler Vollendung im Auferstehungsgeschehen zum Ausdruck zu bringen" (119).

Beide Beiträge machen das Buch nicht nur für eine breitere Öffentlichkeit zu einer fruchtbaren Lektüre, sondern sie erbringen auch Beiträge zur Klärung aktueller Probleme, die in der Diskussion ihr Gewicht besitzen. Dabei versteht es sich von selbst, daß im Rahmen der „Enzyklopädie" viele Einzelfragen nur angedeutet werden können. Daher sind die umfangreichen Literaturverzeichnisse zu begrüßen, welche die Vf. ihren Beiträgen beigegeben haben, um ein umfassenderes Weiterstudium zu ermöglichen. Wer das, aus welchen Gründen auch immer, nicht vermag, wird in beiden Beiträgen eine tragfähige Grundlage für ein vertieftes Glaubensverständnis finden können, welches auf dem Boden der unverzichtbaren Leitlinien der Tradition steht und sich doch, jenseits von modischen Engführungen, den offenen Fragen stellt, die zu bedenken uns heute aufgegeben sind.

Oberhausen Georg Scherer

Stoodt, Dieter: **Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik.** — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980) 200 S., DM 19.80

Bochinger, Erich / **Paul,** Eugen: **Einführung in die Religionspädagogik.** — München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1979) 195 S. (studium theologie 5), DM 22.—

Zwei Verlage legen in relativ kurzen zeitlichen Abständen voneinander eine Einführung in die Religionspädagogik vor. Dies läßt auf ein Bedürfnis bei den Studierenden schließen und auf die Praxis, in speziellen Lehrveranstaltungen in das Studium der Religionspädagogik einzuführen. Die Probleme des Religionsunterrichts in der Schule erfordern dies, denn stärker als den Lehrer anderer Fächer überfällt den Religionslehrer der Praxisschock zu Beginn seiner Tätigkeit. Es muß für ihn eine Ausbildung gesichert werden, die es ihm ermöglicht, mit den beruflichen Schwierigkeiten fertig zu werden und einen Unterricht zu erteilen, der auf den Erfahrungshorizont der Schüler und auf deren außerschulischen Erlebnishintergrund abgestimmt ist. Es kann nicht die Absicht der akademischen Lehrerausbildung sein, hinter einer sich wissenschaftlich gebärdenden Didaktik der Religionslehre Vermittlungsformen zu begünstigen, die unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen gewachsen und auf diese zugeschnitten sind, die heute aber dazu führen müssen, nicht nur das Sonderdasein des Religionsunterrichts in der Schule zu verfestigen, sondern auch die Privatisierung religiöser Vorstellungen und Einstellungen zu begünstigen.

Die Religionspädagogik hat die Theorie für geplantes, zielorientiertes und systematisches Vorgehen bei der Begegnung junger Menschen mit der Glaubenswirklichkeit zu erstellen. Im theologischen Studium begegnet sie nur auf einer anderen Ebene allen jenen Schwierigkeiten der Glaubensvermittlung, die sie aus ihren Handlungsfeldern, z. B. religiöse Kleinkinderziehung, Religionsunterricht in der Schule, kirchliche Jugendarbeit, kennt. Im akademischen Lehrbetrieb hat sie gleichsam ein Gegenstandsfeld, an dem sie ihre Theorie verifizieren kann. Unter dieser Rücksicht sind die beiden hier zu besprechenden Veröffentlichungen bedeutsam. Nach Konzeption und Aufbau verschieden, erfüllen beide hochschuldidaktisch gesehen die Funktion von Unterrichtsmaterialien. Sie wollen nicht nur informieren, wie das Lehrbuch, sondern auch Lernvorgänge steuern. Sie sind mehr als herkömmliche Studienmaterialien prozeßorientiert und berücksichtigen die gesellschaftswissenschaftlichen Bezugswissenschaften. Dennoch konkurrieren sie nicht miteinander, sondern ergänzen sich; sie empfehlen sich beide dem Studienanfänger mit dem Berufsziel des Religionslehrers.

Stoodt legt eine „Einführung in das Studium der evangelischen Religionspädagogik" vor, die zugleich eine erste Einführung in die Theologie sein will, weil in der Einführung immer schon das Ganze der Theologie, zutreffender gesagt, das Theolgieverständnis des Autors, zum Tragen kommt. Stoodt hält aber ergänzende einführende Lehrveranstaltungen für erforderlich. Er sagt ausdrücklich: „Eine Einführung in die Religionspädagogik wäre ein Zweites, eine Religionsdidaktik (Fachdidaktik des Religionsunterrichts), ein Drittes — und eine Theologie für Religionspädagogen wäre noch einmal etwas anderes." (10)

Nachdem St. einleitend auf die äußeren Umstände des Studiums eingegangen ist und das Verständnis der Religionspädagogik als Wissenschaft geklärt hat, stellt er im ersten Teil seines Buches die wichtigsten Handlungsfelder der Religionspädagogik (Familie, Konfirmandenunterricht, Jugendarbeit, Religionsunterricht) vor.

Im zweiten Teil, den er „Religionspädagogik angesichts der Beliebigkeit religiöser Meinungen und Haltungen" betitelt, versucht er, an Beispielen heutige Religiosität zu kennzeichnen. Er sieht deren besonderes Merkmal in der individualistischen Ausformung religiöser Vorstellungen. Diese Religiosität ist privatisiert, folglich von Mensch zu Mensch so verschieden, daß religiöse Kommunikation und Interaktion kaum noch möglich sind. Es besteht eine nur schwer überbrückbare Diskrepanz zwischen dieser Privatreligion und den offiziellen Intentionen kirchlichen Tuns. Zwangsläufig kann so geartete Religiosität nicht mehr gesellschaftspolitisch wirksam werden. Die Abwesenheit von Religion im öffentlichen Leben ist die Folge davon, ein Zustand, der geschichtlich, sozial und institutionell bedingt ist. Auf diesem Hintergrund kann intentionale religiöse Erziehung nur geschehen, wenn der angehende Religionslehrer selbst Kommunikations- und Interaktionskompetenz für sein Praxisfeld erwirbt. Voraussetzung dafür ist, daß er sich selbst mit seiner Lebensgeschichte und seiner Disposition in das Studium einbringen kann.

Methodisch versucht St. sein Ziel zu erreichen, indem er Informationen und knappe theoretische Erklärungen, Aufgabenstellungen, Lösungshinweise und Erfahrungsberichte aufeinander bezieht. Dadurch soll der Studierende angeregt werden, selbständig zu denken, sich seiner religiösen Einstellung bewußt zu werden und sich allmählich ein Urteil über historische und sozialkulturelle Bedingungen zu bilden, unter denen sich Glaube artikuliert.

Bezugsrahmen, Begriff und Kategorien übernimmt St. aus der Religionssoziologie und der kritischen Theorie. Religionspädagogik versteht er als kritische Theorie religiös vermittelter und religiös fundierter Verhaltensweisen. Seinen empirischen Ansatz setzt er deutlich ab vom hermeneutischen und historisch-kritischen. Unter diesen Voraussetzungen werden die negativen Äußerungen über die institutionalisierten Religionen verständlich; sie haben ihre ursprüngliche Kraft verloren, sind gesellschaftlich wirkungslos und von geringem Lebenswert. St.s Einführung ist von ihrem Ansatz her kirchenkritisch. Sie soll innovatorische Impulse zum praktischen Diskurs der Betroffenen geben, denn nur über diesen Diskurs kann heute noch ein Verständnis erzielt werden über die Einschätzung von Lebenssituationen, über gesellschaftlich notwendige Handlungsweisen, über das ethische Urteil, und über das, was wir glauben. Der Diskurs wird gleichsam die Prüfungs- und Entscheidungsinstanz des Glaubens.

„Wichtig ist bei derartigen Gesprächen, Diskursen, Verständigungsvorgängen, daß sie nicht ohne weiteres gelingen, auch gar nicht gelingen können. Vor dem praktischen Diskurs, und ihn auch häufig über längere Zeit begleitend, ist der — sagen wir einmal: therapeutische Diskurs wichtig:

Die Menschen müssen erst einmal sich selbst eingestehen und dann auch thematisieren können, was dem praktischen Diskurs alles im Weg steht: Ängste, emotionale Unentfaltetheit, Negativerfahrungen, das Risiko der Solidarisierung, die Prägungen durch Profit und Prestige, der naheliegende soziale Rückzug, die Last der Entpolitisierung und vieles andere mehr." (128)

An St. ist die Frage zu stellen, ob eine Religionspädagogik, wie er sie sich vorstellt, in gleicher Weise gemeindestiftend sein kann, wie sie kirchenkritisch ist. Treten nicht durch den sozialwissenschaftlichen Ansatz biblisch fundierte theologische Begriffe zurück und verlieren nicht damit systematische Theologie und Exegese im Verständis der Studierenden jene Einschätzung, die ihnen im Rahmen der Theologie zukommt? Bleibt nicht der Satz „Die Inhalte der Religion sind nicht mehr allgemein verbindlich" (126) trotz aller Erklärungsversuche mißverständlich, und verliert nicht durch ihn das geoffenbarte Gotteswort seinen Anspruchscharakter? Kann St. nicht so verstanden werden, als läge die Verbindlichkeit theologischer Aussagen im Konsens derer, die sich im kontinuierlichen Austausch über Inhalte von Religion um diesen Konsens bemühen?

Sagt er doch: „Wenn kollektive Identität heute noch denkbar und realisierbar ist, dann nur in ‚reflexiver Gestalt': Sie muß zum Gegenstand des Austausches der Individuen werden, also zum Inhalt eines kontinuierlichen Prozesses, an dem sich viele im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen beteiligen im Hinblick auf Identitätsbildung." (127; vgl. auch 148)

Um nicht mißverstanden zu werden, erklärt St.: „Die evangelische Kirche versteht sich als ‚Kirche des Wortes'. Unsere erste Aufgabe ist es daher, dieses Wort immer wieder zu untersuchen; zu klären, was es inhaltlich meint; es lauter und präzise treffend zu sagen, so daß viele Menschen sich auf es einlassen können." (173)

Aber es liegt ihm doch so sehr daran, daß dieses Wort aus dem Konnex mit dem geschichtlichen und dem gesellschaftspolitischen Arrangement verstanden wird, in dem es zur Ausformulierung kam. Für ihn selbst ist das kein Abgleiten in Relativismus und subjektive Unverbindlichkeit. Kann er aber sicher sein, daß es dies nicht doch für die Studierenden wird, die er in das Studium der Religionspädagogik einführen will?

Erich Bochinger und Eugen Paul gehen in ihrer Einführung in die Religionspädagogik ebenfalls vom sozialwissenschaftlichen Ansatz aus. Ihr Werk wirkt jedoch von seinem Inhalt her, der es zu einer Einführung in die Didaktik des Religionsunterrichtes macht, weniger einseitig.

Die beiden Vf. legen einleitend ihre Absicht dar: „Heute nun betrachtet man immer mehr das Gesamt religiöser Erziehung quer durch die verschiedenen Lehr- und Lernorte als Gegenstandsbereich der Religionspädagogik: also religiöse Erziehung angefangen von der Familie über Kindergarten/Vorschule, kirchliche Jugendarbeit bis hin zur kirchlichen Erwachsenenbildung." (11/12)

Weil sie aber nicht ein Lehrbuch der Religionspädagogik schreiben wollen, sondern eine erste Einführung in den Gegenstandsbereich, beschränken sie sich auf den Religionsunterricht in der Schule. Dazu wollen sie nicht „neueste Erkenntnisse" und moderne Problemlösungen vorlegen, sondern eine erste, dem Anfänger angemessene Hinführung, die ihm das Weiterstudium möglichst unter Anleitung eines Dozenten erleichtern soll.

Diese Absicht wird erreicht. Das Buch vermittelt Einsicht in die wesentlichen Teilbereiche der Didaktik des Religionsunterrichts, die knapp und präzise behandelt werden, wobei Beispiele, Querverweise, Lesehinweise, Aufgabenstellungen sowie angebotene Lösungen entscheidend zum Verständnis, vor allem auch der unvermeidlichen Fachterminologie, beitragen. Der Leser gewinnt einen Einblick in die Themenbereiche: Lehren und Lernen im Religionsunterricht; die verschiedenen Konzeptionen von Religionsunterricht; Religionsunterricht im Einflußfeld von Kirche und Theolgie; Schule und Erziehungswissenschaft; die wichtigsten didaktischen Kategorien (Ziele, Inhalte, Verfahren und Evaluation); Planung und Vorbereitung des Unterrichts.

Wie schon erwähnt wirkt sich der empirische, sozialwissenschaftliche Denkansatz nicht negativ aus, weil die Ausführungen auf didaktische Sachfragen ausgerichtet sind und nicht beabsichtigt ist, den Studierenden in seinem Erlebnis- und Erfahrungshorizont anzusprechen. Auf die normative Vorgabe des Evangeliums wird ausdrücklich hingewiesen (vgl. 65).

Auf explizite wissenschaftstheoretische Ausführungen haben die Autoren mit folgender Begründung verzichtet: „Wissenschaftstheoretische Überlegungen sind für den Anfänger in der Regel zu schwierig, weil zu deren Verständnis gehört, daß man sehr viel von der Wissenschaft versteht, über die theoretisiert wird." (13) Dennoch führt die Lektüre dieses Buches nicht zuletzt wegen seiner gewiß notwendigen Knappheit zu der Frage: Ist das spezifisch Fachdidaktische nichts weiter als die Adaption von allgemeindidaktischen und schulpädgogischen Erkenntnissen auf ein Unterrichtsfach, in unserem Fall auf den Religionsunterricht? Denn abgesehen von den Beispielen weist diese Einführung über allgemein-didaktische, schulpädagogische und religionspädagogische Aussagen hinaus wenig Fachspezifisches auf. Oder gibt es so etwas wie das Eigengewicht der Inhalte, der Theologie und ihrer Methoden, der Glaubensvermittlung und ihrer Gesetze? Gibt es spezifische Vorgehensweisen der Fachdidaktik, die sie als eine eigenständige Disziplin rechtfertigen? Gibt es fachdidaktische Erkenntnisse, die rückwirkend auch für die schulpädagogische und allgemeindidaktische Theoriebildung beachtenswert sind? Das müßte Konsequenzen für das methodische Vorgehen des fachdidaktischen, wissenschaftlichen Arbeitens haben. Wird Unterrichtsforschung als die fachdidaktische Forschungsmethode angesehen, so wird speziell vom Gegenstand des Religionsunterrichtes her zu fragen sein, ob bei empirischer Datenerhebung nicht hermeneutische Fragestellungen wenigstens berücksichtigt werden müssen; es wird auszumachen sein, was durch das entsprechende „Instrumentarium" an Daten erhoben werden kann und was außerhalb des Suchrasters liegt, wie Daten zu ordnen und zu interpretieren sind. Damit wird empirisches, religionspädagogisches Vorgehen nicht abgelehnt, aber die jüngste der theologischen Dispziplinen wird sich der Aufgabe stellen müssen, das spezifisch Theologische in ihrer Methode zu definieren. Es ist nicht zufällig, wenn sich solche Überlegungen bei der Lektüre einer Einführung in ein Fach aufdrängen; Einführungen haben es an sich, den Blick auf das Ganze zu lenken.

Abschließend sei erwähnt, daß die gegenseitige Abstimmung der beiden Autoren aufeinander als gelungen bezeichnet werden darf, wenn auch die unterschiedlichen Denk- und Sprachstile in den einzelnen Kap. unverkennbar sind. Erreicht ist mit Sicherheit das Ziel, dem Studierenden eine Hilfe für das Studium anzubieten. Zu empfehlen ist diese Einführung in die Didaktik des Religionsunterrichtes auch allen jenen Religionslehrern, die bereits längere Zeit im Beruf stehen und mit der Entwicklung auf diesem Gebiet in den letzten Jahren nicht vertraut sind. Durch die Lektüre wird sich ihr Theorieverständnis schärfen, und sie erhalten Impulse für die praktische Arbeit. Die vermutlich aus Raum- und Kostengründen sehr knapp gehaltenen Literaturverweise geben wenigstens so viel an Informationen, daß von ihnen aus weitergearbeitet werden kann.

Regensburg Johann Hofmeier

Theologisch-politische Protokolle. Hrsg. von Tiemo Rainer Peters. — München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1981, 268 S. (Gesellschaft und Theologie. Forum Politische Theologie, Nr. 3) kart. DM 19.80

Viele werden die einzelnen „theologisch-politischen Protokolle" nicht ohne Betroffenheit lesen können. Es sprechen Menschen, die Erfahrungen gemacht haben und die mitten im Prozeß kirchlicher und gesellschaftlich-politischer Auseinandersetzungen unserer Zeit stehen, die sich nicht herausgehalten haben und sich nicht heraushalten können. Man wird berührt von der Wirklichkeit und den Vorgängen, die beschrieben und aufgedeckt werden. Gewiß werden manche Aussagen auf Ablehnung stoßen, z. B. die Gedanken eines Kriegsdienstverweigerers, die Überlegungen zu Christentum und Sozialismus, die Beschreibung eines Lebens im Krankenhaus. Die Autoren wissen sich in je verschiedener Weise der politischen Theologie verpflichtet, die ja in manchen theologischen und kirchlichen Bereichen dezidierten Widerstand findet. Das Provozierende in einigen der Beiträge kann einen heilsamen Anstoß vermitteln.

Im Vorwort des Hrsg., Tiemo Rainer Peters, akademischer Rat im Fachbereich Kath. Theol. der Univ. Münster, das man unbedingt lesen sollte (vielleicht nachdem man einige der Beiträge verfolgt hat), wird auch kritisch bemerkt, daß dieses Buch „unausgewogen, uneinheitlich, zum Teil gegensätzlich in seinen Beiträgen und Aussagen" ist. Vorgänge in einer Pfarrgemeinde stehen neben Erfahrungen aus Chile und Brasilien; Gebets- und Liturgietexte finden sich neben kritischen Protokollen und Tatsachenberichten; sehr persönlich gehaltene Bekenntnisse (z. B. Xhaufflaire), die in ihrem Ernst und ihrer Redlichkeit Respekt verlangen, neben theologischen und gesellschaftlichen Analysen. In diesem Vorwort wird auch der Ursprung und innere Zusammenhang der zusammengestellten Aufsätze erläutert. Während der Doktorandenklausur von J. B. Metz 1978 in Rothenberge wurde die Frage erörtert, ob man ein Lexikon für theologisch-politische Grundbegriffe erstellen solle und könne. Es wurde bald klar, daß ein solches Lexikon nicht zu erstellen sei, da eine „politische Theologie ... aus je ihrer Zeit und Gesellschaft zu sprechen versuche" (9). Daher kam man auf den Gedanken, Autoren in einer Art von „Protokollen" zu Wort kommen zu lassen, die aus dem Impuls der politischen Theologie ihr praktisches Wirken, ihre kirchliche Stellung und ihre gesellschaftlichen Erfahrungen zu deuten und zu gestalten versuchen. Es wird aus Erfahrung gesprochen; ich kann die Erfahrung eines anderen im Grunde nicht kritisieren, ich kann nicht sagen, er habe sie nicht gemacht. Gewiß kann ich ihm andere Erfahrungen gegenüberstellen, kann fragen, ob er seine Erfahrung mit dem Anspruch des Evangeliums, mit Einsicht theologischen Denkens und mit der tatsächlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit genügend in Verbindung gebracht hat.

Die einzelnen Darstellungen und Erfahrungsberichte sind nach vier übergreifenden Gesichtspunkten geordnet, obschon einige Artikel auch unter einer der anderen Überschriften ihren Platz hätten finden können.

Unter I. „Arbeit in der Alltäglichkeit" finden wir Schritte einer Praxis in einer Pfarrgemeinde (F. Kerstiens), in einem Krankenhaus (P. Pulheim), in der Arbeitswelt (F. Segbers) und in der Jugendarbeit (P. Rottländer).

Unter II. „Organisierte Hoffnungen" sind die Aufzeichnungen (bis auf den aufschlußreichen Beitrag von Chr. Schaumberger über den alternativen Lebensstil) bezeichnenderweise alle aus anderen Ländern, besonders aus Lateinamerika: Die solidarische Kirche in Chile (A. Feid), Spanische Basisgemeinden (J. Caldentey), das dichte politische Nachtgebet aus Belo Horizonte in Brasilien (R. A. Cunha) und der Kampf um die Rettung des Rechtes der Indianer in Brasilien (G. P. Süss). Sie sind von Hoffnung geprägt.

Unter III. „Wegbeschreibungen" finden wir persönliche Rechenschaftsberichte inmitten von leidvollen Erfahrungen und Prozessen: Der sehr persönliche Bericht einer entscheidenden Lebensphase von M. Xhaufflaire: Der Weg vom Dominikaner-Theologen zu einem Facharbeiter in einer Druckerei, gekennzeichnet als Prozeß des „Umlernens"; die Frage nach „Christen für den Sozialismus" im spanischen politischen und kirchlichen Prozeß (R. Mate) und der radikal biblisch, gegenwärtige Gesellschaft und Kirche hart kritisierende Bericht eines Kriegsdienstverweigerers, der auch in seinem Ersatzdienst tiefste Enttäuschungen erlebt (J. Dünhaupt).

Die Aufsätze des IV. Teiles scheinen kaum der Überschrift „Begegnungsversuche" gerecht zu werden. Es sind teils beschreibende, teils deutende, teils bekenntnishafte Berichte aus Chile (F. Castillo), aus den sozialistischen Staaten in Osteuropa (H. Hücking), aus Zentralafrika (H. und H. Hadrian) und aus Süditalien (E. Guerriero). Am wenigsten paßt in dieser Zusammenstellung der Schlußaufsatz von Christine Schaumberger „Die Frauenseite". Dieser Text wird im Vorwort auch wie „eine Art Schlußwort" gedeutet. Hier meldet sich eine engagierte Feministin mit dem Ausdruck großer Betroffenheit zu Wort, aber auch mit vielen Argumenten und historischen Daten, die schwer zu widerlegen sind. Hier geschieht zugleich eine Kritik an der politischen Theologie, die ihren Grund u. a. aus der Tatsache ableitet, daß auch in diesem Band nur zwei Beiträge aus der Hand von Frauen stammen. Der politischen Theologie sei eine echte befreiende Kraft zu eigen, aber an e i n e Befreiung denke sie nicht, die der Frau aus vielfältiger Unterdrückung in einer Männergesellschaft. Darüber könne eine formal gesellschaftliche Emanzipation nicht hinwegtäuschen. Offensichtlich hat die lateinamerikanische und z. T. auch die nordamerikanische Befreiungstheologie eine größere Offenheit für diesen Befreiungsvorgang bisher bekundet.

Die meisten Beiträge verdienten eine eingehendere Auseinandersetzung und Beurteilung, die hier nicht gegeben werden kann. Das Buch bietet als Ganzes vielfältig anregenden Stoff für Gruppengespräche, engagierte Kreise verschiedener Art, Seminare und besondere Aktionen. Es lohnt sich, den kurzen Lebensweg und die jetzige Tätigkeit der Vf. am Ende des Buches zu lesen. Es mag dabei deutlich werden, warum einige aus der Mitte kirchlichen Lebens schreiben, andere sich an den Rand gestellt wissen, obschon sie sich vom Evangelium her verstehen.

Die Tatsache, daß trotz aller formalen und inhaltlichen Verschiedenheit die Vf. von der politischen Theologie herkommen, läßt sich z. B. daran erkennen, daß Theologie verstanden wird als kritische Kraft gegenüber dem Unrechtzustand, als prophetischer Ruf zur gesellschaftlichen Umkehr und Veränderung. Dabei wird die jetzige Kirche, besonders in ihrer bundesrepublikanischen Gestalt, mehr oder weniger heftig einer Kritik, ja einer Anklage unterzogen: Sie erscheine vielen wie der Ausdruck einer bürgerlichen Religion, die zu sehr mit den gesellschaftlichen Tendenzen paktiere und von der gesellschaftlichen Situation bei uns profitiere. Dabei zeigen einige Darlegungen besonders von deutschen Vf.n einen pessimistischen Grundton. Weiteres Kennzeichen dieser Theologie wird in der durchgehenden Option sichtbar, daß Glaube und Kirche nie ohne den politisch-gesellschaftlichen Kontext zu verstehen sind. Das Buch vermittelt trotz der Verschiedenheit der Aufsätze und der möglichen Kritik an einzelnen Ausführungen erhellende und hilfreiche Perspektiven:

1) Der Wert von Erfahrung wird betont. Die Schriften der Bibel sind ja auch Niederschlag von überwältigenden Erfahrungen. Diese Erfahrungsperspektive sollte in der Theologie größeren Raum haben, ohne daß damit ihre Wissenschaftlichkeit abgebaut wird.

2) Das Buch stellt eine Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und Praxis in verschiedenen Bereichen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens dar. Hier ist der bemerkenswerte Versuch gemacht, wissenschaftliche Theologie unter die Fragen der Praxis zu stellen und der Pastoral die Aufgabe zuzuweisen, einzuwirken auf die universitäre, oft von der Gesellschaft und der kirchlichen Wirklichkeit entfernte Theologie. Es wäre darum zu wünschen gewesen, daß außer dem Artikel von Kerstiens aus der Gemeindearbeit mehrere solcher Erfahrungen geboten wären, denn die Begegnung mit Glaube und Kirche geschieht bei uns für die meisten noch in einer Gemeinde.

3) Es ist aufschlußreich, daß neben deutschen Autoren die ausländischen (sie stellen die Hälfte dar) gehört werden, wobei deutlich besonders bei den lateinamerikanischen Verfassern Gedanken der bei ihnen entwickelten Befreiungstheologie prägend sind. Die europäische Theologie wird dabei ihrer Grenzen bewußt und darauf verwiesen, wie sie entscheidende Impulse aus den theologischen Mühen der 3. Welt empfangen kann.

Münster Hans Werners

Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben. Hrsg. von Norbert G r e i n a c h e r, Norbert M e t t e, Wilhelm M ö h l e r. — (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1979) 320 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche, Nr. 30) kart. DM 36.—

Reader sind stets verdienstlich. Selbst theologische Fachleute kommen heute den in diversen Zeitschriften veröffentlichten guten und schlechten Ideen kaum noch nach. Gesammelt sind hier Beiträge zur Analyse, zum Ziel und zur Leitung von Gemeinden, ergänzt durch einige Handlungsfelder (wie Taufe, Sakramentenkatechese, Familiengottesdienst, Beratungsdienste und Unterschichten). Reader sind allerdings auch ein bemerkenswertes Symptom dafür, daß heute kaum konsistente Entwürfe einer Praktischen Theologie, auch nicht für die Gemeindepraxis, existieren, bzw. daß den Vertretern dieses Faches die schöpferische Kraft und der Mut zum Risiko fehlen, solche Entwürfe zu wagen. So aber wird man sich einstweilen mit recht widersprüchlichen Positionen abfinden müssen, was am Ende heißt, daß für die in den Gemeinden Arbeitenden das vorliegende Werk wohl nur wenig verändernde Impulse bringen wird. Schon eher werden Experten, Assistenten, Ordinarien, dazu die hinkünftig wichtigere Gruppe von Gemeinde- und Praxisberatern über die Zusammenstellung der Beiträge dankbar sein.

Passau Paul M. Zulehner

Arbeiterpastoral in der Pfarre. Österreichische Pastoraltagung 27.—29. Dezember 1978. Im Auftrag des Österreichischen Pastoralinstitutes. Hrsg. von Josef W i e n e r und Helmut E r h a r t e r. — Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979) 184 S., DM 24.80

Wie alle Berichte der Wiener Weihnachtsseelsorgertagung enthält auch der vorliegende über die Tagung zur Arbeiterpastoral in der Pfarre eine Mischung zwischen Theorie und Praxisbericht. Hervorragend und wie immer unverblümt O. v. Nell-Breuning, der in einer Analyse der soziokulturellen Umwelt der Arbeiterschaft die Gesellschaft uneingeschränkt als eine „um den Arbeitsmarkt zentrierte kapitalistische Klassengesellschaft mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben" definiert (18). Die Katholiken werden von ihm vor die Frage gestellt, wie sie es denn ehrlich mit den Gewerkschaften hielten. Sich von unerleuchtenden Systemveränderern abgrenzend, läßt er keinen Zweifel daran, daß die Kirche nur dann für die Arbeiterschaft ein glaubhafter Partner sein wird, wenn sie ihr gestörtes Verhältnis zu den Systemüberwindern abbaut.

Die zum Teil sehr lokal gefärbten Berichte über die Lebenssituation arbeitender Frauen und Männer wird man ebenso mit Interesse lesen wie die verschiedenen Berichte einer Arbeiterpastoral, sei diese pfarrlich oder kategorial organisiert.

Herausragend ist unter weiteren praktisch-theologischen Reflexionen der im typischen Flair französischer Theologie verfaßte Beitrag von Jean Thomas aus Paris zur „Theologie der Arbeit". Zusammengefaßt sind die Ergebnisse der Tagung auf den S. 136—146.

Passau Paul M. Zulehner

Schmitz, Heribert: **Reform des kirchlichen Gesetzbuches Codex Iuris Canonici 1963—1978.** 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission. — Trier: Paulinus 1979, 119 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Bd 1) kart. DM 26.80

Schmitz, Heribert: **Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung.** Sichtung und Wertung. – Trier: Paulinus 1979. 50 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 2) kart. DM 13.80

Krämer, Peter: **Warum und wozu kirchliches Recht?** Zum Stand der Grundlagendiskussion in der katholischen Kirchenrechtswissenschaft.—Trier: Paulinus 1979. 28 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 3) kart. DM 7.80

Corecco, Eugenio: **Theologie des Kirchenrechts.** Methodologische Ansätze. Aus dem Italienischen übersetzt von Heinz Maritz. — Trier: Paulinus 1980. 116 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht Bd 4) kart. DM 29.80

Nach der Sitzung der Codex-Reformkommission von Ende Oktober 1981 ist wohl bald mit der Veröffentlichung des neuen Codex Iuris Canonici zu rechnen, vielleicht im Jahr 1982. Für den Fachmann und auch für den interessierten „Laien" ist es sehr hilfreich, den Gang der Reformarbeit am Codex im Überblick dargeboten zu bekommen, wie es H. Schmitz im ersten Bd der zu besprechenden Reihe tut. Mit den offiziellen Berichten der Codexreformkommission in den bereits im 13. Jahr erscheinenden „Communicationes" werden sich ja wohl nur wenige Fachleute beschäftigen.

Sch. erläutert zuerst die Leitsätze, welche auf der ersten Bischofssynode 1967 für die Reform des kirchlichen Rechts beschlossen wurden (u. a. den diakonal-pastoralen Charakter des Kirchenrechts, die Formulierung von Grundrechten aller Gläubigen und den Schutz dieser Rechte durch eine Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche). Dann stellt er die Teilentwürfe des neuen Codex vor, wie sie von 1972—1977 nach und nach erschienen sind. Zur Systematik des künftigen CIC ist zu bemerken, daß statt der bisherigen 5 in Zukunft 7 „Bücher" vorgesehen sind, was durch eine Aufgliederung des umfangreichen und heterogenen bisherigen 3. Buches „de rebus" bedingt ist. Weil der Vf. sich in seiner Dissertation eingehend mit der Systematik des Codex befaßt hat, ist er hierfür ein kompetenter Kritiker. Den Abschluß des Buches bildet die Skizzierung des vielumstrittenen kirchlichen Grundgesetzes, das möglicherweise doch zusammen mit dem neuen Codex in Kraft gesetzt wird, weil einzelne Sachgebiete (etwa über Papst und allgemeine Konzilien) nur dort behandelt werden. Ein Anhang dokumentiert die „Stellungnahmen der ‚Tagung katholischer Kirchenrechtler' 1974—78" zu Teilentwürfen des Codex, die jeweils unter Federführung des Kanonistischen Instituts in München erarbeitet wurden.

Als Dokumentation ist diese Veröffentlichung sehr verdienstvoll, wenn sie auch schon im AkathKR abgedruckt wurden. Für die Lesbarkeit des Buches bedeutet es eine Beeinträchtigung, daß die Anmerkungen als Anhang beigefügt worden sind (54—88, 117), ähnlich in den folgenden zu besprechenden Bden.

Die „Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung" hat H. Schmitz bereits vorher im AkathKR analysiert (1977). Dieser Aufsatz wird hier unverändert einer breiteren Öffentlichkeit dargeboten.

Gemäß der Aufwertung des Bischofsamtes durch das 2. Vat. kann in der nachkonziliaren Gesetzgebung eine „pro-episkopale" Tendenz festgestellt werden, für die u. a. die Umwandlung von früher nur delegierten Vollmachten zu ordentlichen Vollmachten der Bischöfe ein deutliches Beispiel ist. Schon lange vor dem letzten Konzil war die Forderung laut geworden, den Laien mehr Rechte und Mitsprache in der Kirche einzuräumen, was auf dem 2. Vat. seinen Niederschlag gefunden hat und in der seitherigen Gesetzgebung als eine „pro-laikale" Tendenz zu konstatieren ist. Allerdings sieht das projektierte neue Recht kein so weit gehendes Mitspracherecht auch für Laien vor, wie es beispielsweise als Sonderrecht für die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland noch in aller Erinnerung ist. Ist darin eine restriktive Tendenz zu sehen? Oder eine Konsolidierung auf einem mittleren Niveau, gemessen auf Weltebene? Aus manchen Gebieten, die früher detailliert vom Recht geregelt waren (z. B. Freitagsgebot), hat sich das Recht inzwischen weitgehend zurückgezogen und es der Entscheidung des einzelnen anheim gegeben, was und wie er etwas tut, worin die „pro-liberale Tendenz" des neuen Rechts zu sehen ist. Aus verständlichen Gründen ist eine abschließende Bewertung der Rechtsentwicklung noch nicht möglich.

Der theologischen Grundlagendiskussion sind die beiden folgenden Bde gewidmet. Der neu ernannte Ordinarius für Kirchenrecht in Eichstätt P. Krämer hat sich bereits in seiner Diss.: Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1973, und auch in seiner Habilschrift: Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Lichte des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977, mit einschlägigen Fragen befaßt. In dem schmalen Bändchen „Warum und wozu kirchliches Recht" skizziert er nun drei Versuche solcher Grundlegung des kirchlichen Rechts.

Der polnische Kirchenrechtler R. Sobanski geht bei seinen Überlegungen von der wichtigen Ausage in Art. 8 der Kirchenkonstitution des II. Vat. aus, in welcher die komplexe Wirklichkeit der Kirche als Geheimnis in einprägsamen Worten beschrieben wird. Darauf baut er sein auf dem „Kirche-Mysterium" gründendes Modell des Kirchenrechts auf, das wesentlich mit dem Begriff „Communio" umschrieben werden kann.

In die entgegengesetzte Richtung weist das von dem Holländer P. Huizing und dem Spanier T. Jiménez-Urresti aufgestellte Programm einer „Enttheologisierung des Kirchenrechts". Während die Theologie sozusagen den Willen Christi zu erforschen habe, gehe es im Kirchenrecht um den Willen der Kirche. Die verschiedenen theologischen Disziplinen und das Lehramt lieferten die Grundlage, auf der das Kirchenrecht als Handlungswissenschaft (sozusagen rechtstechnisch) die mögliche Positivierung in den Gesetzen darstellt und in ihrer Relativität kritisch beleuchtet. Damit ist die Gefahr einer völligen Trennung von Kirche als geistlicher Größe und dem positiven Kirchenrecht gegeben. So kann man die auch von Huizing abgelehnte Trennung von „Rechtskirche" und „Liebeskirche" nicht überwinden.

Schließlich skizziert Krämer die von ihm selbst entwickelte „heilsökonomische Betrachtungsweise des kirchlichen Rechts". Er stützt sich dabei einerseits auf die rechtlichen Aspekte, welche in der Korrelation Offenbarung und Glaube grundgelegt sind (besonders das Prinzip der Religionsfreiheit, d. h. Freiheit bei der Annahme des Glaubens), andererseits auf eine Analyse des Kirchenbegriffs, nämlich auf die Kirche als das „allumfassende Heilssakrament" (Kirchenkonst. Art. 48,2). So kann er den diakonisch-pastoralen Aspekt des Kirchenrechts herausarbeiten. Im Vergleich zu Sobanskis Ansatz ist sein Versuch etwas weiter, allerdings dadurch auch weniger präzise und nicht so einheitlich. Wenn K. jedoch an Sobanskis Begründung bemängelt, daß er bei der Interpretation von Artikel 8,1 der Kirchenkonstitution in unzulässiger Weise „von der sozialen, gemeinschaftlichen Sphäre" in die „rechtliche Sphäre" hinüberspringe und dann apodiktisch sagt: „auf eine solche Art und Weise ist es jedoch nicht möglich, kirchliches Recht theologisch grundzulegen oder zu rechtfertigen" (15), so muß er sich entgegenhalten lassen, daß er selbst sich auch, allerdings neben anderen Belegen, auf die gleiche Aussage der Kirchenkonstitution stützt (22).

In seiner Zielsetzung mit der Schrift K.s verwandt, jedoch viel weiter ausgreifend, überprüft Corecco verschiedene „methodologische Ansätze" zu einer „Theologie des Kirchenrechts".

Nach einer Einführung, in welcher er die heutige zwiespältige Erfahrung mit dem Kirchenrecht phänomenologisch skizziert, zeichnet er in einem gedrängten Überblick (zuerst in italienischer Sprache als Lexikonartikel erschienen) die Entwicklung des Rechtsdenkens, besonders seine metaphysische Verankerung, von der griechischen Philosophie über die Patristik und Frühscholastik, Thomas v. Aquin, Ockham, den Nominalismus bis hin zu Suarez und seiner Formel: „Ius divinum, sive naturale sive positivum." In ihr sieht C. eine Synthese des christlichen Rechtsdenkens, wie sie auch noch dem CIC zugrunde liege.

Im dritten Teil, dem eigentlichen Hauptteil des Buches (45—107), untersucht er „die Einheit des Rechts in der orthodoxen, protestantischen und katholischen Theologie". Allerdings geht es ihm weniger um die „Einheit des Rechts", sondern um das jeweils grundlegende Verständnis oder überhaupt die Grundlegung des Recht in diesen Bereichen. Sehr richtig weist er z. B. im Hinblick auf die Ostkirchen auf die „verschiedenen kulturellen Voraussetzungen" hin, welche die Rechtsentwicklung und die Kirchenrechtswissenschaft in Ost und West mit beeinflußt haben. In den Ostkirchen sind das Mysterium und die Liturgie zentral, das Recht ist eher peripher und steht nur in einer sehr äußeren Beziehung zum Dogma; das Prinzip der „Ökonomie" spielt in der Rechtsanwendung eine große Rolle. Im Protestantismus war von Luthers Zwei-Reiche-Lehre her veranlaßt das Kirchenrecht noch mehr an den äußeren Rand gedrängt: Bis in unser Jh. hinein war es weitgehend dem Staat (Staatskirchenrecht) überlassen worden. Erst in den letzten Jahrzehnten wurden (veranlaßt durch den Protest R. Sohms) verschiedene Entwürfe zu einer Begründung des Kirchenrechts aufgestellt, durch die versucht werden soll, den Gegensatz zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, zwischen Evangelium und Gesetz wenigstens ansatzweise zu überwinden.

Im letzten und sicher wichtigsten Abschnitt über die katholische Theologie skizziert C. zunächst zehn verschiedene methodologische Wege, auf denen vor allem in den letzten Jahrzehnten eine (meist theologische) Begründung des Kirchenrechts gegeben wurde, die ihm unzulänglich erscheinen. Schließlich versucht er eine ontologische und logische Begründung des kanonischen Rechts, die in Verbindung mit Rouco Varelas Ansätzen erfolgt. Danach ist auszugehen von der Kirche als Volk Gottes und zugleich sind die Tatsachen einzubeziehen, daß sie der Mystische Leib Christi und ferner eine auf Wort und Sakrament gegründete Gemeinschaft ist (wie seit Jahrzenten Mörsdorf die Begründung des kanonischen Rechts bietet), bei der das Prinzip der Apostolischen Sukzession eine wesentliche Rolle spielt. Eine zentrale Bedeutung bei der Ausarbeitung dieses Rechts kommt dem Begriff der „communio" zu, welche zugleich Geschenk Gottes und stets neu zu verwirklichende Aufgabe ist. Darin liegt vorläufig mehr ein großes Programm denn eine bis ins Detail ausgearbeitete Begründung des kanonischen Rechts, welche noch viele Bemühungen erfordert.

Weil das Anliegen C.s so wichtig ist, hätten seine Gedanken besonders im letzten Teil einer besseren Übersetzung bedurft.

Auch der fachlich geschulte Leser muß sich teilweise mühsam den Sinn eines Satzes erringen, gelegentlich unter Zuhilfenahme von Vermutungen. So heißt es z. B. als Schluß eines längeren Absatzes: „Das bedeutet, daß Gott dem Menschen die Sünde nicht vergibt, nur nachdem dieser sie dem Mitmenschen vergeben hat, sondern es ist kraft der Tatsache, daß Gott ihm vergeben hat, daß der Mensch fähig wird zu vergeben, und es tun muß (Söhngen)" (81).

Erst nach einiger Zeit gelingt es dem Leser, einigermaßen „das ontologische und epistemologische Statut" (93—107) zu verstehen; damit ist nämlich die ontologische und logische Grundlegung des Kirchenrechts gemeint, wie aus anderen Arbeiten Rouco Varelas und C.s hervorgeht. (Beide Autoren haben auch in deutscher Sprache Artikel publiziert. Eine knappe Zusam-

menfassung der hier vorgelegten Gedanken enthält z. B. C.s Beitrag im Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts S. 11—21, der zum Glück nicht mit dem Mangel einer unzulänglichen Übersetzung behaftet ist.)

Gelegentlich weiß man nicht, ob ein Druck- oder Übersetzungsfehler vorliegt, so wenn S. 95 von der Kirche gefragt wird ob sie „aus innerer Notwendigkeit des Rechts bedarf, d. h. um sich (!) selbst zu sein als Sakrament des christlichen Heiles".

Die Aufgabe der anderen Wissenschaften im Verhältnis zu einem streng theologisch verstandenen Kirchenrecht wird zumindest mißverständlich formuliert, wenn als „die Aufgabe der Rechtswissenschaft" genannt wird, „positive kanonische Normen ausfindig zu machen, die die rationale Unwidersprüchlichkeit des im Glauben zu erkennende ‚ius divinum' zu erfassen erlauben" (106).

Zu dem historischen Überblick ist die Bemerkung gestattet, ob die griechische Rechtsphilosophie wirklich so eingehend im Verhältnis zu den anderen Autoren darzustellen war. Wenn ja, dann hätte die Stoa einschließlich der „römischen" Rechtsphilosophie erst n a c h dem Sophismus und Plato/Aristoteles behandelt werden sollen. Dagegen wäre wenigstens ein kurzes Eingehen auf die mittelalterliche Legistik angemessen gewesen, wie sie etwa Ennio Cortese in seinem Werk „La norma giuridica" (1962/64) aufgearbeitet oder der Rez. in seiner „Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten" (München 1967) skizziert hat. (Beide Werke erwähnt C. in seiner Bibliographie nicht, während er teilweise kleine andere Aufsätze nennt, darunter 10 eigene Publikationen. Obwohl S. 6 von einem „kritischen Apparat" gesprochen wird, enthält das Buch C.s keine Anmerkungen und Belegstellen, sondern nur eine alphabetisch geordnete Bibliographie zu den einzelnen Sachgebieten, wie es für Lexikonartikel üblich ist.) Wenn C. die mittelalterliche Legistik berücksichtigt hätte, dann hätte er nicht so leicht behaupten können, daß die „aequitas canonica zutiefst verschieden von der aequitas Romana" sei (80), denn nicht nur in der Kanonistik wird die aequitas mit Gott gleichgesetzt. Zeitlich sicher früher hat nämlich schon Martinus, einer der vier große Doktoren, geschrieben: „Nihil enim aliud est equitas quam Deus" und diese auf der Ebene des Menschen mit „iustitia" umschrieben und ihre Fixierung „ius" genannt. Dagegen wird in anderer Teminologie in einer vom Rez. edierten Summa über Recht und Gerechtigkeit die Gerechtigkeit mit dem göttlichen Willen in eins gesetzt, wie bereits der Anfang dieses Textes sagt: „Divinam voluntatem vocamus iustitiam." (Die pantheistisch mißdeutbare Formulierung „natura, id es deus" kommt sowohl in legistischen als auch in kanonistischen Texten vor.) Ist die Vernachlässigung der Legisten bei C. dafür symptomatisch, daß bei diesem Grundverständnis des kanonischen Rechts der Dialog mit der Rechtswissenschaft sehr schwer sein wird? Trotzdem wäre dieses „Programm" auch den Versuch wert, vor der zu erwartenden Neufassung des „Grundrisses des nachkonziliaren Kirchenrechts", (nach der Publizierung des neuen Codex) bei einem Kongreß der Mitarbeiter eingehend beraten zu werden.

W ü r z b u r g R u d o l f W e i g a n d

Scheuner, Ulrich: **Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen.** Berlin: Duncker & Humblot (1980). 69 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd 13) kart. DM 19.80

Im Jahre 1979 wandten sich der Kultusminister und der Minister für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen in inhaltlich übereinstimmenden Schreiben an das Kommissariat der Bischöfe von Nordrhein-Westfalen. Darin wurde mitgeteilt, daß im Falle der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines Hochschullehrers der kath. Theologie durch den zuständigen Bischof von staatlicher Seite vor allem ein Ausscheiden des Beanstandeten aus der kath.-theol. Fakultät unter entsprechender Ersatzgestellung veranlaßt werde; weiterhin wurde anerkannt, daß allgemein jeder Anschein zu vermeiden sei, der Betreffende sei Inhaber eines autorisierten Lehramtes für kath. Theologie (Die entsprechende Korrespondenz nebst dem im Jahre 1977 vorgelegten Bericht einer staatlich-kirchlichen Arbeitsgruppe zur sog. „Nihil obstat — Problematik", auf die sich die Landesregierung ausdrücklich bezieht, sind abgedruckt in: AkathKR Bd 148 [1979], S. 568—591). Anlaß für diese Stellungnahme war u. a. der Fall des Münsteraner Theologen Prof. Horst Herrmann, bei dem sich die Kultusverwaltung nach erfolgter Beanstandung zunächst nur zur Ersatzgestellung durch Lehraufträge bereit gefunden hatte, dann aber in Übereinstimmung mit dem für Nordrhein-Westfalen geltenden Konkordatsrecht nach eingehenden Beratungen einer zur Prüfung der Rechtslage eingesetzten Sachverständigen-Kommission die weitergehenden erforderlichen Abhilfemaßnahmen ergriff.

Während jedoch die „Nihil-obstat-Problematik" für das Land Nordrhein-Westfalen eine in jeder Hinsicht zweifelsfreie Regelung im preußischen Konkordat von 1929 — und hier insbesondere im dazu vereinbarten Schlußprotokoll — gefunden hat (zu den Konkordatstexten vgl. Werner Weber, Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart. Göttingen: Bd I 1962; Bd II 1971), schien sich die am 30. Dezember 1979 durch den Bischof von Rottenburg-Stuttgart beim Minister für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg erfolgte Beanstandung des Tübinger Theologieprofessors Hans Küng aus staatskirchenrechtlicher Sicht auf den ersten Blick erheblich komplizierter darzustellen. Die aufgeworfenen Fragen konzentrierten sich insbesondere darauf, ob speziell für Württemberg eine konkordatsrechtliche Rechtsgrundlage bestehe und welche Maßnahmen der Staat überhaupt im Falle einer rechtswirksamen Beanstandung ergreifen dürfe, ohne die beamtenrechtlichen und verfassungsmäßigen Rechte des Hochschullehrers zu verletzen.

Die damit nur zu einem Teil angesprochene Gesamtproblematik wird in der hier anzuzeigenden Schrift abschließend erörtert. Sie stellt das inhaltlich unveränderte Rechtsgutachten dar, das der am 25. Februar 1981 im Alter von 77 Jahren verstorbene U l r i c h S c h e u n e r dem Ministerium für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg erstattet hat.

Sch. entwickelt die Beantwortung der Rechtsgrundlagenfrage überzeugend aus einer Darstellung des Verhältnisses von Art. 19 des Reichskonkordats von 1933 und den seinerzeit bereits in Kraft befindlichen Länderkonkordaten mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932), auf die Art. 19 Satz 2 des Reichskonkordats der Sache nach verweist (12—17). Sch. ist uneingeschränkt darin zuzustimmen, daß bei zutreffender konkordatsrechtlicher Würdigung Art. 19 des Reichskonkordats die Rechtsgrundlage der erfolgten bischöflichen Beanstandung bildet und insoweit von einem konkordatsrechtlichen Freiraum für Württemberg und damit für die kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen keine Rede sein kann. Die eigentlich entscheidende Frage, was im Falle einer ordnungsgemäßen Beanstandung — die hier nicht zu bezweifeln ist — von staatlicher Seite aus zu geschehen habe, ergibt sich nach Sch. aus den sachlich trotz unterschiedlichen Wortlauts übereinstimmenden Grundsätzen der angesprochenen Länderkonkordate, die im wesentlichen verlangen: Ausscheiden des Beanstandeten aus der kath.-theol. Fakultät, Gestellung eines Ersatzes für den Beanstandeten durch Schaffung einer weiteren Planstelle und Sicherstellung, daß jedweder irrtümliche Anschein der Übereinstimmung zwischen den Auffassungen des Beanstandeten und der Lehre der kath. Kirche vermieden wird. Gerade im Hinblick auf die konkordatsrechtliche Zentralfrage, ob der Beanstandete aus der kath.-theol. Fakultät ausscheiden muß, mißt Sch. zu Recht der Aufgabe der theol. Fakultäten und der Natur des bekenntnisgebundenen Staatsamtes entscheidende Bedeutung zu (20—44). Nach eingehender Darlegung des Meinungsstandes verweist Sch. darauf, daß die theol. Fakultäten o r g a n i s a t i o n s r e c h t l i c h zwar staatliche Einrichtungen sind, i h r e r B e d e u t u n g n a c h aber der Ausbildung der Geistlichen und Religionslehrer der kath. Kirche und damit einem g e n u i n k i r c h l i c h e n I n t e r e s s e dienen. Daß es sich bei den theol. Fakultäten von der wissenschaftlichen Disziplin her damit um ein vom Staat anerkanntes religiöses „P r o p r i u m" der Kirchen handelt, läßt sich bes. Art. 4 § 1 des B a y. K o n k o r d a t e s in der Fassung des Jahres 1974 entnehmen, wenn es dort heißt, daß a l l e i n die Bedürfnisse des priesterlichen Berufes für das Lehrangebot der kath.-theol. Fakultäten maßgeblich sein dürfen. Sch. hebt daher zutreffend hervor: „Wenn innerhalb der theol. Fakultät eine Lehre vertreten wird, die von den Grundlagen der kirchlichen Lehre abweicht oder ihr sogar offen widerspricht, so vermag die Fakultät die ihr zugewiesene Bestimmung nicht zu erfüllen" (S. 25). Ob die Beanstandung dabei inhaltlich zutreffend eine Abweichung des Beanstandeten von der Lehre der katholischen Kirche konstatiert, kann für den weltanschaulich neutralen Staat keine in seinen Kompetenzbereich fallende Frage sein. Hier ist der Staat auf Grund des verfassungskräftig in Art. 137 Abs. 3 WeimRV i. V. m. Art. 140 GG abgesicherten kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes an die Auffassung der Kirche gebunden. Es ist in diesem Zusammenhang interessant zu lesen, wenn Sch. in Erinnerung ruft, daß die Einrichtung theol. Fakultäten an staatlichen Universitäten durchaus auch einem insbesondere im 19. Jh. geäußerten Verlangen des Staates entsprach und weiterhin entspricht, während die kath. Kirche seit dem Tridentinum in erster Linie an einer Ausbildung der Geistlichen in von ihr geleiteten Seminarien interessiert war (30—33). Inwieweit dieses Spannungsverhältnis heute noch aktuell ist, mag hier dahinstehen; Sch. folgert aus dieser jedenfalls unzweifelhaften wechselseitigen Bindung, „daß der Staat der Kirche nicht in einer Fakultät einen Lehrer aufnötigen kann, der von den Grundlagen der kirchlichen Lehre oder Lebensführung abweicht" (S. 33). Sch. legt weiter dar, daß aus diesem Sinnzusammenhang, in den die theol. Fakultät gebettet ist, auch die Stellung der lehrenden Theologen selbst ihren eigentlichen Inhalt und ihre besonderen Bindungen und Loyalitätsanforderungen erhält. Er führt aus, daß aus dieser inhaltlichen Verknüpfung auch die Vereinbarkeit der konkordats-

rechtlichen Abhilfemaßnahmen mit dem Beamtenstatus und insbesondere der grundrechtlich in Art. 5 Abs. 3 GG abgesicherten Lehrfreiheit zu folgern ist. Nach Sch. ist die Entfernung des Beanstandeten aus der theol. Fakultät nichts anderes als die Klarstellung der „Grundsituation" (S. 65) der theol. Fakultät und der in ihr Lehrenden, sofern man dem Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes nicht paläoliberale Vorstellungen einer einseitig säkularisierten, voraussetzungslosen Erkenntnisfähigkeit unterlegt, die im modernen freiheitlich-demokratischen Staat, der „offen für die Berücksichtigung der großen formenden Gruppen des geistigen und kulturellen Lebens" (S. 30) ist, keinen Geltungsanspruch haben.

Es ist nicht möglich, dem Reichtum der Gedanken Sch.s, der auch in dieser Schrift dem Leser begegnet, bis in die Einzelheiten nachzugehen. Insgesamt ist das Gutachten als eine von einem überlegenen Kenner der Materie geschaffene Meisterleistung zu würdigen, die all denen dringend zur Lektüre zu empfehlen ist, die in dem Dickicht der insbesondere von der Tagespresse nur unzureichend dargestellten staatskirchenrechtlichen Problematik einen Leitfaden suchen.

Anzumerken bleibt, daß zwischen den Beteiligten zwischenzeitlich eine einvernehmliche Lösung im Sinne des von Sch. erstellten Gutachtens erzielt worden ist.

Mülheim/Ruhr Jörg Tröder

Ringeling, Hermann: **Ethik vor der Sinnfrage.** Religiöse Aspekte der Verantwortung. – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980 128 S. (Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern 375) kart. DM 12.80

Der Vf. hat seinem Lehrer H. D. Wendland zum 80. Geburtstag als Festgabe eine Reihe seiner eigenen wissenschaftlichen Publikationen aus den letzten Jahren zu einem Band verknüpft. Das wäre an sich nicht weiter erwähnenswert, zeichnete sich die getroffene Auswahl der Artikel nicht in besonderer Weise aus. Der Untertitel des letzten Kap.s nämlich, „Ein Arbeitspapier im Rahmen der Planung des Handbuches der christlichen Ethik" (Hrsg. v. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff und H. Ringeling, 2. Aufl. Freiburg/Gütersloh 1979), könnte geradezu als Überschrift für das vorliegende Taschenbuch gelten.

Den Tenor der vorliegenden Sammlung gibt der Vf. selbst mit folgenden Worten an: „Die anthropologische Situation der Gegenwart ist zutiefst eine religiöse Situation, die einer christlichen Vermittlung von Lebenssinn, einer theologischen Interpretation der Wirklichkeit offensteht. Mit diesem Satz schließt der letzte Beitrag in der hier zusammengestellten Auswahl von Versuchen und Vorträgen aus zehn Jahren. Mit ihm läßt sich auch beginnen, um ihre thematische Verknüpfung ein wenig zu verdeutlichen" (9).

Der anthropologische Ansatz seiner Ethik ist damit unübersehbar herausgestellt. Der heutige Mensch erfährt, „daß ein unbegrenztes Streben nach Freiheit, der Weg absoluter Autonomie, sich offenkundig als Irrweg erweist" (12). Fragen brechen in ihm auf, die auf eine Bewegung der Umkehr hinweisen. Daraus folgert der Vf.: „Die anthropologische Frage ist deshalb schon aus sich heraus eine religiöse Frage, die sich direkt auf Gott als Grund und Grenze menschlichen Lebens richtet" (12).

Darum ist konsequent erwiesen seine zweite Basiskomponente, die Theologie. Denn der Mensch definiert sich nach Luther darin, daß er gerechtfertigt ist im Glauben und angenommen von Gott (63). „Der Mensch, sagt Wolff, ist bestimmt, zu leben und nicht dem Tode zu verfallen; bestimmt, zu lieben und allen Haß zu überwinden; bestimmt, zu herrschen und bestimmt, Gott zu loben" (63). Die Dialogfähigkeit des Menschen ist damit angesprochen. Christliche Ethik hat responsorischen Charakter.

Dem entspricht das Leitprinzip des Bändchens, die Verantwortung. Sittliches Handeln ist freies und bewußt gewolltes Handeln des Menschen. Für jede seiner Handlungen muß er einstehen. Sein Tun ist in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt und dem Urteil eines für ihn unantastbar Höheren unterworfen. Er hat Antwort zu geben auf ihm unausweichlich gestellte Fragen. Das heißt Verantwortung tragen und es gilt immer und für jeden Menschen.

Es zeugt von der Umsicht des Vf.s, daß er die politische Dimension ethischen Handelns nicht außer Acht läßt. Exemplifiziert am wissenschaftlichen Arbeiten, wird vom Vf. deutlich gemacht, daß kein Mensch etwas tut, was nicht seine personale Mit- und materielle Umwelt tangiert. Gerade der Christ hat dem Anruf der Nächstenliebe zu entsprechen. Die alte Ethik der Nächstenliebe reicht nach C. Fr. v. Weizsäckers Meinung auch für die heutige Zeit sehr wohl aus. (103). Allerdings dürfte die Bestimmung einer Verantwortungsethik nicht eingeengt werden auf die Rechenschaftsabgabe den Mitmenschen gegenüber und die Fürsorge für sie (vgl. W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt [Pfullingen ²1974] 717), wie der Vf. im Gegensatz zu M. Webers Verständnis von Verantwortung als „Einstehen für die Folgen der eigenen Sache, Selbstverantwortung" betont (26). Entsprechend der theologischen Konzeption dürfte letzten Endes die bestimmende Inpflichtnahme durch den Schöpfergott und die Rechenschaftsablage vor ihm niemals ausgeklammert sein.

Wird die Problematik einer Integrationswissenschaft angesprochen, so stellt sich die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik (113—118). Zugleich gilt es das Formalobjekt der christlichen Anthropologie zu klären. Für den Vf. entspricht dieses „jener Organisationsform der menschlichen Wirklichkeit, die sich aus der eigenartigen Beziehung des Menschen zu Gott ‚durch und in Christus' ergibt" (113). Bei diesem christologischen Formalprinzip könne man den theologischen Ansatz auf der „Ebene der Ethik als das Verhältnis von Liebe und Vernunft beschreiben" (115). Mehr als die gegenwärtige Diskussionslage ist damit freilich bei der verschiedenen Interpretation der Begriffe noch nicht getroffen.

Seine eigene Position verdeutlicht der Vf. zunächst in der Feststellung, „daß die gegenwärtige Lebenswelt eine Welt der Folgen des menschlichen Handelns ist" (119). Die moderne Subjektivität ist für ihn nach dieser Erkenntnis „allgemeinster Grund neuzeitlicher Emanzipation aus traditionellen Ordnungen" (119). Gelten solche Einsichten, was ist dann der theologische Vorbehalt gegen die zeitgeschichtliche Bedingtheit von Theologie und Kirche? Die Antwort gibt der Vf., indem er zugleich drei Kategorien der Integration vorstellt: Die Kategorie der Eschatologie, die der Rechtfertigung und die der Versöhnung (119—122). „Die Integrationsleistung der christlichen Ethik ist mithin einerseits die Leistung einer Kommunikation, welche die relativen und vorläufig nicht zu verändernden Lebensbedingungen berücksichtigt" (126). „Andererseits", bemerkt der Vf., „führt die neue reflexive und konstitutive Einstellung zu der Tendenz, größere Flexibilität und sozusagen Durchlässigkeit zwischen den unterschiedlichen Moralen und Wesensprägungen zu erreichen" (127).

Es wäre zu wünschen, daß der Vf. all seine Gedanken und Überlegungen, seine theologischen Arbeiten und sein über das Fachwissen hinausgreifendes Sachwissen zu einem Kompendium christlicher Ethik zusammenfassen würde.

Passau Karl-Heinz Kleber

Chiavacci, Enrico: **Teologia Morale.** 1: **Morale generale.** — Assisi: Citadella Editrice (²1979). 268 S. kart. Lire 6500. 2: **Complementi di morale generale.** — Assisi: Citadella Editrice (1980). 254 S. kart. Lire 7500

Moraltheologische Handbücher, die man seit einiger Zeit wieder unter theologischen Neuerscheinungen finden kann, entsprechen einem breiten Interesse an Information über Grundfragen der Ethik bzw. Moraltheologie. Was außerhalb des deutschen Sprachraums erscheint, wird dabei leicht übersehen. Ein Blick über den Zaun unseres Sprachgebietes, wie er hier mit der Besprechung von Chiavaccis „Teologia Morale" getan wird, dürfte deshalb angebracht sein.

Ch., Moraltheologe in Florenz, hat zwei Bde seiner auf insgesamt vier Bde angelegten Moraltheologie veröffentlicht. Die beiden vorliegenden Bde, von denen der erste bereits in 2. Aufl. erschienen ist, behandeln Fragen der allgemeinen Moral; die beiden noch geplanten Bde sollen sich mit der speziellen Moral befassen. Die Aufteilung der allgemeinen Moral in zwei Bde erklärt sich nicht aus druck- oder verkaufstechnischen Gründen; wie aus den Titeln der beiden Bde „morale generale" (I) und „complementi di morale generale" (II) deutlich wird, ist der zweite nicht als eine geradlinige Fortsetzung des ersten Bdes zu betrachten. Der erste Bd soll vielmehr dem Studenten (Leser) eine in sich abgerundete Grundinformation vermitteln, während der zweite Bd das im ersten Grundgelegte in einen größeren Zusammenhang stellt und zu aktuellen Kontroversen Stellung nimmt.

Im 1. Kap. des 1. Bdes („Il morale come supremo problema dell' uomo") macht der Vf. zunächst bewußt, wovon die Moraltheologie redet, womit sie sich befaßt: Es geht zunächst nicht um die faktisch gelebte Sittlichkeit bzw. die herrschenden sittlichen Überzeugungen, sondern um die Sittlichkeit, wie sie sein soll. bzw. um den Maßstab, an dem die faktisch geltenden sittlichen Überzeugungen zu prüfen sind. ‚Moral' ist hier also nicht im deskriptiven, sondern im präskriptiven Sinn zu verstehen (I 7). Da nur ein freies Subjekt Adressat eines Sollensanspruchs sein kann, ist als ‚moralisch' nach Ch. nur das Verhalten zu bezeichnen, das auf einem freien Entschluß des Menschen beruht. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen beinhaltet aber nicht, daß der Mensch sich beliebig zu irgendwelchen Verhaltensweisen entschließen könne, vielmehr habe die freie Entscheidung den Charakter einer Wahl (scelta) zwischen Verhaltensweisen, deren Bewertungsmaßstab dem Menschen bereits vorgegeben sei. Indem Ch. betont, der Mensch sehe sich immer bereits mit der Aufforderung zu einem bestimmten Verhalten konfrontiert („scegliere è in primo luogo confrontarsi" I 9) setzt er sich gleich zu Beginn von einem dezisionistischen Moralverständnis ab, nach dem der Maßstab des Guten dem Menschen nicht vorgegeben, sondern durch die Entscheidung des Menschen selbst gesetzt wäre (I 12).

Dies Verständnis von Moralität ergibt sich für Ch. auch aus der sittlichen Botschaft des AT und NT. In der Forderung, mit der sich der Mensch vorgängig zu seiner eigenen Selbstbestimmung konfrontiert sieht, erkennt

die Bibel den Ruf Gottes an den Menschen; die sittliche Erfahrung des Menschen ist damit Transzendenzerfahrung (I 27). Gerechtigkeit ist Treue, Sünde ist Untreue gegenüber Gott. Durch die Interpretation der sittlichen Forderung als Ruf Gottes an den Menschen wird noch einmal deren Vorgegebenheit unterstrichen und deren transzendenter Grund aufgezeigt. Auf diese Weise ergibt sich implizit die Unvereinbarkeit des Dezisionismus mit der sittlichen Botschaft der Bibel; wo der Mensch den Maßstab der Moral selbst souverän setzen würde, könnte moralisches Handeln nicht als Antwort auf den Ruf Gottes, unmoralisches Verhalten nicht als Absage an diesen Ruf (Sünde) interpretiert werden.

Die metaethische Problematik, die durch die Stichworte Kognitivismus (Intuitionismus) — Nonkognitivismus (Dezisionismus) gegeben ist, wird im Rahmen des 8. Kap. des 2. Bdes („La fondazione delle norma morale") ausführlicher erörtert. Ch. unterscheidet dabei zwei Ebenen der „Begründung"; auf der ersten Ebene stellt sich die Frage, wie ein absoluter Wert denkbar ist, wieso das Leben des Menschen einen ihm vorgegebenen Sinn haben kann; auf der zweiten Ebene fragt man nach den einzelnen Handlungen, die diesem vorgegebenen Sinn gerecht werden. Ch. hebt damit die metaethische Frage, die die Moralität als ganze betrifft, deutlich ab von den Problemen normativer Ethik, bei der es um die sittliche Rechtfertigung einzelner Handlungen als sittlich richtig geht. Auch bei der Erörterung der Frage nach dem spezifisch Christlichen in der Moral weiß er zwischen beiden Ebenen zu differenzieren. Auf der Ebene der normativen Ethik gilt für ihn, daß sittliche Gebote (precetti) Aussagen der Vernunft sind. Aus Wort und Beispiel Jesu ergeben sich keine neuen Forderungen; die Worte und Taten Jesu sind vielmehr Ermutigung zur Liebe, zum Tun des Guten. („I singoli eventi della vita del Signore — detti e fatti — non sono direttamente legge, ma esempio; non normazione, ma parenesi." II 213) Diese Position (Jesus verkünde keine inhaltlich neuen sittlichen Forderungen) deutet Ch. auch bereits im 1. Bd an, wenn er betont (I 38), in der Auseinandersetzung Jesu mit den Pharisäern stehe nicht eine neue gegen eine alte Moral, Jesus verurteile vielmehr den bloß oberflächlichen Gehorsam seiner Gegner und fordere einen radikalen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes.

Wie hier exemplarisch gezeigt, greifen die letzten Kap. des 2. Bdes („La fondazione della norma morale", „Valore, norma, sistema di norme e pluralità di culture", „Il dibattito sull' autonomia della morale") auf Themen zurück, die im 1. Bd unter andern Überschriften schon angesprochen sind, Überschriften, wie sie aus traditionellen Lehrbüchern geläufig sind: „L' atto umano", „La coscienca", „La legge morale", „I costitutivi della legge morale", „Il peccato".

Die Darlegungen des 3. Kap.s des 1. Bdes („L' atto umano") über die Problematik von sittlicher Freiheit und Entscheidung, die Unterscheidung ihrer verschiedenen Ebenen (libertà fondamentale — categoriale bzw. scelta fondamentale — categoriale) sind eine gute Zusammenfassung dessen, was auch bei uns zu diesem Thema diskutiert worden ist. Im ersten Fall geht es um die Grundentscheidung des Menschen zwischen Gut und Böse, mit der sich der Mensch selbst zu einem guten oder schlechten Menschen macht, die ‚kategoriale' Freiheit bezeichnet dagegen die Fähigkeit des Menschen, sich zu bestimmten partikulären Verhaltensweisen zu entschließen. Ch. macht dabei deutlich, daß die Frage nach der genetischen oder kulturellen Konditionierung menschlicher Freiheit nur bezüglich dieser kategorialen Freiheit gestellt werden kann („c'è sempre un qualche condizionamento a livello di libertà categoriale o settoriale; non c'è condizionamento a livello di libertà fondamentale" I 69).

Die fundamentale Freiheit, so erklärt Ch. im folgenden Kap. zum Thema ‚Gewissen', ist die Fähigkeit, sittlich bedeutsame Akte zu vollziehen (I 95) — damit auch das Vermögen, affirmativ oder negativ auf den Ruf Gottes zu antworten (I 99). Diese Freiheit kann durch innerweltliche Faktoren nicht begrenzt werden. Erst wo der Mensch versucht, diese Antwort in konkrete Taten umzusetzen (eine Bereitschaft, die mit der Antwort des Menschen notwendig verbunden ist), erfährt er seine (kategoriale) Freiheit in vielfacher Weise begrenzt.

Zum Thema „Conscienza e ateismo" führt Ch. aus, auch der Atheist verspüre den Ruf Gottes, auch wenn er ihn nicht ausdrücklich als solchen erkenne. Die Entscheidung zum Guten führe eben nicht von selbst zur expliziten Erkenntnis Gottes, deshalb könne ein theoretischer Atheismus den Menschen auch noch nicht zum Sünder machen. („La conoscenza intellettuale di Dio no è frutto di una scelta dell' uomo, e la non-conoscenza intellettuale di Dio non può costituire l'uomo nel peccato; ma la conoscenza ‚valutativa' di Dio, l'esperienza del valore supremo della carità, è data a ogni uomo, anche a chi — per condizionamenti culturali — non è in grado di tematizzarla e di razionalizzarla nella fede esplicita in un Dio personale e trascendente che si è rivelato in Gesù Cristo." I 110).

Wo man vom ‚Gewissen' spricht, betont man die Verantwortlichkeit des einzelnen, stellt man heraus, daß jeder Mensch letztlich selbst prüfen muß, was der Wille Gottes ist (vgl. Röm 12,2). Die Rede von einem ‚Sittengesetz' könnte dagegen das Mißverständnis hervorrufen, der Ruf Gottes an den Menschen sei in einer Reihe fest formulierter Gebote ausgesagt, die der Mensch nur auf seine Situation anzuwenden habe. In den Ausführungen über die Themen ‚legge morale' und ‚legge naturale' (Kap. 5—7 des 1. Bdes) korrigiert Ch. in extenso die Vorstellung des Gesetzes als Summe von Einzelgeboten (raccolta di precetti I 139). Die Rede von einem ‚Sittengesetz' beinhalte vielmehr die Ablehnung einer extremen Situationsethik: Was in einer bestimmten Situation zu tun sei, ergebe sich nicht aus der Situation selbst, der Ursprung des moralischen Sollens liege vielmehr außerhalb der Situation, diese sei mit dem Maßstab des Guten zu konfrontieren (I 140).

Der 2. Bd, von dem bis jetzt nur die letzten Kap. zur Sprache kamen, ist nach zwei Stichworten aufgeteilt: ‚Gesellschaft' und ‚Kultur'. Ch. versucht mit der Behandlung der mit diesen Stichwörtern gegebenen Probleme der moraltheologischen Reflexion ihren Ort „in der Welt von heute" aufzuzeigen. Wie angedeutet, weiß er sich durch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" in diesem Bemühen bestätigt bzw. dazu herausgefordert. Er meint, das „fatto sociale" sei in der vorkonziliaren Reflexion zu wenig zur Sprache gekommen, mit andern Worten, man habe nur den Menschen als Individuum im Blick gehabt, aber nicht das Netz der sozialen Beziehungen, das ihn umgebe und präge. Der zweite Bd versteht sich als ein Beitrag zur Behebung dieses Mangels.

In den Ausführungen zum Thema ‚Moral und Kutlur' verweist Ch. zum einen auf das Ende des abendländischen Ethnozentrismus, der davon ausgeht, die abendländische Kultur, damit auch die in diesem Bereich geltenden sittlichen Anschauungen seien allem andern überlegen; zum andern erörtert Ch. die Problematik eines kulturellen Relativismus, der die in den verschiedenen Kulturen geltenden sittlichen Verhaltensregeln für prinzipiell gleichwertig und die Angehörigen der jeweiligen Kultur bindend erklärt, nach dem also das sittlich richtig ist, was man dafür hält. Gegen beide Positionen streicht Ch. die Notwendigkeit der Unterscheidung des „codice sociale" (der Summe der Verhaltensregeln, die faktisch in einer bestimmten Gesellschaft gelten) vom „codice morale" (der Summe der Verhaltensregeln, die gelten sollten) heraus. Beide Positionen sind sich dieses Unterschieds nicht bewußt, erkennen damit nicht die Aufgabe, den „codice sociale" nach dem Maßstab des „codice morale" zu bewerten. Nur mit diesem Maßstab läßt sich im Rahmen einer Kultur eine Entwicklung zum Besseren feststellen (II 223), ohne diesen Maßstab läßt sich kein ethnozentrischer Anspruch bestreiten. Die Erörterung des Themas ‚Moral und Kultur' führt damit von neuem zur Frage nach der Begründung dieses Maßstabs, zu den Fragen einer Fundamentalmoral. Auf diese Weise werden, wie gezeigt, Themen des 1. Bdes in einer neuen Perspektive erörtert.

Man muß Ch. dankbar dafür sein, daß er den Leser mit vielen Problemen vertraut macht und dabei vor allem die einzelnen Fragestellungen präzise herausarbeitet. Daß er etwa zwischen normativer Ethik und Metaethik, zwischen der fundamentalen Freiheit des Menschen zur Verwirklichung sittlich guter Gesinnung und der kategorialen zum Vollzug bestimmter einzelner Handlungen zu differenzieren weiß (präziser und konsequenter, als das oft hierzulande geschieht) wurde schon deutlich gemacht. Das gilt etwa auch für das Kap. über die ‚autonome Moral' (10. Kap. des 2. Bdes), ein Thema, über das heute viel geschrieben wird, ohne daß der jeweilige Autor immer klar zu erkennen gibt, welches Problem er eigentlich behandelt. Ch. dagegen versteht es, die verschiedenen Aspekte der Frage darzulegen und auf diese Weise der Vokabel ‚Autonomie' den Eindruck des (aufregend oder gefährlich) Neuen zu nehmen. Nicht zuletzt vermittelt Ch. seinem Leser einen Überblick über wichtige Positionen innerhalb der Ethik, dadurch daß er Literatur des romanischen, angelsächsischen und deutschen Sprachraums heranzieht. Demjenigen, der sich mit den Fragestellungen der allgemeinen Moral vertraut machen will, kann das Studium der beiden Bde wichtige Einsichten und Anstöße zum Weiterdenken vermitteln.

Münster Werner Wolbert

Zwiefelhofer, Hans: **Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre.** Probleme der Weltwirtschaft aus christlicher und sozialer Sicht. — München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1980). (133 S.) Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen, 9), kart. DM 14.50

Spätestens seit „Mater et magistra" (1961) und „Populorum progressio" (1967) zählt die Entwicklungshilfe zu den aktuellsten Themen der kath. Soziallehre (hinfort KSL). Der Vf. hat, von ihr als Grundlage ausgehend, sich in das ganze umfassende Gebiet und seine weltwirtschaftlichen Zusammenhänge eingearbeitet und ist heute unter den deutschen Repräsentanten der KSL der Fachmann für diesen Fragenkreis.

Um das „Große Gebot" unseres Herrn zu erfüllen, genügen heute nicht mehr Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit, d. i. die Übung individueller Caritas, so unersetzbar und unverzichtbar sie auch sind und immer bleiben werden. Angesichts der heute bestehenden Bedürfnisse einerseits, der heute uns zu Gebote stehenden Mittel und Möglichkeiten andererseits, bedarf es dazu unbedingt auch wirksamer institutioneller Maßnahmen auf einer Vielzahl von Bereichen, nicht zuletzt auch solcher wirtschaftlicher Art, durch die wir unseren Notleidenden und noch mehr

unseren ungerecht unterdrückten Mitmenschen helfen, ihre Not zu überwinden und sich aus der Unterdrückung zu befreien. Diese Einsicht bemüht sich die KSL uns zu erschließen und will dieses Büchlein seinen Lesern nahebringen.

Teil I weist auf, wie die internationale Entwicklung mehr und mehr in das Blickfeld der Kirche eingetreten ist, wie die Kirche diese Entwicklung versteht und welche Aufgabe ihr gegenüber sie sich zuschreibt. Die umstrittenen theologischen Fragen sind ausgewogen und versöhnlich behandelt.

Teile II („Soziale Gerechtigkeit und Weltwirtschaftsordnung") und III („Ordnungspolitische Überlegungen") informieren den mit Entwicklungspolitik und Weltwirtschaftsordnung weniger vertrauten Leser trefflich, worum es denn nun ideell und materiell wirklich geht. Ein Mindestmaß von Verständnis für ökonomische Zusammenhänge wird allerdings unterstellt; dem noch etwas nachzuhelfen wäre wohl fruchtbarer gewesen als das überreich gebotene Zahlenmaterial.

In Teil IV tritt die KSL wieder in Erscheinung: was kann sie denn nun „zur Neuordnung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen" sagen? — Da der Vf. so vorsichtig war, schon in Teil I die Zuständigkeit der Kirche und ihrer Lehre genau abzugrenzen, und diese Abgrenzung hier noch einmal einschärft, weiß der Leser, daß er keine wirtschaftspolitischen Vorschläge, gleichviel ob ordnungs- oder prozeßpolitischer Art, erwarten darf. Die Kirche kann nur sittlich-rechtliche Maßstäbe anlegen. Unter dieser Rücksicht übt sie Kritik an der bestehenden Ordnung; unter der gleichen Rücksicht prüft und beurteilt sie jede erstrebte neue Ordnung sowie die Mittel und Maßnahmen, mittelst derer diese herbeigeführt werden kann oder soll. — Bei den allermeisten Planungen fehlt es an der gebotenen Bedachtnahme auf das Wohl und Wehe der armen Bevölkerungsschichten; gerade auf diesen himmelschreienden Mangel hinzuweisen und ihn zu rügen, kann und darf die KSL nicht müde werden.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Finnis, John: **Natural Law and Natural Rights.** — Oxford: Clarendon Press 1980. XV, 425 S. (Clarendon Law Series). Kart. £ 6.95

In hohem Maße vertraut mit der Ideengeschichte von Plato und Aristoteles über Thomas v. Aq., die Hoch-, Spät- und Neo-Scholastik, den Nominalismus und (Neo-)Positivismus bis zu den heute aktuellen Autoren (Kelsen u. a.) entwickelt F. seine eigene Position nicht in Auseinandersetzung mit ihnen, geht vielmehr ganz seinen eigenen Weg; soweit er Einblicke in die von anderen vertretenen Positionen gibt, dienen sie ihm zur Verdeutlichung dessen, was er selbst denkt und seinen Lesern erschließen will. Es mag arrogant klingen, wenn er im Vorwort sagt, er erspare es sich, auf die immer wiederkehrenden Einwendungen einzugehen, indem er ihnen durch sorgsame Formulierung seiner Meinung vorbeuge, aber er tut recht daran. Ein Großteil der immer wieder gegen die Naturrechtslehre erhobenen Einwände wie auch der Streitfragen im eigenen Lager der Naturrechtler ließen sich durch sorgfältigeren Sprachgebrauch vermeiden, wenn man bspw. nicht von Wandel des Naturrechts reden würde, wenn man Wandel der Naturrechtslehre meint.

Dieses typisch englische Buch eines Engländers in deutscher Sprache zu würdigen, hat seine Tücken. Zu den termini der einen Sprache gibt es in der anderen kaum jemals das genaue Gegenstück; nicht selten ist man in Zweifel, welcher deutsche Ausdruck dem, was der Engländer meint, am nächsten kommt; aber selbst da, worüber kein Zweifel besteht, wird der Sinn durch die Übersetzung mindestens ein wenig verschoben. So deckt bspw. das englische Begriffspaar ‚law and right' sich keineswegs mit unserem deutschen Begriffspaar „Gesetz und Recht"; nichtsdestoweniger wird man „Natural Law" im Buchtitel ohne Bedenken mit „Naturrecht" übersetzen, wobei wir dann aber „Naturrecht" in dem erweiterten Sinn von „natürlichem Sittengesetz" zu verstehen haben. Die bei uns so viel umstrittene und unterschiedlich beantwortete Frage, wie Recht und Sittengesetz („Moral") sich zueinander verhalten, wird denn auch von F. nur einmal flüchtig gestreift, aber in keiner Weise vertieft; in gewissem Sinn kann man sagen, für ihn gebe es diese Frage nicht, für ihn seien alle menschlichen Güter Rechtsgüter (typisch dafür seine Behandlung der geschlechtlichen Sittlichkeit; 217).

„Menschliche Güter" (‚human goods') ist der für F.s ganze Lehre tragende Grundbegriff. Unter diesen menschlichen Gütern oder Werten (soweit ich sehe gebraucht er goods u. values gleichbedeutend im Sinne des lateinischen ‚bonum') steht für ihn an erster Stelle „Erkenntnis" (‚knowlidge'); ihr widmet er vorweg ein eigenes Kap.; erst darauf folgt der Katalog der insgesamt sieben sehr heterogenen Güter oder Werte, darunter ‚practical reasonableness', der dann wiederum ein ganzes eigenes Kap. gewidmet ist und die sich als Schlüsselbegriff seiner ganzen Gedankenkette erweisen wird.

Diese ‚reasonableness' ist kein Abstraktum; konkret ist es der gesunde Menschenverstand.

Von hier aus erscheint F.s Naturrecht als eine Art Vernunftrecht oder ist jedenfalls in Gefahr, das klassische Naturrecht zu verfehlen und sich in bloßem Nützlichkeitskalkül zu erschöpfen oder zu verstricken. Dagegen setzt F. sich heftig zur Wehr und weist nach, daß ein solches Nützlichkeitskalkül (‚consequentialism') ein unvollziehbarer Begriff ist. Statt einer Güterabwägung fordert er unter Berufung auf das Urteil des Gewissens, bei jeder Handlung seien sämtliche menschlichen Güter zu respektieren, d. i. unangetastet zu lassen; darin erblicke er die moralische Würde der Handlung. Daß er hier dem Urteil des unvermeidlich irrenden Gewissens die gleiche Reverenz erweist, berührt gewiß sehr wohltuend; das ändert jedoch nichts daran, daß gerade hier die philosophische Vertiefung fehlt; auch die Abschnitte späterer Kap., auf die er hier verweist, führen über die practical reasonableness nicht hinaus.

Gegenstand dieser practical reasonableness ist offenbar nicht der ganze Bereich menschlicher Sittlichkeit, sondern nur die rechte, richtige, sinnvolle Ordnung des menschlichen Zusammenlebens.

Demgemäß handelt F. in Kap. VI. von ‚Community, Communities and Common Good', dessen Ergebnisse mit unserer Lehre vom bonum commune als Selbst- und als Dienstwert und von der necessitas boni communis vollkommen übereinstimmen. In diesem Zusammenhang erscheint auch das Subsidiaritätsprinzip als bare Selbstverständlichkeit (144).

Kap. VII legt die Schwächen unserer Thomas noch unbekannten, erst von Cajetan eingeführten Dreiteilung in iustia commutativa, distributiva und legalis bloß; leider findet die heute zu zentraler Bedeutung gelangte iustitia socialis nicht einmal dem Namen nach Erwähnung.

Mehrere anschließende Kap. tragen viel bei zur Klärung des zum Teil unterschiedlichen Sprachgebrauchs der Ethiker und der Juristen, aber auch der Juristen verschiedener Rechtsbereiche; das ist gewiß sehr nützlich, zugleich aber auch enttäuschend, weil die philosophische Vertiefung fehlt. So ist namentlich Kap. XI. „Obligation" sehr hilfreich zur Sprachentwirrung, trägt aber so gut wie nichts bei zum rechten Verständnis der sittlichen und rechtlichen Pflicht oder des sittlichen und rechtlichen Sollens.

Kap. XII ist vergnüglich zu lesen wegen der erfrischenden Deutlichkeit, mit der unsinnige Mißverständnisse und Einwendungen abgeschmettert werden.

Teil III (Kap. XIII) bringt die große Überraschung. Bis dahin hatten wir es im Grunde genommen nur mit dem gesunden Menschenverstand zu tun, der uns belehrte, um uns das Dasein in der menschlichen Gesellschaft nicht unnötig schwer zu machen, sei es rätlich (ein Gebot der praktischen Vernunft), gewisse Güter oder Werte unter unverbrüchlichen Schutz zu stellen und Verfahrens- oder Verhaltensweisen festzulegen und in der Weise für alle „verbindlich" zu machen, daß man nur unvernünftigerweise davon abweichen oder ihnen zuwiderhandeln kann, d. h. nur unter Verletzung oder zum mindesten Gefährdung des eigenen wohlverstandenen Interesses. (Auf das Gewissen war dabei, wie erinnerlich, nur ein einziges mal Bezug genommen.) Ging es in diesem Sinne bislang nur um Fragen, wie man sich und anderen das Leben erleichtern und verschönern, vermeidbare Unannehmlichkeiten ersparen könne u. dgl. m., so tut F. nunmehr den Schritt zu der Frage, die allen anderen letztlich zugrunde liegt, die Frage nach dem Sinn des Daseins und des menschlichen Lebens. Das ist die Frage nach Gott; er stellt sie in ihrem vollen Ernst. Ist Gott überhaupt? Und wenn ja, ist vernünftiges Handeln sein Gebot? Und wenn auch das zutrifft, wieso oder warum schulden wir seinem Gebot Gehorsam?

Als schlüssigen Beweis für das Dasein Gottes beruft F. sich unter ausdrücklicher Ablehnung des Prinzips des hinreichenden Grundes (mindestens in der Leibniz'schen Form) auf das argumentum ex causalitate, formuliert das Ergebnis aber fehlerhaft, nämlich Gott existiere als causa sui. Damit sei aber nur erschlossen, daß Gott ist und daß er causa sui ist, aber darüber hinaus keinerlei Erkenntnis, was er ist. Da aber komme die atl. und ntl. Offenbarung uns zu Hilfe, durch die Gott selbst uns mehr über sich erschlossen hat; aus ihr wissen wir um seine Zuwendung zum Menschen, um das von ihm uns angebotene Freundschaftsverhältnis. Darum ist das, was wir tun, weil es ihm wohlgefällig ist, und was wir unterlassen, weil es ihm mißfällig ist, etwas völlig anderes als knechtliche Unterwürfigkeit unter den Willen oder die Willkür eines Herren und Gebieters. Hier finden wir uns auf einmal in eine andere Welt versetzt, atmen eine ganz andere Luft. Ist es die Luft der (jüdisch-) christlichen Glaubenswelt? Gilt hier das ‚Deo servire regnare est'? Unverkennbar hören wir hier die paulinische Theologie anklingen von der Freiheit dessen, der aus dem Glauben und in der Liebe Gottes lebt, vom Gesetz. Aber hier liegt doch ein Bruch vor. Davon, daß F. mit dem Unbegriff der causa sui operiert, mag man absehen, obwohl es angesichts seiner Vertrautheit mit der scholastischen Begriffswelt kaum ein bloßer terminologischer Mißgriff sein kann. Daß jedoch die natürliche

Erkenntnisfähigkeit ihn nicht über die ‚practical reasonableness" hinausführt und der Schritt zum bonum honestum und zur echten Gewissensbindung für ihn erst auf dem Boden des Offenbarungsglaubens möglich wird und sich begründen läßt, bedeutet einen unheilbaren Bruch in seiner Gedankenfolge; hier klafft eine abgrundtiefe Lücke.

Laut seinem Vorwort wollte F. das, was die Schulbücher unter den Bezeichnungen ‚ethics', ‚political philosophy', ‚philosophy of law' und ‚jurisprudence' als je eigene Disziplinen darbieten — die nach ihm jedoch im innersten unlöslich zusammenhängen — interdisziplinär zusammenfassen oder wenigstens eine Einführung dazu vorlegen. Unbestreitbar bietet er eine Menge Wertvolles, das auf dieses Ziel hinführt. Eine Vielzahl von Mißverständnissen und Irrtümern werden ausgeräumt; viel Voreingenommenheit, vielleicht sogar Verbohrtheit, die den Weg dazu versperrt, wird entwaffnet. Insoweit kann man viel bei F. lernen. Aber auf die letzten, entscheidenen Fragen bleibt er die Antwort schuldig. Das gilt nicht zuletzt von der Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Gotteserkenntnis und Offenbarungsglaube, hier insbesondere, inwieweit sich eine Naturrechtslehre erstellen läßt unter strenger Beschränkung auf die natürliche Gotteserkenntnis (sozusagen ein „Naturrecht der Theodizee"). Oder enthält jede Naturrechtslehre oder doch mindestens jede von uns, die wir im glücklichen Besitz der Offenbarungswahrheiten sind, aufgestellte Naturrechtslehre unvermeidlich einen wenn auch vielleicht nur unbemerkt eingeschlichenen Einschlag von dem, was uns nur aus der Offenbarung bekannt ist und wäre demzufolge in diesem Sinne eine „theologische Naturrechtslehre"? Diese Frage ist keineswegs nur von spekulativem Interesse; für die Diskussion mit Ungläubigen ist sie von hoher praktischer Bedeutung. Die Antwort auf diese Frage würde die in F.s Argumentation klaffende Lücke schließen.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Kleinheyer, Bruno: **Heil erfahren in Zeichen.** Dreißig Kapitel über Zeichen im Gottesdienst. München: Don Bosco Verlag (1980), 188 S. kart. DM 24.80

Ein Vorwurf an die erneuerte Liturgie lautet, sie sei zu stark von der Ratio und vom Wort, ja sogar von Wortinflation bestimmt, kühl und unfeierlich. Wie dem auch sei, es häufen sich jedenfalls in den letzten beiden Jahren vor allem liturgiewissenschaftliche und pastoraltheologische Veröffentlichungen zur Zeichenhaftigkeit der Liturgie. Darunter gibt es schon einige beachtliche wissenschaftliche Arbeiten. Das hier anzuzeigende Buch zählt nicht zu den letzteren, sondern will der Meditation wie der Verkündigung — vor allem auch der Homilie, die nach AEM 41 auch im Dienst der Zeichenhaftigkeit des Gottesdienstes stehen kann — dienen. Es „ist also kein Lehrbuch, eher ein Lesebuch" (10), das elementare Zeichen wie Raum, Kreuzzeichen, Kniebeuge erläutert, sodann Zeichen im Kernbereich des Kirchenjahres behandelt, um dann auf die Initiationssakramente und Zeichen der Eucharistiefeier einzugehen. Es handelt sich um keine systematische Zusammenstellung. Dem angegebenen Ziel wird es im allgemeinen gerecht.

Münster Klemens Richter

Antworten. Ein Vergleich der großen Weltreligionen in Wort und Bild. Hauptredaktion: Jan Sperna-Weiland. Aus dem Holländischen übersetzt von Heinrich A. Mertens und Edmund Labonté. — (Zürich/Köln/Lahr): Benziger/Kaufmann 1977. 227 S. Ln. DM 48.—

Dieses Werk holländischer Gelehrter (Th. P. van Baaren, M. A. Beek, A. van Biemen, P. A. W. van Delft, H. Faber, L. S. H. G. Heerma van Voss, J. H. Kamstra, H. J. L. van Luijk, C. W. Mönnich, D. C. Mulder, H. Samson, A. J. Vink, K. Wagtendonk) unter der Hauptredaktion von J. Sperna-Weiland, der die Einleitung verfaßte („Warum dieses Buch geschrieben wurde") und den Abschluß „Zukunft der Religion" beisteuerte, wird etwas verspätet angezeigt, hat aber seinen Wert nicht verloren.

Das Buch führt in einer ebenso originellen wie gediegen informativen Weise in die gegenwärtig lebenden Weltreligionen ein, also ohne Darstellung vergangener Religionen (etwa der ägyptischen oder der griechisch-römischen). Zu den Weltreligionen gehört auch „die Religion der schriftlosen Völker" (I. Abschn.). Sie ist „für die Mission der Hochreligionen" in den Gebieten dieser Völker deshalb von Wichtigkeit, weil sie bei deren Inkulturation nicht einfach verschwindet, sondern in ihnen nachwirkt. Der II. Abschn. führt in die Geschichte der Hochreligionen ein (abgeschlossen durch eine historische Übersicht in Jahreszahlen und eine Tafel über die Verbreitung der Weltreligionen), die den Hauptteil des Buches (III. Abschn.) zu tragen haben: Hinduismus, Buddhismus, Judentum, Christentum, Islam. Dort kommen in einer vergleichenden, die einzelnen Religionen parallel aufführenden Übersicht sieben wichtige Themen (Bücher, Mensch, Gott, Heil, Ritual, Ethik, Institutionen) zu Wort. Hernach werden in einem „das Spinngewebe" genannten IV. Abschn. neue Religionsformen vorgeführt, die versuchen, die alten bestehenden Formen synkretistisch zu verbinden oder eine Synthese anzubieten von religiösen Traditionen mit neuen gesellschaftlichen Strukturen. Im V. Abschn. werden Wissenschaft und Religion (Religionswissenschaft, Religionspsychologie, Religionssoziologie) und im VI. Abschn. vom Hrsg. die Zukunft der Religion in Kürze besprochen. Infolge des überlegten logischen Aufbaus sind die einzelnen Abschnitte eine angenehme Lektüre.Verdienstvoll und informativ schließen Begriffserklärungen, ein Sachregister und der Bildnachweis das hervorragend gedruckte und bebilderte Buch ab.

Eigentlich besteht es aus zwei Büchern: „Einem Buch, in dem man lesen kann, und einem Buch, in dem man Bilder betrachten kann" (10). Die Bilder sollen nicht einfach Illustration sein, sondern es gibt „in der Religion Dinge, die nicht gesagt werden können, die aber zu sehen sind". So „zeigt das eine Buch, was das andere nicht sagen kann" (10). Das Werk führt „Antworten" der Menschen, dieser sinnfragenden Wesen, auf deren „Suche nach dem Sinn ihres Lebens, nach Einsicht, Sicherheit, festem Grund" vor; „denn es muß doch mehr geben als nur Geldverdienen und Konsum" (7).

Die Vf. betrachten die Welt der Religion wertfrei, rein phänomenausgerichtet. Das zeigt sich besonders darin, daß alles vom Menschen her gesehen wird. „Aus unerfindlichen Gründen sind manche Religionen der Meinung, Verehrung von nur einem Gott stehe höher als die Verehrung mehrerer Götter." Der exklusive Monotheismus war bei den schriftlosen Kulturen unbekannt (44). Th. P. van Baaren spricht hier höchstens von einem pluriformen Monotheismus: „Grundsätzlich gibt es zwar nur einen einzigen Gott, aber indem sich dieser Gott in vielen voneinander unabhängigen Gestalten offenbart, haben wir praktisch doch mehr mit polytheistischen Religionsformen zu tun" (44).

Einzelheiten zu kritisieren, steht dem Fundamentaltheologen, der sein Wissen über die Weltreligionen naturgemäß nur aus zweiter Hand, aus sachkundigem Munde, haben kann, nicht zu. Dafür wird er aber angesichts der Fülle des Materials zum Gespräch aufgefordert, indem er die von ihm zu vertretende „Antwort" auf die Sinnfrage zu überdenken und zu präzisieren hat.

Der Hrsg. hält alle Beweise für die Existenz Gottes nicht für stichhaltig. Die Tatsache, daß alle Völker so oder so eine Religion haben, daß „Religion" in der Menschheit unausrottbar zu sein scheint, was auch der sog. „wissenschaftliche" Atheismus des Kommunismus nach mehr denn 60 Jahren sehen muß (vgl. R. Zander, Religion im Urteil der marxistischen Philosophie — neue Tendenzen, neue Aspekte, in: Junge Kiche 42, 1981, 136—143), sagt höchstens etwas über den Menschen aus: „Immer und überall hat der Mensch mit einer letzten Wirklichkeit (Brahma, Nirwana, Gott) gelebt, über die er nicht mehr in üblicher Sprache reden kann"; Mythen, Symbole, Rituale geben dem Leben mit dieser tiefsten Wirklichkeit Gestalt (Antworten 216). Weil sich die Menschen verändern, wird Religion, die es auch in Zukunft als Wesensteil des Menschen geben wird, sich ändern; sie wird anders sein als die Religionen, die wir heute kennen.

Nach Auffassung der Vf. des Buches geht es um diese Welt, um „eine heilsame Ordnung für alle Menschen" (216). Religion erklärt jetzt im rationalen Zeitalter nichts mehr an Welthaftem, anerkennt keine Vorstellung von einem unmittelbaren Eingreifen Gottes in diese Welt (kein „Wunder" im üblichen Sinn!), läßt keine aus der kalten Realität dieser Welt flüchtende Vater- oder Mutter-Projektionen zu (S. Freud). Sie „ist Vertrauen und Hingabe an eine Wirklichkeit, die dem Leben Sinn und Richtung gibt" (216). Dann ist „Glaube", „Religion" nicht mehr Entwicklungsstörung, wie S. Freud meint, sondern Entwicklungsstörung wäre der Unglaube, denn lebbares Leben entspringt dem bei der Mutter gewonnenen „Urvertrauen" (basic trust) als Grundlage, auf der der Mensch als ganzer Mensch in der Welt stehen kann (207), „Vertrauen in die ‚Gutheit' der kosmischen Ordnung als einer Spiegelung der Gutheit des elterlichen Hauses" (207). Die Religion ist „der große integrierende Faktor, der die Einheit stärkt" (207), der die menschliche Identität finden läßt. Sie beschäftigt sich mit Symbolen, „mit den Menschen über eine Wirklichkeit reden, die über alle Worte hinausgeht" (216). Dafür werden „die Religionen der Zukunft viel Platz haben für das Gefühl, das in der wissenschaftlich-technischen Kultur verkümmert".

Einer „Weltreligion" stehen die Vf. skeptisch gegenüber. Dagegen sprechen nämlich die grundlegenden gegensätzlichen Ansätze der Wirklichkeitsempfindung der großen Kulturlandschaften. „Daß alle Religionen bei Licht betrachtet einander gleichen, beruht jedenfalls auf einem Mangel an Tatsachenkenntnis" (217). Den Grundunterschied sieht Hrsg. im Kreislaufdenken der Religionen des Ostens („Sonnenrad"!), im Linearen der jüdisch-christlichen Überlieferung (incl. Islam): Jeder Augenblick ist dort einmalig; das Kreuz ist das Zeichen für den einzig bedeutsamen Augenblick (vgl. das Entmythologisierungsziel Bultmanns!)

„Glaube" ist hier nicht etwa Offenbarungsglaube, Sinnerschließung aufgrund des Wortes eines Anderen (Autoritätsglaube), des wenn auch durch menschliche Boten oder Prediger vermittelten Wortes Gottes, sondern er ist nicht weiter zu begründende Grund-

überzeugung über Art und Sinn des menschlichen Daseins (und des Weltdaseins überhaupt), der sog. philosophische Glaube. In diesem Sinn wird auch die marxistische Weltanschauung mehr und mehr von ihren Ideologen (J. Lukács, Die Weltanschauung des Marxismus und die Religiosität der Gegenwart, in: Dt. Zschr. f. Philos. 11/1979, vgl. Ruth Zander a.a.O. 139ff) als „Glaube" bezeichnet, zu dem freilich die Erkenntnis der empirischen Wissenschaft zwingt. „Beweis" ist in solcher Sicht, was das menschliche Dasein in der Wirklichkeit auf breitester Basis am lebbarsten macht.

Religion hat es also nicht wesenhaft mit einem göttlichen Gegenüber, mit einem personalen Gott zu tun. Die Pluralität der Sinnantworten ist angesichts der grundlegenden gegensätzlichen oder unterschiedenen Ansätze des Wirklichkeitsempfindens legitim, das letztlich aus den Lebensbedingungen (den „ökonomischen" im weitesten Sinne!) her bestimmt wird.

Hier wird die Aufgabe der Fundamentaltheologie sichtbar: Rationale Begründung des persönlichen Gottesglaubens, der Schrift und dem Vaticanum I folgend, und Bewährung der Lebensbewältigung aus dem geschichtlich-empirischen Anruf des personalen Gottes (u. a. Elemente der fundamentaltheologischen Via empirica).

Freiburg/Br. Adolf Kolping

Khoury, Adel Theodor: **Toleranz im Islam.** — München/Mainz: Kaiser/Grünewald 1980. 220 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe, 22), kart. DM 22.50

Mit diesem Buch stellt der Münsterner kath. Religionswissenschaftler A. Th. Khoury die sicherlich ausführlichste und übersichtlichste Arbeit zum Thema „Toleranz im Islam" vor, die je auf dem deutschsprachigen Markt erschienen ist. Dazu kommt der günstige Zeitpunkt; beinahe vorprogrammiert. Das Thema ist hochaktuell. Viele Menschen in der westlichen Welt empfinden den Islam wieder einmal als Gefahr, ein Gefühl, das durch die Anwesenheit von mehreren Millionen ausländischer Arbeitnehmer islamischen Glaubens in den europäischen Ballungsräumen noch verstärkt wird.

Den sensationell aufgemachten Berichten in den Massenmedien, den Schlagzeilen vom „Heiligen Krieg" und den Ölmilliarden im „Dienst der islamischen Mission", setzt Kh. ein faktenvermittelndes nüchternes Buch entgegen, das einen Bogen spannt von den Aussagen des Koran über Religionsfreiheit und Toleranz bis hin zur rechtlichen Stellung von Andersgläubigen in der islamischen Welt von heute.

Kh., der sich in den letzten Jahren zunehmend um die Annäherung von Christen und Moslems bemüht hat — um den christlich-islamischen Dialog —, will seine Arbeit als Handreichung zur besseren Verständigung zwischen Nichtmoslems und Moslems verstanden wissen und zur Schaffung gerechter Lebensbedingungen für die Minderheiten in jedem Land. Gleichwohl haben wir es mit einem sehr kritischen Buch zu tun, und es tut dem moslemischen Leser gut, daß der Vf. wenigstens am Schluß seiner vorzüglichen Arbeit einen Vergleich zu ähnlichen einschränkenden Bestimmungen gegenüber Andersgläubigen im Judentum und Christentum anbietet und damit den Anspruch seines Buches unterstreicht: ein Beitrag zu sein, der an die Beachtung der Bedingungen für ein friedliches und fruchtbares Zusammengehen der Völker erinnern will.

Über die Inhalte der einzelnen Kap. läßt sich eigentlich nur wenig sagen, außer, daß es dringend notwendig war, daß gerade dieses Buch geschrieben und veröffentlicht wurde und daß die vom Vf. angezogenen Fakten und deren Zuordnung jeder juristischen und theologischen Überprüfung oder Durchleuchtung standhalten. Selbst wenn man Kh. unterstellen wollte, er habe als Christ eine zu enge Sicht und folgedessen nicht alle Verflechtungen und Nuancen der islamischen Überlieferung bezüglich des Themas ausgeschöpft, würde man letztlich nicht umhin kommen, zu konzidieren, daß sich auch bei eventuell notwendiger Berücksichtigung weiterer Fakten am Resultat nichts geändert hätte. Keine Glaubensweise oder Religionsgemeinschaft hat auf die Genauigkeit der Überlieferung so großen Wert gelegt, hat so umfangreiche Anstrengungen zur Sicherung der frühen Texte unternommen wie der Islam. Daher macht es keine sonderlichen Schwierigkeiten, Kh.s Arbeit im Lichte der islamischen Tradition bis ins Detail zu überprüfen.

Natürlich ist dieses Buch die Arbeit eines Christen, eines Christen freilich, der der arabischen Tradition entstammt, der bei aller Überzeugtheit von der christlichen Botschaft, um die enge Verflechtung weiß, die Arabertum und Islam, arabische Sprache und islamische Terminologie im Laufe der Geschichte miteinander eingegangen sind. Er respektiert sie und unternimmt es, sich mit den daraus entstandenen spezifischen Denkweisen fair auseinanderzusetzen.

Kh. versucht dem Thema unvoreingenommen gegenüberzutreten, er weigert sich spürbar, die von ihm herangezogenen Texte aus christlicher Sicht zu kommentieren oder gar gegen sie zu polemisieren, wie es viele vor ihm getan haben, von Johannes Damascenos an. Statt kontrovers zu werden, wählt er dem ihm gemäßen Weg des Wissenschaftlers, gebunden an die Kriterien, die im positiven Sinne mit diesem Anspruch in Zusammenhang gebracht werden müssen. Dennoch stellt sich gerade aus dem Inhalt dieses Buches heraus die Frage, ob es in der heutigen Zeit noch genügt, wenn man versucht, auf der Basis von Koran und Tradition ein objektiveres Bild des Islam zu zeichnen, als dieses in der Vergangenheit geschehen ist. Laufen wir nicht Gefahr, uns ständig zu wiederholen, auch wenn dieses in einem objektiven Rahmen geschieht und sich die angewandte Methode und Wortwahl wohltuend von den pseudowissenschaftlichen Streitschriften der Vergangenheit abhebt? Laufen wir nicht Gefahr, daß wir bei der Bewältigung einer in der Tat unseligen Vergangenheit die Gegenwart vergessen, die auf die Zukunft — auf eine gemeinsame Zukunft — vorbereitet werden will?

Um einen neuen Ansatz in der christlich-islamischen Begegnung zu finden, bedarf es völlig neuer Wege und auch neuer Wagnisse, die den europäisch christlichen Betrachter weiterzuführen vermögen und den moslemischen zum Nachdenken bringen; Umdenken zu verlangen wäre angesichts der Situation, in der sich die islamische Welt in dieser postkolonialen Epoche befindet, sicherlich eine arge Überforderung.

Ein Teil der Mißverständnisse, die zwischen Moslems und Andersgläubigen wuchern, beruht nun einmal darauf, daß in der frühen Auseinandersetzung zwischen dem Islam und dem paulinischen (Heiden-)Christentum Denkschablonen entwickelt worden sind, die durch ihr Patinaalter nicht eben wahrer geworden sind, geschweige denn geeigneter. Sie vermochten weder vor vierzehn Jahrhunderten noch vermögen sie es heute ein harmonisches Neben- oder gar Miteinander zu fördern bzw. zu gewährleisten.

Wenn wir einander näherkommen wollen — und darauf zielt Kh. ja ab —, ist es unerläßlich endlich eine Antwort auf die Frage zu finden, welche Christen vom Koran und den frühen Traditionen angesprochen werden, gegen welche Juden er polemisiert und wer die Ungläubigen sind, gegen die er zu Felde zieht. Man wundert sich, aber die Antwort ist relativ einfach: Der Koran meint eben nicht das paulinische Christentum der Heidenkirche, sondern, soweit es die positiven Aussagen angeht, das Judenchristentum. Die negativen Aussagen zielen dagegen auf das nicht-konziliare Christentum der arabischen Halbinsel; also auf Häresien. Das trifft im übrigen auch auf die koranischen Vorwürfe zu, Christen und Juden hätten die Bibel oder Inhalte ihrer Heiligen Schrift verfälscht. Ähnlich verhält es sich auch mit den Aussagen über die Juden. Sie beziehen sich offensichtlich auf jenen jüdischen König Dhu Nowas (Jussuf Assar Jathar), der als Christenverfolger in die Geschichte Südarabiens eingegangen ist. Der Koran spricht Stämme an, die nicht mehr das Judentum der Thora verkörperten. Ebenso ist der Kampf gegen die Ungläubigen zu verstehen. Er steht in direktem Zusammenhang mit dem Pantheon von Mekka. Keineswegs sind mit dieser Bezeichnung Juden und Christen gemeint, schon gar nicht aber die Christen im konziliaren Raum.

Hier bietet sich ein ökumenischer Neuansatz insbesondere im Hinblick auf die Neuformulierung eines positiven Toleranzgebotes an, wobei allerdings auch die Moslems mit in diesen Lernprozeß einbezogen werden müssen. Frage also: Wer ist geeigneter als der Autor dieses Buches, hier Denkanstöße innerhalb seiner theologischen Tradition und Gegenwart zu vermitteln? Vielleicht bringt ein solches, wenn auch mühsames Unterfangen, viele Moslems zum Mitdenken und damit auf den Weg in eine tolerantere und noch weithin offene Zukunft. Und diese Zukunft ist von der 5. Sure des Koran gemeint.

Der Autor sollte darüber nachdenken. Viele Moslems und sicherlich auch viele Christen würden ihm dafür dankbar sein.

Saarbrücken M. Salim Abdullah

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen 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

Wissen, Glaube, Politik. Festschrift für Paul **Asveld**. Hrsg. von Winfried Gruber, Jean Ladrière, Norbert Leser unter Mitarb. von Otto König [u. a.] – (Graz, Wien, Köln:) Verl. Styria (1981). 311 S.; Lw. DM 89,–.

Partisan der Hoffnung. Festschrift für Paul **Schütz** zu seinem 90. Geburtstag am 23. Januar 1981. Hrsg. von Hans F[erdinand] Bürki. – Moers: Brendow (1981). 231 S., 2 Abb.; kart. DM 19,80.

Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale ‹8–13 sett. 1980›. Vol. I: L'Enciclica 'Aaeterni Patris' nell'arco di un secolo. II: L'Enciclica 'Aeterni Patris'. Signifacato e preparazione. III: L'Enciclica 'Aeterni Patris': suoi riflessi nel tempo. IV: Prospettive teologiche moderne. – [R:] Pont. Academia di S. Tommaso e di Religione Cattolica; CdV: Libr. Ed. Vaticana 1981. 509 p.; 484 p.; 493 p.; 457 p. = Studi Tomistici X–XIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Johnson, S. Lewis: The Old Testament in the New. An argument for biblical **inspiration**. – GrR, Mich.: Zondervan Publ. House (1980). 108 p. = Contemporary evangelical perspectives; paper $ 3,95.

Kugel, James L.: The idea of biblical **poetry**. Parallelism and its history. – NH, Lo: Yale Univ. Press (1981). XI, 339 p.; $ 27,50.

Schenker, Adrian: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – (Frb/S:) Verl. Schweiz. Kath. Bibelwerk (1981). 179 S. = Biblische Beiträge XV; sfr 20,–.

Schweizer, Harald: Mataphorische Grammatik. Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese. – S[ankt] Ottilien: EOS Verlag 1981. XIII, 346 S. = Münchener Universitätsschriften – Katholisch-Theologische Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XV; kart. DM 34,–. [Habil.-Schrift., München]

2. Altes Testament

Mélanges Dominique **Barthélemy**. Études bibliques offertes à l'occasion de son 60. anniversaire ed. par Pierre Casetti. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. XII, 720 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXVIII; kart. DM 120,–; [enth. u. a.:] S. 1–30: Brock, Sebastian: **Genesis 22** in Syriac traditon; S. 31–50: Carmignac, Jean: Les devanciers de S. Jérôme. Une tradruction latine de la recension καιγε dans le second Livre des **Chroniques**; S. 51–59: Cazelles, Henri: Texte massorétique et Septante en **Is 2,1–5**; S. 61–89: Diez-Macho, Alejandro: L'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le Targum; S. 101–107: Goshen-Gottstein, Moshe H.: Bibel exegesis and textual criticism. **Isaiah 49,11**: MT and LXX; S. 109–133: Grelot, Pierre: Le Livre des Jubilés et le Testament de Lévi; S. 135–157: Hanhart, Robert: Die Übersetzungstechnik der Septuaginta als Interpretation ‹**Daniel 11,29** und die Ägyptenzüge des Antiochus Epiphanes›; S. 159–240: Keel, Othmar: Zeichen der Verbundenheit. Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von **Deuteronomium 6,8f.** und par.; S. 241–271: Locher, Clemens: Altes und Neues zu **Maleachi 2,10–16**; S. 273–288: Lohfink, Norbert: Textkritisches zu **jrš** im Alten Testament; S. 289–295: McCarthy, Carmel: The Apple of the Eye; S. 296–307: Nida, Eugene A.: Problems of cultural differences in translating the Old Testament; S. 309–316: Rickenbacher, Otto: Quelques problèmes du **Psaume 117** en malgache; S. 317–333: Rouiller, Gregoire: Parabole et mise en abyme; S. 335–345: Rueger, Hans Peter: Eine rabbinische Überlieferung im Pilgeritinerar des Anonymus von Piacenza; S. 347–371: Saenz-Badillos, Angel: Les Tešubot de Dunaš ben Labrat contre le Maḥberet de Menaḥem. Matériaux nouveaux; S. 373–394: Sanders, James A.: Text and canon: Old Testament and New; S. 395–447: Schelbert, Georg: Sprachgeschichtliches zu ⊃**abba**⊂; S. 449–470: Schenker, Adrian: Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von **Ez 18** und **33.10–20** oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie; S. 471–483: Skehan, Patrick: St. Patrick and Elijah; S. 485–495: Spicq, Ceslas: ἔθος, ἐθισμένος. Etude de lexicographie neo-testamentaire; S. 497–530: Talmon, Shemaryahu: The ancient Hebrew alphabet and biblical text criticism; S. 531–552: Targarona de Saenz-Badillos, Judit: Le texte grec du Livre des **Juges** présenté par les manuscrits (d)ptv; S. 553–576: Tournay, Raymond: Le cantique d'Anne. **I Samuel II. 1–10**; S. 577–592: Tov, Emanuel: The impact of the LXX translation of the Pentateuch on the translation of the other books; S. 651–703: Weil, Gerard E.: Les décomptes de versets, mots et lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Leningrad. Un essai d'arithmétique des scribes et des massorètes; S. 705–720: Wevers, John W.: A study in Vatapediou 600 in Numbers.

Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter **Wolff** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Jörg Jeremias und Lothar Perlitt. – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1981. 426 S.; Lw. DM 68,– [enth.:] S. 11–29: Crüsemann, Frank: Die Eigenständigkeit der Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den „Jahwisten"; S. 31–41: Coats, George W.: The curse in God's blessing. **Gen 12,1–4a** in the structure and theology of the Yahwist; S. 43–55: Saebø, Magne: Offenbarung oder Verhüllung? Bemerkungen zum Charakter des Gottesnamens in **Ex 3,13–15**; S. 57–66: Klein, Ralph W.: The message of P; S. 67–72: Smend, Rudolf: „Das Ende ist gekommen." Ein Amoswort in der Priesterschrift; S. 75–86: Rendtorff, Rolf: Die Erwählung Israels als Thema der deuteronomischen Theologie; S. 87–100: Lohfink, Norbert: Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks; S. 101–114: Brueggemann, Walter: Social criticism and social vision in the deuteronomic formula of the **Judges**; S. 115–128: Koch, Klaus: Das Profetenschweigen des Deuteronomistischen Geschichtswerks; S. 131–146: Zimmerli, Walther: Frucht der Anfechtung des Propheten; S. 147–156: Westermann, Claus: Boten des Zorns. Der Begriff des Zornes Gottes in der Prophetie; S. 157–168: Schmidt, Werner H.: „Rechtfertigung des Gottlosen" in der Botschaft der Propheten; S. 169–180: Boecker, Hans Jochen: Überlegungen zur Kultpolemik der vorexilischen Propheten; S. 181–202: Bjørndalen, Anders Jørgen: Jahwe in den Zukunftsaussagen des **Amos**; S. 203–216: Bach, Robert: Erwägungen zu Amos **7,14**; S. 217–234: Jeremias, Jörg: Zur Eschatologie des **Hosea**buches; S. 235–251: Hardmeier, Christof: Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in **Jes 6**; S. 253–267: Kutsch, Ernst: „. . . denn Jahwe vernichtet die Philister." Erwägungen zu **Jer 47,1–7**; S. 269–287: Hermisson, Hans-Jürgen: Der Lohn des Knechts; S. 289–300: Van der Woude, Adam Simon: Der Engel des Bundes. Bemerkungen zu **Maleachi 3,1c** und seinem Kontext; S. 301–315: Steck, Odil Hannes: Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik; S. 319–333: Gerleman, Gillis: Adam und die alttestamentliche Anthropologie; S. 335–347: Gerstenberger, Erhard S.: Herrschen oder Lieben: Zum Verhältnis der Geschlechter im Alten Testament; S. 349–372: Albertz, Rainer: Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der „Babylonischen Theodizee"; S. 373–392: Habel, Norman C.: "Naked I Came . . .": Humanness in the Book of **Job**; S. 393–401 Lauha, Aarre: **Kohelet**s Verhältnis zur Geschichte; S. 403–426: Perlitt, Lothar: Wovon der Mensch lebt ‹**Dtn 8,3b**›.

Maneschg, Hans: Die Erzählung von der ehernen Schlange. **Num 21,4–9** in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie. - Ffm, Bern: Lang (1981). 510 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 157; sfr 95,–. [Diss., Rom. Pont. Istituto Biblico]

Wilde, A. de: Das Buch **Hiob**. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. – Lei: Brill 1981. XIV, 418 S. = Oudtestamentische Studiën XXII; hfl 128,–.

Andersen, Francis I. – David Noel Freedman: **Hosea**. A new translation with introduction and commentary. – Garden City, NY: Doubleday 1980. XIII, 699 p. with fig. and tables = The Anchor Bible XXIV; $ 14,–.

3. Neues Testament

Ernst, Josef: Das Evangelium nach **Markus**. Übers. u. erklärt. – Rgb: Pustet (1981). 530 S. = Regensburger Neues Testament; Lw. DM 68,–.

Klauck, Hans-Josef: Die Frage der Sündenvergebung in der Perikope von der Heilung des Gelähmten ‹**Mk 2,1–12** parr›. – BZ N.F. XXV, 1981, 223–249.

Schreiber, Johannes: Die Bestattung Jesu. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zu Mk **15,42–47** par. – ZNW LXXII, 1981, 141–177.

Legrand, Lucien: L'annonce à Marie ‹**Lc 1,26–38**›. Une apocalypse aux origines de l'Évangile. – P: Ed. du Cerf 1981. 403 p. = Lectio divina CVI.

Zur Theologie der **Kindheitsgeschichten**. Der heutige Stand der Exegese. Rudolf Pesch ‹Hrsg.› Mit Beitr. von Peter Fiedler [u. a.]. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner (1981). 118 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 11–26: Fiedler, Peter: Geschichten als Theologie und Verkündigung – die Prologe des Mattäus- und Lukas-Evangeliums; S. 27–48: Zeller, Dieter: Die Ankündigung der Geburt – Wandlungen einer Gattung; S. 49–73: Wilckens, Ulrich: „Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria – **Lk 1,26–38**"; S. 74–96: Broer, Ingo: Jesusflucht und Kindermord – Exegetische Anmerkungen zum zweiten Kapitel des Mattäusevangeliums; S. 97–118: Pesch, Rudolf: Das Weihnachtsevangelium ‹**Lk 2,1–21**›. Literarische Kunst – Politische Implikationen.

Schmitt, Joseph: Les discours missionnaires des Actes et l'histoire des traditions prépauliniennes. – RSR LXIX, 1981, 165–180; p. 181–194: Boismard, M.-E.: Le martyre d'Etienne. **Actes 6,8–8,2**; p. 195–208: Perrot, Charles: Les décisions de l'Assemblée de Jérusalem; p. 209–248: Calloud, Jean: Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Actes **17,16–34**; p. 249–256: Légasse, Simoh: L'apologétique à l'égard de Rome dans le procès de Paul. Actes **21,27–26,32**; p. 259–278: Bonnard, Pierre-Emile: Le Psaume 72. Ses relectures, ses traces dans l'œuvre de Luc?; p. 279–300: Bovon, François: Le Dieu de Luc; p. 301–319: Chevallier, Max-Alain: «Pentecôtes» lucaniennes et «Pentecôtes» johanniques.

Juel, Donald: Social dimensions fo exegesis: The use of **psalm 16** in **Acts 2**. – CBQ XLIII, 1981, 543–556; p. 557–582: Byrne, Brendan, SJ: Living out the righteousness of God: The contribution of **Rom 6: 1–8:13** to an understanding of Paul's ethical presuppositions; p. 582–589: Murphy-O'Connor, Jerome, OP: Tradition and redaction in **1 Cor 15:3–7**.

Manns, Frédéric: Le lavement des pieds. Essai sur la structure et la singnification de Jean **13**. – RevSR LV, 1981, 149–169.

Best, Ernest: Dead in trespasses and sins ‹**Eph. 2.1**› – Journal for the Study of the New Testament XIII, 1981, 9–25; p. 27–45: Campbell, W. S.: The freedom and faithfulness of God in relation to Israel; p. 46–66: Gerhardsson, Birger: Confession and denial before men: Observations on **Matt. 26:57–27:2**; p. 67–82: Grayston, Kenneth: The meaning of PARAKLĒTOS; p. 83–101: Lindars, Barnabas: Discourse and tradition: The use of the sayings of Jesus in the discourses of the Fourth Gospel; p. 102–122: Wilcox, Max: The "God-Fearers" in Acts – A reconsideration.

Riekkinen, Vilho: **Römer 13**. Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. – Hels: Suomalainen Tiedeakatemia 1980. VII, 251 S. = Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Dissertationes humanerum litterarum XXIII. [Diss., Zürich]

Grünzweig, Fritz: **Johannes-Offenbarung**. Teil 1. – Neuhausen-Stu: Hänssler (1981). 380 S. = Edition-C. Bibelkommentare XXIV; DM 29,80.

Vögtle, Anton: Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 187 S.

Best, Ernest: Following Jesus. Discipleship in the Gospel of Mark. – Sheffield: (JOST Press) 1981. 283 p. = Journal for the study of the New Testament. Supplement series IV.

Sider, John W.: The meaning of **parabole** in the usage of the Synoptic Evangelists. – Biblica LXII, 1981, 453–470; p. 471–498: O'Toole, R. F.: Activity of the risen Jesus in Luke-Acts.

Nickle, Keith F(ullerton): The **Synoptic Gospels**. Conflict and consensus. – Atlanta: John Knox Pr. (1980). 198 p.; $ 6,95.

Flusser, David: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. Teil I: Das Wesen der **Gleichnisse**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 336 S. = Judaica et Christiana IV; sfr 55,60.

Stein, Robert H.: An introduction to the parables of Jesus. – Phil: Westminster Pr. (1981). 180 p.; $ 9,95.

Derrett, J. Duncan M.: Why and how Jesus walked on the sea. – NovT XXIII, 1981, 330–348; p. 349–360: Besançon Spencer, Aida: The wise fool (and the foolish wise). A study of irony in Paul.

La passion selon les quatre évangiles. Par Albert Vanhoye [e. a.] – P: Éd. du Cerf 1981. 130 p. = Lire la Bible LV; F 31,–.

Segalla, Giuseppe: La ricerca di Dio come ricerca del Sinottici; – Quaerere Deum. Scritti di Antonio Bonora [e. a.], Brescia (1981), 213–233: p. 235–260: Fabris, Rinaldo: La ricerca di Dio nell'opera di Luca; p. 261–288: Leonardi, Giovanni: «Cercate e troverete ... lo Spirito Santo» nell'unità letteraria di **Luca 11,1–13**; p. 289–313: Marcheselli, Cesare: La ricerca di Dio nei segni dei tempi. La struttura tematico-letteraria di **Mc. 1,21–3,6** parr.; p. 315–352: Penna, Romano: Dialettica tra ricerca e scoperta di Dio nell'epistolario paolino; p. 353–367: Cipriani, Settimio: Il «cognoscere Deum» è anche un «quaerere Deum» in S. Paolo?; p. 369–417: Maggioni, Bruno: La ricerca di Dio in Cristo nel vangelo di **Giovanni**; p. 419–435: Prete, Benedetto: La particella πόθεν e il problema del «quaerere Deum» nel quarto vangelo; p. 437–446: Grech, Prosper: L'itinerario della fede in Giovanni; p. 447–456: Migliasso, Secondo: «Quaerere Deum» in **Gv. 14,1–11**.

Loader, William R. G. Z.: Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur **Christologie** des **Hebräerbriefes**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1981. VIII, 286 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LIII; Lw. DM 52,– [Diss., Mainz]

Funk, Aloys: Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1981. 224 S., zahlr. Tab. = Innsbrucker theologische Studien VII; DM 38,– [Diss., Innsbruck. Überarb.]

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Seeliger, Hans Reinhard: Kirchengeschichte – Geschichtstheologie – Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung. – Düs: Patmos Verlag (1981). 292 S. = Patmos Paperback; kart. DM 36.–.

Meinhold, Peter: Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas. – Wiesb: Steiner 1981. 78 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXVI; kart. DM 14,–.

Chionides, N. P. / S. Lilla: La brachigrafia italo-bizantina. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. 240 p., 30 tav. = Studi e testi CCXC.

Thüringer, Walter: Melanchthonhandschriften der Herzog-August-Bibliothek. – Ffm: Klostermann 1981. X, 186 S. = Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel. Sonderbd. II; kart. DM 98,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Pierrard, Pierre: Les **papes** et la **France**. Vingt siècles d'histoire commune. – (P:) Fayard (1981). 318 p.

Børresen, Kari Elisabeth: L'anthropologie théologique d'**Augustin** et de **Thomas** d'**Aquin**. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'église d'aujourd'hui. – RSR LXIX, 1981, 393–406.

Doppelfeld, Otto: Die Ausgrabungen im **Dom** zu **Köln**. Mit Beitr. von Irmingard Achter ... Hrsg. von Hansgerd Hellenkemper. – Mz: von Zabern 1980. 792 S., Ill. (z.T. farb.), graph. Darst. = Kölner Forschungen I; Lw. DM 120,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit ... hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. Bd. XX/XXI: Die Erscheinungen der Jahre **1975** und **1976**. – B, NY: de Gruyter 1981. XLVIII, 327 S.; Lw. DM 140.–.

Drexhage, Hans-Joachim: Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden ‹1.–3. Jh. n. Chr.›. – RömQu LXXVI, 1981, 1–72; S. 73–94: Klein, Richard: Kaiser **Julians** Rhetoren- und Unterrichtsgesetz.

Horsley, Richard A.: Ancient Jewish banditry and the revolt against Rome, A. D. 66–70. – CBQ XLIII, 1981, 409–432.

Fedwick, Paul J.: The function of the Προεστὼς in the earliest Christian Κοινωνία. – RThAM XLVIII, 1981, 5–13; p. 14–58: Luttenberger, Gerard H.: The decline of presbyteral collegiality and the growth of the individualization of the priesthood ‹4th–5th centuries›; p. 59–77: Cannone, Giuseppe: Elementi consolatori ed escatologia in alcune lettere di S. **Agostino**.

Qumran. Hrsg. von Karl Erich Grözinger .... – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. VI, 398 S. = Wege der Forschung CCCCX.

Tröger, Karl-Wolfgang: Die gnostische Anthropologie. – Kairos N. F. XXIII, 1981, 31–42; S. 43–50: Simon, Marie: Entstehung und Inhalt der spätantiken trichotomischen Anthropologie.

Pétrement, Simone: Les «quatre illuminateurs». Sur le sens et l'origine d'un thème gnostique. – RevÉtAug XXVII, 1981, 3–23; p. 24–37: Perrin, Michel: A propos du chapitre 24 de l'«Épitomé» des «Institutions» de **Lactance**; p. 38–43: Dolbeau, François: Damase, le *Carmen contra paganos* et Hériger de Lobbes; p. 44–55: Lamirande, Émilien: La datation de la «Vita Ambrosii» de **Paulin** de **Milan**; p. 56–66: Madec, Goulven: Du nouveau dans la correspondance augustinienne; p. 67–84: Doignon, Jean: Leçons méconnues et exégèse du texte du «Contra Academicos» de saint **Augustin**; p. 85–99: Dyer, Joseph: Augustine and the «Hymni ante oblationem». The earliest offertory chants?; p. 100–104: Torrell, Jean-Pierre: Saint Augustin et la pensée des ames ou les avatars d'une citation apocryphe; p. 127–140: Viola, Coloman: Le «De anima» du manuscrit d'Alençon, B. M. 16 ‹Fragments du *De quantitate animae* de s. Augustin›.

Hallman, Joseph R.: The mutability of God: Tertullian to Lactantius. – ThSt XLII, 1981, 373–393.

Corby Finney, Paul: Alcune note à proposito delle immagini carpocraziane di Gesù. – RivAC LVII, 1981, 35–41; p. 43–67: Bisconti, Fabrizio: Lastra incisa inedita dalla catacomba di **Priscilla** – ‹con note di revisione critica sul metodo di individuazione della fenice nell'arte paleocristiana› (18 fig.); p. 69–85: De Benedictis, Elaine: The senatorium and matroneum in the early Roman Church (6 fig.); p. 87–112: Nestori, Aldo: Pitture cimiteriali romane inedite (14 fig.); p. 113–125: Piccirillo, Michele: Note di viaggio in alta Siria nei villaggi di Qubbet es-Shih e Hawwa (13 fig.).

Nauerth, Claudia: **Thekla**, ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XIII, 106, XVI S., 31 Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 3; kart. DM 32,–.

Opelt, Ilona: **Hieronymus**' Leistung als Literarhistoriker in der Schrift De Viris illustribus. – Orpheus N. S. I, 1980, 52–77; p. 76–105: Simonetti, Manlio: Haereticum non facit ignorantia. Una nota su **Facondo** di **Ermiane** e la sua difesa dei Tre Capitoli; p. 106–114: Costanza, Salvatore: Un motivo saffico in Teodoro Besto e in Simeone Metafraste ‹Saffo, fr. 96 V., 6–9; Teodoro, BHG³, 624,4; Simeone BHG³ 620,4›; p. 305–333: Prinzivalli, Emmanuela: Note sull'escatologia di **Ippolito**; p. 334–347: Diognon, Jean: **Hilaire** de **Poitiers** devant le verset 17,28ª des Actes des apôtres. Les limites d'un pantheisme chrétien; p. 348–370: Pricoco, Salvatore: L'editto di Giuliano sui maestri ‹CTh 13,3,5›; p. 371–390: Tibiletti, Carlo: La salvezza umana in **Fausto** di **Riez**.

Jastrebowska, Elisabeth: Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des hl. Sebastian in Rom. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang 1981. 271 S., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXXVIII, 2; kart. sfr 63,– [Diss., Freiburg/B]

Kaiser-Minn, Helga: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des **3.** und **4.** Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff 1981. VIII, 138 S., 52 Taf. mit zahlr. Abb. = JAC. Erg.bd. VI; Lw. DM 78,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik. Aus dem Griechischen übersetzt u. hrsg. von Ursula Treu. – B: Union-Verlag 1981. 150 S., Ill.

Doignon, Jean: *Testimonia* d'**Hilaire** de **Poitiers** dans le *Contra Iulianum* d'Augustin. Les textes, leur groupement, leur 'lecture'. – RBén XCI, 1981, 7–19; p. 20–45: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LI de saint **Augustin** sur les généalogies du Christ selon Matthieu et selon Luc; p. 46–104: Chavasse, Antoine: Le sermon prononcé par **Léon** le **Grand** pour l'anniversaire d'une dédicace.

Doignon, Jean: Corpora vitiorum matieres. Une formule-clé du fragment sur Job d'Hilaire de Poitiers inspirè d'Origène et transmis par Augustin ‹Contra Julianum 2,8,27›. – VigChr XXXV, 1981, 209–221; p. 222–231: Baskin, J. R.: Job as moral exemplar in **Ambrose**; p. 232–244: Evans, Gillian R.: Neither a Pelagian nor a Manichee; p. 245–252: Chesnut, Glenn F.: The date of composition of **Theodoret**'s Church History; p. 253–287: Wischmeyer, Wolfgang: Die vorkonstantinische christliche Kunst in neuem Lichte: die Cleveland-Statuetten.

Gregor von **Nazianz**: Briefe. Eingel., übers. und mit Anmerkungen versehen von Michael Wittig. – Stu: Hiersemann 1981. VIII, 300 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XIII; Lw. DM 148,–.

Sancti **Avgvstini** Confessionvm Libri XIII. Qvos post Martinvm Skutella itervm edidit Lvcas Verheijen. – Turnhout: Brepols 1981. XCI, 297 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. latina XXVII.

O'Leary, Josep Stephen: Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez saint Augustin. – RSR LXIX, 1981, 357–390.

Ritter, Adolf Martin: Das Konzil von **Konstantinopel** ‹**381**› in seiner und in unserer Zeit. – ThPh LXVI, 1981, 321–334.

Regnault, Lucien: Les **apophtegmes** des Pères en Palestine aux **Ve–VIe** siècles. – Irénikon LIV, 1981, 320–330.

Wojtowytsch, Myron: Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. ‹440–461›. Studien zur Entstehung der Überordnung des Papstes über Konzile. – Stu: Hiersemann 1981. XII, 468 S. = Päpste und Papsttum XII; Lw. DM 198,– [Diss., Tübingen]

Eugippius: Das Leben des heiligen **Severin**, lat. u. dt. Einf., Übers. u. Erl. von Rudolf Noll. – Pas: Passavia-Universitätsverlag 1981. VIII, 150 S.

Martikainen, Jouko: Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von **Ephraem** dem **Syrer** u. **Philoxenos** von **Mabbug**. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XI, 242 S. = Göttinger Orientforschungen I, 20.

(Romanos Melodos:) Romanos le Mélode: Hymnes. Introduction, texte critique, traduction et notes par José Grosdidier de Matons. Tome V: Nouveau Testament ‹XLVI-L› et Hymnes de Circonstance ‹LI-LV›. – P: Ed. du Cerf 1981. 541 p. = Sources chrétiennes CCLXXXIII.

Johannes ‹Damascenus›: Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. Besorgt von Bonifatius Kotter. – B, NY: de Gruyter 1981. XXI, 486 S. = Patristische Texte und Studien XXII; Lw. DM 275,–.

Santos Otero, Aurelio de: Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. II. – B, NY: de Gruyter 1981. XLVI, 271 S., IV Tafeln = Patristische Texte und Studien XXIII; Lw. DM 126,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum. Hrsg. von Ambrosius Schneider in Verbindung mit Adam Wienand. Eine Würdigung des abendländischen Mönchsvaters als Nachlese zum Benediktusjubiläum 1980. – Köln: Wienand 1981. 520 S.; geb. DM 58,–.

Die Kartäuser in Österreich. Bd. III. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1981. V, 215 S. mit 163 Abb. = Analecta Cartusiana LXXXIII; [enth.:] S. 1–20: Rossmann, Heribert: Leben und Schriften des Kartäusers **Vinzenz** von **Aggsbach**; S. 21–33: Jaritz, Gerhard:

Zur Sachkultur niederösterreichischer Kartausen im späten Mittelalter; S. 34–56: Klos, Friederike: Die Anfänge österreichischer Kartausen: ‹Versuch einer Skizzierung›; S. 57–69: Bauer, Erika: Heinrich **Hallers** Bibelzitate in den Hieronymus-Briefen; S. 70–74: De Backer, Christian: Les associations de prières entre la chartreuse du Val-de-Grace a Bruges et les provinces du Rhin, de Saxe, d'Allemagne inférieure et supérieure, 17° et 18° siècles; S. 75–87: Mertens, Dieter: Kartäuser-Professoren; S. 88–95: De Grauwe, Jan: Les relations entre la province teutonique et les autres provinces, exemple des relations en général dans l'ordre Cartusien; S. 96–111: Chaix, Gerald: Sainte-Barbe, Cologne et l'empire au **XVI°** siècle; S. 112–117: Elm, Kaspar: Pauliner und Kartäuser: Eine Privilegienkommunikation aus dem Jahre 1418; S. 118–130: Hogg, James: **Michael** of **Prague**.

Jackson-Holzberg, Christine: Zwei Literaturgeschichten des Karmelitenordens. Unters. u. kritische Edition. – Erl: Palm und Enke 1981. 274 S. = Erlanger Studien XXIX; kart. DM 34,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Rechter, Gerhard: Das Land zwischen Aisch und Rezat. Die Kommende **Virnsberg** Dt. Ordens u. die Rittergüter im oberen Zenngrund. – Neustadt an d. Aisch: Degener 1981. XIV, 384, [16] S., Ill. graph. Darst., Kt. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Universität Erlangen-Nürnberg XX. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

5. Mittelalter

Berschin, Walter: Griechisch-lateinisches Mittelalter. Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues. – Bern, Mchn: Francke 1980. 363 S., 1 Ill., Noten.

Löwe, Heinz: **Columbanus** und **Fidolius**. – DA XXXVII, 1981, 1–19; S. 140–161: Kölzer, Theo: Neues zum Fälschungskomplex S. Maria de Valle Josaphat.

Anastasii **Sinaitae** Viae Dvx. Cvivs editionem cvravit Karl-Heinz Uthemann. – Turnhout/Leuven: Brepols/Univ. Press 1981. CCXLVII, 455 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. Graeca VIII.

Uthemann, K.-H.: Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites. – ByZ LXXIV, 1981, 11–26.

Hallenbeck, H. T.: The Roman – Byzantine reconciliation of **728**: Genesis and significance. – ByZ LXXIV, 1981, 29–41.

Der byzantinische Bilderstreit. Eine Sammlung von Forschungsbeiträgen. Sozialökonomische Voraussetzungen, ideologische Grundlagen, geschichtliche Wirkungen. Hrsg. von Johannes Irmscher. – Lpz: Koehler und Amelang 1980. 197 S.; Lw. M 18,50.

Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Br., 27. – 30. August 1979. Hrsg. von Werner Beierwaltes. – Heid: Winter 1980. VIII, 206 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1980, 3; [enth.:] S. 7–14: Armstrong, Arthur Hilary: Philosophy, theology and interpretation: the interpretation of interpreters; S. 15–32: Allard, Guy H.: Vocabulaire érigénien relatif à la représentation de l'Écriture; S. 33–54: Jeauneau, Édouard: La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Érigène; S. 55–74: Gersh, Stephen: Omnipresence in Eriugena. Some reflections on Augustino-Maximian elements in Periphyseon; S. 75–84: Madec, Goulven: Observations sur le dossier augustinien du "Periphyseon"; S. 85–104: Stock, Brian: In search of Eriugena's Augustine; S. 105–116: O'Meara, John J.: "Magnorum Virorum Quendam Consensum Velimus Machinari" ‹804 B›. Eriugena's use of Augustine's De Genesi ad litteram in the Periphyseon; S. 117–134: Marenbon, John: John Scottus and the 'Categoriae Decem'; S. 135–148: Schrimpf, Gangolf: Johannes Scottus Eriugena und die Rezeption des Martianus Capella im karolingischen Bildungswesen; S. 149–163: Cristiani, Marta: L'espace de l'âme. La controverse sur la corporéité des esprits, le «De statu animae» de Claudien Mamert et le «Periphyseon»; S. 165–187: Duchez, Marie-Elisabeth: Jean Scot Érigène premier lecteur du «De institutione musica» de Boèce?; S. 189–200: D'Onofrio, Giulio: A proposito del "magnificus Boetius": un'indagine sulla presenza degli "Opuscula sacra" e della "Consolatio" nell'opera eriugeniana.

Kaiser, Reinhold: Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränk.-franz. Reich im frühen und hohen Mittelalter. – Bo: Röhrscheid 1981. 710 S., Ill. = Pariser historische Studien XVII; kart. DM 160,– [Habil.-Schr., Bonn]

Agobardi Lvgdvnensis opera omnia. Edidit L. van Acker. – Turnhout: Brepols 1981. LXVII, 509 p., 12 microfiches = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LII.

Étaix, Raymond: Un manuel de pastorale de l'epoque carolingienne ‹*Clm* 27152›. – RBén XCI, 1981, 105–130; p. 131–163: Boese, Helmut: *Capitula psalmorum.*

Spicker-Wendt, Angelika: Die Querimonia Egilmari Episcopi und die Responsio Stephani Papae. Studien zu den Osnabrücker Quellen der Karolingerzeit. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XI, 162 S. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontifica VIII; Lw. DM 58,– [Diss., Köln]

Signa loquendi. Die cluniacens. Signa-Listen eingel. u. hrsg. von Walter Jarecki. – Ba-Ba: Koerner 1981. 366 S. = Saecvla spiritalia IV; kart. DM 100,– [Diss., Göttingen]

Pfister, Peter: Das Kollegiatstift **Ilmmünster**. – Pfaffenhofen a. d. Ilm: Ludwig 1981. 240, XVI S.; kart. DM 19,80 [Diss., München]

Evans, Gillian R.: Abbreviating Anselm. – RThAM XLVIII, 1981, 78–108; p. 109–127: Bell, David N.: The "Lost" Commentary on the Song of Songs of **Richard of Préaux**; p. 128–171: Pfaff, Richard W.: The *Abbreviatio Amalarii* of **William of Malmesbury**. Text; p. 172–197: Hendrix, G.: *De apercione cordis, De impedimentis* and *De custodia linguae.* Three Pseudo-Bernardine texts restored to their true author, **Hugh of St. Cher**; p. 198–211: Kieckhefer, Richard: The notion of passivity in the sermons of John **Tauler**.

Schippergers, Heinrich: **Hildegard** von **Bingen**. Ein Zeichen für unsere Zeit. – Ffm: Knecht 1981. 168 S., zahlr. Abb. (z. T. farb.); Lw. DM 39,80.

Struve, Tilman: Vita civilis naturam imitetur ... Der Gedanke der Nachahmung der Natur als Grundlage der organologischen Staatskonzeption **Johanns** von **Salisbury**. – HJ CI, 1981, 341–361; S. 362–383: Angermeier, Heinz: Die **Sforza** und das Reich; S. 384–421: Ganzer, Klaus: Zur monastischen Theologie des Johannes **Trithemius**.

Jakobus, Hermann: **Eugen III.** und die Anfänge europäischer Stadtsiegel. Nebst Anm. zum Bd. IV d. Germania Pontifica. – Köln, Wien: Böhlau 1980. 64, 8 S., 21 Ill. = Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia VII.

Laufs, Manfred: Politik und Recht bei **Innozenz III.** Kaiserprivilegien, Thronstreitreg. und Egerer Goldbulle in der Reichs- und Rekuperationspolitik Papst Innozenz' III. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 335 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVI; Lw. DM 88,– [Diss., Köln]

Schneider, Martin: Europäisches **Waldensertum** im **13.** und **14.** Jahrhundert. Gemeinschaftsform – Frömmigkeit. Sozialer Hintergrund. – B, NY: de Gruyter 1981. 157 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LI; DM 64.–.

Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1981. VIII, 293 S. = Miscellanea Mediaevalia XIV; Lw. DM 148. [enth.:] S. 1–23: Eckert, Willihad Paul: Albert-Legenden; S. 24–40: Kovach, Francis J.: The infinity of the divine essence and power in the works of St. Albert the Great; S. 41–49: Saranyana, José Ignacio: Sobre la contribución de Alberto Magno a la doctrina des «actus essendi»; S. 50–60: McInerny, Ralph: Albert and Thomas on theology; S. 61–77: Hoye, William J.: Heil und Auferstehung nach Albert dem Großen; S. 78–88: Zimmermann, Albert: Alberts Kritik an einem Argument für den Anfang der Welt; S. 89–103: Ebbesen, Sten: Albert (the Great?)'s companion to the Organon; S. 104–115: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Alberts Seelen- und Intellektlehre; S. 116–125: Goddu, André: The contribution of Albertus Magnus to discussions of natural and violent motions; S. 126–133: Anawati, George C.: Albert le Grand et l'Alchemie; S. 134–140: Bernath, Klaus: Bildung als politische Aufgabe. Bemerkungen zum Politik-Kommentar Alberts des Großen; S. 141–154: Cazenave, Annie: L'exotisme au temps d'Albert le Grand; S. 155–176: Federici Vescovini, Graziella: Su alcune testimonianze dell'influenza di Alberto Magno come 'metafisico', scienziato e 'astrologo' nella filosofia padovana del cadere del secolo XIV: Angelo di Fossombrone e Biagio Pelacani da Parma; S. 177–192: Markowski, Mieczysław: Albert und der Albertismus in Krakau; S. 193–207: Włodek, Sophie: Albert le Grand et les Albertistes du XV^e siècle. Le problème des universaux; S. 208–216: Korolec, Jerzy B.: **Heymeric de Campo** et sa vision néoplatonicienne de Dieu; S. 217–236: Senger, Hans Gerhard: Albertismus? Überlegungen zur 'via Alberti' im 15. Jahrhundert; S. 237–255: Piaia, Gregorio: La genèse de l'interprétation historique et philosophique d'Albert le Grand ‹XV^e–XVIII^e siècles›; S. 256–269: Borzyszkowski, Marian: Albert der Große, seine Werke und Einflüsse in Ermland, Pomesanien und Pommerellen; S. 270–283: Kümmerling, Harald: 'Das muß alles einen andern geistlichen Sinn haben'. De concordiae mundanae rationibus.

La question disputée *De prophetia* de saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire par Jean-Pierre Torrell. – RSPhTh LXV, 1981, 5–53. 197–232.

Helmholz, R. H.: The writ of prohibition to Court Christian before 1500. – MS XLIII, 1981, 297–314; p. 315–341: Gould, Karen: The sequences *De sanctis reliquiis* as Sainte-Chapelle inventories; p. 425–444: Robinson, David M.: The site changes of Augustinian communities in medieval England and Wales; p. 445–471: Beinart, Haim: The Spanish inquisition and a converso community in Extremadura; p. 498–514: Carley, James P. / John F. R. Coughlan: An edition of the list of ninety-nine books acquired at Glastonbury Abbey during the Abbacy of Walter de Monington; p. 515–530: Maurer, Armand: **Siger** of **Brabant** on fables and falsehoods in religion.

Demetrios Kydones: Briefe. Übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld. Teil I, 1: ‹Einleitung und 47 Briefe›. – Stu: Hiersemann 1981. X, 299 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XII.

Die Kartause **Gaming**. Othmar Niederberger (Fotos) und Heinrich Jelinek (Texte). – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. 175 S. = Heimatkunde des Bezirkes Scheibbs Bildband II = Analecta Cartusiana LVIII, 2.

Dahan, Gilbert: L'article *Iudei* de la *Summa Abel* de **Pierre** le **Chantre**. – RevÉtAug XXVII, 1981, 105–126; p. 141–154: Beltran, Evencio: Notes sur un ouvrage inconnu de **Jacques Legrand**: «Traduction et exposition françaises de la Genèse».

Vagedes, Arnulf: Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des **Nikolaus** von **Kues** und des **Panormitanus** zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. Teil I: Text. Teil II: Anmerkungen. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. XLV, 451 S.; XXVI, 423 S. = Paderborner theologische Studien XI; kart. zus. DM 98,–.

Belting, Hans: Das **Bild** und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion. – B: Mann 1981. 316 S., 109 Ill. = Gebr.-Mann-Studio-Reihe; kart. DM 33,–.

Lloyd, Joan Barclay: The medieval Church of **S. Maria** in **Portico** in Rome. – RömQu LXXVI, 1981, 95–107.

6. Gesamte Neuzeit

Reingrabner, Gustav: **Protestanten** in **Österreich**. Geschichte und Dokumentation. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1981. 312 S., Ill., Kt.

Lay, Rupert: Die Ketzer. Von Roger Bacon bis Teilhard. – Mchn, Wien: Langen u. Müller [1981]. 331 S.; Lw. DM 30,–.

Von Eller bis Dürselen. Neue Beiträge zur Kirchen- und Stadtgeschichte von Wuppertal-Ronsdorf. Hrsg. von Klaus Goebel. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1981. 215 S., Ill., graph. Darst., Kt. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXIV = Schriften zur Geschichte der Evangelisch-reformierten Gemeinde Ronsdorf IV.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Montner, E. William: Reformation history and social history. – ARG LXXII, 1981, 5–12; S. 13–33: Harran, Marilyn J.: The concept of conversio in the early exegetical writings of Martin **Luther**; S. 34–54: Rudolph, Hartmut: Einige Gesichtspunkte zum Thema „Paracelsus und Luther"; S. 55–68: Stayer, James M.: **Zwingli** before Zürich: Humanist reformer and papal partisan; S. 68–97: Moore, Walter L., Jr.: Catholic teacher and anabaptist pupil: The relationship between John **Eck** and Balthasar **Hubmaier**; S. 98–121: Raitt, Jill: **Calvin**'s use of Bernard of Clairvaux; S. 122–158:

Petri, Franz: Herzog **Heinrich** der **Jüngere** von Braunschweig-Wolfenbüttel. Ein niederdeutscher Territorialfürst im Zeitalter Luthers und Karls V.; S. 158–196: Vogler, Bernard: Die Entstehung der protestantischen Volksfrömmigkeit in der rheinischen Pfalz zwischen 1555 und 1619; S. 197–231: Margolin, Jean-Claude: La religion d'**Erasme** et l'Allemagne des Lumières; S. 232–289: MacCulloch, Diarmaid: Catholic and Puritan in Elizabethan Suffolk. A county community polarises.

Telle, Emile V.: En marge de l'éloquence sacrée aux XV^e–XVI^e siècles, **Erasme** et Fra Roberto **Caracciolo**. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLIII, 1981, 449–470.

Emme, Dietrich: Martin Luther. Seine Jugend- und Studienzeit 1483–1505. Eine dokumentarische Darstellung mit 10 Abbildungen und 1 Karte. – Köln: Wienand 1981. 301 S.

Brecht, Martin: Martin Luther. Sein Weg zur Reformation 1483–1521. – Stu: Calwer Verlag 1981. 526 S.; Lw. DM 38,–.

Meissner, Michael: Martin Luther: Heiliger oder Rebell. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1981. 327 S., 33 Ill.; Lw. DM 29,80.

Kleinknecht, Hermann: Gemeinschaft ohne Bedingungen. Kirche und Rechtfertigung in Luthers großer Galaterbrief-Vorlesung von **1531**. – Stu: Calwer Verlag 1981. 112 S. = Calwer theologische Monographien B, VII.

Stephenson, John R.: The two governments and the two kingdoms in Luther's thought. – SJTh XXXIV, 1981, 321–337.

López Hernández, Carlos: Ley, evangelio y derecho canónico en **Francisco de Vitoria**. – Salm: Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos ‹Juan XXIII›. Univ. Pont. 1981. 199 p. = Bibliotheca oecumenica Salmanticensis VII.

Iserloh, Erwin: Johannes **Eck** <1486–1543>. Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe. – Mstr: Aschendorff 1981. 84 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLI; kart. DM 19,–.

(Bucer, Martin:) Opera omnia. I: Deutsche Schriften. Bd. XVII: Die letzten Straßburger Jahre 1546–1549. Schriften zur Gemeindereformation und zum Augsburger Interim. Hrsg. von Robert Stupperich. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 647 S.; Lw. DM 180,–.

Hammer, Wilhelm: Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Bd. III: Nachträge und Berichtigungen 1519–1970. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 743 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte IL; Lw. DM 290,–.

Osiander, Andreas: Gesamtausgabe. Band IV: Schriften und Briefe Mai 1530 bis Ende 1532. Hrsg. von Gerhard Müller und Gottfried Seebaß. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 498 S.; Lw. DM 165.–.

Lienhard, Marc / Jakob Willer: **Straßburg** und die Reformation. – Kehl, Strasb, Bas: Morstadt Verlag 1981. VIII, 372 S.; Lw. DM 42,–.

Augusta 1530: il dibattito Luterano-Cattolico. La Confessione Augustana e la confutazione pontificia. A cure di Michele Cassese. Prefazione di Attilio Agnoletto. – Mil: Libera Facoltà Intern. 1981. 383 p.; Lire 12 000.

Jesse, Horst: Das Augsburger Bekenntnis. Glaubenszeugnis einer Kirche. – Augsb: FDL-Verlag 1981. 204 S.

Friedenslegation des Reginald **Pole** zu Kaiser Karl V. und König Heinrich II. (1553–1556). Im Auftrag d. Deutschen Histor. Instituts in Rom bearb. von Heinrich Lutz. – Tü: Niemeyer 1981. XCVIII, 435 S. = Nuntiaturberichte aus Deutschland I, 15; kart. DM 126,–.

Franz von Sales: Werke XI: Kontroversschriften II. – Eichst, Wien: Franz-Sales-Verlag 1981. 372 S.

Mannermaa, Tuomo: Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode der **Leuenberger Konkordie**. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1981. 207 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums N. F. I; kart.; DM 30.80.

Jong, Otto J. de: De synode van **Middelburg, 1581–1981**. – NThT XXXV, 1981, 273–286.

Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft **Lippe**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 443 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte XLVIII.

Studien zur deutschsprachigen **Leichenpredigt** der frühen Neuzeit. Hrsg. von Rudolf Lenz. – Marb/Lahn: Schwarz 1981. VII, 274 S., 36 Ill., graph. Darst., Kt.-Beil. = Marburger Personalschriften-Forschungen IV.

8. Neuere Zeit

Rochcau, Vsevolod: **Avvakum** fut-il un martyr? – Irénikon LIV, 1981, 351–373.

Spohn, William C.: Sovereign beauty: Jonathan **Edwards** and the nature of true virtue. – ThSt XLII, 1981, 394–421.

Erickson, Vincent: Lange-Hinnerks-Volk: A millenary movement which was born in East Frisia and died in **Groningen**. – NThT XXXV, 1981, 192–209.

Schmidinger, Heinrich: **Kierkegaard** und **Fichte**. – Gr LXII, 1981, 499–542.

Schwedt, Herman H.: Das römische Urteil über Georg **Hermes** <1775–1831>. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jh. – R, Frb/B, Wien: Herder 1981. XLVII, 621 S. = RömQu. Suppl.-H. XXXVII; kart. DM 120,– [Diss., Rom]

Moretto, Giovanni: Angezogen und belehrt von Gott. Der Johannismus in **Schleiermachers** „Reden über die Religion". – ThZ XXXVII, 1981, 267–291.

Förch, Gerhard: Theologie als Darstellung der Geschichte in der Idee. Zum Theologiebegriff Friedrich **Brenners 1784–1848**. – Wü: Echter 1980. 223 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 36,– [Diss., Innsbruck]

Mildenberger, Friedrich: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im **19.** und **20.** Jahrhundert. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 287 S., Kt. = Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf X; kart. DM 38,–.

Breuer, Judith: Die **Kölner Domumgebung** als Spiegel der Domrezeption im **19.** Jahrhundert. – Köln: Rheinland-Verlag 1981. 203 S., 161 Ill. = Arbeitshefte / Landeskonservator Rheinland X; kart. DM 24,–.

Coulson, John: **Newman**'s hour: The significance of Newman's thought, and its application today. – HeythrJ XXII, 1981, 394–406.

Moritz, Wolfram von: Wilhelm **Weitling**. Religiöse Problematik und literarische Form – Ffm, Bern: Lang 1981. 340 S. = Europäische Hochschulschriften Reihe I, 412; kart. sfr 76,– [Diss., Wuppertal]

Schmidt, Kurt: Thaddäus **Rinderle** <1748–1824>): Mönch u. Mathematiker. – Mchn: Bayer. Benediktinerakademie; S[ank]t Ottilien: EOS-Verlag 1981. 180, [8] S., Ill. (z. T. farb.). = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXV; kart. DM 29,80.

Stellwag, Eleutherius: Das Ende des alten **Münsterschwarzach**. Bearb. und hrsg. von Basilius Doppelfeld. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1980. XII, 117 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXIII; kart. DM 19,50 [Diss., Würzburg]

Piolanti, Antonio: Il magistero teologico di **Pio IX**. – Pio IX, A. X, 1981, 247–252; p. 253–314: Alberti, Ottorino Pietro: L'episcopato di G. M. Mastai Ferretti a Spoleto; p. 315–335: Orlando, Pasquale: La fama di santità di Pio IX nella narrazione della rivista napoletana «La Scienza e la Fede»; p. 336–349: Bogliolo, Luigi: Don Bosco nella Roma di Pio IX.

Pfeiffer, Arnold: Zur Diakritik der „Blumhardtbewegung". – NZSTh XXIII, 1981, 74–90; S. 91–107: Oesterle, Hans J.: Karl Barths These über den Gottesbeweis des Anselm von Canterbury.

De Leonardis, Massimo: L'Inghilterra e la Questione Romana **1859–1870**. – Mil: Vita e Pensiero 1980. IX, 236 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Scienze Storiche XXVIII; Lire 17 000.

Becker, Winfried: Der **Kulturkampf** als europäisches und als deutsches Phänomen. – HJ CI, 1981, 422–446; S. 447–461: Zieliński, Zygmunt: Der Kulturkampf in der Provinz **Posen**.

Humbel, Werner: Der Kirchenkonflikt oder „Kulturkampf" im **Berner** Jura **1873** bis **1878**. Unter bes. Berücks. des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche seit der Vereinigungsurkunde von 1815. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 437 S., Kt. = Geist und Werk der Zeiten LIX; kart. DM 84,– [Diss., Zürich]

Hofmann, Artur J.: **Hansjakob** und der badische Kulturkampf. Mit e. Einl. von Waldemar Kampf. – Kehl, Strassb, Bas: Morstadt 1981. XV, 101 S..

Burkle, Howard R.: **Tillich**'s "Dynamic-Typological" approach to the history of religions. – JAAR XLIX, 1981, 175–185; p. 211–229: Silberstein, Laurence J.: Martin **Buber**: The social paradigm in modern Jewish thought.

Sesboüé, Bernard: Christologie et sotériologie chez Paul Tillich dans le cadre de la théologie contemporaine. – RHPhR LXI, 1981, 223–238; p. 239–247: Arts, Herwig: Le modèle anthropologique de la théologie du salut chez Tillich; p. 249–257: Gounelle, André: Conjonction ou disjonction de Jésus et du Christ. Tillich entre l'extra calvinisticum et l'intra lutheranum; p. 259–269: Vahanian, Gabriel: Entre sacré et Kairos: l'utopie.

9. Neueste Zeit

Lindt, Andreas: Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 264 S. = Christentum und Gesellschaft XIII; Lw. DM 49.–.

Hügel, Friedrich von: Briefwechsel 1909–1931. Friedrich von **Hügel**, Nathan **Söderblom**, Friedrich **Heiler**. Mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Paul Misner. – Pad: Bonifatius-Dr. 1981. 348 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts XIV; kart. DM 18,50.

Breitenborn, Konrad: Der **Friedensbund** Deutscher Katholiken **1918/19–1951**. – B: Union 1981. 174 S.; kart. M 12,–.

Maalouf, Jean: **Teilhard** de **Chardin** et le mystère du mal. Évolutionnisme? Stoïcisme? Christocentrisme? – RSPhTh LXV, 1981, 251–283.

Keller, Erwin: Conrad **Gröber** 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 366 S., 8 S. Abb.; Lw. DM 36,–.

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. VI: Regierungsbezirk **Unterfranken 1933–1944**. Bearb. von Klaus Wittstadt. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. LIII, 262 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXI; Lw DM 68,–.

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. Ergänzungsband VII: Regierungsbezirk Oberbayern, Ober- und Mittelfranken, Schwaben 1943–1945. Bearbeitet von Helmut Witetschek. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XVIII, 75 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXII.

Braunschweig unterm Hakenkreuz. Bürgertum, Justiz u. Kirche. Eine Vortragsreihe und ihr Echo. Hrsg. von Helmut Kramer. Mit Beitr. von Helmut Kramer . . . – Brau: Magni-Buchladen 1981. 189 S., Ill.

Paulus PP. VI 1963–1978. Elenchus bibliographicus collegit Pál Arató S.I. Denuo refudit indicibus instruit Paolo Vian. – Brescia: (Istituto Paolo VI) 1981. XVI, 622 p. = Publicazioni dell'Istituto Paolo VI; Lire 50 000.

Staples, Peter: The Church of **England 1961–1980**. – Utrecht, Lei: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1981. III, 115 p. = LIMO Research Pamphlet III; hfl 11,25.

Wojtyła, Karol: Quellen der Erneuerung. Studien zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 368 S.

Gibellini, Rosino: Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart **Pannenberg**. In appendice "Intervista teologica". – (Brescia:) Queriniana (1980). 350 p. = Giornale di Teologia CXXII; Lire 12 000.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Wissmann, Hans: Sind die Götter auch gestorben? Das Religionsgespräch der **Franziskaner** mit den **Azteken** von **1524**. – Gü: Gütersloher Verl.Haus G. Mohn 1981. 155 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XV; kart. DM 24,– [Diss., Heidelberg]

Merino, Manuela, OSA: Orígenes de los misiones **Agustinianas** en **China**. – MissHisp XXXVII, 1980, 57–110.

Kuhl, John: Aussagen des Konzils und späterer kirchlicher Dokumente über die Missionsorden. – Verbum S.V.D. XXII, 1981, 305–323; p. 325–341: Füllenbach, John: The incarnational aspect of mission; p. 363–386: Heisig, James W.: Christian mission: The selfish war.

Shivute, Tomas: The theology of mission and evangelism in the international Missionary Council from **Edinburgh** to **New Delhi**. – Hels: Missiologian Ja Ekumeniikan Seura R.Y.; Suomen Lähetysseura: Finnish Missionary Society

1980. X, 303 p. = Missiologian ja Ekumeniikan Seuran Julkaisuja XXXI [Diss., Helsinki]

Maurier, Henri: Missiologie et sciences humaines. Evangélisation et civilisations. – Culture et développement XIII, 1981, 3–25.

Asia's struggle for full humanity: Towards a relevant theology. Papers from the Asian Theological Conference, January 7–20, 1979, Wennappuwa, Sri Lanka. Ed. by Virginia Fabella. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1980). VI, 202 p.; $ 8.95.

Evangelische Kirche in **Indien**. Auskunft und Einblicke. Hrsg. von Hugald Grafe. – Erl: Verl. d. Evang. Mission 1981. 432 S., 16 Ill., graph. Darst., Kt. = Erlanger Taschenbücher LI; kart. DM 32,–.

Breslin, Thomas A.: China, American Catholicism, and the missionary. – Univ. Park, Lo: Pennsylvania State Univ. Pr. (1980). 144 p.; $ 15,95.

Ndiokwere, Nathaniel I.: Prophecy and revolution. The role of prophets in the independent African churches and in biblical tradition. – Lo: SPCK (1981). XV, 319 p.; £ 8,50.

Reisach, Christian: Das **Wort** und seine Macht in **Afrika**. Probleme der Kommunikation und Information für die Verkündigung. – Münsterschwarzach: Vier-Türme Verl. (1981). XX, 452 S., farb. Abb. = Münsterschwarzacher Studien XXXIV; kart. DM 56,–.

Bergen, Jan P. van: Development and religion in **Tanzania**. Sociological soundings on christian participation in rural transformation. – Madras: The Christian Literature Society; Lei: The Interuniv. Institute for Missiological and Ecumencal Research – Department of Missiology (1981). XVI, 336 p., with tables, 5 cartes; hfl 40,–.

Dharampal, Gita: Le rôle des missionnaires européens dans l'essor de l'indianisme. – NZM XXXVII, 1981, 189–212.

Cone, James H.: From Geneva to Sao Paulo: A dialogue between Black Theology and Latin-American Liberation Theology. – Theologizing XX, 1981, 60–84.

Goulet, Jean-Guy, OMI: Native religious symbolism and christian mission among the **Guajiro** of **Columbia**. – Kerygma XV, 1981, 13–40; p. 41–71: Albo, Javier, SJ: Religion et libération des paysans dans la **Bolivie Aymara**: dialogue de sourds?

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Nolè, Luigi: Tempo e sacralità del mito. Saggio su Claude **Lévi-Strauss**. – (R:) Bulzoni (1981). 175 p. = Biblioteca di Cultura CCIII; Lire 7000,–.

Salado Martínez, Domingo: La religiosidad magica. Estudio crítico fenomenológico sobre la interferencia magia-religión. – Salm: San Esteban 1980. 388 p. = Estudio teológico de San Esteban. Glossas VI.

Lazarus-Yafeh, Hava: Some religious aspects of **Islam**. A collection of articles. – Lei: Brill 1981. XII, 181 p. = Studies in the history of religions ‹Supplements to Numen› XLII; hfl 56,–.

Badawi, Abdurrahman: Phänomenologie des Islam. – ThQ CLXI, 1981, 162–167; S. 168–178: Busse, Heribert: Monotheismus und islamische Christologie in der Bauinschrift des Felsendoms in Jerusalem; S. 179–191: Antes, Peter: Schriftenverständnis im Islam; S. 192–200: Nagel, Tilman: Muhammads Haltung zu den anderen Religionen; S. 201–209: Khoury, Adel-Theodor: Muslime und Nicht-Muslime: Grundlehren des Islam zur Toleranz; S. 210–218: Falaturi, Abdoldjawad: Der Islam heute und sein Verhältnis zum Osten und Westen.

Cerutti, Maria Vittoria: Dualismo e ambiguità. Crestori e creazione nella dottrina **mandea** sul cosmo. – R: Ed. dell'Ateneo s. p. a. 1981. 181 p. = Nuovi saggi LXXX; Lire 10 000.

M[a]cEwan, Gilbert J. P.: Priest and temple in hellenistic **Babylonia**. – Wiesb: Steiner 1981. XI, 211 p. = Freiburger altorientalische Studien IV.

Gramlich, Richard: Die schiitischen **Derwisch**orden Persiens. Teil III: Brauchtum und Riten. – Marb: Deutsche Morgenländ. Gesellschaft; Wiesb: Steiner 1981. X, 130 S. = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XL/2; kart. DM 52,–.

Die orientalischen Religionen im **Römer**reich. Hrsg. von Maarten J. Vermaseren. – Lei: Brill 1981. 576 S., zahlr. Abb., 2 Kt. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCIII; Lw. hfl 136,–; [enth.:] S. 1–40: Colpe, Carsten: Einführung in die Geschichte und neue Perspektiven; S. 41–72: Versnel, H. S.: Römische Religionen und religiöser Umbruch; S. 73–95: Dörner, Friedrich Karl: Kleinasien. Herkunftsland orientalischer Gottheiten; S. 96–120: Vermaseren, Maarten J.: Mithras in der Römerzeit; S. 121–156: Vidman, Ladislav: Isis und Sarapis; S. 157–192: Hölbl, Günther: Andere ägyptische Gottheiten. Juppiter Ammon, Osiris, Osiris-Antinoos, Nil, Apis, Bubastis, Bes, Sphinx, Hermes. Thot, Neotera-Problem; S. 193–212: Schwertheim, Elmar: Jupiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung; S. 213–240: Hajjar, Youssef: Jupiter Heliopatenus; S. 241–263: Drijvers, Han J. W.: Die Dea Syria und andere syrische Gottheiten im Imperium Romanum; S. 264–297: Sanders, Garbriel: Kybele und Attis; S. 298–315: Aphrodisias; S. 316–340: Fellmann, Rudolf: Der Sabazios-Kult; S. 341–362: Dörrie, Heinrich: Mysterien (in Kult und Religionen) und Philosophie; S. 363–387: Van den Broek, Roelof: Frühchristliche Religion; S. 388–412: Kötting, Bernhard: Auseinandersetzungen des Christentums mit der Umwelt; S. 413–435: Quispel, Gilles: Gnosis; S. 436–458: Böhlig, Alexander: Der Manichäismus; S. 459–484: Künzl, Hannelore: Das Judentum; S. 485–509: Schwartz, Jacques: Papyri Magicae Graecae und magische Gemen; S. 510–536: Oppermann, Manfred: Thrakische und danubische Reitergötter und ihre Beziehungen zu orientalischen Kulten.

Handelman, Don: The ritual-clown: Attributes and affinities. – Anthropos LXXVI, 1981, 321–370.

Höfer, András: Tamang ritual texts. [Vol.] I: Preliminary studies in the folk-religion of an ethnic minority in **Nepal**. – Wiesb: Steiner 1981. 184 S., 14 Abb. = Beiträge zur Südasienforschung LXV; DM 38,–.

VI. Religionsphilosophie

Noronha Galvão, Henrique de: Die existentielle Gotteserkenntnis bei **Augustin**. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones. – Eins: Johannes Verlag (1981). 424 S. = Sammlung Horizonte N. F. XXI; kart. DM 48,– [Diss., Regensburg]

Gargano, Innocenzo: Appunti sull'apofatismo teologico nella Chiesa Ortodossa Orientale. – La ricerca di Dio nelli religioni . . ., Bol (1980), 263–282; p. 283–298: Trapé, Agostino: **S. Agostino**: L'ineffabilità di Dio; p. 299–314: Sartori, Luigi: La teologia apofatica in S. **Tommaso** d'**Aquino**; p. 315–336: Toffanello, Giuseppe: Il «nome innominabile» in Maestro **Eckhart**; p. 337–350: Penzo, Giorgio: Il problema di Dio come rapporto tra fede filosofica e fede teologica in Karl **Jaspers**.

Saltzmann, Judy Deane: Paul **Natorp**'s philosophy of religion within the Marburg neokantian tradition. With a preface by Walter H. Capps. – Hild, NY: Olms 1981. 260 p. = Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Kleine Reihe VII; DM 48,–.

Hubbeling, Hubertus G.: Einführung in die Religionsphilosophie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 219 S. = Uni-Taschenbücher 1152.

Levinas, Emmanuel: Gott und die Philosophie. – Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Frb/Mchn (1981), 81–123; S. 125–163: Reiter, Josef: Phänomenologie des Nennens Gottes: Konsequenzen einer nicht methodologischen Verlegenheit in geschichtlich-systematischer Sicht.

Schaeffler, Richard: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 126 S. = Quaestiones disputatae XCIV; kart. DM 22,–.

Lotz, Johannes B., SJ: Zur Struktur des Gottesbeweises. – ThPh LXXI, 1981, 481–506.

Toinet, Paul: Philosophie catholique, signe de contradiction. – Prospettivi teologiche moderne = Atti dell' VIII Congresso Tomistico Internazionale IV = Studi tomistici XIII, CdV 1981, 7–35; p. 36–41: Cattaneo, Vincenzo: Alcune osservazioni sulla strutturazione e sviluppo logico delle «cinque vie» tomistiche; p. 42–46: Gábor Cselényi, István: Le «cinque vie» ed il dialogo odierno. Dialogo sull'origine dello sviluppo; p. 47–59: Luis Gonzales, Angel: Notas sobre creación y cuarta via; p. 60–72: Colomer, Eusebio: La critica marxista de la idea de creación y Santo Tomás de Aquino; p. 73–83: Sanguinetti, Juan José: Libertad de Dios y orden del mundo.

Peirce, Charles S.: Un argument négligé en faveur de la réalité de Dieu. – RPhL LXXIX, 1981, 327–349.

Lotz, Johannes B., SJ: In jedem Menschen steckt ein **Atheist**. – Ffm: Knecht (1981). 192 S.; Lw. DM 24,80.

Oeing-Hanhoff, Ludger – Walter Kasper: Negativität und Böses. – Christlicher Glaube in dieser Gesellschaft IX = Enzyklopädische Bibliothek, Frb/B, Bas, Wien (1981), 147–208.

Weger, Karl-Heinz, SJ: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 248 S.; DM 14,80.

VII. Fundamentaltheologie

Casale, Umberto: J. B. **Metz**. Uno schema progettuale di teologia fondamentale pratica. – SC CIX, 1981, 236–257.

Lochbrunner, Manfred: Analogia caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von **Balthasars**. – Frb/B. Bas, Wien: Herder (1981). 350 S. = Freiburger theologische Studien CXX; kart. DM 59,– [Diss., Freiburg]

Ciola, Nicola: Paradosso e mistero in Henri de **Lubac**. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1980. XVII, 247 p. = Corona Lateranensis XXVIII; Lire 8000.

Wagner, Harald: Einführung in die Fundamentaltheologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XIII, 132 S. = Die Theologie; DM 36.–.

Rousseau, Richard W.: Disclosure of the ultimate. Fundamental theology reconsiderated. – Lanham: Univ. Pr. of America 1980. 390 p.; $ 13,25.

Theologie in Freiheit und Verantwortung. Hrsg.: Karl Rahner, Heinrich Fries. Mit Beitr. von Peter Eicher [u.a.]. – Mchn: Kösel (1981). 173 S.; [enth.:] S. 15–29: Rahner, Karl: Offizielle Glaubenslehre der Kirche und faktische Gläubigkeit des Volkes; S. 30–69: Fries, Heinrich: Theologie als Anthropologie; S. 70–95: Welte, Bernhard: Wahrheit, Sprache und Geschichte – Untersucht im Blick auf die Sprache der Kirche; S. 96–137: Eicher, Peter: Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen; S. 138–173: Vorgrimler, Herbert: Die Autonomie der Theologie.

Lawrence, Irene: Linguistics and theology. The significance of Noam **Chomsky** for theological construction. – Meteuchen, NJ: Scarecrow Pr. 1980. XVI, 196 p. = ATLA. Monograph series XVI; $ 12,50.

Trowitzsch, Michael: Verstehen und Freiheit. Umrisse zu einer theologischen Kritik der hermeneutischen Urteilskraft. – Zü: Theol. Verl. 1981. 75 S. = Theologische Studien CXXVI; kart. DM 13,30.

Scapin, Pietro: La teologia e le scienze. – Studia Patavina XXVIII, 1981, 327–350.

Biser, Eugen: **Intuition** und **Innovation**. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt. – MThZ XXXII, 1981, 169–198.

Scharlemann, Robert P.: The being of **God**. Theology and the experience of truth. – NY: The Seabury Press (1981). XII, 204 p.; $ 14,95.

Poulain, Jacques: Pragmatique de la communication et dynamique de la vérité. La fidélité théorique de D. Evans à la révélation chrétienne. – RSR LXIX, 1981, 545–572.

Barrett, Charles D(ate): Understanding the christian **faith**. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1980. XVI, 427 p.; $ 15,95.

Connolly, John R.: Dimension of belief and unbelief. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1980). XVII, 355 p.; $ 21,75.

Pfeiffer, Helmut: **Theologie** und **Lehramt**. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Rolle und Funktion der theologischen Forschung und Lehre in der Kirche. – TThZ XC, 1981, 207–223.

VIII. Dogmatik

Hryniewicz, Wacław, OMI: Le Dieu souffrant? Réflexions sur la notion chrétienne de **Dieu**. – Eglise et théologie XII, 1981, 333–356.

Tavard, George H.: The vision of the **trinity**. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. VIII, 157 p.; $ 8,75.

Alejandro de Villalmonte: **¿Pecado original** o santidad originaria? – Estudios Franciscanos LXXXII, 1981, 269–382.

Forte, Bruno: Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia. – R: Ed. Paoline 1981. 356 p. = Prospettive teologiche I; Lire 15 000.

Thompson, William M.: Jesus, Lord and Savior. A theopathic **Christology** and **Soteriology**. – NY, Ramsey, Paulist Press (1980). IX, 287 p.; $ 9,95.

Liébaert, J.: Valeur permanente du dogme christologique. – MSR XXXVIII, 1981, 97–126.

Pesch, Otto Hermann: »Um Christi willen . . .« Christologie und Rechtfertigungslehre in der katholischen Theologie: Versuch einer Richtigstellung. – Catholica XXV, 1981, 17–57.

Schick, Ludwig, Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien. – Ffm, Bern: Lang 1982. 180 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 171; brosch. sfr 46,–.

Courth, Franz, SAC: Zur Situation der deutschsprachigen **Mariologie**. – Marianum XLIII, 1981, 152–174.

Galot, Jean, SJ: Teologia del **sacerdozio**. – Fir: Libr. Ed. Fiorentina 1981. 309 p. = Nuova collana di teologia cattolica XIV; Lire 12 000.

Salado, Domingo: Un modelo de sacramentología "integral": "El Espíritu Santo, la Iglesia y los sacramentos" ‹Grupo de les Dombes, 1979›. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 469–501.

Baudry, Gérard-Henry: Dans le dynamisme de l'Esprit. Le sacrement de la **Confirmation**. – P: Office Général du Livre 1981. 124 p. = Collection théologie pour tous I.

Bieritz, Karl-Heinz: **Abendmahl**sverständnis und Abendmahlspraxis in der Gegenwart. – KuD XXVII, 1981, 242–268.

Mertens, Herman-Emiel: Tendenzen in de engelstalige **eschatologie**. – TTh XXI, 1981, 407–420; p. 420–421: Eschatology in the English language area.

Vorgrimler, Herbert: Wir werden auferstehen, – (Frb/B: Herder 1981). 175 S. = Herderbücherei 888; kart. DM 7,90.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Rambaldi, Giuseppe, SJ: La memoria di Mgr. L. **Duchesne** sulle Ordinazioni Anglicane ed un suo esame critico contemporaneo. – Gr LXII, 1981, 681–746.

Fürst, C. G.: Einige griechische Stimmen zur **Autokephalie**. – OstkSt XXX, 1981, 216–231; S. 232–239: Lilienfeld, F. von: Das Problem der Autokephalie in der Russisch-Orthodxen Kirche in den letzten 30 Jahren; S. 240–254: Plank, Peter: Das Strukturprinzip der Autokephalie bei russisch-orthodoxen Theologen des französischen Sprachraumes nach 1960; S. 255–282: Suttner, E. Chr.: Zur ekklesiologischen Bewertung der Autokephalie in der Rumänischen Orthodoxie; S. 283–287: McNeil, Brian: Die ekkelesiologische Bewertung der Autokephalie bei Dogmatikern und Kanonisten der orthodoxen Kirchen in Amerika seit 1961; S. 288–302: Plank, B., OSA: Orthodoxe Aussagen zur Autokephalie in westlichen Veröffentlichungen seit 1961; S. 302–322: Panagopoulos, Johannes: Orthodoxie und Katholizismus im Dialog. Theologische Erwägungen und Perspektiven.

Ebel, Jobst Christian: Wort und Geist bei den Verfassern der **Konkordienformel**. Eine historisch-systematische Untersuchung. – Mchn: Kaiser 1981. 334 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIX; DM 58,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Die Quelle der Offenbarung im evangel.-kath. Dialog: Fitzer, Gottfried: Die Heilige Schrift und die Tradition. – Ökumenisches Forum III, 1981, 7–20; S. 21–32: Knauer: Peter, SJ: Schrift und Überlieferung.

Madey, Johannes: Die ökumenischen Beziehungen zwischen der **katholischen** und der **koptisch-orthodoxen** Kirche **seit 1973**. – Catholica XXV, 1981, 141–153.

Celada, Gregorio: El diálogo teológico entre católicos y ortodoxos. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 503–533.

Klein, Charlotte: From conversion to dialogue – The sisters of Sion and the Jews: A paradigm of Catholic-Jewish relations? – JESt XVIII, 1981, 388–400; p. 401–422: Thiemann, Ronald F.: Gotthold Ephraim Lessing: An enlightened view of Judaism; p. 423–434: Kasimow, Harold: Abraham Joshua **Heschel** and interreligious dialogue.

Knitter, Paul F.: Horizions on Christianity's new dialogue with **Buddhism**. – Horizons VIII, 1981, 40–61.

Lutheran-Episcopal dialogue. The report of the Lutheran-Episcopal dialogue. Series II: **1976–1980**. – (Cincinnati, Ohio: Forward Movement Publ. 1981). 158 p. = Report and recommendations. A miniature book.

Das Entstehen einer neuen Religion. Das Beispiel der **Vereinigungskirche**. Günter Kehrer ‹Hrsg.› – Mchn: Kösel 1981. 253 S. = Forum Religionswissenschaft III; kart. DM 38,–.

Voices of unity. Essays in honour of Willem Adolf **Visser 't Hooft** on the occasion of his 80th birthday. Ed. by Ans J. van der Bent. – Geneva: World Council of Churches (1981). X, 101 p.; [cont.:] p. 1–10: Blake, Eugene Carson: The World Council of Churches: East-West church relations 1966–1972; p. 11–21: Campi, Emidio: The ecumenical crucible: a perspective of the World Student Christian Federation; p. 22–32: Congar, Yves: Trials and promises of ecumenism; p. 41–56: Miguez-Bonino, José: A mirror for the ecumenical movement? Ecumenism in **Latin America**; p. 57–69: Neehall, Roy G.: No turning back: **Caribbean** ecumenism; p. 70–77: Oduyoye, Mercy Amba: A decade and a half of ecumenism in **Africa**: problems, programmes, hopes; p. 78–91: Papaderos, Alexandros: The "gadfly" on trial: The "political" commitment of the World Council of Churches; p. 92–101: Thomas, M. M.: Ecumenism in **Asia**: an assessment.

Veritati in Caritate. Der Beitrag des Kardinals **König** zum Ökumenismus. Hrsg. im Auftr. d. Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Perčević und Alfred Stirnemann. – Innsb, Wien, Mchn: Tyrolia Verlag (1981). 242 S. = Pro Oriente; kart. DM 42,–.

Ordination of **women** in ecumenical perspective. Workbook for the Chruch's future. Constance F. Parvey, editor. – Genève: World Council of Churches (1980). 96 p. = Faith and Order paper CV; sfr 8,90.

X. Moraltheologie

Mahoney, John: Seeking the Spirit. Essays in moral and pastoral theology. – Lo: Sheed and Ward 1981. 256 p.; £ 17,50.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Bd. II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 190 S. = Theologische Wissenschaft XIII, 2; kart. DM 28,–.

Hare, R[ichard] M[ervy]: Moral thinking: Its levels, method, and point. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr.) 1981. VIII, 242 p.

Berning, Vincent: Sein und Gewissen. Philosophische Überlegungen zur anthropologischen Grundlegung der Ethik. – ThGl LXXI, 1981, 271–289; S. 290–316: Oberhem, Harald: Teleologische Normenbegründung? Kritische Anmerkungen zu einem theologischen Programm.

Connery, John R., SJ: Catholic ethics: Has the norm for rule-making changed? – ThSt XLII, 1981, 232–250.

Rodríguez, Pedro: El mundo como tarea moral. – Studium XXI, 1981, 419–440.

Janssens, L.: De morele ontwikkeling volgens Lawrence Kohlberg. – Collationes X, 1980, 258–295; p. 296–314: Vergote, A.: Invloed van de ouderfiguren en van de godsvoorstelling op de morele ontwikkeling; p. 315–344: Bulckens, J.: De bijdrage van de school tot de morele opvoeding in christelijk perspectief; p. 345–374: Wolf, A. de: De christelijke gewetensopvatting.

Niederschlag, Heribert: Für alle. Der Beitrag der **Life-and-Work-Bewegung** zur Begründung christlicher Weltverantwortung. – Ffm, Bern: Lang 1982. 483 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 176; sfr 80,–.

Ritschl, Dietrich: Die Herausforderung von Kirche und Gesellschaft durch medizinisch-ethische Probleme. Ein Exposé zu einer Landkarte der **medizinischen Ethik**. – EvTh XLI, 1981, 483–507; S. 508–524: Hübner, Jürgen: Wissenschaft, Glaube und Ethik. Über die Voraussetzungen christlich-ethischer Urteilsbildung im Blick auf die moderne Medizin; S. 524–531: Heubel, Friedrich: Öffentliches Niemandsland. Organisation und Ethik in der Hochschulmedizin; S. 531–544: Amelung, Eberhard: Vom Umgang mit der Macht. Sozialethische Überlegungen zu den Grundlagen medizinischer Ethik; S. 544–556: Raspe, Hans-Heinrich: Herrschaft im Krankenhaus. Medizinsoziologische und medizingeschichtliche Überlegungen zur Situation des Krankenhauspatienten; S. 557–578: Piechowiak, Helmut: Ethische Aspekte der Pränataldiagnostik in der genetischen Beratung; S. 579–593: Eibach, Ulrich: Zur Bedeutung ethischer Normen in der medizinischen Ethik; S. 593–605: Schwarz, Joachim: Wege zu einer therapeutischen Ethik.

Grimm, Robert: Ce qu'aimer veut dire. Une réflexion théologique sur l'**amour conjugal**. – P: Ed. du Cerf 1981. 204 p.

Foster, Lawrence: Religion and sexuality. Three American communal experiments of the nineteenth century. – Oxf, Lo, NY: Oxford Univ. Pr. 1981. XI, 363 p.; £ 11,20.

Hauerwas, Stanley: A community of character. Toward a constructive christian **social ethic**. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1981). X, 298 p.; $ 20,–.

Wattiaux, Henri: **Eugénisme** et morale catholique. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 801–817.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Vogüé, Adalbert de: De Cassien au Maître et à Eugippe: le titre du chapitre de l'humilité. – StMon XXIII, 1981, 247–261; p. 263–305: Marrion, Malachy: God the Father as foundation for constant prayer in the *Regula Benedicti*.

Vogüé, Adalbert de: Persévérer au monastère jusqu'à la mort. La stabilité chez saint **Benoît** et autour de lui. – CCist XLIII, 1981, 337–365; p. 366–376: Leclercq, Jean: La clôture. Points de repère historiques; p. 377–388: Cocheril, Maur: Quelques remarques sur «S. **Bernard**, l'art cistercien»; p. 389–400: Dubois, Marie-Gérard: Présentation de l'Ordre de Cisterciens de la Stricte Observance. Les moines; p. 401–406: Pini, Virginia: Présentation de l'Ordre des Cisterciens de la Stricte Observance. La branche féminine.

Fues, Wolfram Malte: Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur Meister **Eckhart**-Forschung. – Bonn: Bouvier 1981. 471 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik CIII; kart. DM 98,–.

Odoardi, Giovanni, OFMConv: S. **Bernardino** da **Siena** e la Comunità dell'Ordine o Frati Minori Conventuali. – MF LXXXI, 1981, 117–174.

Verdeyen, P., SJ: De Middelnederlandse vertaling van **Pomerius**' werk "De origine monasterii Viridisvallis". – OGE LV, 1981, 105–165.

Renault, Emmanuel: L'idéal apostolique des Carmélites selon sainte **Thérèse d'Avila**. – P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 180 p. = Présence du Carmel. Textes et documents; F 55,–.

Egido, Teófanes: El tratamiento historiográfico de Santa Teresa (Inercias y revisiones). – Revista de Espiritualidad XL, 1981, 171–189; p. 191–213: García Oro, José: Reformas y Observancias: crisis y renovación de la vida religiosa española durante el Renacimiento; p. 215–252: Llamas, Enrique: Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular; p. 253–275: Andrés Martín, Melquíades: Erasmismo y tradición en las "Cuentas de Conciencia"; p. 277–309: Pablo Maroto, Daniel de: Santa Teresa y el protestantismo español; p. 311–330: Urkiza, Julián: "Con el mal de la muerte" y "la hora del dichoso tránsito". Manifestaciones de un testigo de excepción; p. 331–353: Bosco Sanromán, Juan: Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa; p. 355–370: Bibliografía.

Lapauw, Camillus: Teresa von Avila, Wege nach innen. Erfahrung und Führung, Kommentar zur „Inneren Burg". – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia Verl. (1981). 221 S.

Huot de Longchamp, Max: Lectures de **Jean de la Croix**. Essai d'anthropologie mystique. (Préf. d'Albert Deblaere.) – P: Beauchesne (1981). 426 p. = Théologie historique LXII; F 58,–.

Dompnier, Bernard: Un aspect de la dévotion eucharistique dans la France du XVII[e] siècle: les prières des Quarante-heures. – Revue d'histoire de l'Église de France LXVII, 1981, 5–32.

Gavazzi, Paolo: **Pio IX** e la riforma degli ordini religiosi – L'ammissione al noviziato e alla professione. – Studia Patavina XXVIII, 1981, 271–325.

King, Thomas M(ulvihill): **Teilhard**'s mysticism of knowing. – NY: The Seabury Pr. (1981). XIII, 154 p.; $ 14,95.
Furlong, Monica: **Merton**. A biography. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1980). XX, 342 p., 17 fig.; $ 12,95.
Miles, Margaret R(uth): Fullness of life. Historical foundations for a new asceticism. – Phil: Westminster Pr. (1981). 186 p.; $ 12,95.
Sudbrack, Josef: Geistliche Führung. Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 125 S.; DM 12,80.
LeFevre, Perry (D.): Understandings of **prayer**. – Phil: Westminster Pr. (1981). 212 p.; $ 8,95.
Iturbide, Javier: Familia latinoamericana y vocación religiosa. – ECarm XXXII, 1981, 263–326.
Punsmann, Hermann: **Orden** – Fremdkörper in unserer Gesellschaft? Plausible Legitimation von Orden. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1981). VII, 167 S.; kart. DM 29,– [Diss., Bielefeld]

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Jung, L(oyle) Shannon: Identity and community. A social introduction to religion. – Atlanta, (Georgia): John Knox Pr. (1980). 196 p.; $ 8,95.
Drewermann, Eugen: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde u. des Menschen im Erbe des Christentums. – Rgb: Pustet (1981). 187 S. = Reihe Engagement; kart. DM 16.80.
Furger, Franz – Franz Günter: Partnerschaft – Ehe – Familie. Die Leitbilder der Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil. – Luzern: Caritas-Verlag (1981). 48 S. = Diskussion in der Öffentlichkeit.
Martin, Norbert: **Familie** und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1981. 127 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XX; kart. DM 19,80.
Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik. Hrsg. u. eingel. von Armin Wildermuth, Alfred Jäger. – Tü: Mohr 1981. 228 S.; Lw. DM 29,–; [enth.:] S. 7–16: Wildermuth, Armin: Sozialethik als Schwerpunkt philosophischer Ethik; S. 17–29: Jäger, Alfred: Sozialethik als Schwerpunkt theologischer Ethik; S. 30–49: Rich, Arthur: Grundlagen der Sozialethik; S. 50–69: Ruh, Hans: Gerechtigkeitstheorien; S. 70–106: Pfürtner, Stephan H.: Der autoritäre Charakter – seine Überwindung als sozialethische Aufgabe; S. 107–140: Höffe, Otfried: Strategien politischer Gerechtigkeit: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsfindung; S. 141–156: Küng, Emil: Wohlstand und Materialismus; S. 157–178: Landmann, Michael: Ökologische und anthropologische Verantwortung – eine neue Dimension der Ethik; S. 179–225: Strohm, Theodor: Zukunftsaspekte der Industriegesellschaft im Lichte christl. Sozialethik.
Börsch, Ekkehard: Von der Macht in der helfenden Beziehung. Sozialethische Überlegungen zur Praxis **sozialen Helfens**. – Mchn: Kaiser (1981). 61 S. = Theologische Existenz heute CCX.
Nicholls, David: Images of God and the state: Political analogy and religious discourse. – ThSt XLII, 1981, 195–215.
Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland **1803–1963**. Hrsg. von Anton Rauscher. Bd. I. – Mchn, Wien: Olzog (1981). 374 S. = Geschichte und Staat CCXLVII–CCXLIX.
Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion. Hrsg. von Anton Rauscher. – Pad [u. a.:] Schöningh 1981. 181 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; DM 24,–; [enth. u. a.:] S. 65–76: Ermekke, Gustav: Rechtsethische Zielsetzungen in kirchlichen Dokumenten und in der katholischen Sozialwissenschaft der Nachkriegszeit; S. 77–98: Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949 bis 1963; S. 99–122: Löhr, Wolfgang: Staat und Demokratie in bischöflichen Verlautbarungen 1945–1963; S. 123–144: Stein, Albert: Evangelische Rechtsethik 1945–1963.
Schewer, Reinhard: **Evangelische Kirche** und **Politik 1945** bis **1949**. Zur theologisch-politischen Ausgangslage in den ersten Jahren nach der Niederlage des „Dritten Reiches". – Köln: Pahl-Rugenstein 1981. 386 S. = Pahl-Rugenstein-Hochschulschriften. Gesellschafts- und Naturwissenschaften XCI; kart. DM 45,–.
Levine, Daniel H.: Religion und politics in Latin America. The Catholic Church in **Venezuela** and **Colombia**. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1981). XII, 342 p.; $ 22,50.
Nowak, Kurt: **Zweireiche**lehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. – ZThK LXXVIII, 1981, 105–127; S. 128–140: Honecker, Martin: Thesen zur Aporie der Zweireichelehre.
Dorr, Donal: **John XXIII** and option for the **poor**. – IThQ XLVII, 1980, 247–271.
Maechler, Winfried: Ausverkauf des Christentums an den Marxismus? Zum Verständnis des Evangeliums im Zeitalter des beginnenden Sozialismus. <Versuch einer Orientierung im gegenwärtigen politischen und theologischen Dschungel>. – Hbg-Bergstedt: Reich 1980. 103 S. = Theologische Forschung LXV; kart. DM 14,–.

XIII. Kirchenrecht

The collection in seventy-four titles: a canon law manuel of the Gregorian reform (Diversorum patrum sententie sive collectio in LXXIV titulos digesta, engl.) Translated and annotated by John Gilchrist. – To: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1980. XIV, 288 p. = Mediaeval sources in translation XXII; $ 15,–.
Lener, Sebastian: Il concetto di diritto e il diritto canonico. Norme, istituzioni, carità, carismi. – CivCatt CXXXII, 4, 1981, 326–342.
Pujol, Clemente, SJ: Distinctio inter «ritum» et «iurisdictionem». – PRMCL LXX, 1981, 193–219; p. 271–302: Paolis, Velasio de: Communio et excommunio.
Dibout, Cécile: Le droit à la réflexion théologique. Manifeste pour un Église en formation continue. – P: Éd. du Cerf 1981. 153 p.
Coccopalmerio, Francesco: Il significato del termine «parrocchia» nella canonistica susseguente al Codice del 1917. – SC CIX, 1981, 210–235.
Grocholewski, Zenon: La «Sectio Altera» della Segnatura Apostolica con particulare riferimento alla procedura in essa seguita. – Apollinaris LIV, 1981, 65–110; p. 111–139: Cardinale, Marco: L'error iuris nella giurisprudenza della Sectio Altera.
Neumann, Johannes: Grundriß des katholischen Kirchenrechts. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XVII, 375 S.
D'Avack, Pietro Agostino: Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale. – Mil: Giuffrè 1980. V, 413 p.; Lire 16 000.
Zirkel, Adam – Meinrad Limbeck: Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis. – Mz: Matthias-Gründwald-Verl. (1981). 155 S.; kart. DM 22,80.
Fanck, B.: L'Eucharistie: véritable sceau du mariage? Exposé et critique d'une proposition orthodoxe récente. – RDC XXXI, 1981, 169–188; p. 189–225: Dumont, C. J.: L'indissolubilité du mariage dans l'Eglise orthodoxe byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques; p. 226–245: Wegan, Martha: La jurisprudence rotale et le décret du 13 mai 1977.
Tammler, Ulrich: Zur Zulässigkeit des Verwaltungswesens in „kirchlichen" Angelegenheiten. Kritische Anmerkungen zur verwaltungsgerichtlichen Rechtsprechung in Vermögenssachen. – AkKR CXLIX, 1980, 64–86.
Jung, Hans-Gernot: Gesichtspunkte zur Problematik der kirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit in theologischer Sicht und kirchenleitender Verantwortung. – ZevKR XXVI, 1981, 140–155; S. 156–174: Geiger, Willi: Die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum kirchlichen Selbstbestimmungsrecht.
Larrainzar, Carlos: La distinción entre «fides pactionis» y «fides consensus» en el «Corpus Iuris Canonici». – Ius canonicum XXI, 1981, 31–100; p. 101–142: Letinier, Rosine: La creation de nouveaux empêchements de mariage dans la pratique gallicane de l'ancienne France; p. 145–165: González del Valle, José María: Ignorancia, error y dolo al elegir cónyuge y al celebrar matrimonio; p. 167–197: Martinell, José María: Matrimonio canónico y simulación. Cuestiones controvertidas del c. 1086 y de su modificación en el proyecto de Reforma del CIC; p. 199–213: Borrero Arias, Jerónimo: Problemática reciente sobre la exclusión del «bonum fidei»; p. 217–276: Del Amo, León: Iniciativa de parte y oposición a la demanda en las causas matrimoniales. Consideraciones morales ante el futuro contexto legislativo español; p. 277–307: Gil de las Heras, Feliciano: La impugnación de la sentencia por el Defensor del Vínculo en las causas matrimoniales; p. 309–383: Diego-Lora, Carmelo de: Consideraciones sobre el proceso «in casibus specialibus».

XVI. Pastoraltheologie und Katechetik

Graham, Leonard: God alive. Priorities in pastoral theology. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. VIII, 88 p.; £ 2,50.
Peukert, Helmut: Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie. – Pastoraltheologische Informationen II, 1981, 11–27; S. 28–35: Schröer, Henning: Praktische Theologie als Handlungstheorie in dem Gütersloher Handbuch der Praktischen Theologie; S. 36–56: Zerfaß, Rolf: Protokollnotizen des Symposions „Theologische Handlungstheorie"; S. 57–69: Bertsch, Ludwig: Stirbt der Sonntag am Wochenende? Probleme, Bedrohung und Chancen der Sonntagsfeier in heutiger Kirche und Gesellschaft; S. 70–81: Köhldorfner, Peter: Die Sonntagspflicht als Thema in der Synodenaula; S. 85–100: Schneider, Gert: Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung – Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde; S. 101–139: Drehsen, Volker: Die „Heiligung" von Lebensgeschichten – Eine Thesenreihe zum thematischen und funktionalen Praxisbezug der Praktischen Theologie – Am Beispiel kirchlicher Amtshandlungen.
Leuninger, Ernst: Die missionarische Pfarrei. Theologische Forderung u. pastorale Notwendigkeit. – Limburg/Lahn-Verl. (1981). 140 S. = Offene Gemeinde XXXV; kart. DM 16,80.
Campbell, Alastair V.: Rediscovering pastoral care. – Lo: Darton, Longman & Todd 1981. XII, 124 p.; £ 3,95.
Piper, Hans-Christoph: **Kommunizieren** lernen in Seelsorge und Predigt. Ein pastoraltheologisches Modell. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 130 S. = Arbeiten zur Pastoraltheologie XVIII; kart. DM 19,80.
Leas, Speed – Paul Kittlaus: The pastoral counselor in social action. – Phil: Fortress Press (1981). XI, 84 p. = Creative pastoral care and counseling series; $ 3,25.
Friedberger, Walter: Pastoral mit Distanzierten. Situation, Theologie, Kontaktaufnahme. – (Mchn:) Don Bosco Verlag (1981). 149 S.
Lemke, Helga: Verkündigung in der annehmenden Seelsorge. Religiöse Erfahrung durch Begegnung. – Stu, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 180 S. = Urban Taschenbücher DCLIV T-Reihe; DM 18,–.
Läpple, Alfred: Kleine Geschichte der **Katechese**. – Mchn: Kösel (1981). 232 S.
Religionspädagogik. Hrsg. von Klaus Wegenast. Bd. II: Der evangelische Weg. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VIII, 502 S. = Wege der Forschung CCIX; kart. DM 92,–.
Nastainczyk, Wolfgang: Religiös erziehen. Grundfragen und Lösungshilfen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 141 S., graph. Darst. = Buchreihe Theologie im Fernkurs; kart. DM 17,80.
Gemeindekatechese. Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde. Österreichische Pastoraltagung 29. bis 31. Dezember 1980. Im Auftrag des österreichischen Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener und Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1981). 143 S.; kart. DM 21,80; [enth. u. a.:]; S. 11–18: Weber, Johann: Die Situation unserer Gemeinden vor dem Hintergrund des konziliaren Kirchenbildes; S. 19–38: Exeler, Adolf: Die Sorge um einen dialogfähigen Glauben; S. 39–54: Schmitt, Karl Heinz: Grundformen der Gemeindekatechese – Elemente eines Gemeindekatechumenates; S. 55–64: Zauner, Wilhelm: Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft; S. 65–77: Müller, Josef: Perspektiven eines gemeindekatechetischen Programms für die 80er Jahre.
Medica, Giacomo Maria, SDB: **Maria** nei nuovi catechismi italiani. – Marianum XLIII, 1981, 13–74; p. 75–94: Exeler, Adolf: Maria in der deutschen Katechese seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil; p. 95–122: Koehler,

Théodore, SM: La place de Marie dans la catéchèse postconciliaire aux États-Unis; p. 123–142: Matos, Manuel, SJ: La presentación catequética de la Virgen María Madre de Dios, en los Catecismos oficiales de la Iglesia en España posteriores al Concilio Vaticano II; p. 143–151: Moons, Hubert M., OSM: La figura della Vergine nei Catechismi belgi di lingua fiamminga.

XV. Liturgiewissenschaft

Bottermann, Maria-Regina: Die Beteiligung der Kinder an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung. – Ffm, Bern: Lang 1982. 470 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 175; brosch. sfr 80,–.

Arranz, Miguel, SJ: La liturgie des Présanctifiés de l'ancien **euchologe** byzantin. – OChP XLVII, 1981, 332–388.

Chirayath, Francis: Taufliturgie des syro-malabarischen Ritus. Eine geschichtl. Untersuchung des **Taufritus** in der **syromalabar**. Kirche mit einem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe. – Wü: Augustinus-Verl. 1981. 180 S. = Das östliche Christentum N. F. XXXII; brosch. DM 48,–.

González Fuente, Antolín, OP: La vida litúrgica en la **Orden** de **Predicadores**. Estudio en su legislación: **1216–1980**. – R: Inst. Hist. FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae 1981. 577 p. = Dissertationes historicae XX; Lire 25 000.

Tirot, Paul, OSB: Un «Ordo missae» monastique: **Cluny**, **Cîteaux**, La **Chartreuse**. – ELit XCV, 1981, 44–120. 220–251.

Fischer, Balthasar: Liturgie oder Liturgien? – TThZ XC, 1981, 265–275.

Corbon, Jean: Liturgie aus dem Urquell (Liturgie de source, dt.) Übertr. u. eingel. von Hans Urs von Balthasar. – Eins: Johannes Verl. (1981) = Theologia Romanica XXII; kart. DM 38,–.

Jounel, Pierre: La présence des **anges** dans la liturgie d'Occident. – Notitiae XVII, 1981, 552–565.

Ratzinger, Joseph: Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes. – Eins: Johannes Verlag (1981). 133 S.; kart. DM 18,–.

Cornehl, Peter: Aufgaben und Eigenart einer Theorie des Gottesdienstes. Zum Stand der Debatte. – Pastoraltheologische Information I, 1981, 12–37; S. 38–56: Bieritz, Karl-Heinz: Der Öffentlichkeitsanspruch des Gottesdienstes in einer ‚Nicht-mehr-Volkskirche'; S. 57–64: Schulz, Frieder: Reform der Agendenreform. Folgerungen aus dem gewandelten Gottesdienstverständnis der Gegenwart.

Cazelles, Henri: Bible et **temps** liturgique. Eschatologie et anamnèse. – MD CXLVII, 1981, 11–28; p. 29–60: Talley, Thomas J.: Le temps liturgique dans l'Eglise ancienne. Etat de la recherche; p. 61–83: Taft, Robert: Historicisme: une conception à revoir; p. 85–94: Baldovin, John: La liturgie stationnale à Constantinople; p. 95–133: Schulz, Frieder: Le temps liturgique dans les Eglises de la Réforme; p. 135–146: Jounel, Pierre: Le culte des saints dans l'Eglise catholique.

Meyer, Hans Bernhard: Zeit und Gottesdienst. – LJ XXXI, 1981, 193–213.

López Martín, Julián: **Trinidad** y misión en el misal romano. – Estudios Trinitarios XV, 1981, 211–288.

The sacrifice of praise. Studies on the themes of thanksgiving and redemption in the central prayers of the eucharistic and baptismal liturgies. In honour of Arthur Hubert **Couratin**. Ed. by Bryan D. Spinks. [By] M(ichael) Melrose [e. a.]. – R: C.L.V. – Ed. Liturgiche 1981. 272 p. = Bibliotheca „Ephemerides liturgicae". Subsidia XIX; Lire 16 000. [cont.:] p. 13–16: Melrose, Michael: Arthur Hubert Couratin: A select bibliography; p. 19–61: Tripp, David H. (ed.): The Thanksgiving: An essay by Arthur Couratin; p. 65–69: Cuming, Geoffray, J.: The early liturgies in recent research; p. 73–87: Willis, G. G.: «Sacrificium laudis»; p. 91–106: Ligier, Louis, SJ: L'anaphore de «La Tradition Apostolique» dans le «Testamentum Domini»; p. 109–119: Bates, W. H.: Thanksgiving and intercession in the liturgy of St. Mark; p. 123–140: Barkley, John M.: «Pleading His Eternal Sacrifice» in the reformed liturgy; p. 143–157: Honders, A. C.: Remarks on the postcommunio in some reformed liturgies; p. 161–178: Spinks, Bryan: The cleansed Leper's thankoffering before the Lord: Edward Craddock Ratcliff and the pattern of the early anaphora; p. 181–196: Porter, H. B.: An American assembly of anaphoral prayers; p.197–211; Ledwich, William: Baptism, sacrament of the cross: Looking behind St. Ambrose; p. 215–225: Brock, Sebastian: The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite; p. 229–244: Mitchell, Leonel: The thanksgiving over the water in the baptismal rite of the Western Church; p. 247–257: Fisher, J. D. C.: Gifts of the Spirit and a confession of faith: the age for confirmation; p. 261–272: Jacobs, Adrian J.: The sacraments of salvation.

Costa, Francesco, OFMConv: Il nuovo rituale della professione Francescana. – MF LXXXI, 1981, 217–271. 546–602.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Muhammad Salim Abdulla, Brüderstr. 16, 4770 Soest; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Dr. Aquinata Böckmann, Sr., Via dei Bevilacque 60, I-00163 Roma; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. Dr. Franz Courth SAC, Palottistr. 3, 5414 Vallendar; Dr. Werner Ulrich Deetjen, Tannenhofallee 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Hermann Eising†, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Viktor H. Elbern, Ilsensteinweg 42, 1000 Berlin 38; Prof. DDr. Joh. H. Emminghaus, Schredtgasse 12, A-3400 Klosterneuburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30 , 8411 Lappersdorf; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, Noeggerathstr. 4-8, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Dr. Josef Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Priv.-Doz. Dr. M. Plathow, Plankengasse 3, 6900 Heidelberg; Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Prof. Dr. Werner H. Schmidt, Auf dem Schaumrück 32, 3550 Marburg 6; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Jörg Tröder, Schemelsbruch 2, 4330 Mülheim/Ruhr; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Dr. Hans Werners, Servatiikirchplatz 8, 4400 Münster; Dr. Jared Wicks SJ, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Geo Widengren, Karlavägen 95, S-115 22 Stockholm; Dr. W. Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt ‚Theologische Zeitschriften' bei
(Verlag Aschendorff, Münster)

Neue Werke bei Aschendorff

Jahrbuch für Antike und Christentum



Jahrbuch für Antike und Christentum, Band 23 – 1980. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Alfred Stuiber, Klaus Thraede.**

Die Themen dieses Bandes reichen von den frühesten Äußerungen christlichen profanen Lebens im 2. Jahrhundert bis zu den ausklingenden Kämpfen gegen die Reste des Heidentums im 5. und 6. Jahrhundert. An der Geschichte des Wortes „καλόγηρος" veranschaulicht **Ch. Gnilka** das völlig neue Verständnis des Christentums vom Alter. **W. Wischmeyer** stellt die berühmte Grabinschrift des Aberkios in den Zusammenhang der Grabepigrammatik. Eine Rede Kaiser Konstantins vor dem Konzil von Nikaia, die nur in der Kirchengeschichte des Gelasios von Kyzikos überliefert ist, untersucht **C. T. H. R. Ehrhardt** auf ihre Echtheit. **J. Doignon** zeigt, welche Geschichte ein von Paulus gebrauchtes Arat-Zitat hinter sich hatte, als es von Hilarius zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gebraucht wurde. Die Frage, warum der Christ Prudentius im Jahr 402 die längst abgetane Petition des Symmachus für die Wiederherstellung des Viktoriaaltars in der Senatskurie von 384 angreift, beantwortet **S. Döpp** mit Hilfe einer genauen Analyse seiner Argumentationsweise. **R. v. Haehling** behandelt den Bericht über heidnische Restaurationsversuche aus der Vita Isidori des Damaskios und kommt zu dem Schluß, daß das traditionelle Bild vom widerstandslos resignierenden griechischen Heidentum modifiziert werden muß. Über den Kampf des Jakob von Sarug gegen Überbleibsel heidnischer Kultur in Syrien berichtet **W. Cramer.** In seinem IX. Nag-Hammadi-Bericht stellt **C. Colpe** die Schriften der Codices IX und X vor. Zwei archäologische Beiträge wenden sich Erzeugnissen des provinziellen Kunsthandwerks zu: **E. M. Ruprechtsberger** bespricht einen Linzer Neufund und vergleicht ihn mit weiteren Porträts aus dem römischen Österreich, und **E. Dinkler – v. Schubert** untersucht Ikonographie und Zweckbestimmung der besonders aus Pannonien bekannten spätrömischen Kästchen.

189 Seiten, 3 Abbildungen im Text, 46 Abbildungen auf Tafeln.
Leinen Einzelpreis 90,– DM, ISBN 3-402-07098-7. Subskriptionspreis 84,– DM.

Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts

Helga Kaiser-Minn: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts. Am Beispiel dieses zentralen Bildthemas der frühchristlichen Kunst werden Vorgänge der Motivwanderungen aus dem Bereich der heidnischen in die christliche Ikonographie verständlich gemacht und zugleich Anhaltspunkte dafür geliefert, daß die antike Ikonographie ihrerseits durch Motive des Buches Genesis angereichert wurde. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 6) VIII und 146 Seiten, 26 Abb. im Text, 135 Abb. auf Tafeln.

Einzelpreis: Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-07090-1.
Subskriptionspreis: Leinen 78,– DM.

Franz Joseph Dölger 1879–1940

Leben und Forschungsprogramm

Theodor Klauser: Franz Joseph Dölger 1879–1940. Den welthistorisch entscheidenden Vorgang der Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und der antiken Kultur hat die Geschichtswissenschaft noch kaum erforscht und dargestellt. Diese Lücke erkannt und weitgehend ausgefüllt zu haben, ist das bleibende Verdienst F. J. Dölgers. Der früheste unter seinen Schülern hat versucht, Dölgers Leben und fruchtbarstes Forschungsprogramm darzustellen. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 7) VI und 161 Seiten, 22 Abbildungen auf Tafeln.

Einzelpreis: Leinen 66,– DM, ISBN 3-402-07094-4.
Subskriptionspreis: Leinen 60,– DM.

Drei neue Bände der Reihe:
Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Georg Wieland: Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert. (Band 21 der Reihe) VI und 327 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03916-8.

Jaroslav Kadlec: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod. Die hussitische Reform und Revolution in der Sicht ihres Widersachers Andreas von Brod. (Band 22 der Reihe) XVIII und 322 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03917-6.

Gangolf Schrimpf: Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon. (Band 23 der Reihe) VIII und 305 Seiten, kart. 90,– DM, ISBN 3-402-03918-4.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Ethica-Scientia practica

Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrh.

Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod

Das Werk des Johannes Scottus Eriugena im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit

Aschendorff Münster

Neue Werke bei Aschendorff

Spiritus vivificans

Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea

Pia Luislampe: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea. Die Pneumatologie des Basilius hat in entscheidender Weise die definitive und für uns heute noch gültige Formulierung des III. Glaubensartikels im Credo mitgeprägt. Nach Basilius offenbart sich im Heiligen Geist jene Heilsdynamik Gottes, die sich vom Vater durch den Sohn in die Schöpfung verströmt, um so die andere Bewegung zu ermöglichen, die dieser entspricht, im Geist durch den Sohn zum Vater zu führen und dadurch die Geschöpfe zu vollenden. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 48) XII und 204 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03953-2.

Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich

IST

Erwin Iserloh: Johannes Eck (1486–1543). Scholastiker – Humanist – Kontroverstheologe. Diese Kurzbiographie Johannes Ecks, des bedeutendsten und aktivsten Verteidigers der Lehre und des Lebens der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, kommt einem seit langem bestehenden Desiderat nach. Sie weist auch auf Seiten des streitbaren Theologen hin, die durch die spätere Polemik in Vergessenheit geraten sind, z. B. auf Eck als Humanisten, auf seine Bedeutung für die Studienreform und auf seinen Einsatz für eine zeitgerechte Wirtschaftsethik. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 41) 84 Seiten, 1 Abbildung, kart. 19,– DM, ISBN 3-402-03340-2.

Michael Kunzler: Die Eucharistietheologie des Hadamarer Pfarrers und Humanisten Gerhard Lorich. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts. Am Beispiel des Kontroverstheologen Gerhard Lorich möchte die Arbeit mit einer Meßtheologie bekannt machen, deren Grundlagen und theologische Denkweisen durch Erasmus von Rotterdam geprägt sind. Lorichs Schrift zur Verteidigung des katholischen Eucharistieverständnisses unterscheidet sich deshalb deutlich von den in der Mehrzahl eher nominalistisch geprägten Argumentationsweisen anderer Zeitgenossen, wie zum Beispiel der des Johannes Eck. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 119) XXVI und 272 Seiten, kart. 64,– DM, ISBN 3-402-03766-1.

Johannes Eck
Scholastiker Humanist Kontroverstheologe
KLK

Wilhelm Kölmel: Aspekte des Humanismus. Der Humanismus im Spätmittelalter gilt allgemein als eine geschlossene geistige Strömung, als ein historisches System, das sich gegen das Mittelalter stellte, sich von ihm löste und mit der Renaissance die Neuzeit einleitete. Entgegen dieser, vom 19. Jahrhundert her geprägten Interpretation, kommt der Autor zu dem Ergebnis, daß es sich trotz widersprüchlicher Interessen, Aussagen und Ziele um eine in der Tradition des Mittelalters verankerte, aus Eigentendenzen des späten Mittelalters sich entfaltende Reform der Sprache und Bildung handelt. (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, Band 14) VIII und 225 Seiten, Pappband 58,–, ISBN 3-402-03018-7.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts. Zum erstenmal (1907) vollständig herausgegeben und untersucht von Franz DIEKAMP. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios PHANOURGAKIS, herausgegeben von Evangelos CHRYSOS. Das Werk stellt das umfangreichste und wertvollste dogmatische Florilegium der alten Kirche dar. Seine Bedeutung liegt darin, daß es ausführliche Texte (hauptsächlich christologischen Inhalts) aus der klassischen patristischen Literatur überliefert, und zwar auf der Grundlage der sorgfältig verglichenen Handschriften. Diese Textsammlung hat das Ziel, die Aussagen der Kirchenväter zu dogmatischen Fragen leicht zugänglich zu machen. Es werden sogar Auszüge aus verlorengegangenen Schriften geboten, deren Existenz also nur noch aus den Fragmenten der „Doctrina Patrum" bezeugt werden kann. 2. Auflage, XCIV und 389 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln, kart. 140,– DM, ISBN 3-402-03450-6.

Emmanuel v. Severus OSB: Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia. Die Erforschung der Regel Benedikts bildete in den letzten fünf Jahrzehnten einen der meist beachteten Arbeitsbereiche der lateinischen Patristik. Dieses Werk zeigt, wie neben den textgeschichtlichen und textkritischen Fragen die biblischen und ekklesialen Elemente in der Theologie des Mönchtums immer stärkere Aufmerksamkeiten erregten. Der als Sammlung weit verstreuter Arbeiten nützliche Band ermöglicht es, den zurückgelegten Weg zu überblicken, und faßt das Ergebnis der Forschung unter dem Stichwort „Gemeinde für die Kirche" charakteristisch zusammen. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband 4) VI und 200 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03287-2.

Aspekte des Humanismus

Aevum Christianum

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi

Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts

Gemeinde für die Kirche

Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Aschendorff Münster

WILHELM EMMANUEL FREIHERR VON KETTELER
SÄMTLICHE WERKE UND BRIEFE

Im Auftrag der
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR MAINZ
Herausgegeben von
ERWIN ISERLOH

BAND I, 3

SCHRIFTEN, BRIEFE UND MATERIALIEN ZUM VATICANUM I 1867 - 1875

bearbeitet von Erwin Iserloh, Norbert Jäger, Christoph Stoll
unter Mitwirkung von Angelika Senge, Emil Valasek

XXV, 1003 Seiten, 11 Abbildungen, DM 128,— ISBN 3-7758-0942-2

Der umfangreiche dritte Band der kritischen Gesamtausgabe vereinigt sämtliche Stellungnahmen Kettelers zur Vorgeschichte, zum Verlauf und zu den Folgen des I. Vatikanischen Konzils aus einem Zeitraum von neun Jahren. Die Broschüren, Reden, Eingaben, Entwürfe, die öffentlichen Erklärungen sowie der einschlägige Briefwechsel bieten mit einem gründlichen Kommentar reichlich Material zu der in jüngster Zeit neu entbrannten Frage nach der Stellung Pius' IX. zum Konzil, nach der Freiheit dieser Kirchenversammlung und der Verbindlichkeit ihrer Beschlüsse. Die z.T. bisher unveröffentlichten oder nur schwer zugänglichen Äußerungen zeigen, daß der große Mainzer Bischof persönlich immer von der Infallibilität und dem Primat des Papstes überzeugt war, aber gegen die Dogmatisierung Stellung bezog, weil er diese Fragen formal noch nicht für definitionsreif ansah, d. h. nicht nach allen Seiten hin ausreichend diskutiert und in Schrift und Tradition belegt. Ketteler widersetzte sich einem Dogma, das nicht in einer heilsgeschichtlichen Gesamtsicht der Kirche verankert war, sondern den Papst in der Kirche zu isolieren schien, das Verhältnis seiner Unfehlbarkeit zur Unfehlbarkeit der Gesamtkirche nicht genügend klärte und seine Einbindung in das Kollegium der Bischöfe nicht hinreichend berücksichtigte. Diese Fragen beschäftigten das II. Vatikanische Konzil, als dessen Vorläufer Ketteler in dieser Hinsicht angesehen werden kann.
Der Zugang zu diesem thematisch geschlossenen und herausragenden Band der Gesamtausgabe wird durch die Beigabe sorgfältiger Übersetzungen und ein umfangreiches Personen-, Ort- und Sachregister erleichtert.

Der Band ist jetzt in den Buchhandlungen oder direkt beim Verlag erhältlich.

BAND I, 1

SCHRIFTEN, AUFSÄTZE UND REDEN 1848 - 1866

bearbeitet von Erwin Iserloh, Christoph Stoll, Emil Valasek, Norbert Jäger

XV, 808 Seiten, DM 88,— ISBN 3-7758-0929-5

BAND I, 2

SCHRIFTEN, AUFSÄTZE UND REDEN 1867 - 1870

bearbeitet von Erwin Iserloh, Bernd Goldmann, Christoph Stoll, Emil Valasek

XII, 627 Seiten, DM 88,— ISBN 3-7758-0941-4

BAND I, 4

SCHRIFTEN, AUFSÄTZE UND REDEN 1871 - 1877

bearbeitet von Erwin Iserloh, Christoph Stoll

XI, 725 Seiten, DM 88,— ISBN 3-7758-0943-0

Aus ersten Besprechungen:

»Der in jeder Hinsicht geglückte erste Band läßt hoffen, daß mit der Gesamtausgabe die bedeutendste Bischofsgestalt im 19. Jahrhundert und damit auch ein für die Kirche in Deutschland entscheidendes Kapitel ihrer modernen Geschichte wieder lebendig werden.«

Anton Rauscher in »Theologische Revue«

»Jeder, der sich näher mit der Ideenwelt des Mainzer Bischofs beschäftigen will, wird dankbar nach diesen . . . Bänden der Ketteler-Gesamtausgabe greifen.«

Karl-Josef Rivinius in »Die neue Ordnung«

«Von der herausgeberischen Leistung her genügt die Edition den höchsten Ansprüchen . . . Ingsgesamt kann man den Bearbeitern nur gratulieren, daß sie die Stellungnahmen eines Bischofs und geistigen Führers des deutschen Katholizismus zugänglich machen, der bisher wohl nur partiell gebührend gewürdigt ist.«

Klaus Schatz in »Theologie und Philosophie«

»Une publication qui rendra des services très sérieux.«

R. Mols in »Nouvelle Revue Théologique«

»Editionstechnisch bleiben kaum Wünsche offen.«

Heinz Hürten in »Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte«

»Die Qualität des Kommentars . . . kann als mustergültig bezeichnet werden.«

Herbert Hömig in »Das Historisch-Politische Buch«

v. HASE & KOEHLER VERLAG · 6500 MAINZ · POSTFACH 2269

Abendland, woher und wohin?

Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute

Von Wilhelm Köster SJ

150 Seiten, Leinen 19,80 DM, ISBN 3-402-03247-3. Bezug durch jede Buchhandlung.



Der Verfasser geht aus von einer Analyse dessen, was in uns Europäern an geschichtlichem Bewußtsein lebt. Er legt frei, was uns an Macht über die Umwelt und an existentiellem Vollzug unser selbst zugefallen ist. Er weiß auch um die Grenze des Menschlichen.

Die Analyse weist über sich hinaus. Sie drängt zu einer Besinnung auf die christliche Offenbarung; denn diese hat unser Dasein wesentlich mitbestimmt. Weil in Menschwerdung des Wortes Gottes geschehen, wirft sie entscheidendes Licht auf den Menschen selbst und führt sie den Menschen zu einer Vollendung, die er mit eigenen Kräften nicht erreichen kann.

Vor dem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wie es um uns Europäer heute bestellt ist.

Der Verfasser bietet dazu überraschende Deutungen an. Vor dem im Gang befindlichen Gebietsverlust der christlichen Predigt steht er nicht ratlos; er ahnt darin einen überzeugenden Sinn. Die Renaissance ist ihm nicht Rückfall in antikes Heidentum; im Gegenteil, sie erscheint als Reifevorgang. Die Marienverehrung steht nicht wie ein verschlossenes Heiligtum da; vielmehr gewinnt sie von profanen Werdeprozessen her eine neue Tiefe.

In allem kreist das Buch um die innere Geschichte des Abendlandes.

Wilhelm Köster SJ, geboren 1906 in Düsseldorf, 1931 Dr. phil. in Freiburg i. Br., 1934 Priesterweihe im Dom zu Köln, 1945 Ordenseintritt, seit 1951 in Schweden, Mitarbeiter und zeitweilig leitender Redakteur der schwedischen katholischen Kulturzeitschrift CREDO (heute SIGNUM). Seit 1965 ständiger Gast im Institut für Wissenschaftstheorie an der Universität Göteborg.

Aschendorff

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 — **1982** — **78. Jahrgang**

Fernando Inciarte: Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht . . . . . Sp. 89

Bruno Schüller: Eine autonome Moral, was ist das? . . . . . Sp. 103

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 105

H. Ringgren: Die Religionen des Alten Orients (W. Röllig)

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd. III Lfg. 6/7 (G. Krinetzki)

A. W. Jenks: The Elohist and North Israelite Traditions (P. Weimar)

K. Koch: Die Profeten II (J. Becker)

C. Westermann: Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (J. Scharbert)

Vetus Latina. Lfg. 1–4. Hrsg. von H. J. Frede (B. R. Voß)

W. Schenk: Synopse zur Redenquelle der Evangelien (R. Pesch)

J. Lambrecht: Tandis qu'Il nous parlait (H.-J. Klauck)

L. Dussaut: Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux (A. Strobl)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 116

J. B. Valero: Las bases antropólogicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones (G. Greshake)

Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hrsg. von G. Ruhbach (W. Cramer)

Martikainen, Jouko: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. (W. Cramer)

Schlunk, Helmut / Hauschild, Theodor: Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (J. Fink)

Starożytne Reguly Zakonne. Hrsg. von M. Starowieyski und E. Stanula (K. S. Frank)

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus V. Pars II. Ed. P. Hossfeld (L. Ott)

Die Handschriften des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach. Beschrieben von W. G. Bayerer (F. J. Burkhard)

F. W. Graf: Die Politisierung des religiösen Bewußtseins (H. Raab)

L. Graf von Westphalen: Aus dem Leben des Grafen Clemens August von Westphalen zu Fürstenberg (1805–1885) (Chr. Stoll)

Dogmatik und Fundamentaltheologie Sp. 130

G. de Rosa: Wir sind alle auserwählt (O. Hagemeyer)

L. Scheffczyk: Glaube als Lebensinspiration (A. Ziegenaus)

H. Häring: Die Macht des Bösen (C. Mayer)

St. Schneider: Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit (H. Dolch)

Hermann Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Hrsg. von J. Hasenfuß (V. Berning)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 140

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von A. Klose, W. Mantl und V. Zsifkovitz (G. Ermecke)

Die Welt menschenwürdig gestalten. (O. v. Nell-Breuning)

P. Schobel: Dem Fließband ausgeliefert (O. v. Nell-Breuning)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 143

P. Boekholt: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung (I. Riedel-Spangenberger)

Zur Sache. Hrsg. von L. Bertsch und M. Kehl (H. Wagner)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 145

A. Odermatt: Ein Rituale in beneventanischer Schrift (H. Reifenberg)

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem. Vol. II. Hrsg. von M. Aubineau (B. Fischer)

Religionswissenschaft und Philosophie Sp. 148

G. Lanczkowski: Einführung in die Religionswissenschaft (J. Dörmann)

L. Honnefelder: Ens inquantum ens (G. Leibold)

P. Schwanz: Analogia imaginis (R. P. Scharlemann)

J. B. Lotz: Person und Freiheit (A. Anzenbacher)

Wer ist der Mensch? Hrsg. und bearb. von H. Staudinger und J. Schlüter (A. Anzenbacher)

Pastoraltheologie und Missionswissenschaft . . . . . Sp. 155

B. Ahlers: Die Unterscheidung von Theologie und Religion (N. Mette)

E. Guhr: Personale Beratung (K. Thomas)

M. Klessmann: Identität und Glaube (K. Thomas)

M. N. Dreher: Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien (W. Promper)

S. J. Ri: Confucius et Jésus-Christ (W. Promper)

M. Muskens: Partner im nationalen Aufbau (M. Booz)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 161

Theonomie, Autonomie und das Problem der politischen Macht

von Fernando Inciarte, Münster

Auch wenn Vf. auf den im Plural des Untertitels angedeuteten „fragmentarischen Charakter" der Untersuchung[1] sowie darauf eigens hinweist, daß „die Auswahl nicht in jedem Fall zwingend ist" (24), läßt die Behandlungsart der doch berücksichtigten Aspekte des Themas an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig. Diese Aspekte sind außerdem die fundamentalsten. Mit einer Ausnahme: Die politische Dimension der Fragestellung wird gänzlich ausgeblendet. Das konnte nicht ohne Folgen bleiben, liegen doch die Wurzeln des modernen „autonomen" Rechtsstaates in philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen. Davon wird noch zu sprechen sein.

I

Der geschichtliche Einwand gegen das Autonomiekonzept

Das Buch behandelt nicht so sehr eines der meist umstrittenen Probleme der gegenwärtigen Moraltheologie, vielmehr ein solches, über dessen Teillösung weitgehend[2] Übereinstimmung besteht; Übereinstimmung darüber, daß auch die Moraltheologie der in der Philosophie – zumeist gegen sie oder doch an ihr vorbei – erkämpften Autonomie der Moral voll Rechnung tragen soll; Autonomie der Moral wiederum in dem Sinne, daß diese der Vernunft entstamme und daher prinzipiell der menschlichen Vernunft einsichtig sein müsse oder müsse gemacht werden können. – Womit sich natürlich die Frage stellt, welche Rolle dabei – bei der Bestimmung der Moral – Gott (oder dem christlichen Glauben, aber auch so etwas wie Autorität, Gehorsam, Macht usw.) zukomme oder noch zukommen könne. Wie in einem theologischen Rahmen nicht anders zu erwarten ist, erstrecken sich die Übereinstimmungen bis dahin, daß die geforderte oder, zumindest von der Philosophie her, längst verwirklichte Autonomie mit einer theonomen Gestalt der Ethik vereinbar sei. Die Divergenzen, aber auch die Unsicherheiten, beginnen damit, wie das Gebilde einer theonom-autonomen Ethik konkret auszusehen habe: (nicht unbedingt unvereinbare) Divergenzen unter den verschiedenen Ansätzen, von denen vier repräsentative unter der Ziffer 9.1.2 kurz (534–545) vorge-

[1] **Hilpert,** Konrad: **Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik.** – Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung. Hrsg. von Bruno Schüller. Bd. 6. Patmos Verlag, Düsseldorf: Patmos Verlag 1980, 615 S.

[2] Als Kritiker wenigstens der besonders berücksichtigten Autonomiekonzeption A. Auers werden auf S. 558 (Anm. 152) genannt Stoeckle, Ermecke, Ratzinger, Balthasar, Rief, Spaemann, Rotter, allerdings auch Hilpert selbst.

12. JUL. 1982

stellt werden; Unsicherheiten sowohl innerhalb der Ansätze, von denen, auch bei einer so begrenzten Auswahl, mancher (in Ermangelung einer der beiden, zumal der autonomen, Perspektiven: vgl. v. a. S. 540 Anm. 61, zweiter Abschnitt) möglicherweise aus diesem weiten Rahmen falle – als auch m. E. beim Autor selbst, der nach eingehender kritischer Durchsicht im Ausgang vornehmlich von einem der vorangestellten Ansätze (demjenigen, wie gesagt, A. Auers) (Ziffer 9.2) und nach Feststellung einiger Desiderate (585 mit Rückverweis auf Ziffer bzw. Kap 8), deren Erfüllung durch „das derzeitige moraltheologische Konzept der Autonomie" ihm „zweifelhaft" erscheint (585), mit den Worten schließt: „Vorliegende Arbeit entwickelt selbst noch keine Alternativtheorie, aber sie beansprucht, ein Prolegomenon dafür zu liefern."

Man kann natürlich diese Worte auch anders, und zwar wörtlicher, lesen. Nämlich so, daß der Vf. aus dem weitgehenden Konsens herausschert, daß er das Konzept der theonomischen Autonomie grundsätzlich für verfehlt hält und daß er sich deshalb um ein Alternativkonzept bemüht. Ich glaube, dieser gegenüber der Autonomiethese härteren Lesart nicht folgen zu müssen. Erstens scheinen mir die, zweifelosohne ernsthaften, Bedenken, die der Vf. gegen das theo-autonomische Programm ins Feld führt, differenziert genug zu sein, um auch die weichere Variante vertreten zu können. Zweitens würde andernfalls selbst das im bescheidenen Singularis beanspruchte „Prolegomenon" zur Alternativtheorie umgekehrt zu hoch gegriffen sein – es sei denn, es handele sich dabei um ein rein negatives Prolegomenon; denn für ein positives fehlte m. E. noch eine hinreichende Klarheit auch schon darüber, ob das Autonome oder aber das Theonome dabei störe: liest man das Buch theologisch, würde man meinen, das erste, philosophisch dagegen, das zweite. Einen dritten Grund für die weichere Lesart möchte ich gleich gesondert anführen, und zwar so, daß die zwei ersten Gründe dabei etwas näher erläutert werden. Kurz, man könnte zur Not – was der Vf. nicht tut – den eben zitierten Schlußsatz auch so lesen, daß der Akzent auf „das derzeitige moraltheologische Konzept der Autonomie" fällt. Und jetzt der dritte Grund.

Der Haupteinwand, der gegen das Autonomiekonzept vom Vf. erhoben wird, scheint mir der zu sein, daß ein solches Konzept nur unter bestimmten, schließlich kontingenten historischen Bedingungen verstehbar ist. Bedingungen, die vor allem zu einer veränderlichen, spezifisch neuzeitlichen Wirklichkeitsauffassung geführt haben oder sich umgekehrt von dieser nähren. Nun sei diese ihrerseits wieder auf einem besonderen Wahrheitsverständnis beruhende veränderte Wirklichkeitsauffassung weder irreligiös noch atheistisch von Anfang an, nicht einmal zur Zeit der Transzendentalphilosophie (vgl. 509) gewesen, sie habe sich aber ihrer inneren Konsequenz nach am Ende (Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche ...) als solche erwiesen. So erkläre sich der erbitterte Kampf, der seitens nicht nur des Lehramtes, sondern gerade auch des weitaus größten Teils der Theologie jahrhundertelang und bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein gegen den Autonomiegedanken geführt worden sei (vgl. 580). Diese Tatsache ist nun nicht zu leugnen. Trotzdem würde ich diesem Umstand weniger Bedeutung geben als der Vf., für den er nicht bloß terminologischer Natur ist. Das liegt wohl darin, daß er – wie mir scheint – vorwiegend in hermeneutischen Kategorien denkt, nach denen der Zugang zur Wirklichkeit unvermeidlich vermittelt ist durch deren mehr oder weniger begrifflich geronnene Auslegung – falls man noch eine Wirklichkeit „hinter" den Auslegungen anerkennt. Zweifelsohne liegen hier – wie es dem Vf. übrigens nicht verborgen bleibt (vgl. u. a. z. B. 121, 585, v. a. Ziffer 8.1[3] bzw. 511–530) – die eigentlichen methodischen und Grundlegungsfragen (Realismus/Idealismus–Streit), die man klären sollte, wollte man etwas mehr als „ein Prolegomenon" zum Autonomie-Theonomieproblem leisten.

Für die gegenwärtigen Zwecke mag es bei dem Hinweis auf die seitens einer weniger rein hermeneutischen Einstellung leichter zu vollziehende Trennung zwischen Begriff und Sache bleiben. Dann haben Sätze wie die folgenden weniger Gewicht als ihnen vom Vf. zugedacht: „Sucht man schon bei den Kirchenvätern, bei Thomas von Aquin und anderen mittelalterlichen Theologen, bei den spanischen Barockscholastikern, bei Alphons von Liguori vergebens nach diesem Begriff oder Synonyma, so trifft man ihn auch in der Folgezeit nicht an" (579). Oder: „Er begegnet in der katholischen Theologie erstmals (dem Begriff nach zwar noch selten, aber eindeutig der Sache nach) bei jenen Ethikern, die versuchen, Gedanken bei Kant und Fichte in ihre Theorie zu integrieren" (ebd.). Hinzu kommt, daß letzterer Satz nachweislich falsch ist. Hier rächt sich, daß der Vf. sich viel weniger mit eigenen, theologischen, als mit sozusagen fremden, philosophischen, Traditionen beschäftigt. Insofern scheint er einer selbst für Außenstehende deutlich erkennbaren Tendenz in der heutigen Theologie zum Opfer gefallen zu sein. Denn der Sache nach jedenfalls ist das Konzept der Autonomie – ich will Thomas von Aquin vorläufig noch, Ambrosius usw. gar ganz beiseite lassen – sogar noch früher als bei den spanischen Barockscholastikern, ganz eindeutig etwa schon beim Kardinal Roberto Bellarmino anzutreffen. Es ist bezeichnend für die soeben erwähnte Tendenz, daß der Vf. zwar selbstverständlich Grotius' Paradesatz der autonomischen Ethik („... etiamsi daremus ...") anführt (vgl. 470). Nur war Grotius allerdigs kein katholischer Theologe. Daß aber der Gedanke und dessen Kontext (... etiam si per impossibile ...) zumindest[4] auf Bellarmin (De membris Ecclesiae, Opera Omnia, ed. Fevre, Bd. III, Paris 1870, S. 18), zurückgeht, dürfte nach der geschichtlichen These der Arbeit eigentlich nicht wahr sein. Daran können die Qualifizierungen (vgl. vor allem S. 105 mit Anm. 21 u. S. 125) wenig ändern, womit die These begleitet wird, daß der methodische Umbruch, der die Autonomiethese möglich machte, erst bei Descartes erfolgte (Ziffer 2.2). Das Ausbleiben der politikphilosophischen und politikwissenschaftlichen Dimension wirkt sich hier nachteilig auf die Arbeit aus. Sonst wäre Vf. der Weg nicht verborgen geblieben, der ausgehend von Hobbes und Locke (vgl. S. 122 u. 129) zurückführt zu der Renaissance- und Barockscholastik (s. unten IV).

Wie man sieht, sind es weniger sachliche als geschichtliche Gründe, die den Vf. daran hindern, sich vorbehaltlos auf die Seite der Autonomiethese zu schlagen. Nur daß er – seinem betont hermeneutischen Standpunkt gemäß – zwischen beiden Arten von Gründen kaum einen Unterschied machen darf. Sollten sich nun aber die geschichtlichen Gründe als unhaltbar erweisen – und die angeführten Indizien scheinen mir diese Vermutung stark zu nähren –, dann müßte er bei voller Konsequenz, da keine sachlichen Gründe mehr übrigbleiben können, seine Vorbehalte zurücknehmen und seinen Widerstand aufgeben. Soviel also zum dritten Grund für meine Option zugunsten der weicheren Lesart: doch Autonomiekonzept, aber keines der derzeitigen.

II

Die Untersuchung von geschichtlichen und sachlichen Gründen

Wenn auch für den Vf. die sachlichen Probleme erst nach Erledigung der historischen Frage nach Vorläufern der Autonomiethese anfangen, dann nicht etwa, weil er – entgegen meiner Deutung – zwischen Sache und Auslegung, Wirklichkeit und Geschichte unterscheidet bzw. trennt, sondern gerade weil er es nicht tut.

Auch nach Aufdeckung der Schwächen seiner historischen These braucht er seine Vorbehalte gegen das Gesamtkonzept der Autonomie nicht aufzugeben und muß insofern doch nach einem Alternativkonzept suchen – das er allerdings, wie gesagt, nicht liefert. Die Notwendigkeit des Alternativkonzepts würde sich, kurz gesagt, daraus ergeben, daß der Geanke der Autonomie neuzeitlich ist, die Neuzeit aber endgültig vorbei sei. Was an seine Stelle nunmehr trete, müsse sich – in theoretischer Hinsicht – aus den Humanwissenschaften ergeben, welche nunmehr die Rolle zu übernehmen haben, die in der Neuzeit die Philosophie und im Mittelalter die Theologie gespielt hätten. Diese Deutung würde erklären, warum das Buch mit einer ausführlichen Bestandsaufnahme dessen beginnt, was zur Autonomieproblematik aus der Perspektive der humanwissenschaftlichen einschließlich der biologischen Forschung zu sagen wäre. Sie würde aber letztlich zugleich auch einen evolutionistischen Ansatz voraussetzen, der jedoch, soweit ich sehen kann, in dem Buch nicht explizit erscheint. Die (vorläufig) letzte Konsequenz wäre die sogenannte evolutionäre Erkenntnistheorie, deren unmittelbare Vorläufer berücksichtigt werden (Ziffer 1.2), deren philosophische Grundlagenunklarheiten allerdings notorisch sind.

Was nach Vf. an der Autonomiethese vorbei ist, ist, daß die Moral der reinen Vernunft entstamme, denn das impliziert, daß die Moral, wie diese Vernunft, unveränderlich sei. Nicht vorbei dagegen sei nach ihm die ganze Tendenz der bei Descartes einsetzenden und bei Kant ihren neuzeitlichen Höhepunkt erreichenden Autonomiethese, die dann schließlich zur Humanwissenschaft der Postmoderne führte. Der Geschichte selbst sind allerdings keine Kriterien zu entnehmen für oder gegen die Thesen der Autonomie, der Theonomie, der Theo-

[3] Anstatt „... negativer Teil der Hauptthese" muß es im Titel wohl „... positiver Teil ..." heißen.

[4] Vgl. die Hinweise auf die Vorgeschichte dieser These in J. Finnis, Natural Law and Natural Rights, Oxford 1980, S. 54.

Autonomie oder einer eventuell in Sicht stehenden Überautonomie, die nicht der reinen, sondern der sozialen Vernunft, wenn man so will, dem sozialen Wandel, entstammen soll. Ihr sind nicht einmal Kriterien für die Moral überhaupt zu entnehmen oder auch schon dafür, weshalb Moral sein müsse und nicht vielmehr Amoral. Jeder idealistisch-hermeneutische Ansatz, der an so etwas wie Moral festhalten will, findet sich immer schon überholt von Nietzsche (alles ist Interpretation) oder aber auch von Heidegger, den der Vf., es sei denn im Zusammenhang mit Nietzsches „Gott-ist-Tod"-Spruch, nirgends behandelt, der aber mir im Gesamtduktus der Arbeit (nicht in der Diktion) eigentümlich präsent zu sein scheint. – Erst recht sind Kriterien der Wahrheit der Geschichte nicht zu entnehmen. Man müßte denn mit dem traditionellen Wahrheitsbegriff völlig aufräumen (vgl. Ziffer 8). Die Alternative dazu ist, was die rein hermeneutische Einstellung gerade verbietet: die Annahme einer grundsätzlichen Kontinuität der Referenz. Selbstverständlich kann diese Annahme leicht zu historischen Kurzschlüssen führen. Dafür hält sie aber die Wahrheitsfrage, auch in der Beurteilung vergangener (meinetwegen auch gewesener) Lehrstücke grundsätzlich offen. Die zwei Positionen bezüglich Kontinuität oder Diskontinuität der geschichtlichen Referenz kommen klar an einer wichtigen Stelle des Buches zum Ausdruck. Die Stelle handelt von „A. Auers Erstaunen darüber, daß bei Darstellungen der Geschichte des Autonomiebegriffs nie auf die bekannte Stelle Röm 2,14 eingegangen werde". „Man müßte" – bemerkt dazu der Vf. – „auf letzteres antworten: Weil sie eben für die Bildung des Begriffs und für seine Verwendungen keine prägende Rolle gespielt hat; begriffs- (nicht wirkungs-)geschichtlich blieb die Stelle irrelevant" (581). Weil der verwendete Begriff nicht identisch ist, kann es sich also nicht um dieselbe Sache handeln. Die Alternative dazu läge, wie gesagt, in der stärkeren Unterscheidung zwischen Sache und Auslegung, Geschichts- und Sachgründen, was ein gewisses Maß an Ungeschichtlichkeit oder eine Begrenzung der Vergeschichtlichung der Wirklichkeit voraussetzt.

III

Grenzen der Vernunftautonomie. Bedeutung des Willens für eine theonome Autonomie

Man könnte die Hauptsachfrage, losgelöst von der geschichtlichen Frage, so herauspräparieren: Warum Theonomie und Autonomie der Moral? Geht beides zusammen? Auf diese Frage möchte ich eine möglichst einfache Antwort wagen: Theonomie wegen der Motivation, Autonomie wegen des Inhalts. Womit auch die Antwort auf die Frage nach dem Zusammengehenkönnen gegeben wäre, welches schließlich ein Zusammengehen ist von Gesetzes-, Gebots- und Autoritäts-, gar Gehorsamsethik einerseits und Liebes-, Freiheits-, Mündigkeitsethik andererseits.

Zunächst: So altmodisch sich diese Vereinbarkeitsformel – wegen ihrer ersten Teilreihe – anhört, so glaube ich nicht, daß der Vf. ihr völlig fremd gegenübersteht. Seine meisterhaften Referate über die Vertreter der Autonomiemoral werden von ihm äußerst selten durch kritische Kommentare begleitet. Fast hat man den Eindruck, diese seltenen Ausnahmen seien ihm unbedacht entschlüpft. Ein konsequenter Hermeneutiker darf keine Kritik vom hohen Roß der Wahrheit aus üben, sondern nur nach Sinn fragen und alles zu verstehen trachten. Eine dieser seltenen Ausnahmen findet sich indes in der Darstellung des Fichteschen Autonomiegedankens. Da heißt es: „Es erübrigt sich fast, die negative Implikation dieses Sittlichkeitsprinzips herauszustellen: Mit der ausschließlichen Gründung der Sittlichkeit auf das Subjekt, in dem das Zusammentreffen von Urteil und sittlichem Trieb das Gefühl von Gewißheit hervorbringt, wird das autoritätsgeleitete Handeln noch radikaler als bei Kant aus dem Bereich des Sittlichen ausgeschieden, ja es gilt als ein Prototyp des Unmoralischen. Wer auf Autorität hin handelt, handelt [. . .] notwendig gewissenlos" (220 u. f). „Es erübrigt sich . . ." Hier hat der Vf. in der Tat einen zentralen Punkt kritisch und nicht nur hermeneutisch angesprochen. Demnach zu urteilen, scheint auch für ihn das gebots- (und verbotsethische) Moment unabdingbar zu sein (vgl. Ziffer 8.5). Da sich aber der Vf. nicht immer (nicht einmal, wenn es sich um zeitgenössische Autoren handelt, bei denen eine diachronische Diskontinuität der Referenz ausgeschlossen ist), so explizit für oder gegen die von ihm referierten Auffassungen ausspricht wie in diesem Falle, bin ich mir nicht sicher, welche Konsequenzen er aus dieser prinzipiellen Anerkennung zu ziehen bereit ist. Insbesondere bin ich mir nicht sicher, ob er die Auffassung der Autonomietheologie teilt, wonach die theonome Legitimation nur die „Stringenz des sittlichen Sollensanspruchs" im allgemeinen betrifft, nicht aber die „für die theologische Ethik als illegitim herausgestellte extensive Kategorizität (Allgemeingültigkeit im strengen Sinn)" (vgl. 548). Letzteres würde – ebenso wie der „eschatologiche Vorbehalt" (9.1.3.5) – das Verbot einer Absolutsetzung irgendwelcher Einzelnormen für das konkrete sittliche Verhalten im Bereich der (des?) Kategorialen" einschließen (549).

Unabhängig nun davon, ob dies auch die Auffassung des Vf.s ist: Wer die oben referierte (spontan unbedachte und gegen die eigenen hermeneutischen Prinzipien geübte?) Kritik an Fichtes Verabsolutierung des Gewissens und dessen Ausspielen gegen die Autorität übt, kann nicht im gleichen Atemzug in diesem Punkt die normrelativierende Position der Autonomietheologen einnehmen. Denn ebenso wie die Fichtes (und Kants), ja mehr noch als jene, läuft diese Position auf eine reine Gesinnungsethik in dem Sinne hinaus, daß nicht das, was man jeweils konkret tut, sondern allein das Motiv (das Gut-Handeln-Wollen) über die (positive) Moralität der Handlung entscheidet. Evidentermaßen ist dies ein wesentlicher Punkt in der ganzen Frage der Autonomie und der Theonomie. Eine halbwegs ausreichende, geschweige denn eine adäquate Behandlung kann hier nicht angestrebt werden. Doch schon für die begrenzten Zwecke dieser Rezension muß ich etwas weiter ausholen.

Der Haupteinwand gegen die Theonomie (als Heteronomie) wird gewöhnlich dem Komplex des Voluntarismus entnommen. Wenn ich nur deshalb einer Verhaltensweise folgen soll, weil sie von Gott (oder wem immer) gewollt wird, nichts garantiert mir, daß ich das Gute tun werde. Der verpflichtende Charakter der Norm darf somit nicht primär im Bereich des Willens, sondern muß in dem der Vernunft gesucht werden. Das Problem stellt sich allerdings nur für den menschlichen Willen. Für den göttlichen macht es keinen Unterschied aus, ob man sagt, daß etwas deshalb gut ist, weil es von Gott gewollt war oder umgekehrt. Beim Menschen dagegen können Vernunft und Willen auseinandergehen. Dasselbe – nur aus einer anderen Perspektive – kann auch so ausgedrückt werden: Die Vernunft ist Gott und Mensch gemeinsam; der Unterschied ist nur gradueller Art. Der Mensch, und zwar jeder Mensch, nimmt teil an der göttlichen Vernunft. Beim Willen ist es anders: der Wille ist dem Menschen weit mehr zu eigen als die Vernunft. (Und deshalb liegt die Möglichkeit der Sünde letztlich nur in dem Willen.) Das ist sowohl für das Verhältnis der Menschen untereinander wie für das eines jeden zu Gott wichtig. Das bedeutet nicht, daß die Menschen durch die Vernunft miteinander und mit Gott kommunizieren, durch den Willen dagegen sich voneinander und von Gott absetzen würden, wohl aber, daß sie letzteres nur durch ihn – und nicht durch die Vernunft – tun können. (Ich darf in Klammern darauf hinweisen, daß die Problematik der Kommunikation das ganze Buch und dessen Thema untergründig trägt: „. . . es ist doch das Ziel dieses moraltheologischen Neuentwurfs, die Krise der Moral zu bewältigen beziehungsweise die weitgehend verlorene Kommunikation wieder herzustellen, . . ."[5] Wieder anders ausgedrückt: Die Vernunft irrt nur per accidens, der Wille (irrt und trifft das Richtige) per se. Mit dieser Präzisierung wird die (Schopenhauerische) Vorstellung abgewehrt, der Mensch habe nichts Dringenderes zu tun, als sich seines Willens zu entledigen und der Vernunft zuzuwenden. Hier stehen wir an der Wurzel der autonomistischen Abirrung, vor der der Vf. selbst deutlich genug warnt (s. etwa 580f), ohne jedoch zur vollen Eindeutigkeit zu kommen.

Es ist nämlich falsch, daß die Kommunikation allein auf dem Wege über die Vernunft zu erreichen sei. (Und das ist der Punkt, wo der Vf. meines Erachtens nicht eindeutig genug gegen die – jetzt sage ich auch selber nochmals – „autonomistische" Abirrung Stellung bezieht.) Besser gesagt: Es ist falsch, daß die Kommunikation rein auf dem Wege über die Vernunft unter Ausschluß der Willenskomponente (denn je nachdem fallen auch beim Menschen Vernunft und Wille zusammen) zu erreichen sei. Der Grundirrtum besteht – anders gewendet – darin, daß man Macht (ein Phänomen, das man auch in bezug auf Gott dem Willen zuordnet) mit Zwang oder Gewalt gleichsetzt. Daß damit alles, was nicht reine Vernunft ist, verketzert werden muß, liegt auf der Hand: allem voran Autorität, Gehorsam und dergleichen mehr. Möglicherweise akzentuiere ich hier nur stärker, was der Vf. selbst andeutet (ohne expressis verbis Repression von Autorität, Herrschaft von Zwang

[5] Der Text fährt fort: „und man glaubt, dieses Ziel durch die Anerkennung des Zustandes der modernen Säkularität erreichen zu können, womit dann aber implizit auch der dazu führende Prozeß rehabilitiert ist" (S. 579). „Entsprechend ist das erklärte Ziel der Vertreter der autonomen Moral Kommunikabilität" (S. 533). Vgl. auch S. 563 u. passim.

usw. zu scheiden[6]) – etwa bei der Warnung vor den emotionellen Konnotationen des Wortes „Autonomie": „Mag es an den Rändern unscharf sein" – schreibt er –, „so besagt oder assoziiert es – jedenfalls in ethischen und pädagogischen Zusammenhängen – Freiheit von Repressionen, die als nicht einsichtig erscheinen und der allgemein gesellschaftlichen Realität (im weitesten Sinne) zuwiderlaufen und von denen man rudimentär weiß, oder auch bloß vermutet, daß sie „nur" theologisch begründet waren (zum Beispiel Gehorsam, Verzicht, Anpassung, Leistung)" (581).

Das Ergebnis dieses Grundirrtums[7] ist, um es einmal mit einem Titel von R. Spaemann zu sagen, die Utopia der herrschaftsfreien Kommunikation. Freilich: hält man die Utopie für das höchste Gut (oder das höchste Gut für Utopie), dann erhält der Begriff der Machtlosigkeit auch noch einen unbedingt positiven Sinn. Darüber, daß es sich bei dem Ideal der Herrschaftsfreiheit um eine bloße Utopie handelt, ist sich der Vf. im übrigen vollkommen im klaren. Nicht eindeutig genug dagegen kommt es bei ihm heraus, daß es sich dabei zwar um eine echte Utopie, aber um kein echtes Ideal handelt. So etwa auf S. 231, wo es im Anschluß an Fichte zunächst heißt: „Jeder muß bereit sein, sich auf die vernünftige, zwangsfreie Auseinandersetzung einzulassen mit dem Ziel, Übereinstimmung unter allen zu gewinnen", woran sich dann wieder die Anmerkung anschließt: „vgl. die Ausführungen zum letzten Endzweck einer herrschaftsfreien Gesellschaft: SL [Das Prinzip der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre] 253; Fichte ist sich dabei des prinzipiell utopischen Charakters dieses Zieles bewußt". (Man beachte noch einmal die ungewollte [?] Gleichsetzung von „zwangsfrei" mit „herrschaftsfrei".)

In seinem Aufsatz „Methodische und systematische Probleme in Fichtes' Grundlage des Naturrechts" (in: Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, hrsg. von K. Hammacher, Hamburg 1981) schreibt L. Siep: Es ist fraglich, „ob Fichtes Auffassung: eine vernünftige Begegnung zwischen Vernunftwesen habe ‚notwendig eintreten' müssen, überzeugen kann (. . .). Denkbar ist auch, daß es immer und überall ein Verhältnis von Zwang und persönlicher Herrschaft gegeben hätte. Menschen, die miteinander sprechen, müssen nicht die Erfahrung wechselseitiger Anerkennung oder gar die Idee herrschaftsfreier Kommunikation besitzen – Sprache ist ebensogut als Instrument und Medium von Herrschaft denkbar" (a.a.O. 302). Hier wenigstens ist die Idee klar ausgesprochen, daß Vernunft (und damit auch Sprache, λόγος) mit Herrschaft zusammengehen kann und so auch zumindest indirekt auf den Willen hingewiesen, was beim Vf. höchstens in solchen Wendungen wie „die Reflexion auf die Sprache unter dem Aspekt der Handlung" sei eines der von der Autonomiethese unerfüllten Desiderate (584 u. f) nur von weitem anklingt.

Doch obgleich der Vf. den vermutlich negativen Charakter von Macht, Herrschaft, Autorität, Gehorsam und so weiter nicht eindeutigerweise zurückweist bzw. deren positiven Charakter überhaupt nicht erwähnt – was beides zusammengenommen meines Erachtens die Ambiguität seiner Position gegenüber dem ganzen Gedanken der Theoautonomie erklärt –, so hat er, was das Schlüsselproblem des moralisch schlechten Willens angeht, an einer Stelle den Finger mit größter Präzision auf die Wunde gelegt – und damit auf den wunden Punkt jedenfalls aller derzeitigen Konzepte der theonomen Autonomie. Im Zusammenhang mit der paradoxen Frage, welcher Gebrauch der Freiheit (die doch als Autonomie sittlich zu bejahen ist!) nun sittlich verwerflich sei (!), bemerkt Vf., daß an mancher Stelle seines Systems der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre Fichte zwar diese landläufige (und fundamentale) Frage selber auch stellt, daß er aber auf sie dann keine Antwort gibt (noch geben kann) (vgl. 230 mit Anm. 180[8]). Der Grund dafür liegt in der früher (220) vom Vf. – wie wir gesehen haben, und damit komme ich auf diesen neuralgischen Punkt zurück – verworfenen Verabsolutierung des Gewissens als einzigem und (Gewissen und Gewißheit gehören hier zusammen) untrüglichem Moralitätskriterium.[9] Woraus sich durch Kontraposition ergibt: Wer ohne eigene Einsicht handelt, handelt unsittlich („gewissenlos") – daraus folgt die Verketzerung von Gehorsam, Autorität usw. Hier wird nicht die Möglichkeit geleugnet, schuldhaft unwissend zu sein. Im Gegenteil, als einzige Schuld erscheint hier die Unwissenheit – allerdings nur die Unwissenheit bezüglich der Verpflichtung zur Gewissensentscheidung oder zur Autonomie, welche wiederum die einzige absolute Norm ist. Wohl aber wird hier die Möglichkeit geleugnet, sehenden Auges unsittlich handeln zu können, oder – was auf dasselbe hinausläuft – sich über konkrete Normen sittlich zu vergreifen. Unsittlich ist (und handelt) demnach nur, wer eine schlechte Gesinnung hat, d. h. wer nicht gut handeln will. Das ergibt eine paradoxe und doch völlig konsequente Lage: Die Moral der Autonomie, die auszog, die Vernunft – und mit ihr die verlorengegangene Kommunikation – in ihre (absoluten) Rechte einzusetzen, endet in einem extremen Voluntarismus und Dezisionismus. Denn demnach handelt schon gut, wer das Gute tun will – gleichgültig, w a s er tatsächlich tut, gleichgültig folglich auch, wie konsequent er seinen guten Willen (das Gute tun zu wollen) verfolgt.[10]

Dieses Resultat, auf das m. E. auch das derzeitige Konzept der autonomen Moral hinausläuft (deshalb ihre Ausblendung all dessen, was mit der Stärkung des Willens, Askese usw. zusammenhängt), ist an sich nicht unvermeidlich. Es ist nur das unvermeidliche Resultat eines verfehlten Ansatzes. Um mich auf den vom Vf. abgeschrittenen historischen Horizont zu beschränken: der Ansatz wird schon dadurch verfehlt (es ist allerdings nicht der einzige Aspekt, der hier in Frage kommt), daß man mit Kant annimmt, die Vernunft könne von sich aus (als reine Vernunft) praktisch sein, ja sie sei es immer schon (auf den Unterschied in diesem Punkt zu Thomas von Aquin hat Vf. selbst

[6] Zur Bedeutungsdifferenzierung in diesem Begriffsfeld vgl. jetzt aus der kantischen Perspektive V. Gerhardt, „Recht und Herrschaft", in R e c h t s t h e o r i e 1981, S. 53–94.

[7] Vgl. die Kritik H. L. A. Harts an R. Nozicks liberalistischer Neigung, jede Einschränkung, die über die Wahrung von Menschenrechten hinausgeht, schon als Vergewaltigung der Person anzusehen: „Between Utility and Rights", in A. Ryan (ed.), T h e I d e e o f F r e e d o m , Oxford 1979, besonders S. 82. Mehr über dieses Thema unten im Teil IV.

[8] Der Text dieser wichtigen Anmerkung lautet: „Fichte beantwortet die selbstgestellte Frage nur insoweit, als der Verstoß gegen das Sittengesetz auf einer Gewissensüberzeugung beruht. Statt ‚Welcher Gebrauch der Freiheit ist unsittlich?' . . . liegt der Antwort eher die Frage zugrunde: ‚Welche Überzeugung von einem bestimmten Gebrauch der Freiheit – die als Überzeugung des Gewissens verbindlich ist – läßt sich mit dem Sittengesetz nicht vereinbaren?' Diese beträchtliche Verschiebung in der Antwort ist nicht so erstaunlich, wenn man sich Fichtes Theorie des Bösen (s. 4.5.1) vergegenwärtigt. Dort war die Möglichkeit, trotz besserer Einsicht unsittlich zu handeln, als teuflisch ausgeschieden worden."

[9] Der sittliche Trieb „ist nicht der kategorische Imperativ, sondern er treibt uns lediglich an, uns selbst einen solchen zu bilden. Wenn das aber geschieht, ist das vernünftige Wesen weder bestimmt durch die Materie, noch durch den Begriff des materiellen Sollens, sondern es selbst bestimmt sich dann ‚durch den lediglich formalen und in ihm selbst erzeugten Begriff des absoluten Sollens'. Somit gelangen wir an dieser Stelle wieder zu dem Begriff jenes zu Anfang aufgestellten reinen Vernunftwesens mit seiner absoluten Selbständigkeit, nur diesmal unter den Bedingungen der Wirklichkeit.
Unter diesem formalen Aspekt der Sittlichkeit, dem Fichte den Terminus ‚Moralität' reserviert, stellt sich demnach die doppelte Anforderung, erstens überhaupt mit Bewußtsein, und im besonderen mit Bewußtsein der Pflicht, zu handeln; und zweitens nie gegen die eigene Überzeugung zu handeln (darin bestünde die Bosheit im moralischen Sinn). Zusammengefaßt lautet beides: ‚handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht' oder ‚handle nach deinem Gewissen'. Findet der absolut fordernde sittliche Trieb Befriedigung, so entsteht das Gefühl der Gewißheit und Überzeugung. Dann stimmen Bewußtsein und ursprüngliches Ich überein. Mit der Gewißheit ist auch ein absolutes Kriterium gegeben, das erkennen läßt, ob ein theoretisches Urteil über die Pflicht auch tatsächlich das ist, was vom Sittengesetz in Anwendung auf Handlungssubjekt und Umstände gefordert ist." Dann kommt die bereits erwähnte kritische Bemerkung des Vf.: „Es erübrigt sich fast, die negative Implikation dieses Sittlichkeitsprinzips herauszustellen." Freilich, nicht einmal diese Einlassung braucht als Kritik gemeint zu sein! Eine negative Implikation braucht weder selber falsch zu sein noch die Falschheit ihres Implikats vorauszusetzen. Wie dem auch sei. Der Text des Vf.s fährt nach Doppelpunkt so fort: „Mit der ausschließlichen Gründung der Sittlichkeit auf das Subjekt, in dem das Zusammentreffen von Urteil und sittlichem Trieb das Gefühl der Gewißheit hervorbringt, wird das autoritätsgeleitete Handeln noch radikaler als bei Kant aus dem Bereich des Sittlichen ausgeschieden, ja es gilt als ein Prototyp des Unmoralischen. ‚Wer auf Autorität hin handelt, handelt [. . .] notwendig gewissenlos'. Unter ausdrücklichem Einbezug sämtlicher, auch der als göttlich ausgegebenen Gebote werden lediglich jene Funktionen von Autorität von diesem Verdikt ausgenommen, die auf die Eingliederung in den Wissensstand des Zeitalters zielen und sich bei der Realisierung dieses Zieles gleichzeitig in fortschreitendem Maße selbst überflüssig machen (Erziehung und Forschung). Die Verpflichtung auf das eigene sittliche Gewissen gilt so kategorisch, daß Fichte schreiben kann: ‚Was nicht aus dem Glauben, aus Bestätigung an unserem eigenen Gewissen, hervorgeht, ist absolut Sünde'." Mir scheint damit das wesentliche Anliegen der derzeitigen Autonomiekonzepte getroffen zu sein. Nicht so sicher bin ich mir hingegen, wie gesagt, darüber, wie weit dies auch Anliegen des Vf.s ist. Schon klarer bin ich mir darüber, daß in beiden Fällen es sich höchstens um ein nicht voll reflektiertes Anliegen handelt, denn das Ganze läuft in der Tat auf eine Verabsolutierung der menschlichen Vernunft hinaus.

[10] Demgegenüber ist etwa für Thomas der Wille, der dem irrigen Gewissen nicht folgt, böse, derjenige, der dem irrigen Gewissen, und das heißt hier der irrigen Vernunft, folgt, auf jeden Fall nicht gut. Der Wille!

hingewiesen: vgl. 570). Damit stimmt der oben festgestellte Intellektualismus in der Position Fichtes vollkommen überein. Indem geleugnet wird, daß man Einsicht in einen moralischen Sachverhalt, in eine sittliche Forderung haben und man dennoch seine Zustimmung dazu verweigern, d. h. sich anders entcheiden könne, wird das spezifische Moment des Willens, dessen eigentümliche, der Vernunft abgehende Fähigkeit unterschlagen, per se zu irren. Mit dieser Fähigkeit ist aber nichts anderes gemeint als die Möglichkeit, sich wider besseres Wissen für das Schlechte zu entscheiden. Gerade deshalb darf die Lösung der Motivationsfrage m. E. nicht primär im Verstand, sondern muß im Willen gesucht werden: Der Verstand (und hier mache ich keinen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft) mag noch so erleuchtet sein – wenn der Wille nicht richtig liegt, hilft es nichts ... Deshalb auch die Notwendigkeit des Rekurses auf so etwas wie einen Befehl (oder auch „nur" eine Bitte) seitens dessen, der auch die (inhaltliche) Quelle des Guten ist. Denn (inhaltliche) Quelle des Guten oder auch das Gute selbst zu sein, ist nicht schon Anreiz genug für einen Verstand, der – wie die menschliche Vernunft – nicht von sich aus praktisch ist. Da kann noch der Wille dazwischentreten und nein sagen, was das einseitige Konzept der Autonomie (da es ja von der reinen Vernunft als dem einzig Guten ausgeht oder – um es mit Blick auf Schopenhauer zu sagen – da es ja unmöglich die libertas indifferentiae, ebensowenig wie übrigens schon Descartes, akzeptieren kann (vgl. 347, 351, 367)) unbedingt leugnen muß. Freilich bedarf es zusätzlich zur Einsicht nicht unbedingt eines Befehls: Es kann durchaus – wie bereits ausgedeutet – bei so etwas wie einer Bitte bleiben. Jedenfalls ist das der Punkt, wo, ob unter dem Namen einer Gesetzes- oder einer Liebes- oder wie immer -ethik, die Theonomie einzusetzen hat. Macht man indes den Weg der modernen Autonomie so weit mit, daß man bei der reinen Vernunft schon sein (ethisches) Genüge findet, dann kann man die Theonomie nur noch durch die Hintertür hereinlassen, weil man halt Theologe ist. Insofern sind die Warnungen des Vf.s, das neuzeitliche Konzept zu übernehmen, völlig berechtigt. Nur bin ich mir eben nicht ganz sicher, wo er selber steht: Ob er z. B. bereit wäre, auf das von ihm offensichtlich nicht berücksichtigte ratio-voluntative Konzept der frühen Barockscholastik zurückzugreifen, auf dessen Anklänge bei Thomas er übrigens selber indirekt hinweist (Wille Gottes als Quelle der sittlichen Verbindlichkeit: vgl. 570 u. 571); oder aber ob seine rein hermeneutischen Grundsätze ihm so etwas verbieten würden. Das wäre schade. Denn dieses andere, echt auto-theonomische Konzept hat bereits die dezisionistische Komponente hinter sich gelassen, die das Autonomiekonzept der Moderne durch Rückzug auf die reine Vernunft überwinden zu können meinte, ihr aber so erst recht erliegen mußte. Es lohnt sich, noch etwas näher darauf einzugehen, da ja hier der Punkt liegt, wo die einzelnen Fäden der Autonomieproblematik (auch in theologischer Hinsicht: Lehramt!) zusammenlaufen.[11]

[11] Ein bündiges Zeugnis des Umschlags einer herrschaftsverneinenden Reine-Vernunft-Haltung in einen unbeabsichtigten Dezisionismus findet sich in folgendem Text eines nicht weniger repräsentativen Aufklärungsphilosophen der Gegenwart: „Es gibt also einen höchsten Punkt im Überlegen, wo wir die Entscheidung gerade nicht mehr objektiv begründen können, wo vielmehr das, was mein Bestes ist, sich seinerseits erst in meinem Willen konstituiert (...) Wäre es nicht so, könnte sich das Wollen in letzter Instanz noch auf Gründe abstützen, so würde der Wille gewissermaßen seine Schwerkraft, seinen Ernst verlieren, und das heißt: es wäre nicht mehr meine Stellungnahme" (E. Tugendhat, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, Frankfurt 1979, S. 238). Dieser Text befindet sich mitten in einer Auseinandersetzung mit Heidegger, dem vor allem sein politischer folgenschwerer Dezisionismus vorgehalten wird! (a.a.O. S. 243). Was ist schiefgelaufen? Am Ende müsse der Wille entscheiden – ohne Einsicht (ohne Grund). Wirklich? Ad primum, concedo, ad secundum, nego. Es stimmt: Wenn der Wille am Ende nicht den Ausschlag gibt, dann bin ich es tatsächlich nicht, der entscheidet, dann handelt es sich tatsächlich nicht um meine Entscheidung. Der Wille – sagten wir schon früher – ist mir mehr als meine Vernunft zu eigen. Aber das bedeutet doch nur, daß ich mich durch meinen Willen über die Einsicht der Vernunft hinwegsetzen kann. Insofern handle ich entgegen meiner Einsicht, die mir sagt, was ich tun sollte beziehungsweise wie ich mich entscheiden müßte. Aber entgegen meiner Einsicht zu entscheiden, ist nicht ohne Einsicht zu entscheiden. „Entgegen seiner Einsicht" schließt Einsicht gerade nicht aus, sondern ein. Geschweige denn „gemäß seiner Einsicht". – Mit alledem wird nicht ausgeschlossen, daß der Wille sich auch irrational entscheiden kann. Damit ist nur gesagt, daß der Wille als solcher nicht irrational ist und – selbst wenn er sich für das Böse entscheidet – nicht irrational zu sein braucht. Insofern darf man nicht auf Abbau von Macht und Autorität aus sein, als wären diese schon böse. Wenn ich auf Autorität hin handle, sehe ich zwar nicht, wo das Gute ist. Aber schon der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt mir, daß das Gute dort sein kann, wo andere es sehen könnten. Auf diese Möglichkeit zu vertrauen, ist nun nicht irrational. Das könnte allerdings bedeuten: Handeln auf Autorität hin ist nur zulässig, wenn der Realismus stimmt (A oder Nicht-A muß wahr sein, unabhängig davon, ob eingesehen wird, daß eines von beiden es ist). Und damit auch, wenn der metaphysische Wahrheitsbegriff stimmt, den das neuzeitliche Autonomiedenken destruiert haben soll (Ziffer 8.10). Ein weites Thema, von dem alles weitere abhängt, über das aber hier nicht mehr gesagt werden soll.

IV

Das Konzept der theonomen Autonomie und das Problem der Macht

Das Hauptproblem der politischen Philosophie ist bekanntlich das Problem der Legitimierung der Macht. Das Bedürfnis nach Legitimation kann in der Theorie erwachsen aus der Idee, daß Macht grundsätzlich schlecht, daß sie ein notwendiges Übel sei und deshalb der Einschränkung, im Grenzfall der Abschaffung bedürfe. Nach dieser Idee wird der Zustand der Anarchie als der Idealzustand der Gesellschaft betrachtet. Das theoretische Konzept des Anarchismus kann nicht ernst genug genommen werden. Nicht nur, weil es heutzutage die Sehnsüchte vieler Strömungen und Unterströmungen (Alternativszene) nährt. Wichtiger noch, weil sich auch die liberale Konzeption des Staates, die den westlichen Demokratien historisch zugrunde liegt, von ihm nährt.

Alle christlichen Theologen und Philosophen halten dafür, daß die politische Macht von Gott kommt, keiner hat die Wahrheit der paulinischen Aussage über den Urprung jeder Obrigkeit (Röm 13) meines Wissens in Zweifel gezogen. Von da aus gesehen könnte man meinen, zwischen der Grundidee des Anarchismus (und folglich des Liberalismus) und der christlichen Lehre könne keine Verständigung zustande kommen. Das derzeitige Autonomiekonzept der gegenwärtigen Moraltheologie ist aber, wie wir gesehen haben, au fond eindeutig anarchistisch. Also müßte dieses Konzept auf einem Selbstmißverständnis der es vertretenden Theologen beruhen. Ein Einverständnis mit dem Grundkonzept des Anarchismus könnte nur erschlichen sein. Noch mehr: nicht nur das derzeitige, sondern überhaupt jedes denkbare Autonomiekonzept, sofern es christlich fundiert und so der paulinischen Stelle Rechnung trägt, scheint mit diesem Konzept unvereinbar zu sein. Man müßte sich endlich entscheiden: entweder echte Autonomie, und die wäre grundsätzlich anarchistisch, oder aber echte Theonomie. Die härtere Lesart (s. oben I): keines, nicht nur nicht das derzeitige Autonomiekonzept (!), würde sich von selbst aufzwingen. Die Ablehnung des Liberalismus seitens der Kirche im vorigen Jahrhundert wäre so völlig konsequent. Müßte diese bei gleicher Konsequenz nicht auch den demokratischen Rechtsstaat ablehnen? Sind nicht auch hier dubiose Anpassungsmanöver am Werke gewesen?

Nun meine ich, daß die Ablehnung des Liberalismus nicht nur völlig konsequent, sondern sogar gerechtfertigt war. Aber nicht aus den bisher angeführten Gründen, das heißt nicht deshalb, weil zwischen Christentum und Anarchismus, sagen wir Paulus und Bakunin, keine Übereinstimmung möglich wäre, sondern aus anderen Gründen, die den Liberalismus zwar ausschließen, nicht aber die Idee des Rechtsstaates. Meines Erachtens ist das ein wesentlicher Punkt für die Beurteilung nicht nur dieses Buches, sondern auch des Dekrets über die Religionsfreiheit des Vat. II, auf das das Buch allerdings nicht eingeht, dessen Zusammenhang mit der Autonomiethese aber auf der Hand liegt.

Daß Christentum und Anarchismus, auch unter Berücksichtigung der Paulusstelle, nicht grundsätzlich unvereinbar sind, liegt an der Lehre vom Sündenfall. Diese kann sich auf das Problem der Macht in einer doppelten Weise auswirken: Entweder so, daß die politische Macht, wenn nicht als Böses, so doch als Folge des Bösen, eben des Sündenfalles erscheint, in welchem Falle das Christentum in seiner Grundtendenz anarchistisch wäre, da ja die politische Macht dann im besten Falle ein notwendiges Übel darstellen würde, das man nach Möglichkeit mit der Austreibung des Bösen selbst beseitigen müßte. Unterschiede zwischen Christentum und Anarchismus blieben da noch genug bestehen: für jenes wäre die Macht immer noch nicht, wie für diesen, das Böse selbst; Gott könnte nach wie vor als allmächtig, der Staat nach wie vor als Werkzeug seiner Allmacht betrachtet werden ... Oder aber so, daß die politische Macht – selbst wenn sie, solange nur ein Ehepaar lebte, ihm faktisch nicht vorausgegangen sein konnte – als grundsätzlich indifferent dem Sündenfall gegenüber, nicht als dessen Folge betrachtet wird.

Die erste dieser zwei Möglichkeiten bzw. eine Variante davon, wonach der Staat Folge des Brudermordes an Abel ist, geht auf Augustinus zurück: Primus fuit terrenae civitatis conditor fratricida

(De civ. Dei, XV, 5). In ihrer reinen Form wurde diese erste Möglichkeit im voluntaristischen Nominalismus eines Ockham und seiner Anhänger virulent. Auf Umwegen führte sie schließlich einmal zu der Theorie des Absolutismus (Hobbes), zum anderen zu derjenigen des Liberalismus (Locke). Insofern als seine unmittelbaren faktischen Wurzeln sich im Constitutionalismus der Glorious Revolution und dessen (nachträglicher) philosophischer Fundierung durch Locke befinden, ist der demokratische Rechtsstaat auf den ersten Blick leichter vereinbar mit dieser ersten Möglichkeit. Aber nicht nur deren Gabelung in Absolutismus und Liberalismus, auch die Umwege, die vom Ockhamismus bis zu der Gabelung selbst gemacht werden mußten, zeigen, daß zwischen dieser ersten, grundsätzlichen anarchistischen Interpretationsmöglichkeit der politischen Macht innerhalb des christlichen Denkens und der Idee des demokratischen Rechtsstaates höchstens nur eine faktische, auf keinen Fall eine notwendige Filiation besteht. Wir müssen daher kurz auf die Umwege eingehen und damit auch auf die zweite Interpretationsmöglichkeit der politischen Macht. Dabei wird sich zeigen, inwiefern diese zweite, auch im Christentum zulässige Interpretationsmöglichkeit demokratischer und der Sache nach autonomischer ist als die erste.

Die zweite wurde gerade von den frühneuzeitlichen katholischen Theologen mit voller Ausdrücklichkeit entwickelt, die Vf. leider gänzlich außer acht gelassen hat. Man kann sie z. B. schon bei Bellarmin im oben erwähnten Werk (vgl. v. a. Cap. 6) ausgebildet finden. Sie ist aber, obgleich sie in der Nachfolge Bellarmins und anderer vor allem durch Suarez weiterentwickelt wurde, dem Jesuitenorden nicht eigentümlich. Sie ist z. B. bereits bei früheren Theologen des Dominikanerordens wie vor allem bei Vitoria zu finden. Dies läßt vermuten, daß sie schließlich auf Thomas von Aquin zurückgeht.[11a] Die Vermutung ist um so leichter zu bestätigen, als sie schließlich aristotelischen, wenn nicht gar älteren Ursprungs ist. Nun war Aristoteles gewiß kein Christ. Aber nach dieser zweiten Interpretationsmöglichkeit ist der Ursprung der politischen Macht – ich sagte es bereits – gänzlich unabhängig von der Frage erstens des Sündenfalls und zweitens der Sünde überhaupt. Das liegt daran, daß für sie die politische Macht kein Übel ist, auch kein notwendiges Übel, das man unbedingt klein zu halten hätte. Insofern ist diese Theorie einerseits leichter vereinbar mit außerchristlichen Theorien als die erste, auf das Theologoumenon der Sünde angewiesene Auffassung, andererseits ist sie nicht grundsätzlich anarchistisch und so auch nicht sozusagen „liberalistisch". Erst recht ist für sie die politische Macht nicht notwendigerweise (wenigstens als Folge des Bösen) ein Übel, sondern – wie alles Menschliche vor und nach dem Sündenfall – etwas, wovon man, je nach Willens- und sonstigen Dispositionen, sowohl einen guten als auch einen schlechten, gar bösen Gebrauch machen kann. Deshalb schließt die Theorie – ähnlich wie der Liberalismus, aber aus anderen Gründen – es wiederum nicht aus, daß die staatliche Gewalt unter Umständen doch möglichst klein gehalten, je nachdem sogar beseitigt werden muß – vorausgesetzt, man sorgt für rechtliche Nachfolge. – Mit einem Wort: die Theorie gründet – wie gesagt, aristotelisch – auf dem Gedanken, daß der Mensch von Natur aus ein politisches Wesen ist. So kann die Legitimitätsfrage hier nicht lauten: weshalb überhaupt Macht? Sie geht vielmehr dahin, welche politische Macht gut und welche nicht gut sei. Nicht so sehr, weshalb Krieg gerecht sei, sondern welcher . . . usw.

Diese Theorie ist ferner insofern tatsächlich, mag sie nicht unter dieser Rubrik aufgetreten sein, autonom, als sie den Ursprung der politischen Macht – folglich auch der moralisch guten politischen Macht und wenigstens so weit auch der Moralität – in der menschlichen Natur, und das heißt jedenfalls auch vor allem in der Vernunft erblickt. Sie ist sogar grundsätzlich demokratisch, denn sie kennt – ebenso wie die rivalen anarchistischen Theorien des Absolutismus und des Liberalismus – die Institutionen des Herrschaftsvertrages: Wenngleich auch für sie alle politische Autorität schließlich von Gott kommt, so wird sie – wie schon bei Thomas – von Gott unmittelbar nur dem Volk verliehen, das dann die Macht einem einzelnen Herrscher übertragen kann. Darauf setzen die neuzeitlichen katholischen Theologen und Philosophen noch mehr Nachdruck als Thomas von Aquin selbst (In Epist. ad Rom. 13, lect. 1). Der Herrschaftsvertrag kann nach ihnen deshalb mit dem Theorem der politischen Natur des Menschen zusammengehen, weil er nicht die Frage betrifft, ob überhaupt, sondern nur die, wem die Macht übertragen werden soll (. . . jure naturali et divino . . . non sit maior ratio ut potestas illa sit in uno quam in altero . . ., Vitoria, De potestate Civile, cap 7; vgl. Bellarmin a.a.O.). Deshalb wurde selbst bezüglich der monarchistischen Verfassung die Wahlmonarchie als ursprünglicher gegenüber der Erbmonarchie betrachtet.

Die philosophische Theorie über den Ursprung der politischen Macht, die die katholischen Theologen der frühen Neuzeit entwickelten, ist sogar demokratischer als die Alternativtheorie.[12] Letztere kannte ursprünglich nicht einmal die Idee eines Urvertrages, sondern ließ die politische Herrschaft aus direkter Einsetzung durch Gott entstehen. Sie war mit anderen Worten theokratisch. Der Staat gehörte nach ihr in den Bereich der Gnade. Zwar haben die Ockhamisten mit ihrem Konziliarismus indirekt selber auch Entscheidendes zur Stärkung des Gedankens eines demokratischen Staates beigetragen. Aber dieser Beitrag war so weit nur negativ. Das theokratische Handicap, das ihre Theorie ursprünglich belastete, zeigte sich ganz deutlich, als ihre wesentlichsten Züge von den Reformatoren in deren Lehre vom gottgefälligen, weil direkt von Gott bestellten Herrscher übernommen wurde. Zwar entging es den Reformatoren nicht, daß es unter den von Gott bestellten Herrschern auch Tyrannen gibt. Doch dies wurde von ihnen (weiterhin im Sinne der Gnade und Sünde, ohne Vermittlung der menschlichen Natur, unmittelbar verbindenden theokratischen Staates) dadurch erklärt, daß sich Gott gerade der Tyrannen bedient, um besonders sündhafte Völker zu bestrafen – falls das Gefühl, einem unbegreiflich entscheidendem Gott ausgeliefert zu sein, das Bedürfnis nach einer Theodizee überhaupt entstehen ließ. Daß in diesem Klima ein Widerstandsrecht nachgerade unmöglich war, braucht nicht betont zu werden. Das Widerstandsrecht wurde zwar auch von der Mehrheit der katholischen Denker abgelehnt. Der Jesuit Mariana bildete zunächst eine Ausnahme. Aber das ist der Punkt, wo die protestantischen Juristen und Theologen die Wendung zu vollziehen begannen, die zumal über den Calvinismus zur liberalen Revolution führen sollte. Die aufregende Geschichte dieser allmählichen Wendung, die zur Übernahme wesentlicher Aspekte der von der katholischen Gegenseite entwickelten Staatslehre führte, ist jetzt im zweiten Band von Quinton Skinners The Foundations of Modern Political Thought (volume two: The Age of Reformation, Cambridge 1978) nachzulesen, wobei dazu natürlich nach wie vor vor allem die Werke Otto von Gierkes über das neuzeitliche Naturrecht beizuziehen sind. Für unsere Zwecke muß es hier mit der Feststellung genügen, daß es ausgerechnet auf der Grundlage des Naturrechts zu einer prinzipiellen Übereinstimmung zwischen katholischen und protestantischen Theoretikern kam. Dabei kreuzten sich die Wege, um wenig später wieder auseinanderzugehen, und zwar so, daß die Positionen weitgehend umgetauscht wurden. Der Calvinismus entwickelte sich im konstitutionellen England und dann in Amerika im Sinne des Liberalismus, während der Katholizismus – zumal im absolutistischen Frankreich eines Ludwig XIV. und eines Bossuet, auf den sich die Ultramontanen im vorigen Jahrhundert nicht selten beriefen[13] – sich in der Lehre von einem direkten Gottesgnadentum immer mehr der demokratischen Elemente entledigte.

Man muß sich an dieser Stelle im Zusammenhang mit den Erörterungen des Vf. bezüglich der kirchlichen Autonomieabneigung im vorigen Jahrhundert fragen, weshalb es zur Verurteilung des Liberalismus kam. Im Lichte der skizzierten Entwicklung, worüber jetzt vor allem noch das Buch von Richard Tuck Natural Rights Thorie. Their Origin and Development (Cambridge 1979) beizuziehen ist, das die Ambivalenz der Menschenrechtstheorien aufschlußreich darlegt, ist die Antwort darauf relativ einfach: wegen des voluntaristischen Charakters des Liberalismus im Sinne eines nominalistischen Dezisionismus. Dieser Charakter eignet beiden: dem theokratischen Staat des gnadenhaften, unerforschlichen Ratschlusses Gottes und seinem liberalen Gegenpol. Diese Gemeinsamkeit ist weiter nicht

[11a] Vgl. J. Garcia López, Los derechos humanos en Sto. Thomás, Pamplona 1979.

[12] Die zentrale Bedeutung der politischen Dimension für die Autonomiefrage geht auch daraus hervor, daß nur in dieser Dimension Autonomie sogar im Sinne von Gesetzgebung ohne jede Künstlichkeit (s. vom Rez. diese Zeitschrift 1980, Jg. 76, Nr. 6, S. 493) gedacht werden kann. Man stelle sich etwa eine Volksgemeinschaft vor, die ihre Beschlüsse ohne jeden Zwang einstimmig faßt: nach gefaßtem Beschluß können einzelne Individuen eines anderen Sinnes werden, sind aber nunmehr daran gebunden (vgl. Finnis, a.a.O. S. 253 im Kapitel „Authority").

[13] Vgl. z. B. Lord Acton, „The Vatican Council" (zuerst erschienen Oktober 1870) wiederabgedruckt in The History of Freedom and other Essays, London 1907 (z. B. S. 415). Daß die Gegner der Verkündigung des Infallibitätsdogmas (darunter auch Acton selbst, s. a.a.O. S. 514) Bellarmin zusammen mit Bossuet nannten, widerspricht nicht unserer These, da es sich dabei nicht um die zivile, sondern um die ekklesiastische Macht handelt. Nur in bezug auf die zweite vertrat Bellarmin eine nicht demokratische Auffassung der Macht.

verwunderlich, hatte sich doch letzteres aus dem ersten entwickelt. Bei beiden wird nicht gefragt, ob die Macht gut ist oder nicht, bei beiden zählt nur die faktische Macht, und diese wird nicht qualitativ, sondern höchstens (im Liberalismus nämlich) quantitativ reguliert. Beide trennen mit anderen Worten den Bereich der Moral von sich ab, der so zur privaten Sache wird. Diese dezisionistische Wesensverwandtschaft zwischen Absolutismus und Liberalismus wird eindrucksvoll bestätigt durch Hobbes. Die liberalen Züge seines Leviathan-Staates sind nicht zu verkennen. Am deutlichsten treten sie in Erscheinung in der Entgegensetzung von Recht und Gesetz, Freiheit und Verpflichtung (Leviathan, cap. 14) oder, anders ausgedrückt, in der Verselbständigung der Rechte gegenüber den Pflichten. Bei den Rechten handelt es sich nurmehr um subjektive Rechte, die einem jeden Anspruch verschaffen, innerhalb der Gesetze mit seiner Freiheit nach Belieben zu schalten und zu walten wie mit seinem Eigentum (dominium).

Um die kirchliche und damit auch die freilich vielfach im Namen des ultramontanen Integralismus erfolgte Reaktion seitens der meisten katholischen Philosophen und Theologen im vorigen Jahrhundert auf den Liberalismus (vgl. Ziffer 9.2, speziell 9.2.5 und 9.2.6) recht einschätzen zu können, muß man die Tatsache berücksichtigen, daß das Autonomiekonzept der katholischen Denker der Frühneuzeit nicht dezisionistisch war. Sie erkannten zwar bereits Freiheitsrechte im Sinne der subjektiven Rechte an, aber sie warfen deshalb nicht die objektiven Rechte über Bord, um nur noch das Pendant eines moralfreien Gesetzes wie bei Hobbes und dem Liberalismus in Händen zu behalten (vgl. diesbezüglich v. a. Suarez, Tractatus de legibus ac Deo legislatore, vol. I, S. 5 und f, Neapel 1872). Diese objektiven Rechte, die so oder so noch das Gepräge des frühgriechischen, nicht positivistischen Nomos an sich trugen, gründeten bei diesen Philosophen und Theologen auf der vernünftigen Natur des Menschen. Sie bildeten das explizierte Naturgesetz oder bezeichnenderweise vielfach (wie beim hl. Thomas) noch synonym damit das Naturrecht. Insofern waren sie für den Menschen erkennbar, auch wenn – wie uns Bellarmin (s. oben I) sagte – „per impossibile" der Mensch nicht von Gott erschaffen worden wäre. Wenn viele dieser Theologen die subjektiv bindende Kraft des objektiven Rechts oder des objektiven Gesetzes, eindeutiger noch als bei Thomas von Aquin[14], in den Willen Gottes setzten, so war bei den meisten damit nicht ein dezisionistischer Rückfall verbunden, konnte doch nach ihnen Gott nur das Gute wollen (für Bellarmin z. B. vgl. a.a.O. S. 18). Das Naturrecht, das inhaltlich sich vom ewigen Gesetz Gottes nur wie der Teil vom Ganzen unterscheidet, besitzt hier noch einen sittlichen Charakter. Und so ist umgekehrt der Inhalt der Sittlichkeit in dem Sinne autonom, daß er rein von der Vernunft erkennbar ist. In bezug auf die politische Macht, die ja nicht moralisch indifferent ist, wird diese Autonomie dadurch betont, daß die Lehre von den zwei (dem natürlichen oder politischen und dem übernatürlichen) Endzwecken des Menschen schon kurz nach Thomas entwickelt wurde (Dante!). Die politische Herrschaft, sagt für unsere Epoche derselbe Bellarmin, beruht nicht auf dem Fundament der Gnade, sondern der Natur (a.a.O. S. 14).

Diese Tradition stellt einen dritten Weg zwischen der Theorie des gottesfrommen Herrschers einerseits und der liberalen Staatstheorie andererseits dar. Ohne Kontinuitätsbruch könnte sich das Dekret über die Religionsfreiheit auf diesen dritten Weg berufen, sollten Verstöße gegen das Naturgesetz als Grenze der Anerkennung von Religionen anzusehen sein. Bemerkenswert ist es auf jeden Fall, daß, wie Skinner (op. cit.) gezeigt hat, in diesem dritten Weg die einzig theoretisch tragfähige gemeinsame Basis im Zeitalter der Religionskriege gefunden wurde. Insbesondere hat dieser dritte Weg Platz für so etwas wie subjektive Freiheitsrechte, deren Theorie zur Zeit etwa eines Ballarmins – wie Richard Tuck (op. cit.) gezeigt hat – längst ausgebildet war. Er führt aber gerade nicht zu jenem Auseinanderfallen zwischen Recht und Gesetz, Freiheit und Verpflichtung, welches gemeinsames Merkmal nicht nur Hobbes' und des Liberalismus, sondern auch der Reformation war. Darin bekundet sich aufs neue die Nähe zwischen diesen zwei aus dem Geiste des Nominalismus geborenen Extremen.

Hinsichtlich der Beziehungen zwischen sittlicher Autonomie und Theonomie besteht gegenüber diesen Extremen der dritte Weg in einem zweifachen Schritt, den auch Thomas gegangen war. Nach dem ersten Schritt ist die Befolgung des Gewissens notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Moralität, da ja das Gewissen nicht nur irren, sondern auch schuldig irren kann. Nach dem zweiten Schritt wieder ist die Befolgung der objektiven Norm (also auch des Naturgesetzes) notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung des Heils. Mit diesem zweiten Schritt wird rein theologisches Gebiet betreten, doch so, daß die Folgen auch philosophischer Natur sind. Das Theologische betrifft vor allem das viel diskutierte Problem des Propriums einer christlichen Ethik. Mit den Verfechtern der Autonomiethese scheint Vf. die Auffassung zu vertreten, daß das Proprium nur die Motivationsseite, und zwar im Sinne einer Verstärkung, angeht, nicht dagegen den Inhalt der Moral (vgl. Ziffer 9.1.3.9., S. 547). Gegen sie wendet er ein, die von den Vertretern der Autonomiethese beanspruchte Trennung von Heils- und Weltethos sei undurchführbar (vgl. Ziffer 9.2.3, S. 567). Gegenüber dem zweifachen Schritt der traditionellen Position stellen beide Punkte m. E. eine Verkürzung dar: Zwischen Heils- und Weltethos fällt nämlich die Dimension der objektiven Sittlichkeit (zwischen deren notwendiger Bedingung im Gewissen einerseits und der Gnade als hinreichender Heilsbedingung andererseits) mitten hindurch. Das ist erstens deshalb so, weil das Weltethos dabei verstanden wird im Sinne einer reinen Gesinnungsethik (Gewissen als hinreichende Bedingung der Sittlichkeit) – angereichert durch die Theorie einer objektiven Güterabwägung, in deren Bereich es jedoch Raum zwar für Ein- und Abschätzungsirrtümer, nicht aber für sittliche Verfehlungen gibt; zweitens deshalb, weil das Heilsethos hier, ob seine Trennung vom Weltethos nun durchführbar oder undurchführbar sei, zu letzterem nichts an Inhaltlichkeit oder Objektivität hinzufügen darf. An dieser Stelle zeigt sich besonders deutlich die Abstammung der derzeitigen theologischen Autonomiekonzepte nicht von dem beschriebenen mittleren Weg, sondern von den zwei durch ihren (trotz rationalen Anspruchs) faktischen Dezisionismus verbundenen Extremwegen einerseits des Liberalismus und andererseits des Gnadenvoluntarismus.

Die in dieser Rezension vertretene Auffassung, daß die traditionelle autonome Theonomie mit dem demokratischen Rechtsstaat, wenngleich nicht mit dem Liberalismus als solchen, vereinbar ist, stimmt vollkommen mit der traditionellen Doppellehre vom Gewissen überein: Die Teillehre, wonach das Gewissen, auch das irrige Gewissen, bindet, entspricht zwar der liberalen (und als solche am Ende und wider Willen voluntaristischen) Perspektive der subjektiven Menschenrechte und des neuzeitlichen Naturrechts. Aber sofern die absolute Bindung des Gewissens nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung der Moralität ist, bleibt es nicht bei der negativen, formalen Freiheit des Liberalismus, wonach frei nur ist, wer nicht gehindert wird zu tun, was er tun will. Auch eine positive, inhaltliche Freiheit wird damit moralisch gefordert. Diese setzt voraus, daß die eigene praktische Einsicht oder – was auf dasselbe hinausläuft – der Wille, das Gute zu tun (die Gesinnung), unabhängig davon, was man tut, nicht letzter Grund der Moralität sein kann. Damit stellt sich auf der Ebene der politischen Theorie zwar die Frage, wie man unter diesen Umständen den Totalitarismus abwenden könne. Doch das ist nur ein Fall mehr, an dem es sich zeigt, daß der möglicherweise falsche Gebrauch eines Begriffs (in casu, der positiven Freiheit) nicht zur Aufgabe des Begriffs selbst veranlassen darf.[15]

[14] J. Finnis (a.a.O. S. 404 u. Anm. 87) insistiert darauf, daß nach Thomas von Aquin der Wille Gottes uns unbekannt bleibt. Dieser Punkt ist wichtig für eine die ratio und die Selbstbestimmung stärker betonende Interpretation der Verpflichtung bei Thomas von Aquin. Daß aber alles, was gut ist, von Gott gewollt wird, das ist für uns doch erkennbar. Vgl. zu diesem Komplex jetzt den Aufsatz „Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik" (in Philosophisches Jahrbuch 1981) von R. Spaemann, in dem auf den Unterschied verwiesen wird zwischen dem legislativen und dem uns unbekannten „Geschichtswillen" Gottes (S. 79 u. Anm. 13).

[15] In seinem Aufsatz „What's Wrong with Negative Liberty" zu Ehren von Isaiah Berlin (The Idea of Freedom, ed. by A. Ryan, Oxford 1979) hat dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für politische Philosophie in Oxford, Charles Taylor, in diesem Sinne geschrieben: . . . being able to do what one wants can no longer be accepted as a sufficient condition of being free (. . .), the subject himself can't be the final authority on the question whether he is free; (. . .) [But] once we admit that the agent himself is not the final authority on his own freedom, do we not open the way to totalitarian manipulation? (. . .) The answer is that of course we don't." (a.a.O. S. 180). „. . . to rule this [nämlich daß das Individuum nicht letzte Autorität darüber sein kann, ob es frei ist] out in principle is to rule out in principle that the subject can ever be wrong about what he truly wants. And how can he never, in principle, be wrong, unless there is nothing to be right or wrong about this matter? . . . The first step from the Hobbesian definition [Freiheit als Negation äußerer Hindernisse!] to a positive notion, to a view of freedom as the ability to fulfil my purpose, and as being greater the more significant the purposes, is one we cannot help taking. Whether we must also take the second step, to a view of freedom which sees it as realisable or fully realisable only within a certain form of society; and whether in taking a step of this kind one is necessarily, committed to justifying the excesses of totalitarian oppression in the name of liberty: these are questions which (. . .) cannot simply be evaded by a philistine definition of freedom which relegates them by fiat to the limbo of metaphysical pseudo-questions." (a.a.O. S. 193). Anschließend darf ich darauf hinweisen, daß wie „Autonomie" so auch „Naturrecht" mehrdeutig ist, wobei das liberale (bis heute noch: vgl. R. Nozick, Anarchy, State, and Utopia, New York 1974) „anarchistisch" ist – das Wort rein als Terminus technicus verstanden.

Eine autonome Moral, was ist das?

Von Bruno Schüller, Münster

J. B. Hirschmann, mein erster Lehrer in Moraltheologie, legte in den Jahren 1953–1955 seinen Vorlesungen F. Hürths, danach M. Zalbas Handbuch der Moraltheologie zugrunde. Sowohl bei Hürth als auch bei Zalba steht im Kap. „de lege nova" zu lesen: „Alle sittlichen Gebote der ‚lex nova' sind auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Christus hat dem natürlichen Sittengesetz keine einzige moralische Vorschrift rein positiver Art hinzugefügt ... Das gilt auch vom Gebot der Liebe ... Die sittliche Forderung, Gott zu lieben und um Gottes willen auch die Menschen, ist eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes."[1] Erst viel später habe ich diese These wirklich begriffen und daraufhin in einigen Aufsätzen für sie plädiert.[2] Wenn ich recht sehe, ist das zumindest ein erster Grund dafür, daß ich zu den Vertretern einer autonomen Moral gezählt werde. Was muß in diesem Fall ‚autonome Moral' heißen? So viel wie ‚naturrechtliche Moral' wenn man ‚Naturrecht' synonym mit ‚natürlichem Sittengesetz' gebraucht, was in unserer Tradition oft geschieht. Für eine naturrechtliche Moral im Sinne dieser Tradition ist ein Zweifaches kennzeichnend: (1) sie denkt die sittliche Forderung in der Weise der phýsei díkaion, wodurch sie sich von jeder Spielart eines Moralpositivismus absetzt; (2) sie schreibt die logisch ursprüngliche Einsicht in diese sittliche Forderung der Vernunft (ratio) zu, insofern diese im Sinne des hl. Augustinus gnoseologisch vom Glauben (fides) als einer bestimmten Erkenntnisweise abgehoben wird. Sie behauptet damit, welche Bewandtnis es mit der sittlichen Güte der Gesinnung und mit der sittlichen Richtigkeit einer Handlungsweise habe, das könne sich dem Menschen ursprünglich nur erschließen, indem er es selbst begreift und nicht etwa dadurch, daß er sich (glaubend) auf die autoritative Versicherung eines andern verläßt.

Nun, genau in dieser Bedeutung wird auch schon seit langem der Ausdruck ‚autonome Moral' verwendet. Dafür einige Belege. Nach F. Brentano heißt eine Ethik dann ‚autonom', wenn als entscheidende Instanz für die axiologische Differenz zwischen Gut und Schlecht „nicht ein positives Gesetz, sondern die eigene moralische Einsicht herangezogen" wird.[3] M. Scheler schreibt von einer „Autonomie", die in „der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse" besteht.[4] Bei L. Nelson liest man: „Der heteronomen Ethik ebensowohl wie dem ethischen Anarchismus stellt die Sokratisch-Platonische Philosophie das Prinzip der Autonomie gegenüber, d. h. das Prinzip der Selbstgesetzgebung der menschlichen Vernunft." „Man erörterte damals die Frage: Haben die ethischen Normen von Natur aus Geltung, oder beruhen sie auf willkürlicher Setzung? ..." „Sokrates lehrte das Bestehen von ‚ungeschriebenen Gesetzen', d. h. von solchen, denen der Mensch sich durch seine eigene Vernunft unterwirft, die er unabhängig von aller willkürlichen Setzung in sich selbst findet."[5] Unter kognitiver Rücksicht besteht die Autonomie des Menschen darin, „daß er das Sittengesetz nur durch eigene Einsicht erkennen kann."[6] Übrigens verweist A. Auer, der den Terminus ‚autonome Moral' in die gegenwärtige Diskussion eingeführt hat, selbst auf Röm 2,14.[7] Das aber ist bekanntlich jene Textstelle, die seit alters zur biblischen Legitimierung der traditionellen Lehre von der lex naturalis herangezogen wird.

Die gerade belegte Synonymie von ‚autonomer Moral' und ‚naturrechtlicher Moral' macht auf Anhieb begreiflich, warum ein katholischer Theologe, sobald er den Ausdruck ‚autonome Moral' übernommen hat, mit der allergrößten Selbstverständlichkeit die These aufstellt, die sittliche Autonomie des Menschen sei ineins Theonomie. Damit wiederholt er eben nur in einem andern Vokabular, was seit eh und je in jedem Handbuch der Moraltheologie zu lesen steht: lex naturalis est lex divina; ius naturae est ius divinum.

Allerdings, wie nicht anders zu erwarten, gibt es Theologen, die den Satz: lex naturalis est lex divina, auch ganz anders wiedergeben. Manche formulieren: Weder Autonomie noch Heteronomie, sondern Theonomie. Andere meinen: Nicht Autonomie, sondern Heteronomie, weil Theonomie. Oder man sagt: Weder Autonomie noch Theonomie, sondern Leben aus dem Glauben.[8] Selbstverständlich variiert auch die Sprache der Philosophen. Der eine meint von der lex naturalis: Weder autonom noch heteronom, sondern axionom. Ein anderer: Weder autonom noch heteronom, sondern orthonom. Ein Dritter: Nicht sittliche Autonomie, sondern sittliche Souveränität des Menschen. Und in Kants Sprache wäre der Ausdruck ‚theonome Autonomie' eine contradiction in adiecto. Denn für Kant sind ‚Theonomie' und ‚theonomer Moralpositivismus' Synonyma. Man muß also schlicht konstatieren, daß die Adjektive ‚autonom', ‚heteronom' und ‚theonom' voces multipliciter aequivocae sind.

Es wäre eine interessante Aufgabe, daraus zu rekonstruieren, wie Theologen und Philosophen von der Sprache denken und mit ihr umgehen. Wie ist es zu erklären, daß für viele Theologen ‚autonom' auf dem Felde der Ethik primär die Bedeutung ‚anmaßend', ‚eigenmächtig', ‚selbstherrlich' oder auch ‚gottlos' hat? Welche Rolle spielt dabei die Annahme, aus der Bildung eines Wortes ergebe sich mit Sicherheit seine Bedeutung? Wieweit wirkt in dieser Richtung verstärkend, daß ein Kant den Terminus eingeführt hat? Kant nach wie vor Antityp von Autorität, so daß gilt: Was kann aus Königsberg schon Gutes kommen! Jedenfalls scheint es für nicht wenige Theologen eine ausgemachte Sache zu sein, daß ‚christliche Moral' und ‚autonome Moral' einander ausschließen. Sie können sich nicht dazu verstehen, einfach zur Kenntnis zu nehmen, daß ‚autonom' auch im Kontext der Ethik nun einmal ein homonymes Wort ist, nicht anders als ‚teleologisch', ‚deontologisch', ‚utilitaristisch', ‚Vernunft', ‚Gnade', ‚Klugheit' und zahllose andere Vokabeln. Wegen solcher Homonymien begann man früher Ausführungen über Gnade, Glaube oder Gewissen fast stereotyp mit Bemerkungen wie: nomen ‚gratiae', nomen ‚fidei', nomen ‚conscientiae' varie accipitur. Nur so kann man auch, wie mir scheint, eine Erörterung dessen beginnen, was alles ‚autonome Moral' heißt: Der Terminus ‚autonome Moral' wird in verschiedenen Bedeutungen verwendet, von denen manche in einem konträren oder kontradiktorischen Verhältnis zueinander stehen.[9]

Wenn nun autonome Moral und Anarchismus in einen inneren Zusammenhang gebracht werden, so fällt es nicht schwer, dem den Anschein einer analytischen Evidenz zu verleihen. ‚Autonome Moral' heiße: nur der handelt moralisch, der ausschließlich seiner eigenen Einsicht folgt. Wer sich der Leitung einer Autorität unterstellt, entschließt sich damit, gerade nicht der eigenen Einsicht, sondern der Einsicht eines andern zu folgen. Also ist sein Handeln dadurch unmoralisch, weil nicht mehr autonom, sonder heteronom. Aber ich kann mich nicht entsinnen, je einem katholischen Theologen begegnet zu sein, der im Ernst so gedacht hätte. Wenn einem Theologen der Glaube ein „rationabile obsequium" ist, so auch die Erfüllung des 4. Gebot des Dekalogs. Eigene Einsicht läßt mich begreifen, daß es sittlich zulässig oder geboten ist, mich der überlegenen Einsicht eines andern anzuvertrauen. Daß es sittlich legitime Autoritäten gibt, denen zu gehorchen mithin phýsei díkaion ist, daß muß sich logisch ursprüng-

[1] F. Hürth/P. Abellan, De principiis, de virtutibus et praeceptis, Vol. 1, Romae 1948, 43; M. Zalba, Theologiae Moralis Summa, Vol. 1, Matriti 1952, Nr. 368. Für weitere Belege dieser sehr alten und ökumenisch weitverbreiteten These vgl. B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 12 f.

[2] Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, TheoPhil 41 (1966), 481–503, Naturrecht und Offenbarung, in: Die pädagogische Provinz, 1968, 103–113; Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen, in: G. Teichtweier/W. Dreier (Hrsg.), Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg 1971, 105–130.

[3] Grundlegung und Aufbau der Ethik, Bern 1952, 24.

[4] Der Formalismus in der Ethik, München ^{5}1966, 468.

[5] Vom Selbstvertrauen der Vernunft. Schriften zur kritischen Philisophie und ihrer Ethik, Hamburg 1975, 120.

[6] A.a.O. 176. In dieser Bedeutung findet man den Terminus ‚autonome Moral' auch bei A. Messer, Ethik, Leipzig ^{2}1925; H. H. Wendt, Die sittliche Pflicht, Göttingen 1916, 13; D. W. Herrmann, Ethik, Tübingen ^{5}1913, 48. Wohlverstanden, es geht mir nur darum, einen Sprachgebrauch zu belegen, um nichts anderes.

[7] Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, in: J. Sauer (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1977, 51 f. Insofern man neuerdings einer autonomen Moral eine Glaubensethik gegenüberstellt, läßt sich die Synonymie von ‚autonomer Moral' bei einer Kenntnis der Sprache der Theologie fast rein semantisch rekonstruieren. Wie dem Glauben die Vernunft gegenübersteht, so der Glaubensethik die Vernunftsethik = philosophische Ethik = (Th. Meyer) Institutiones Iuris Naturalis seu Philosophiae Moralis Universae (Freiburg 1885).

[8] Vgl. dazu R. Hasenstab, Modelle paulinischer Ethik, Mainz 1977, 262 ff; R. Bruch, Moralia varia, Düsseldorf 1981, 63–81.

[9] Diesem Muster eines Beginns folgt der Historiker Alec R. Vidler, A Variety of Catholic Modernists, Cambridge 1970, 1: „I should state at the outset that, while the term must be allowed to have many other meanings, by ‚modernists' I shall mean those who ..." Dazu, welche Bedeutungen ‚modernist' im Englischen haben kann, vgl. ders., The Church in an Age of Revolution, Harmondsworth 1965, 179.

lich der sittlichen Vernunft des Menschen erschließen. Nur darum kann gelten: fides supponit rationem.

Zugegeben, die sittliche Legitimität irgendwelcher Autoritäten ließe sich kaum noch einsichtig machen, wenn man annehmen sollte, wer nur aus sittlich guter Gesinnung handle, der handle ebendeswegen auch immer sittlich richtig. Eigenartigerweise scheint der Eindruck entstanden zu sein, diese Annahme sei kennzeichnend für eine autonome Moral, wie neuere katholische Moraltheologen sie vertreten, und zwar deswegen, weil sich unter diesen Theologen eine mehr oder minder ausgesprochene Neigung zu einer normativen Ethik teleologischer Prägung beobachten läßt. Dieser Eindruck muß auf einem Mißverständnis beruhen. Zunächst, der Unterscheidung zwischen teleologischer und deontologischer Ethik liegt ein ganz anderes fundamentum zugrunde als der Unterscheidung zwischen einer autonomen und einer nicht-autonomen Moral. Das läßt sich unmittelbar daraus entnehmen, daß Kant, dessen Ethik geradezu für ein normatives Paradigma einer autonomen Moral gelten kann, zugleich als der Deontologe par excellence angesehen wird. Versteht man unter ‚autonomer Moral' dasselbe wie eine naturrechtliche Moral, dann bildet sie die Gattung (genus), zu der teleologische und deontologische (= nicht-teleologische) Ethik als kontradiktorisch definierte Arten (species) gehören. Darum läßt sich nicht folgern: autonome Moral, also teleologische Moral.

Zum andern, ich sehe nicht, wieso es in der Konsequenz einer teleologischen Ethik liegt, daß sie die sittliche Güte der Gesinnung als zureichenden Maßstab für die sitlliche Richtigkeit einer Handlungsweise betrachte. Meist glaubt man, eine teleologische Ethik müsse sich vor der entgegengesetzten Gefahr hüten, nämlich ihr ganzes Augenmerk allein auf die sittlich richtige Tat zu richten und dadurch zu einer Art Erfolgsethik zu degenerieren. Im übrigen ist in der gegenwärtigen innerkirchlichen Kontroverse über die Begründung sittlicher Normen nicht strittig, worin sittliche Güte besteht. Umstritten ist vielmehr nur, welche Merkmale einer Handlung sie zu einer sittlich richtigen Handlung machen. Es wäre jedoch kaum begreiflich, welchen Grund ein Theologe haben könnte, sich über lange Jahre hin vorwiegend mit dieser Frage zu befassen, wenn er der Überzeugung wäre, eine Handlungsweise sei, wenn sittlich gut, dann eo ipso auch sittlich richtig.[11]

Seit ca. 400 Jahren gibt es namhafte katholische Theologen, die der Auffassung sind, die Unbedingtheit der sittlichen Forderung lasse sich logisch vorgängig zur Erkenntnis Gottes erfassen. Es läge nahe, diese These als Bedeutungsmerkmal in den Ausdruck ‚autonome Moral' aufzunehmen. Doch scheint man das de facto nicht zu tun. Denn soweit ich sehe, wird diese These von einigen Theologen, die sich selbst zu einer autonomen Moral bekennen, ausdrücklich bestritten. Darum kann es bei der semantischen Äquivalenz zwischen ‚autonomer Moral' und ‚naturrechtlicher Moral' bleiben. Doch wohlverstanden, das ist nur eine Bedeutung, die das Wort ‚autonome Moral' hat. Es ist zugleich jene Bedeutung, in der allein – wie mir scheint – gegenwärtige katholische Theologen eine autonome Moral vertreten.[12]

K. Hilperts Dissertation „zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik" ist ein imponierendes Werk. Auf nahezu 300 S. werden als „historische Modelle autonomer Ethiken" Kant, Fichte, Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche dargestellt. Dem geht eine „Ortsbestimmung des Autonomie-Problems" voraus, in der u. a. über biologische Verhaltensforschung, Soziologie, Kritische Theorie, Analytische Philosophie, Logischen Positivismus und Sprachanalyse referiert wird. Die Dissertation umfaßt 615 Seiten, das Verzeichnis der verarbeiteten Literatur 29 Seiten. Es ist bewundernswert, was Hilpert alles aufgenommen und intellektuell verarbeitet hat, wie er es darlegt und erörtert. Doch die Bewunderung für ihn und seine Leistung verbindet sich mir mit der Verwunderung darüber, daß einem Doktoranden ein ideengeschichtliches Thema dieses extremen Schwierigkeitsgrades gestellt werden kann. Hilpert scheint ein Gespür für die besonderen methodischen Probleme einer ideengeschichtlichen Untersuchung zu haben. Die Zurückhaltung, die er aufs ganze gesehen in seinen Urteilen und Wertungen übt, spricht dafür. Darum wird er sich wahrscheinlich auch bewußt sein, daß ihm seine eigene Dissertation für Jahre Stoff genug zu erneutem Bedenken und Überdenken gibt.

Einen Punkt möchte ich herausgreifen, weil er illustrieren kann, was ich vorhin zum Verhältnis mancher Theologen und Philosophen zur Sprache angedeutet habe. Hilpert kritisiert in schärfster Form die Art und Weise, wie Auer den Terminus ‚autonome Moral' verwendet. Er ist dezidiert der Auffassung, ‚Autonomie' und ‚autonome Moral' hätten in der Sprache der heutigen Menschen eine Bedeutung, die es einem Theologen schlechterdings verbiete, diese Vokabeln so zu gebrauchen, wie Auer es tut. Aus dieser Kritik und ihrer Begründung spricht das, was man bisweilen ‚Homonymenfurcht' nennt. Wer liest ein Buch wie Auers „Autonome Moral und christlicher Glaube"? Meines Erachtens in allererster Linie Theologen, also Akademiker. Meint Hilpert nun allen Ernstes, Akademiker seien nicht in der Lage, bei ihrer Lektüre des Buches zu verstehen, was Auer unter ‚autonom' versteht? Falls er das meinen sollte und tatsächlich recht hätte, dann wären die deutschsprachigen theologischen Fakultäten zu kritisieren und nicht Auer. Denn das würde beweisen, daß man an diesen Fakultäten eines jedenfalls nicht lernt: Texte zu lesen.

[10] So in bezug auf Kant schon V. Cathrein, Die sittliche Autonomie, in: Stimmen aus Maria Laach 58 (1900), 137: „Diese Autonomie (ist) ein revolutionäres, anarchisches Prinzip im schlimmsten Sinne des Wortes ... (Sie) ist nur das personifizierte ‚Non serviam' im Mantel der Wissenschaft." In dieser Manier könnte man auch folgern, aus dem Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche ergebe sich radikale Intoleranz, die ihrerseits unter günstigen politischen Konstellationen zur spanischen Inquisation führen müsse. Man vgl. zu diesem Stil einer Auseinandersetzung nur E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins, Berlin ^{3}1922, 86: „Der Katholizismus, der im jesuitischen Ultramontanismus erst sein wahres Gesicht ohne verhüllende Maske zeigt, hat das dringende Lebensinteresse, die Mitglieder seiner Kirche im Stande der Unmündigkeit zu erhalten, weil hierauf die Fortdauer seiner Existenz beruht."

[11] Wenn man seit einiger Zeit besonders sorgfältig zwischen sittlich gut und sittlich richtig unterscheidet, so tut man das gerade in der Absicht, den Fehlschluß zu vermeiden, eine Handlung sei, wenn sittlich gut, auch sittlich richtig. Vgl. W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie, Frankfurt 1979, 38–40; E. J. Nagel, Methodisches zur Friedensethik, in: ders./N. Glatzel (Hrsg.), Frieden in Sicherheit, Freiburg 1981, 229–258.

[12] Wenn man universale Kommunikabilität als Merkmal einer autonomen Moral angibt, so expliziert man nur, was ‚naturrechtliche Moral' ex definitione besagt. Einigermaßen merkwürdig erscheint mir, wenn jemand meint, gerade in einer Welt, die nicht mehr christlich sei, brauche es eine autonome Moral. Soll das heißen, im Übergang von einer christlichen zu einer nicht-christlichen Welt verändere sich der gnoseologische Status sittlicher Werturteile? So etwas wie die Anerkennung der Relevanz der Humanwissenschaften für die Ethik wird man kaum als Bedeutungselement in den Ausdruck ‚autonome Moral' aufnehmen, wenn man sich an den Regeln einer divisio logica orientiert. Diese Regeln haben etwas mit der Rationalität und Verständlichkeit menschlicher Rede zu tun. Außerdem wüßte ich nicht, wem gegenüber man diese Relevanz noch einschärfen müßte. Der eigenen Tradition gegenüber? Für mich sind einige Moraltheologen der älteren Generation fest mit einer bestimmten Humanwissenschaft verknüpft: Doms (Biologie), Müncker und Heinen (Psychologie), Schöllgen (Soziologie), Kelly (Medizin), von Nell-Breuning (Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaft).

Ringgren, Helmer: **Die Religionen des Alten Orients.** – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1979. 255 S. (Grundrisse zum Alten Testament. Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Sonderband) kart. DM 24.–

Es ist wohl kein Zufall, daß gegenwärtig Fachwissenschaftler davor zurückschrecken, grundlegende Zusammenfassungen der Religionsgeschichte ihres Bereiches zu schreiben. Auch wenn man die Skepsis von A. L. Oppenheim nicht teilt, der es für unmöglich erklärte, jemals eine Darstellung der mesopotamischen Religion zu schreiben, wird man leicht entmutigt. Der Zuwachs an Quellenmaterial ist in den letzten Jahrzehnten so groß gewesen und traditionelle Deutungsschemata sind so stark in Frage gestellt worden, daß erst eine Neuorientierung erfolgen muß, ehe wieder eine Versuch gewagt werden kann, „die" altorientalischen Religionen neu zu deuten und – gar vergleichend – darzustellen. Trotzdem haben natürlich die Nachbarwissenschaften ein Recht darauf, wenigstens Zwischenbilanzen vorgelegt zu bekommen.

Das vorliegende Buch will das tun und „gleichzeitig bestimmte Elemente hervorheben, die für das Studium des Alten Testaments von besonderem Interesse sind". Dabei „erhebt es keinen Anspruch darauf, neue und originelle Forschungsergebnisse darzubieten" (5). Es hat aber den großen Vorteil, daß es klar und übersichtlich gegliedert ist: Fünf Religionen werden vorgestellt: Ägyptische, Sumerische, Babylonische und Assyrische, Hethitische und Westsemitische Religion. Diese großen Kap. sind jeweils gleich gegliedert: nach einer sehr knappen „Einleitung" werden „Die Götterwelt" mit ihren wichtigen Gestalten, dann die „Mythologie" beschrieben. Es folgt – wohl mit Absicht immer ins Zentrum gesetzt – „Der Kult" und danach eine Erörterung des „Königtums", dessen enge Verbindung zum Kult ja außer Frage steht. „Gott und Mensch.

Frömmigkeit und Moral" schließen sich an und jeweils mit einer Darstellung des „Jenseitsglaubens" wird die Darstellung abgerundet. Ein Stichwortregister beschließt das Buch, das zweifellos ein nützliches, allen an der religiösen Umwelt des Alten Testaments Interessierten hilfreiches Informationswerk geworden ist, was ja auch der Zweck der Reihe sein soll.

Es mag ungerecht erscheinen, an dieses Buch Ansprüche zu stellen, die es gar nicht erfüllen kann. So fehlt naturgemäß, wenn man von der äußeren Gliederung absieht, eine Gesamtkonzeption, die u.U. das Ganze zusammenhielte – und sei es nur in Auseinandersetzung mit dem AT. Sicher ist es schwer, die verschiedenen Religionen auch nur einigermaßen zu würdigen, zumal wenn man die historische Tiefe immer beibehalten muß. So aber ist eine Nivellierung entstanden, die nicht nur den realen Verhältnissen nicht gerecht wird, sondern auch die Lektüre des Buches erschwert. Die Trockenheit der Diktion geht sicher nicht nur auf die Übersetzung bzw. die Verwendung einer Fremdsprache zurück, sondern ist auch in der weithin positivistischen Darstellungsweise begründet, die für das Buch gewählt worden ist. Dabei ist aber positiv hervorzuheben, daß eine Menge von Hypothesen und eine Fülle an Material kritisch verarbeitet worden ist und ein gesundes Urteil ist dem Vf. dankbar zu bescheinigen.

An einer Stelle scheint er allerdings der religionswissenschaftlichen Schule des eigenen Landes zu stark verhaftet zu sein: Nur bei der sumerischen Religion wird das Königtum gleich mit dem Beiwort „sakral" charakterisiert (100ff), obgleich das ja von Ägypten mindestens ebenso gegolten hätte. Es ist sicher nicht zu leugnen, daß es in Sumer gelegentlich Königsvergöttlichung gegeben hat. Aber auch W. H. Ph. Römer, Königshymnen der Isin-Zeit S. 55ff bleibt hinsichtlich der Bewertung einiger Epitheta, auf die sich R. hier beruft, doch sehr zurückhaltend. Unklar ist mir, auf welche sumerische Formel das Beiwort „fleischlicher Sohn des Gottes x" anspielen soll, das es angeblich recht häufig gibt. Wenn einmal „leiblicher Sohn Dagans" von Römer übersetzt wird, so steht doch im Sumerischen „der von D. geborene/gezeugte Sohn", was in der bekannten metaphorischen Redeweise, die solches ja von den verschiedensten Göttern im Zusammenhang mit einem einzigen Herrscher sagen kann, lediglich eine Legitimationsformel ist. Das heißt aber doch, daß von einer Vergöttlichung des Königs – von gelegentlicher kultischer Verehrung einmal abgesehen – nicht die Rede sein kann. Der König steht natürlich als Repräsentant des Volkes in einem besonderen Verhältnis zu den Göttern; seine Stellung und sein Wissen verschaffen ihm auch eine größere Nähe zu diesen als sie der normale Sterbliche hatte, – aber „Sohn (eines) Gottes" war auch ein sumerischer Herrscher nie.

Kein Rezensent kann in ähnlicher Weise wie R. für alle Bereiche der Religionsgeschichte kompetent sein. Wenn ich noch einige Bemerkungen zur „Westsemitischen Religion" folgen lasse, dann einmal deshalb, weil ich mit ihr ein wenig vertraut bin, zum anderen aber auch wegen ihrer besonderen Bedeutung für das AT und seine Umwelt. Die Darstellung ist relativ ausführlich (198–246), zeigt aber eine Schwäche, die auch den anderen Kp. anhaftet: Eine Vermischung synchroner und diachroner Betrachtungsweise. So werden hier besonders ugaritische und jüngere Quellen nebeneinander und ineinandergesetzt, so daß die Charakteristika der Entwicklung, die verschiedenen Stadien, zu wenig scharf hervortreten. Gerade für die atl Forschung ist es aber unerläßlich, hier zwischen Frühem und Spätem, Gleichzeitigem und Nachzeitigem zu trennen. Zu groß ist sonst die Versuchung, Einzelphänomene zu isolieren und zu vergleichen, was mit Sicherheit zu einer Verzerrung des Urteils führt.

Einige Details: Wenn El als „der Stier" bezeichnet wird (203), so sicherlich wegen seiner besonderen Stärke – wobei das Epitheton durchaus archaisierend aus einer Zeit stammen mag, als Baal noch nicht die beherrschende Rolle spielte wie in klassisch ugaritischer Zeit. Die Serpentin-Stele aus Ugarit zeigt ihn aber nicht „mit einem Hornsymbol", sondern er trägt die Hörnermütze, die allen Hochgöttern zukommt und in mesopotamischer Tradition steht.

S. 207 wird auf den Baal-Zyklus eingegangen, in dem der Gott als Sieger über das Meer erscheint und schließlich die Königsherrschaft übernimmt. Das wird in Gegensatz zum babylonischen Schöpfungsepos gestellt – das aber gerade auch diesen Aspekt betont. Im Enūma eliš wird zwar auch die Weltschöpfung geschildert, das Ziel des Lehrgedichts ist es aber, Marduk als König der Götter zu erweisen. Die „Fünfzig Namen", mit denen der Gott schließlich begabt wird, sind weit wichtiger als die Schöpfung; die Rezitation des Gedichts am Neujahrsfest erneuert die Weltherrschaft des Marduk.

Wenn auf derselben Seite die Verbindung von Zeus und Baal-Hadad als seltsam empfunden und bes. die Erklärung als Sonnengott bezweifelt wird, so darf doch nicht vergessen werden, daß im Hellenismus starke synkretistische Kräfte am Werk waren und „Zeus" nur Metapher für den höchsten Gott war, der damals offenbar ganz allgemein unter astralem Aspekt gesehen wurde. Das gilt deshalb auch von Baal Šamēm, wie z.B. J. Ebach, Kulturentwicklung bei Philo von Byblos (1979) 123 (mit Lit. in Anm. 37) deutlich gemacht hat.

Für die sehr komplexen Probleme im Zusammenhang mit dem Adonis-Mythos (208ff) sollte der scharfsinnige Aufsatz von C. Colpe „Zur mythologischen Struktur der Adonis-, Attis- und Osiris-Überlieferung", AOAT 1 (1969) 23ff nicht unerwähnt bleiben; vgl. neuerdings auch S. Ribichini, Adonis. Aspetti „orientali" di un mito greco (Rom 1981).

Der Gott Melqart (210f) ist nicht erstmals bei Asarhaddon im Vertrag mit Baal von Tyros erwähnt, sondern er erscheint merkwürdigerweise schon im 9. Jh. v. Chr. als Gott des Barhadad, Königs von Aram(!) in der Stele von Brēdsch (KAI 201). Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß er ein phönizischer Gott war und Stadtgott von Tyros.

Bei Horon (211) sollte nicht unerwähnt bleiben, daß er in den berühmten Schlangenbeschwörungen aus Ugarit (KTU 1.100 und 1.107) – und gegen M. Tsevat halte ich die Deutung als Beschwörung für zutreffend – derjenige ist, der anders als alle Götter die magischen Praktiken kennt und das Gift zum Verschwinden bringt (vgl. zuletzt P. Xella, I testi rituali di Ugarit I (1981) 224ff). Er ist also – wie bereits die Beschwörung I von Arslan Taş lehrte – der eigentliche Herr der Beschwörung im westsemitischen Raum.

Der Gott der Moabiter Kamosch (211) ist ja auch aus Ugarit bekannt, wo er zusammen mit *tt* bzw. *zz* genannt ist und in *hryt* lokalisiert wird (KTU 1.100,36 vgl. 1.123,5; 1.107,16 und s. P. Xella, a.a.O. 219f), und er kann vielleicht schon im 3. Jh. v. Chr. in Ebla nachgewiesen werden (G. Pettinato, Oriens Antiquus 15 [1976] 14f).

Gegen eine Verbindung der *potnia Thērōn* der Pyxis von Minet el-Bēda mit der Astarte, für die ja auch gar nichts spricht, hat sich zuletzt W. Helck, Betrachtungen zur großen Göttin... (1971) 157 Anm. 42 mit vollem Recht ausgesprochen.

Bei Tinnit (215) ist irrtümlich vermerkt, daß der Name der karthagischen Gottheit nicht in Eigennamen vorkommt, was aber durch F. L. Benz, Personal Names in Phoenician and Punic Inscriptions (1972) 429ff klar widerlegt ist (s. schon KAI II zu Nr. 53). Vgl. jetzt ferner die Monographie von F. O. Hvidberg-Hansen, La Déesse TNT (Kopenhagen 1979).

Natürlich wiegen solch kleine Korrekturen nicht schwer gegenüber der gewaltigen Menge Stoff, die für dieses Buch bewältigt werden mußten. Es ist uneingeschränkt anzuerkennen, daß der Zweck des Bdes, die Information über die Religionen im Umkreis Palästinas nach modernem Stand zu geben, voll erreicht wird. Um so deutlicher tritt die Aufgabe der Einzelwissenschaften hervor, den Wissensstand ihres jeweiligen Spezialgebietes detailliert und kritisch und mit einer jeweils adäquaten Methode baldmöglichst einmal selbständig zusammenzufassen, um damit der übergreifenden Religionswissenschaft ein sicheres Fundament zu bieten, als es der vorliegende Bd notgedrungen sein kann.

Tübingen Wolfgang Röllig

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd III Lfg. 6/7. *jālal – jārad.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1981), Sp. 641–896. br. DM 44.–

Wieder einmal erweist sich ThWAT III, Lfg. 6/7, als gegenüber THAT I im Vorteil: Den nur 9 Stichwörtern in THAT I entsprechen hier 29 Stichwörter! Sachlich dominiert hier gegenüber dort die theologische Information (vgl. schon die vorige Besprechung: ThRv 77, [1981] 187). Trotzdem ist es oft nützlich, innerhalb des gemeinsamen Stichwörterrepertoirs beide Lexika zu konsultieren.

Wieder seien ein paar Einzelheiten angemerkt bzw. diskutiert.

Im Haupt- und Schlußteil des Artikels *jālal* (Sp. 641–645) hat Baumann gut den Sitz im Leben des Verbs im Rahmen der Volksklagefeier eruiert: Das Verb signalisiert danach den im Volk weiterzugebenden „Aufruf zur Volksklage" (Sp. 643).

Ringgren bezieht in seinem Artikel *jānaq*, Sp. 667, zu Recht Stellung gegen die herkömmliche Auslegung von Ps 8,3. Trotzdem ist sein erneutes Plädoyer für die Deutung des *jōn^{e} qīm* der Psalmstelle auf Götter unglaubwürdig – es bleibt bei kleinen Kindern, deren Lallen Gott mehr verherrlicht als der kunstvolle, aber vielleicht von Selbstgefälligkeit begleitete Gesang der Erwachsenen. Siehe zum ganzen Fragenkomplex meinen Aufsatz „Zur Stilisitk von Psalm 8" in: Gottesherrschaft – Weltherrschaft, Festschrift Bischof Dr. Dr. h.c. Rudolf Graber, Regensburg 1980, 27.

Nach Branson (Artikel *jāsar*) ist der „Adressat der (weisheitlichen) Unterweisung ein Kind" (Sp. 690). Die zu Recht in Sp. 695 erwähnte Weisheitsschule hat es doch wohl eher mit jungen Männern als mit Kindern zu tun gehabt. Übrigens ist von dieser Weisheitsschule nur ganz nebenbei die Rede. Von ihr hätte ruhig etwas ausführlicher die Rede sein können.

Sp. 717 wird innerhalb des Artikels *jā'ap* (Hasel) in Zusammenhang mit Jes 50,4ff zu Recht nicht von einem Gottesknechtslied, sondern von einem „Gottesknechtspruch" geredet – ein Lied sähe anders aus, vgl. Ps 22 –; demgegenüber fällt Otzen (Artikel *jāsar*, Sp. 837) wieder in den alten Sprachgebrauch zurück, wenn er von „den JHWH-Knecht-Liedern" spricht. Wäre in solchen Dingen nicht eine strengere Redaktion angebracht?

Darf man heute noch mit Ruppert (Artikel *jā'aṣ*, Sp. 722), und sei es auch nur in Anführungszeichen, von „Tempora" sprechen, wenn man die hebräischen Verbkonjugationen meint? Auch hier sollte die Redaktion eingreifen! Das hätte man sich auch durchgehend dort gewünscht, wo von einem Mädchen des

Hohenliedes die Rede ist, falls dieses nicht im Text ausdrücklich als „Braut" bezeichnet wird (so Mulder, Artikel *ja'ar*, Sp. 786, im Gegensatz zu Ringgren im Artikel *jāpāh*, Sp. 788, der richtiger von „der Geliebten" spricht). Siehe auch meine letzte Rez. zum vorliegenden Werk in: ThRv 77 (1981) 189. Interessant ist die Darstellung der Position des *jō'ēṣ* und der politischen Ratgeber oder „Ältesten" Sp. 723ff.

Sehr informativ ist der lange, aber aufschlußreiche Artikel *ja'aqōḇ* von Zobel (Sp. 752–777). „Jakob" ist für Z. „Repräsentant ... einer Gruppe", d. h. der „Jakob-Leute" (Sp. 762), ohne daß bestritten wird, daß in das Bild dieses Jakob die Erinnerung daran eingeflossen ist, der „Urvater" dieser Gruppe „habe einst als Offenbarungsempfänger fungiert" (ebd.). Zu Gen 32,23–33 heißt es: „Man (wird) in ‚Israel' eine mit religiöser Weihe behaftete Bezeichung für die nunmehr die El-Gottheit verehrende Jakobgruppe ... sehen dürfen, nicht aber eine ursprünglich von den Jakob-Leuten unabhängige eigenständige, dann mit dieser verschmolzene Stammesgruppe" (Sp. 763). Dennoch ist „Jakob nicht gleich Israel" und sind „die Jakob-Leute nicht die Söhne Israels" (Sp. 764). Alles andere bleibe ungewiß. Im Zuge der biblischen Tradtion „ist Jakob zu einer Bezeichnung geworden, die so etwas wie die Idee Israels in der Geschichte verkörpert", wobei „der Name Jakob ... das Moment nationaler Einheit und Geschlossenheit" betont (Sp. 777).

Jes 26,19 (vgl. Dan 12,2) wird von Wallis (Artikel *jāpaṣ*, Sp. 853) auf eine wirkliche Auferstehung hin gedeutet; anders und m. E. zu Recht H. Wildberger in BK X/2, 1978, 902.994–998, wo der Text als Heilsorakel interpretiert wird, das mit dem radikalen Bild der Totenerweckung arbeite (vgl. Hos 6,2!), wenngleich dies „an der Schwelle des Glaubens an eine tatsächliche Wiederbelebung nach dem Tode" geschehe (996). Deutet man den Text im Sinne einer wirklichen Totenerweckung, dann hängt er in der Luft und muß als späterer Zusatz betrachtet werden; andernfalls bildet er eine exakte Entsprechung zu dem vorangehenden Volksklagelied, Jes 26,7–18, was exegetisch in jedem Fall vorzuziehen ist.

Im ganzen stellt die Leiferung wieder eine großartige exegetische Leistung dar, die Fachleuten und exegetischen Laien viel Nutzen bringen wird. Dank gebührt hierfür wohl noch über das Grab hinaus dem kürzlich verstorbenen Hrsg., Prof. Botterweck. Möge ein anderer diese Arbeit in seinem Geiste weiterbetreiben – zum Nutzen der Fachwissenschaft und ihrer Interessenten!

Passau Günter Krinetzki

Jenks, Alan W.: **The Elohist and North Israelite Traditions.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XIV. 147 S. (Society of Biblical Literature Monograph Series 22). kart.

Unter den klassischen Pentateuchquellen ist der Elohist (E) seit je die umstrittendste Größe gewesen. Mit Recht hat Heinrich Holzinger schon 1893 festgestellt: „Die Scheidung von J und E ist die schwierigste Aufgabe der Textanalyse und in vielen Fällen gar nicht mehr möglich" (Einleitung in den Hexateuch, Freiburg-Leipzig 1893, 485). Gerade diese Schwierigkeit hat in der neueren Forschung mehrfach dazu geführt, die Existenz von E als eines eigenständigen literarischen Werkes überhaupt aufzugeben oder aber die traditionell ihm zugeschriebenen Texte bzw. Textstücke als redaktionelle Bearbeitungen der jahwistischen Geschichtsdarstellung zu deklarieren. Unverkennbar ist auf jeden Fall der – gerade im Gegensatz zum Jahwisten – fragmentarische Charakter der sog. elohistischen Texte, insofern sie sich nicht zu einem durchlaufenden literarischen Erzählzusammenhang verbinden lassen. Demgegenüber versucht die Arbeit von A. W. Jenks, die eine umgearbeitete Fassung einer Dissertation von 1965 bei G. E. Wright darstellt, die These von einer ursprünglich einmal selbständigen elohistischen Geschichtstradition neu zu begründen.

Ein forschungsgeschichtlicher Überblick (Kap. I), der sich mit der Kritik an der traditionellen Elohistenhypothese seit der Jahrhundertwende auseinandersetzt, kennzeichnet die veränderte Ausgangslage für eine Analyse des Elohisten, insofern einerseits deutlich geworden ist, daß die einzelnen Pentateuchquellen eher als Traditionssammlungen einzelner Tradentenkreise zu verstehen sind, und sich andererseits viele der klassischen linguistischen Kriterien für die Herauslösung der elohistischen Texte als unzureichend erwiesen haben. Dennoch kann an der Existenz einer eigenen elohistischen Tradition – parallel zur jahwistischen Tradition – nicht gezweifelt werden. Bei der Durchsicht und Analyse des auf E zurückgehenden Materials (Kap. II) werden nur solche Texte und Textstücke als elohistisch angesprochen, sofern es dafür eindeutige Kriterien gibt. Stilistisch ist neben dem Kriterium der Gottesbezeichnung *Elohim* vor allem die für E charakteristische Form des Dialogs zwischen Gott und Mensch (Patriarchen bzw. Führer des Volkes, die jeweils stark prophetische Züge tragen) von Bedeutung, theologisch der prophetische Einschlag sowie ein hoher Grad an theologischer Reflexion, wobei sich einzelne Themen wie die Gottesfurcht oder das Problem von Sünde, Schuld und Vergebung als tragende Elemente des elohistischen Werkes erweisen. Da sich einerseits im Bereich der Abraham-, Jakob- und Josefsgeschichten eine Reihe von elohistischen Dubletten zu den J-Erzählungen finden, und da andererseits die elohistischen Texte bzw. Textstücke über den ganzen Pentateuch – von den Patriarchenerzählungen in Gen bis zur Wüstenwanderungstradition in Num – verteilt sind (vgl. die listenartige Zusammenstellung der E-Texte 67f), legt sich der Schluß nahe, daß E nicht nur eine mehr zufällige Sammlung von redaktionellen Hinzufügungen zur älteren Tradition ist, sondern ein umfassendes literarisches und theologisches Werk gewesen sein muß. Um Entstehungszeit und geistesgeschichtlichen Standort der so bestimmten E-Tradition näher zu bestimmen, wird sie mit jenen Traditionen verglichen, mit denen sie die engsten Berührungen aufweist. Ein Vergleich der E-Tradition mit der frühen nordisraelitischen Prophetie in Gestalt der Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen (Kap. III) läßt enge Beziehungen zwischen dem elohistischen Mosebild und dem Samuel der vordeuteronomistischen Überlieferungen erkennen, während gegenüber den Elija/Elischa-Traditionen größere Unterschiede zu beobachten sind. Aufgrund dessen ist der Ursprung des Elohisten am ehesten in prophetisch-levitischen Kreisen um das Heiligtum von Silo im ausgehenden 10. Jh. v. Chr. – kurz nach der Reichsteilung – zu suchen. Ein Vergleich der E-Tradition mit den späteren nordisraelitischen Traditionen von Hos und Dtn (Kap. IV) läßt für Hos eher einen freien Gebrauch der gleichen epischen Traditionen als eine direkte literarische Kenntnis der E-Tradition vermuten, während das Dtn und der Elohist einer gemeinsamen Quelle entstammen.

Die Arbeit stellt neu die Frage nach den Kriterien für die Isolierung des Elohisten aus dem Zusammenhang des Pentateuch, ohne sie aber konsequent genug zu handhaben. Neben dem Kriterium des Gottesnamens *(Elohim)* gehören zweifellos Dubletten und Widersprüche, Spannungen und Unebenheiten zu den wichtigsten Kriterien, um die Annahme einer weiteren literarischen Schicht neben J stützen zu können. Auf der anderen Seite kann aber nicht jede Dublette zum Jahwisten aufgrund der durchaus fragwürdigen Annahme, J und E seien zwei parallele literarische Werke vergleichbarer Struktur und vergleichbaren Umfangs, als elohistisch angesehen werden. Um wirklich die Existenz einer ursprünglich einmal selbständigen elohistischen Geschichtsdarstellung postulieren zu können, reicht auch ein Hinweis auf eine im Vergleich zum Jahwisten unterschiedliche Begrifflichkeit und Erzählweise, auf andere theologische Denkvoraussetzungen und Vorstellungen nicht hin. Dies alles ließe sich unschwer auch mit Hilfe des Modells einer redaktionellen Bearbeitung des jahwistischen Werkes erklären. Zum Aufweis eines ursprünglich einmal eigenständigen elohistischen Werkes ist mehr gefordert. Neben einer zumindest umrißhaft erkennbaren literarischen Struktur eines solchen Werkes müßte die innere thematische Einheit seiner Teile nachgewiesen werden. Erst wenn dies gelänge, könnte sinnvollerweise von einer elohistischen Geschichtsdarstellung gesprochen werden.

Die Schwierigkeiten bei der Analyse des elohistischen Werkes scheinen nicht zuletzt in einer falschen Erwartungshaltung begründet zu liegen, insofern ein solches im wesentlichen an der literarischen Eigenart und Gestaltungstechnik des Jahwisten gemessen wird. Wird demgegenüber E als eine – literarisch wie theologisch – eigengeprägte Geschichtsdarstellung verstanden, dann bieten sich durchaus Ansatzpunkte zur Lösung des Problems einer zweiten selbständigen Geschichtsdarstellung neben J, ohne sogleich deren fragmentarischen Erhaltungszustand behaupten zu müssen. Danach wären als elohistisch nur solche Texte zu kennzeichnen, die sich einerseits als geschlossene Erzählungen (nicht bloß Fragmente!) gegenüber J aufgrund literarkritischer Beobachtungen aufweisen lassen und die sich andererseits neben dem Gebrauch des Gottesnamens *Elohim* durch eine spezifische Kompositionstechnik wie innere thematische Verknüpfung der einzelnen Erzählungen als literarisch zusammengehörig erweisen. Bei einem solchen literarischen Ansatz läßt sich durchaus innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuch eine Folge von Erzählungen rekonstruieren, auf die sowohl das Kriterium der Vollständigkeit als auch der literarisch-thematischen Geschlossenheit zutrifft (vgl. dazu P. Weimar, BZAW 146, 75–78.165–167 und differenzierter OBO 32, 140–198), was eine starke Reduktion des Umfangs des elohistischen Werkes gegenüber den klassischen Ansätzen mit sich bringt. Eine elohistische Josefsgeschichte kann demnach ebensowenig angenommen werden (die Spannungen im Text von Gen 37–50 verlangen eine andere Erklärung) wie eine Fortsetzung des Elohisten nach Ex 19/20 (wie überhaupt die Annahme eines Anteils von J/E an der Sinai-, Wüsten- und Landnahmetradition aufzugeben sein wird). Aber auch sonst können zahlreiche der traditionell E zugeschriebenen Texte nicht als elohistisch verstanden werden (vgl. BZAW 146, 26–30 zu Ex 1,15–21 und OBO 32, 381ff.26–29 zu Ex 17 und 18).

Bedarf somit das Problem der Aussonderung und Rekonstruktion des Elohisten einer erneuten Überprüfung, so gilt dies nicht minder für die Frage des geschichtlichen Erfahrungshorizontes, aus dem heraus das elohistische Werk zu verstehen ist. Entgegen der gängigen Herleitung von E aus der Mitte des 8. Jh.s v. Chr. sieht J. im elohistischen Werk ein Produkt aus der Zeit unmittelbar nach der Reichsteilung, wobei die Kriterien für diese zeitgeschichtliche Einordnung von E aus dem Vergleich mit den Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen gewonnen werden. Doch muß ein solcher Vergleich letztlich problematisch bleiben, solange nicht die Frage von Umfang und zeitgeschichtlicher Einordnung des vordeuteronomistischen Bestandes der Samuel- und Elija/Elischa-Traditionen umfassender geklärt ist, wobei einiges dafür spricht, daß der Anteil des Deuteronomisten sowohl an der Gestaltung der Samuel- wie Elija/Elischa-Überlieferungen wesentlich höher eingeschätzt werden muß.

Unberührt von solchen grundsätzlichen Bedenken bleibt der Wert mancher Einzelbeobachtungen. Eine stärkere Berücksichtigung der neueren Literatur hätte möglicherweise zu differenzierteren Einsichten geführt. Das Verdienst der vorliegenden Arbeit ist vor allem darin zu sehen, erneut auf die Bedeutung sowie die literarische und theologische Problematik des gegenüber dem Jahwisten meist vernachlässigten Elohisten aufmerksam gemacht zu haben.

Münster Peter Weimar

Koch, Klaus: **Die Profeten II.** Babylonisch-persische Zeit. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980), 216 S. (Urban-Taschenbücher Bd 281), kart. DM 14.–

Der 1978 erschienene erste Bd wurde in dieser Zeitschrift [Th. Rv. 76 (1980) 454f] von J. Scharbert besprochen, dessen positives Urteil ich auch für den vorliegenden zweiten Bd gelten lassen möchte. Das Buch ist in der zupackenden Art Wellhausens oder B. Duhms geschrieben und vermutlich in der Vorlesungspraxis entstanden. (So erklärt sich, daß die Qumran-Schriften S. 89 erst vor 20 Jahren entdeckt worden sind.) Der Verzicht auf gelehrte Auseinandersetzung und Literatur – die Angaben S. 208f wären noch entbehrlich gewesen – sollte die Fachkollegen nicht davon abhalten, die von kritischer Gläubigkeit getragene Sicht des Vf.s auf sich wirken zu lassen. Er ringt insbesondere um das Spannungsverhältnis zwischen prophetischer Verkündigung und äußerem Verlauf der Geschichte. Der in diesem Zusammenhang häufig wiederkehrende Lieblingsterminus „Metahistorie" lenkt auf jeden Fall die Aufmerksamkeit auf einen Sachverhalt, den andere nur deshalb vernachlässigen, weil sie die Propheten zu Unrecht nicht wesentlich für Vorherverkünder halten. Spötter werden freilich Goethes Faust zitieren: „Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein."

Überraschen wird das Zutrauen, mit dem der Vf. ohne nennenswerte literar- und traditionskritische Umschweife den Gedanken des Propheten, um den es ihm vor allem geht, in dessen Buch wiederfindet (vgl. das Bekenntnis 192f). Wir werden wohl gelegentlich transponieren müssen, wenn das, was er als Theologie des Propheten vorstellt, eher die Theologie des Prophetenbuches ist. Weil also die Diskrepanz zwischen historischer Wirklichkeit und (legitimer) biblischer Interpretation des Prophetenlebens teilweise ausgeklammert, überspielt oder geleugnet wird, sollte der Anfänger noch eine gewöhnliche Einleitung sowie eine Geschichte Israels zu Rate ziehen. Man braucht ohnehin gewisse Grundkenntnisse, um das anspielungsreiche Buch voll verstehen zu können.

Einzelheiten aus dem Inhalt: Die Durchsetzung der deuteronomischen Gesetzgebung im Zuge der joschianischen Reform führt zu veränderten Voraussetzungen für die Prophetie der neubabylonischen Epoche (9–21). Der Vf. geht also von der vorexilischen Entstehung des Deuteronomiums aus. Am ausführlichsten wird begreiflicherweise Jeremia behandelt (21–86). Daß er unter Jojakim seit 605 fünf bis sechs Jahre im Untergrund gelebt hat (45, 52), wird vielen neu sein. Unter Jojakim soll die joschianische Reform wieder außer Kraft gesetzt worden sein, was die scharfen Polemiken des Propheten erklärt. In diesem Zusammenhang unterbreitet der Vf. eine eigenwillige Erklärung des Kinderopfers, das er mit dem assyrischen Astralkult in Verbindung bringt (53–58). Nach der ersten Eroberung Jerusalems, deren Schockwirkung m. E. übertrieben wird (62), soll unter Zidkija wieder eine Reform stattgefunden haben. Nach (allzu) kurzen Bemerkungen über Habakuk (86–89) und Obadja (89) wird Ezechiel wieder ausgiebig berücksichtigt (89–123), ohne daß der Leser von der Problematik des Buches viel zu spüren bekommt. Deuterojesaja bleibt eine Prophetengestalt gegen Ende der Exilszeit (124–155). Die Jahweknecht-Lieder (mit Jes 55,3–5) werden mit Recht als deuterojesajanisch betrachtet. Bei der Frage, wer nun der Knecht ist, war das Aufzählen von Sentenzen unvermeidlich; die individuell-königliche Deutung auf einen Davididen in der Umgebung Deuterojesajas erhält den Zuschlag. Als Prophetengestalten der persischen Epoche werden engagiert und relativ ausführlich behandelt: Tritojesaja (156–163), Haggai und Sacharja (163–178), Maleachi (179–183) und die Verfasser von Sach 9–11 und 12–14 (183–185). Nahum und Joel (!) werden zur vorbabylonischen Epoche gerechnet (vgl. Bd I). Mit dem Jona-Büchlein wird ein Schlußstrich gezogen (185–188), denn die Erörterung aller anonymen unechten Teile der Prophetenbücher (z. B. Jes 24–27), die an sich hierhin gehört, hätte ins Uferlose geführt. Die sonst inspirierenden Schlußbetrachtungen, die entgegen der Einteilung des Vf.s schon S. 188 beginnen, fragen nicht eindringlich genug nach den Gründen für das Erlöschen der Prophetie (190f). Der Verfasser des Buches „Ratlos vor der Apokalyptik" hätte auch mehr zu jener Propheteninterpretation sagen können, die man Apokalyptik nennt (191f).

In der 2. Auflage können einige Versehen und Schönheitsfehler beseitigt werden. Manasse ist nicht Großvater, sondern Urgroßvater Jojakims (58, Z. 16 v. u.). Jer 22,24ff ist nicht auf Jojakim, sondern auf Jojachin zu beziehen (62, Z. 6). Der Prophet Hananja wird – unter dem Einfluß von Jer 29,26f? – versehentlich Hauptpriester genannt (63, Z. 18). Der definitive Abfall Zidkijas kann kaum 590 erfolgt sein (66, Z. 4), sondern frühestens 589 bzw. 588 (je nachdem 587 oder 586 als Jahr der Eroberung Jerusalems anzunehmen ist); der Pharao Hofra regiert seit 588 und kann daher 590 nicht zum Aufstand verleiten. Das langsame Ersticken Jeremias in einer Schlammgrube (66, Z. 13ff) ist Phantastik bestimmter Kommentare; wohl war nach Jer 38,9 der Hungertod zu befürchten. Man kann nicht sagen, daß Nebukadnezzar 604 sein Königtum über Juda angetreten hat (83, Z. 1), wenn Juda damals (oder ein Jahr später) Vasallenstaat wurde. Ezechiel verzichtet keineswegs immer auf poetische Gestalt (95, Z. 14 v. u. ff). Es wird manchen Leser verwirren, wenn das deuteronomistische Geschichtswerk von Josua bis 2 Könige reicht (111, Z. 5ff). S. 114, Z. 8 lies 33,21 statt 34,21. Der Behauptung, daß kein israelitischer Schriftsteller vor Deuterojesaja das Böse auf Jahwe zurückgeführt habe (134, Z. 5f), steht schon allein Am 3,6b entgegen. S. 151, Z. 4 lies Pogrom und S. 185, Z. 22 Verstoß statt Vorstoß. Die Abkürzungen 2 Bar und 1 Henoch (191) sind nicht zu empfehlen. S. 199, Z. 4 v. u. lies Deuterojesaja statt Jesaja. Den Stil des Vf.s würde ich nicht mit Scharbert (in der Besprechung des ersten Bdes) als unerträglichen Fachjargon bezeichnen, sondern sogar ansprechend finden. Gegenüber Extravaganzen wie jahwäisch und nabiisch darf man nachsichtig sein. Schief sind allerdings Bildungen wie Multivolipräsenz (196, Z. 6 v. u.) und plerifor (200, Z. 10 v. u.), die eventuell durch Multipräsenz und plerophorisch zu ersetzen sind. Auch mit den Loccumer Richtlinien steht der Vf. noch insofern auf Kriegsfuß, als unnötigerweise die früheren „katholischen" Namensformen Abdias, Aggäus, Zacharias und Malachias in Klammern beigefügt werden und S. 52, Z. 8 sogar einfachhin Job (statt Ijob) gebraucht wird. Wen wundert's, daß S. 213, Z. 16 von der joschiajanischen Reform die Rede ist?

Das Sachregister und die Verzeichnisse hebräischer sowie griechischer und lateinischer Begriffe erfassen beide Bde. Von einem Stellenregister ist abgesehen worden.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Westermann, Claus: **Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche.** – Gütersloh: Mohn 1981. 118 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern Bd 1402) kart. DM 10,80

Dieses Bändchen ist eine Lizenzausgabe der Arbeit mit gleichem Titel, die 1968 bei Chr. Kaiser, München, erschienen war. Da diese damals in ThRv nicht besprochen worden ist, sei das Taschenbuch hier vorgestellt.

In einem ersten Teil „Retten und Segnen" (9–22) meint der Vf. einen wesentlichen Unterschied zwischen dem rettenden Handeln Gottes und dem Segen durch Gott in der Bibel feststellen zu können. „Retten und Rettung Gottes werden als Ereignis erfahren, einem ‚Eingreifen' Gottes entsprechend. Das Segnen ist ein stetiges Handeln Gottes, das da ist oder nicht da ist; es kann so wenig in einem Ereignis erfahren werden wie das Wachsen, das Reifen oder das Abnehmen der Kräfte" (11f). Von daher glaubt er auch den wesentlichen Unterschied „beim Amt des Heilsmittlers" (22) feststellen zu können: Der Priester ist Mittler des stetigen Handelns Gottes, also des Segens; der Charismatiker, der Prophet ist Mittler des ereignishaften Gotteshandelns, also des rettenden Eingreifens Gottes in die Geschichte.

Im zweiten Teil „Der Segen in der Bibel" (23–97) wird zunächst gezeigt, wie man bisher in der Exegese des NT und AT den Segen verstanden und oft mit dem rettenden Handeln Gottes vermengt hat, und dann ein Überblick darüber geboten, wo im NT und im AT der Segen eine Rolle spielt. Dann versucht der Vf. eine „Geschichte des Segens im Alten Testament" (43–61) zu erschließen. Dabei geht er aber von den jüngsten Schriften aus und tastet sich dann über Dtn und J zu den alten Patriarchentexten vor. So findet er, daß in den ältesten Schichten der Patriarchenerzählungen der Segen noch wie in der Umwelt Israels deutlich magische Züge trägt. J tilgt diese magischen Züge nicht, sondern übernimmt die alten Erzählungen vom Segen der Erzväter, verbindet sie aber mit der Verheißung und macht so den Segen „zu einem Bestandteil der Geschichte Jahwes mit seinem Volk" (60). In der deuteronomischen Theologie wird der Segen mit dem Bund auf die Weise verbunden, daß er nun zu einem bedingten Segen wird, und damit alle magischen Züge verloren hat. Ähnlich ist es bei den Propheten, wo der Segen aber eine geringe Rolle spielt. In P ist der Segen hauptsächlich Bestandteil des Kults, wobei immer Gott als Subjekt des Segens gilt. Der Segen wird aber auch zu einem Bestandteil des Grußes im Alltag, wo er als Wunsch erscheint. In der Weisheitsliteratur, besonders in Ijob, erkennt man, daß die Bindung des Segens an den Gehorsam gegen Gott nicht den Tatsachen entspricht, sondern daß Segen oft gerade die Gottlosen zu erfahren scheinen. So merkt man, daß der

Segen Gottes unverfügbar ist. die Apokalyptik verwendet die Sprache des Segens, wenn sie die Herrlichkeit des Gottesvolkes nach dem Anbruch der endgültigen Gottesherrschaft beschreibt.

Bei der Besprechung des Segens im NT setzt sich der Vf. mit W. Schenk, Der Segen im Neuen Testament, Berlin 1967, auseinander, der den Segen mit dem rettenden, erlösenden Handeln Gottes vermengt und anderseits der kultischen Segnung jede Bedeutung abspricht. Demgegenüber wird gezeigt, daß der Segen durchaus auch im NT als neben der Erlösung selbständiges Geschenk und Angebot Gottes erkennbar wird und daß auch der kultische Segen anerkannt wird. Dabei bespricht der Vf. Stellen wie Eph 1,3; 1 Petr 3,9; Hebr 6; 12,17; Röm 15,29; Mk 10,13–16 par; Lk 9,16; 24,30.50f u. a. Neben der erlösenden Rettungstat Gottes behält auch hier der Segen seine Bedeutung, weil er das Wachsen, Reifen und ständige Leben der Gemeinde und das Stetige im Leben des einzelnen Christen bestimmt und bei der Parusie die Rettungsgeschichte zum Abschluß bringt. Was den erlösten im Eschaton geschenkt wird, ist Leben in Fülle, und das heißt eben Segen.

Im dritten Teil „Der Segen im Gottesdienst und im Handeln der Kirche" (99–115) bedauert der Vf., daß in seiner Kirche der Segen in der Liturgie und im Leben des Christen eine sehr geringe Rolle spielt. Er plädiert für eine Aufwertung und verweist auf die vielen Kirchenlieder, in denen vom Segen die Rede ist. Im Gruß, im Abschlußsegen beim Gottesdienst, im seelsorglichen Gespräch, bei der Segnung der Kinder, beim Segnen der Gläubigen an wichtigen Lebensabschnitten (Konfirmation, Eheschließung, Beerdigung) besteht Gelegenheit genug, den Menschen die liebende Zuwendung Gottes in einem Segenswort zuzusprechen und zu verkünden. Dabei dürfen ruhig alt überkommene Formeln und Zeichenhandlungen übernommen werden, weil sich der Christ bewußt ist, daß es sich hier nicht um Magie, sondern eben um Zeichen für die stetige Zuwendung zum Menschen handelt.

Mit einem Bibelstellenregister schließt das Bändchen.

Heute trifft zwar der Satz nicht mehr zu: „Die alt- und neutestamentliche Theologie nehmen vom Segen und Segnen Gottes kaum Notiz" (23). In dieser Lizenzausgabe ist die s. Zt. bis 1967 ausgewertete Literatur in den wenigen Anmerkungen nicht ergänzt worden. Heute gibt es immerhin zahlreiche Untersuchungen über die biblischen Termini für „segnen, Segen", und auch in den Handbüchern der Theologie des AT und des NT kommt der Segen zur Sprache. Dennoch sollte dieses Taschenbuch auch bei katholischen Theologen, vor allem auch bei den Pastoraltheologen, Beachtung finden; es könnte mithelfen, den heute sehr stiefmütterlich behandelten Segen wieder in der Theologie und in der Praxis der Kirche aufzuwerten. Aber auch die Unterscheidung von rettendem, erlösendem Handeln Gottes und dem Segen verdient Beachtung im theologischen Gespräch, wenn auch vielleicht nicht so deutlich, wie der Vf. meint, im AT und im NT beides unterschieden werden kann. So wünscht man dem Büchlein eine weite Verbreitung.

München Josef Scharbert

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Nach Petrus Sabatier. Neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. 25 Epistulae ad Thessalonicenses, Timotheum, Titum, Philemonem, Hebraeos. Hrsg. von Hermann Josef Frede. Lieferung 1–4 (Einleitung. 1 Th 1,1 – 2Th 2,2). Freiburg: Herder 1975 bis 1977. 320 S.

Die Ausgabe wird eröffnet von einer überaus gewichtigen Einleitung, deren Umfang über zwei Lieferungen hinausgaht. Sie ist gegliedert in die Abschnitte A. Die Textzeugen; B. Die Texte; C. Der griechische Text; D. Orientalische Übersetzungen. Mit Abstand am umfangreichsten (11–142) ist der Abschnitt über die Textzeugen. Von S. 11–97 werden die Handschriften (Hs.) beschrieben, die bei der Erarbeitung dieser Ausgabe herangezogen worden sind. Besonders wertvoll sind die Charakterisierungen der Überlieferungsträger durch den Hrsg. Nicht selten enthalten sie gewichtige Bemerkungen zur Textgeschichte, zumal in den Ausführungen über Abhängigkeitsverhältnisse zwischen einzelnen Textformen. Vor allem in diesen Partien hat der Hrsg. weithin auf eigene Forschungen und Veröffentlichungen zurückgreifen können, die auf S. 10 genannt sind. Die erwähnten textgeschichtlichen Ausführungen gehören zu den reizvollsten Teilen der Edition und dürften für den nicht gerade spezialisierten Leser von größerem Interesse sein als Notierung hs. Varianten. Der Hrsg. selbst sieht sich allerdings mehr der Konstituierung des Textes verpflichtet. Die Grundlage bilden in den meisten Fällen Neukollationen, meistens nach Photographien, in Einzelfällen auch Erstkollationen.

Unter den charakterisierenden Ausführungen zu einzelnen Hs. ragen heraus die über die Nummern 75, 77 und 89 des Siglen-Verzeichnisses, d. h. über den Codex Claromontanus (23/4), den Boernerianus in Dresden (25/6) und den vom Hrsg. erstmals gewürdigten Budapester Codex, der außer dem vollständigen Paulus-Text einen weitestgehend erhaltenen Kommentar enthält (dazu ausführlich: H. J. Frede, Ein neuer Paulustext und Kommentar. I. Untersuchungen. II. Die Texte, Freiburg 1973–1974). Zu nennen sind außerdem die reichhaltigen, übersichtlich dargebotenen Bemerkungen zum Codex G (Sangermanensis 15) auf S. 37–40, in denen die Vulgata-Lesarten des Textes selbst in instruktiver Form unter Beigabe des griechischen Textes mit den Randlesarten konfrontiert worden sind.

Auf die Beschreibung der Hss. folgen zwei Exkurse über Paulus-Prologe (98–119) und Paulus-Summarien (120–131). Hervorzuheben sind die Ausführungen über Prol Paul 1 Primum quaeritur, zumal auf Anm. 7, S. 101 mit Argumenten gegen die Verfasserschaft des Pelagius.

Im Abschnitt über die patristischen Zitate (131–142) ist in deutlicher Form auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die verbunden sind mit dem Bemühen, aus Zitaten, Paraphrasen und Anspielungen den Wortlaut des Bibel-Textes zu gewinnen, den der betreffende Autor seinen Worten zugrunde gelegt, oder vielleicht auch nur im Kopf gehabt hat. Fragen, die sich bei der Benutzung des Testimonien-Apparates von Fall zu Fall stellen, sind hier in größerem Zusammenhang in grundsätzlichen Darlegungen berührt. Der Hrsg. hat es sich versagt, seine Ausführungen an Beispielen zu entwickeln. Ein besonders instruktives Beispiel für die hier umschriebene Problematik bietet der zu 1 Th 4,13 notierte Befund.

In dem frühesten Zeugnis Tert. pat. 9,1 heißt es: . . . *respectus denuntiationis apostoli, qui dicit: ne contristemini dormitione cuiusquam sicut nationes quae spe carent.* Die Wortfolge *dormitione cuiusquam* läßt erkennen, daß es sich hier nicht um eine übermäßig wörtliche Übersetzung handelt; Benutzung einer vorliegenden lateinischen Fassung des Verses kann ausgeschlossen werden. Wichtiger ist in dem vorliegenden Zusammenhang allerdings das Vorkommen des Wortes *nationes,* das durch das Original nicht nahegelegt ist. Es dürfte sich entweder um eine leicht polemische Konkretisierung des originalen οἱ λοιποί (Vulgata: *ceteri*) handeln oder um eine unbewußte Kontamination mit 4,5 *non in passione desiderii, sicut et gentes, quae ignorant Deum* (Vulgata; Tert. Marc. 5,15,3 *non in libidine, qua gentes*). Für die Annahme einer Kontamination könnte sprechen, daß Tertullian pat. 9,3 den Begriff *desiderium* nennt. – Nicht Tertullian ist hier allerdings das Wichtigste, sondern die Tatsache daß auch in anderen Anführungen von 1 Th 4,13 das Wort *gentes* vorkommt, so verschiedentlich bei Augustin. Bei ihm wird es sich, zumal in Briefen und Sermones, um veranschaulichende Konkretisierung des farblosen *ceteri* handeln, unter schwachem Einfluß vielleicht des Wortlautes von 4,5. Ziemlich sicher Kontamination ist dagegen bei Caesarius von Arles anzusetzen.

Neben Fällen wie diesen gibt es andere, in denen, wie jeder weiß, dem der Stoff nicht ganz fremd ist, nicht die Textform tradiert ist, auf die der Ausleger sich bezogen hatte, sondern der entsprechende Bibel-Text des Abschreibers. Sogar in gedruckten Ausgaben sind hin und wieder vermeintliche Fehler der Überlieferung korrigiert worden. Am Beispiel der Überlieferung und der neuesten Ausgaben des Ambrosiaster hat Frede eingehend dargelegt (136–140), welche Komplikationen – mit der Gefahr von Fehlentscheidungen – dabei gegeben sein können.

In der Darbietung des Textes ist an dem bekannten und bewährten Bild mit den verschiedenen Schema-Zeilen festgehalten. Verhältnismäßig schwach vertreten sind die Zeilen X (Zitate Tertullians und anderer früher Schriftsteller, die möglicherweise direkt nach dem griechischen Original zitieren) und K (der alte afrikanische Text), praktisch vollständig aber D (belegt u. a. durch die oben erwähnten Hss. 75 und 77 sowie teilweise Augustin) und I (der Text des Ambrosiaster, teilweise auch für Ambrosius, Hieronymus und Augustin anzusetzen), außerdem natürlich V (Vulgata, zuerst belegt bei Pelagius).

Zur Textgestalt selbst ist nicht viel anzumerken. In Th 1,5,14 scheint die Überlieferung die geläufigere Form *pusillanimes* (statt des gedruckten *pusillianimes*) nahezulegen. Ein Schönheitsfehler sind die Formen *ipsae* in den Apparaten zu den Briefanfängen S. 171 und 301. Hoch zu rühmen ist jedoch wieder die übersichtliche Anordnung der außerordentlich stoffreichen Informationen. Dabei stehen wir allerdings vor dem Dilemma, daß die immer genauere Erforschung der Überlieferung das Bild der Vergangenheit zwar reichhaltiger werden läßt, aber in zunehmendem Maße weniger klar und eindeutig.

Münster Bernd Reiner Voß

Schenk, Wolfgang: **Synopse zur Redenquelle der Evangelien.** Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düsseldorf: Patmos (1981). 138 S., kart. DM 32.80

Sch. möchte mit der deutschen Q-Synopse und Q-Rekonstruktion die Hilfen der Zweiquellentheorie „auch dem Nichtfachmann" verdeutlichen. Die Synopse ist durch eine „Partitur" im Wechsel von Normalschrift und Kursivschrift mit und ohne Unterstreichungen mit dünnerer oder stärkerer Linie so ausgezeichnet, daß die jeweils nach-

folgende Q-Rekonstruktion abgelesen werden kann. Die kurzen Erläuterungen gelten jeweils der Q-Fassung.

Die Übersetzung folgt leider nicht durchweg „der Oberflächengestalt des Textes", sondern häufiger „der exegetisch erschlossenen semantischen Tiefenstruktur" (13); Beispiele: Mt 3,7 par ὀργή = „Endgericht Gottes"; 3,9 par: ἐκ τῶν λίθων τούτων = „aus diesen Steinen hier", 4,1 par: διάβολος = „Gegenspieler Gottes"; πειράζω = „herausfordern" usw.

Leider ist der Satz der Synopse auch in Zeilen, wo das leicht möglich und erforderlich gewesen wäre, nicht immer synoptisch ausgefallen. Keine Berücksichtigung mehr fand auch A. Polag, Fragmenta Q. Textheft zur Logienquelle (1979) mit zahlreichen abweichenden Entscheidungen bei der Rekonstruktion von Q. So kann man diese dem Nichtfachmann zugedachte „Hilfe" nicht als optimal bezeichnen.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Lambrecht, Jan: **Tandis qu'Il nous parlait.** Introduction aux paraboles. Traduit par Soeur Marie Claes. Préface de A. L. Descamps. – Paris/Namur: Éditions Lethielleux/Culture et Vérité (1980). 304 S. (collection „le sycomore". série „chrétiens aujourd'hui" Bd 7) kart.

Das Buch des Löwener Exegeten, das nach einer niederländischen Erstausgabe (Amsterdam 1976) zunächst ins Englische und nun auch ins Französische übersetzt wurde, geht auf Vorträge vor einem breiteren Hörerkreis zurück. Es ist zu begrüßen, daß die soliden und gründlichen Ausführungen des Vf.s auf diese Weise weiteren Lesern zugänglich gemacht werden. Die französische Ausgabe hat zudem den Vorteil, daß die ganz ausgezeichneten Bibliographien, die jeden Abschnitt begleiten, auf den neuesten Stand (von 1979 ca.) gebracht wurden.

Im einzelnen behandelt L. nach einem orientierenden Einleitungskap. (17–43) folgende Texte, für die er teils andernorts gewichtige Vorarbeiten niedergelegt hat: die Gleichnisse aus Lk 15 (45–82), das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (83–116), die Gleichnisse aus Mk 4 (117–144), weitere Gleichnisse aus dem MkEv, nämlich Mk 3,22–30; 7,1–23; 12,1–12; 13,28–36, mit einem Anhang über die markinische Parabeltheorie (145–186), das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (187–212) und das Gleichnis von den anvertrauten Talenten (223–244). Den Abschluß bildet etwas überraschend ein Kap. über die Schilderung des Endgerichts in Mt 25,31–46 (245–292) – überraschend deshalb, weil die Zugehörigkeit dieses Textes zur Gleichnisgattung doch einigermaßen fraglich erscheint. Ein Autoren- und ein Stellenregister sind beigegeben (293–300). Als methodischer Ansatz ist bewußt derjenige der historisch-kritischen Exegese gewählt. Der strukturalen Betrachtungsweise steht der Autor mit vorsichtiger Zurückhaltung gegenüber (vgl. bes. 29f).

Das Buch von L. ist zu empfehlen. Es bietet Nichtspezialisten eine anspruchsvolle Einführung in die Gleichnisse Jesu und in Probleme der Gleichnisforschung, und es hat aufgrund der guten Textanalysen und der reichhaltigen Literaturhinweise auch für den Fachmann seinen unstreitigen Wert.

München Hans-Josef Klauck

Dussaut, Louis: **Synopse structurelle de l'Epître aux Hébreux.** Approche d'Analyse Structurelle. – (Paris): (Les Editions du Cerf) 1981. VIII, 202 S., kart.

D. liefert eine strukturelle (nicht: strukturale) Zusammenschau des Hebräerbriefes, die auf den Arbeiten von A. Vanhoye aufbaut und diese in vieler Hinsicht weiterführen möchte. Es geht darin, kurz gesagt, um die Klarstellung des wohlüberlegten Aufbaus des Briefes, der als ein überaus harmonisches Ganzes gesehen wird. Allenthalben hat es sich der Vf. zur Aufgabe gesetzt, die symmetrische Sprach- und Darstellungsstruktur zu erkennen, die die einzelnen kleineren Einheiten ebenso geprägt haben soll wie das Ganze der Anlage. Im Endeffekt ergibt sich ein ebenso künstlicher wie meisterhafter Aufbau des Briefes, der zwar mit aller Gründlichkeit zu erarbeiten gesucht ist, der aber zugleich wenig glaubhaft wirkt, weil formale Beobachtungen schlechterdings nicht aufwiegen können, was es um die je eigentümlichen Sachaussagen ist.

Nach einem Vorwort von M. Carrez, das die wesentlichen Ergebnisse kurz vorstellt, folgt vom Vf. eine Beschreibung seiner Methode (5–15). Sodann bietet er einen knappen Überblick über die von ihm erarbeitete „synopse structurelle" des Briefes (18), zugleich identisch mit der Gliederung des analytischen Teiles (§ 1 bis 24; 19–146). Zwei zusammenfassende Abschnitte bilden den Schluß. Der erste (147–151: „concentrie générale") beleuchtet den symmetrischen Aufbau im Blick auf die Anfangs- und Schlußteile. Der zweite (152–163: „Synopse structurelle et analyse du texte") gibt eine Übersicht über die Strukturierung der einzelnen Unter- und Teilabschnitte, ihren ausgewogenen Umfang und ihren exegetisch-theologischen Ertrag. Es folgen sodann Anmerkungen (165–190) und ein bibliographischer Teil (191–197). Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur hält sich in Grenzen (197f). Beigelegt sind ferner zwei Faltblätter des strukturierten Textes (in Griechisch und Deutsch).

Insgesamt fällt die Beurteilung des erarbeiteten Gesamtbildes nicht leicht. Indessen kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der Vf. seine formalen Beobachtungen gewaltig überschätzt. Sie suggerieren eine strukturelle Harmonie,wie sie nur in der Einbildungskraft eines Auslegers bestehen kann, der keine Distanz zu seinen eigenen Beobachtungen einhält. Dabei sei in keiner Weise bestritten, daß – wie A. Vanhoye wohl im wesentlichen richtig erkannt hat – sehr wohl der Hebräerbrief das sprachlich, gedanklich und formal geschlossenste Dokument des NT bezeichnet. Er ist es aber auch ohne jene gekünstelte Symmetrie, die der Vf. in Vorschlag bringt, zumal wenn es sich um eine urchristliche Homilie nach Art des gewiß sprachlich kunstvollen Predigtvortrags der Synagoge handeln sollte. Der Vf. geht darauf nicht ein, sondern konstruiert vielmehr einen Aufbau, der eher einem kubistischen Entwurf der Moderne gleicht als einem eleganten jüdisch-christlichen Vortrag mit sich konsequent entfaltenden Aussagekreisen zum Predigtthema, hier nämlich zum Zeugnis der Erhöhung Jesu nach Ps 110.

Unsere kritische Distanz mag ungerecht erscheinen, aber sie ist gerechtfertigt, bedenken wir über die Einzelergebnisse hinaus das Endergebnis, das den Vf. zu dem ekstatischen Schlußsatz ermutigt: „Tous traits qui attestent de l'Auteur de l'Epître aux Hébreux, la maîtrise littéraire et le raffinement artistique d'un puissant théologien et d'un génial architecte du texte!" (163). Er unterscheidet drei gedankliche Großabschnitte (1,1–5,12; 5,13–10,39; 11,1–13,21/25). Der erste und der letzte bestehen aus wiederum je zwei Textsäulen von je zwei Unterabschnitten. Der mittlere Großabschnitt indessen wird mit drei Textsäulen angenommen aus je zwei Unterabschnitten, wobei die mittlere Textsäule (8,1–9,10; 9,11–28), weil zentral angeordnet, das kephalaion von 8,1 umschreiben soll. Aber der Begriff bezieht sich auf den Inhalt der Perikope, nicht auf deren Platz im Ganzen der Darlegung! Die Wichtigkeit des theologischen Gedankens vom Neuen Bund bleibt selbstverständlich von solchem Einwand unberührt. Die ganze Abwegigkeit der Deutung steigert sich indessen (163), wenn aus der Siebenzahl der Textsäulen gar auf eine angestrebte Symbolik zur Schöpfungswoche geschlossen wird und aus der Anzahl der Unterabschnitte (4 + 6 + 4) auf den gematrischen Zahlenwert von „David". Ist es denn vorstellbar, daß der Autor des Briefes je an solche Finessen gedacht haben soll? Aber der Vf. verirrt sich hier vollends im harmonistischen Gestrüpp seiner Analyse, sofern er überdies den Anfangsbuchstaben des Christusnamens, sc. das Chi, im zentralen Strukturteil des Briefes verschlüsselt sieht, so daß er formuliert (163): „Cette ‚Icône Xristique' dévoile la structure cryptographique des 7 Colonnes de l'Epître, puisque son ‚X' n'apparaît que lorsque ses 14 Sections sont ‚adaptées' en 7 Colonnes, pour reprendre une expression chère à l'auteur".

Es ist nicht nötig, derlei Ergebnisse weiter hervorzuheben. Sie wären nur geeignet, die sprachlichen Strukturanalysen abzuwerten, die in der Tat zahlreiche beste Beobachtungen enthalten (!). Der Leser selbst wird nur leider gezwungen, den Boden der Tatsachen selbst zu suchen, weil er sich sonst in eine exegetische Mystik entführen läßt, die mit Exegese und mit sprachlichen Analysen schlechterdings nichts mehr zu tun hat.

Neuendettelsau August Strobl

Valero, Juan B.: **Las bases antropólogicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones.** – Madrid: UPCM 1980. 398 S. (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid Series I. Estudios, 18, Theologà I, 11) kart. ptas 1400

Im Reigen der zahlreichen Untersuchungen über Pelagius, die in den letzten Jahren erschienen sind, beschränkt sich diese umfangreiche Studie auf nur eine pelagische Schrift: auf die Expositiones XIII epistularum Pauli. Dies hat den Vorteil, eine zweifellos authentische Schrift des Pelagius zur Arbeitsgrundlage zu haben und dessen Ideen vor Ausbruch der öffentlichen kirchlichen Kontroversen zu studieren. Der Nachteil, der dafür in Kauf genommen werden muß, ist einmal die nicht leicht zu interpretierende literarische Eigenart der Paulus-Kommentierung, wo in gelegentlich sehr knappen notulae Schrifttext und Kommentar oft bruchlos ineinanderfließen, so daß eine verläßliche abschließende Deutung der pelagischen Ideen allein von ihr aus kaum möglich ist und zum andern der Verzicht auf das Weiterverfolgen (und damit auf die genauere Klärung) der Ideen des Pelagius im anschließenden pelagianischen Streit.

Ziel dieser breiten und weithin auch langatmigen und sich wiederholenden Untersuchung ist es, am Leitfaden anthropologischer Grundbegriffe vor allem im Blick auf Akzentverschiebung und Diskrepanz zwischen Paulus-Text und Pelagius-Kommentar zu zeigen, daß die Anthropologie bei Pelagius nicht ein Thema unter anderen, sondern der zentrale Gesichtspunkt seiner Exegese ist (356), ja daß der Paulus-Text bei Pelagius zum reinen Instrument für die Auslegung seines geschlossenen anthropologischen Systems wird (372).

Es ist unverkennbar, daß dem Vf. mit Hilfe reichlich zusammengetragenen Materials und in sorgfältigen Analysen manche wertvolle und weiterführende Einsichten bezüglich der anthropologischen Konzeption des Pelagius gelungen ist. Das gilt vor allem für das dritte Kapitel über den Heiligen Geist und dessen Wirken am Menschen. Dennoch bleibt das Gesamtbild, das diese Arbeit abgibt, m. E. unbefriedigend.

1. Der Vf. vergleicht nicht selten den pelagischen Kommentar mit der – im Sinne heutiger Exegese – genuinen Bedeutung einer paulinischen Schriftstelle (bes. 183ff) und unterläßt es fast immer, den Pelagius-Kommentar im Kontext der altkirchlichen vor- und nebenpelagianischen Paulus-Kommentierung zu stellen. Außerhalb des Kontextes der altkirchlichen Paulusrezeption bekommen aber nicht wenige pelagische Aussagen ein Gewicht, das ihnen s o nicht zusteht.

2. Das gleiche gilt verschärft bezüglich pelagischer Schlüsselbegriffe, wie: imago, imitare, consuetudo, occasio, posse, liberum arbitrium u. a. Diese werden fast ausschließlich außerhalb ihres geistesgeschichtlichen Zusammenhangs entfaltet und auch ohne Blick auf jene Erläuterungen, die Pelagius später nach Ausbruch der kirchlichen Kontroversen gibt. Die diesbezüglichen hermeneutischen und interpretatorischen Hinweise, die der Rezensent in seiner eigenen Pelagius-Arbeit (Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972) gibt, werden nicht wirklich zur Kenntnis genommen, und wäre es auch in kritischer und ggf. ablehnender Auseinandersetzung.

3. Der Vf. sieht richtig, daß das Denken des Pelagius im Kontext antimanichäischer Auseinandersetzung verstanden werden muß. Die hermeneutischen Konsequenzen für das Verständnis der pelagischen Schlüsselbegriffe und seiner spezifischen Sprache werden daraus aber kaum gezogen. Wenn sich z. B. Pelagius gegen eine (manichäische) necessitas peccandi wendet, so darf daraus eben nicht für Pelagius gefolgert werden: „todo indica lo contrario de una necesidad de pecado" (212), oder: „El hombre de Pelagio es un hombre constitutivamente intacto" (360). Vielmehr geht es Pelagius um den Versuch, die paulinische Sündenmacht in einer antimanichäischen Sprache zu fassen. Dies wird vom Vf. zwar gelegentlich gesehen, aber interpretatorisch nicht durchgehalten, so wenn es heißt, daß der paulinische „Sozialcharakter der Adams-Sünde mit seiner [des Pelagius] Idee der Freiheit unvereinbar ist" (322; ähnlich 387). Der Vf. übersieht, daß auch für Pelagius Adam wie Christus jeweils „caput" (und als solche „forma") einer durch sie qualifizierten Menschheitsreihe sind.

4. Zu Unrecht wirft der Vf. Pelagius vor, daß die Idee einer Teilhabe am Leben Christi und einer inneren Umformung des Menschen durch den Heiligen Geist fehlt (382, 384). Hier macht sich besonders mißlich bemerkbar, daß dem Vf. offenbar die wichtige Arbeit über Pelagius von C. G a r c i a - S a n c h e z, Pelagius and Christian initiation, diss. Washington 1978, unbekannt blieb.

5. Zwischen Hauptteil der Untersuchung und dem zusammenfassenden Schlußkapitel scheinen Widersprüchlichkeiten zu bestehen. So sagt der Vf. im Hauptteil richtig (freilich nicht genügend begründet – siehe dazu die Arbeit des Rez. 114–125), daß die verschiedenen heilsgeschichtlichen Etappen für Pelagius nicht nur Wiederherstellung der ursprünglichen Natur des Menschen sind, sondern auch Fortschritt und Überhöhung bedeuten (z. B. 276). In der Zusammenfassung dagegen wird herausgestellt (z. B. 384, 387), daß die Heilsgeschichte bei Pelagius n u r auf die Wiederherstellung des ursprünglichen schöpfungsmäßigen Wesens ziele.

Diese kritischen Anmerkungen sollen jedoch nicht den positiven Ertrag dieser Untersuchung, die die (nicht leicht zu bewältigende) Herausarbeitung anthropologischer Strukturen im Kommentarwerk des Pelagius gut herausgearbeitet hat, schmälern.

Ärgerlich sind die u n z ä h l i g e n Druckfehler.

W i e n Gisbert Greshake

Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende. Hrsg. von Gerhard R u h b a c h. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (1976). XI, 421 S. (Wege der Forschung Bd 306) gzl. DM 74.–

Die Epoche von Diokletian bis Theodosius d. Gr., in der sich das Christentum von einer verfolgten religio illicita zur Staatsreligion des römischen Imperiums wandelte, findet heute erneut weites Interesse. So ist es zu begrüßen, daß die Wissenschaftliche Buchgesellschaft die Forschung zu diesem Entwicklungsprozeß einzufangen sucht. Nach den Bden WdF 131 „Konstantin der Große" und WdF 267 „Das frühe Christentum im römischen Staat" werden hier aus der kaum übersehbaren und qualitativ sehr unterschiedlichen Literatur – einiges ist in der Bibliographie (406–413) erfaßt – 20 Arbeiten zusammengestellt, die einen Eindruck von den unterschiedlichen Bewertungsversuchen der Ära Konstantins und seiner Nachfolger geben und so davon zeugen, daß nur eine sehr differenzierte Betrachtung den Christen des 4. Jh. in etwa gerecht werden kann. H. Lietzmann, H. von Campenhausen, H. Berkhoff, K. Aland, W. Enßlin, W. Schneemelcher, A. Kartaschow, E. Wolf, J. Straub, A. Mandouze, C. Schmitt, K. F. Nagel, J. Češka, R. A. Markus und H.-J. Diesner kommen zu Wort. Schon ihre Namen bürgen für sehr unterschiedliche Stellungnahmen.

Hinzu kommen 2 Originalbeiträge: G. R u h b a c h, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea (236–258), will das weitgehend negative Eusebbild früherer Forschung überprüfen. Zustimmen wird man seinem Urteil: „Euseb ist kein ‚politischer Theologe', weder im antiken noch im gegenwärtigen Sinn des Wortes" (248), „sein eigentliches Interesse ... ist kirchlich-theologisch orientiert" (250), und er „vertritt die theologische Deutung ... so einseitig, daß er die historischen Gegebenheiten entweder übersieht oder aber überinterpretiert" (251). Nicht so apodiktisch würde ich behaupten, „daß Eusebs Theologie ... der Kirche ihre Mitverantwortung für Aufgaben des öffentlichen Lebens nirgends ins Bewußtsein rief" (257). Es scheint mir auch nicht gerechtfertigt, erst bei Martin Luther einen Neuansatz für eine geordnete, kritische Staat-Kirche-Beziehung feststellen zu wollen (vgl. 258); dazu bietet – selbstverständlich auf anderem geistigen Hintergrund – bereits Synesios von Kyrene beachtliche Thesen (vgl. dazu Röm. Quartalschrift 72 [1977] 43–56).

Auch der 2. Originalbeitrag des voliegenden Sammelbandes von G. M a y, Die Großen Kappadokier und die staatliche Kirchenpolitik von Valens bis Theodosius (322–336), weist am Beispiel der Großen Kappadokier, zu denen er auch Amphilochios von Ikonium rechnet, eindeutig nach, daß sich auch im Osten bereits im 4. Jh. „in der Haltung der Kirche zum Staat ein Prozeß der Besinnung und der kritischen Distanzierung vollzogen hat" (335). R u h b a c h hätte S. 258 Anm. 37 durchaus auch auf diesen Beitrag verweisen dürfen.

Ein nicht zu übersehendes Ergebnis dieses Bdes dürfte sein, daß trotz aller bisherigen Untersuchungen „das Verhältnis zwischen Kirche und Staat im 4. Jh. bislang nur recht allgemein erforscht ist und weitere Arbeit vor allem zu Detailfragen notwendig macht" (X). Gegenüber der Charakterisierung der Situation nach dem Toleranzedikt von 311 als „allzu neu", „allzu unerwartet", „allzu ungewohnt", die Ruhbach in seinem Vorwort S. IX hervorhebt, kommt in diesem Bd wie in der bisherigen Forschung die auch vorhandene Kontinuität bzw. kontinuierliche Entwicklung im Verhalten der Christen gegenüber Umwelt und Staat wie auch im innerchristlichen Leben allzu wenig zum Ausdruck. Ein Originalbeitrag dazu hätte den Bd sinnvoll ergänzen können.

Es sollte sich inzwischen herumgesprochen haben, daß Begriffe wie „Konstantinische Wende" und „Mailänder Edikt" wissenschaftlich nicht mehr vertretbar sind.

M ü n s t e r Winfrid Cramer

Martikainen, Jouko: **Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers.** Eine systematisch-theologische Untersuchung. – Åbo: Publications of the Research Institute of the Åbo Akademi Foundation (1978). XXXVII, 204 S. (Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut Nr. 32), kart.

Nach langjährigen syrologischen Studien in Åbo, Cambridge und Göttingen legt der finnische Theologe M. seine von der Theologischen Fakultät der Åbo Akademi angenommene Diss. vor. Er behandelt darin das uralte und immer noch aktuelle Problem des Bösen, für das er bei Ephräm dem Syrer vielfältiges und bisher unbearbeitetes Material findet. Mit Recht betont er, daß diesem Thema wegen der anthropologischen, soteriologischen und eschatologischen Implikationen eine große Bedeutung zukommt. Ich kann ihm jedoch nicht zustimmen, wenn er es als „für die Entfaltung der Theologie Ephraems entscheidend" bewertet. Ebensowenig finde ich in den Quellen und in der Abhandlung einen Beleg dafür, daß gerade im „syrischen Asketentum ... ein Sitz im Leben der theologischen sowie psychologischen Motivationen für die Teufelsvorstellungen bei Ephraem gesehen werden" (5) kann.

M. bezeichnet seine Untersuchung als eine „systematisch-theologische". Da er zu empfinden glaubt, daß sich bei Ephräm „die verschiedenen Themen ... zu einer Ganzheit fügen" (12), eine „innere Gliederung seiner theologisch durchreflektierten, fast geschlossenen Gedankenwelt" (37) vorhanden ist und sich „ein Bild von seinem theologischen System entwerfen" (37) läßt, beabsichtigt er, „möglichst genau herauszufinden, um welche Gedankenkreise Ephraem die sich auf das Thema ... beziehenden Aussagen sammelt" (12). Gerade dieses Vorurteil und diese Zielsetzung werden einem Orientalen des 4. Jh.s und seinem theologischen Entwicklungsstand nicht gerecht. Der bewußte Ausschluß des „genetischen Aspekts" und des Vergleichs mit dem theologischen und kulturellen Umfeld (vgl. 11f) führt dazu, daß die genaue Position Ephräms und der Eigenwert seiner Lehre nicht hinrei-

chend erkannt und gewürdigt werden. Der Vf. wäre zu besseren Ergebnissen gekommen, hätte er aus seiner Beschäftigung mit früheren Ephrämstudien (vgl. 2–11) die Konsequenz gezogen, die im Gesamtwerk Ephräms unsystematisch verstreuten Aussagen möglichst vollständig zu sammeln, sie ohne Rekonstruktion eines kompletten Systems nach Themenkreisen zu ordnen, sie zunächst werkimmanent zu erschließen und dann im Rahmen des weiteren syrischen wie nichtsyrischen Kontextes zu verstehen.

Nach einer Einleitung, in der er vor allem den gegenwärtigen Stand der Ephrämforschung darstellt, behandelt M. folgende Kap.: Das Böse und die gebundene Natur der Geschöpfe – Der Teufel und die Freiheit des Menschen – Der Teufel und das Messiasgeheimnis Christi – Der Teufel, der Tod und die Wiederherstellung des Paradieses. Abschließend faßt er die Ergebnisse zusammen.

Als Quellen benutzt M. die sicher echten Schriften Ephräms, die er – das sei ihm bestätigt – gut kennt und sorgfältig auszuwerten sucht. Eine leichte Überbewertung der Carmina Nisibena, die wiederholt dem großen Komplex „Andere Schriften" gegenübergestellt werden (82 u. 83, 86 u. 94), erklärt sich wohl nur aus der besonderen Beschäftigung des Vf.s mit ihnen (vgl. XXXI und 1 mit Anm. 3). Richtig hebt er die Bedeutung der literarischen Gattung für das Verständnis der Aussagen seines Autors hervor, doch leider schützt ihn diese Erkenntnis nicht davor, in Fehleinschätzung der dichterischen Formulierungen und der dramatischen Gestaltung seiner Quellen zu behaupten, Ephräm lehre „einen Dualismus zwischen dem Teufel und Gott" (1). Es ist ferner zu begrüßen, daß er sich um die „fremde Begrifflichkeit" Ephräms bemüht, allerdings nicht immer mit Erfolg, wie bereits E. Beck in Oriens Christianus 63 (1979) 205–207 aufgedeckt hat.

Die Zahl der (Druck)fehler ist unverantwortlich groß und wird durch die beigefügten „Berichtigungen" nur unwesentlich gemindert. 21 Fehler allein auf S. 59 sind keinem Leser zumutbar.

Münster Winfrid Cramer

Schlunk, Helmut / **Hauschild**, Theodor: **Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit.** – Mainz: Zabern 1978. IX, 254 S. 152 Taf. (Hispania Antiqua Bd 1)

Hrsg. des Werkes ist des Autors Nachfolger in der Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Madrid, Wilhelm Grünhagen. Es ist interessant, seine fünfseitige Einleitung zu lesen, die mit der komplizierten Entstehung des Werkes bekannt macht. Hier erfährt man, um nicht zu sagen: erlebt man, in welchem Ausmaß Archäologie heute eine Art Unternehmertum ist. Nicht eigentlich die Herkunft von J. J. Winckelmann ist für diese Wissenschaft in neuer Zeit prägend geblieben, sondern diejenige von Heinrich Schliemann her. Das Unternehmerische, gepaart mit dem immer mehr antiindividualistischen Zug in der Wissenschaft, vielleicht auch mit einer nachlassenden schöpferischen Initiative des einzelnen, ist geradezu prädestiniert, durch Schließung von Marktlücken unsere Universalbildung zu komplettieren vor allem mit Hilfe von Bildern, d. h. mittels fotografisch und zeichnerisch aufgenommenen und ausgewerteten archäologischen Materials. Es ist imponierend, was der heutige Mensch alles anschauen kann in voluminösen Quartbänden (DIN A 4): vorzügliche fotografische Aufnahmen vertrauter, fremdartiger, erlesener, interessanter Kunst von nah und fern. Regelrechte Expeditionen, anonyme Team-Arbeit, zuletzt Geldgeber und oft tüchtige Verleger stehen dahinter, die aus dem Verfügbaren das Beste und Wirkungsreiche eindrucksvoll herausholen. Der Philipp von Zabern-Verlag (Inh. Franz Rutzen) ist ein solcher Verlag. Er hat den mit 153 (nicht 152, wie es auf der Rückseite des Titelblattes heißt) sehr guten, teils vorzüglichen Tafeln in Schwarz-weiß und 8 Farbtafeln ausgestatteten Bd herausgebracht. Obwohl noch einige Glanzlichter stören, erfreut man sich an der deutlichen farbigen Gesamtaufnahme der silbernen Scheibe des Theodosius in Madrid (Farbtafel I). Allerdings gibt es hier in der Tafelbeschriftung sogleich etwas Störendes. „Theodosius Missorium" muß selbst dem gebildeten Laien unverständlich sein. Es müßte mindestens druckfehlerfrei sein, also: Theodosius' Missorium. Dann würde der Leser, falls ihm der Begriff fremd ist, angeregt, ihn durch Nachschlagen zu ermitteln.

Hier kann nur in einigen Grundzügen der Text gewürdigt werden, für den S. und H. verantwortlich zeichnen. Der Erstgenannte behandelt Sarkophage, Mosaiken und Bauplastik. H. bespricht die Architektur. Beide sind profiliert als Einzelforscher. Dies gleicht die oben angesprochenen Tendenzen moderner Bilderbänder positiv aus. Zugleich befruchten die beiden Forscher einander dialogisch im Sinne überkommender Methodik. Für die Gruppe der Basiliken mit gegenständigen Apsiden (46ff, 172ff) hat S. in den wissenschaftlichen Zeitschriften der Region wichtige Vorarbeiten geliefert. Im vorliegenden Werk wird der Kirchentypus dieser Art umsichtig besprochen und vernünftig beurteilt im Zusammenhang mit ähnlichen Entwicklungen im nordafrikanischen Kirchenbau, die Th. Ulbert in seiner monographischen Behandlung des Typus (Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel, 1978) wegzudisputieren sich mühte.

Einen sehr wichtigen Beitrag zur frühchristlichen Architektur der Iberischen Halbinsel liefert die eingehende Darstellung des Mausoleums, vielleicht eines Märtyrerbaus von La Alberca in der Provinz Murica (10f und 112ff), den vorher zuletzt H. in den „Madrider Mitteilungen" 12, 1971, 170ff ausführlich behandelt hat. Die früheste Phase des christlichen Kirchenbaus ohne Beziehung zu Grab und Martyrium ist auf der Iberischen Insel nur schwer faßbar. Um so deutlicher tritt ein eindrucksvolles Gegenstück zu dem doppelgeschossigen Grabbau von Marusinac in Dalmatien in Erscheinung, in dem die Märtyrerkirche des Hl. Anastasius erkannt worden ist, die zwischen 304 und 311 datiert ist (s. zu dieser bedeutsamen Anlage Th. Klauser, Vom Heroon zur Märtyrerbasilika, 1942; jetzt in „Gesammelte Arbeiten" 1974 (284ff). La Alberca (Taf. 3) ist denn auch ganz auf der Grundlage dieses Vergleichs bearbeitet worden: die schweren äußeren Strebepfeiler, die eingeschriebene Apsis, der rechteckige Raum davor, Krypta und oberes Geschoß, das Gewölbe. Die Identitäten sind groß.

Als Datum kommt die Mitte des 4. Jahrhunderts oder dessen zweite Hälfte in Betracht. Die Mauertechnik, besonders die Fischgrätenform von Bruchsteinschichten ist in Oberitalien und im Rheinland zeitentsprechend beobachtet worden. Ein Unterschied besteht in der Anzahl der Bestattungen: vier hier, drei dort. Das Entscheidende: auch nur die Spur von Märtyrergrab und Märtyrerkult fehlt. Es ist der Bann des Vergleichs, der die Vorstellung vom Märtyrerbau („Martyrium") weckt. Nachgewiesen ist nichts. Es bleibt bei der Feststellung eines Mausoleums. Die Formulierungen auf S. 11 wagen sich zu weit vor. Selbst die Frage, wo hier das Märtyrergrab gelegen haben könnte, schießt über das Ziel hinaus. Nachdenkenswert könnte eher die auf S. 115 gemachte Beobachtung sein, daß frühmittelalterliche Kirchen Nordspaniens (Asturien) dem Grundrißtypus von La Alberca mit den Außen-Strebepfeilern folgen. Diese Auswirkung auf frühmittelalterliche Kirchen ist auch für Marusinac in bezug auf den dalmatinischen Raum festgestellt worden. Sicheres wird für die Iberische Halbinsel nicht gewußt. Obendrein bleibt wegen der Spätdatierung von La Alberca Marusinac der Vorrang an einzigartiger Bedeutung, die darin besteht, Märtyrergrab und Altar des eucharistischen Opfermahls erstmals für uns sichtbar zu verbinden. In diesem Punkt bleiben die iberischen Beobachtungen unergiebig.

Nach der Besprechung dieser frühen christlichen spätrömischen Zeit nun die bedeutende Villa und das Mausoleum von Centcelles mit den noch bedeutenderen Mosaiken. Alles mutet hier mehr als nach grundherrlichem Reichtum nach herrscherlicher Atmosphäre an, sowohl in den Umständen als auch in den Themen als auch in der künstlerischen Qualität. Nach Änderung des Bauprogramms wurde der mit Nischen angelegte Zentralraum der langgestreckten Villa zu einem Mausoleum ausgestaltet und vollendet, einschließlich einer zugehörigen Krypta. Die abschließende Kuppel wurde in drei aufsteigenden Zonen mit kostbaren herrscherlichen, teilweise eindeutig christlichen Mosaiken verziert, die im Zenit (dort begonnen) ihr ideeles Ziel fanden.

Die christliche Thematik umfaßt den Guten Hirten, die Lazaruserweckung und den in der frühchristlichen Kunst weitverbreiteten atl Themenschatz: die Stammeltern, Noahs Arche, die drei hebräischen Jünglinge in zwei Szenen (in ihrer Verweigerung der Götzenanbetung und im Feuerofen). Vom Kuppelfuß aufsteigend zeigen die Mosaiken eine monumentale Jagdszene, in deren Mittelpunkt der Jagdherr steht, groß hervorgehoben und in Korrelation zum Guten Hirten in der Zone darüber. Im Zenit sieht man zuletzt repräsentative Kaiserszenen mit Thronenden auf hoher Kathedra und höfischem Personenkreis. Die Vf. haben ihrer Katalogbeschreibung S. 125 von einem Kompartiment der Zenitbilder, um den Eindruck zu vergegenwärtigen, eine farbig getönte Zeichnung als Farbtafel IV beigegeben. (S. 125 wird sie leider als Farbtafel V falsch zitiert.) Eine der thronenden Gestalten teilt die axiale Anordnung mit dem Guten Hirten und mit dem Jagdherrn. So bietet sich die Komposition dem den Raum Betretenden dar. Im Zenit natürlich war der Gipfel dieser aufsteigenden Komposition sichtbar, der jetzt zu sehr zerstört ist, um erkannt zu werden.

S. wagt den Schluß, daß Constans, Kaiser Konstantins Sohn, der 350 auf der Flucht nach Spanien in den Pyrenäen ermordert wurde, hier sein Mausoleum erhielt durch seinen Bruder Constantius, der ihm ein solches zwischen 353 und 357 als μνημεῖον schuf. Dies könnte den Umbau der Villa motiviert haben. Zum Porträtvergleich stehen nur Münzen zur Verfügung, die eine sichere Bestätigung nicht zulassen.

Bei solcher Unsicherheit am entscheidenden Punkt muß man m. E. einem Befund in den Mosaiken Rechnung tragen, den S. ganz außer acht gelassen hat. Er beschreibt auf S. 26 die Farbwirkungen und hebt hervor, daß das Bild des Guten Hirten durch einen goldenen Rahmen und durch goldenen Hintergrund hervorgehoben ist. Auch die auf der Kathedra Thronenden in der dritten Zone haben diesen Goldgrund und Goldrahmen. Der Vf. betont: „Es sind die ältesten, vor goldnem Hintergrund sich abhebenden Mosaiken, die wir bisher kennen" (26). Eben dies will aber doch erst bewiesen sein.

Aus der fraglichen Zeit stammt in Rom das Mausoleum der Constantina. Sie ist 354 auf einer Reise in Bithynien gestorben und wurde anschließend in Rom im Mausoleum an der Via Nomentana beigesetzt. Mag der Bau um diese Zeit schon fertig gewesen sein, die Grundlagen der bekannten, viel restaurierten Mosaiken (J. Wilpert – W. N. Schumacher, Die römischen Mosaiken der kirchlichen Bauten vom IV.–XIII. Jahrhundert, S. 46ff) gehören in die Zeit um die Mitte des 4. Jahrhunderts, eher danach. Ihr Charakteristikum schlechthin ist das Fehlen des Goldgrunds, wenn auch in der Darstellung der Gewänder durchaus Gold begegnet (s. Wilpert-Schumacher, S. 50). Die Mosaiken von Centcelles rücken eindeutig in die Nachfolge der Mosaiken von S. Costanza. Dies hat Schumacher auf S. 9 seiner Einleitung zu Wilpert-Schumacher mit Recht hervorgehoben. Damit kommt S.s Identifizierungsversuch chronologisch in Schwierigkeit. Seine Diagnose, in Centcelles die ersten Goldgrundmosaiken zu fassen, verweist deren Entstehung kunstgeschichtlich nach den Mosaiken an der römischen Via Nomentana. Daß das Atelier der spanischen Mosaiken dem Westen des Römischen Reiches entstammt, hat S. selbst betont (27).

Im Zusammenhang mit den christlichen Mosaiken der Mittelzone hat der Vf. für die Technik der Hintergrundgestaltung auf grau-weiße Marmorsteine und farbige Glaswürfel hingewiesen, „wie wir das in Rom von den Mosaiken der Katakombe des Clodius Hermes kennen" (124). Katakombe des Clodius Hermes, wo? Es gibt ein Hypogäum des Clodius Hermes unter S. Sebastiano an der Via Appia mit bedeutenden Malereien, jedoch paganen. An Mosaiken sind mir dort nur schwarz-weiße Fußbodenmosaiken mit Vögeln bekannt. Es gibt – in der Via Bertoloni – die Katakombe des Hl. Hermes oder der Hl. Bassilla. Von Clodius Hermes ist da aber keine Rede. Offenkundig liegt eine Verwechslung vor. Denn in der Catacomba di S. Ermete gibt es in der Tat Mosaiken. Gelegentlich einer Begehung sah ich dort im untersten 3. Stockwerk an einer Treppe im Aufstieg zum 2. Stockwerk auf der rechten Seite ein Arkosol-Wandgrab mit Mosaiken in schwarz, weiß, gold, grün und rot, darunter Daniel zwischen den Löwen links im Arkosolbogen, in der Lünette einen schönen großen Kopf, vielleicht mehrere Köpfe, wohl Christus, vielleicht auch Christus mit einer Frau, die seinen Gewandsaum berührt, und andere Bilder, thematisch und sonst von der Art, wie S. sie bespricht. Vielleicht hat er diese gemeint. Aber so allbekannt, wie er das an der fehlerhaften Stelle des Buches ausdrückt, sind sie nun doch nicht („wie wir das in Rom . . . kennen"). In diesem Fall ist der Fehler lästig, weil der Leser ihn nicht zurechtrükken und weil er folglich das Gemeinte nicht verifizieren kann.

Eine so komplexe Publikation wie die vorliegende kann nur in Stichproben vorgestellt werden. Was bliebe zu sagen über das 7. Jh., wo anderwärts unter dem Vordringen des Islams die christliche Kunst schweren Schaden erleidet, die einheitlich westgotisch gewordene Iberische Halbinsel aber ihrem Höhepunkt zustrebt, bevor dann zu Beginn des 8. Jh.s die Westgotenherrschaft endet. Herrlicher Quaderbau und in der Grundrißgestaltung ein Vorrang der Kreuzform, sei es der gleichförmigen, sei es derjenigen mit Querschiff unmittelbar vor der Apsis. Der Triumph einer tiefen Symbolik, die seit konstantinischer Zeit im Kirchenbau begann und seit Justinian herrschend wurde, vollendete sich in hervorragenden westgotischen Beispielen wie der Kirche S. Pedro de la Nave (Prov. Zamora) (Taf. 136ff) noch am Ende des Altertums zu weiterführender Wirkung und Kontinuität, als christliche Kunst im Osten und in Nordafrika dem Ansturm der Araber erliegt. Eine reichhaltige Publikation, deren Material instruktiv ist und deren Problemstellungen förderlich sind.

Salzburg Josef Fink

Starożytne Reguły Zakonne. – Przeklad zbiorowy. Wybór, wstępy, opracowanie ks. Marek Starowieyski. Opracowanie redakcyjne ks. Emil Stanula. – Warszawa: Akademia Teilogii Katolickiej 1980. (Pisma Starochrzescijanskich Pisarzy Tom XXVI). kart.

In der von der Kath.-Theol. Akademie Warschau herausgegebenen Reihe „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy" (= Werke der frühen christlichen Schriftsteller) erschien als Heft 26 im vergangenen Jahr eine polnische Übersetzung der frühen Mönchsregeln (= Starożytné Reguły Zakonne). Der Bd wurde herausgegeben von Marek Starowieyski. Das Inhaltsverzeichnis zeigt jedoch an, daß weitere Mitarbeiter gewonnen wurden, die einzelne Texte übersetzt haben. Die allgemeine Einführung und die meisten speziellen Vorbemerkungen zu den einzelnen Texten schrieb M. Starowieyski.

Der 338 S. starke Bd, eine Ehrengabe zum Benediktusjubiläum im vergangenen Jahr, bringt trotz des allgemeinen Titels nur Übersetzungen der ältesten lateinischen Mönchsregeln, jener Texte also, die das Mönchtum der westlichen Kirche beeinflußten und bestimmten. Der polnische Leser erhält dadurch gleichsam als Einführung in das frühe lateinische Mönchtum zunächst Zugang zu den Pachomiusregeln (nach der lat. Übersetzung des Hieronymus) und den Augustinusregeln (in der jetzt gebräuchlichen Einteilung von Praeceptum und Ordo Monasterii).

Die weiteren Regeltexte werden nach ihrer Herkunft zusammengeordnet:

Gallische Regeln: Monita des Abtes Porcarius von Lérins; die Mönchs- und Nonnenregel des Caesar von Arles. – Italische Regeln: Regel des Paulus und Stephanus; Magisterregel (Auswahlübersetzung), Benediktusregel (vollständig von Benediktinern der Abtei Tyniec übersetzt; nach der bibliographischen Angabe S. 180 gibt es daneben zwei andere polnische Übersetzungen dieser Regel). – Iroschottische Regeln: Kolumbanregeln (Mönchsregel und Zönobialregel). – Spanische Regeln: Die Regeln der beiden Brüder Leander und Isidor von Sevilla.

Jedem übersetzten Regeltext ist eine hilfreiche Einführung vorangestellt, die den Regelschreiber und seine Regel historisch einordnet und deren spirituelle Bedeutung vorstellt. Die Einführungen sind ergänzt von angemessenen Literaturhinweisen, die die Vertrautheit des Hrsg. mit dem Forschungsstand unterstreichen. Die bevorzugten Kontroversen der mönchsgeschichtlichen Forschung – Augustinusregel und Benedikt-Magister – sind aufmerksam registriert, geschickt zusammengefaßt und in ihrem Ergebnis genau erfaßt. Ein Schriftstellenregister, Namens- und Sachverzeichnis schlüsseln den reichen Inhalt auf. – Die polnische Väterausgabe hat mit dieser Veröffentlichung, wenn auch in bescheidenem Gewand, einen beachtlichen neuen Bd erhalten.

Freiburg i. Br. Karl Suso Frank

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus V, Pars II: De natura loci ad fidem Autographi. De causis proprietatum elementorum ad fidem Autographi. De generatione et corruptione. Ed. Paulus Hossfeld. – Münster: Aschendorff 1980. XXX, 285 S., 2 Tafeln. Halbpergament DM 305,–

In der Einleitung seines Kommentars zur Physik des Aristoteles spricht Albert die Absicht aus, seinen Mitbrüdern auf ihr Drängen hin die naturwissenschaftlichen Bücher des Aristoteles zu erklären. Als solche nennt er die Physik, De caelo et mundo und De generatione et corruptione. Die Erklärung zur Physik ist für den noch nicht erschienenen vierten Bd der Kölner Albertus-Ausgabe vorgesehen. Die Erklärung zu De caelo et mundo liegt in dem ersten Teil des fünften Bdes vor, 1971 erschienen und herausgegeben von Paul Hoßfeld (s. ThRv 67, 1971, 536–538). Die Erklärung zu De generatione et corruptione ist in dem vorliegenden zweiten Teil des fünften Bdes erschienen, ebenfalls von H. herausgegeben. Zwischen De caelo et mundo und De generatione et corruptione hat Albert zwei pseudo-aristotelische Schriften eingeschoben, De natura loci und De causis proprietatum elementorum, deren Erklärung den zweiten Teil des fünften Bdes eröffnet. Daß diese Reihenfolge der Absicht Alberts entspricht, ersieht man deutlich aus dem Autograph Alberts im Codex 273 der Wiener Nationalbibliothek. Dieses Autograph enthält von fol. 65r–72v das Ende des Physikkommentars (lib. 8 tr.3 c.1 – Ende), von fol. 72v –142r De caelo et mundo, von fol. 142r–156r De natura loci, von fol. 156r–168v De causis proprietatum elementorum. Kurz vor dem Ende dieser Schrift bricht das Autograph ab (p. 103,39 der Ausgabe). Daß die Erklärung zu De generatione et corruptione unmittelbar folgte, kann nicht mit Sicherheit bewiesen werden, wird jedoch nahegelegt durch einen Hinweis am Ende der Schrift De causis proprietatum elementorum, in welchem Albert sagt, die am Anfang seiner naturwissenschaftlichen Werke

gegebene Einteilung verlange, nun über das Entstehen und Vergehen (de generatione et corruptione) der Dinge, die entstehen und vergehen, zu handeln (p. 104, 47–50). In anderen Schriften Alberts, die zur naturwissenschaftlichen Aristoteles-Paraphrase gehören, nämlich in den Schriften Meteora, Mineralia und De anima, wird die Erklärung zu De generatione et corruptione als bereits existierend vorausgesetzt.

Wie die Erklärung zu De caelo et mundo, so sind auch die drei Erklärungen des vorliegenden Teilbdes während des Aufenthaltes Alberts in Köln (1248–54) entstanden. In der Schrift De natura loci sagt Albert ausdrücklich, daß sie in Köln geschrieben wurde: Agrippinam, quae nunc Colonia vocatur, in qua et istud volumen compilatum est (p. 33, 33–34). Der Hrsg. nimmt die Jahre 1251–54 als Abfassungszeit der drei hier edierten Werke an. Im folgenden betrachten wir die drei Werke im einzelnen.

I. De natura loci.

Der Titel des Werkes De natura loci ist nicht einheitlich. Albert selbst gebraucht auch den Titel De natura locorum und andere Titel. Im Autograph lautet der Titel: Liber de natura loci ex latitudine et longitudine eiusdem proveniente. Das Explicit lautet: Explicit liber de natura locorum, quam habent ex longitudine et latitudine eorum. In Hinweisen auf das Werk in anderen Schriften gebraucht Albert verschiedene Bezeichnungen, z. B. Liber de longitudine et latitudine locorum (De caelo et mundo p. 118,1–2).

Als Quelle benützte Albert im dritten Traktat, der geographische Angaben enthält, die Cosmographia eines Pseudo-Aethicus, der im fünften Jh. lebte. Die Schrift wurde von A. Riese in der Sammlung „Geographi Latini Minores" (Heilbronn 1878, Nachdruck Hildesheim 1964) herausgegeben. Albert hat große Teile dieser Schrift wörtlich oder nahezu wörtlich übernommen. Der Hrsg. zählte ungefähr 65 Zusätze, durch die der Autor seine Quelle mehr oder weniger erweiterte. In den ersten beiden Traktaten benützte Albert die pseudo-aristotelische Schrift De causis proprietatum elementorum. An vier Stellen zitiert er sie ausdrücklich, an anderen Stellen benützt er sie stillschweigend, wie aus der inhaltlichen Übereinstimmung hervorgeht.

De nature loci liegt vollständig im Autograph vor. Außer dem Autograph sind 42 Handschriften (Hss) bekannt, welche unsere Schrift enthalten, darunter drei aus dem 13. Jh., drei aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Dazu kommen sechs weitere Hss, die Exzerpte oder Fragmente enthalten. Der Ausgabe wurde eine photographische Reproduktion der Seite fol. 156r des Autographs beigegeben, die das Ende der Schrift enthält. Für das ungeübte Auge ist sie nicht leicht zu lesen. Für die Edition mußte natürlich das Autograph als Grundlage dienen. Dieses ist aber nicht ohne Fehler. Darum mußten auch die anderen Hss herangezogen werden. Durch Vergleichung mit dem Autograph konnte der Hrsg. zwei Textgruppen unterscheiden, von denen die eine (α) einen guten, die andere (β) einen weniger guten Text bietet. Zur ersten gruppe gehören die Hss R (Cod. Vat. lat. 718, s.13) und V (Venedig, Bibl. Naz. Marciana 3063 [cl. XII cod. 11], s.14). Zur zweiten Gruppe gehören die Hss B (Schaffhausen, Eisenbibliothek der Georg Fischer Aktiengesellschaft, s.13), E. (Erlangen, Universitätsbibliothek 204, s.14), M (Oxford, Merton College 0.2.1, s.14), N (Neapel, Bibl. Naz. VIII. C. 37, s.13), P (Paris, Bibl. Nat. lat. 6510, s.13/14), S (Pommersfelden, Gräfl. Schönbornsche Bibl. 282, s.13/14). Die Lesart *extrahens* (p. 13,42) ist meines Erachtens trotz der Bezeugung durch das Autograph und die Textgruppe α nicht haltbar, da sie keinen vernünftigen Sinn ergibt. Mit den Ausgaben von Lyon und Paris ist wohl zu korrigieren: *extra hanc.*

II. Statt des Titels *De causis proprietatum elementorum* gebraucht Albert in Hinweisen auch den erweiterten Titel De causis proprietatum elementorum et planetarum.

Die Hauptquelle dieses Werkes ist eine pseudo-aristotelische Schrift, die denselben Titel trägt. Eine kritische Ausgabe derselben veranstaltete 1969 Stanley Luis Vodraska (London, Diss.). Die Schrift ist im neunten Jh. zwischen 830 und 875 im Gebiet des heutigen Irak in arabischer Sprache entstanden. Sie wurde von Gerhard von Cremona († 1187) in das Lateinische übersetzt. Albert hielt die Schrift für ein Werk des Aristoteles, das unvollständig auf uns gekommen ist. Bevor der Hrsg. die Ausgabe von Vodraska in die Hände bekam, erarbeitete er sich selbst einen vorläufigen Text der pseudo-aristotelischen Schrift, wozu er drei Hss, Vat. lat. 718 (s. 13, = a), Erfurt, Ca 2° 328 (s.13/14, = b), Paris, B.N. lat. 6325 (s.13, = c), und die Aristotelesausgabe von Venedig 1560 (t.VI, = d) benützte. Der so entstandene Text der pseudo-aristotelischen Schrift wurde, durch die Ausgabe von Vodraska ergänzt, der Erklärung beigegeben. Die daraus entnommenen Worte sind im Kommentar kursiv gedruckt.

Die Erklärung Alberts liegt bis auf einen kleinen Teil des letzten Kapitels im Autograph vor. Die letzte Seite des Autographs, fol. 168v, ist der Textausgabe in photographischer Reproduktion beigegeben. Das fehlende Stück macht im Druck 65 Zeilen aus (p. 103, 39–104,50). Zu dem Autograph kommen 32 weitere Hss, die den Kommentar Alberts enthalten, darunter zwei aus dem 13. Jh., sechs aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Exzerpte und Fragmente enthalten weitere acht Hss. Für die Textausgabe mußte natürlich das Autograph die Grundlage bilden. Die übrigen Hss wurden durch Vergleichung mit dem Autograph in gute und weniger gute geschieden, ohne daß eine Klassifizierung vorgenommen wurde. Für die Edition wurden außer dem Autograph 13 Hss und die pseudo-aristotelische Quelle herangezogen. Am Schluß der Schrift findet sich eine primitive Landkarte, die nur eine einzige Hs (N = Wien, Nationalbibl. 2292) sowie die pseudo-aristotelische Quelle bietet. Im Mittelpunkt derselben steht die arabische Welt.

III. Dem Kommentar Alberts zu *De generatione et corruptione* liegt eine griechisch-lateinische Übersetzung zugrunde, die im Aristoteles Latinus als translatio vetustior bezeichnet wird. Der Hrsg. hat der Erklärung Alberts die von ihm benützte Übersetzung beigegeben. Da bisher keine Ausgabe vorlag, erarbeitete er den Text selbst unter Benützung von vier Hss des 13. Jh. und mit Hilfe des griechischen Textes nach der Ausgabe von Bekker. Albert benützte, wie der Hrsg. bemerkt, häufig auch interlineare Varianten, die er in seiner Hs vorfand. Die Worte, die Albert seiner Vorlage entnahm, sind durch Kursivdruck hervorgehoben. Die Worte, die er dem Kommentar des Averroes entlehnte, sind durch Häkchen (⌜. . .⌝) gekennzeichnet.

Der Kommentar Alberts ist in 39 Hss überliefert, darunter vier aus dem 13. Jh., sechs aus dem Übergang vom 13. zum 14. Jh., die übrigen aus dem 14. und 15. Jh. Dazu kommen weitere acht Hss mit Exzerpten und Fragmenten. Für die Textausgabe wählte der Hrsg. vier Hss aus: B (Bologna, Universitätsbibl. 136 (102), s.15), C (Erfurt, CA 2° 378, s.13/14), O (Oxford, Oriel College 21, s.14), V (Venedig, Bibl. Naz. Marciana Lat. VI, 16 (= 2486, s.15). Die Auswahl macht den Eindruck des Willkürlichen und Zufälligen. Die Hs O wurde gewählt, weil diese Hs in dem Kommentar zu De caelo et mundo, den sie auch enthält, weitgehend mit dem Autograph übereinstimmt. Die Hs O wurde auch benützt, um die Masse der Hss in gute und weniger gute zu scheiden. Die Hs C wurde aus den weniger guten Hss ausgewählt, weil sie ein zuverlässiger Zeuge dieser Klasse ist. In den angeführten Beispielen erscheint C aber immer unter den Zeugen, die die richtige Lesart bieten. Die Hs V wurde ausgewählt wegen der Nähe ihres Textes zu dem Text der früheren Ausgaben. Die Hs B wurde „nach Belieben" aus der Klasse der guten Hss ausgewählt. Dennoch versagt auch sie nicht selten. Das Alter der Hss wurde bei der Auswahl nicht berücksichtigt. Eine Klassifizierung wurde nicht versucht. So besteht die Gefahr, daß die besten und zuverlässigsten Zeugen außer acht gelassen wurden.

Von den älteren Ausgaben der drei Werke des vorliegenden Teilbdes wurden drei herangezogen: die Ausgabe von Venedig 1517 bzw. 1518, die Ausgabe von Lyon 1651 und die Ausgabe von Paris 1890. Diese unterscheiden sich jedoch nur geringfügig voneinander. Auf andere, meist ältere Ausgaben wird nach den Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni von Melchior Weiß (Paris ²1905) hingewiesen.

Die drei Textausgaben begleitet ein zweifacher Apparat. Der erste enthält die Varianten der Hss, der zweite gibt die von Albert benützten und die vom Hrsg. angeführten Quellen, vor allem Parallelen aus anderen Werken Alberts, an. Am Schluß folgen für jedes der drei Werke Verzeichnisse der von Albert und der vom Hrsg. angeführten Autoren und der Sachen und Wörter. Das letztere ist sehr ausführlich und leistet darum für die Erschließung des Inhalts wertvolle Dienste.

Folgende Corrigenda seien angemerkt: p. VII, 58: statt *quinta: quinque;* p. IX, 49: statt *Albertus: Alberti;* p. X, 54: statt *Averrois: Averroes;* p. XXIV, 60: statt *homoeomera: homoeomerea;* p. XXVII, 17: statt *testatur: testetur;* statt *reprobat: reprobet;* p. 2,25: statt *ero: ergo;* statt *li quet: liquet;* das Deponens *testari* wird mehrmals passivisch gebraucht, z. b. p. XXIV, 54. 59.

Eichstätt Ludwig Ott

Die Handschriften des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach. Teil I: Handschriften aus der Nummernfolge Hs 42 – Hs 760. Beschrieben von Wolfgang Georg Bayerer. – Wiesbaden: Harrassowitz 1980. 245 S. (Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Gießen 4) kart. DM 82.–

Auf die Erforschung der geistesgeschichtlichen Situation der Zeit unmittelbar vor der Reformation richtet sich heute ein wachsendes Interesse. Der vorliegende Katalog stellt hierzu eine Fülle noch wenig bekannten aber äußerst bedeutsamen Materials vor.

Es ist ein seltener Glücksfall, daß eine so geschlossene Sammlung von mehr als 220 mittelalterlichen Handschriftenbänden und mehr als 300 Frühdrucken weitgehend unversehrt und nahezu vollständig auf uns gekommen ist. Durch die Überführung der Bibliothek des ehemaligen Fraterherrenstifts St. Markus zu Butzbach an die Landesuniversität Gießen im Jahre 1771 ist uns dieser wertvolle Bestand erhalten geblieben. Im Mittelpunkt der Sammlung, die dadurch besondere Bedeutung für die Erforschung der Vorreformation erlangt, steht der Nachlaß Gabriel Biels, der von 1469 bis 1479 dem Butzbacher Brüderhaus als Prior vorstand, mehrere oberdeutsche Niederlassungen seiner Gemeinschaft ins Leben rief und später an der neugegründeten Universität Tübingen lehrte. Biel vertrat die devotio moderna, war einer der ersten Tübinger Rektoren und eng mit dem Grafen Eberhard im Barte von Württemberg befreundet.

Nachdem 1966 H. Schüling die Inkunabeln der Butzbacher Sammlung vorgestellt hatte (Hermann Schüling, Die Inkunabeln der Universitätsbibliothek Gießen, in: Berichte u. Arbeiten aus der Universitätsbibliothek Gießen, Bd 8 [1966]. Die Butzbacher Frühdrucke sind jeweils gekennzeichnet. In dem Folgeband, der die Postinkunabeln verzeichnet, sind ebenfalls einige Butzbacher Bände genannt. Vgl. Bd 10 [1967].), war es ein dringendes Erfordernis, auch den Bestand an Handschriften (Hss.) der Öffentlichkeit bekannt zu machen. Bisher war die Forschung angewiesen auf den in vieler Beziehung fehlerhaften und unvollständigen Katalog J. V. Adrians von 1840 (Johann Valentin Adrian, Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Academicae Gissensis, Frankfurt 1840.) und auf die noch unsystematischen, wenn auch sehr aufschlußreichen Arbeiten von M. Elze (Martin Elze, Handschriften von Werken Gabriel Biels aus seinem Nachlaß in der Gießener Universitätsbibliothek, in: Zeitschrift f. Kirchen-

geschichte 81, 1970, S. 70–91.), der sein Augenmerk speziell auf die Handschriften von Werken Gabriel Biels richtete. Der hier vorliegende und von W. G. Bayerer bearbeitete Katalog (Er wird in der Reihe „Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Gießen" unter Nr. 4 geführt. Gegenüber diesem ansehnlichen Band erweisen sich die vorausgehenden Nummern nach Umfang, Inhalt, Bearbeitungsform und Ausstattung als bescheidene Broschüren.) bildet nun den I. Teil einer systematischen Aufarbeitung des gesamten handschriftlichen Bestandes dieser Sammlung und enthält die Beschreibung von 112 Hss.-Bden. Ein Teil II, der die restlichen Bde, etwa 120 Nummern, vorstellen wird, soll folgen. Die Katalogisierungsarbeiten wurden ermöglicht durch die Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die 1972 die Butzbacher Sammlung in ihr Programm der Verzeichnung abendländischer Hss. aufgenommen hat. Seit 1979 ist dafür das Land Hessen als Unterhaltsträger der Gießener Bibliothek zuständig.

Eine Beurteilung des Katalogs möchte ich unter folgenden Gesichtspunkten vornehmen:

1. Welche Hss. bilden den zentralen Bestand?
2. Inwieweit charakterisiert der Katalog die Hss. in ihrer Bedeutung für die Forschung und welche besonderen Aufschlüsse können aus ihm gewonnen werden?
3. Inwiefern ist dem Benutzer eine schnelle Orientierung möglich gemacht?

1. Der zentrale Bestand

In dem von Schüling verfaßten Vorwort heißt es, der Katalog verzeichne „Handschriften vorwiegend theologischen und philosophischen Inhalts". Dieser Hinweis trifft insofern zu, als tatsächlich der weitaus größte Teil der von Bayerer beschriebenen Hss. sich fachlich so einordnen läßt. Er sieht aber darüber hinweg, daß wir auch auf eine ganze Reihe von Hss. anderen Inhalts hingewiesen werden, etwa auf Legendensammlungen, juristische Textsammlungen, Abschriften päpstlicher Bullen, historische, medizinische und astronomische Aufzeichnungen, einen Bericht über die Pilgerreise eines Junkers nach Jerusalem, die Beschreibung der Erscheinung eines verstorbenen Kreuzherrenbruders, den Text einer Prophetie der Hildegard von Bingen, Gedichte, Lieder usw. Dazu gehört auch die berühmte Mainzer Bibel-Hs. von 1454, einer der wenigen Prachtbde, die im Umkreis Gutenbergs zur Zeit des ersten Buchdrucks entstand. Der von Bayerer beschriebene Bestand offenbart damit eine außerordentliche Vielfalt von Themen und das macht ja gerade die Breite der Interessen der Butzbacher Fraterherren für uns deutlich.

Im Mittelpunkt steht jedoch die Fülle der philosophisch-theologischen Literatur, in der uns bedeutende Texte von Autoren aus allen Epochen der abendländischen Tradition, von ihren Anfängen in der Patristik bis ins 15. Jh. vorliegen. Sie kann uns eine Vorstellung vermitteln von dem Material, das im Alltag des wissenschaftlichen Arbeitens benutzt wurde. Denn es handelt sich fast ausschließlich um Studien-Hss.

Neben der Bestimmung vieler Abschriften bekannter Texte aus Schriften der Kirchenväter, aus der vielfältigen Kommentar- und Quaestionenliteratur des 10. bis 15. Jh.s, aus Traktaten, Expositionen und Predigten gelang es dem Vf., einige bisher unbekannte Schriften ans Licht zu heben und eine Reihe von Texten, die bisher als anonym galten, eindeutig zu identifizieren. So finden wir von Wilhelm von Ockham einen Dialogus de confessionibus audiendis, der uns bis jetzt nur in dieser Hs. bekannt ist, und von Biel eine Disputatio super principium Veteris Artis Aristotelis, die er 1441 an der Heidelberger Universität hielt. Durch diesen von Bayerer identifizierten Text können wir einen interessanten Einblick in Formen des damaligen Lehrbetriebs nehmen. Aus der Heidelberger Zeit Biels haben wir eine Reihe von Schriften logischen Inhalts, so einen Tractatus de logica, ein Commentum in tractatum primum et quartum abbreviatum Summularum Logicalium des Petrus Hispanus, Quaestiones in librum Praedicamentorum Aristotelis und Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Ferner werden Quaestiones in libros Parvorum Logicalium Marsilii de Inghen und Quaestiones in librum primum Analyticorum Aristotelis secundum Marsilium de Inghen von Bayerer mit hoher Wahrscheinlichkeit Biel zugeschrieben.

Weiterhin ist auf eine lateinische Hs. von De anima des Aristoteles von 1426 mit einem Text des Johannes Buridanus als Marginalkommentar hinzuweisen und auf einen Tractatus de anima von Petrus de Alliaco mit einem hochinteressanten Kommentar des Gabriel Biel, von dem sich nur in der Stadtbibliothek in Trier noch eine Hs. befindet. Die Consolatio philosophiae des Boethius liegt in zwei Exemplaren vor, dazu verschiedene Kommentare.

Aus den Besitzvermerken konnte aufgewiesen werden, daß Biel bereits um 1452 die Summa Theologica des Thomas von Aquin besaß, davon manche Teile in kunstvoll mit Schmuckinitialen und Ornamenten ausgestatteten Bden. Bayerer hat in seinen Beschreibungen stets darauf hingewiesen, wenn das Butzbacher Studienmaterial Spuren der Bearbeitung durch Gabriel Biel aufweist. Solche Feststellungen sind für die Forschung von besonderem Wert.

Sehr stark vertreten ist auch die Sentenzenliteratur. Biel hatte sich die Sentenzen des Petrus Lombardus bereits während seiner Mainzer Jahre durch eigenhändige Abschrift besorgt. Wir finden sie in dieser Sammlung in drei Exemplaren. Hinzu kommen mehrere Sentenzenkommentare, unter denen die Reportatio des Wilhelm von Ockham besonders zu erwähnen ist. Bayerer macht deutlich, wie intensiv die Sentenzenkommentare von Biel und seinen Schülern durchgearbeitet worden sind. Natürlich sind hier die Schriften Biels selbst von großer Bedeutung. Von ihm besitzen wir eine Abbreviatio librorum IV Sententiarum Petri Lombardi, ferner eine Abbreviatio primi scripti Sententiarum Guilelmi de Ockham, die bereits in großen Stücken mit Prolog und Liber primus des Bielschen Sentenzenkommentars übereinstimmt, ferner einen Entwurf von Buch II und III des Kollektoriums mit weitgehenden Übereinstimmungen mit dem Tübinger Erstdruck von 1501.

Eine große Gruppe von Hss. stammt aus der Zisterzienserabtei Eberbach im Rheingau. Aus den Beschreibungen wird deutlich, daß Biel wohl während seiner Mainzer Zeit – vor allem während der Stiftsfehde, wo er sich im Rheingau aufhielt, verbergen mußte und sein Mainzer Dompredigeramt nicht ausüben konnte – enge Beziehungen zu diesem Kloster pflegte. Manche Hss., die hier angefertigt wurden, tragen die Schriftzüge Biels, der Hauptschreiber aber ist Peter Heylant von Erbach. Vermutlich hat Biel hier Hss. in Auftrag gegeben und auch selbst hier Abschriften angefertigt. Sie sind eine Fundgrube interessanter Texte. Wir finden Aristoteles-Kommentare, Psalmenkommentare, einen Kommentar zum Hohen Lied von Nikolaus von Lyra, einen Kommentar zur Apokalypse, Predigten von Johannes Chrysostomus, Leo dem Großen, Gregor dem Großen und Bernhard von Clairvaux, ein Exzerpt von De coelesti hierarchia des Pseudo-Dionysius Areopagita, eine umfangreiche Expositio Augustins zum Johannesevangelium neben vielen anderen Texten von Augustinus, Schriften von Anselm von Canterbury, Bonaventura, Thomas von Aquin, Richard von St. Victor, Heinrich Heinbuch von Langenstein, Heinrich Totting von Oyta, Petrus von Alliaco und Johannes Gerson, Teile des Sentenzenkommentars des Duns Scotus, dessen Quaestiones Quodlibetales ebenfalls vorhanden sind. Interessanterweise hatte Biel auch zahlreiche Schriften des Jakob von Jüterbog in seinem Besitz.

2. Zum Informationswert des Katalogs

Der Katalog spiegelt in allen Teilen die langjährige, intensive, dabei äußerst sorgfältige Forschungsarbeit seines Vf.s wider, die vor allem in den Hss.-Beschreibungen der z. T. sehr schwierigen Texte, aber auch in dem sich anschließenden umfangreichen und gründlichen Verfasser-, Namen- und Sachregister ihren sichtbaren Ausdruck gefunden hat.

Wer den Katalog zur Hand nimmt, vermißt jedoch zunächst eine Einführung. Der an diesen Hss. Interessierte möchte einiges erfahren über die historischen Zusammenhänge einer so bedeutenden Sammlung. Dazu gehört ein Bericht über das Entstehen der Butzbacher Fraterherrenbibliothek und auf jeden Fall auch eine kurze Darstellung der Biographie der zentralen Sammlerpersönlichkeit Gabriel Biels, der den Bestand aufbaute. Gerade aus der besseren Kenntnis der Hss. kann diese Biographie weitere Aufhellung erfahren, zumal sich große Teile des Bestandes aufgrund der von Bayerer nachgewiesenen Besitzvermerke den einzelnen Lebensabschnitten des Sammlers zuordnen lassen. Zudem wären eine Erklärung des Aufbaus und der besonderen Ziele und damit auch Hinweise auf die für die Erforschung der spätmittelalterlichen Geistesgeschichte besonders bedeutsamen Hss. wünschenswert. Die spärlichen Andeutungen Schülings in dem kurzen Vorwort können diesen Mangel nicht ausgleichen. Was in den je einzelnen Hss.-Beschreibungen ohne erkennbaren inneren Zusammenhang nebeneinandergereiht erscheint, könnte durch eine einführende Darstellung das Bild einer vielfältig innerlich aufeinander bezogenen Ganzheit gewinnen.

Es empfiehlt sich daher, vor der Durchsicht des Katalogs den sehr informativen Artikel des Bearbeiters Bayerer „Libri capituli ecclesiae sancti Marci. Zur Katalogisierung der Butzbacher Hss. an der Universitätsbibliothek Gießen" (In: Wetterauer Geschichtsblätter 24 [1975], S. 57–91, mit 8 Tafeln u. 1 Textabbildung.) zu lesen, in dem die hier leider fehlenden, doch dringend gewünschten Auskünfte übersichtlich und ausführlich erteilt und auch einige interessante Hss. im Faksimiledruck vorgestellt werden. Es ist unverständlich, daß der Hrsg. Schüling in seinem Vorwort auf diese wichtige Arbeit von Bayerer nicht hingewiesen hat, die in Verbindung mit dem Katalog, den Informationswert bedeutend erhöht. Es wäre zu wünschen, daß der Vf. aus seiner gründlichen Kenntnis der Butzbacher Sammlung bei der Veröffentlichung von Teil II des Katalogs durch Voranstellen einer Einführung den hier bestehenden Mangel behebt, zumal sich bei seiner weiteren Arbeit seit Erscheinen des genannten Artikels sicherlich neue und weiterführende Gesichtspunkte eröffnet haben dürften. Vor allem wäre es zu begrüßen, wenn er in diesem Zusammenhange in die im Katalog wiederholt erwähnten Beziehungen Biels zur Zisterzienserabtei Eberbach im Rheingau durch eine spezielle Darstellung etwas mehr Licht brächte.

Wenden wir uns im folgenden vor allem den Hss.-Beschreibungen zu. Sie gliedern sich jeweils in eine formale und eine inhaltliche Beschreibung. Im formalen Teil finden wir neben der Lagenformel, den Lagensignaturen und der Auswertung der Papier-Wasserzeichen vor allem die Kennzeichnung der Schriftarten und der verschiedenen Schreiberhände. Hier wurden von Bayerer recht interessante Entdeckungen gemacht, die im Bereiche der Biel-Forschung neue Diskussionen auslösen dürften. Es gelang dem Vf. oft, die Schreiber selbst zu identifizieren. Vor allem konnte durch vielfältige Schriftvergleiche Biel, dessen Schriftzüge zu verschiedenen Zeiten und in Rein- und Schnellschrift häufig wechseln oder Schwankungen unterworfen sind, wodurch eine eindeutige Bestimmung mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, als Schreiber umfangrei-

cher Teile ermittelt werden. Der Bestand erhaltener Hss. Biels ist wesentlich umfangreicher, als man vor dem Erscheinen des Katalogs annehmen konnte. Ferner werden wir über Ornamente, Initialschmuck, Drolerien, Federstrichzeichnungen usw. informiert, wobei der Vf. besonders auch auf kunstgeschichtlich Bedeutsames eingeht. Die Untersuchung der Einbände gibt interessante Aufschlüsse. Gelegentlich konnte die Buchbinderwerkstatt bestimmt werden, häufig kamen eingebundene Fragmente von Pergament-Codices aus früheren Jh.en zum Vorschein, mitunter mit seltenen Texten, die Bayerer am Schluß der jeweils beschriebenen Bde einer besonderen Analyse unterzogen hat. Die Besitzvermerke, manchmal radiert, überklebt oder mit Durchstreichung getilgt, wurden vom Vf. in vielen Fällen entziffert und ermöglichen ein Verfolgen des Weges, den betreffende Handschriften genommen haben. Wir gewinnen so wichtige Aufschlüsse darüber, von wem Biel und seine Butzbacher Brüder Hss. erworben haben, zu welchen Universitäten und Klöstern sie Beziehungen unterhielten und mit wem sie zusammenarbeiteten. Von besonderem Interesse sind hier die Kennzeichen, die zu dem schon erwähnten Kloster Eberbach im Rheingau führen.

Die Entstehungszeit der einzelnen Hss. ist in vielen Fällen exakt angegeben, in anderen aufgrund aufwendiger Einzeluntersuchungen Bayerers, etwa hinsichtlich der Wasserzeichen, der Schreiberhände und Schriftarten, der Einbände, Marginalien, Kostenvermerke usw. recht genau bestimmt. Überhaupt sind mit peinlicher Sorgfalt alle Hinweise, die eine Datierung oder Lokalisierung ermöglichen, in nachprüfbarer Weise zusammengetragen. Daraus wird oft ersichtlich, wann und unter welchen Umständen Biel in den Besitz eines Textes gelangte, und was weiterhin damit geschah, oder wann er etwa selbst eine Schrift verfaßte, wodurch wir wichtige Erkenntnisse über den geistigen Werdegang, aber auch über die Epochen seines Schaffens gewinnen können. Der Katalog von Bayerer trägt damit wesentlich dazu bei, Einblicke in die wenig bekannten Studienzeiten Biels an den Universitäten Heidelberg, Erfurt und Köln zu erlangen sowie die Zeiten als Mainzer Domprediger, Butzbacher Prior und Tübinger Professor zu erhellen.

Hinsichtlich der inhaltlichen Beschreibung hat der Vf. die vielen vornehmlich in den Sammel-Hss. anonym überlieferten Texte fast vollständig identifizieren können. Für wenige Texte, bei denen eine Zuordnung nicht gelang, wurde nach Sichtung des Inhalts ein Titel fingiert. Dabei wurden zugleich die häufig im Kontext genannten Autoritäten namhaft gemacht, so daß gute Voraussetzungen für eine spätere Identifizierung geschaffen wurden.

Alle handschriftlichen Texte sind durch die erfreulich ausführliche, kursiv gedruckte Wiedergabe von Initium und Explicit gekennzeichnet, dazu sind gegenenfalls vorhandene Drucke und in guter Auswahl auch spezielle Literatur, vor allem zur Textüberlieferung, angegeben. Wo zum Text einer Hs. bereits ein Druck vorliegt, stellte der Vf. nach Möglichkeit einen Textvergleich an und machte gegebenenfalls auf Textabweichungen aufmerksam, so daß bereits anhand des Katalogs der Wert einer Hs. für die Forschung ersichtlich wird. Erfreulicherweise setzte Bayerer die Butzbacher Hss. auch in Beziehung zu den in Gießen erhaltenen Butzbacher Inkunabeln, so daß z. B. die Verbindungen Biels zur Druckerei der Marienthaler Fraterherren in neuer Sicht erscheint.

Neben den Grundtexten werden auch die Marginal- und Interlinearkommentare untersucht, in ihrer Eigenart bestimmt und in vielen Fällen einem Schreiber und Vf. zugeordnet. Auf diese Weise können wir nunmehr Kenntnis nehmen von der speziellen Beurteilung der tradierten Texte durch die Butzbacher Brüder vom Gemeinsamen Leben und den von ihnen vertretenen Schulmeinungen. Bayerer ist besonders zu danken, daß er diese wichtigen Nebenuntersuchungen nicht vernachlässigt hat und die ermittelten Ergebnisse in seine Beschreibungen einarbeitete.

3. Die praktische Handhabung

Der Leser wird das große Format (DIN A 4) des Katalogs angenehm empfinden. Es erlaubt einen großzügigen Druck, entsprechende Absätze und Seiteneinteilungen und führt so zu einer guten Übersichtlichkeit. Hinzu kommt die Vielfalt der verwendeten unterschiedlichen Drucktypen, die ein schnelles Erfassen des Wesentlichen ermöglichen, was sich vor allem in den Hss.-Beschreibungen positiv auswirkt. Überhaupt ist der Band handlich und lädt durch seine ansprechende äußere Gestaltung zum Lesen ein. Dem Vf. ist es auch gut gelungen, die rechte Mitte zu finden zwischen der ein alles umfassendes Informationsbedürfnis befriedigenden Ausführlichkeit und der schnell das Wichtigste anführenden Kürze. Das Wesentliche ist stets erfaßt und erkennbar.

Einen Nachteil bedeutet das Fehlen der Hss.-Nummern am Seitenrand. Da sich manche Beschreibungen über mehrere Seiten hinziehen und die Butzbacher Hss. wegen dazwischenstehender Codices anderer Provenienz nicht in unmittelbar fortlaufender Nummernfolge signiert sind, erschwert dieser Mangel das rasche Auffinden gesuchter Stellen. Da sich die Gießener Signaturen seit 1771 geändert haben, frühere Literatur jedoch nach alten Signaturen zitiert ist, hat der Vf. dem Katalog zur Erleichterung eine Signaturenkonkordanz beigegeben.

Das von Bayerer angefertigte umfangreiche, sehr sorgfältig und übersichtlich gestaltete Vf.-, Namen- und Sachregister gewährt einen schnellen Überblick über die gesamte im Katalog vorgestellte Materie und weist auch auf viele Teilaspekte hin. Es erfüllt seine Aufgabe vorzüglich, den Inhalt des Katalogs für Nachschlagezwecke so zu erschließen, daß der Leser jederzeit in die Lage versetzt wird, eine aus seiner Sicht wesentliche Einzelheit zuverlässig und ohne große Umstände aufzufinden. Das von Schüling zusammengestellte und dem großen Register Bayerers angehängte Initienverzeichnis bedeutet zweifellos eine Bereicherung, ist aber nicht vollständig. Gelegentlich sind Initien von Texten, die in eine andere Hs. eingearbeitet sind und auf die Bayerer in seinen Beschreibungen hinweist, einfach übersehen. Auch Initien kurzer Texte oder von Fragmenten sind nicht berücksichtigt. Ein Nachteil ist hier auch die allzu kurze, oft nur aus vier Worten bestehende Wiedergabe der Initien. Es zeigt sich immer wieder, daß eine Hs. nur durch ein länger ausgeführtes Initium eindeutig erkannt werden kann.

Auch das Literaturverzeichnis, ebenfalls von Schüling zusammengestellt, ist leider nicht vollständig. Es übersieht einige wichtige in der Hss.-Beschreibung angegebene Artikel, kann aber immerhin eine Vorstellung vermitteln von der Fülle der von Bayerer zur Aufarbeitung der Hss. herangezogenen Literatur. Erwähnung verdienen die Nachträge und Korrekturen des Vf.s, durch die die neueste Literatur Berücksichtigung findet und nachträglich gewonnene Erkenntnisse eingebracht werden, vor allem hinsichtlich bestimmter Augustinustexte und der bedeutenden Hs. mit Ockhams Reportatio, die sich Biel bereits während seiner Kölner Studienzeit verschafft hat.

In zusammenfassender Beurteilung ist zu sagen, daß der vorliegende Katalog von Bayerer eine wissenschaftlich zuverlässige Bestandsaufnahme der zum Teil sehr schwierigen Texte der Butzbacher Hss.-Sammlung darstellt. In ihm ist eine Fülle wertvollen Materials aufbereitet und der Forschung zur Bereicherung unserer Kenntnis spätmittelalterlicher Geistesgeschichte vorgestellt. Es bleibt zu wünschen, der Teil II dieses Katalogs möge bald erscheinen, damit wir ein vollständiges Bild der wichtigen Butzbacher Hss.-Sammlung erhalten.

Mainz Franz Joseph Burkard

Graf, Friedrich Wilhelm: **Die Politisierung des religiösen Bewußtseins.** Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Stuttgart–Bad Cannstatt): Frommann Holzboog (1978), 441 S. (Neuzeit im Aufbau. Darstellung und Dokumentation Bd 5). kart.

Bei der Lektüre des darstellenden Teiles dieses Buches, dessen Haupttitel viel zu viel verspricht, fühlte sich der Rez. an Karl Gutzkows vielbändigen Roman „Der Zauberer von Rom" (1858–1861) erinnert. Eine deutschkatholische Gemeindegründung stellt Gutzkow darin an dem Experiment des Obersten von Hülleshoven dar. Seine beiden Reformatoren, der aus westfälischem Geschlecht stammende Bonaventura, der als Papst später den Namen Liberius II. annehmen wird, und dessen Vater, der als Eremit im Waldenser-Tal von Castellungo lebt, sind vom Deutschkatholizismus geprägt. Es ist „in Deutschland schon wieder wie zur Zeit Luthers. Ein Priester ist aufgestanden, der dem Bischof von Trier die Aussetzung des Heiligen Rockes zum Verbrechen am ‚Geist der Zeit' macht". Der Geist der Zeit, d. h. doch wohl der Deutschkatholizismus, hält wenig von Dogma, Mystik, Heiligenverehrung, Wallfahrtswesen, Papsttum, Zölibat – das alles ist nur vernunftwidriger Ballast – um so mehr von dem Reformprogramm, das der nie getaufte Papst Liberius II. unter dem Ruf: Freiheit, Freiheit verkündet. Die Tendenz seines Romans hat Gutzkow umschrieben mit einem Satz, den auch G. für sein Buch hätte übernehmen können: Ein geläuterter von Rom befreiter Katholizismus, der nur der Hilfe deutscher Politiker bedürfe, um durch Trennung von der römisch-jesuitischen Hierarchie die politische Einheit Deutschlands herbeizuführen. G. sympathisiert mit diesem Programm; er identifiziert sich weitgehend mit seinem Gegenstand und läßt durchweg kritische Distanz gegenüber seinen Helden, ihren z. T. unbestimmt-verworrenenen Vorstellungen von der Kirche, ihrer Reform, von „Tatchristentum" und „Freiheit" vermissen. Die zeitgenössische Kritik an dem Rongetum, etwa C. E. Jarckes Bemerkung über das „Pseudodeutschtum", das einen Gegensatz zwischen der kath., Kirche und der deutschen Nationalität geltend machen möchte, hätte mehr Beachtung verdient. Der Deutschkatholizismus, das sei gegen G.s Deutung als „vormärzliche Massenbewegung" doch geltend gemacht, blieb eine zahlenmäßig schwache Erscheinung, aber er machte viel Lärm, da eine Reihe der 1848er intellektuellen Vorkämpfer ihn als willkommenen Verbündeten ansah.

Zum Thema „Religiöse Reform und Politische Revolution" sei hier nur die Erklärung Rudolph Dowiats zitiert: „Ich ersuche die Zeitungen, bei Nennung meines Namens das Prädicat deutschkatholischer Prediger wegzulassen. Ich habe die religiöse Bewegung stets nur als ein Mittel zur social-politischen Agitation betrachtet. Jetzt ist die Maske und folglich die ganze religiöse Bewegung unnötig geworden, ich habe nicht mehr das Geringste mehr mit ihr zu thun" (284).

Leider ist G.s Darstellung in einem recht gespreizten Deutsch geschrieben, das von bestimmten Theorien stark beeinflußt und stellenweise kaum verständlich ist. Hier eine kleine Kostprobe: "Deshalb wird die Abstraktheit der älteren kirchengeschichtlichen Literatur nur scheinbar überwunden, wenn man an ihre Stelle eine vom modischen Pathos sozialgeschichtlicher Konkretheit getragene

Interpretation setzt, die den religiösen Protest zu entschlüsseln sucht, indem sie die theologischen Reformprogramme zum bloßen Reflex der Klasseninteressenten der sie vertretenden Subjekte stilisiert" (27). In dem Verzeichnis der Quellen und Literatur vermisse ich u. a. F. J. Buß: Das Rongetum in der badischen Abgeordnetenkammer (1846); Friedrich Arnold Steinmann: Der Abfall deutscher Katholiken von der römischen Hofkirche (Wesel 1845); Ders.: Wunderthäter und Ablasskrämer im 19. Jahrhundert (Wesel 1845); Alban Stolz: Ein ernstes Wort für den alten katholischen Glauben gegen den sogenannten Teutsch-Katholizismus (1848); Richard Newald / Eduard Duller: Ein deutsches Journalistenleben aus dem Vormärz (Ohlau 1935).

Daß A. Roskoványs vielbändige Werke „Coelibatus et Breviarium" und „Romanus Pontifex" G. „weder in öffentlichen Bibliotheken zugänglich (gemacht), noch bibliographisch identifiziert werden" konnten (376–377), vermag Rez. kaum zu glauben. Die Mühe eines Registers hat sich G. erspart.

Fribourg Heribert Raab

Westphalen, Ludger Graf von: **Aus dem Leben des Grafen Clemens August von Westphalen zu Fürstenberg (1805–1885).** – Münster: Aschendorff 1979. (Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XVIII. Westfälische Biographien VII). 238 S. Ln. DM 48.–

Clemens August Wilhelm Liborius Graf von Westphalen zu Fürstenberg, noch heute in der Familie respekt- und liebevoll „der Alte Herr" genannt, war zeit seines Lebens ein Unzeitgemäßer und Unangepaßter. Trotz des erheblichen Aufsehens, das der adelsstolze „Erbküchenmeister des Fürstentums Paderborn" von 1841 an in politischen Einzelaktionen weit über Westfalens Grenzen hinaus stets von neuem erregte, geriet sein Name bald in Vergessenheit. Treitschke erwähnt ihn noch empört im 1894 erschienenen 5. Teil seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert" als Exponenten der „frech(en) ... Sprache der erstarkten ultramontanen Partei" (Neue Ausgabe, Leipzig 1927, 283), in Schnabels Werk gleichen Titels fehlt erstaunlicher Weise jeder Hinweis auf seinen Namen. In gängigen Nachschlagewerken ist er nicht zu finden. Lediglich zwei landesgeschichtliche Spezialstudien lagen bis zum Erscheinen der anzuzeigenden Biographie vor, die einen der 25 Enkel des „Alten Herrn" zum Vf. hat. Sie will sowohl dem Anliegen der Familie als auch dem der Forschung dienen. Der vorliegende Bd läßt für beide Gruppen wohl kaum Wünsche offen.

Von den elf zumeist unmittelbar aus den Quellen (dem Nachlaß in Haus Laer und dem Staatsarchiv Münster) gespeisten Kap. sind die Kap. 1 („Herkunft"), 6 („Die Revolution 1848 in Fürstenberg", hauptsächlich bestehend aus der 1923 geschriebenen Chronik der Lehrerin Therese Freese) und 7 („Der Besitz und seine Verwaltung"; Westphalens Besitz gehörte zu den umfangreichsten Grundvermögen in den westlichen Provinzen, er verwaltete ihn mustergültig) ebensowenig von allgemeinerem Interesse wie die zehn dem Bd beigegebenen Familientafeln. In den restlichen Kap. entwirft der Vf. das fesselnde Lebensbild eines selbstbewußten, prinzipientreuen, aber auch sehr eigenwilligen, ja kauzigen Mannes, der „in seinem langen Leben ... ein erhebliches Stück westfälischer, preußischer und deutscher Geschichte verkörpert" (7).

Die Laufbahn dieses schwerreichen, darum unabhängigen, pferde- und jagdbesessenen Aristokraten beginnt durchaus standesgemäß: nach dem Jurastudium in Löwen, Berlin und Göttingen ist er bis 1829 Referendar, 1835–39 Landrat des Kreises Meschede und langjähriges Mitglied des Provinziallandtages in Münster, dessen eifriger Marschall er von 1858 bis 1865 ist. 1847 gehört er dem Vereinigten Landtag, von 1854 bis zu seinem spektakulären Ausscheiden 1866 dem Preußischen Herrenhaus an. Der junge Westphalen – er schreibt Gedichte und „Maximen und Reflexionen à la Göthe", dessen Werke er enthusiastisch verehrt, huldigt der modischen Phrenologie à la F. J. Gall und einer seinerzeit unerhörten moralischen Freizügigkeit – schockiert seine Standesgenossen (auch die Droste ist indigniert) erstmals, als er 1829 die sieben Jahre ältere Kunigunde von Aicholt heiratet. Nach dem „Kölner Ereignis" 1837 fordert er im März 1841 vor dem Landtag in einem schroff formulierten Antrag die Freilassung des ihm väterlich-freundschaftlich verbundenen Beichtvaters seiner (ersten) Frau, des in Minden inhaftierten Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering, reist, als der Antrag keine Mehrheit findet, eilends nach Berlin, um Friedrich Wilhelm IV. sein Anliegen persönlich zu erläutern. Der in die Öffentlichkeit gebrachte königliche Tadel seines Vorgehens veranlaßt Westphalen, noch im Mai 1841 den preußischen Staatsverband zu verlassen und sich mit seiner Familie auf seiner Besitzung Erbach im Rheingau niederzulassen. Die versöhnliche Haltung seines Monarchen erlaubt ihm 1843 die Rückkehr nach Laer.

Erneutes Aufsehen erregt er durch sein großmütiges, über alle böswilligen Klatschereien erhabenes Eintreten für die Gräfin Sophie Hatzfeld, der er vorbehaltlos ein Darlehen von 17 500 Talern gewährt. Die „Affäre" Hatzfeld bringt ihn in Berührung mit dem jungen Ferdinand Lassalle, dem beredten Sachwalter der Gräfin, aus dessen „Nachgelassenen Briefen und Schriften" die Korrespondenz mit Westphalen bereits bekannt ist. 1848 tritt der Graf in dem berühmten Kölner Kassettenprozeß als Leumundszeuge für Lassalle auf, 1855 brechen die Beziehungen zu ihm ab. Lassalles verschollener „Monster-Brief" vom Mai/Juni 1855 fand sich offensichtlich auch in Westphalens Nachlaß nicht. Der Vf. erwähnt ihn jedenfalls mit keiner Silbe.

Zehn Jahre später ein neuer Eklat: Eine von Westphalen ausgearbeitete, mit deutlichen Spitzen gegen die Politik Bismarcks versehene Rede zum Gedenktag der Vereinigung Westfalens mit Preußen wird von Wilhelm I. drastisch gekürzt, der Graf, in seiner Ehre gekränkt, legt das Amt als Landtagsmarschall nieder. Vollends zum Bruch mit Preußen kommt es 1866. Der stets großdeutsch empfindende, allem Borrusianismus zutiefst abholde Westphalen kündigt seinen Homagialeid, an den er sich nach der Schlacht bei Königgrätz und der Auflösung des Deutschen Bundes nicht mehr gebunden fühlt, kurzerhand auf und stellt seine Mitarbeit im Herrenhaus ein, was zu mancherlei staatsrechtlichen Verwicklungen führt. 1868 legt er die Dokumentation „Meine Stellung zur Politik ‚Bismarck'" vor, in der er eingangs seine vom König zensierte Rede vollständig abdruckt.

Wie in der Politik, so stellt Westphalen sich auch im kirchlichen Bereich nicht einfach auf den „Boden der Tatsachen". Wohl von seinem ehemaligen Hauskaplan, dem seit 1871 prominenten Altkatholiken Friedrich Michelis mitveranlaßt, stürzt er sich Ende 1870 in eine briefliche Fehde mit seinem Jugendfreund Wilhelm Emmanuel Freiherrn von Ketteler, dem Bischof von Mainz, der auf dem 1. Vat. Konzil einer der führenden deutschen Gegner des am 18. Juli 1870 verabschiedeten Infallibilitätsdogmas war, der sich dann aber, wie schließlich alle Bischöfe der sog. Minorität, den Konzilsbeschlüssen vorbehaltslos unterwarf. Zwischen den beiden kommt es zu einem über Monate sich hinziehenden „harten Schlagabtausch" (183). Dieser Briefwechsel ist in Kap. 10 erstmals, wenn auch gekürzt, veröffentlicht. (Vollständig samt dem geplanten Nachwort Westphalens jetzt in: W. E. Freiherr von Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe, Bd I,3: Schriften, Materialien und Briefe zum Vaticanum I 1867–1875, Mainz 1982, 915–950). Die Bemerkung des Vf.s, bis auf ein Schreiben Kettelers seien alle Briefe bislang unveröffentlicht geblieben (186, 227), ist dahingehend zu korrigieren, daß Westphalens Brief vom 21. 12. 1870 bereits in dem Organ der Altkatholiken „Deutscher Merkur" (1891, Nr. 36, 5. Sept., 281f) und auch das (abweichende) Konzept des Ketteler-Briefes vom 13. 12. 1870 bei Pfülf III, 125, abgedruckt ist. Westphalen, der von der geplanten Veröffentlichung des Briefwechsels von seiner Familie abgehalten werden konnte, erklärt in dem Nachwort, seine Absicht sei, „durch die Einsicht in unsern Briefwechsel die Überzeugung in exacter und dabei nicht ganz unpopulerer Beweisführung zugänglich zu machen: mit welch lüderlicher Oberflächlichkeit auf dem Vaticanum in Glaubenssachen gepfuscht worden und mit welcher Verstocktheit an diesem Pfusch selbst gegen besseres Wissen festgehalten wird" (Ketteler I,3, 949f). In äußerst derbem Ton artikuliert der Graf in seinen fünf weit ausholenden Briefen gegenüber dem Freiherrn auf dem Bischofsstuhl das Mißbehagen zahlreicher gebildeter katholischer Laien an den Beschlüssen des Konzils und vor allem an dem aus ihrer Sicht inkonsequenten, ja feigen Verhalten der deutschen Minoritätsbischöfe. Ketteler reagiert zunächst gelassen, später sichtlich ungehalten auf die sehr persönlichen Attacken des theologisierenden Jugendfreundes, dem er schließlich barsch jedwede Kompetenz in diesen Fragen abspricht nach dem Motto „Schuster, bleib bei deinem Leisten" (202). Statt der Veröffentlichung des Briefwechsels, gegen die der Bischof sich keineswegs so entschieden ausspricht, wie das bei Pfülf III, 125, Anm. 1, nachträglich behauptet wird (in einem Schreiben der Prinzessin Solms an Kettelers Sekretär Raich vom 9. 1. 1879), bringt Westphalen 1872 anonym das Gedanken des Briefwechsels wieder aufnehmende „Sendschreiben an einen infallibilistisch gesinnten Freund" „Infallibilismus und Katholizismus" heraus, das in seinem Todesjahr in zweiter Auflage mit seinem Namen erscheint und Anlaß für die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses in seiner Heimat wird. Den Altkatholiken, die während des Kulturkampfes gemeinsame Sache mit Bismarck machen, schließt sich der Graf nicht an. Er bleibt auch hier ein Unangepaßter, der Einzelgänger, der er sein langes Leben über war.

Das Buch, das sein Autor bescheiden einen „Versuch" nennt, zeichnet sich durch seine kritische Objektivität dem „Alten Herrn" gegenüber und vor allem auch dadurch aus, daß es, so weit möglich und nötig, die Quellen selbst zu Wort kommen läßt. Zu bedauern ist, daß dem Vf. die Verhandlungsprotokolle des Herrenhauses „nicht greifbar" (150) waren und somit Westphalens Berliner Aktivitäten weithin im Dunkeln bleiben. Ein informatives Personenregister und 17 Bildbeigaben erhöhen den Wert dieses wichtigen Beitrags zur Kirchen- wie zur westfälischen Landesgeschichte.

München Christoph Stoll

de Rosa, Guiseppe: **Wir sind alle auserwählt.** Über das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1980). 103 S. kart. DM 10.80

Zur Lehre, daß alle Christen als auserwähltes Geschlecht eine königliche Priesterschaft bilden (1 Petr 2,9), wird u. a. aus der Tradition der Kirche hervorgehoben, daß die meisten Kirchenväter im „königlichen Priestertum" nicht nur ein Bild oder Symbol sehen, sondern eine Wirklichkeit infolge der Eingliederung aller in Christus. Daß die Unterscheidung des Priestertums der Gläubigen vom Amtspriestertum in Reaktion auf die Reformation vom Konzil von Trient und von den Theologen bis hin zum II. Vatikanischen Konzil betont wurde, belegt der Vf. durch Zitate. Auf die heute maßgeblichen Aussagen des II. Vat. beruft er sich ausführlich, leider ohne genaue Zitate. Es wäre doch angebracht gewesen, zum Priestertum aller Gläubigen die Dogmatische

Konstitution über die Kirche, Kap. II, 10/11 und III, 28, das Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 3, und das Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 2 und 10, zu nennen. – Der Vf. betont, daß das „gemeinsame Priestertum" aller Gläubigen sich nach dem II. Vaticanum vom Priestertum „des Dienstes", dem Weihepriestertum, unterscheidet, daß aber die ganze Kirche eine „priesterliche Gemeinschaft" sei dank ihrer Teilhabe am Priestertum Christi.

Ein im heutigen ökumenischen Gespräch verwendbares Buch.

Beverungen Oda Hagemeyer

Scheffczyk, Leo: **Glaube als Lebensinspiration.** Gesammelte Schriften zur Theologie. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 446 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 18) geb. DM 69.–

Während der erste Bd der „Gesammelten Schriften zur Theologie" „Schwerpunkte des Glaubens" (im selben Verlag 1977) hervorhebt und im Zusammenhang der heutigen Theologie bestimmt, liegt im vorliegenden Bd der Akzent auf dem Bezug wesentlicher Glaubensthemen zum christlichen Leben.

Die ersten fünf Beiträge befassen sich mit der „Glaubensvermittlung".

In „Glaubensgeheimnis und Lebensbezug" (11–33) wird die Frage aufgegriffen, wie Glauben angesichts der Geheimnishaftigkeit Gottes möglich ist. Eine Lösung versucht der Rationalismus, der allerdings den Glaubensinhalt für erforschbar und verfügbar hält und das spezifisch Christliche preisgibt. Die andere Lösung, dauerndes Suchen und nicht das Finden der Wahrheit entspreche dem Menschen, kann den Unterschied zur Täuschung nicht angeben. Christlicher Glaube umfasse dagegen schon im NT einen für das Heil bedeutsamen Inhalt und die Bereitschaft zur personalen Korrespondenz. Da der Glaube kein irrationaler Gestus, sondern vollmenschliche Antwort auf Gottes Wort ist, kann auf lehrhafte Aussagen nicht verzichtet werden. Die Schwierigkeiten verschärfen sich jedoch, insofern der christliche Glaube als Begegnung noch nicht zur unmittelbaren Schau und als satzhafte Lehre nicht zur eigentlichen Erkenntnis des geheimnishaft verhüllten „Gegenstandes" gelangt ist. Jedoch braucht der Mensch angesichts dieser Schwierigkeiten nicht resignieren, sondern soll vielmehr die darin verborgenen Chancen erkennen: Der Geheimnishaftigkeit Gottes entspricht die des Menschen. Auch der Mensch ist letztlich nicht erforschbar und verfügbar, sondern gelangt erst im liebenden und erkennenden Übersteigen zum unergründlichen Absolutum hin zur eigenen Sinnfülle.

Ein weiteres Thema der Glaubensvermittlung wird in: „Vernunft und Glaube im Gegenwartsaspekt" (34–50) aufgegriffen. Die Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen ist eine bleibende Aufgabe, die biblisch in der Spannung zwischen Welt- und Gottesweisheit oder der Erkenntnis der Klugen und Unmündigen anklingt und um die sich die Alexandriner, die Scholastik und das 1. Vat. bemüht haben; aber auch der Nominalismus, Rationalismus, Fideismus und Existentialismus als mißglückte Problemlösungen bezeugen die Notwendigkeit der Unterscheidung. Während sich die menschliche Vernunft auf dem Weg des schlußfolgernden Denkens den Vernunft- und Tatsachenwahrheiten zuwendet, aber in ihrer Endlichkeit (und Irrtumsfähigkeit) prinzipiell ein Jenseits der Grenze anerkennen muß, bezieht sich der Glaube auf dem Wege des Vertrauens gegenüber dem untrüglichen Gotteswort auf dieses Übervernünftige. Was die Zuordnung beider Vermögen betrifft, muß zunächst gegen eine positivistische Rationalität die allgemeine Bedeutung des „natürlichen Glaubens" als einer nicht vom Verstand bewirkten, vom Willen getragenen Zustimmung erkannt werden. Ein solcher Glaube läßt sich aufhellen und bildet jenes Wissen, das notwendig ist, damit der übernatürliche Heilsglaube einer freien, menschenwürdigen Verantwortung und nicht irrationaler Willkür entspringt. Aber auch die übernatürliche, von der den Willen affizierenden Gnade bewirkte Zustimmung geschieht nicht blind, sondern gemäß der Vernunft, wenn auch nicht von ihr verursacht. Ein nicht von der Vernunft unterscheidbarer Glaube verliert seine Glaubwürdigkeit, wirkt zwanghaft und kann sein spezifisches Programm nicht angeben.

Der dritte Beitrag: „Glaubensverständnis heute" (51–68) gilt der Bestimmung des Glaubens als personalen Aktes und als inhaltlichen Fürwahrhaltens. Diese Untersuchung ist insofern eine wertvolle Ergänzung des ersten Beitrags, als hier biblisch von der Theologie des Wortes ausgegangen wird, das nicht nur Information bietet, sondern personale Tat und Begegnung ist, die freilich nie ohne das intellektuelle inhaltliche Moment sein kann.

Die Berechtigung einer dogmatischen Schriftinterpretation wird in der Abhandlung: „Die Auslegung der Heiligen Schrift als dogmatische Aufgabe" (68–90) aufgewiesen. Da die von den Hagiographen niedergeschriebene Offenbarung normativ ist und deren Sinn von der historisch-philologischen Exegese herauszuarbeiten ist, stellt sich die Frage, ob eine dogmatische Schriftinterpretation überhaupt legitim ist. Dafür spricht einmal, daß schon im NT das AT im Licht des Christusereignisses ausgelegt wird. Sogar die evangelische Theologie gesteht zu, daß die Dogmatik vom gegenwärtigen Glaubensbewußtsein ausgehen müsse, während die Exegese vor allem den Hagiographen zum Sprechen bringen will. Ferner gibt es unleugbar eine Tradition als die Summe der Erfahrungen der Kirche mit der Schrift, welche einen interpretatorischen Rahmen darstellt. Komplizierter wird die Situation noch durch die kirchliche Lehrautorität: Der Vf. betont dabei, daß durch das formale (nicht inhaltliche) Moment der Unfehlbarkeit „bei einem Interpreten sogar ex definitione die Gewähr dafür ist, daß dem Text keine Gewalt angetan wird" (83). Die dogmatische Interpretation darf aber den durch Tradition und Lehramt ausgefalteten Inhalt nicht schon in die Schrift hineinlegen, aber sie kann einen Ansatz finden, der in Kontinuität zum späteren Dogma steht. Schließlich muß aber die dogmatische Interpretation bedenken, daß jede Verschärfung der Begriffe eine Einbuße an Bedeutungsfülle bewirkt und insofern die Schrift auch hierin die breitere, lebendigere Grundlage bleibt. Diese beachtlichen Erwägungen könnten nach Ansicht des Rez. noch am Knotenpunkt: Kanonbildung (und dem Problem der Theologie des Neuen Testaments) illustriert werden.

Der nächste Beitrag: „Das Ende der Inspiration?" (91–109) zeigt, wie die heute weithin vergessene Wahrheit von der Inspiration der heiligen Schriften angesichts der neuzeitlichen Problemlage zu verstehen ist.

Der 2. Abschnitt: „Gottbegegnung" umfaßt 6 Beiträge.

Die Abhandlung: „Der Mensch als Berufener und Antwortender" (113–136) kennt die Bedeutung des Fragecharakters des Daseins gegen der Auffassung vom rein funktionalen Bion in der science fiction an, allerdings nicht als voll wesensgemäß, denn dann wäre der Mensch in keuchender Hast einer totalen Dynamisierung unterworfen. Das Fragen ist eingebettet in sein Suchen, das um das Ziel des Suchens weiß. Dieses Wissen entspringt dem Angerufensein durch Gott, das die Personalität schafft und menschliches Dasein als Antwortsein bestimmt. Dieser Grundbezug verlangt die Personalität beider Partner (gegen apersonale Gottesauffassung), aber auch die Öffnung auf das menschliche Du, das keineswegs nur Prüfstein für die Echtheit der Liebe ist, sondern eigenständiges, jedoch ebenfalls angerufenes Du. Die Nächstenliebe wird in Entsprechung zur innertrinitarischen Liebe erhellt. Insgesamt liegt hier ein bedeutsamer Beitrag zur theol. Anthropologie vor.

Mit dem Thema „Dreifaltigkeit im inwendigen Leben" (137–152) wird aufgewiesen, wie die drei göttlichen Personen unter Vermeidung sowohl der Einseitigkeit der nur immanenten, funktionslosen Trias als auch einer nur heilsökonomischen „Scheintrias" nicht durch ihre Wirkungen, sondern durch einen eigenpersonalen Bezug dem Menschen einwohnen.

Die Abhandlung: „Die Heiligkeit Gottes: Ziel und Form christlichen Seins" (153–168), gilt einem Attribut Gottes, das, wie der Vf. feststellt, in den bekannten theologischen Werken, aber auch in den charismatischen Bewegungen (Heiliger Geist!) nicht thematisiert wird. Ein solcher Ausfall eines Wertes läßt Gott in seinem tiefsten Sein nicht mehr ahnend verstehen, aber zugleich auch nicht mehr den Kult und die Würde des Menschen, wie z. B. die Achtung vor der Heiligkeit des Lebens verlorengeht. Die Heiligkeit als die Form des Christenlebens kann nur von Gott geschenkt und erbetet (1. Vater-unser-Bitte!) und durch keinen Weltbezug ersetzt werden, wohl aber entspringen ihr die Kräfte der Liebe und Hingabe.

Der nächste Aufsatz: „Gottes Liebe oder Gottes Gerechtigkeit" (169–177) wendet sich gegen eine falsche Alternative, welche die Gerechtigkeit als Attribut Gottes streicht, aber im Grunde die Analogie alles Sprechens von Gott verkennt, ihn vermenschlicht, und so das Gottesbild (Heiligkeit!) und das Menschenbild (Unernst der Sünde, Gewissen) reduziert. Demgegenüber gilt: Nur wer Gottes Gerechtigkeit und Rechtheit anerkennt, wird Gnade finden.

„Die Macht der Gnade und das Tun des Menschen" (178–184) versucht das Verhältnis von souveräner, all- (aber nicht allein-) wirksamer Gnade und menschlichem Mittun zu bestimmen. – „Gott und das Leid" (190–206) greift das alte Menschheitsthema auf dem Hintergrund der modernen phil. und theol. Problematik auf.

Der 3. Abschnitt: „Christus: Anfang und Ende" umfaßt sieben Beiträge.

„Chalcedon heute" (209–223) befaßt sich mit den Einwänden gegen das Chalcedonense, die aber vor den Ergebnissen einer ernsthaften historischen Forschung nicht bestehen können, und zeigt die Überlegenheit dieser Christologie, auch im modernen Horizont, gegenüber den neuen Entwürfen.

Die Abhandlung: „Jungfrauengeburt" – Biblischer Grund und bleibender Sinn, (224–238) wertet zunächst die biblischen Zeugnisse angesichts der modernen Einwände gegen die traditionelle Glaubenslehre, behandelt dann ihre Ausfaltung hinsichtlich der virginatas ante partum, in p. und post p. und stellt schließlich den heilshaften Sinn der Jungfräulichkeit Mariens heraus, wobei mehrere Aspekte aufgezeigt werden. Von diesem Sinn her mag man fragen, ob die virginatis in partu, um deren Erhellung sich der Vf. im 2. Teil bemüht, tatsächlich über die virginatas ante et post p. hinaus etwas erbringt.

„Kreuz und Auferstehung: Der eine Heilsprozeß" (239–257) ist das Thema der nächsten Reflexion: Der Tod Jesu wird oft als Scheitern und sinnlos ausgegeben. Dem wird entgegengehalten, daß schon die natürliche Erfahrung (Stirb' und werde!), aber auch die Entwicklung im AT eine Sinnhaftigkeit des Todes ahnt, die beim historischen Jesus noch deutlicher aufleuchtet. Eine Entkoppelung beider Heilsmomente kann dem Tod erst im Nachhinein, von der Auferstehung her, einen Sinn zuerkennen; dieser kann aber dann nur als Interpretament verstanden werden. Nur in der Einheit des doppelphasigen Geschehens erlangen Tod und Auferstehung ihr volles Gewicht und heilsgeschichtlichen Sinn in der die Sünde überwindenden Hingabe bis zum Tod.

Der weitere christologische Beitrag: Der „soziale" Jesus, (258–268) untersucht Entwicklung und Grenzen (Teilaspekt, der das Zeichenhafte des sozialen Handelns nicht verdrängen darf!) der „sozialen" Jesusvorstellung.

Gerade diese Grenzen werden in der nächsten Abwandlung: Der Auferstandene: Universales Zeichen der Hoffnung, (269–286) deutlich. Das neuzeitliche Hoffnungsdenken wandte sich natürlichen Zielen zu, die sich aber angesichts des Todes als brüchig erweisen. Die christliche Hoffnung dagegen richtet sich auf Gott und wird in ihrer auch den Leib ergreifenden Universalität erst durch die

Auferstehung Christi begründet. Eine Spiritualisierung der Auferstehung würde dagegen nur die Überwindung der Todesangst bedeuten, die aber letztlich etwas Subjektives (sogar Autosuggestion) bliebe, wenn nicht objektiv der sicher auch den Leib betreffende Tod beseitigt würde.

Sinngemäß gliedert sich diesem Thema das nächste an: Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung (287–310). Die Wiederkunft wird im Schnittpunkt dreier Gedankenlinien betrachtet, nämlich des Wissens um die Geschichtlichkeit der Heilsverwirklichung, um das Gekommensein des Eschaton in Christus und der Totalität und die Universalität der Vollendung. Diese Thematik wurde in der aktuellen Theologie etwas gemieden. In diesem Rahmen ist es unmöglich, die großartigen Zusammenhänge (Individuum – Menschheit, Mensch – Kosmos, Kosmos – Christus, Leib – Geist usw.), die der Vf. mit diesem Ansatz aufgezeigt hat, im einzelnen zu nennen; nach Meinung des Rez. handelt es sich um einen der besten Beiträge zur Eschatologie in der letzten Zeit.

„Christwerden als Vollendung der Menschwerdung" (311–328) setzt sich mit der vom evolutiven Denken gestellten Frage auseinander, wie die Vollendung des Menschen zu verstehen sei. Vertreter dieses Denkens geben über eine gewisse Perfektion des Menschen hinaus keine konkrete Auskunft. Theologisch wird der Gottmensch (aber nicht der als solcher überholbare Mensch Jesus) als Ziel und Weg der Vollendung herausgestellt, die konkret in der Heiligkeit beruht – ein für Evolutionsdenker überraschendes Ergebnis, aber gibt eine andere Sicht, in der die einmalige, unüberholbare, nicht verzweckbare Würde des Einzelmenschen und doch seine Offenheit aufs Unendliche hin gewahrt wird?

Der 4. Abschnitt gilt dem Generalthema: Das Leben in der Kirche.

„Die Heilswirkung der Buße" eröffnet die Reihe von 6 Beiträgen. Daran schließt sich als kritische Analyse der heutigen Diskussion „Die Frage nach der eucharistischen Wandlung" (347–370): Der Vf. zeigt, daß die Motive für die Abkehr von „Transsubstantiation" z. T. vage und gerade von aktuellen Bemühungen um das Wesen materiellen Seins her nicht stichhaltig sind. An den bekannten Neuinterpretationen wird die gemeinsame Tendenz bemängelt, eine realontologische, heilsrealistische conversio entis zugunsten einer anthropologischen aufzugeben, derzufolge sich nur die Bedeutung oder allgemein: der Glaube, ändern. Zudem wird „Substanz" unter Ausschluß des materiellen Seinskonstituens auf „Sinn" reduziert. Demgegenüber kann von der modernen Naturphilosophie nichtempirische Materialität, die aber keine Identifizierung von Materie und Geist bedeutet, durchaus mit dem traditionellen metaphysischen Substanzbegriff verbunden werden, so daß beim Wandlungsgeschehen auch die Materie erfaßt wird.

„Eucharistie und Ehesakrament" (371–393) setzt sich mit der Forderung auf Zulassung der geschiedenen Wiederverheirateten zur Kommunion auseinander. Nach einer Skizzierung der aktuellen Forderung nach Zulassung werden die biblischen und dogmengeschichtlichen Gegebenheiten geklärt. Der eigentliche systematische Gesichtspunkt, der eine Zulassung nicht erlaubt, ist die Abbildlichkeit des Mysteriums Christus – Kirche mit dem Mysterium der Eucharestie und der Ehe. Wenn die Kirche ihr Wissen in der Eucharistie in höchster Intensität realisiert und dazu Einheit, opfernde Hingabe und Anerkennung des Kreuzes als Heilsgeschehen gehört, wird durch die Wiederverheiratung dieser Wesenskern zerbrochen. Die Eucharistie kann nicht etwas konkretisieren und vertiefen (nämlich Hauskirche), was keine Ehe ist. Sogar ein tatsächlicher Kommunionempfang könnte nur die caro Christi, nicht aber den spiritus Christi vermitteln, auf den es beim Sakrament eigentlich ankommt. Zuletzt werden noch die verschiedenen Einwände gegen die „starre" Haltung der Kirche besprochen.

„Das Petrusamt in der Kirche: Übergeordnet – eingefügt" (394–412) zeigt Sinn, Stellung und Aufgabe des Petrusamtes in der Kirche. Im Rahmen der Sakramentalität der Kirche wird dem Petrusamt die „materiale und inhaltlich erfüllte Einigungsfunktion" in der „authentischen Lehrvollmacht, die ihm von Christus, dem einen Lehrer und Offenbarer der Wahrheit zukommt", zuerkannt.

Der Beitrag: „Stellvertretung" und Sendung des Priesters (413–425) will den heute durch einseitigen Personalismus und den Existentialismus, etwa Bultmann, auch in der Christologie oft nicht mehr angenommenen Stellvertretungsgedanken nahebringen, und zwar als inneres Moment der christusbezogenen priesterlichen Existenz. Urmodell ist der Gottmensch in seiner doppelten, in restloser Liebe zugleich auf Gott und die Menschen hin offenen Proexistenz. Vielleicht hätte der Vf. diesen für das priesterliche Selbstverständnis sehr wichtigen Artikel noch etwas auf heutige Probleme hin konkretisieren sollen. Der letzte Beitrag handelt „Vom Wesen des Katholischen" (426–437), das durch das Sakramentale und die Aktivität aus der Gnade bestimmt ist. Der Bd umfaßt 24 Beiträge. Davon wurden 13 in den letzten drei Jahren bereits anderswo veröffentlicht, 3 stammen noch aus den 60iger Jahren, 5 sind Erstpublikationen. Ein Personenregister erleichtert den Umgang mit diesem Werk und die Übersicht.

Die angegebene, umfangreiche Literatur ist nicht erst nachträglich eingefügt, sondern schon bei der Abfassung der Einzelbeiträge eingearbeitet worden. Die theologische Aktualität eines Themas ist meistens in einem eigenen einführenden Abschnitt herausgestellt, mehrmals werden zum Schluß konkrete Einwände und Fragen aufgegriffen. Insofern kann dieser Sammelbd auch den nicht berufsmäßigen Theologen zur Orientierung empfohlen werden. Ständig spürt man den Willen des Vf.s um eine biblische Fundierung der Themen und eine Berücksichtigung der kirchlichen Tradition, zugleich aber auch um eine Aufnahme der Fragen der Gegenwart. Der Vf. ist nicht nur auf theologischem und philosophischem Feld, sondern ebenso auf dem Gebiet der Natur-Philosophie und -Wissenschaft bewandert, etwa wenn er von der Struktur der Materie handelt. Trotz der Vielfalt der behandelten Themen und der zu berücksichtigenden Aspekte gelingt dem Vf. denkerisch entschieden und begrifflich präzise ein klärendes Vorantreiben und Beantworten der Fragen. Dieser Wille zur denkerischen und begrifflichen Klarheit löst jedoch nie das Mysterium auf, sucht es aber im Sinn des verantwortbaren Glaubens zu verstehen. Die Aktualität der Fragen und ihre Aufarbeitung macht das Werk über die Berufstheologen hinaus gerade für jene empfehlenswert, welche ihre Pastoral theologisch fundieren wollen.

Augsburg Anton Ziegenaus

Häring, Hermann: **Die Macht des Bösen.** Das Erbe Augustins. – (Zürich, Köln, Gütersloh): Benziger Verlag/Gütersloher Verlagshaus (1979). 345 S. Ökumenische Theologie Bd 3. Kart. DM 48.–

Zu den faszinierendsten Fragen zählen bekanntlich jene, auf die sich der Mensch keine schlüssigen Antworten zu geben vermag. Solch eine Frage ist die nach dem Wesen des Bösen bzw. nach der Macht des Bösen, wie die vorliegende Tübinger Habilitationsschrift auch rhetorisch wirksamer formuliert. In mancher der von der kirchlichen Tradition gegebenen Antworten wie in der Lehre von der Erbsünde und vom Teufel, in der Praxis des Exorzismus und im Axiom von der „bösen" Welt erblickt der Vf. „das Symptom einer seit langem verdrängten Krise" (17). Was Not tut ist die kritische Auseinandersetzung mit der Tradition, allem voran mit deren wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten Vertreter, Augustinus, dessen theologisches Denken sozusagen den Schnittpunkt liefert, „an dem sich biblische und philosophische Strömungen zu einem kohärenten und eminent traditionsbildenden System zusammengefunden haben" (18). In einem geplanten 2. Bd will er vom gegenwärtigen Wissensstand her das Thema weiterverhandeln. Zunächst geht es also um ein theologisches Aufarbeiten der Vergangenheit, genauer: jenes Erbes, das Augustinus der Christenheit hinterlassen hat.

Obgleich der Vf. die augustinische Auffassung vom Bösen einer schonungslosen Kritik unterwirft, so vermeidet er doch jegliche Polemik. Denn, „gerade an der Kritik Augustins und seinen Wirkungen, die heute noch unverändert hart geübt wird und wohl auch zu üben ist, zeigt sich die epochale Größe dieses Mannes" (141). Solche Klarstellungen unterstreichen den seriösen Charakter der auf einem anspruchsvollen Niveau geführten Auseinandersetzung (vgl. auch 159f, 184f). Ein Zweites sei sogleich hinzugefügt: Es zeugt von intellektueller Redlichkeit, wenn der Vf. seinen eigenen Standpunkt nicht verbirgt, sondern offen darlegt. Er weiß um „die eigene Option" und er versteht es auch über „seine parteiische Position und hermeneutischen Voraussetzungen" kritisch zu reflektieren (185f).

Die eher systematisch als historisch orientierte Arbeit entfaltet das Erbe Augustins in vier Themenkreisen: I. Das Böse als Nichts, II. Das Böse als das Schlechte der Welt, III. Das Böse als Sünde und IV. Das Böse als Erbsünde. Da es sich bei den einzelnen Themenkreisen um eine Folge von sich ablösenden Verstehensphasen handelt, verdeutlicht die Darstellung zugleich die Entwicklung der Lehre Augustins über das Böse.

Teil I (21–71) beginnt bei den Jahren der Bekehrung Augustins aus dem Manichäismus, einem gnostisch-synkretistischen Religionssystem mit ausgeprägter dualistischer Weltanschauung, anthropologischem Pessimismus, rigoroser Weltverachtung und Weltflucht. Trotz des Anspruchs auf rationale Welterklärung führten Augustin innere Widersprüche des Systems zur Abkehr vom Manichäismus. Die Begegnung mit dem Neuplatonismus sowie der dadurch gewonnene Zugang zu einem neuen Gottesverständnis erleichtern die Bekehrung. Der Bekehrte denkt Gott als rein geistiges Prinzip. Plotins Henozentrik folgend erkennt Augustin die Nichtigkeit des Bösen: „Nicht gewußt hatte ich, daß das Schlechte nur eine Beraubung des Guten ist, bis dahin, daß es überhaupt nicht ist" (51), heißt es in den Confessiones (III,7,12), die der Vf. seinen Ausführungen zum Teil I zugrunde legt. Obgleich bei Plotin die Materie, das Nichtseiende und das Schlechte zu austauschbaren Benennungen geworden sind, so bewahrt doch das theoretisch zum Nichts depotenzierte und als „Beraubung" erklärte Böse innerhalb der Ontologie ein bestimmtes Maß an Aktivität. Bei aller monistischen Explikation des Seienden weiß Plotin von einem „ungemischten Bösen" (Enn I,8,15,9). Der Vf. spricht von einem „dualistischen Hintergrund" des Systems sowie von einer „Aporie des plotinischen Monismus" (45f). Dualistische Residuen (pessimistisches Daseins- und Selbstgefühl, Verdinglichung des Bösen im Materiellen, Dissoziierung von Seele und Leib) überraschen somit auch bei dem zum Christ gewordenen Augustinus nicht.

Teil II (75–136) geht der für die Theologie Augustins nicht unwichtigen Frage nach der Integration des Bösen im Kosmos nach. Die Analysen orientieren sich an dem für diese Fragestellung programmatischen Frühdialog „Über die Ordnung" aus dem Jahre 386, der, wie der Vf. dies in einem detaillierten strukturellen Vergleich nachweist, in seinen ordnungstheoretischen Vorstellun-

gen weithin von Plotins Doppelschrift „Über die Vorsehung" abhängig ist. Beiden Denkern ist die Einbettung des Schlechten in das umfassendere Ganze der Ordnung gemeinsam. Während jedoch die Ordnung bei Plotin eher den Charakter einer „anonymen Rationalität" annimmt, wird sie bei Augustin – bedingt durch den kirchlichen Schöpfungsglauben – von dem zwar ebenfalls der ratio verpflichteten, letztlich jedoch souveränen Schöpfergott gelenkt (87). Die „Lokalisierung" des Bösen in der Materie schafft freilich für die Anthropologie Augustins ein kaum überwindbares Problem, petrifiziert sie doch die Trennung von Körper und Geist. Nicht zu Unrecht erblickt Häring darin den philosophischen Ansatz zur Erbsündenlehre des Kirchenvaters (91). Bei der Klärung des Bösen operiert Augustin vorzüglich mit ästhetischen Kategorien. So gelingt es ihm zwar, das Böse in seiner weltimmanenten Funktion (Kontrast im Kosmos zur Verdeutlichung seiner Schönheit) in ein helleres Licht zu rücken, als freie Tat des Menschen bleibt es jedoch aus der philosophischen Reflexion so gut wie ausgeschlossen. Im Blick auf das Ganze der Ordnung bleibt somit das Böse lediglich „eine glückliche Inkonsequenz" (124). Der Autor von De ordine glaubt nicht, „daß irgend etwas außerhalb der Ordnung Gottes geschehen konnte, obwohl das Üble, das geboren wird, keinesfalls durch die Ordnung Gottes zum Entstehen gelangt. Aber jene Gerechtigkeit ließ es nicht zu und hat es auf den ihm zugehörigen Platz verwiesen und zurückgedrängt" (II,7,23). Häring nennt diese Argumentation, wonach das Schlechte um der Ordnung willen sein müsse, eine Verkürzung der Problemstellung, weil sie „die Differenz von Schöpfung und endlichem Geschehen, von göttlichem Willen und menschlicher Freiheit unterschlägt" (123).

Teil III (137–180) legt die Wende im Denken Augustins anhand der bereits 387 begonnenen, jedoch erst 395 vollendeten Schrift „Über den freien Willen" dar. Die neuplatonisch-ontologische Erklärung des Bösen wird zwar nicht aufgegeben, sie tritt aber angesichts der neuen Fragestellung deutlich in den Hintergrund. Das Böse wird jetzt als Sünde verstanden, für die Sünde selbst aber wird der freie Wille des Menschen verantwortlich gemacht. „Jeder Schlechte ist der Urheber seiner eigenen Übeltat", lautet die Antwort auf die Frage nach dem Urheber des Übels in De libero arbitrio I,1,1. Muß aber diese Antwort mit der aus der Ontologie nicht in eine unaufgebbare Spannung geraten? „Wie wird es möglich sein, der Freiheit des Menschen ihr Recht zu geben im Rahmen einer Metaphysik, die an dem Wesen der Dinge und an einem Stufenbau des Kosmos orientiert ist?" – fragt der Vf. mit Recht (141). H. läßt auch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß seiner Auffassung nach die in De libero arbitrio gegebene Antwort Augustins auf die Frage nach dem Bösen dem christlichen Menschenbild am nächsten kommt. Man wird jedoch Skepsis gegenüber einer Interpretation von De libero arbitrio anmelden müssen, wenn dabei von einer „ungebrochenen Freiheit" des Menschen gesprochen wird, und Augustin beinahe als ein Vorläufer des Pelagius gefeiert wird (146f, 150–153, 173 und des öfteren). Trotzdem unterwirft H. auch dieses Freiheitsverständnis Augustins der Kritik. Er vermißt darin die sozialen Bezüge und er zeiht Augustin des Individualismus sowie der Vernachlässigung des Kreatürlichen. Die entscheidende Frage in der Reflexion über das Böse als Sünde lautet indes: Wie frei ist der Wille in seinen Entscheidungen? Die Analysen von De libero arbitrio verweisen bei aller Betonung der Verantwortlichkeit des menschlichen Willens zugleich auf dessen konstitutionelle Schwäche. Den Grund dafür erblickt Augustin im Anschluß an die kirchliche Tradition in Adams Fall. Allerdings, so interpretiert H. Augustin, der in seinem Wollen geschwächte Mensch trage lediglich Adams Strafe, nicht auch seine Schuld. Von einer Erbsünde könne deshalb in diesem Stadium der theologischen Entwicklung des Kirchenvaters noch keine Rede sein (178).

Teil IV (181–265) beginnt mit dem Abschnitt: „Augustinus – Vater der Erbsünde". Entgegen der gesamten Tradition und auch entgegen seiner früheren Meinung, so wird darin gezeigt, vertritt Augustin seit 397 die Lehre von der Ursünde aller Menschen in Adam. Wie kam er zu dieser Lehre? Über seine „eigenwillige" Interpretation des Römerbriefes, sagt H. (193). Schon in der 68. Quaestio seiner Sammlung De diversis quaestionibus LXXXIII verdeutlicht Augustin Röm 9,20, die Stelle von der Macht des Töpfers über den Ton, im Sinne seiner späteren Prädestinationslehre: Die Tonmasse – in der Bibel „Zeichen der Nichtigkeit und Vergänglichkeit" – wird bei Augustin „zur Sündenmasse, zur Masse von Sündern als solche" (ebd.). Auch in der für die Prädestinations- und Gnadenlehre des Kirchenvaters so wichtigen Schrift Ad Simplicianum aus dem Jahre 397, die zusammen mit De peccatorum meritis et remissione aus dem Jahre 412 den Analysen von Teil IV zugrundeliegt, geht es um das Verständnis von Röm 9–11. Der Mensch, so lautet die Quintessenz der augustinischen Exegese, hat vor Gott auf nichts Anspruch, es sei denn auf Verdammung. Diesen Status der Rechtlosigkeit begründet Augustin u. a. mit der kirchlichen Praxis der Säuglingstaufe. Die Taufe ist deshalb zum Heil absolut notwendig, weil Adams Sünde sich als Urschuld über alle Menschen ergießt (214–218). Bei dieser Interpretation der Adamssünde kam Augustin die irrige Übersetzung von Röm 5,12d aus dem Ambrosiaster zur Hilfe: sie ist jene (böse) Tat, „in der alle gesündigt haben" bzw. Adam ist jener Vorfahr, „in dem alle gesündigt haben". Weil in der augustinischen Erbsündenlehre die Fortpflanzung, die „propagatio", eine so dominierende Rolle spielt, deshalb spricht auch H. von einem „generischen Realismus" (203) und von einer „Biologisierung" des Bösen.

Nach einer Darstellung der Wirkungsgeschichte der Erbsündenlehre Augustins im Abschnitt 2 von Teil IV (219–238) folgt in einem 3. Abschnitt eine Beurteilung dieser Lehre (239–265). H.s Auffassung nach gründet sie in der nicht mehr haltbaren Theorie des sog. Monogenismus. Sie lasse sich aber auch exegetisch nicht mehr aufrechterhalten. Der Bericht von Schöpfung und Fall in Gen 2 und 3 impliziere gewiß auch eine Theodizee, und wie Röm 5 so betone auch das ganze AT, daß sich der Macht des Bösen niemand entziehen könne. Daß sich aber die Sünde „auf die Nachkommenschaft biologisch oder kraft juridischer Gesamthaftung übertrage", dies lasse sich biblisch nicht begründen (221). Welche Konsequenzen fordert die Einsicht, daß die Schrift keine Erbsündenlehre kenne, für die systematische Theologie? – fragt H. In seiner Kritik an der nachaugustinischen Theologie, besonders aber an einigen Vertretern der Gegenwartstheologie (L. Scheffczyk und K.-H. Weger), welche die traditionelle Erbsündenlehre „meist unter Ausklammerung oder Verschleierung ihres Kernsatzes" interpretierten (264), beklagt der Vf. das eben durch die Erbsündenlehre verursachte und gespaltene Wirklichkeitsverständnis in der Theologie. Überwinden ließe sich dieses beklagte Wirklichkeitsverständnis durch Rückgewinnung jener der Bibel konformen Sehweise, wonach bei der Reflexion über das Böse der Dialektik von Heil und Unheil, damit aber auch der Freiheit des Menschen wieder mehr Rechnung getragen würde.

Das Resümee mit der Überschrift: „Die Aufgabe: Das Böse bewältigen" (267–284) faßt zunächst Augustins Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Bösen bündig zusammen. Im Anschluß daran stellt der Vf. das Programm vor, das er, wie erwähnt, in einem weiteren Bd zu entfalten gedenkt. Denn Augustins Lehre vom Bösen wird für H. zu einer „Herausforderung zu eigenen Schritten" (278–284). Herausforderung setzt bei aller Anerkennung der positiven Denkergebnisse Augustins im Ringen um das Verständnis des Bösen als „eines durch und durch denkwidrigen, eines radikal faktischen Phänomens" (278) Kritik voraus. Sie konzentriert sich im Prinzip auf des Kirchenvaters Vertikalismus, der von manichäisch-gnostischen Residuen abgesehen in der Henozentrik der Neuplatoniker gründet.

Augustins innere Affinität zum Neuplatonismus wird im Laufe der Untersuchung immer wieder betont hervorgehoben. Die Ontologie der Neuplatoniker zeichnete sich durch eine unmißverständliche Hintansetzung alles materiell vor dem geistig Seienden aus. Im Rahmen dieser Ontologie wird auch die Vernachlässigung des Horizontalen mit all seinen negativen Folgen verständlich. Verständlich wird im Blick auf diese Ontologie das Fehlen der zwar nicht in allen, aber in einzelnen biblischen Schriften doch deutlich vorhandenen Dimension eines offenen Weltbezuges. Eben, weil des Kirchenvaters Hermeneutik weithin von der besagten Ontologie bestimmt war, wurden die Themen biblischer Weltbejahung aus der theologischen Reflexion sozusagen abwenn nicht gar ausgeblendet, dafür jene bevorzugt herangezogen, die dem Vertikalismus das Wort redeten. Dies klar zur Darstellung gebracht zu haben, bleibt das große Verdienst der vorliegenden, in flüssiger Sprache verfaßten Untersuchung.

Einige Details wird man jedoch mit einem Fragezeichen versehen müssen. So z. B. die des öfteren geäußerte These, Augustin habe in De libero arbitrio pelagianisches Gedankengut gleichsam vorweggenommen. Nun hatte Augustin selbst noch in den gegen Ende seines Lebens niedergeschriebenen Retractationes sich gegen solche Anschuldigungen zur Wehr gesetzt. Es genüge ein Satz aus diesen Retractationes zu De libero arbitrio. Nachdem Augustin den Sinn sämtlicher von den Pelagianern zu ihren Gunsten herangezogenen Sätze aus De libero arbitrio erneut dargelegt hat, heißt es dort I,9,6: „Ecce tam longe antequam Pelagiana haeresis exstitisset, sic disputauimus, uelut iam contra illos disputaremus". Der greise Bischof hat also seine Lehre über den freien Willen so verstanden wissen wollen – zumindest behauptet er dies als der Interpret seiner eigenen Schriften –, daß diese mit seiner Gnaden- und Erbsündenlehre nicht in Widerspruch geriet. Wo immer dies der Fall war, widerrief er bekanntlich expressis verbis.

Ein zweites Beispiel an Unstimmigkeiten: Im Abschnitt über die „Begierde als Herrschaft des Fleisches" geißelt H. völlig zu Recht Augustins Auffassung über die Sexualität in der Ehe und deren „verheerende Wirkung auf das künftige Rollenspiel der Ehepartner" (166). Im Rahmen dieser Kritik zitiert er den Satz aus De sermone Domini in monte I,15,41: „Er (der christliche Ehemann), liebt in ihr (seiner Gattin), daß sie Mensch ist, und haßt, daß sie Frau ist'". Im lateinischen Text steht jedoch: „..... odisse quod uxor est". Also – schlimm genug! – die Frau soll als Mensch geliebt, als Gattin gehaßt werden. Die Aufforderung in der Übersetzung, „die Frau zu hassen", könnte Augustin pauschal zum Frauenfeind stempeln. Davon kann jedoch schon deshalb keine Rede sein, weil er die „virgines" (doch ebenfalls Frauen!) außergewöhnlich hochschätzte. Diese Kritik an der Übersetzung eines einzigen Wortes will keine Beckmesserei sein. Im Gegenteil, weil der Rezensent die Auseinandersetzung H.s mit Augustin für gelungen hält – die ausführliche Rezension unterstreicht dies –, bedauert er die gelegentlichen Verzerrungen.

Noch ein Letztes: Man mag zu Augustins Auffassung über das Böse und zu ihrem Kern, der Lehre von der Erbsünde, stehen wie immer. Man wird indes zugeben müssen, daß es dem zeit seines Lebens damit ringenden Kirchenvater nicht zuletzt dudurch gelungen ist, auch den biblischen Gedanken vom Zorn Gottes und die Erlösung durch das Kreuzesgeschehen theologisch ernst zu nehmen. Ernst genommen wurde ferner das Wort vom Gericht, vom gegenwärtigen wie vom eschatologisch ausstehenden. Wie H. nach seiner gründlichen Ausein-

andersetzung „mit dem hervorragendsten Vertreter der christlichen Tradition" die Frage nach der Macht des Bösen in dem angekündigten zweiten Bd auch offenbarungstheologisch angemessener beantwortet wird, darauf wird man nach der Lektüre des ersten Bdes, in der er sich als Kenner der Materie ausgewiesen hat, gespannt sein.

Gießen/Würzburg Cornelius Mayer

Schneider, Stefan: **Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues.** – Münster: Aschendorff (1979). XXXIII, 544 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd VIII) kart. DM 148.–

Der Autor ist mit K. Rahner der Überzeugung, daß es „das brennende Anliegen eines breiten Stromes der heutigen Christologie (ist), über einen rein offenbarungspositivistischen Christusglaubens hinaus, das christologische Bekenntnis in gegenwärtig verantwortbarer Weise innerlich zu erhellen und zu rechtfertigen" (242). So fordert K. Rahner „den denkerischen Mut, die Wirklichkeit Christi nicht nur ‚wie ein nachträgliches Vorkommnis in einer fertigen Welt zu betrachten, sondern vielmehr in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluß, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint', als ein ‚ontologisch ... eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer, im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umwelt ist'" (243).

Sch. ist der Überzeugung, daß Teilhard diesen Mut gehabt und die gestellte Aufgabe (so weit das ein einzelner vermag) erfüllt hat; er fährt nämlich fort: „Die Applikation dieses Desiderates begegnet uns im bes. bei Teilhard, dessen evolutive Betrachtungsweise von dem Axiom ausgeht, daß die Inkarnation nicht in einem ‚genetisch amorphen' Universum erfolgt sei und darum in einer vorgängigen Relation zur Gesamtentfaltung der Anthropogenese und im weiteren Sinne sogar der Kosmogenese gestanden haben müsse" (243). Damit ist die Absicht des Autors zur Fertigung der vorliegenden Schrift (eine Dissertation unter Anleitung von R. Haubst) und deren Durchführung gekennzeichnet: Es gilt die „kosmische" Größe Christi herauszustellen – dies aber nicht in einer exegetisch-dogmatischen Untersuchung, sondern „an Hand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhards de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues".

Die Gliederung der Arbeit: Der erste Teil legt die „kosmische" Größe und Funktion Christi in der Sicht der beiden Autoren dar (17–312); der zweite das Erlöser- und Heilswirken Jesu Christi aus der Sicht Teilhards im Vergleich zu Cusanus (325–482); der dritte die Ermöglichung des universalen Heilswirkens Christi I.) nach dem neuen Testament, II.a.) bei Cusanus und II.b.) bei Teilhard (485–506). Der Schluß (513–529) bringt „Zusammenfassende Erwägungen".

Diese Schrift gleicht formell wie materiell der früher hier angezeigten Arbeit von Thomas Broch, Das Problem der Freiheit im Werk von Pierre Teilhard de Chardin (vgl. ThRv 75/1979 Sp. 390f; ein nicht unwesentlicher Unterschied besteht jedoch darin, daß Broch fast alle Zitate in Ursprache, Sch. jedoch in Übersetzung bringt). Auch sie gibt keine allg. Einführung in die Gedankenwelt Teilhards, sondern ordnet alles thematisch – jetzt unter dem Thema: christus evolutor bzw. christus- Omega bzw. christus universalis – und sie greift nicht die eine oder andere Schrift Teilhards heraus, sondern gibt eine umfassende, erstaunlich reichhaltige Zusammenschau zum Thema. Beide Schriften können eine neue Ära in der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut des „Evangelisten des Christus Universalis", was zu sein Teilhard vom Herrn erbittet (510), einleiten, in der nicht mehr einseitig gepriesen oder ebenso einseitig verurteilt, sondern sachlich dargelegt und geurteilt wird.

Sch. ist nicht blind für die Schwächen Teilhardscher Aussagen: die „erkenntniskritische Selbstkontrolle" kommt bei ihm „zuweilen zu kurz" (254); es gibt bei ihm „mißverständliche und ungeschützte Aussagen" (passim; z. B. 33 Anm. 71); zumal sein Schöpfungsbegriff ist „unklar" (vgl. vor allem 183–192). Sch. urteilt aber auch – und m. E. – zu recht: „Teilhards Denken ist auf weite Strecken sehr viel ausgewogener als es vordergründig scheinen mag" (370). Diese These erhärtet er durch genaue Analysen und Überprüfungen einer Reihe von Einwänden gegen die Aussage Teilhards, wodurch seine Darlegungen zuweilen einen etwas apologetischen Ton bekommen. Wenn er sagt: „Unseres Erachtens beruht ein großer Teil der Polemik gegen Teilhard auf der unterschwelligen Voraussetzung, das Verhältnis zwischen Natur und Gnade in der klassischen Theologie für unproblematisch zu halten. Wem aber die verwickelte Problematik bewußt geworden ist, für den muß die Kritik Teilhard gegenüber zurückhaltender ausfallen" (482 Anm. 80), dann hätte er dies m. E. ohne Minderung des Wahrheitsgehaltes verallgemeinern können: Wer die klassischen Aussagen – in ihnen geborgen – einfach weitergibt, wird jede ihm neuartig erscheinende als „problematisch" empfinden und Argumente dagegen aufstellen! Teilhard ging neue Wege, er stellte „Arbeitshypothesen" auf und machte „Artikulationsexperimente" (124) – mit welchem „Erfolg" muß die Zukunft zeigen!

Diese ebenso eindringliche wie lehrreiche Studie hat – leider! – auch ihre Schwächen. Zunächst und ganz allgemein geurteilt, ist sie zu lang; der Stoff, besonders dessen Darbietung könnte bzw. müßte gestrafft werden. Sodann: Wer sich so intensiv wie Sch. in die Aussage Teilhards, die ja auch zweifelsohne einen Zug ins Dichterische hat, vertieft, ist in besonderer Weise zu einer „erkenntniskritischen Selbstkontrolle" aufgerufen.

Supersuperlative wie „Innerlichstes" oder „Endgültigstes" (424) liest man nicht mit Freude in einer wissenschaftlichen Arbeit; auch nicht Genetiv-Ketten wie z. B.: „Unseres Erachtens ist die Relation des Vorgangs der christlichen Involution des mystischen Leibes der Kirche . . ." (444), oder Sätze wie: „In diese Sätze resümiert sich für Teilhard die christliche Hoffnung" (374). Dieses seien einige Beispiele dafür, daß die Arbeit nicht nur gestraffter, sondern auch sprachlich stringenter gefaßt werden könnte.

Zwei Fragen seien noch gestellt: Sch. fragt nach der Aussage des NT ausführlich und eindringlich zurück (261–321; 487). Das bedarf keiner näheren Begründung, das ist von der Sache her vorgegeben: Kol 1,16 und 1,17 standen immer in der Mitte Teilhardschen Denkens und dessen Werk kann als Exegese zu dieser Stelle verstanden werden. Warum aber stellt Sch. Teilhard und Cusanus gegenüber? Er bringt einige Gründe für den von ihm vorgenommenen Vergleich (1–4), etwa, daß beide scharfe Kritiker fanden, daß beide in einer Übergangszeit lebten, vor allem aber, daß „das Denken beider durch und durch christozentrisch" (1) war. Wenn dem so ist, ist dann die Kenntnis der naturwissenschaftlichen Entwicklungstheorie (die doch bei Cusanus sicher nicht vorhanden war!) notwendige Voraussetzung für eine Christozentrik, wie sie Teilhard entfaltete?

Das führt zur zweiten Frage: Sch. übernimmt ohne Bedenken den Teilhardschen Optimismus, daß die Entwicklung der Schöpfung auch ihren Gipfel hat (wie die Heilsgeschichte den ihren), und folgt Teilhard in der kühnen These, daß es nicht zwei Gipfel geben könne, sondern der eine dem anderen untergeordnet werden müsse. Hier wäre doch eine Besinnung auf die Fragwürdigkeit dieser These angebracht gewesen. Teilhard schreibt einmal: „Das Universum ist eine unermeßliche Sache, wo wir verloren wären, wenn es nicht auf die Person hin konvergierte" (107, Anm. 45). Woher weiß er aber um diese Konvergenz „auf die Person hin"? Aus gesicherter wissenschaftlicher Erkenntnis wohl kaum! Also sollte man doch nicht so leichthin die These z. B. J. Monods vom Menschen „als Zigeuner im Weltall" beiseite lassen! Trifft Teilhards Schau zu, wenn die naturwissenschaftliche Komponente dieser Schau nicht zutrifft?

Zwei verständnis-erschwerende Druckfehler seien angemerkt: S. 47 muß es heißen: nach vorn (und nicht nach unten) und S. 496 Schöpfung statt Schöpfer.

Teilhard notierte kurz vor seinem Tode in sein Notizbuch: „Wenn ich eine Sendung zu erfüllen hatte, kann man dies nur in dem Maße sagen, als man über mich hinausgeht" (39). Diese große, mit ebenso viel Mühe wie Liebe durchgeführte Studie macht sehr deutlich, daß alle schöpfungstheologischen wie christologischen Erwägungen, je zureichender sie sein sollen, desto mehr über die Aussage Teilhards hinausgehen werden, nicht aber an ihr vorbei!

Bad Honnef Heimo Dolch

Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil. Sein Briefwechsel mit Franz Brentano und Nachschriften seiner Vorlesungen über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie. Eingeleitet, kommentiert und hrsg. von Josef Hasenfuß. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1978. 221 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Heft 38 der NF) kart. DM 9.80

Der Würzburger Fundamentaltheologe Hasenfuß, der sich jahrzehntelang um das geistige Vermächtnis seines frühen Vorgängers auf dem Lehrstuhl, Herman Schell (1850–1906), verdient gemacht hat, legt aus den Archivmaterialien des Nachlasses von Schell erneut einen Bd vor. 1974 hatte er bereits die „Briefe Schells an einen jungen Theologen" (Paderborn, Schöningh) herausgebracht. Diesmal vereinigt der von ihm herausgegebene Bd mit dem Titel: „Herman Schell als Wegbereiter zum II. Vatikanischen Konzil" Schells Briefwechsel mit Franz von Brentano und je eine Vorlesungsnachschrift über Friedrich Nietzsche, über christliche Kunst und über Fundamentaltheologie.

Der Buchtitel erweckt freilich falsche Erwartungen, denn aus den hier vorgelegten Texten läßt sich wohl kaum im Sinne der Wegbereitung ein konkreter Bezug Schells zum II. Vaticanum feststellen, so sehr es zutrifft, daß es Schellsche Auswirkungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts gibt, die diese Bezeichnung für ihn im allgemeinen und ganzen rechtfertigen.[1]

Jeder, der sich mit der geistigen Situation im europäischen Raum um die Jahrhundertwende genauer befaßt hat, weiß, daß sich in dieser Zeit diejenigen Bewegungen zu regen begannen, die für das nachfolgende 20. Jahrhundert bis weit über dessen Hälfte hinaus bestimmend waren. Die Bedeutung Schells ist schon darin zu sehen, daß der Ausgang seiner philosophisch-theologischen Synthese an den wichtigsten Strömungen Anteil hat und sie in ihm schöpferisch von der Perspektive ihrer spekulativen Grundidee verarbeitet wurden.[2]

Franz von Brentano ist der Begründer der „Psychologie vom empirischen Standpunkt", der durch die Prägung und Betonung des Begriffs des „intentionalen Gegenstandes" die noch heute weithin wirksame Methode der phänomenologischen Philosophie (nicht nur durch seinen Schüler Edmund Husserl) vorbereitet hat. Er ist eine der geistigen Großmächte, mit welcher sich Schell ständig auseinanderzusetzen hatte. Zu Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jh.s zog der ehemalige kath. Priester von Brentano als Philosoph an der Universität Würzburg die junge Intelligenz scharenweise an und bewirkte bei vielen von ihnen einen Bruch mit der Kirche.

Die Größe schon des Studenten Schell war es – seine philosophische Diss. entstand unter Brentanos Anleitung –, dem verehrten Meister höchsten Respekt zu zollen und ihm zugleich zu widerstehen. Dieser Widerstand gründete nicht nur im Festhalten am lebendigen Glauben der Kindheit, sondern ebensosehr in der Kraft gedanklicher Durchdringung der philosophischen und theologischen Grundlagen des Katholizismus. Schell hat wichtige Elemente seiner späteren systematischen Synthese von Brentano übernommen, vor allem logische: Wir nennen die Urteilslehre und die Bildung der Allgemeinbegriffe unter Berücksichtigung des modus obliquus und rectus. Auch die ständige Verarbeitung der damals neuesten naturwissenschaftlichen Probleme ist ihm methodisch durch diesen großen Lehrer ermöglicht worden.

Der Hochachtung Schells für den Lehrer Brentano entspricht die Hochachtung des Lehrers für den Schüler: für den bedeutenden Hörer und Teilnehmer seiner Arbeitskreise, der eine beachtliche Diss. über die Einheit des Seelenlebens bei Aristoteles (1873) geschrieben hatte und der trotz des Brentanoschen Skeptizismus hinsichtlich der Kirche, insbesondere der Transsubstantiationslehre und des Dogmas von der Trinität, Widerstand leistete und sich schöpferisch gerade in Bereichen entfaltete, die Brentano ablehnte. Hier fanden sich zwei große Geister, die sich immer anzogen – über die naive Menge der schulmäßigen Eiferer erhoben – und sich zugleich aneinander schmerzlich reiben mußten.

Das zeigt sich klar am hier vorgelegten Briefwechsel beider, der darum ein einzigartiges geschichtliches Zeugnis aus der wichtigen Zeit des Übergangs in das 20. Jahrhundert ist. Keine Frage, daß zwischen beiden Denkern auch so etwas wie eine Schicksalsgemeinschaft besteht: Beide hatten wegen ihrer theologischen Abweichungen regelrechte Verfolgung zu erleiden – Brentano wegen offenkundiger und Schell wegen vermeintlicher Heterodoxie. Es ist Schell hoch anzurechnen, daß er in den Jahren der Verdächtigungen (auch wegen seines Zusammenhangs mit Brentano) durch neuscholastische Eiferer (mit z. T. kirchenpolitisch üblem Hintergrund, der von Rom nicht durchschaut wurde, und mit dem unter den Pius X. nachfolgenden Päpsten gründlich aufgeräumt wurde), an der Freundschaft mit Brentano festgehalten hat. Dies ist die eine Seite. Daß er gerade in der Zeit tragischer Isolierung (er konnte auf Grund kirchlicher Maßnahmen keine Schule bilden) sich nicht dazu verleiten ließ, den psychologischen Lockungen Brentanos zu erliegen und sich aus gemeinsamer leidvoller Erfahrung der Kirche dogmatisch und persönlich resignativ zu entfremden, ist die andere. Daß er sich in dieser kritischen Treue bewährte, ist wahre Größe. Schells unzweifelhafte Treue zur Kirche und zu seinen Freunden aber auch Schülern (darunter später sehr bedeutsam wirkende Laien) war das Geheimnis seines über den Tod hinaus fortdauernden Wirkens, das die Tore zur schöpferischen Erneuerung des deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg aufstieß.

[1] Vgl. dazu: Vincent Berning: Die geistig-kulturelle Ausstrahlung des deutschen Katholizismus nach 1945, in: Hans Maier (Hg.), Deutscher Katholizismus nach 1945, München 1964, 136f.

[2] Vgl.: Ders.: Gott, Geist und Welt. Hermann Schelle als Philosoph und Theologe, Paderborn 1978, S. 22–48.

Darüber hinaus gewährt der Briefwechsel eine Fülle von Einsichten zur Situation der Zeit, gesehen jeweils mit den Augen des Einen und des Anderen: Brentano, oft scharfsichtiger und realistischer, aber in den Fragen kirchlich-religiösen Denkens (eine offene Wunde bei ihm) resignativ, gelegentlich mit Anklängen von Zynismus und aus Ressentiment fehldeutend, auf der andere Seite der aus liebender Bejahung des göttlichen Wirkens in der Kirche durch den Heiligen Geist seine Persönlichkeit entfaltende Theologe – das ist trotz seiner zeitweisen Unterbrechungen ein bewegender Dialog, der aus der Jahrhundertwende unverändert lebendig zu uns herüberdringt.

Schells in dieser Zeit für den deutschen Katholizismus einmalige und unabhängige Geisteskraft wird an der Vorlesung über „Friedrich Nietzsche und das Christentum" (WS 1901/02) deutlich. Von ihrer Wirkung auf seine Hörer hat mich einer derselben (Theodor Abele, gest. 1965) lebendig ins Bild gesetzt. Jetzt endlich wird sie uns vermittelst der Nachschrift von Hugo Paulus (der mit Abele befreundet war) selbst vorgelegt. Die Bedeutung dieser Vorlesung bestand in Zweierlei: Einmal ist sie die meines Wissens früheste Beschäftigung eines kath. Theologen mit Nietzsche und beweist wieder einmal die besondere seismographische Sensibilität Schells für sich anbahnende Umbrüche des Zeitgeistes. Das andere ist, daß er Nietzsches Fruchtbarkeit und Gefährlichkeit zu würdigen wußte, daß er herauszustellen wußte, daß das Christentum mit seinem schöpferischen Gottesbegriff dem Anliegen Nietzsches im Grunde gerecht zu werden vermochte und gleichzeitig dessen irrationale, endlichkeitsverlorene Schrankenlosigkeit aufdeckte. Vieles in der späteren Jugendbewegung wäre anders verlaufen, wenn diese Sicht Nietzsches sich hätte weiter verbreiten können, obwohl Schell in diesem Sinne auf führende Vertreter der kath. Jugendbewegung, vor allem des „Quickborn" eingewirkt hat. Natürlich wird man nicht behaupten können, daß Schell der ganzen Dimension des Oeuvres von Nietzsche gerecht werden konnte. Noch lagen die Ergebnisse der heutigen, bereinigten Nietzsche-Forschung nicht vor. Aber es war der Beginn einer fruchtbaren Auseinandersetzung, in der es heute noch Klärenswertes gibt.

Die Vorlesung „Die Idee des Schönen und der christlichen Kunst" (WS 1898/99) beweist die klare Konzeption einer philosophischen und theologischen Kunstlehre, wenn auch die Nachschrift in ihrem zusammenfassenden Charakter nicht ganz lückenlos erscheint. Wie sich Schells systematische Weite z. B. auch in einer abgeschlossen konzipierten Sprachphilosophie ausdrückt, so läßt sich anhand dieser Vorlesungsnachschrift – wenn man die anderen Werke mit heranzieht (vor allem: „Das Wirken des dreieinigen Gottes" und „Gott und Geist") – der Grundriß der Schellschen philosophisch-theologischen Ästhetik herausarbeiten. Auch hierin erweist sich die Bedeutung des von H. vorgelegten Bdes bisher ungedruckter Texte Schells.

Naturgemäß bietet die von H. unter dem Titel „Fundamentaltheologie" vorgestellte Vorlesung aus den Semestern 1897/98 und 1899 (nachgeschrieben von Hans Rümmer) zur Apologetik weniger Neues, weil ihre Thematik in den monumentalen Bden Schells: „Gott und Geist" (1895/1896) und „Religion und Offenbarung" (1901) und „Jahweh und Christus" (1905) umfassend entfaltet wurde.

Trotz des Voranschreitens der heutigen religionswissenschaftlichen Forschung verdienen diese Arbeiten auch heute noch höheres Interesse. Das gilt auch von der Vorlesungsnachschrift. Die Überlegungen Schells etwa zur darwinistischen Evolutionstheorie sind auch heute im Zeitalter des Neodarwinistischen Mikroevolutionismus sorgfältiger Beachtung wert. Darüber hinaus wird man mancherlei Neues feststellen, denn Schell wiederholt sich nie, ohne neue Einsichten zu entwikkeln, ohne neue Reichtümer zu verströmen.

Die vorliegende Sammlung neu veröffentlichter Texte Schells (unter Heranziehung der betreffenden Briefe Brentanos) verdient hohes Interesse, nicht nur aus Gründen historischer Gewissenhaftigkeit, sondern wegen der ungemeinen Bereicherung auch für unseren heutigen Problemhorizont. Über die nicht ganz befriedigende drucktechnische Gestaltung im Verhältnis der Schellschen Texte zur sorgsam bemühenden Kommentierung des Hrsg. (die sehr verdienstlich ist) wird man gern hinwegsehen.

Aachen Vincent Berning

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von Alfred Klose, Wolfgang Mantl und Valentin Zsifkovitz. – Innsbruck, Wien, München / Graz, Wien, Köln: Tyrolia / Styria (1980). 3480 Sp. I–L Sp. Ln.

Die christliche Gesellschaftslehre (CGL) darf stolz sein auf dieses Opus mit seinen 547 Artikeln aus der Feder von 210 Autoren –

herausgegeben mit großer Sachkunde und Akribie in gewohnter drucktechnischer Perfektion. Es wird dieses Lexikon nun zu den Standardwerken nicht bloß der kath. Soziallehre gehören, vielmehr bietet es eine umfassende und übergreifende Darstellung der Problematik ethischer und praktisch-politischer Verantwortung bzgl. der bes. heute anstehenden sozialen Frage. Das Suchen nach sicherer Orientierung, wie in Wissenschaft und Politik verlangen, kann hier befriedigt und auf ein ideologie- und utopiefreies weiteres Suchen in der sich geschichtlich wandelnden Welt hingelenkt werden.

Jedem Artikel ist ein Literaturverweis beigegeben; allerdings sind jene Literaturangaben, die sich mit den Hinter- und Urgründen der sozialphilosophischen und sozialtheologischen Problembereiche befassen, teilweise zu knapp und veraltet. Dies trifft jedoch nicht für die Artikel zu, die gewöhnlich in großer Länge Begriffe und Probleme der sozialen Tatsachenbeurteilung und -gestaltung behandeln. In der Raumbeschränkung zeigen viele gelehrte Autoren Meisterschaft. Im großen und ganzen ist das Opus wohlgelungen als Bestandsaufnahme dessen, was heute in der vielgefragten, oft aber auch überfragten "Katholischen Soziallehre" gilt. Es ist natürlich nicht möglich, dieses große Opus hier im einzelnen zu besprechen. Nur einige wesentliche Punkte sollen im Hinblick auf die Weiterentwicklung der „Katholischen Soziallehre" diskutiert werden. Wir übergehen die zahlreichen, soziale Tatsachen beschreibende Artikel. Wer z. B. über Bundesstaat, Verfassung, Mittelstand, Unternehmen, Agrarpolitik, Produktion, Versorgungsstaat, Verwaltung, betriebliche Sozialpolitik, Arbeitsvertrag, Unternehmen und Unternehmensverband, Parlamentarismus, Kapitalismus, Sozialarbeit, Zukunftsforschung, Lenin, Marxismus, Bürokratismus usw. Näheres wissen möchte, findet ausgiebige Belehrung im Lexikon. So reicht das „Katholische Soziallexikon" bis weit in die zu verantwortende und zu gestaltende soziale Tatsachenwelt hinein und bewahrt vor dem theoretisierenden Verbleiben im Abstrakten.

Anerkennung verdient die Behandlung der lehramtlichen Stellungnahmen der Kirche, vor allem der großen Sozialenzyklien (Zsifkovitz), sowie die Darstellung wichtiger Zeugen für die Entwicklung der Moraltheologie und Ethik (R. Bruch).

Vier Fragen sind an das kath. Soziallexikon – besser hieße es vielleicht „Lexikon der Christlichen Gesellschaftslehre", weil es die wissenschaftliche Begründung und Vertiefung 1. der lehramtlichen Sozialverkündigung der Kirche und 2. deren Interpretation in der katholischen Soziallehre im engeren Sinne zum Inhalt haben soll – zu stellen:

Was sagt das Lexikon 1. über den Grundsatzbegriff des Sozialen; 2. über die Sozialprinzipien und die sozialen Grundgesetze; 3. über das seit langem gesuchte, alles umschließende soziale Grundprinzip, da weder ein „christlicher Sozialismus" möglich, noch der „Solidarismus" zureichend begründet sind; 4. über die Stellung des Sozialen und der CGL innerhalb der Sozialwissenschaften und der Theologie aus?

Zu 1: Hier wird zu wenig Begriffsklares und Grundsatzwahres im Lexikon geboten. Es wird das Soziale nicht mit Nr. 219 von Mater et Magistra im Mit-Sein begründet, welches die eigentliche soziale Grundkategorie ist (als esse in pluribus; im Unterschied von der Substanz als esse in se und von Akzidenz als esse in alio). Daher fehlt für das Institut der Mit-Bestimmung die Angabe des ontologischen Grundes; denn mit rein pragmatisch-utilitaristisch-politischen Erwägungen ist jenes Institut nicht zu begründen. Erst aus dem Mit-Sein, und zwar dem funktionalen, folgt das funktionale Mithandeln und Mitgestalten, vor allem in Form der funktionalen Mit-Bestimmung. Leider hat die Dikussion im kath. Raum diese Zusammenhänge auf Grund einer jahrzehntelang stehengebliebenen Sozialphilosophie zu wenig beachtet. Daher ist auch der Artikel über „Sozialisation" (vgl. Nr. 59 von Mater et Magistra) im ontologischen Ansatz verbesserungsbedürftig.

Zu 2: Aus dem Versagen gegenüber der Frage 1 folgt auch das hinsichtlich der Frage 2. Es ist bedauerlich, wenn seit Jahren immer wieder auf die von der „Katholischen Soziallehre" aufgewiesenen Sozialprinzipien, z. B. Personalität, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität hingewiesen wird, ohne daß sie zureichend begründet, untereinander in ein logisches System gebracht und schließlich ohne Beantwortung der Frage nach der Gesamtzahl solcher Sozialprinzipien aufgezählt werden. Heute unterscheiden wir, und das hätte eigentlich das Lexikon registrieren müssen a) die vor-sozialen Prinzipien: Gott und Mensch; b) die ur-sozialen Prinzipien: die Personenmehrschaften in Seinsverbundenheit (= Gemeinschaften) und in gewillkürter Zweckverbundenheit (= Gesellschaft im engeren Sinne); c) die eigentlichen Sozial-Prinzipien: das allgemeine Sozial-Prinzip (nach dem wir bis zur Stunde suchen müssen), die Strukturprinzipien (Ganzheit und Gliedschaft und darin Subsidiarität und Solidarität), die Realprinzipien (Recht, Wirtschaft, Kultur als Inhalt politischer Gemeinwohlgestaltung), die Integrationsprinzipien (Führung, Elite, Gefolgschaft), das sozialideale Prinzip (ideelle Integration des Ganzen) und das personale Wir-Prinzip (zur personalen Integration des Ganzen).

Diese längst in der CGL dargestellte Behandlung der Sozialprinzipien findet im Lexikon keine ausreichende Berücksichtigung. Seit einem halben Jh. setzt man auf den „Solidarismus". „Wir sitzen alle in einem Boot", sagt z. B. der hochverdiente O. v. Nell-Breuning. Übersetzt man das in die Sprache der Prinzipien, dann heißt das: Der auf einem sicher gültigen Sozialprinzip, dem der Solidarität, aufbauende Solidarismus setzt das richtig verstandene Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip voraus. Hat man sich in der kath. Soziallehre gefürchtet, ein mißverstandenes Ganzheitsprinzip könnte in einen Organizismus, z. B. nach Art von O. Spann, führen? Jedenfalls kommen wir heute, wie seit Jahren in der CGL betont, mit dem Prinzip der Solidarität nicht aus. Und: Es gilt nur in einem sozialen Ganzen, wie das Subsidiaritätsprinzip; unter verschiedenen Ganzen gilt das Auxiliaritätsprinzip (z. B. zwischen Kirche und Staat, die ja kein soziales Ganzes bilden!). Ein Beitrag von W. Kerber sucht das „Soziale" zu erfassen, erwähnt auch die „Prinzipien der Partizipation, Solidarität, Subsidiarität", muß aber aus o. g. Gründen noch vertiefter begründet werden. Gerade der Artikel von W. Kerber zeigt, wie sehr die CGL noch „unterwegs" ist und auch sich als solche auf die Zukunft hin gerieren muß!

Zu 3: Die Frage nach einem universalen ontlogisch begründeten, werterfüllten, psychologisch werbenden, allgemein verständlichen, brückenbauenden sozialen Grundprinzip ist vielleicht die allerwichtigste. Klüber, der den einschlägigen Artikel verfaßte, bewegt sich noch im Gestrigen. Das Soziale als „Ordnungsganzes" muß ontologisch aus dem Prinzip der Ganzheit, das in den Gliedern und ihrem Mit-Sein realexistent wird, verstanden werden und nicht als ein bloß akzidentelles Relationsgebilde und noch weniger als Substanz; also weder als individuelles liberalistisches „Sandhaufengebilde" noch als totalitaristisch-kollektivistisches alles und alle verschlingendes Ungeheuer.

Warum geht das Lexikon nicht ein auf die immer wieder von den Päpsten in ihren Sozialverkündigungen und vor allem vom Vat. II herausgestellte natürliche und übernatürliche Familienhaftigkeit des Menschen? Hier haben wir doch das in der Schöpfung und erst recht in der Erlösung grundgelegte universale Sozialprinzip (vgl. Quadragesimo Anno 1931, Nr. 137).

Von diesem Geiste müßte man heute doch in einem kath. Soziallexikon mehr zu lesen bekommen. Nach dem 2. Weltkrieg hat der Rez. mit dem Gesagten versucht, das soziale Grundprinzip des „Familiarismus" (Paderborn 1947 und G. Ermecke, in: Wörterbuch der Politik, Heft V, 71–78, Freiburg 1951 und öfters, vor allem auch in: Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie III, 1961) aufzubauen. Es wäre gut, wenn das Lexikon auch die Aussagen über die Sozialtheologie auf Gal 3,28 aufgebaut hätte. Hier ist die Magna Charta Socialis Christiana zu Grunde gelegt. Ohne dieses Fundament hängt das dort Gesagte weithin in der Luft. Hier vor allem muß sowohl aus theoretischer Einicht wie praktisch-politischer Notwendigkeit die Antwort gegen Individualismus und Kollektivismus gesucht werden. Der Solidarismus allein reicht nicht aus.

Zu 4: Leider ist auch die Kath. Soziallehre als CGL im Lexikon nicht ausreichend und klar genug definiert. Nach heutigem Verständnis ist darunter jene theologische Disziplin zu verstehen, welche im engeren Sinne im Lichte der Botschaft Christi das menschliche Gesellschaftsleben erforscht und im weiteren Sinne alle heilsrelevanten Erkenntnisse anderer (!) Sozialwissenschaften in sich aufnimmt, wie die der Tatsachenwissenschaften: Sozialdeskription, Soziologie, Sozialgenetik und Wesenswissenschaften Sozialphilosophie. Von hier aus sind der Artikel „Sozialwissenschaft" von Pelinka aber auch der sonst ausgezeichnete von W. Weber zu ergänzen.

Es bleibt noch ein kurzer Hinweis auf den magistralen Artikel von J. Messner (Sozialethik), auf die leider, wie die Literaturangaben auch zeigen, defektiven Artikel von Teichtweier (Gewissen, Moral, Sittengesetz, Tugend) – es fehlt z. B. das Eingehen auf die heute umkämpften Methoden der Deontologie und der Teleologie – und auf die mehr moralpsychologisch- und pastoral ausgerichteten Artikel von B. Häring über Ehe und Familienplanung.

Insgesamt: Das Lexikon ist eine beachtliche, aber auch sehr ergänzungsbedürftige Leistung. Sehr dankbar muß man sein für das Mitarbeiterverzeichnis (VI–XII), das Personenregister (XVI–XXXV) und das Sachregister (XXXVI–L). Daß bei der Fülle der zu registrierenden Daten Unvollständigkeiten zu verzeichnen sind, tut dem großen Wert des ganzen Opus keinen Abbruch.

Bochum Gustav Ermecke

Die Welt menschenwürdig gestalten. Dokumente zum Kolpingtag Leverkusen 1979. (Köln): Kolping Verlag (1980). 128 S. DM 6.80

Dokumentiert sind die Predigt von Erzbischof Kardinal Höffner und das Hauptreferat des Präsidenten der Bundesanstalt für Arbeit J. Stingl sowie drei bei dieser Diözesantagung gehaltene „Fora": 1. „Der Mensch und seine Arbeitswelt", ein vorbildlich offen, ehrlich und sachlich verlaufener Gedankenaustausch (10–46); 2. „Der Mensch in seiner Familie", nur Einführungsreferat und Schlußerklärung des Arbeitskreises (47–74) und 3. „Der Mensch in seiner sozialen Umwelt", nur Einführungsreferat (75–88), woran sich eine „Erklärung des Sachbereichs Gesellschaft und Politik", gemeint ist offenbar z u m Sachbereich Ges. u. Pol., anschließt (89–92).

Die Tagung gereicht dem Diözesanverband zur Ehre.

Frankfurt O. v. Nell-Breuning S.J.

Schobel, Paul: **Dem Fließband ausgeliefert.** Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt. Mit Nachwort von F. Steinkühler. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1981). 152 S. (Gesellschaft und Theologie, Abt. Sozialethik Forum 12). kart. DM 16.80

Der Untertitel bezeichnet genau den Inhalt des Buches; es bietet erlebte Erfahrung aus der Arbeitswelt, genauer aus der Arbeit am Fließband. Das ist zwar glücklicherweise nur ein verhältnismäßig kleiner Bereich der weiten Welt der Aebeit, zeigt aber deren Probleme besonders deutlich. Überzeugend zeigt der Vf., daß nicht so sehr der Arbeiter der Kirche „entfremdet" als vielmehr die Kirche dem Arbeiter „fremd" ist und woraus sich das erklärt. Wie im letzten Jh., so liege es auch heute an einer „falschen gesellschaftlichen Analyse"; habe die Kirche damals den Arbeiter und seine neuartige gesellschaftliche Lage verkannt, so gebe sie sich heute der Täuschung hin, den „Arbeiter" gebe es gar nicht mehr, er sei in der „nivellierten Mittelstandsgesellschaft" aufgegangen (128). Das ist m. E. richtig gesehen; aber auch wer die Lage nicht so sieht, wird sich dem Eindruck der von Sch. erlebten Tatsachen nicht verschließen können.

Auch darin möchte ich dem Vf. zustimmen, daß die Kirche den Gewinn an Vertrauen, den der Synodenbeschluß „Kirche und Arbeiterschaft" ihr eingebracht hatte, durch ihr zwar rechtlich unanfechtbares, pastoral aber unglückliches Verhalten gegenüber den Arbeitnehmern ihrer eigenen Einrichtungen und Anstalten und deren gewerkschaftlichen Vertretung wieder eingebüßt hat (132).

Was der Vf. insgesamt von der Kirche, insbesondere den Kirchengemeinden, fordert, ist hoch gegriffen und schwer zu erfüllen; nichtsdestoweniger m u ß es erfüllt werden.

Ein Buch, das, obwohl es keinerlei wissenschaftliche Ansprüche stellt, auch in einer wissenschaftlichen Rezensionszeitschrift gewürdigt zu werden verdient.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S.J.

Boekholt, Peter: **Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung.** Der Grundriß der partikularen Geseztgebung für die Bistümer in der Bundesreupblik Deutschland. – Rom: LAS (1981). 192 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 36) kart. L. 15 500

Der als Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät Trier tätige Vf. füllt mit seiner an der Fakultät für Kanonisches Recht der Päpstlichen Universität der Salesianer Don Boscos in Rom erstellten Diss. über die rechtliche Ordnung der Eucharistie eine nicht unerhebliche Lücke im Sakramentenrecht. Als eine Zusammenfassung der nachkonziliaren Rechtsentwicklung, die noch keinen Abschluß in einem neuen Kodex hat, ist diese Arbeit zu diesem für die Kirche zentralen Thema zu begrüßen.

Der scheinbar antinomische Titel weist die Arbeit als eine nicht ausschließliche juristisch konzipierte aus. Vielmehr versteht sie sich als ein Beitrag zu der seit dem II. Vat. neu umschriebenen Verbindung von Theologie und Recht und trägt zur interdisziplinären Forschung bei.

Die Eucharistie, die zur Wesensstruktur der Kirche gehört, wird hinsichtlich ihres juridischen und pastoralen Charakters untersucht.

Dabei geht der Vf. von der nicht unumstrittenen These aus, „daß die Verwesentlichung der Seelsorge durch das kanonische Recht geschieht"! (19, 178) Er greift den auf Thomas von Aquin zurückgehenden Grundsatz auf, daß kirchliches Recht auf den Sakramenten gründet (16); diese würden nicht nur von der Kirche verwaltet, sondern gäben ihr darüber hinaus die spezifisch juridische Struktur (15). In diesem Sinn erweist der Vf. die Eucharistie als sakramentale und rechtliche Institution, „da die Teilnahme an der Eucharistie die rechtsgültige Verwirklichung der Einheit der Kirche ist im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Einheit der Familie Gottes" (15).

Bezüglich der Feier und des Vollzuges der Eucharistie untersucht der Vf. die Normen und Gesetze der Universalkirche sowie der Teilkirchen in den Bistümern in der Bundesrepublik Deutschland. Weil die Bereiche der einzelnen Teilkirchen nicht in allen ihren Prägungen und Situationen im gesamtkirchlichen Recht berücksichtigt werden können, ist es eine lohnende Aufgabe, die Normen der einzelnen Diözesen, die im Rahem der Liturgiereform notwendig wurden, darzustellen, zu vergleichen und ihr pastorales Anliegen herauszustellen. Die aktive Teilnahme an der Eucharsitiefeier als Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens in rechtlicher und pastoraler Relevanz stellt der Vf. heraus. Sie erweist sich in der tätigen Mitfeier des Opfers, das die Gläubigen durch den Priester und mit ihm gemeinsam darbringen als rechtsgültige Verwirklichung der Einheit der Kirche im Bekenntnis des einen Glaubens. Die daraus resultierenden Rechte und Pflichten werden hinsichtlich der verschiedenen Aufgaben und Dienste untersucht. Im einzelnen behandelt der Vf. die rechtliche Einbindung der Eucharistie im Leben der Gemeinde, die Kommunionfeier als Quelle des Lebens und die Liturgiereform in der partikularen Gesetzgebung.

In einer Zeit der Revision des Kirchenrechts und einer damit bisweilen verbundenen Rechtsunsicherheit ist es dem Vf. zu danken, daß er die heute für einen Kanonisten nicht leichte Arbeit der Sichtung partikularrechtlicher Normen vorgenommen hat.

Eine Beschränkung auf wesentliche Erlasse und Verordnungen entspricht der These der Arbeit. Wenn die Diss. auch nicht als erschöpfendes Nachschlagewerk herangezogen werden kann, so umschreibt sie doch den Rahmen nach-konziliarer Gesetzgebung und partikularrechtlicher Möglichkeiten. Sie ist ein Beitrag zur theologisch-pastoralen Grundlegung des Kirchenrechts sowie zu zentralen Fragestellungen in der ökumenischen Diskussion.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Zur Sache. Theologische Streitfragen im „Fall Küng". Im Anhang die Ordnung des römischen und bischöflichen Lehrverfahrens, mit einer Einleitung von Heribert Heinemann. Hrsg. von Ludwig B e r t s c h und Medard K e h l. — (Würzburg): Echter (1980). 211 S. kart. DM 19.80

Bereits die Gruppe der Hrsg., großenteils Professoren an der Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt, bürgt für Qualität. In der Tat wird hier — im Gegensatz zu manchen anderen Veröffentlichungen im Umfeld des „Falles Küng" — ein s a c h b e z o g e n e s Gespräch versucht, jenseits von Polemik und vereinfachender Apologetik. Der Anhang mit dem Text der Ordnungen des Lehrverfahrens Roms und der deutschen Bischofskonferenz runden die sieben Beiträge, von Fachleuten verschiedener Provenienz verfaßt, ab.

Der erste Beitrag stammt aus der Feder des Neutestamentlers J o h a n n e s B e u t l e r und möchte anhand der Aussagen der Schrift selbst, der Dokumente des Zweiten Vatikanums und theologischer Überlegungen aufweisen, daß die Schrift, recht verstanden, ein unfehlbares Lehrbuch ist (im Gegensatz zu Küng, der expressis verbis behauptet, es gebe in der Christenheit weder ein a priori unfehlbares Lehramt, noch ein a priori unfehlbares Lehrbuch). Der Beitrag ist insofern von besonderer Bedeutung, als die zur Debatte stehenden Fragen relativ selten aus ntl Perspektive behandelt wurden. Hie und da hat man Rückfragen, so etwa, ob die Enderwartung Jesu und der frühen Gemeinde tatsächlich (nur) in den „Bereich menschlicher Zukunftserwartung und -berechnung gehört" (14), wie der Vf. sagt, oder nicht doch den Inhalt des ntl Kerygmas so tangiert, daß die Frage der „Wahrheit" der Schrift vor dem Hintergrund der Naherwartung weiter durchdacht werden müßte. — Die Überlegungen von H e r m a n n - J o s e f S i e b e n sind aus dessen bereits vorliegenden Arbeiten schon bekannt, stellen aber eine willkommene Zusammenfassung dar. Ähnliches darf man zum Beitrag des Dogmengeschichtlers A l o i s G r i l l m e i e r sagen. K l a u s S c h a t z weist überzeugend nach, daß sich letztlich die minimalistische Interpretation des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit durchgesetzt hat. Diese Erkenntnis richtet sich gegen Küng: „Auch eine unfehlbare Definition ist noch offen für weitere Geschichte. Sie ist kein isoliert dastehender Satz, der nicht mehr der Interpretation bedarf. Sofern Küng unter ‚garantiert' richtigen Sätzen, die ‚von vornherein nicht falsch sein können', Sätze versteht, die gleichsam ins Leere hineingestellt werden können und nicht mehr des Zusammenhangs mit der ganzen Heilswahrheit bedürfen, um überhaupt sinnvoll verstanden zu werden, ist auch dies als typisch neuzeitliches Mißverständnis abzulehnen" (109). Die Grundaussagen des Beitrags von M e d a r d K e h l kann man auch schon aus anderen Veröffentlichungen erschließen. Man ist aber auch hier für die Zusammenfassung dankbar, liest mit Interesse die Anmerkungen zum „Stil" Küngs (der in der ganzen Diskussion offensichtlich zu wenig bedacht wurde) und die sorgfältigen Erwägungen zum Pro und Contra des Entzugs der Lehrerlaubnis. Die Darlegungen von P e t e r H ü n e r m a n n sind wohl mit das Beste und am meisten Ausgewogene, was es in dieser Kürze zur Sache gibt. Auch dieser Beitrag, ursprünglich ein öffentlicher Vortrag von Januar 1980, war schon bekannt, ist aber

nunmehr weiteren Kreisen zugänglich. Wenn Ludwig Bertsch im letzten Beitrag die Frage „Was ist Firmung?" stellt, so fällt der Beitrag nur scheinbar aus dem Rahmen. Anhand der Darlegungen Küngs zum Firmsakrament fällt nämlich Licht auf sein Verständnis von Rechtfertigung (mit diesem Problem war er ja zuerst, in seiner Diss., an die theologische Öffentlichkeit getreten). Die von Küng angekündigte, aber zum Zeitpunkt der Abfassung dieser Besprechung noch nicht vorliegende Sakramentenlehre könnte, so Bertsch, in vieler Hinsicht Klärungen zu seiner theologischen Position bringen: „Sie beantwortete nicht nur die Frage, was ist Firmung, sondern auch die Frage, was ist Sakrament, was ist Kirche, ja, sie wäre eine Antwort auf die Frage, wer ist Jesus Christus, durch den wir gerechtfertigt sind" (185).

Daß es sich bei diesem Sammelwerk um einen wirklichen (und außerdem wohlfeilen) Beitrag „zur Sache" handelt, braucht nach allem Gesagten kaum mehr unterstrichen zu werden. Wenn doch eine kritische Anmerkung gestattet sei, so besteht sie in der Frage, ob man sich hinreichend über den potentiellen Leserkreis Gedanken gemacht hat. Dem Theologen dürfte das meiste schon durch Veröffentlichungen der Autoren an anderer, leicht zugänglicher Stelle bekannt (oder von dorther erschließbar) sein, der Nichttheologe wird selten ohne Rückgriff auf jene anderen Veröffentlichungen weiterkommen.

Marburg Harald Wagner

Odermatt, Ambros OSB: **Ein Rituale in beneventanischer Schrift.** Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. C 32, Ende des 11. Jahrhunderts. — Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1980. 376 S. (Spicilegium Friburgense, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Vol. 26) kart.

Die liturgische Buchgattung „Rituale" hat in der letzten Zeit erfreuliche Aufmerksamkeit gefunden. Dabei muß bemerkt werden, daß die Bezeichnung Rituale schillernd ist und zudem mancherlei Differenzierungen nötig sind. Immerhin besagt Rituale im allgemeinen meist wenigstens so viel: es handelt sich um ein Werk, das liturgisches Gut (im engeren Sinn) enthält, welches man nicht dem Stundengebet (Brevier), der Messe (Sakramentar/Missale) und dem Pontifikale (für Bischöfe) zuteilen kann. Auf dieser Basis grenzt der Vf. seine Studie über das Rituale noch weiter ein: Es ist weder Pfarreirituale noch Klosterrituale (bestimmte monastische Stücke fehlen) im engeren Sinn; eher eigentlich ein „Sakramentar-Rituale", das aber im klösterlichen Umkreis beheimatet ist (vgl. dazu 40; 100f). Dabei sind Art und Umfang des Buches speziell aus der damaligen Situation von Klöstern zu erklären, die bestimmte (über das Kloster im engeren Sinn hinausgehende), besondere pastorale Obliegenheiten bzw. Befugnisse (z. B. Taufrecht) hatten. Liturgiegeschichtlich gesehen ist der Bd ein markanter Schritt auf dem Weg zu den eigenständigen Ritualien.

Das im Titel vorkommende „beneventanisch" besagt zur Groborientierung zunächst soviel, daß der Entstehungskreis des Werkes in Süditalien um Benevent (in den Apenninen, nordostwärts von Neapel) liegt. Die Untersuchung eines solchen Buches muß man schon von vornherein als erfreulich bezeichnen, da aus dieser Gegend hinsichtlich der engeren Thematik „Rituale" nicht allzuviel bekannt ist.

Was den Aufbau der vorliegenden Studie angeht, behandelt der Vf. nach Angabe der Quellen in einer Einleitung zunächst die Fragekreise: Ritualien allgemein und Geschichte nebst Bedeutung von Benevent; sodann folgt die Untersuchung der Ritualehandschrift C 32, die heute in Rom, in der Bibliothek des Klosters St. Maria in Vallicella (Biblioteca Vallicelliana) aufbewahrt wird, hinsichtlich ihrer buchkundlichen und inhaltlichen Seite. Dem schließt sich in einem zweiten Teil die Edition des Textes an.

Zur Würdigung und Einordnung der Hs. ist folgendes anzumerken. Das Einflußgebiet von Benevent kann man durch zwei Grenzen bestimmen: Die Linie Terracina-Chieti und Salerno-Bari. Bedingt durch das Abruzzengebiet hat sich dieser Bereich vorwiegend nach Süden orientiert. Politisch gesehen war dem Fürstentum Benevent ein wechselhaftes Schicksal beschieden, später, von 1073–1860, bildete es einen Teil des Kirchenstaates. In kirchlicher Hinsicht ist zu erwähnen, daß das um 529 gegründete Kloster Montecassino im Gebiet des alten Herzogtums Benevent liegt. Liturgisch betrachtet hatte Benevent verschiedene vom römischen Brauch abweichende Traditionen, die z. T. auch gegen die römischen Einheitsbestrebungen verteidigt wurden. Hinsichtlich gottesdienstlich relevanter Beziehungen nach „auswärts" sind vor allem Montecassino, Byzanz und Mailand ins Auge zu fassen. Dabei muß betreffs jeweils echter Abhängigkeiten das Urteil detailliert ausfallen. (Zu 65: Der Ausdruck „Vormesse" des Karfreitags scheint etwas antiquiert und mißverständlich.)

Beim untersuchten Kodex C 32 handelt es sich um eine Pergament-Hs. in beneventanischer Schrift, hauptsächlich des ausgehenden 11. Jh.s. (Zu 77, letzte Textzeile, Schluß: „ein langes" ist mißverständlich.) Was die Entstehung betrifft, so weist die Hs. auf ein unter direktem Einfluß von Montecassino stehendes Kloster hin (85). Näherhin stammt das Manuskript laut Vf. sicher aus einem Kloster, wahrscheinlich aus einem der Benediktiner.

Hinsichtlich der Einzelpartien bemüht sich der Vf. einerseits um Herausarbeitung, Darstellung und Erklärung der verschiedenen Ordines. Daneben versucht er aber auch, diese Riten durch Vergleich mit Unterlagen aus der gleichen Zeit und dem gleichen Gebiet in einen größeren Gesamtzusammenhang zu stellen. Das geschieht speziell für Taufe, Versöhnung – Buße, Krankenliturgie, Sterbe- und Totenliturgie und die dem Rituale beigefügten Materialien zur Messe.

Zur Taufe des vorliegenden Rituale ist zu bemerken, daß der feierliche Haupttaufordo noch Spuren des alten Skrutinienritus trägt. Als Termin für die Skrutinien kommt evtl. die Fastenzeit in Frage, für die eigentliche Taufe ist die Osternacht anzusetzen. Bei den ausdeutenden Riten begegnen wir neben dem Taufgewand auch schon der Taufkerze. Bemerkungen betreffs Täuflingskommunion und Firmung fehlen. Außer dieser Ordnung findet sich noch ein einteiliger Krankentaufritus, der für Notfälle gedacht ist.

Der Umkreis Buße begegnet uns im Rituale in Form des Beichtordo des altgallischen Traditionskreises. Als aufschlußreiche Abhandlung wäre hier W. Lentzen-Deis: Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum; Freiburg 1969, zu ergänzen. – Auch im Bußbereich tritt eine längere Normalform, die einteilig ist (und eine Mehrzahl von Pönitenten im Auge hat) sowie eine Kurzform für Kranke (für einen Büßer) auf.

Bezüglich der Krankenliturgie bietet das Rituale den Krankenbesuch und die Krankensalbung. Bei letzterer erfolgt ein ausdrücklicher Hinweis auf die Salbung der „fünf Sinne". Der Salbung geht (gewöhnlich) die Buße voran, nach der Unctio folgt die Kommunion. Der Krankensalbungsordo ist relativ kurz und läßt vermuten, daß er – gegenüber zeitgenössischen oft sehr langen Ordnungen – auch in der Praxis tatsächlich öfter Verwendung fand.

Die Sterbe- und Totenliturgie bezieht sich auf die drei Phasen: 1. Sterben und Empfehlung des Verstorbenen (Commendatio), 2. Sorge für den Toten, Überführung, Totenoffizium und Messe, 3. Bestattung (danach die Vesper). Verschiedene Anzeichen deuten darauf hin, daß die Feier gemeindliche Aspekte (also nicht so sehr Klosterverhältnisse) im Auge hatte.

An Sakramentalien kommt im Buch noch die Benediktion der Osterspeisen vor. Es handelt sich um die Segnung von Eiern, Käse und Fleisch, wie sie ähnlich auch andernorts üblich ist.

Materialien zur Feier der Eucharistie begegnen uns im Rituale zunächst bei den einzelnen Sakramenten (z. B. Taufe und Buße) und bei der Bestattung. Dazu kommen einige beachtenswerte Partien dieses Umkreises in einem eigenen Abschnitt. Sie umfassen: Ankleidungsgebete des Priesters, Vorbereitungsgebete (Praeparatio), Einzug mit Eröffnung, Elemente des Wortteils, die Gabenbereitung, Kanon (mit Sondergut), Kommunionkreis und Danksagung (mit Schlußritus bzw. Rezeß). Dabei sind die (gegenüber den Sakramentaren) sekundären Elemente („Zwischenschaltungen") in starkem Maße dem „rheinischen Meßordo" um 1000 mit seinem Hauptstrahlungspunkt Mainz verpflichtet. Weitere Sonderheiten verweisen, ähnlich wie bei anderen Eigentümlichkeiten der Hs., auf den Raum Benevent – Montecassino.

Der Untersuchung schließt sich die textkritische Edition des Kodex an. Ein zweigeteilter Apparat notiert wissenswerte Details der Hs. und Quellen. Verzeichnisse der Initien, Handschriften, Namen und Sachen helfen die Materialien zu erschließen.

Die Arbeit stellt eine in sachkundiger Weise verfaßte, wertvolle Bereicherung unserer Liturgiekenntnisse im 11. Jh. dar. In besonderem Maße bildet sie einen beachtenswerten Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Rituale im engeren Sinn, vor allem im süditalienischen Gebiet. Für den Leser sehr hilfreich und dem Verständnis dienlich ist die nach Untersuchung der einzelnen Ordnungen jeweils gebotene knappe „Zusammenfassung". Vielleicht hätte ein kurzes ‚Schlußkapitel' als Gesamtzusammenfassung (Kennzeichnung des Stellenwertes der Hs. und Extrakt aus den Resultaten) unter Skizzierung des zeitgenössischen Rahmens den Ertrag der Abhandlung noch einmal abschließend schlaglichtartig zu Bewußtsein bringen können.

Insgesamt gesehen zeigen die Ergebnisse, daß sich Konzeption und Mühe reichlich gelohnt haben. Es wäre zu wünschen, daß die liturgiegeschichtliche Ritualeforschung daraus weitere Impulse gewinnt.

Bamberg Hermann Reifenberg

Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem, publiés par Michel Aubineau. Vol. II, des Homélies XVI–XXI et Tables des deux volumes. Bruxelles, Société des Bollandistes 1980, S. 610–1008 (Subsidia Hagiographica IL) kart.

Dem in ThRv 76 (1980) 283–285 besprochenen ersten Bd seiner Hesychius-Ausgabe hat der unverdrossene Editor schon nach zwei Jahren einen abschließenden zweiten Bd mit dem Homilien XVI–XXI folgen lassen, der das gleiche hohe Lob verdient wie sein Vorgänger.

Diesmal kann der Editor allerdings von den sechs Stücken, die hier noch auf die 15 Homilien des 1. Bdes folgen, mit Sicherheit nur die große und interessante Homilie XVI „In conceptionem Joannis praecursoris" seinem Autor zuweisen: übrigens die älteste Homilie über den Täufer, die uns aus der Alten Kirche erhalten ist.

Allerdings ist seit Erscheinen des Bdes noch eine zweite, gleichfalls sicher dem Hesychius zugehörige Johannes-Homilie aufgetaucht, die nur in armenischer Fassung erhalten ist; in einem Artikel der Analecta Bollandiana hat der bekannte „Arménisant" Charles Renoux diese von ihm erst 1979 entdeckte Homilie im armenischen Urtext und in französischer Übersetzung veröffentlicht; unser Hesychius-Editor hat im 2. Teil dieses Aufsatzes mit gewohnter Akribie die Kommentierung übernommen: Ch. Renoux – M. Aubineau, Une homélie perdue d'Hesychius de Jérusalem sur St. Jean Baptiste, retrouvée en version Arménienne: Anal. Boll. 99 (1981), 45–63.

Bei Homilie XVII unseres Bdes handelt es sich um ein kaum dem Hesychius zugehöriges Fragment einer Märtyrerpredigt. Nr. XVIII stellt eine für den Liturgiker wichtige Palmsonntagshomilie unsicherer Herkunft dar, die aber nach ihren hyper-allegorischen Methoden weder Titus von Bosra († spätestens 378) noch Hesychius, dem die meisten Mss sie zuschreiben, gehört.

Die Stücke XIX und XX in S. Longinum Centurionem stammen wohl erst aus dem 6. bis 8. Jh. und sind eigentlich beide eher romanhaft ausgestaltete Longinus-Passionen als Homilien (so auch Geerard 6589/6590). Den Reigen schließt unter Nr. XXI eine Homilie über den Evangelisten Lukas, die später sein muß als Proklus († 441).

Insgesamt hat der Editor somit 21 Stücke zum Dossier der dem Prediger Hesychius zugehörigen oder zugeschriebenen Stücke beigetragen, von denen zwei Drittel bisher unediert waren, und von denen sich 16 als echt erwiesen haben.

Die ungewöhnliche Akribie, mit der A. seine Homilien auf mehr als 500 Seiten Einleitung nach allen Seiten befragt und durchleuchtet hat (man vgl. nur in dem hier besprochenen Bd die imponierende Liste der Autoren, zu denen Querverbindungen gezogen werden), macht die zweibändige Ausgabe zu einer wahren Fundgrube zunächst für den Patrologen. Er gewinnt nicht nur endlich ein klares Bild der Persönlichkeit und der Anschauungen des sympathischen Jerusalemer Predigers, er lernt auch aus dem ihm nicht gehörigen Gut eine Menge Neues zur so lange vernachlässigten Geschichte der griechischen Predigt des christlichen Altertums. Die Historiker von Liturgie und Hagiographie, die Erforscher des patristischen Griechisch und nicht zuletzt die Historiker der Spiritualität können mit hohem Gewinn für ihre Disziplinen rechnen, auch dort, wo es sich um spätere Stücke handelt; denn auch diesen sicher unechten Stücken hat der Editor bewußt die gleiche, jeweils das Umfeld behutsam erschließende Akribie angedeihen lassen. So gewähren die Einleitungen zu den Homilien XIX und XX dem Historiker der altchristlichen Volksfrömmigkeit wertvolle Einblicke in die hinter solchen Märtyrer-Romanen stehende volksfromme Mentalität in der 2. Hälfte des ersten Jahrtausends im christlichen Osten.

An Einzelbeobachtungen habe ich notiert:

Zu der Bemerkung über die historisierende Tendenz in den Palmsonntagsperikopen 734, A. 5 verweise ich auf meine einschl. Äußerung ThRv 76 (1980) 285.

Bd II des Manuale di storia liturgica von Righetti, das 737, A. 5 nach der Ausgabe Milan 1955 zitiert erscheint, liegt inzwischen in 3. Auflage aus dem Jahr 1969 vor. Für den Liturgiker wichtig ist, was 755, A. 2 im Anschluß an einen Passus aus der Palmsonntagspredigt zur Interpretation des Hosanna im Osten gesagt wird.

Zum Ansatz von Ostern auf den 25. März in der 2. Longinus-Passio (XX, 13) wäre im voraufgehenden Kommentar S. 858 in der dort (A. 1) zitierten Untersuchung von A. Strobel über Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders: TU 121, Berlin 1977 auf die Seiten 370–372 hinzuweisen gewesen, auf denen diese älteste aller Osterdatierungen behandelt wird. – Aber auch Strobel weiß nichts von den liturgischen Implikationen dieses Osterdatums. Zu ihnen wäre zu vergleichen: A. Baumstark, Die geschichtliche Stellung der Oration „Gratiam tuam quaesumus Domini"; Jahrb. für Liturgiewiss. 3 (1923) 108–110, Ae. Löhr, Der 25. März. Ein österliches Datum, in: Vom heiligen Pascha. Osterbuch der Abtei Herstelle, Paderborn 1950, 81–89; H. Weigl, Die Oration „Gratiam tuam quaesumus, Domine". Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie: Archiv für Liturgiewiss. 5 (1957), Bespr. 230.

Vom Kap. 8 der Lukashomilie gilt wieder – diesmal mit noch größerer Deutlichkeit – das Wort (ThRv 76 [1980] 284) vom „Quellgebiet des Akathistos-Hymnus".

In der neuentdeckten, in den Anal. Boll. edierten Johannes-Homilie ist die für Herodes gebrauchte Prädikation „étrangleur étranglé" (Anal. Boll. 99, 56. 59) im Grunde eine Teufelsprädikation; vgl. zu dieser altchristlichen und m. a. Motivwelt vom geprellten Teufel den instruktiven Aufsatz von J. Zellinger. Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg: Hist. Jahrb. 45 (1925) 161–177.

Unter den frivolen Haltungen der Tänzerin Salome begegnet in der gleichen Homilie überraschenderweise das Kreuzen der Beine (Anal. Boll. 99, 56. 61). Unwillkürlich erinnert man sich daran, wie sehr es bis heute im Osten verpönt ist, diese Haltung beim Beten einzunehmen. In der Golgathakapelle in Jerusalem ging noch 1976 eine alte Griechin umher und veranlaßte energisch jeden Pilger, auch wenn er in dieser Haltung im Gebet versunken war, sie unverzüglich aufzugeben; so zu beten sei Sünde (ἁμαρτία).

Daß fast 50 Seiten Indices den Reichtum der zweibändigen Ausgabe erschließen, verdient noch einmal die lobende Anerkennung eines Werkes, das dem Forscherfleiß, der Geduld und dem Darstellungsgeschick des bekannten Editors alle Ehre macht.

Trier Balthasar Fischer

Lanczkowski, Günter: **Einführung in die Religionswissenschaft.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. 116 S. (Die Theologie) kart. DM 29.50

Günter Lanczkowski (geb. 1917), Professor für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg, hat seiner „Einführung in die Religionsphänomenologie" (1978) jetzt eine „Einführung in die Religionswissenschaft" folgen lassen. Zu diesem Themenkreis hat der Vf. unter dem Titel „Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft" schon 1974 eine Sammlung von Beiträgen hervorragender Religionswissenschaftler herausgegeben, die ebenfalls bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft (Reihe: „Wege der Forschung") erschienen ist.

„Einführung in die Religionswissenschaft" ist die ausgereifte Frucht seiner zwanzigjährigen Lehr- und Forschungstätigkeit. Das Buch enthält alles, was man von einer „Einführung" in eine wissenschaftliche Disziplin erwartet. Kurz und bündig, übersichtlich gegliedert und in einer klaren Sprache wird das Fach vorgestellt und von verwandten Disziplinen abgegrenzt. Es versteht sich von selbst, daß in einer gerafften „Einführung" vieles Hinweis und Andeutung bleiben muß.

Im einleitenden Kp., „Die aktuelle Bedeutung der Religionswissenschaft" (1–18), zeichnet L. ein eindrucksvolles Bild von der geschichtsgestaltenden Kraft der Religionen in Vergangenheit und Gegenwart. In dieser brillanten Schilderung fehlt allerdings die Auseinandersetzung der Religionen mit dem atheistischen Kommunismus, der nicht nur als ideologische Großmacht überall präsent ist, sondern auch weite Gebiete, die als Domänen von Weltregionen galten, unter seine politische Herrschaft gebracht hat. Trotz der Ausblendung dieses wichtigen Aspektes im religiösen Ringen der Gegenwart gelingt es L., die weltgeschichtliche Bedeutung der Religionen ins helle Bewußtsein zu heben und Interesse für das Studium der Religionswissenschaft zu wecken.

Der erste Abschnitt beschreibt in drei Kp.n die „Objekte der Religionswissenschaft" (19–38). Schwerpunkt ist das Kp. „Religion und Religionen" (19–30), in dem der Vf. einen Allgemeinbegriff von Religion eruiert und von „pseudoreligiösen Erscheinungen" abgrenzt. Die Kp. „Religionsinterner Pluralismus" (30–35) und „Interreligiöse Strömungen" (36–38) machen deutlich, daß die Vielgestaltigkeit religiösen Lebens, die nicht nur im Pluralismus der verschiedenen Religionen, sondern auch innerhalb ein und derselben Religion reichen Ausdruck findet, nicht durch einen abstrakten Religionsbegriff aus dem Blickfeld verdrängt werden darf.

Der zweite Abschnitt „Religionswissenschaftliche Disziplinen" (39–65) befaßt sich mit den Aspekten und Methoden der verschiedenen Fächer der Religionswissenschaft. Besprochen werden: Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionstypologie, Religionssoziologie, Religionspsychologie.

Der dritte und vierte Abschnitt ist dem Verhältnis von „Religionswissenschaft und Theologie" (66–70) sowie jenem von „Religionswissenschaft und Philosophie" (71f) gewidmet.

Im Abschnitt „Religionskritik" (73–75) unterscheidet der Vf. zwei Formen von Religionskritik: die „radikale" und die „schleichende". Mit der „radikalen Kritik", „die Religion als Religion von vornherein bestreitet und immanenten Bedingungen philosophischer, psychologischer oder soziologischer Provenienz unterstellen will", habe die Religionswissenschaft überhaupt nichts zu tun (73). Mit der „schleichenden Religionskritik", die das Wesen der Religion durch „Herabsetzung religiöser Fakten", durch unzulässige Verallgemeinerung und Übertragung von Begriffen verfälsche, müsse sich die Religionswissenschaft jedoch entschieden auseinandersetzen (73f).

Die Abschnitte „Religionswissenschaft als akademisches Fach" (76–79) und „Fachorganisation und Kongresse" (80–81) orientieren über die Geschichte der Religionswissenschaft als einer akademischen Disziplin und über internationale religionswissenschaftliche Kongresse seit 1900. In dem Abschnitt „Forschungsrichtungen und Forschungsaufgaben" (82–90) kommen einzelne Themen zur Sprache, die in der religionswissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte im Vordergrund standen: „Gottesglaube und Mythos", „Typen religiöser Autorität", „Der Kult", „Symbole", „Der Evolutionismus und seine Überwindung". Ein Register orientiert über den gebotenen Stoff (111–116).

Von den zahlreichen Problemen, die in einer „Einführung" gleichsam gebündelt vorhanden sind, soll nur ein wichtiger Punkt besprochen werden – der Religionsbegriff.

Wie die Geschichte der Religionswissenschaft, so zeigt auch L.s Darstellung, daß die Gesamtkonzeption einer Religionswissenschaft vom Religionsbegriff abhängt. Für L. ist die Religionsgeschichte mit Recht „die unabdingbare Grundlage jeder weiteren religionswis-

senschaftlichen Forschung" (39). Deshalb sei der Religionsbegriff auch aus der empirischen Vielfalt historischer Religionen zu gewinnen.

Mit andern bedeutenden Religionsforschern vertritt L. die Auffassung, daß Religion – trotz aller Unterschiede und Gegensätze im Erscheinungsbild der historischen Religionen – eine zusammenhängende Größe sei (19). Daraus ergäbe sich ein Allgemeinbegriff von Religion.

Aber der Vf. geht noch einen Schritt weiter. Trotz aller Unterschiede und Gegensätze seien in den historischen Religionen übergreifende Gemeinsamkeiten vorhanden, die nicht nur „Äußerlichkeiten oder Randerscheinungen" beträfen, sondern „zentrale, wesensmäßige Elemente" (23). So finde sich in allen (!) Religionen „gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personhaften Gottheit verehrt wird" (23) Daraus ergäbe sich auch ein allgemeiner Wesensbegriff von Religion.

Die Definition des Vf.s lautet: Religion ist „ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestation der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner „Richtung auf das Unbedingte", die sich in Verehrung und Anbetung, in ethischer Lebensgestaltung und kultischer Handlung, in der Beschreibung eines Heilsweges realisiert, der von Leid und Sünde befreit und zur Erlösung führt" (23).

Mit diesem einheitlichen Religionsbegriff hat der Vf. Religion als eine Größe sui generis von allen anderen Gebieten des menschlichen Lebens abgegrenzt. Die Eigenart des Gegenstandes fordere sowohl die „Eigenständigkeit der religionswissenschaftlichen Forschung" als auch eine adäquate Betrachtungsweise seiner verschiedenen Aspekte, „deren Gegenstände dann nicht Fächern zugewiesen werden dürfen, die von inadäquaten Voraussetzungen ausgehen" (23). – Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die Gesamtkonzeption einer Religionswissenschaft und ihrer Disziplin ist evident! – Damit hat L. Position bezogen und seinen religionswissenschaftlichen Standort eindeutig umschrieben.

Gegen die Position des Vf.s, der sich zweifellos in wesentlichen Punkten auf eine starke Strömung in der Geschichte der Religionswissenschaft seit Schleiermacher berufen kann, lassen sich jedoch schwerwiegende Einwände vorbringen. Obwohl er selber betont, daß die Religionsgeschichte die Grundlage jeder religionswissenschaftlichen Forschung sei und deshalb auch ein einheitlicher Religionsbegriff aus der Religionsgeschichte eruiert werden müsse, ist sein eigener Religionsbegriff selektiv und normativ.

Zwei Einwände, aus Religionsgeschichte und religionswissenschaftlicher Forschung, versucht der Vf. selber umgehend zu entkräften:

1. Da die Beziehung des Menschen zu einer außerweltlichen persönlichen Macht für seinen Religionsbegriff konstitutiv ist, eliminiert er den frühen Buddhismus aus der Religionsgeschichte und betrachtet ihn als Philosophie. – 2. Er korrigiert den Begriff des „Heiligen", der seit Nathan Söderblom und Rudolf Otto in der religionswissenschaftlichen Forschung weithin als Kriterium für das Wesen der Religion verwendet worden ist. Das „Heilige" sei überhaupt keine unpersönliche Größe, sondern eine Qualität, die ganz und gar einer persönlichen göttlichen Macht zukomme (25f).

Aber „sind mit dieser Ausklammerung des ursprünglichen Buddhismus aus der Welt der Religionen" alle Einwände aus der Religionsgeschichte beseitigt? Müßten nicht auch spätere Formen des Buddhismus ausgeschieden werden? Lassen sich das unpersönliche Numen der Upanischaden und starke apersonale, monistische Strömungen im Hinduismus unter den Religionsbegriff des Vf.s subsumieren?

Der Religionsbegriff des Vf.s enthält aber noch andere „zentrale, wesensmäßige Elemente", die keineswegs universale Geltung beanspruchen können: Wie verhält es sich mit der so stark hervorgehobenen „Transzendenz"? Handelt es sich z.B. bei der Brahman-Ātman-Lehre wirklich um das Verhältnis des Menschen zum „absolut Jenseitigen", „Außerweltlichen", zur „Transzendenz, die in der personhaften Gottheit" verehrt wird? Wird nicht im allgemeinen Denken der Upanischaden die Wirklichkeit der Einzelerscheinungen geleugnet und das Selbst mit dem göttlichen Geist, der unpersönlich ist, identifiziert? Damit wird aber auch ein weiteres Begriffselement fragwürdig: Ist eine solche Beziehung „Verehrung und Anbetung"? Oder denken wir an die heidnische Antike, in der der Kosmos als Einheit und Ganzheit, als ein θεῖον angesehen wird. Läßt sich dieser antike Kosmos in ein „Diesseits" und „Jenseits" aufspalten? Stehen sich hier „diese" Welt und das „absolut Jenseitige" gegenüber? Und wie steht es mit den Religionen der Naturvölker? Ein Kenner wie K. Th. Preuß betont, daß die Naturvölker, im Gegensatz zu den Erlösungsreligionen, vollständig auf dem Boden des Diesseits stehen. Handelt es sich hier nicht um eine „Transzendenz ins Diesseits"? Ferner: Ist die ethische Lebensgestaltung wirklich in allen Religionen die Reaktion des Menschen auf die Manifestation der Gottheit? Hat Milamowitz so unrecht, wenn er vom „Glauben der Hellenen" sagt: „Die Götter haben die Sittlichkeit von den Menschen lernen müssen" (I, 346)? Weiter: Ist der Heislweg in allen Religionen wirklich die Befreiung von „Sünde"? Wie ist der Begriff der „Erlösung" zu verstehen, wenn alle Religionen Heilswege zur Erlösung sein sollen? – Bei der großen Verschiedenheit der Religionen scheint Skepsis gegenüber einem allgemeinen Wesensbegriff von Religion angebracht. Genügt der religionswissenschaftlichen Forschung zur Umschreibung ihres Gegenstandes nicht ein Religionsbegriff, der lediglich definiert, welche geschichtlichen Phänomene als „religiös" anzusehen sind? Und eine solche Definition wäre schon schwierig genug!

Der Religionsbegriff des Vf.s führt weiterhin zur Abgrenzung von Erscheinungen, „die bisher als Religion verstanden worden sind oder verstanden werden können". Er selbst scheidet die „Magie" und die verschiedenen Formen „neuzeitlicher Weltfrömmigkeit" aus (27–29). Aber durchziehen nicht zahlreiche magische Praktiken fast alle Religionen? Dringt nicht Magisches vielfach bis ins Zentrum vor? Kann man so einfach per definitionem etwa das Wort brahman, insofern es „rituelle Magie" bedeutet, aus den Hymnen und Opferbräuchen der Veden oder der brahmanischen Kulthandlungen eliminieren? Wird nicht der Religionsbegriff des Vf.s angesichts der Komplexität religiöser Wirklichkeit zum selektiven Purgatorium historischer Erscheinungen?

Offensichtlich normativ ist die im Religionsbegriff des Vf.s enthaltene These, daß der Mensch in der Religion die Manifestation der Gottheit erfahre. Hier wird in der Nachfolge Schleiermachers, Ottos und Heilers die metaphysische Existenz des Numen als causa prima des religiösen Erlebnisses vorausgesetzt, auf die der Mensch im religiösen Akt reagiere. Damit ist aber die Grenze, die historischer Forschung gezogen ist, überschritten. Die Geschichtsforschung kann nur positive, beobachtbare Phänomene, also die veritas historica zum Gegenstand haben. Sie überschreitet ihre Kompetenz, wenn sie ontologische Feststellungen trifft. Das gilt auch für die Religionsgeschichte. Auch hier kann sie nur feststellen, was Menschen religiös gedacht, gemeint, geglaubt oder praktiziert haben, nicht jedoch, daß das Erlebte auf eine metaphysische Realität zurückgeht. Sie kann also sagen, daß Menschen glauben, im religiösen Erlebnis eine Manifestation der Gottheit zu erfahren, nicht jedoch, daß „der Mensch die Manifestation der Gottheit erfährt". Die Frage, ob irgendeine unsichtbare Gottheit existiert oder nicht, ist ein ontologisches, kein historisches Problem. Die Frage nach der veritas metaphysica der Religionen gehört in die Religionsphilosophie oder Theologie.

Der normative Religionsbegriff des Vf.s ist schließlich auch der Grund dafür, daß er einer rein empirisch ausgerichteten Psychologie und Soziologie die religionswissenschaftliche Kompetenz bestreitet, weil sie mit ihrer immanenten Betrachtungsweise dem transzendenten Charakter des religiösen Objekts nicht gerecht werden könnten. Verlangt wird eine dem dargelegten Religionsbegriff adäquate Religionssoziologie und Religionspsychologie. So wird z. B. die Aufgabe der Religionspsychologie folgendermaßen beschrieben: „Vorgegeben ist stets das numinose Objekt, das Heilige, die Gottheit, und Aufgabe der Religionspsychologie ist es, den Reflex auf die Erfahrung des Absoluten im Kreaturgefühl des Menschen, in seiner Psyche zu studieren" 63).

Der Religionsbegriff des Vf.s ist in Wirklichkiet nicht induktiv aus der Religionsgschichte gewonnen, sondern enthält bereits eine religionswissenschaftliche Theorie.

Münster Johannes Dörmann

Honnefelder, Ludger: **Ens inquantum ens.** Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. – Münster: Aschendorff (1979). XII, 468 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F. Bd 16) kart. DM 98.–

Die vorliegende Studie untersucht nach den Worten des Vf.s „die den Gegenstand der scotischen Metaphysik exponierende und damit die Metaphysik selbst grundlegende formale Betrachtung des Begriffs des ›Seienden‹" (51). Sie verfolgt das Ziel, die von Scotus an verschiedenen Stellen seines Werkes und in unterschiedlichen Problemzusammenhängen vorgetragene Lehre vom ›Seienden‹ darzustellen und ihre philosophische Systematik herauszuarbeiten.

Mit großer methodischer Sorgfalt und reichem systematischen Wissen legt der Vf. im Einleitungskapitel (1–54) angemessen ausführlich die Schwierigkeiten seiner anspruchsvollen Zielsetzung dar, aus der theologischen Synthese des Scotus den genuin philosophischen Charakter der Frage nach dem Seienden als solchen zu erheben und damit ein zentrales Stück ›Philosophie‹ dieses Autors zu präsentieren. Wenn ein Denker, wie Scotus, sein Werk maßgeblich als Theologie versteht, wie stellt sich innerhalb eines so konzipierten Werkes die Frage nach dem ›Seienden als solchen‹? Darf sie als ursprünglich philosophische Frage erwartet werden in dem Sinne, daß sie dem Anspruch der Philosophie genügt, eine von nichts anderem abhängige, ›erste‹ Weise von Wissen und Wissenschaft zu sein? Mit Recht warnt der Vf. vor einem früher nicht selten praktizierten Interpretationstypus, der die Rekonstruktion der ›Philosophie‹ mittelalterlicher Autoren ohne ausreichende Berücksichtigung ihres Selbstverständnisses als Theologen vornahm. Konsequent geht er daher aus von einer Erörterung des Begriffs der Theologie und schreitet dann fort zu einer Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zur durch die Frage nach dem ›Seienden als solchen‹ konstituierten Metaphysik, wobei die wissenschaftstheoretischen und anthropologischen Probleme dieses Verhältnisses deutlich hervortreten.

Ein wichtiger Punkt dieser Erörterungen ist das ›Erste‹, auf das die wesentliche Ordnung der in einer Wissenschaft abgeleiteten Sätze und die Prinzipien einer Wissenschaft bezogen sind, das ›erste Subjekt‹. In diesem Zusammenhang führt der Vf. aus: „In der Lectura und der Ordinatio gebraucht Scotus an Stelle des Terminus ›erstes Subjekt‹ auch den Terminus ›erstes Objekt‹ (obiectum primum)“ (7). Dementspechend spricht der Vf. vom ›ersten Subjekt-Objekt‹ der Theologie bzw. Metaphysik.

Ich zögere etwas, diesem letzten Interpretationsvorschlag des Vf.s voll zuzustimmen und hätte es selbst lieber gesehen, wenn er die im nächsten Satz vollkommen richtig dargelegte Unterscheidung von Subjekt und Objekt einer Wissenschaft beibehalten hätte. In diesem Zusammenhang läßt sich aber m. E., im Blick auf Textgestaltung und Variantenapparat, die Frage stellen, ob aus textkritischer Sicht in der Editio Vaticana, auf die sich der Autor beruft, alles getan wurde, um der terminologischen Unsicherheiten etwa bei der Gegenstandsbestimmung der Theologie innerhalb der Texttradition der Ordinatio Herr zu werden (vgl. Ordinatio, prol., p. 3, q. 1, ed. Vat. I 89–91). Allerdings wird der weitere Gang der vorgelegten Untersuchung von dieser Frage nicht belastet.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie bzw. Metaphysik ist auch für Scotus, wie der Vf. ausführt, eingebettet in das umfassendere Verhältnis von Natürlichkeit und Übernatürlichkeit im Vorgang von Offenbarung und Glauben und muß prinzipiell diesem folgen. Die theologia nostra ist bei ihrem Bemühen um wissenschaftliche Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit angewiesen auf eine methodische Reflexion auf das in ihr enthaltene Wissen. Damit wird die Funktion der Philosophie, speziell der Metaphysik, deutlich: Die geoffenbarte Wahrheit muß, um verstanden zu werden, durch ein von ihr vorausgesetztes natürliches Wissen vermittelt werden. Philosophie steht in einem Dienstverhältnis zur Theologie. Nach Scotus müßte der Theologe, könnte er nicht auf eine ausgearbeitete Philosophie zurückgreifen, selbst zum Philosophen werden, um der Theologie zur Gestalt sicheren Wissens zu verhelfen. Dennoch berührt die Indienstnahme der Philosophie durch die Theologie nicht deren eigene Ursprünglichkeit. Obwohl für Scotus die Theologie als wissenschaftlich legitimiertes Reden von Gott nicht auf Philosophie bzw. Metaphysik verzichten kann, besteht für ihn keine Notwendigkeit, eine geschlossene Metaphysik vorzulegen. Die Metaphysik des Scotus ist daher nur als Resultat einer Interpretation zu gewinnen, die den philosophischen Anstrengungen in den verschiedenen theologischen Kontexten nachgeht und anschließend systematisch zu ordnen versucht.

In den drei Hauptkapiteln seiner Studie zeigt der Vf. eine überragende Vertrautheit mit dem gesamten Werk des Scotus, wie sie nur Frucht einer jahrelangen Beschäftigung mit diesem Autor sein kann.

Im ersten Kapitel, „Das ›Seiende‹ als Gegenstand menschlicher Erkenntnis und Wissenschaft“ (55–143), geht der Vf. auf die Probleme des ›Seienden‹ als des ersten adäquaten Objekts des Verstandes und als des ersten Subjektes der Metaphysik ein. Mit dem ersten Problem, das Scotus innerhalb der Frage nach der natürlichen Erkennbarkeit Gottes und der Notwendigkeit und Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung behandelt, kommt unvermeidlich die Frage nach dem Begriff des ›Seienden‹ zur Sprache, wobei der Vf. vor allem auch die zeitgenössische Diskussion über Aristoteles' und Avicennas Meinungen über das ›Ersterkannte‹ der menschlichen Seele ausbreitet. Die Frage nach dem Subjekt der Metaphysik verfolgt der Vf. in den Quaestiones in libros Metaphysicorum Aristotelis und in der Ordinatio (einschließlich der Lectura). Als erstes Ergebnis erhalten wir: Die Möglichkeit einer wisschenschaftlichen Erkenntnis des ›Seienden als Seiendem‹ wird in einer ersten Weise sichtbar durch die Bestimmung des ›Seienden‹ in formaler Zuordnung zu Vermögen und Habitus als des ersten adäquaten Objektes des Verstandes und des ersten Subjektes der Metaphysik.

Im zweiten Kapitel, „Der Begriff des ›Seienden‹ in der Erkenntnis“ (144–267), entfaltet der Vf. den Begriff des ›Seienden‹ im einzelnen. Hierbei geht er datailliert auf die Probleme des Ursprungs des Begriffs ein sowie auf die Abstraktion und die Unterscheidung von intuitiver und abstraktiver Erkenntnis im Hinblick auf die Erkenntnis von ›Seiendem‹.

Das dritte Kapitel, „Der Begriff des ›Seienden‹ in der Aussage“ (268–395), ist hauptsächlich dem zentralen Thema der Univozität der Aussagbarkeit von ›Seiendem‹ gewidmet. Scotus' Auffassung von der Aussageweise des Begriffs des ›Seienden‹ ist begründet wiederum in seiner Lehre vom ›Ersterkannten‹ in den drei Ordnungen des Ursprungs, der Vollkommenheit und der Adäquation. In der Behandlung der dritten Ordnung kommt Scotus zu dem Resultat, daß es für unseren Verstand kein erstes im Sinne der Virtualität adäquates natürliches Objekt geben kann, sondern allenfalls ein im Sinne der Gemeinsamkeit adäquates Objekt, d. h. es muß sich ein ›Erstes‹ finden lassen, das sich als ein ›Gemeinsames‹ von allen anderen aussagen läßt. Als ein solches erweist sich für Scotus der Begriff des ›Seienden‹. Die Möglichkeit, diesen Begriff als Gemeinsames auszusagen, basiert aber für Scotus (und darin hat ihm bekanntlich sein großer Kritiker Ockham recht gegeben) auf der univoken Prädikation des Begriffs des ›Seienden‹. Nur wenn sich diese Möglichkeit als legitim herausstellt, ist die Möglichkeit und Einheit einer Metaphysik als Wissenschaft vom ›Seienden als Seienden‹ (und auch die Möglichkeit der Theologie als Wissenschaft) vertretbar.

In einem längeren Schlußkapitel, „Die formale Exposition des ›Seienden als solchen‹ und ihre Bedeutung“ (396–434), verdeutlicht der Vf. den systematischen Gesamtsinn der Teilschritte innerhalb der formalen Exposition der scotischen Metaphysik, die in den voraufgegangenen Erörterungen für sich und unter Beachtung des verschiedenen Kontextes ausgeführt wurden. Er kommt zu dem Urteil, daß das Metaphysikverständnis des Scotus als der „konsequenteste, umfassendste und in sich geschlossenste Versuch des Mittelalters“ gewertet werden darf, Metaphysik als Wissenschaft vom ›Seienden‹ als einem (transzendental) ›Allgemeinen‹ zu konzipieren“ (397). Metaphysik ist nach Scotus unter den Bedingungen des status iste „Wissenschaft von einem ›Ersten‹ im Sinn eines schlechthin Gemeinsamen als dem ersten Subjekt dieser Wissenschaft und dem ersten adäquaten Objekt eines endlichen Verstandes“ (398). Sie tritt nach Meinung des Vf. auf „in einer bis dahin unbekannten Weise als reine ›scientia transcendens‹ im ausschließlichen Sinn einer ›scientia de transcendentibus‹, wobei die ›transcendentia‹ nicht die ›entia transcendentia‹ sind, sondern die die obersten Gattungen übersteigenden Bestimmungen, wie sie als Inhalte entsprechender Begriffe erscheinen“ (402f). Mit der formalen Bestimmung der Metaphysik als ›Transzendentalwissenschaft‹ habe damit Scotus ein Metaphysikpostulat formuliert, das – mit aller Vorsicht gesagt – für die folgenden Jahrhunderte bis hin zu Kant Metaphysik als Transzendentalwissenschaft zum Programm habe werden lassen.

Der Vf. hat eine Studie vorgelegt, die höchste Anerkennung verdient. Gewiß sind viele Einzelheiten dieses umfangreichen Buches nicht neu. In seiner Gesamtheit stellt es aber einen originellen und selbständigen Beitrag von hoher intellektueller Kraft dar. Dabei verwendet der Vf. eine Interpretationssprache, die der „realistischen“ Erkenntnislehre des Scotus durchaus angemessen ist und den schwierigen Text erschließt, wenngleich einem durch die Schule der „Nominales“ gegangenen Leser manche „hermeneutische“ Sprachelemente des Vf. nicht unbedingt notwendig erscheinen. Immense Scotus-Kenntnis und souveräne Beherrschung der einschlägigen Literatur haben ein Werk entstehen lassen, auf dessen Standard die weitere Scotus-Interpretation Rücksicht nehmen muß.

München Gerhard Leibold

Schwanz, Peter: **Analogia imaginis.** Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Zugleich der Versuch einer Hinführung zu dem Ansatz eines Systems als christologisch-anthropologischem Modell. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980), 175 S. kart. DM 64.–

Gehalt und Intention nach ist dieses in Zeitschriftenaufsätzen z. T. schon erschienene aber einheitlich konzipierte und sorgfältig bearbeitete Buch ein philosophisch-theologischer Entwurf, der das Heilsgeschehen auf geeignete philosophische Begriffe bringen und zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Text des dreibändigen Werkes „Systematische Theologie“ von Paul Tillich sein will.

Der Inhalt, der unter vier Themen (Subjekt-Objekt-Schema, Inhalt und Form, Relation und Substanz, Funktion und Sein) erörtert wird, ließe sich so umreißen: Der Mensch, das natürliche Selbst, ist aufgefordert, als Weltzentrum die Welt zu strukturieren, ohne sie dabei in sich einzuziehen; denn ohne Zentrum ist die Welt nicht Welt und ohne Welt ist das menschliche Selbst leer. Als natürliches Selbst ist der Mensch dieser Aufgabe nicht gewachsen; er ist deswegen nicht nur – wie gelegentlich bei Tillich – versucht, sondern in der Tat genötigt, gewissermaßen einer Selbstvergötterung zu erliegen (54, 138), um die Welt als Welt entstehen und bestehen zu lassen (29). Was so dem natürlichen Selbst notwendig und zugleich unmöglich ist, wird erst durch eine neue Bewegung – die zweite Phase des Prozesses des personalen Aktes oder des Personseins (42) – ermöglicht, darin das natürliche Selbst durch ein neues Selbst, das als Sein-Selbst auch konkret Grund des Seins ist, ersetzt wird. Indem es konkret im menschlichen Personzentrum (26, 152) verwirklicht wird, hebt das Sein-Selbst das natürliche Selbst auf, ohne dabei den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Selbst zu verwischen. Vielmehr entsteht dadurch ein Verhältnis, das ein wirkliches Drittes (59, 108) und gegenüber dem natürlichen Mensch-Welt-Verhältnis etwas Neues ist. Dieses dann über den Tod hinaus fortdauernde Neue kann Sch. mit dem paulinischen soma pneumatikon gleichsetzen, das im Menschen durch Bezogenheit auf den auferstandenen Christus zustandekommt (49, 104).

Den philosophischen Schwerpunkt der Auseinandersetzung mit Tillich bildet Sch.s Versuch, die Substanz-Ontologie, die bei Tillich

immer zu drohen scheint (87, 106), durch einen transzendentalen Relationismus (62) zu ersetzen, d. h. durch einen Verhältnisbegriff, in dem Verhältnis Substanz einschließen kann, während jedoch umgekehrt Substanz Verhältnis ausschließen muß. Dadurch will Sch. Tillich gegenüber klar herausstellen, daß und wie Gott und das Reich Gottes nicht als Dimension – auch nicht als letzte oder Tiefendimension – des schon bestehenden Seins, sondern als eine neue die alte in sich aufhebende Wirklichkeit zu verstehen sind. Der theologische Schwerpunkt liegt darin, daß hier der erste Moment des Prozesses (das Offensein des Menschen, das „Vakuum" oder die „heilige Leere") nicht schon als Einbruch Gottes in die menschliche Passivität sondern als höchste Aktivität des Menschen zu verstehen ist: „dieses Vakuum ist der vom Menschen bereitete Ort, an dem Gott nun selbst wirken kann" (82). Der Mensch ist also nicht nur genötigt sondern auch fähig, sich so zu öffnen, daß er die von Gott kommende Fülle empfangen kann. Er muß und kann von sich aus daher von Gott reden und Gott als Postulat aufstellen, um der Existenz Sinn zu verleihen, obzwar ein Postulat noch nicht Wirklichkeit ist (115). Bricht Gott als das das Negative erfüllende Positive ein, so ist das sowohl Konkretisierung Gottes und eines neuen menschlichen Selbst wie auch Verifizierung des Postulats (116). Wir müssen von Gott reden – so betont der Vf. im Gegensatz zu einem weit verbreiteten Thema aus der dialektischen Theologie –, nicht weil er uns schon begegnet ist, sondern weil wir nur so die Existenzfrage postulierend beantworten können.

Als Grundlegung einer philosophischen Theologie ist der in diesem Bd vorgeführte Entwurf ein beachtenswerter Ansatz dazu, die Schwäche der geläufigen evangelischen Fundamentaltheologie hinsichtlich des Mensch-Gott-Verhältnisses zu überwinden. Er ließe sich zwar wohl erst durch noch eingehendere Analysen als stichhaltig erweisen, aber er ist präzis und einheitlich dargestellt. Als Beitrag zum Tillichverständnis ist demgegenüber der Wert schon dadurch erheblich vermindert, daß Sch. sich fast ausschließlich auf Tillichs „Systematische Theologie" beschränkt und daß er auf die einschlägige Sekundärliteratur nicht eingeht. Denn für das Gott-Welt-Verhältnis müßte man z. B. die „Religionsphilosophie" mit in Betracht ziehen; zudem sind die terminologischen Ungenauigkeiten bei Tillich wie auch die Problematik des Seins-Selbst als Seinsgrundes schon öfters zum Thema gemacht, und es ist nicht leicht einzusehen, inwiefern Sch. die Tillichdiskussion wirklich fördert. Darüber hinaus scheint Sch. einem Mißverständnis anheimgefallen zu sein, indem er zu übersehen scheint, daß bei Tillich – vor allem in „Systematischer Theol." – die Begriffe „Essenz" und „Existenz" Abstraktionen vom wirklichen „Leben" bezeichnen, so daß die Gleichsetzung von Essenz und Existenz mit „Theonomie" und „Autonomie" – letztere sind aus der Geistesgeschichte gewonnene und auf gewisse Perioden der Geschichte anwendbare Begriffe – den Inhalt und die Absicht der Begriffe wesentlich entstellen muß.

Auf alle Fälle ist jedoch diese Abhandlung, die der Vf. als klärende und korrigierende Weiterführung von und Festhalten an der grundlegenden Tillichschen Konzeption versteht (144, 152), ein Zeugnis davon, wie die Theologie Tillichs immer wieder als Ansporn zum eigenen Denken und zur Aneignung des theologischen Gehalts wirkt.

Charlottesville Robert P. Scharlemann

Lotz, Johannes B., **Person und Freiheit.** Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 191 S. (Quaestiones disputatae Bd 83) kart. DM 28.50

Der Titel deutet die zwei Teile des Buches an. Im ersten wird der Personbegriff philosophisch (ontologisch, existenzial, dialogisch und ethisch-rechtlich) sowie theologisch (trinitarisch, christologisch und bzgl. des Dialogs von Gott und Mensch) differenziert. Im zweiten Teil erfolgt die Entfaltung des Freiheitsbegriffs. L. geht aus vom Wesen menschlicher Freiheit (Determinismusproblem, Freiheitserfahrung, Wahl und Entscheidung) und stellt diese der absoluten Freiheit Gottes gegenüber. Die anschließende theologische Reflexion erörtert die trinitarische Freiheit, unsere erlöste Freiheit, die Freiheit-Gnade- sowie die Providenzproblematik. Die damit philosophisch und theologisch differenzierte Freiheit der Person wird dann in ihrer Gesellschaftlichkeit und Geschichtlichkeit betrachtet, was zur abschließenden theologischen (christologischen, ekklesiologisch-heilsgeschichtlichen) Reflexion führt.

Das Buch hat einführenden Charakter. Es eröffnet den Einblick in ein Denken, das vielleicht der Gegenwart erst fremd werden mußte, um von ihr als etwas Neues wiederentdeckt werden zu können. L. kommt vom transzendentalen Thomismus her (Person als „Offenbarkeit des Seins") und durch alle Aneignung neuen philosophisch-theologischen (insbesondere existentialistischen und dialogisch-personalistischen) Denkens sowie durch alle Aufbereitung der Thematik in einer einfachen, klaren Sprache hindurch ist in der ganzen Gedankenführung stets die präzise und differenzierte Begrifflichkeit und Argumentation des Aquinaten spürbar. Auf diesem Boden gelingt es L., diesen sehr weit gespannten thematischen Bogen in erstaunlicher Kürze und vorbildlicher Klarheit auszuleuchten, wobei er immer wieder zu originellen Antworten kommt bzw. alte Antworten originell vermittelt, wie z. B. in der Frage nach dem menschlichen Ich in Christus. Die Beurteilung des Buches wird primär davon abhängen, wie der Leser philosophisch und theologisch zu diesem thomistischen Boden spekulativer Argumentation steht.

Wien Arno Anzenbacher

Wer ist der Mensch? Entwurf einer offenen und imperativen Anthropologie. Hrsg. u. bearb. von Hugo Staudinger und Johannes Schlüter. – (Stuttgart, Bonn): Burg (1981). 366 S., Lw. DM 32.–

Dem Vorwort ist zu entnehmen, daß das Werk im Auftrag des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung, der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, entstanden ist. Es ist nach dem Buch „Chance und Risiko der Gegenwart – Eine kritische Analyse der wissenschaftlich-technischen Welt" der zweite Bd innerhalb des Großprojektes „Wissenschaftstheoretische Aufarbeitung der geistigen Trends der Gegenwart als Herausforderung des Glaubens an die eindimensionale Rationalität". Beiträge von 18 namhaften Wissenschaftlern aus Theologie, Philosophie, Biologie, Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Politologie, Medizin und Geschichte wurden von den Hrsg. nach sprachlicher Bearbeitung in den einheitlichen Gesamttext integriert, dessen Teile nicht namentlich gezeichnet sind. Das Werk gliedert sich in einleitende Vorüberlegungen, drei Hauptteile, Schlußüberlegungen sowie Anmerkungs- und Registerteil.

Die Vorüberlegungen setzen sich wissenschafts- und erkenntnistheoretisch mit den „Hauptschwierigkeiten einer modernen Anthropologie" auseinander und entwickeln an der Differenz zwischen dem modellbedingten, methodisch-abstrakten bloß Richtigen und dem Wahren bzw. Wesentlichen das Desiderat einer Anthropologie, welche am Wesentlichen orientiert ist und Reduktionismen überwindet. Es wird demnach eine Anthropologie in Aussicht gestellt, in welcher die philosophisch-ganzheitliche Sicht tonangebend ist.

Diese Erwartung wird allerdings im folgenden nur sehr bedingt erfüllt. Der erste Hauptteil „Besondere Fähigkeiten und Eigenarten des Menschen" (33–129) bringt zwar eine reiche Fülle vielfältigen Materials. Er informiert über biologiche Ausstattung, die Wechselwirkung von Leib und Geist, Abstraktionsvermögen, Sprache, Erbe-Milieu-Problem, Selbstdarstellung, Symbole, bewußtes Erleben, Gefühl, Phantasie und Spiel, Lern- und Handlungstheorie. In allen diesen Kp. wird der Unterschied zwischen Mensch und Tier herausgearbeitet und die jeweilige Besonderheit des Menschen dargestellt. Stets liegt ein Vorverständnis des Menschen zugrunde, das dem Tenor der philosophia perennis und dem christlich-abendländischen Menschenbild entspricht. Das wertvolle, meist auch hervorragend ausgearbeitete Material illustriert bunt dieses Vorverständnis. Es fehlt jedoch praktisch völlig die philosophische Explikation dieses Vorverständnisses. Das mag Absicht gewesen sein. Nur führt eben dieses Vorherrschen der empirisch-einzelwisschenschaftlichen Sicht zu Konsequenzen: Begriffe wie „Geist", „Freiheit", „Wille", „Bewußtsein", „Erkenntnis", „Gefühl", „Abstraktion" etc. werden mehr oder weniger alltagssprachlich eingeführt und finden bis zum Ende des Buches keine philosophische Präzisierung. So sehr die Differenz Mensch-Tier erörtert wird, die Differenz zwischen Geist und Sinnlichkeit bleibt trotz eines knappen Hinweises (33f) offen.

Die transzendentale bzw. exsitentiale Bedeutung von „Vernunft", „Moralität", „Gesellschaftlichkeit", „Geschichtlichkeit" und „Sprachlichkeit" wird im ersten Teil nicht aufgewiesen. Merkwürdigerweise bleibt die Fragestellung der Themen „Moralität", „Gewissen" und „Sittlichkeit" im ganzen Buch unthematisiert, denn die beiläufigen Erwähnungen in den anderen Teilen (z. B. 200ff, 288ff) haben nur peripheren Charakter. Damit bleibt aber die Palette der menschlichen Fähigkeiten und Eigenarten in einem unvermittelten Nebeneinander stecken.

Das wirkt sich aus auf den zweiten Hauptteil „Die Eigenart menschlicher Sozialgebilde" (131–215). Eine im Sinne der Vorüberlegungen „wahre" und „wesentliche" Anthropologie hätte die Sozialgebilde anthropologisch zu vermitteln, also zu zeigen, wie sie aus der Eigenart des Menschen, aus seiner Existentialität und Bedürfnisstruktur, aus seiner existentialen Gesellschaftlichkeit entspringen. Eine

„imperative" Anthropologie hätte außerdem den sozialethischen Gesichtspunkt der in den Sozialgebilden zu realisierenden Humanität einzubringen und anthropologisch zu differenzieren, was sicher nicht dadurch geleistet wird, daß ständig Grundgesetz und Menschenrechtsdeklarationen zitiert werden. Tatsächlich wird völkerkundlich über Ehe und Familie, politologisch über politische Ordnungen, historisch über die Wirtschaft, religionswissenschaftlich über die Religion und wiederum historisch über den innerstaatlichen Pluralismus gehandelt. Die Kp. haben den Charakter vorzüglicher Lexikonartikel über die genannten Stichworte und sind äußerst informativ. Es ist wissenswert, daß Schweine „nachweislich seit etwa 6500 v. Chr. im Irak gehalten" wurden (155) und „die älteste Form der Zange" „seit etwa 3000 v. Chr. in Mesopotamien gebraucht wird" (157). Was aber soll diese Informationsfülle in einer Anthropologie, wenn sie nicht im Rahmen einer anthropologischen Vermittlung steht, sondern eben bloß richtig ist? Im folgenden wird expliziert, „daß Offenheit und Freiheit (!) Vorbedingungen dafür sind, daß bei der Entwicklung des Kosmos, der biologischen Evolution und der Geschichte der Menschheit Neues hervorgebracht wird" (198). Bei aller Wertschätzung des dabei gebotenen empirischen Materials – wie kann man nach Kant so problemlos den Freiheitsbegriff nivellieren?

In vieler Hinsicht wesentlich ist das Kp. über Rechtsordnungen und Naturrecht; aber auch hier wird nicht versucht, die Sinnebene des Rechts anthropologisch zu vermitteln. Für die meisten Beiträge des zweiten Teils ist der anthropologische Kontext des Gesamtprojekts irrelevant.

„Personaltität als Kennzeichen des Menschen und seiner Sozialordnungen" (217–302) ist Thema des dritten Hauptteils. Vom Schlüsselbegriff der Personalität aus werden Personalgemeinschaften, besonders Ehe und Familie, beleuchtet und im Hinblick auf ihre Unersetzbarkeit auf Grund bleibender Bindungs- und Anerkennungsbedürfigkeit erörtert. Probleme der personalen Liebe und die (auch theologisch reflektierte) Bosheit als Preisgabe der personalen Grundbestimmung kommen zur Sprache. Thematisch fällt das ausgezeichnete Schlußkp. über die Spannung zwischen eschatologischer Erwartung und gesellschaftlicher Vollendung durch Politk etwas aus dem Rahmen. Der Vorzug dieses Teils liegt darin, daß einleitend die Begriffe „Individualität", „Identität", „Geschichtlichkeit" und „Personalität" griffig differenziert werden, wodurch die Voraussetzung einer dichteren anthropologischen Vermittlung der weiteren Themen gegeben ist. Hier hätte sich die Chance geboten, im Rahmen des Personalitätsbegriffs eine gewisse Systematik menschlicher Existentialität zu entwickeln, um dem Desiderat des Ganzheitlichen, Integralen gerecht zu werden. Dieser Versuch wurde nicht gemacht. Ebensowenig wurde versucht, die ontologische Frage nach dem Menschen als der leibhaftig-daseienden Transzendentalität zu stellen, also nach der Konstitution der Person als eines in sich vermittelten, wahrhaften Seienden in der Differenzproblematik von Geist, Vitalseele und Leib bzw. Körper.

Das Buch bietet eine reiche Vielfalt von Materialien aus den verschiedensten Disziplinen. Es zeichnet sich aus durch Offenheit auf die theologische Fragestellung hin. Eine Anthropologie jedoch ist das Buch nicht, eher eine wertvolle Materialsammlung zur Anthropologie. Vom Wahren und Wesentlichen des Menschseins erfährt man eher wenig. Aber man findet viel Richtiges. Ob damit der Glaube an die eindimensionale Rationalität zu erschüttern ist, erscheint fraglich.

Wien Arno Anzenbacher

Ahlers, Botho: **Die Unterscheidung von Theologie und Religion.** Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 167 S., kart. DM 38.–

Was führte am Ausgang des 18. Jh.s zur Ausbildung der Praktischen Theologie als einer eigenständigen theologischen Disziplin, die sich auf theoretische Weise mit der „Praxis" befaßt? Schleiermacher hat in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" (1811) dieses Motiv der Verselbständigung des theologischen Interesses am „Praktischen" prägnant umschrieben: „Das Bedürfnis der praktischen Theologie entsteht also nur für den, in welchem religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist vereint sind" (zit. nach 164). Vorausgesetzt wird in diesem Zitat eine Unterscheidung von Religion und Theologie, „die Theorie und Praxis in ihr je verschiedenes Recht setzt" (162). Erst dann, aber auch gleichzeitig mit dieser Entwicklung, kommt eine spezifische, eben von der praktischen Theologie zu verhandelnde Problematik zu Bewußtsein. Anders ausgedrückt: Solange Theologie und Religion noch ungeschieden sind, braucht es keine eigenständige praktische Theologie zu geben.

Die vorliegende Studie, eine beim Tübinger praktischen Theologen D. Rössler angefertigte Dissertation, bietet eine interessante und aufschlußreiche Rekonstruktion der Vorgeschichte der praktischen Theologie unter der leitenden Fragestellung, wie sich Theologie und Religion begrifflich und institutionell allmählich auseinanderentwickelten. Sein Material hat der Vf. durch minutiöse Interpretationen von Schriften protestantischer Theologen aus dem 18. Jh. gewonnen.

Die Entwicklung verlief in drei sowohl theologie- als auch frömmigkeitsgeschichtlich epochalen Schritten, die hier nur kurz angegeben werden können:

(1) In der altlutherischen Orthodoxie gilt die Theologie insgesamt als praktische Wissenschaft. Religiöse und kirchliche Praxis werden begriffen als direkte Fortsetzung und Verlängerung der Theologie. „In gewissem Sinne ist Theologie selbst Element dieser Praxis, insofern sie unmittelbar in die Predigt und den Unterricht der Kirche eingeht und darin zur Darstellung kommt. Es gibt keine Praxis, auf die sie sich allererst noch beziehen müßte; sie ist – so gesehen – ihre eigene Praxis." (76)

(2) Während in der orthodoxen Theologie das subjektiv-innere Verhältnis des Individuums zur kirchlichen Institution und Lehre keine Rolle spielt und es vom Ansatz ihres Denkens auch gar nicht kann, steht dieses umgekehrt für den Pietismus im Vordergrund. Theologie wird in Funktion zur „praxis pietatis" definiert, wobei diese Praxis „nicht die institutionelle Tätigkeit der Kirche, sondern die freie Tätigkeit des einzelnen" (51) meint. Mit dieser Bestimmung kehrt der Pietismus das Verhältnis von Theorie und Praxis ins diametrale Gegenstück zum orthodoxen Verständnis um, ist jedoch vom gleichen Anliegen geleitet: die Einheit beider in Theologie und Religion zu wahren.

(3) Faktisch war diese jedoch im Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus auseinandergefallen. Sie konnte darum nur in neuer Form wiederhergestellt werden. Dazu bediente sich die christliche Aufklärung der folgenreichen begrifflichen Unterscheidung von Theologie und Religion. „Indem Theologie sich von Religion unterscheidet, stellt sie unter veränderten Bedingungen jene Einheit reflexiv wieder her, die spätestens mit der Auseinandersetzung von Orthodoxie und Pietismus zerbrochen ist. Die Theologie wird darin allgemein, daß sie sich zur universellen Theorie gestaltet und so sowohl die Welt als Gegenstand enthält und legitimiert als auch diejenige Praxis, die ihr vorausliegt, die Religion und damit das praktische Interesse. Sie nimmt das praktische Interesse selbst wahr, indem sie ihre Selbstunterscheidung von der Religion vorantreibt; die Unterscheidung entlastet zwar einerseits die Theologie von der Restriktion, ausschließlich praktisch zu denken, befreit aber andererseits auch die Religion von dem Druck, das Wissen der Theologie praktisch zu machen." (160)

Indem der Vf. diese Epochen nicht nur problem- und argumentationsgeschichtlich nachzeichnet, sondern ihre Darstellung mit Hilfe der wissenssoziologischen Perspektive um ihren kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext erweitert, gelangt er zu äußerst aufschlußreichen Ergebnissen. Die unterschiedlichen theologischen Argumentationsversuche spiegeln eine umfassende gesellschaftliche Entwicklung wider, die für Theologie und Kirche höchst folgenreich war. Der verzweifelte Versuch der orthodoxen Theologie in ihrer Spätphase, die Allgemeinheit der Lebenswelt mit ihrer unmittelbaren Einheit von Theorie und Praxis zu retten, war schon bei seiner Formulierung vom Gang der Ereignisse überrollt. Der Pietismus entsprach der Logik des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses mit seiner Proklamation der Individuierung der Religion sowie der Privatisierung des frommen Denkens. Damit wurde eine neue Bewertung der Subjektivität eingeleitet, die zum bisher überwiegenden Interesse an institutioneller Identität in nicht mehr unmittelbar zu versöhnender Spannung steht. Die dadurch sich ergebenden Probleme sind es, die schließlich zur Verwissenschaftlichung der praktisch-theologischen Reflexion geführt haben – eine Problemlage, die für diese Disziplin immer noch aktuell ist.

Münster Norbert Mette

Guhr, Ekkehard: **Personale Beratung.** Voraussetzung und Methode. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 297 S., kart. DM 29.80

Der Vf. sieht vier traditionelle „Arbeitsbereiche, die sich mit dem psychisch leidenden Menschen befassen . . . Psychiatrie, Psychotherapie, psychologische Therapie und Seelsorge". Ihnen stellt er in dieser Dissertation die „personale Beratung" als fast eigenständige Hilfsmethode gegenüber (100).

Auf den ersten 60 Seiten folgt der Leser der „personalen Beratung" einer selbstmordgefährdeten Depressiven. „Interdisziplinär" sollen dabei „Medizin, Psychotherapie, Kommunikationswissenschaften, Theologie, Sprachwissenschaften und die Naturwissenschaft" einbezogen werden (19), wenn auch naturwissenschaftliche Grundlagen kaum zu finden waren. Von der medizinischen Psychiatrie, die für Depressionsforschung zuständig ist, werden uns die Ansichten von Jaspers und Bleuler, also die frühesten Untersuchungen, referiert (101ff), nicht jedoch die seit 25 Jahren als maßgebend anerkannten Vertreter klinischer Depressionsforschung, die ihre Ergebnisse biochemisch nachweisen konnten (z. B. Kielholz, Hole, Hippius, Helmchen u. a. m.).

Nachdem aus der Psychiatrie seit langem bekannt ist, daß depressive Phasen selten länger als ein Jahr dauern, danach aber auch ohne Behandlung abheilen, kann das Beispiel einer erfolgreichen „personalen Beratung" nach über zwölf Monaten bei einer Depressiven also nicht von dem Wert der Methode überzeugen.

Wer hingegen einen Überblick über psychotherapeutische und psychologische Beratungsmethoden sucht von den verschiedenen tiefenpsychologischen Schulen über Gesprächs- und Verhaltenstherapie bis zu der hier entwickelten „Kommunikationstherapie", der findet mit vielen Quellenangaben zahlreiche Methoden zutreffend dargestellt.

Wenn jedoch „Kirche" verstanden wird als „Kommunikationsprozeß der Gesellschaft" (193), die unter dem „Defizit personaler Kommunikation" leidet, so daß sich „in der Interaktion auch der Seelsorgesituation symmetrische oder komplementäre Beziehungen konstallieren, die systeminternen Regeln unterworfen sind . . ." (207), so fragt sich der Leser, warum wohl der Vf. sich stets auf die wichtige Sprachwissenschaft beruft. (Lehrte nicht schon Luther, „dem Volke aufs Maul schauen"?!)

Wahrscheinlich will das Buch sagen und begründen, wie eine echte, verstehende, zwischenmenschliche Zuwendung mit ihrem Rat verzweifelten Menschen helfen kann. Wie gerne würde der Leser erfahren, welche Bedeutung der Seelsorge als Glaubenshilfe bei dieser wichtigen Aufgabe zukommt. Doch davon schweigt das Buch.

Berlin Klaus Thomas

Klessmann, Michael: **Identität und Glaube. Zum Verhältnis von psychischer Struktur und Glaube.** – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1980). 227 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche Nr. 33), kart. DM 32.–

Der Verfasser, „Supervisor" am Seelsorgeinstitut in Bethel, begreift in dieser seiner Diss. „die Person als ein in verschiedenen Dimensionen gegliedertes Feld", „orientiert und konkretisiert . . . an der epigenetischen Feldtheorie Eriksons" (169). In dieses „Feldmodell" ist „die Beziehung von psychischer Struktur und Symbolen des Glaubens . . . ontogenetisch und systematisch in ihrer Interdependenz ablesbar". Daraus ergibt sich die Aufgabe des Seelsorgers: „Er soll die Interdependenz bestimmter, vom Klienten geäußerter Symbole mit dessen psychischer Struktur wahrnehmen und verarbeiten" (170).

An anderer Stelle spricht der Vf. verständlicher: er will ein Modell entwickeln „an Hand dessen differenzierter erfaßt werden kann, wie der Glaube sowohl formal als auch inhaltlich mit der psychischen Struktur in Beziehung steht".

Diese Grundaufgabe des Buches sucht der Vf. in sechs Hauptteilen darzustellen:

Im ersten klärt (?) er die Hauptbegriffe von „Struktur", die er u. a. als „Ganzheit" . . . in „spannungsartiger Interaktion" in einer „Invarianz des ‚inneren Systems'" zeigt (11). Als Glauben sieht er mit Paul Tillich „das Ergriffensein durch das, was uns unbedingt angeht" (14).

Im 2. Hauptteil führt der Vf. „von Freud zu Erikson" in einer kurzen Übersicht über die Trieblehre, die „Ich-Psychologie" bis zur Strukturtheorie (21–32).

Der 3. Hauptteil entwickelt „Erik H. Eriksons epigenetische Theorie" und zeigt dessen „acht Phasen in der Entwicklung des Menschen" auf (50–70), von denen zwar die ersten (z. B. „Urvertrauen gegen Urmißtrauen" mit anderen entwicklungspsychologischen Forschungen übereinstimmen, die letzten jedoch „Generativität gegen Stagnation" und „Integration gegen Verzweiflung" vermögen wenig zu überzeugen.

Der 4. Hauptteil setzt sich mit der „neueren Religionspsychologie" auseinander, deren Erkenntnisse der Vf. für sein Thema jedoch als unzureichend und „problematisch" ablehnt (71–81).

„Psychische Struktur und Glaube im Modell des Feldes" lautet das Thema des 5. Hauptteils. Dabei geht der Vf. von dem Feldbegriff Kurt Lewins aus, den er in seiner Anwendung in „engster Nähe zum gestaltpsychologischen Versuch einer Ganzheitsbetrachtung" sieht (86).

Mit Skizzen macht der Vf. Persönlichkeitsstrukturen der „epigenetischen Theorie" in verschiedenen Schichten anschaulich (102–105) und „integriert" dabei die Feldtheorie Kurt Lewins und die epigenetische Theorie Eriksons (140).

Jede der früher dargestellten „Entwicklungsphasen entspricht dabei der Bildung eines Bereiches im Feld der Person" (83–142).

Der letzte Hauptteil schließlich zeigt den „harmonischen Zusammenhang von Theologie- und Religionspsychologie", „weil das Wort Fleisch geworden ist", ist es „nur in . . . der Form des Symbols zugänglich". Darum spricht der Vf. von „Gott" und vom „Kreuz" als Symbolen (152–154) und versteht, „Religionspsychologie als Symbolkritik" (157).

Der Schluß will alle diese – recht theoretischen – Überlegungen offenbar für die Praxis der Seelsorge fruchtbar machen, aus der der Vf. auch einige Beispiele berichtet (161–166). Die „Deutungsarbeit an den Symbolen" sucht der Vf. auf eine „überschaubare Anzahl von Grundmustern zu reduzieren und damit zu vereinfachen".

Damit wird Seelsorge zu einer „Hilfe zur Reifung der Person . . ., d. h. zur Differenzierung und Integration sowohl der Symboldimension als auch der Dimension des organismischen Prozesses, des Ich-Prozesses und der Repräsentanzen des Sozialprozesses".

Das Buch also sucht unter psychologischen Fragen den Vorgang der Seelsorge zu klären und sieht dabei nicht so sehr den Menschen in seinen Nöten und Glaubenszweifeln (obwohl der Vf. über ausgedehnte praktische Erfahrungen im Clinical Pastoral Training in den USA sowie in der Krankenseelsorge verfügt); vielmehr sieht er seine Aufgabe in dem Aufstellen einer theoretischen Konstruktion der Persönlichkeit, von der her die Seelsorge geschehen soll. Fragen nach der Bibel, nach dem leidenden, sorgenden und zweifelnden Menschen stellt das Buch nicht.

Berlin Klaus Thomas

Dreher, Martin Norberto: **Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 259 S., 1 Karte (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B: Darstellungen Bd 6) geb. DM 46.–

Während eines Praktikums in einer Gemeinde der «Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil» (kurzweg «Igreja dos Alemães» genannt) konnte der von deutschen Einwanderern abstammende brasilianische Vf. als Theologiestudent nach einem Gottesdienst die Feststellung machen, daß die in deutscher Sprache gehaltene Predigt von ca. 70 % der Kirchenbesucher nicht verstanden worden war, obwohl die Gottesdienste dort immer in deutscher Sprache gehalten wurden. Auf seinen Vorschlag hin, auch Gottesdienst in der portugiesischen Landessprache zu halten, erhielt D. die zunächst verblüffende Antwort, man könne nicht evangelisch sein, ohne zugleich Deutscher zu sein. Durch diese Erfahrung wurde die (1975 in München beim Fachbereich Evangelische Theologie als Diss.) vorgelegte Untersuchung angeregt. Bemerkenswert ist, daß selbst Vf. (im Vorwort) einem Freund für die „Hilfeleistung bei der Bewältigung sprachlicher Probleme" dankt und darauf hinweist, daß die Diss. vor der Veröffentlichung „noch einmal sprachlich überarbeitet wurde".

D. geht es darum, den Weg aufzuzeigen, den die Evangelische Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien zurücklegen mußte: „Es war ein Weg, der sie von der Struktur einer Einwandererkirche zu einer einheimischen, bodenständigen Kirche in Brasilien führte. Bei diesem Prozeß sah sie sich mit denselben Problemen konfrontiert, mit denen auch die übrigen Einwandererkirchen konfrontiert waren. Das Festhalten an ihrem Glauben war sehr oft mit dem Festhalten an den Traditionen ihrer ethnischen Gruppen und an ihrer Sprache gekoppelt, so daß diese Traditionen und die Sprache sehr oft quasi zu notae ecclesiae wurden (15)."

Da sich das Archiv seiner Kirche in Brasilien erst im Aufbau befindet, ging der Autor unter Auswertung deutscher (im wesentlichen unveröffentlichter) Archivakten der Frage nach, wie sich eine von Idealismus und Romantik beeinflußte Theologie im Leben und in der Gestalt deutsch-brasilianischer Gemeinden und Synoden im Kontext der brasilianischen Geschichte (seit der Unabhängigkeit 1822) ausgewirkt hat.

Kirchenpräsident Ernst Schlieper (geb. 1909 in Rio Grande do Sul) sagt zur Sprachenfrage: „Die Kirche wird das Recht zur Bewahrung der Muttersprache anerkennen. Immer aber wird sie der gegebenen Wirklichkeit Rechnung tragen müssen und in der Sprache reden, die die Sprache der Menschen ist, an die sie sich wendet. Das bedeutet, daß die Kirche in Brasilien wohl auf lange hinaus eine zwei- bzw. mehrsprachige Kirche wird sein müssen und daß von jedem Pfarrer erwartet werden muß, daß er neben der deutschen die portugiesische Sprache beherrscht (227)." Diese Haltung Schliepers macht D. sich in seinem Kapitel „Theologische Neubesinnung" zu eigen. Sie gilt z. Z. als die offizielle Haltung zur Sprachregelung in allen brasilianischen Synoden, die somit nicht den Fehler begingen, wie D. hervorhebt, den Bruch mit der Vergangenheit radikal zu vollziehen; denn die Entscheidung, jetzt nur noch in der Landessprache zu predigen, wäre die Umkehr eines Extrems, das man in der Vergangenheit vertreten hat.

Die mit guten Verzeichnissen (231–259) und einer übersichtlichen Karte ausgestattete Untersuchung des fleißigen Vf.s beschränkt sich auf das Gebiet der Riograndenser Synode und der Lutherischen Synode. Die Darstellung der Problematik auf dem Gebiet der Mittelbrasilianischen Synode und des Evangelischen Gemeindeverbandes von Santa Catarina und Paraná soll zu einem späteren Zeitpunkt folgen.

Münster Werner Promper

Ri, Sangbae, Jean: **Confucius et Jésus-Christ.** La première théologie chrétienne en Corée d'après l'œuvre de Yi Piek, lettré confucéen, 1754–1786. – Paris: Editions Beauchesne (1979). 161 S. (Beauchesne Religions 10), FF 82,–

Der konfuzianische Gelehrte Yi (Familienname) Piek (Vorname, sprich: Bjock) ist der eigentliche Gründer der ersten katholischen Gemeinde Koreas. Aus der Missionsgeschichte ist bekannt, wie er (noch vor dem Empfang der Taufe) durch das Studium verschiedener am Kaiserhof zu Peking durch Jesuitenmissionare verfaßter Schriften mit den Grundwahrheiten der christlichen Lehre vertraut wurde. Für die ersten koreanischen Landsleute, die er für den christlichen Glauben gewinnen konnte, bearbeitete er zwei poetische Lehrschriften, die R. (in Zusammenarbeit mit S. L. Ha) 1976 in Seoul herausgegeben hat.

In den Kapiteln III–VII (75–160) der nun vorgelegten Arbeit zeigt R. (Priester der Erzdiözese Taegu) anhand dieser (1970 entdeckten) Texte auf, wie die Lehre des K'ung Futse (Meister K'ung, 551–479 v. Chr.) für Yi Wegweiser zum christlichen Glauben wurde und wie er das konfuzianische Begriffssystem als Instrumentarium für die Ansätze einer originellen koreanischen Theologie benutzte, die er wegen seines frühen Todes (im Alter von 32 Jahren) leider nicht weiter entfalten konnte.

Um den Leser auf das Verständnis seiner theologischen Analysen vorzubereiten, bietet R. in einem ersten Kapitel eine Lebensskizze des Yi Piek und einen Überblick über die Ursprünge der koreanischen Christenheit (21–32) sowie eine hilfreiche Zeittafel (33–35) der Geschichte Chinas und Koreas.

Kap. II (37–73) führt in die Textgeschichte der Schriften des Yi Piek ein und bietet erstmals eine vollständige, gut verständliche französische Übersetzung (mit 163 aufschlußreichen Anmerkungen sowie einem Anhang sämtlicher Anmerkungen, mit denen Yi Piek seinen Originaltext ausgerüstet hatte).

Im Quellen- und Literaturverzeichnis (11–14) erscheinen jeweils gesondert Schriften in koreanischer bzw. chinesischer Sprache sowie solche westlicher Herkunft. Unter den «Publications occidentales» findet sich als einziges Beispiel für die in der Einleitung (15) gebrandmarkten «formes les plus aberrantes» der Theologie die französische Übersetzung der «Teología de la Liberación» des Gustavo Gutiérrez. Die im Hinblick auf den politischen Parallel-Kontext veröffentlichte (s. Z. von der Regierung Park verbotene) koreanische Übersetzung bleibt unbeachtet. In diesem Zusammenhang sei auch hingewiesen auf den in Concilium (1978, 327–331) erschienenen Beitrag von Fumio Tabuchi SJ: «Der Theologe im Gefängnis: Kim Chi Ha».

R's originelle Untersuchung wurde im Sommer 1977 von der Theologischen Fakultät des Institut Catholique de Paris als Dissertation angenommen. Ihre Aufnahme in die von Charles Kannengiesser herausgegebene Reihe «Beauchesne Religions» sichert ihr die weltweite Verbreitung, die sie verdient, um auch in anderen Regionen und Kontinenten gleichartige Studien anzuregen und den Pluralismus einheimischer Theologien zu fördern.

In der «Bibliografia Missionaria 1979» wurde R's Arbeit irrtümlich unter seinem koreanischen Vornamen Sangbae eingeordnet.

Münster Werner Promper

Muskens, Martin: **Partner im nationalen Aufbau.** Die katholische Kirche in Indonesien. – Aachen: Missio aktuell 1979. 327 S. kart. DM 25.–

Bis vor wenigen Jahren mußte man zu Büchern in holländischer und englischer Sprache greifen, wollte man sich über Indonesien, das größte Inselreich der Erde, mit seiner reichen Geschichte und Kultur informieren. In letzter Zeit sind auch in deutscher Sprache gute Werke herausgekommen. Dazu zählt auch die vorliegende Arbeit.

Der Vf., ein holländischer Priester, hat nach einer längeren Studienreise durch Südasien und Indonesien an der Katholischen Universität zu Nijmegen promoviert mit der Arbeit: „Indonesië, een strijd om nationale identiteit. Nationalisten, Islamieten, Katholieken" (Paul Brand, Bussum, 1968). Von 1970–1977 weilte er in Indonesien, gründete im Auftrag der indonesischen Bischofskonferenz das katholische Informationszentrum in Jakarta und zeichnet als Hrsg. der vierbändigen Geschichte der katholischen Kirche in Indonesien (Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Ende/Jakarta, 1972–1974), in die sein o. g. Werk als letzter Bd eingefügt wurde.

Der Untertitel „Die katholische Kirche in Indonesien" könnte zur irrigen Meinung verführen, es handle sich um eine Darstellung der katholischen Kirche Indonesiens in Geschichte und Gegenwart. Doch geht es dem Vf. nur um einen Teilaspekt, nämlich um den Beitrag der Kirche beim nationalen Aufbau.

Er beschreibt die Elemente der indonesischen Kultur: Stammesreligionen, javanische Religion und Islam in ihrer Entwicklung und ihrem Aufeinanderwirken (17–118); die Kräfte, die in den Jahrzehnten der Vorbereitung auf die Selbständigkeit eine Rolle spielten: nationale Bewegungen, Islam, Kommunismus (121–166); schließlich das Ringen um die nationale Identität im politischen Geschehen seit Erreichen der Unabhängigkeit (167–308). Die katholische Kirche, ihre Entwicklung und ihr Beitrag, wird nur jeweils wie ein Anhang zu jeder Epoche behandelt. Eine ausführliche Bibliographie (309–322) und ein Stichwortverzeichnis (323–327) beschließen das Buch.

Auf wissenschaftlichen Apparat wird in der deutschen Übersetzung verzichtet. Doch zeigen die früheren holländischen und indonesischen Ausgaben, wie sehr der Vf. mit der einschlägigen Literatur vertraut ist und sie auch benützt hat.

Indonesien und die Kirche in diesem weiträumigen Gebiet verdienen unser Interesse, schon weil dieser Staat mit seinen 130 Millionen Bewohnern das fünftgrößte Land der Erde ist. Seine politisch-strategisch wichtige Lage zwischen dem übervölkerten Asien und dem weithin menschenleeren Australien, seine rasche Bevölkerungszunahme und sein potentieller wirtschaftlicher Reichtum weisen auf eine bedeutende Rolle in der Zukunft hin. Zudem besitzt Indonesien eine reiche Geschichte und Kultur und bildet in der Dritten Welt ein gelungenes Beispiel dafür, wie viele Stämme verschiedener Kultur und Sprache zu einem Staat zusammenwachsen können.

Vorliegendes Werk gibt einen guten Einblick in die religiösen und kulturellen Ströme, die zum heutigen Indonesien geführt haben und in ihm noch lebendig sind. Es macht Besonderheiten der heutigen indonesischen Situation aus der Geschichte her verständlich. Nur die folgenden seien hier hervorgehoben:

1. Das Ringen um die Alternative: Islamstaat oder religiös neutraler Staat, in dem jedoch ebenfalls der Glaube an Gott als einer der fünf tragenden Pfeiler des staatlichen Lebens anerkannt wird. Es gibt wohl kein zweites Land, in dem die Kontroverse um das Für und Wider eines Islamstaates von Anfang an bis heute mit solcher Intensität und Ausführlichkeit in politischen Debatten wie in der Literatur erörtert wird und dadurch auch von Außenstehenden mitverfolgt werden kann. Die beiden Fronten bestimmen auch heute noch in hohem Maße das nationale Leben.

2. Der im großen und ganzen gewaltlosen Aufstieg des Kommunismus zur stärksten politischen Bewegung des Landes in einem doch so religiös veranlagten Volk. Er erfolgte unter geschickter Ausnützung der im Volk lebendigen nationalen wie messianischen Erwartung und fand ein plötzliches Ende beim Versuch endgültiger Machtergreifung. Weil der Kommunismus vom Volk nicht marxistisch, sondern religiös verstanden wurde, führte die Enttäuschung über sein Versagen gerade in seiner Hochburg, Mittel-Java, in den Jahren nach 1965 zu einer Hinwendung vieler seiner Anhänger zum Christentum.

3. Der starke Einfluß der katholischen Kirche, der in keinem Verhältnis zu dem prozentual geringen Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung steht. Im Gegensatz zu vielen Ländern der Dritten Welt wird die Kirche nicht als Fremdkörper angesehen. Sie ist vielmehr in das nationale Leben integriert, weil die indonesischen Katholiken sich von Anfang an in die nationale Bewegung und später in den Freiheitskampf eingeschaltet haben und weil die Kirche heute durch ihr Erziehungswesen und andere soziale Dienste einen bedeutenden Beitrag zur Entwicklung des Volkes leistet. Diesen Beitrag der Kirche zum Volkwerden und zum nationalen Leben Indonesiens aufzuweisen, ist das Anliegen des Vf.s.

Bedauerlicherweise hat man die statistischen Angaben von 1972 nicht auf den heutigen Stand gebracht, wo doch gerade in den letzten Jahren das Wachstum der Kirche besonders stark war. Man fragt sich auch, warum die in der indonesischen Ausgabe genannten Bewegungen der Religionen auf höchster Ebene, die inzwischen noch fortgeführt wurden, in der deutschen Ausgabe unerwähnt bleiben. Gewiß, sie haben bisher zu keinen sichtbaren Erfolgen geführt, sind aber doch Zeichen des guten Willens, vor allem seitens der Regierung, die sie angeregt hat, und sie könnten bei der gegenwärtigen Spannung zwischen Islam und Christentum doch noch größere Bedeutung erlangen. Vor allem aber hätte man dieser Arbeit eine sorgfältigere deutsche Übersetzung gewünscht. Nicht nur erschwert der ungefeilte Stil die Lektüre. Die Sätze sind zuweilen so verschwommen, daß der Rezensent oft die holländische oder indonesische Ausgabe – die englische Übersetzung hatte er nicht zur Hand, – zu Hilfe nehmen mußte, um herauszufinden, was der Autor nun wirklich sagen wollte, ganz zu schweigen davon, daß an meheren Stellen der Sinn geradezu entstellt ist.

Der Vf. wollte den Beitrag der Kirche zum nationalen Aufbau Indonesiens herausstellen, nicht eine Gesamtdarstellung der Kirche bieten. Noch immer bleibt darum eine solche Darstellung der Kirche Indonesiens in Geschichte und Gegenwart für europäische Leser – wie sie die evangelischen Kirchen in Müller-Krüger, Der Protestantismus in Indonesien, bereits besitzen – ein unerfüllter Wunsch. Mulders „Missie in Tropisch-Nederland" führt nur bis zum Zweiten Weltkrieg. Das reiche Material, das in der vierbändigen Sejarah Gereja Katolik Indonesia zusammengetragen wurde, könnte als wertvoller Baustein dienen.

Bad Waldsee P. Martin Booz OFM Cap.

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

Fides sacramenti – Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter **Smulders**. Ed. by Hans Jörg Auf der Maur [e. a.]. – Assen: van Gorcum 1981. XVI, 340 p.; hfl 57,50; p. 321–326: Bilbliography (Pieter Smulders).

Juste pie fortiter. Festschrift zum Jubiläumsjahr 1981 für Bischof Franz **Zak**, St. Pölten. Hrsg. vom Professorenkollegium der Philos.-Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten. – St. Pölten, Wien: Verlag Niederösterreichisches Pressehaus (1981). 238 S., 1 Titelbild, 16 Abb. auf Taf. im Text.

Beyreuther, Erich: Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung. – Hild, NY: Olms 1980. VIII, 414 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Mannucci, Valerio: Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura. Presentazione di L(uis) Alonso Schökel. – (Bresc:) Ed. Queriniana (1981). 373 p. = Strumenti XVII; Lire 15 000.

Odelain, O(livier) – Raymond Séguineau: Lexikon der biblischen Eigennamen (Dictionnaire des noms propres de la Bible, dt.) Übers. und für die Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift bearb. von F. J. Schierse. – Düs: Patmos Verl.; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins (1981). XXXIV, 423 S., 1 Zeittaf., 11 Kt. im Anhang; Lw. DM 70,–.

Kedar, Benjamin: Biblische Semantik. Eine Einführung. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 214 S.; kart. DM 36,–.

Blank, Reiner: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin **Dibelius** und Rudolf **Bultmann**. – Bas: Reinhardt [in Komm.] 1981. 221 S. = Theologische Dissertationen XVI; kart. sfr 38,–.

2. Altes Testament

Bird, Phyllis A.: "Male and female he created them": **Gen 1:27b** in the context of the priestly account of creation. – HThR LXXIV, 1981, 129–160.

Tijn, Maartje van: Het boek van goed én kwaad. Uitleg van **Genesis 2, 3 en 4**. – Kampen: Kok (1981). 168 blz.; hfl 24,–.

Schreiner, Josef: **Jeremia 1–25,14**. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 149 S. = Die Neue Echter Bibel III; kart. DM 28,–.

Migsch, Herbert: Gottes Wort über das Ende Jerusalems. Eine literatur-, stil- und gattungskritische Untersuchung des Berichtes **Jeremia 34,1–7**; **32,2–5**; **37,3–38**, **28**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk (1981). XIV, 282 S. = Österreichische biblische Studien II; kart. DM 45,60. [Diss., Wien]

Gitay, Yeshoshua: Prophecy and persuasion. A study of **Isaiah 40–48**. – Bonn: Linguistica Biblica 1981. XII, 242 p. = Forum Theologiae Linguisticae XIV.

Ceresko, Anthony R.: **Job 29–31** in the light of northwest semitic. A translation and philological commentary. – R: Biblical Institute Pr. 1980. XIII, 272 p. = Sacra scriptura antiquitatibus orientalibus illustrata = Biblica et orientalia XXXVI; Lire 18 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Loss, Nicolò Maria: Il tema letterario «Cercare Dio» nei libri storici dell'Antico Testamento. – Quaerere Deum. Atti della XXV settimana biblica . . ., (Brescia 1980), 11–27; p. 29–43: Pacomio, Luciano: «Quaerere Deum» nelle antiche redazioni jahveista ed elohista dei libri biblici di **Genesi**, **Esodo** e **Numeri**; p. 45–65: Cortese, Enzo: La sfera del sacro attorno alla gloria di Jahweh in **P**; p. 67–88: Bonora, Antonio: Ricerca di Dio nella storia di Giuseppe ‹**Gen. 37–50**›; p. 89–105: Crocetti, Giuseppe: «Cercate me e vivrete». La ricerca di Dio in **Amos**; p. 107–129: Odasso, Giovanni: La ricerca di Dio in **Isaia**, **Geremia** e nel **Deuteronomio**; p. 131–171: Prato, Gian Luigi: La ricerca di Dio nel postesilio ‹Sapienziali›; p. 173–190: Festorazzi, Franco: Il Qohelet: un sapiente d'Israele alla ricerca di Dio; p. 191–212: Segalla, Giuseppe: «Quaerere Deum» nei Salmi.

Gross, Walter: Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift. – ThQ CLXI, 1981, 244–264.

Oberforscher, Robert: Glaube aus Verheißung. Aktualität der Patriarchengeschichten. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kathol. Bibelwerk (1981). 194 S.; kart. DM 27,80.

Petersen, David L.: The roles of Israel's **prophets**. – Sheffield: (JSOT Press) 1981. 131 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Suppl. Ser. XVII.

Ahuis, Ferdinand: Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten. – Stu: Calwer Verlag (1982). IX, 234 S. = Calwer Theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft XII; DM 38,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Weippert, Helga: Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des **Jeremia**buches. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1981). 111 S. = Stuttgarter Bibelstudien CII.

Westermann, Claus: Sprache und Struktur der Prophetie **Deuterojesajas**. Mit einer Literaturübersicht „Hauptlinien der Deuterojesaja-Forschung von 1964–1979" zusgest. u. komm. von Andreas Richter. – Stu: Calwer Verl. (1981). 131 S. = Calwer theologische Monographien. Reihe A: Bibelwissenschaft XI.

Kapelrud, Arvid S.: The main concern of Second Isaiah. – VT XXXII, 1982, 50–58; p. 59–73: McKane, W.: The construction of Jeremiah chapter XXI; p. 104–124: Zimmerli, Walther: Jahwes Wort bei Deuterojesaja.

Vogt, Ernst: Untersuchungen zum Buch **Ezechiel**. – R: Biblical Inst. Pr. 1981. X, 1980 S. = Analecta biblica XCV; Lire 16 500.

Sasson, Jack M.: On choosing models for recreating Israelite pre-monarchic history. – Journal for the study of the Old Testament XXI, 1981, 3–24; p. 25–57: Herion, Gary A.: The role of historical narrative in biblical thought: The tendencies underlying Old Testament **historiography**; p. 59–81: Holbert, John C.: "Deliverance belongs to Yahweh!": Satire in the Book of Jonah; p. 83–100: Collins, John J.: Apocalyptic genre and mythic allusions in **Daniel**; p. 101–110: Brandfon, Frederic R.: Normal Gottwald on the tribes of Yahweh; p. 111–117: Clines, David J. A.: **Nehemiah 10** as an example of early Jewish biblical exegesis.

Gordis, Robert: Religion, wisdom and history in the Book of **Esther** – A new solution to an ancient crux. – JBL C, 1981, 359–388.

Hayward, Robert: The present state of research into the Targumic account of the sacrifice of Isaac. – Journal of Jewish Studies XXXII, 1981, 127–150.

Hollander, H. W.: **Joseph** as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs. – Lei: Brill 1981. VIII, 175 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha VI; hfl 68,–.

Kinet, Dirk: **Ugarit** – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testamentes. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1981). 169 S., 7 Abb. im Text = Stuttgarter Bibelstudien CIV; kart. DM 26,80.

Zobel, Hans-Jürgen – Karl-Martin Beyse: Das Alte Testament und seine Botschaft. Geschichte, Literatur, Theologie. Unter Mitarb. von Gottfried Eggebrecht . . . – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 298 S.; M 12,–.

Lemaire, André: Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israel. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 140 p., avec fig. = Orbis biblicus et orientalis XXXIX; DM 38,–.

Rost, Leonhard: Studien zum **Opfer** im Alten Israel. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 96 S. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament CXIII; DM 38,–.

Loretz, Oswald: Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- u. Elternehrung. – Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte III, 1978 (ersch. 1981), 149-204.

Puech, Emile: Fragment d'un rouleau de la Genèse provenant du Désert de Juda ‹Gen. 33, 18–34, 3›. – RQ X, 1980, 163–166; p. 167–202: Beckwith, Roger T.: The significance of the calendar for interpreting Essene chronology and eschatology; p. 203–211: Auffert, Pierre: Structure littéraire de l'Hymne à Sion de 11 Q Ps[a] XXII, 1–15; p. 213–233: Charlesworth, James H.: The origin and subsequent history of the authors of the Dead Sea Scrolls: Four transitional phases among the Qumran Essenes; p. 235–246: Carmignac, Jean: Qui était le Docteur de Justice?; p. 247–256: Mueller, James R.: The Temple Scroll and the Gospel divorce texts; p. 257–268: Allison, Dale C.: The authorship of l Q S III, 13 – IV, 14.

Schäfer, Peter: Der Bar **Kokhba-Aufstand**. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. – Tü: Mohr 1981. XVII, 271 S. = Texte und Studien zum Antiken Judentum I; Lw. DM 115,–.

Tardeanu, Émile: Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. – Lei: Brill 1981. XII, 485 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha V.

Synopse zur **Hekhalot**-Literatur. Hrsg. von Peter Schäfer in Zusammenarb. mit Margarete Schlüter u. Hans Georg von Mutius. – Tü: Mohr 1981. XXV, 299 S. = Texte und Studien zum Antiken Judentum II; Lw. DM 285,–.

Neusner, Jacob: Beyong historicism, after structuralism: Story as history in Ancient Judaism. – Henoch III, 1981, 171–199.

Neusner, Jacob: Form-analysis and exegesis: A fresh approach to the interpretation of **Mishnah**. With special reference to Mishnah-tractate Makhshirin. – Minneapolis, Minnesota: Univ. of Minnesota Pr. (1980). 215 p.; $ 22,50.

3. Neues Testament

Wambacq, B. N., OPraem: **Matthieu 5, 31–32**. Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illegitime. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 34–49.

Heil, John Paul: Jesus walking on the sea. Meaning and Gospel functions of **Matt. 14: 22–33**, **Mark 6: 45–52** and **John 6: 15b–21**. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 200 p. = Analecta biblica LXXXVII; Lire 21 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Hallbäck, Geert: Materialistische Exegese und strukturale Analyse. Ein methodologischer Vergleich anhand von **Markus 2,1-12**. – Linguistica, 1981, 7–32.

Boomershine, Thomas E. – Gilbert l. Bartholomew: Narrative technique of Mark **16:8**. – JBL C, 1981, 213–223; p. 225–239: Boomershine, Thomas E.: Mark 16:8 and the apostolic commission.

Neirynck, F(rans): La traduction d'un verset johannique: **Jn 19, 27b**. – EThL LVII, 1981, 83–106.

Roloff, Jürgen: Die **Apostelgeschichte**. Übersetzt und erklärt. 17. Aufl., 1. Aufl. dieser neuen Fassung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 385 S., 1 Kt. = Neues Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilband V.

Betori, Giuseppe: Perseguitati a causa del nome. Strutture dei racconti di persecuzione in **Atti 1,12–8,4**. – R: Biblical Inst. Pr. 1981. XV, 211 p. = Analecta biblica XCVII; Lire 17 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Provence, Thomas E.: "Who is sufficient for these things?" – An exegesis of **2 Corinthians II,15 – III,18**. – NovT XXIV, 1982, 54–81.

Marxsen, Willi: Der **zweite** Brief an die **Thessalonicher**. – Zü: Theolog. Verlag 1982. 128 S. = Zürcher Bibelkommentare. NT XI,2; kart. DM 22,–.

Suhl, Alfred: Der Brief an **Philemon**. – Zü: Theolog. Verlag 1981. 41 S. = Zürcher Bibelkommentar NT XIII; kart. DM 15,–.

Donker, Christian: Der Verfasser des Jak und sein Gegner. Zum Problem des Einwandes in **Jak 2, 18–19**. – ZNW LXXII, 1981, 227–240.

Böttger, Paul Christoph: Der König der Juden – Das Heil für die Völker. Die Geschichte **Jesu Christi** im Zeugnis des **Markus**evangeliums. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1981.) 134 S. = Neukirchener Studienbücher XIII; kart. DM 14,80.

Moloney, Francis J.: The vocation of the disciples in the Gospel of Mark. – Salesianum XLIII, 1981, 487–516.

Prete, Benedetto: «Il popolo che Dio si è scelto» negli scritti di **Luca**. – Sacra doctrina XXVI, 1981, 173–204.

Hohnjec, Nikola: Das Lamm τὸ ἀρνίον' der Offenbarung des **Johannes**. Eine exegetisch-theologische Untersuchung. – R: Herder 1980. 175 S.; Lire 12 000. [Diss., Roma. Gregoriana]

Balch, David L.: Let wives be submissive. The domestic code in **1 Peter**. – (Chico:) Scholars Press (1981). IX, 196 p. = Society of biblical literature – Monograph series XXVI.

Schröger, Friedrich: Gemeinde im **1. Petrusbrief**. Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert. – (Passau:) Passavia Universitätsverl. (1981). XII, 267 S. = Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie I.

Kahlefeld, Heinrich: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien. – Ffm: Knecht (1981). 264 S.; DM 34,–.

Viard, André, OP: Le salut par la foi dans l'épître aux **Hébreux**. – Angelicum LVIII, 1981, 115–136.

Gunther, John J.: The relation of the Beloved Disciple to the Twelve. – ThZ XXXVII, 1981, 129–148.

Guidetti, Armando: Conoscenza storica di Gesù di Nazareth. Dall'ipotesi dell'origine giuridico-testimoniale dei Vangeli alla loro formazione e redazione. Presentazione di Silverio Zedda. – (Mil:) Rusconi (1981). 326 p. = Cultura nuova; Lire 8500.

Riesner, Rainer: Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der **Evangelien-Überlieferung**. – Tü: Mohr 1981. XI, 614 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 7; kart. DM 59,–.

Blank, Josef: Der Jesus des Evangeliums. Entwürfe zur biblischen **Christologie**. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 269 S.; kart. DM 32,–.

Maccoby, Hyam: The washing of cups. – Journal for the Study of the New Testament XIV, 1982, 3–15; p. 16–57: Lincoln, Andrew T.: The use of the OT in Ephesians; p. 58–81: Tuckett, Christopher: The present Son of Man; p. 82–87: McClelland, Scott E.: "Super-Apostles, servants of Christ, servants of Satan": A response; p. 88–112: Chilton, Bruce: Jesus ben David: reflections on the *Davidssohnfrage*; p. 113–118: Wenham, David: A note on Mark 9:33–42 / Matt. 18:1–6 / Luke 9:46–50.

Zeller, Dieter: **Wunder** und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlicher Wundergeschichten. – BZ, N. F. XXV, 1981, 204–222.

Wilckens, Ulrich: Zur Entwicklung des paulinischen Gesetzesverständnisses. – NTSt XXVIII, 2, 1982, 154–190.

Martin, Ralph P.: **Reconciliation**. A study of Paul's theology. – Atlanta, Ga.: John Knox Pr. (1981). 262 p. = New Foundations Theological Library.

Klaiber, Walter: Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen **Kirchenverständnis**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 306 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXVII; Lw. DM 74,–. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Weder, Hans: Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 273 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXV; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Zürich]

Allmen, Daniel von: La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le Paulisme. – Frb/S: Éd. Universitaires; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. LXVII, 330 p., 27 tables = Orbis biblicus et orientalis XLI; Lw. DM 104,–.

Klauck, Hans-Josef: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum. – Stu: Kath. Bibelwerk (1981). 120 S. = Stuttgarter Bibelstudien CIII.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Boice, J. M.: God and history.– Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity 1981. 288 p.

Klöckner, Michael / Ferdinand Magen: Zur Erforschung der Kirchen- und Religionsgeschichte. Begriffliche Grundüberlegungen. – Köln: dme-Verlag 1981. 90 S. = Geschichte in Köln. Studentische Zeitschrift am historischen Seminar. Sonderheft II; kart. DM 7,–.

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. III: Geschichte der Kirche von Karl dem Großen bis zum Vorabend der Reformation. Teilband I–II. – Stu: Quell Verlag (1981). VI, 224 S.; Ringbuch DM 68,–.

Bibliographie générale de l'**Ordre Cistercien**. Bibliographie de Saint Bernard. Fasc. II. II, 1: Oeuvres et éditions. Par H[enri] Rochais et E[ugène] Manning. Bl. 73–96. II, 2: Notices concernant les manuscrits. Par H[enri] Rochais avec la collaboration de J. Collin. VII, Bl., ungez. Bl. – Rochefort: Les èditions ›La Documentation Cistercienne‹ 1980. Bl. 73–96. = La Documentation Cistercienne XXI, 2.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Klassiker der Theologie. Band I: Von Irenäus bis Martin Luther. Hrsg. von Heinrich Fries und Georg Kretschmar. – Mchn: Beck (1981). 462 S. mit 23 Porträtabb. im Text; Lw. DM 48,–.

Judenfeindschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Hrsg. von Anneliese Mannzmann. Mit Beitr. von Ossip K. Flechtheim ... – Königstein/Ts.: Scriptor 1981. 208 S. = Historie heute II; kart. DM 24,80.

Frank, Karl Suso: **Basilius** von **Caesarea** und **Angelus Clarenus**: Leben nach dem Evangelium. – WiWei XLIV, 1981, 168–183.

3. Alte Kirchengeschichte

Scheffczyk, Leo: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. VI, 239 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3a, 1.

Christensen, Torben: Christus oder Jupiter (Romermagt, hedenskab og kristendom. En kulturkamp, dt.). Der Kampf um die geistigen Grundlagen des Römischen Reiches. (Aus dem Dänischen von Dietrich Harbsmeier.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 295 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Machielsen, John J.: Le problème du **mal** selon les pères apostoliques. – EglTh XII, 1981, 195–222.

Cochini, Christian: Origines apostoliques du **célibat** sacerdotal. Préface du A. Stickler. – P: Ed. Lethielleux; Namur: Culture et Vérité 1981. 479 p. = Le Sycomore; F 190,–.

Trilling, Wolfgang: Bemerkungen zum Thema „Frühkatholizismus". Eine Skizze. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 329–340; p. 341–365: Ritter, Adolf Martin: Il secondo Concilio ecumencio e la sua ricezione: stato della ricerca; p. 367–370: Renoux, Charles: Note sur *L'ascension d'Isaïe* dans la tradition liturgique hiérosolymitaine.

Trevijano Etcheverría, Ramón: La escatología del **Evangelio** de **Tomás** ‹logión 3›. – Salm XXVIII, 1981, 415–441.

Halperin, David J.: Origen, Ezekiel's Merkabah, and the Ascension of Moses. – ChH L, 1981, 261–275.

Quacquarelli, Antonio: L'unità dei due Testamenti nell'iconografia del II e III secolo. – Vetera christianorum XVIII, 1981, 253–274; p. 275–285: Burini, Clara: τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλία. Una norma di vita cristiana in Tito 2, 1; p. 287–307: Carletti, Carlo: Pagani e cristiani nel sepolcreto della »piazzola« sotto la Basilica Apostolorum a Roma; p. 309–331: Ferrua, Antonio: Note al Thesaurus linguae latinae. Addenda et corrigenda al vol. I; p. 331–389: Orlandi, Tito: **Gregorio** di **Nissa** nella letteratura copta; p. 341–355: Pavan, Vincenzo: Is 54, 1 (Laetare sterilis) nella catechesi dei primi due secoli; p. 357–382: Simonetti, Manlio: Per typica ad vera. Note sull' esegesi di Ireneo; p. 383–392: Viscido, Lorenzo: Similitudini tratte dal mondo animale in **Clemente Alessandrino**; p. 393–422: Bertelli, Gioia: Per una storia di Bari paleocristiana: note sul mosaico sotterraneo della cattedrale (13 fig.).

Sesboüé, Bernard: La preuve par les Ecritures chez saint **Irénée**. Á propos d'un texte difficile du livre III de l'*Adversus Haereses*. – NRTh CXIII, 1981, 872–887.

Sauser, Ekkart: Das Bild von der Auferweckung des Lazarus in der frühchristlichen und in der östlichen Kunst. – TrThZ XC, 1981, 276-288.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Aspects de l'eschatologie manichéenne. – RHR CXCVIII, 1981, 163–181.

Schwager, Raymund: Fluch und Sterblichkeit – Opfer und Unsterblichkeit. Zur Erlösungslehre des **Athanasius**. – ZkTh CIII, 1981, 377–399.

Lippold, Adolf: Bischof **Ossius** von **Cordova** und **Konstantin** der Große. – ZKG XCII, 1981, 1–15; S. 16–38: Collins, Richard: Beobachtungen zu Form, Sprache und Publikum der Prosabiographien des **Venantius Fortunatus** in der Hagiographie des römischen Gallien.

Orlandis, José / Domingo Ramos-Lissón: Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam ‹711›. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. XVII, 377 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen.

Simonetti, Manilo: La *Disputatio contra Acephalos* del diacono Rustico. – Aug XXI, 1981, 259–289; p. 291–316: Van de Paverd, Frans: Disciplinarian procedures in the Early Church; p. 317–328: Swift, Louis J.: **Basil** and **Ambrose** on the six days of creation; p. 329–337: Filoramo, Giovanni: *Pneuma* e *photismos* in **Clemente Alessandrino**; p. 339–364: Mees, Michael: Textformen und Interpretation von *Jn* 6 bei **Epiphanius**; p. 365–372: Milhau, Marc: Un texte d'**Hilaire** de **Poitiers** sur les Septante, leur tradition et les autres »traducteurs« (*In psalm.* 2,2–3); p. 373–389: Cipriani, Nello: Echi antiapollinaristici e aristotelismo nella polemica di **Giuliano d'Eclano**; p. 391–397: Zumkeller, Adolar: War Augustins monasterium clericorum in Hippo wirklich ein Kloster? Antwort auf eine neue Hypothese A. P. Orbans.

Burns, Paul C.: The christology in **Hilary** of **Poitiers**' commentary on Matthew. – R: Institutum Patristicum »Augustinianum« 1981. 149 p. = Studia Ephemeridis »Augustinianum« XVI; Lire 12 000.

Szidat, Joachim: Historischer Kommentar zu **Ammianus Marcellinus** Buch XX–XXI. Teil 2: Die Verhandlungsphase. – Wiesb: Steiner 1981. 102 S., Kt. = Historia. Einzelschriften XXXVIII; kart. DM 32,–.

Mossay, J.: **Eusèbe**, Hist. Eccl., III, 30–38, dans le Ms. Princeton. Mus. Art. Gr. Acc. 41.26. – Muséon XCIV, 1981, 217–230; p. 231–234: Gordon, R. P.: A Syriac exposition of Psalm 15; p. 235–258: Haile, Getatchew: *Fekkare Haymanot* or the faith of Abba Giyorgis Säglawi.

Sagot, Solange: Le »Cantique des Cantiques« dans le »De Isaac« d'**Ambroise** de **Milan**. – RechAug XVI, 1981, 3–57; p. 59–100: Wright, David F.: The manuscripts of the "Tractatus in Iohannem": A supplementary list; p. 101–196: Berrouard, Marie-François: L'exégèse augustinienne de Rom., 7,7–25 entre 396 et 418, avec des remarques sur les deux premières périodes de la crise »pélagienne«; p. 197–288: Dubarle, Dominique: Essai sur l'ontologie théologale de saint **Augustin**.

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat De Civitate Dei. Band I: Buch I–XIV. Band II: Buch XV–XXII. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1979 (ersch. 1981). XLII, 989 S.; XIV, 982 S.

Saffrey, Henri-Dominique: Les Néoplatoniciens et les oracles chaldaiques. – RevÉtAug XXVII, 1981, 209–225; p. 226–244: Molager, Jean: La prose métrique de **Cyprien**. Ses rapports avec la prose rythmique et le »cursus«; p. 245–263: Hübner, Wolfgang: Die *praetoria memoriae* im zehnten Buch der *Confessiones*. Vergilisches bei **Augustin**; p. 264–277: Berrouard, Marie-François: Les Lettres 6* et 19* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise »pelagienne«; p. 278–300: Lemarié, Joseph: L'homéliaire 48.12 de la Bibliothèque Capitulaire de Tolède. Témoin de deux sermons anciens inédits et du sermon «Quod nos hortatus est dominus noster»; p. 301–305: Doignon, Jean: Commentaire doctrinal et littéraire du sermon «Praeclara huius diei solemnitas sancto me ordine compellit»; p. 306–309: La Bonnardière, Anne-Marie: Note critique sur une anthologie des *Enarrationes in Psalmos*.

Hamm, Berndt: Unmittelbarkeit des göttlichen Gnadenwirkens und kirchliche Heilsvermittlung bei Augustin. – ZThK LXXVIII, 1981, 409–441.

Lawless, George P.: The rule of saint Augustine as a mirror of perfection. – Angelicum LVIII, 1981, 460–474.

Geerlings, Wilhelm: Das Freundschaftsideal Augustins. – ThQ CLXI, 1981, 265–274.

Verrando, Giovanni N.: Liberio – Felice. Osservazioni e rettifiche di carattere storico-agiografico. – RSCI XXXV, 1981, 91–125.

Sancti Petri Chrysologi collectio sermonvm a Felice episcopo parata, sermonibvs extravagantibvs adiectis. Cvra et stvdio Alexandri Olivar. Pars II. – Turnhout: Brepols 1981; p. 367–752 = Corpvs Christianorvm. Series latina XXIV A.

Ratzinger, Joseph: Das I. Konzil von Konstantinopel. Seine Voraussetzungen und seine bleibende Bedeutung. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« X, 1981, 555–563.

Suttner, Ernst Christoph: Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche. – ThPQ CXXIX, 1981, 317–327.

Duval, Yves-Marie: La présentation arienne du concile d'**Aquilée** de **381**. A propos des »Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée« par R. Gryson. – RHE LXXVI, 1981, 317–331.

Crabbe, Anna M.: The invitation list to the Council of **Ephesus** and Metropolitan hierarchy in the fifth century. – JThSt XXXII, 1981, 369–400.

Olivar, Alexandre: Sever d'Antioquia en la història de la predicació. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 403–442.

Heinzer, Felix: Anmerkungen zum Willensbegriff **Maximus' Confessors**. – FZPhTh XXVIII, 1981, 372–392.

4. Mittelalter und Neuzeit

Hauschild, Wolf-Dieter: Kirchengeschichte **Lübecks**. Christentum und Bürgertum in 9 Jahrhunderten. – Lübeck: Schmidt-Römhild 1981. 569 S.

Lecherbonnier, Y.: L'abbaye de **Cérisi-Belle-Étoile**. Étude économique et sociale ‹1215–1500›. – APraem LVII, 1981, 5–27; p. 28–35: Cenefeldt, H. E.: Abbatia Jasoviensis; p. 36–46: Timmermann, Fritz: Maria Franziska **Peters**, die letzte Priorin des Klosters **Rumbeck**; p. 47–75: Valvekens, J. B.: De visitatione canonica Abbatis Parcensis Drusii in Hispania; p. 76–80: Backmund, Norbert: Das Manuskript «Res Praemonstratenses» des Grégoire **Ducrocq** in der Stadtbibliothek Laon (Nr. 538 I); p. 103–113: Valvekens, J. B.: Spiritus Sanctus et B. Deipara-Virgo apud auctores Praemonstratenses saeculi duodecimi, potissimum apud Philippum de Harveng.

Zur Geschichte der **Juden** im **Deutschland** des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. von Alfred Haverkamp. Redaktion: Alfred Heit. – Stu: Hiersemann 1981. XI, 319 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXIV; [enth.:] S. 1–26: Graus, Frantisek: Historische Traditionen über Juden im Spätmittelalter ‹Mitteleuropa›; S. 27–93: Haverkamp, Alfred: Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte; S. 94–121: Voltmer, Ernst: Zur Geschichte der Juden im spätmittelalterlichen Speyer. Die Judengemeinde im Spannungsfeld zwischen König, Bischof und Stadt; S. 122–162: Irsigler, Franz: Juden und Lombarden am Niederrhein im 14. Jahrhundert; S. 163–204: Röll, Walter: Zu den Judeneiden an der Schwelle zur Neuzeit; S. 205–220: Maimon, Arye: Der Judenvertreibungsversuch **Albrechts II.** von Mainz und sein Mißerfolg ‹1515/16›; S. 221–242: Cohen, Daniel J.: Die Entwicklung der **Landesrabbinate** in den Deutschen Territorien bis zur Emanzipation; S. 243–293: Press, Volker: Kaiser **Rudolf II.** und der Zusammenschluß der deutschen Judenheit. Die sogenannte **Frankfurter** Rabbinerverschwörung von **1603** und ihre Folgen.

5. Mittelalter

Das altenglische **Martyrologium**. Hrsg. von Günter Kotzor. I. II. – Mchn: Verlag der Bayer. Akad. der Wissenschaften; Mchn: Beck 1981. XX, 461 S.; VII, 449 S. = Abhandlungen / Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. N. F. H. LXXXVIII; kart. DM 98,–.

Marenbon, John: From the circle of **Alcuin** to the School of **Auxerre**: logic, theology and philosophy in the early Middle Ages. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. IX, 219 p. = Cambridge studies in medieval life and thought XV.

Eckenrode, T. R.: The Venerable **Bede** and the pastoral affirmation of the christian message in anglo-saxon England. – DR IC, 1981, 258–278; p. 279–287: Ombres, Robert: The doctrine of purgatory according to St. **Thomas Aquinas**.

Steinbauer, Gaby: St. **Ulrich** – Patron des Bistums Augsburg. Unters. zur Ulrichslegende. – St. Ottilien: EOS 1981. 60 S., 1 Ill., Noten; kart. DM 3,80.

Lambert, Malcolm D.: Ketzerei im Mittelalter. **Häresien** von Bogumil bis Hus. [Übers. aus d. Engl. von Gerhard Windfuhr]. – Mchn: Callwey 1981. 576 S., Ill.; Ppb. DM 58,–.

Kienzler, Klaus: Glauben und Denken bei **Anselm** von **Canterbury**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 413 S.; kart. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

Delaruelle, Étienne: L'idée de **croisade** au Moyen Âge. Avant-propos de André Vauchez. Introduction par Jean Richard. – To: Bottega d'Erasmo 1980. XI, ‹292› p.; Lire 35 000.

Kossova, Alda Giambelluca: Il messaggio evangelico nella missione pastorale di san **Feodosij** di **Kiev**. Note sulla »Vita del venerabile padre nostro Feodosij, egumeno del Monastero delle Grotte« di Nestore. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 371–399.

Emmerson, Richard Kenneth: **Antichrist** in the Middle Ages. A study of medieval apocalypticism, art and literature. – Seattle: Univ. of Washington Pr. (1981). X, 366 p., 11 fig.; $ 19,50.

Huerga, Alvaro: Los criterios metodológicos del diálogo ecuménico según S. **Ramón** de **Penyafort**. – Angelicum LVIII, 1981, 367–388; p. 389–419: Wojciech, Felix / B. Bednarski: La psychanalyse de l'agressivité à la lumière de la psychosynthèse de Saint **Thomas** d'**Aquin**.

Franciscus Assisiensis Sanctus: Écrits (Opera, franz., lat.) Texte latin de l'éd. K. Esser, introd., trad., notes et index par Théophile Desbonnets [e. a.]. – P: Ed. du Cerf 1981. 408 p. = Sources chrétiennes CCLXXXV.

Fink, Humbert: Franz von Assisi. Der Mann, das Werk, die Zeit. – Mchn: List 1981. 348 S.; Lw. DM 36,80.

LeGoff, Jacques: Franz von Assisi zwischen den Erneuerungsbewegungen und den Belastungen der feudalen Welt. – Conc XVII, 1981, 688–696; S. 696–705: Beer, Francis de: Der heilige Franziskus und der Islam; S. 706–712: Mollat, Michel: Die Armut des Franziskus: Eine christliche und gesellschaftliche Grundentscheidung; S. 713–720: Fabbretti, Nazareno: Franziskus, die Bewegung des „Evangelismus" und Gemeinschaften im Volksmilieu; S. 721–727: Desbonnets, Théophile: Franziskanisches Schriftverständnis.

Rotzetter, Anton: Die Gegenwart Gottes in der Welt und die Herrschaft der Kleriker. Ein ideologiekritischer Beitrag zum kirchlichen Amtsverständnis aus franziskanischer Sicht. – FStudien LXIII, 1981, 188–202; S. 203–220: Fleming, John V.: The iconographic unity of the blessing for Brother Leo; S. 221–226: McEvoy, James: Der Brief des Robert Grosseteste an Magister Adam Rufus. ‹Adam von Oxford O.F.M.›: ein Datierungsversuch; S. 227–239: Macken, Raymond: Die Editionstechnik der „Opera Omnia" des Heinrich von Gent.

Manselli, Raoul: Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi. – CollFr LI, 1981, 5–16; p. 17–44: Schmucki, Octavianus: Opera intuitu octavi centenarii a sancti Francisci Assisiensis nativitate edita; p. 107–149: Fisher, Arthur L.: The Observant's transformation of the Convent of **La Verna**.

Flood, David: Die wirtschaftliche Grundlage der franzikanischen Bewegung in ihrer Entstehungszeit. – WiWei XLIV, 1981, 184–204.

La Passion des Jongleurs. Texte établi d'après la Bible des sept estaz du monde de Geufroi de Paris. Ed. critique, introduction, notes et glossaire par Anne Joubert, Amari Perry. – P: Beauchesne (1981). 250 p., 4 pl. = Textes, dossiers, documents IV; F 90,–.

Die älteste Urbare der Deutschordenskommende **Nürnberg**. Bearb. von Gerhard Pfeiffer. – Neustadt/Aisch: Degener 1981. 250 S. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte. Reihe X: Quellen zur Rechts- und Wirtschaftsgeschichte Frankens X; kart. DM 32,–.

Godding, Robert: Une œuvre inédite de **Thomas** de **Cantimpré**. La »Vita Ioannis Cantipratensis«. – RHE LXXVI, 1981, 241–316.

Péano, Pierre: La »Quaestio Fr. Petri Iohannis **Olivi**« sur l'Indulgence de la Portioncule. – AFrH LXXIV, 1981, 33–76; p. 77–102: Brogliato, Bortolo: Il primo monastero delle Clarisse di Vicenza, S. Maria all'Araceli; p. 103–145: Cenci, Cesare: Il Commento al Vangelo di S. Luca di Fr. Costantino da Orvieto, O.P., fonte di S. Bernardino da Siena.

Raimvndi Lvlli opera latina. T. IX: 120–122. In Monte Pessvlano anno MCCCV composita. Edidit Aloisivs Madre. – Turnhout: Brepols 1981. XXXVII, 326 p. = Corpvs Christianorvm. Continvatio mediaevalis XXXV.

Richter, Vladimir: Zur Texttradition von **Duns Scotus'** ordinatio. – ZkTh CIII, 1981, 446–456.

O'Malley, John W.: The feast of **Thomas Aquinas** in Renaissance Rome. A neglected document and its import. – RSCI XXXV, 1981, 1–27; p. 28–39: Avarucci, Giuseppe: Problemi ed ipotesi sull'origine del culto mariano a Loreto. In margine ad alcuni studi recenti.

Perarnau, Josep: Documents de tema inquisitorial del bisbe de Barcelona, Fra **Ferrer** d'**Abella** ‹1334–1344›. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 443–478.

Gregorius ‹Ariminensis› OESA: Lectura super primum et secundum sententiarum. T. 1: Super primum: Prologus. Ed. Willigis Eckermann collaborante Manfred Schulze. Dist. 1–6 elaboraverunt Manuel Santos-Noya ... – B, NY: de Gruyter 1981. CIV, 522 p. = Spätmittelalter und Reformation VI.

Kadlec, Jaroslav: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters **Andreas** von **Brod**. – Mstr: Aschendorff 1982. XVIII, 322 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F. XXII; kart. DM 98,–.

Cavigioli, Jean-Daniel: Les écrits d'**Heymericus** de **Campo** ‹1395–1460› sur les œuvres d'Aristote. – FZPhTh XXVIII, 1981, 293–371.

Stirnimann, Heinrich: Der Gottesgelehrte **Niklaus** von **Flüe**. Drei Studien. – Frb/S: Universitätsverl. 1981. 350 S., 78 Abb., davon 12 ganzs. Farbtaf. = Dokimion VII; sfr 48,–.

Berkemeier-Favre, Marie-Claire: Die Miniaturen der **Nicolaus**-de-**Lyra-Bibel** in der Zentralbibliothek zu Luzern (Msc 39–45 fol). – ZSKG LXXIV, 1980, 1–123 u. 42 Abb.; S. 125–160: Ladner, Pascal: Kardinal Cesarinis Reformstatuten für das St. Leonhardstift in Basel.

Zumkeller, Adolar: Erbsünde, Gnade und Rechtfertigung im Verständnis der Erfurter Augustinertheologen des Spätmittelalters. – ZKG XCII, 1981, 39–59.

Brann, Noel L.: The abbot **Trithemius** ‹1462–1516›. The renaissance of monastic humanism. – Lei: Brill 1981. XX, 400 p. = Studies in the history of Christian thought XXIV; hfl 124,–.

Farge, James K.: Biographical register of **Paris Doctors** of **Theology 1500–1536**. With a pref. by Jean-Claude Margolin. – Toronto: Pont. Inst. of Mediaeval Studies 1980. XVI, 562 p. = Subsidia Mediaevalia X; $ 25,–.

Wunderli, Richard M.: **London** Church courts and society on the eve of the Reformation. – Cambridge, Mass.: Mediaeval Academy of America 1981. XII, 163 p., 4 tables = Speculum anniversary monographs VII; paper $ 5,–.

6. Gesamte Neuzeit

McGrath, Alister E.: Justification: Barth, Trent, and Küng. – SJTh XXXIV, 1981, 517–529.

Opgenoorth, Ernst: Die Reformierten in **Brandenburg-Preußen** – Minderheit und Elite? – Zeitschrift für historische Forschung VIII, 1981, 439–459.

Van Vugt, Joos: De verzuiling van het lager onderwijs in **Limburg**. 1860–1940. – AGKatKN XXIII, 1981, 17–60; p. 61–79: Willemsen, Jan: Academische Leken missie actie; p. 80–117: Lenferink, Henri: De terugkeer van een katholieke eenheidspartij na de tweede Wereldoorlog; p. 118–185: Oldenhof, H.: Het einde van de **Jezuitenmissie** in **Friesland**.

Penco, Gregorio: Il concetto di »spiritualità benedettina« nelle riflessioni storico-dottrinali dell'epoca contemporanea. – SC CIX, 1981, 191–209.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Die Reformationszeit. Martin Greschat ‹Hrsg.›. [Bd.] I.–II. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 355 S., 335 S. = Gestalten der Kirchengeschichte V. VI; je DM 79,–.

Meier, Klaus-Jürgen: Arbeitshilfe Kirchengeschichte. Reform und Reformation. – Stu: Calwer Verlag 1981. 96 S., Ill., graph. Darst., 1 Kt. = Arbeiten zur Pädagogik XXII; kart. DM 19,80.

Boyle, Marjorie O'Rourke: Christening pagan mysteries. **Erasmus** in pursuit of wisdom. – Toronto, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Pr. (1981). XIII, 174 p. = Erasmus Studies V; $ 15,–.

Kunzler, Michael: Bilibaldi **Birckheimheri** responsio. Ein Beispiel humanistischer Eucharistieauffassung im 16. Jahrhundert. – TrThZ XC, 1981, 289–304.

Rochler, Wolfgang: Martin **Luther** und die Reformation als Laienbewegung. – Wiesb: Steiner 1981. 75 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXV; kart. DM 14,–.

Luther, Martin: Operationes in Psalmos, 1519–1521. Teil II: Psalm 1–10 ‹Vulgata› unter Mitarb. von Heino Gaese, Hans-Ulrich Perels und Ursula Stock hrsg. und bearb. von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. – Köln, Wien: Böhlau 1981. LXXXVIII, 648 S. = Archiv zur Weimarer Ausgabe der Werke Martin Luthers. Texte und Untersuchungen II; Lw. DM 298,–.

Lavater, Hans Rudolf: Regnum Christi etiam externum – Huldrych **Zwinglis** Brief vom 4. Mai 1528 an Ambrosius Blarer in Konstanz. – Zwing XV, 1981, 338–381; S. 429–433: Jörg, Ruth: Johannes **Salat** – Fälscher eines Zwingli-Briefes?; S. 434–452: Meyer, Helmut: Der letzte Brief Zwinglis?; S. 453–468: Rüetschi, Kurt Jakob: Heinrich **Bullinger** und Schweden. Die Bücher des Zürcher Antistes in Västeräs.

Quinn, Peter A.: **Ignatius Loyola** and **Gian Pietro Carafa**: Catholic reformers at odds. – CHR LXVII, 1981, 386–400.

Cavallotto, Stefano: Sulla concezione della chiesa in Filippo **Melantone** ‹1518–1522›. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 401–436.

Snyder, C. Arnold: Revolution and the Swiss Brethren: The case of Michael **Sattler**. – ChH L, 1981, 276–287.

Lalo, Jean-Xavier: Les recueils des sources juridiques franciscaines ‹1502–1535›. Description et analyse. – AFrH LXXIII, 1980, 257–340. 527–640; LXXIV, 1981, 146–230.

Phillips, Walter: Henry **Bullinger** and the Elizabethan Vestiarian controversy: An analysis of influence. – The Journal of Religious History XI, 1981, 363–384.

Barrientos García, José: Ley humana y su obligatoriedad en **Bartolomé** de **Medina**, O.P. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 535–573.

Rüsch, Ernst Gerhard: **St. Gallen** am Reichstag zu Speyer **1529**. – ThZ XXXVII, 1981, 342–363.

Hahn, Ferdinand: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition. – KuD XXVII, 1981, 287–308.

Deetjen, Werner-Ulrich: Studien zur **Württembergischen Kirchenordnung** Herzog Ulrichs **1534–1550**. Das Herzogtum Württemberg im Zeitalter Herzog Ulrichs ‹1498–1550›, die Neuordnung des Kirchengutes und die Klöster ‹1534–1547›. – Stu: Calwer Verlag 1981. XLIII, 561 S., 1 Kt. = Quellen und Forschungen zur württembergischen Kirchengeschichte VII; kart. DM 48,–. [Diss., Tübingen]

Bireley, Robert, SJ: Religion and politics in the age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, SJ and the formation of imperial policy. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Press (1981). XIII. 311 p.

Bremmer, R. H.: De rol van de Gereformeerde religie in het tot stand komen van het Plakkaat van Verlatinge ‹1581›. – Theologia Reformata XXIV, 1981, 289–300.

8. Neuere Zeit

Höing, Hubert: Kloster und Stadt. Vergleichende Beiträge zum Verhältnis Kirche und Stadt im Spätmittelalter, dargestellt besonders am Beispiel der Fraterherren in **Münster**. – Mstr: Aschendorff (1981). VIII, 209 S., 12 Abb. = Westfalia Sacra. Quellen und Forschungen zur Kirchengeschichte Westfalens VII; Lw. DM 58,–. [Diss., Münster]

Brachlow, Stephen: John **Robinson** and the lure of separatism in pre-revolutionary England. – ChH L, 1981, 288–301; p. 302–315: Hamre, James S.: Norwegian immigrants respond to the common school: A case study of American values and the Lutheran tradition; p. 316–328: MacHaffie, Barbara Zink: "Monument facts and higher critical fancies": Archaeology and the popularization of Old Testament criticism in nineteenth-century Britain.

Donagan, Barbara: Providence chance and explanation: Some paradoxical aspects of Puritan views of causation. – The Journal of Religious History XI, 1981, 385–403; p. 404–429: Clark, Richard: 'The Gangreen of Quakerism': An anti-Quaker Anglican offensive in England after the glorious revolution.

Matter, Robert Allen: Mission life in seventeenth-century Florida. – CHR LXVII, 1981, 401–420.

Hubka, Karel: The late seventeenth-century Lullism in Caspar **Knittel**'s. – CollFr LI, 1981, 65–82; p. 151–163: Gieben, Servus: Franciscan art in the seventeenth century Barberini collections.

Jacobs, J. Y. H. A.: Joan Christiaan van **Erckel** (1654–1734). Pleitbezorger voor een locale kerk. Avec un résumé en français. Leven en werken van de priester-jurist en polemist, deken van het kapittel van Utrecht, grondlegger van de Oud-Katholieke kerk in Nederland. Gebaseerd op gedrukte en ongedrukte bronnen, met een bibliografie en personenregister en samenvatting in het frans. – Amst: APA-Holland Universiteits Pers 1981. XLIII, 576 blz.; hfl 90,–.

Mauzaire, Jean: Lettre inédite d'une Frère Mineur, gardien du couvent de Bethléem ‹1660›. – AFrH LXXIV, 1981, 231–264; p. 265–319: Arce, Agustín: Dichas y desdichas de Gaetano Potestà de Palermo ‹1654–1738›, custodio de Tierra Santa de 1706–1709.

Schröcker, Alfred: Die Patronage des Lothar Franz von **Schönborn** ‹1655–1729›. Sozialgeschichtl. Studie zum Beziehungsnetz in d. Germania Sacra. – Wiesb: Steiner 1981. 215 S. = Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit X; kart. DM 44,–.

Every, George: John **Goter** with laborious Christians 1680–1704. – HeythrJ XXIII, 1982, 30–45.

Ruggieri, Giuseppe: Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del '700 in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 437–486.

Gargett, Graham: **Voltaire** and Protestantism. – Oxf: The Voltaire Foundation at the Taylor Institution, Oxford 1980. 532 p. = Studies on Voltaire and the eighteenth century CLXXXVIII; £ 42,–.

Mantelli, Roberto: The political and social ideas of an enlightened catholic: the Catalan Jesuit Juan Francisco **Masdeu** ‹1744–1817›. – AHSJ IC, 1981, 3–47; p. 48–75: Rambaldi, Giuseppe: Il voto del padre Emilio De Augustinis sulle ordinazioni anglicane ‹1895›.

Lenzenweger, Josef: Zum **Toleranz**patent Kaiser **Josephs II.** – ThpQ CXXIX, 1981, 328–336.

M[a]cLeod, Hugh: Religion and the people of Western Europe 1789–1970. – Oxf (e. a.): Oxford Univ. Pr. 1981. VII, 169 p. = Opus. History/Religion.

Darricau, Raymond: Trois projets apostoliques au lendemain de la Révolution et l'histoire spirituelle de la France du XIX[e] siècle. – RHE LXXVI, 1981, 331–337; p. 337–352: Poulat, Émile: Modernisme et intégrisme. Documents nouveaux.

Carignan, Maurice: L'ambivalence de la réflexion selon **Kierkegaard**. – EglTh XII, 1981, 223–236.

Belrose-Huyghues, Vincent: La pénétration protestante à **Madagascar** jusqu'en 1827: du non-conformisme atlantique à la première Mission de Tananarive. – BSHPF CXXVII, 1981, 349–361; p. 363–384: Viallaneix, Nelly: **Kierkegaard**, prophète de la modernité; p. 531–580: Goetz, Geoffroy: L'inspection de Bouxwiller de 1852 à 1870.

Alberigo, Giuseppe: Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo ‹1830–1980›. – Cristianesimo nella storia II, 1981, 487–521.

Blaser, Klaus-Peter: Die Abschaffung des Glaubensbekenntnisses in der Schweiz, dargestellt am Beispiel der **Waadt** ‹1839›. – Zwing XV, 1981, 382–396.

Paglia, Vincenzo: I programmi governativi nel ginnasio-liceo dell'**Apollinare** ‹1870–1904›. – RSCI XXXV, 1981, 40–73.

Giorgi, Lorenza: **Buonaiuti** e le comunità evangeliche svizzere. – Revue de Théologie et de Philosophie CXIII, 1981, 376–402.

Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart **1881–1981**. Hrsg. von Anton Kiebele, Antoni Kiełbasa, Andreas Münck [u. a.]. – R: Generalrat der Salvatorianer 1981. 440 S., Abb. im Text.

9. Neueste Zeit

Russo, François: Rome et Teilhard. – RSR LXIX, 1981, 485–507.

Duda, Paul: Zur Erinnerung an den Franziskanertheologen Thaddaeus **Soiron** ‹1881–1957›. – WiWei XLIV, 1981, 82–86; S. 86–113: ~: Der kerygmatische Charakter der Theologie nach Thaddaeus Soiron.

Blamires, Harry: The secularist heresy. The erosion of the Gospel in the twentieth century. – Lo: SPCK (1981). 155 p.; £ 2,95.

Höllen, Martin: Heinrich **Wienken**, der ‚unpolitische' Kirchenpolitiker. Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XXVII, 160 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIII; kart. DM 46,–.

Clements, Keith: Worldliness or unworldliness? The issue between **Bonhoeffer** and **Bultmann** as seen by Ronald Gregor **Smith**. – SJTh XXXIV, 1981, 531–549.

Murray, Robert: Maurice **Bévenot,** scholar and ecumenist ‹1897–1980›. – HeythrJ XXIII, 1982, 1–17; p. 18–29: Poole, J. Stephen: A bibliography of the published writings of Maurice Bévenot, SJ.

Bérubé, Camille: L'icône de saint François selon Dominique **Gagnan** ‹1940–1980›. – CollFr LI, 1981, 45–64; p. 83–106: Ferretti, Osvaldo: Padre Felice ‹Luigi Molga› da Mareto ‹1909–1980›.

Gelmi, Josef: La Chiesa e la questione etnica in Alto Adige nella storia recente. – RSCI XXXV, 1981, 74–90.

Blankenberg, Heinz: Politischer Katholizismus in **Frankfurt** am Main, **1918 –1933**. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XIX, 317 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIV; kart. DM 64,– [Diss., Frankfurt/M]

Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen **Zentrumspartei 1920–1925**. Bearbeitet von Rudolf Morsey und Karsten Ruppert. – Mz: Grünewald-Verl. 1981. XLI, 714 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXXIII.

Vogler, Bernard: Le protestantisme alsacien pendant la deuxième guerre mondial. – BSHPF CXXVII, 1981, 581–593.

Schneider, Alfred: Wort Gottes und Kirche im theologischen Denken von Heinrich **Schlier**. – Ffm, Bern: Lang (1981). 347 S.; sfr 78,–.

Brown, Robert McAfee: Gustavo **Gutiérrez**. – Atlanta: John Knox Press (1980). 89 p. = Makers of contemporary theology; $ 3,45.

Klostermann, Ferdinand: Der Papst aus dem Osten. Versuch einer ersten Bilanz. – Wien: Löcker Verlag (1980). 142 S.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bible and mission. A. partially annotated bibliography **1960–1980**. Ed. by M. R. Spindler. – Lei: Interuniv. Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1981. XII, 96 p. = IIMO Research pamphlet IV.

Casile, Carmelo: Missão «Ad Gentes» e vida consegrada – hoje. – Igreja e Missão XXXIII, 1981, 345–416.

Miyoshi, Michi Petoro: Die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesus und der Missionsauftrag Jesu an seine Jünger. – Verbum S.V.D. XXII, 1981, 243–268.

Pobee, John S.: Grundlinien einer **afrikanischen Theologie** (Toward an African theology, dt.) (Übers. aus dem Engl. von Anneliese Gensichen.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 155 p. = Theologie der Ökumene XVIII.

Borrmans, Maurice: Théologie et dialogue: Questions posées à la théologie par les interlocuteurs du dialogue **islamo-chrétienne**. – Euntes docete XXXIV, 1981, 307–325.

Angel Barreda, Jesús: Ideología y pastoral misionera en el »De unico vocationis modo« ‹B. de las Casas, O.P.› – Studium XXI, 1981, 186–354.

Religion in Latin American liefe and literature. Ed. by Lyle C. Brown and William F. Cooper. – Waco, Texas: Markham Pr. Fund (1980). X, 426 p.

Lorscheider, Aloisio: Impulse aus Lateinamerika. (Aus dem Portugies. von F. Regelsberger.) – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 192 S.; Lw. DM 19,–.

Brandt, Hermann: In der Nachfolge der Inkarnation oder: Das »Auftauchen Gottes« in Lateinamerika. Zum Verhältnis von Befreiungspädagogik und Befreiungstheologie. – ZThK LXXVIII, 1981, 367–390.

Libânio, João Batista, SJ: A liberdade religiosa e a Igreja no **Brasil**. – Perspectiva teológica XIII, 1981, 27–44.

Köster, Fritz: **Islam** in Schwarzafrika. – ZMR LXVI, 1982, 17–34.

Lay, Michael van: Kirche im Entkolonisierungskonflikt. Eine Fallstudie zum Krieg um die Entkolonisierung **Mosambiks** 1964–1974. Mit e. Vorwort von Wilhelm Dreier und einem Nachwort von Filipe J. Couto. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald (1981). 399 S. = Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe XXIII; kart. DM 58,–.

Jaeschke, Ernst: Gemeindeaufbau in Afrika. Die Bedeutung Bruno **Gutmanns** für das afrikanische Christentum. – Stu: Calwer Verl. (1981). 350 S. = Calwer theologische Monographien. Reihe C: Theologie und Missionswissenschaft VIII.

Schmidt, Wolfgang: Der lange Marsch zurück. Der Weg der Christenheit in Asien. – (Mchn:) Kaiser (1980). 310 S. = Lese-Zeichen.

Hanson, Eric O.: Catholic politics in **China** and **Corea**. – Maryknoll, NY: Orbis Books 1980. XVI, 140 p. = American society of missiology series II.

Spae, Joseph J.: La **Chine** et l'église: réconciliation? Traduit de l'anglais par Max Capitte. Postface d'Ernest Milcent. – P: Éd. du Cerf 1981. 204 p. = Rencontres. N.S. XXI.

Haire, James: The character and theological struggle of the church in **Halmahera, Indonesia, 1841–1979**. – Ffm, Bern: Lang 1981. XXI, 381 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXVI; sfr 74,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Eliade, Mircea: Tales of the sacred and the supernatural. – Phil: Westminster Pr. (1981). 108 p.; paper $ 6,95.

Rougier, Louis: Astronomie et religion en Occident. – (P:) Pr. Univ. de France (1980). 139 p.; F 48,–.

Lincoln, Bruce: Priests, warriors, and cattle. A study in the ecology of religions. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1981). XIII, 242 p. = Hermeneutics. Studies in the history of religions X; $ 34,50.

Henninger, Joseph: Arabica sacra. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 347 S. = Orbis biblicus et orientalis XL; Lw. DM 108,–.

Paret, Rudi: Schriften zum **Islam**. Hrsg. von Josef van Ess. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 271 S.; kart. DM 69,–.

Swartz, Merlin L.: Studies on Islam. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1981. 400 p.; £ 8,75.

MacQueen, Graeme: Inspired speech in early **Mahayana Buddhism**. – Religion XI, 1981, 303–320; XII, 1982, 41–66.

Aronson, Harvey B.: Love and sympathy in **Theravāda Buddhism**. – Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass (1980). VIII, 127 p.; $ 11,–.

Klimkeit, Hans-Joachim: Der politische **Hinduismus**. Indische Denker zwischen Reform und politischem Erwachen. – Wiesb: Harrassowitz 1981. 325 S. = Sammlung Harrassowitz; kart. DM 34,80.

Studies in **Gnosticism** and Hellenistic religions presented to Gilles **Quispel** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by. R. van den Broek and M. J. Vermaseren. – Lei: Brill 1981. XIV, 622 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XCI; [cont.:] p. 13–30: Amersfoort, J. van: Traces of an Alexandrian Orphic theogony in the Pseudo-Clementines; p. 31–37: Bianchi, Ogo: The religio-historical relevance of Lk 20: 34–36; p. 38–57: Broek, R. van den: The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John; p. 58–77: Colpe, Carsten: **Dāenā**, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung; p. 78–91: Culianu, Ioan P.: The angles of the nations and the origins of gnostic dualism; p. 92–116: Dörrie, Heinrich: Gnostische Spuren bei **Plutarch**; p. 117–130: Drijvers, H. J. W.: Odes of Solomon and Psalms of **Mani**. Christians and Manichaeans in third-century Syria; p. 131–142: Flamant, Jacques: Éléments gnostiques dans l'œuvre de **Macrobe**; p. 143–160: Fossum, Jarl: Samaritan demiurgical traditions and the alleged Dove cult of the Samaritans; p. 161–170: Grant, Robert M.: Charges of "Immorality" against various religions groups in antiquity; p. 171–189: Gruenwald, Ithamar: The problem of anti-Gnostic polemic in Rabbinic literature; p. 190–204: Guillaumont, Antoine: Les sémitismes dans l'Évangile selon **Thomas**. Essai de classement; p. 205–217: Harl, Marguerite: Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Écritures; p. 218–226: Klijn, A. F. J.: An analysis of the use of the story of the flood in the **Apocalypse** of **Adam**; p. 227–260: Mahé, Jean-Pierre: Le Livre d'Adam géorgien; p. 261–314: Mansfeld, Jaap: Bad world and Demiurge: A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo; p. 315–335: Mussies, Gerard: Catalogues of sins and virtues personified ‹NHC II, 5›; p. 336–348: Pearson, Birger A.: Jewish elements in Corpus Hermeticum I ‹Poimandres›; p. 349–375: Segal, Alan F.: Hellenistic magic: Some questions of definition; p. 376–411: Sfameni Gasparri, Giulia: Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di **Attis**; p. 412–418: Tardieu, Michel: Aberamenthō; p. 419–431: Vermaseren, Maarten J.: L'iconographie d'Attis mourant; p. 432–450: Wegman, H. A. J.: Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254; p. 451–457: Wilson, R. McL.: Gnosis and the mysteries; p. 458–466: Winden, J. C. M. van: "Terra autem stupida quadam erat admiratione"; Reflexions on a remarkable translation of Genesis 1: 2a; p. 467–497: Yamauchi, Edwin M.: Jewish Gnosticism? The prologue of John, Mandaean parallels, and the Trimorphic Protennoia; p. 498–584: Zandee, J.: "The Teachings of Silvanus" (NHC VII, 4) and Jewish Christianity.

Ribichini, Sergio: **Adonis**. Aspetti "Orientalis" di un mito Greco. – R: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1981. 212 p. = Consiglio Nazionale delle Ricerche. Centro di Studio per la Cività Fenicia e Punica.

Frontisi-Ducroix, François: **Artémis** bucolique. – RHR CXCVIII, 1981, 29–56.

VI. Religionsphilosophie

Gerson, Lloyd: **Augustine**'s neoplatonic argument for the existence of God. – Thomist XLV, 1981, 571–584.

O'Connell, Robert J.: The God of Saint Augustine's imagination. – Thought LVII, 1982, 30–40.

Heimbrock, Hans-Günter: Vom Heil der Seele. Studien zum Verhältnis von Religion und Psychologie bei Baruch **Spinoza**. Zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte der modernen Religionspsychologie. – Ffm, Bern: Lang (1981). 196 S. = Erfahrung und Theologie IV; sfr 36,–. [Habil.-Schrift, Duisburg]

Perez de Laborda, Alfonso: **Leibniz** y **Newton**. II: Física, filosofía y teodicea. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.D.P. de Salamanca 1981. 342 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLVIII.

Schufreider, Gregory: **Kierdegaard** on belief without justification. – International Journal for Philosophy of Religion XII, 1981, 149–164; p. 165–178: Pojman, Louis P.: Kierkegaard, subjectivity and paradox: A response to Gregory Schufreider.

Stoker, W.: **Kants** visie op de betekenis van de godsgedachte voor kennis en wetenschap. – NThT XXXV, 1981, 210–224.

Becker, Gerhold: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst **Troeltsch**. – Rgb: Pustet (1982). XII, 382 S.; kart. DM 48,–.

Casañas, Mario: Éthique et révélation: la philosophie religieuse de **Berdiaev**. – RPhL LXXIX, 1981, 350–366.

Vermes, Pamela: **Buber** on God and the perfect man. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1980). 271 p. = Brown Judaic studies XIII.

Trillhaas, Wolfgang: Religionsphilosophie. – B, NY: de Gruyter 1982. 278 S.

Contemporary philosophy of religion. Ed. by Steven M. Cahn, and David Shatz. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. 288 p.; paper £ 4,50.

Wuchterl, Kurt: Thesen zur analythischen Religionsphilosophie. – PhJ LXXXVIII, 2, 1981, 343–356.

Lonergan, Bernard: Understanding and being. An introduction and companion to "Insight". The Halifax Lectures. Ed. by Elizabeth A. Morelli and Mark D. Morelli. – NY, To: The Edwin Mellen Pr. (1980). XI, 356 p. = Toronto Sudies in Theology V; $ 24,50.

Ogiermann, Helmut: Es ist ein Gott. Zur religionsphilosophischen Grundfrage. – Mchn: Johannes-Berchmanns-Verl. 1981. 166 S.; kart. DM 29,–.

Die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen. Hrsg. von A. J. Buch u. Heinrichs Fries. Mit Beitr. von A. J. Buch [u. a.]. – Düs: Patmos Verl. (1981). 142 S.; [enth. u. a.:] S. 9–23: Buch, Alois Johannes: Gott – eine Frage des Menschen. Eine Vorüberlegung; S. 24–50: Müller, Gerhard Ludwig: Der Auf-gang Gottes im anthropozentrischen Bewußtsein. Eine Alternative; S. 51–62: Splett, Jörg: Gottesbeweis Mitmenschlichkeit. Zur rationalen Begründung von Religion; S. 63–85: Häring, Hermann: Versöhnung Gottes mit dem Elend der Welt. Wider eine vorschnelle Theodizee; S. 86–105: Kienecker, Friedrich: Gott als Erfahrung und als Frage des Menschen in der zeitgenössischen Literatur; S. 106–117: Splett, Jörg: Religiöse Erfahrung und Traditionsanspruch. Zur Geschichtlichkeit rationaler Begründung.

VII. Fundamentaltheologie

Theology and discovery. Essays in honor of Karl **Rahner**. Ed. by William J. Kelly. – Milw, Wisconsin: Marquette Univ. Pr. (1980). 365 p.; [cont.:] p. 1–29: Dulles, Avery, SJ: Revelation and discovery; p. 39–53: Dych, William V., SJ: Method in theology according to Karl Rahner; p. 63–93: McCool, Gerald, SJ: Karl Rahner and the christian philosophy of St. Thomas Aquinas; p. 105–127: Muschalek, George, SJ: The impasse of ultmate reassurance and christian certitude; p. 139–168: Egan, Harvey, SJ: Rahner's mystical theology; p. 169–178: Metz, Johannes B.: An identity crisis in christianity? Transcendental and political responses; p. 189–221: Sobrino, Jon, SJ: Current problems in Christology in Latin American theology; p. 231–261: Ommen, Thomas: The pre-understanding of the theologian; p. 269–299: O'Donovan, Leo, SJ: Making heaven and earth: Catholic theology's search for a unified view of nature and history; p. 307–327: Schüller, Bruno, SJ: Christianity and the new man: The moral dimension; p. 337–359: Sheehan, John F. X., SJ: The historical method and canonical cristicism: A place on which to stand in doing biblical theology.

La teologia contemporanea. Introduzione e brani antologici. [Di] F(ranco) Ardusso [e.a.]. – (To:) Marietti (1980). 711 p.; Lire 25 000.

Cassidy, Laurence L., SJ: Existence and presence. The dialectics of **divinity**. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. 240 p.; $ 7,50.

Kern, Walter – Franz-Josef Niemann: Theologische Erkenntnislehre. – Düs: Patmos Verlag (1981). 188 S. = Leitfaden Theologie IV; kart. DM 19,80.

Gounelle, André: Le dynamisms créateur de Dieu. Essai sur la **théologie** du **process**. – Montpellier: Études Théologiques et Religieuses (1981). 192 p. = Études théologiques et religieuses LVI; F 55,–.

Barr, James: Fundamentalismus (Fundamentalism, dt.) Mit einer Einf. in die dt. Ausg. von Gerhard Sauter. – (Mchn:) Kaiser (1981). 313 S.; kart. DM 36,–.

Sánchez Chamoso, Román: Criterio teológico de la ortopraxis cristiana. – Burgense XX, 1981, 209–252.

Dalferth, Ingolf Ulrich: Religiöse Rede von Gott. – Mchn: Kaiser 1981. 745 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVII; DM 120,– [Diss., Tübingen]

Ebeling, Gerhard: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft. – ZThK LXXVIII, 1981, 442–464.

Depaul, Michael R.: The rationality of belief in **God**. – Religious Studies XVII, 1981, 343–356; p. 357–368: Oakes, Robert: Religious experience, sense-perception and God's essential unobservability.

Schaeffler, Richard: Anthropologie und Theologie – ihre Vermittlung durch die Zusage der Sündenvergebung. – Im Gespräch der Mensch . . . Joseph Möller zum 65. Geburtstag . . ., Düs (1981), 222–234; S. 235–247: Fries, Heinrich: Die Ansätze im Menschlichen für die christliche Verkündigung.

Wenisch, Bernhard: Geschichten oder Geschichte? Theologie des **Wunders**. – Salzb: St. Peter (1981). 273 S.; DM 41,50.

Weimer, Ludwig: Die Lust an Gott und seiner Sache oder : Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 560 S.; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Chirico, Peter, SS: Infallibility: Rapprochement between Küng and the official church? – ThSt XLII, 1981, 529–560.

Komonchak, Joseph A.: Ecclesiology and social theory: A methodological essay. – Thomist XLV, 1981, 262–283.

Wagner, Harald: Fundamentaltheologie und Eschatologie. – ThGl LXXI, 1981, 208–219.

VIII. Dogmatik

Abraham, William J.: The divine inspiration of Holy Scripture. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 144 p.; L 8,50.

Stephens, Bruce M.: God's last metaphor. The doctrine of the **Trinity** in New England theology. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1981). VIII, 92 p. = American Academy of Religion. Studies in Religion XXIV.

Wiedenhofer, Siegfried: »**Erbsünde**« – eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogmas. – ThQ CLXII, 1982, 30–44.

Galot, Jean, SJ: Le Dieu trinitaire et la passion du Christ. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 70–87.

Virgoulay, René: Conçu du Saint Esprit, né de la Vierge Marie. Réflexions sur le rapport du fait et du sens dans le dogme chrétien. – RSR LXIX, 1981, 509–528.

Ganne, Pierre, SJ: La personne du **Christ**. «Qui dites-vous que Je suis?» – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 3–21.

Haubst, Rudolf: Welches Ich spricht in Christus? – TThZ XCI, 1982, 1–17.

Kaiser, Philipp: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen westlichen Theologie. – Rgb: Pustet (1981). 336 S. = Eichstätter Studien. N.F. XIV; kart. DM 56,– [Habil.-Schrift, Würzburg. Überarb.]

Rey, Bernard: Jésus Christ – chemin de notre foi. – P: Éd. du Cerf 1981. 174 p.

Bailleux, Émile: Christ est ressuscité. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 181–203.

Cook, Michael L(aVelle): The Jesus of faith. A study in Christology. – NY, Ramsey, Tor: Paulist Pr. (1981). VI, 208 p. = Theological inquiries; $ 6,95.

Mullady, Brian, OP: An analysis of Christology in liberation theology. – Angelicum LVIII, 1981, 438–459.

Pérez Gordo, Angel: Participación del apóstol en la función redentora de Cristo. – Burgense XX, 1981, 45–92.

Steinacker, Peter: Die Kennzeichen der **Kirche**. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. – B, NY: de Gruyter 1981. XI, 370 S. = Theologische Bibliothek Töpelmann XXXIII; Lw. DM 98,–. [Habil.-Schrift, Marburg]

Congar, Yves: Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique. – P: Ed. du Cerf 1982. 257 p. = Cogitatio fidei CXII; F 90,–.

Lohfink, Gerhard: Hat Jesus eine Kirche gestiftet? – ThQ CLXI, 1981, 81–97.

Schillebeeckx, Edward: De sociale context van de verschuivingen in het kerkelijk **ambt**. – TTh XXII, 1982, 24–58; p. 59: Summary.

Dantine, Johannes: **Sakrament** als Gabe und Feier. – ThZ XXXVIII, 1982, 3–27.

Arendt, Hans-Peter: **Bußsakrament** und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakramentes. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). XII, 615 S. = Freiburger theologische Studien CXXI; kart. DM 74,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Die Beziehungen zwischen den Kirchen des Orients und des Okzidents. Chronologische Hinweise. – Brüs: Pro Mundi Vita 1981. 51 S., 2 Kt., 1 Zeittaf. = Pro Mundi Vita. Bulletin. 86/87 – Juli–Okt. 1981. Beiheft: Centrum Informationis.

Henrix, Hans Hermann: International encounter as a necessity for **Jewish-Christian** dialogue in Germany. – JESt XVIII, 1981, 1, 1–10; p. 16–32: Earley, Glenn David: The radical hermeneutical shift in post-Holocaust Christian thought; p. 33–40: Mittleman, Alan: Rights, beliefs, and dialogue; p. 41–62: Cotroneo, Margaret and Barbara R. Krasner: A contextual approach to Jewish-Christian dialogue; p. 63–73: Eron, Lewis John: You who revere the Lord, bless the Lord; p. 76–92: Fuchs-Kreimer, Nancy: Christian Old Testament theology: A time for new beginnings; p. 93–103: Sloyan, Gerard S.: Faith and law: An essay toward Jewish-Christian dialogue; p. 104–127: Swidler, Leonard: The Jewishness of Jesus: Some religious implications for Christians; p. 114–127: Buren, Paul M. van: Judaism in Christian theology; p. 128–139: Charry, Ellen Z.: Jewish Holocaust theology: An assessment.

Honecker, Martin: Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis von Christen und Juden? – KuD XXVII, 1981, 198–216.

Suttner, Ernst Chr.: Das nizäo-konstantinopeler Glaubensbekenntnis und unser Dialog mit der orthodoxen Kirche. – ThpQ CXXXIX, 1981, 317–327.

Begegnungen mit dem Judentum. Bernhard Rübenach ‹Hrsg.› – Stu, B: Kreuz-Verl. (1981). 399 S.

Oberman, Heiko A.: Wurzeln des **Antisemitismus**. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation. – (B:) Severin & Siedler (1981). 217 S.; kart. DM 34,–.

Beyene, Yaqob: L'unzione di Cristo nella teologia **etiopica**. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inedite. – R: Pont. Inst. Studiorum Orientalium 1981. 314 p. = Orientalia Christiana analecta CCXV; Lire 15 000.

Furioli, Antonio: La separazione della chiesa d'etiopia da Roma. ‹Nota storico-teologica›. – Euntes docete XXXIV, 1981, 83–107.

Das geistliche Amt in der Kirche. [Hrsg.:] Gemeinsame Römisch-kathol./Evangel.-luther. Kommission. (2. Aufl.) – Pad: Bonifatius-Dr.; Ffm: Lembeck (1981). 134 S.

Herms, Eilert: Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl". – ZThK LXXXVIII, 1981, 345–366.

Forum Abendmahl 2. Alle an einem Tisch. Im Auftrag und unter Mitarb. des Projektausschusses „Forum Abendmahl" des 19. Deutschen Evangl. Kirchentages in Hamburg hrsg. von Rolf Christiansen und Peter Cornehl. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 159 S., Notenbeispiele = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern CCCLXXXII.

Was hindert uns? Das gemeinsame Herrenmahl der Christen. [Von] Josef Blank [u.a.] – Rgb: Pustet (1981). 143 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 9–55: Blank, Josef: Was heißt nach dem Neuen Testament: Das Herrenmahl feiern; S. 57–78: Scheffczyk, Leo: Perspektiven und Brennpunkte der eucharistischen Lehrentwicklung; S. 79–89: Kallis, Anastasios: Gemeinschaft der Agape. Zum Eucharistieverständnis der Orthodoxie; S. 91–103: Loewenich, Walter von: Die Abendmahlskontroverse in der Reformation. Ein kritischer Bericht; S. 105–124: Schütte, Heinz: Das Herrenmahldokument: Ein Schritt zur sichtbaren Einheit in einem Glauben und in einer eucharistischen Gemeinschaft; S. 125–135: Heubach, Joachim: Ein neues Verständnis für das Abendmahl. Zeichen der Hoffnung und Einheit; S. 135–143: Fries, Heinrich: Eucharistie und Ökumene. Thesen zur Diskussion.

Bieritz, K.-H.: Abendmahlsverständnis und Abendmahlspraxis in der Gegenwart. – KuD XXVII, 1981, 252–268; S. 269–286: Wirsching, Johannes: „Pforte des Himmels". Über Wesen und Ziel der christlichen Taufe; S. 287–308: Hahn, Ferdinand: Die Sakramente der Kirche in der CA auf dem Grund der apostolischen Tradition.

Wenz, Gunther: Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie. – KuD XXVIII, 1982, 7–41.

Zeddies, Helmut: Bekenntnis als Einigungsprinzip: der Einfluß des Bekenntnisbegriffs auf die theol. Voraussetzungen kirchl. Zusammenschlüsse. – B: Evang. Verlagsanstalt 1980. 264 S. = Theologische Arbeiten XL; kart. M 15.20 [Diss., Leipzig]

Klostermann, Ferdinand: Zukunft und Ziel der Ökumenischen Bewegung. Skeptische Überlegungen eines katholischen Theologen. – EvTh XLI, 1981, 309–325.

Lefever, Ernest W.: Weltkirchenrat und Dritte Welt (Amsterdam to Nairobi. The World Council of Churches and the Third World, dt.) Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie u. Politik. Vorw. von Helmut Thielicke. – Stu: Seewald 1981. 141 S.; Pp. DM 19,80.

X. Moraltheologie

Kim, Jung-Hi: "**Caritas**" bei **Thomas von Aquin** im Blick auf den konfuzianischen Zentralbegriff "Jen". – Ffm, Bern: Lang (1981). VIII, 360 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXV; sfr 76,– [Diss., Regensburg]

Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes **Messner** zum 90. Geburtstag. Hrsg. von Valentin Zsifkovits, Rudolf Weiler. – B: Duncker & Humblot (1981). 430 S.; Lw. DM 136,–; [enth. u.a.:] S. 17–36: Utz, Arthur F.: Die epistemologische Grundlage der Ethik und Sozialethik von Johannes Messner; S. 37–66: Heintel, Erich: Ontologische und transzendentale Begründung der Ethik; S. 67–88: Montada, Leo: Gedanken zur Psychologie moralischer Verantwortung; S. 89–103: Kaulbach, Friedrich: Moralisches Sein und Sollen: Praktische Vernunft und Geschichte. Ein Dialog und seine Auswertung; S. 105–119: Nell-Breuning, Oswald von, SJ: Die norma honestatis in der Kontroverse **Cathrein/Mausbach** in bezug auf heutige Kontroversen und insbes. im Hinblick auf die Wirtschaftsethik; S. 121–128: Ermecke, Gustav: Zur Begründung sittlicher Normen; S. 129–138: Weiler, Rudolf: Die „existentiellen Zwecke" im Verständnis von Johannes Messner; S. 165–186: Inhoffen, Peter: Neigungen unter dem Gesetz der Vernunft bei **Thomas** und **Kant**. Versuch eines Vergleiches; S. 187–191: Müller-Schmid, Peter Paul: Apriori und Erfahrung. Der erkenntnistheoretische und normative Kontext von Johannes Messners Gesellschaftslehre; S. 193–207: Merk, Gerhard: Ursatz, Leitsätze und Erfahrung in der Ethik; S. 209–229: Höver, Gerhard: Zur Begründung der Menschenrechte in der Naturrechtsethik von Johannes Messner; S. 231–237: Messner, Johannes: Zur Naturrechtsethik.

Bruch, Richard: Moralia varia. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen. – Düs: Patmos-Verl. (1981). 283 S. = Moraltheologische Studien: Historische Abt. VI; kart. DM 36,80.

Ebeling, Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik. – ZevE XXVI, 1982, 10–18; S. 19–28: Rendtorff, Trutz: Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie; S. 29–39: Tödt, Heinz Eduard: Zum Verhältnis von Dogmatik und katholischer Ethik.

Toward moral and religious maturity. The First International Conference on Moral and Religious Development. Convenor: Christiane Brusselmans. Co-Convenor: James S. O'Donohoe. Senior authors: James W. Fowler [e.a.]. – Morristown, J. J. [e.a.]: Silver Burdett (1980). XII, 586 p.

Baal, J[an] van: Man's quest for **partnership**. The anthropological foundations of ethics and religion. – Assen: van Gorcum 1981. XI, 337 p.; hfl 59,90.

Spaemann, Robert: Über die Unmöglichkeit einer universaltheologischen Ethik. – PhJ LXXXVIII, 1, 1981, 70–89.

Cooper, Neil: The diversity fo moral thinking. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. VIII, 303 p. = Clarendon Library of Logic and Philosophy.

Cahill, Lisa Sowle: Teleology, utilitarianism, and christian ethics. – ThSt XLII, 1981, 601–629.

Wagner, Falk: Zur theologischen Kritik der **Gewalt**. Ein Beitrag zum Verhältnis von dogmatischer und ethischer Urteilsbildung. – ZThK LXXVIII, 1981, 320–344.

Cyran, Wolfgang: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika **Humanae Vitae**. – Ffm: Knecht 1981. 160 S.; kart. DM 22,80.

Auer, Alfons: Der Mensch – „Partner" der Natur? Wider theologische Überschwenglichkeit in der **ökologischen** Diskussion. – Im Gespräch der Mensch . . . Joseph Möller zum 65. Geburtstag . . ., Düs (1981), 65–78; S. 79–90: Rauh, Fritz: Die theologische Dimension biotechnischer Manipulationsversuche am Menschen.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Stroumsa, G. G.: Ascèse et gnose, aux origines de la spiritualité monastique. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 557–573.

Heiliger Sankt **Florian**. Friederike Tschochner unter Mitarbeit von Matthias Exner. – Mchn: Callwey 1981. 220 S., 268 Ill.; Pp. DM 48,–.

Petit, François: **Norbert** et l'origine des Prémontrés. Préf. de Régine Pernoud. – P: Ed. du Cerf. 1981. 325 p.; F 61.20.

Marenholtz, Eckehart A(ndreas): Das glîchnisse Meister **Eckharts**: Form, Inhalt und Funktion. Kleine Studie zur negativen Metaphorik. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 133 S. = Europäische Hochschulschriften I, 374; sfr 26,- [Diss., Altana. Überarb.]

Smet, Joachim: Die **Karmeliten**. Eine Geschichte der Brüder u. L. Frau vom Berge Karmel. Von den Anfängen ‹ca. 1200› bis zum Konzil von Trient (The Carmelites. A history of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel. Ca. 1200 a.d. until the Council of Trent, dt.) [Bearb., Übers.:] Ulrich Dobhan. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 464 S.; Pp. DM 58,–.

Kartäusermystik und [Kartäuser]-mystiker. Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität. Bd. I. – Salzb: Univ. Salzburg – Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. VI, 238 S., 25 Abb. = Analecta Cartusiana LV; [enth.:] S. 1–46: Ruello, Francis: Statut et rôle de l' *intellectus* et de l'*affectus* dans la théologie mystique de **Hugues** de **Balma**; p. 47–80: Dupont, Philippe: L'ascension mystique chez **Guigues** du **Pont**; p. 81–102: Maisonneuve, Roland: L'experience mystique et visionnaire de **Marguerite** d'**Oingt** ‹† 1310›; moniale Chartreuse; p. 103–141: Grill, Leopold, OCist: Im Blickfeld **Ottos** von **Freising**: Reichsburgund und Kartäuser; S. 142–159: Früh, Margrit: Chorgestühle in Ittingen und Tückelhausen als Zeichen kartäusischer Geistigkeit; S. 160–187: Sargent, Michael: Contemporary criticism of Richard **Rolle**; S. 188–205: Appendix: A diplomatic transcript of Thomas Basset's *Defense* of Richard Rolle; S. 208–238: Hogg, James: A mystical diary: The *Refectorium salutis* of **Richard Methley** of Mount Grace Charterhouse.

Het visioenenboek van **Hadewijch**. Uitgegeven naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent. Met een hertaling en commen-

taar door H. W. J. Vekeman. – Nijmegen: Dekker & van de Vegt; Brugge: Uitgeverij Orion 1980. XIV, 252 blz.

Mommaers, P.: De mysticus **Jan** van **Ruusbroec**. – Collationes XI, 1981, 285–304.

Haubst, Rudolf: **Nikolaus** von **Kues** in der Geschichte der Marienverehrung. – De cultu Mariano saeculis XII–XV. Acta Congressus Mariologici-Mariani internationalis, Romae 1975. Vol. V, R 1981, 267–300.

Schwarz, Reinhard: Mystischer Glaube – die Brautmystik Martin **Luthers**. – Zeitwende LII, 1981, 193–205; S. 206–224: Mühlen, Karl-Heinz zur: Mystik des Wortes; S. 225–234: Zapf, Josef: Die Geburt Gottes im Menschen nach Johannes **Tauler**.

Shannon, William H(enry): Thomas **Merton**'s dark path. The inner experience of a contemplative. – NY: Farrar, Straus, Giroux (1981). VII, 245 p.; $ 15,–.

Dreyfus, Théodore: Martin **Buber**. – P: Ed. du Cerf 1981. 207 p. = Témoins spirituels d'aujourd'hui; F 60,40.

Moloney, Francis J.: Disciples and prophets. A biblical model for the religious life. – NY: Crossroad (1981). XIII, 225 p.; $ 12,95.

Boisvert, Laurent: La pauvreté religieuse. – P: Éd. du Cerf 1981. 118 p. = Problèmes de vie religieuse XLII; F 35,–.

Ostertag, Silvia: Einswerden mit sich selbst. Ein Weg der Erfahrung durch meditative Übung. Mit einem Vorwort von Karlfried Graf Dürckheim. – Mchn: Kösel (1981). 239 S., 39 Abb. im Text; kart. DM 29,80.

Linn, Matthew und Dennis, SJ: Beschädigtes Leben heilen. Was Gebet und Gemeinschaft helfen können. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 298 S.

Böckmann, Aquinata: Prüfstein **Armut**. Die Herausforderung des Ordenslebens heute. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 112 S.; kart. DM 14,80.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Kaiser, Jochen-Christoph: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – (Stu:) Klett-Cotta (1981). 380 S. = Industrielle Welt. Schriftenreihe d. Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte XXXII; Ln. DM 118,–.

Wilson, Bryan: Religion in sociological perspective. – Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. 192 p.; paper £ 3,95.

Honecker, Martin: Perspektiven christlicher Gesellschaftsdeutung. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1981). 158 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1404.

Gannon, Thomas M.: The new christian **right** in **America** as social and political force. – ASR XXVI, 1981, 69–84; p. 85–98: D'Epinay, Ch. Lalive: Dépendance sociale et religion. Pasteurs et protestantismes latinoaméricains; p. 99–124: Asch, Susan: Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJSK au **Zaïre**.

Orlando, Vito: Feste devozione religiosità. Ricerca socio-religiosa in alcuni Santuari del **Salento**. Presentazione di Michele Mincuzzi. – Galatina: Congedo Ed. 1981. 273 p., fig. = Biblioteca di Cultura Pugliese II, 24; Lire 13 000.

Carroll, Jackson W.: Some issues in clergy **authority**. – Review of religious research XXIII, 1981, 99–117; p. 118–132: Bartholomew, John Niles: A sociological view of authority in religious organizations.

Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines Theolog. Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi. Hrsg. von Joachim Rogge u. Helmut Zeddics. – B: Evang. Verlagsanstalt 1980. 61 S.; kart. M 3,–.

Heinemann, Gustav W.: Reden und Schriften. Bd. II: Glaubensfreiheit – Bürgerfreiheit. Reden und Aufsätze zu Kirche, Staat, Gesellschaft 1945–1975. Hrsg. von Diether Koch. – (Ffm:) Suhrkamp (1981). 330 S.

Honecker, Martin: Evangelische Theologie vor dem Staatsproblem. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1981). 44 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CCLIV; kart. DM 12,–.

Gollwitzer, Heinz: Vorüberlegungen zu einer Geschichte des **politischen Protestantismus** nach dem konfessionellen Zeitalter. – (Opladen:) Westdeutscher Verl. (1981). 61 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge CCLIII; kart. DM 14,–.

Krumwiede, Heinrich-W.: Politik und katholische Kirche im gesellschaftlichen Modernisierungsprozeß. Tradition u. Entwicklung in **Kolumbien**. – (Hbg:) Hoffmann & Campe (1980). 308 S. = Historische Perspektiven XVI.

Klinger, Elmar: Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu **Puebla**. – ThGl LXXI, 1981, 184–207.

Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949–1963. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« XI, 1982, 83–95.

Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland . – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus Mohn (1981). 96 S.

Spescha, Plasch: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit. Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ehtischer Verantwortung. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981) 335 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 156; kart. sfr 58,–.

Thomas, Ulrich: Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des **Arbeiter-Alltags**. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald Verl. 1982. 229 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialethik; kart. DM 32,00.

Einfacher Lebensstil – ein neuer Maßstab? Thesen zu Evangelisation u. sozialer Gerechtigkeit. Helmut Burkhardt, Hrsg. Mit Beitr. von Ulrich Betz [u.a.]. – Wup: Aussaat Verl. (1981). 86 S. = ABCteam C 3131.

XIII. Kirchenrecht

Kuttner, Stephan: Universal pope or servant of God's servants: The canonists, papal titles, and Innocent III. – RDC XXXII, 1981, 109–149.

Lariccia, Sergio: Stato e chiesa in Italia 1948–1980. – (Bresc:) Queriniana (1981). 358 p. = Dipartimento di scienze religiose XV; Lire 12 000.

Krämer, Peter: Kirche der freien Gefolgschaft. Kirchenrechtliche Überlegungen zu einem umstrittenen Kirchenmodell. – Mchn: Minerva Publ. 1981. 18 S. = Eichstätter Hochschulreden XXIX.

Bonnet, Piero Antonio: De momento codificationis pro iure Ecclesiae. – PRMCLit LXX, 1981, 303–368; p. 369–400: Coccopalmerio, Francesco: De persona iuridica iuxta schema Codicis novi; p. 401–428: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De potestate iuxta schemata a Commissione Codici recognos cendo proposita; p. 429–500: Weis, Norbert: Quaedam de laicorum prophetico munere in Ecclesia iuxta Concilium Vaticanum II.

Il diritto nel mistero della Chiesa. II: Il popolo di Dio e la sua struttura organica. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1981. XII, 594 p. = Quaderni di «Apollinaris» II; Lire 17 500; [cont.:] p. 1–91: Longhitano, Adolfo: Il popolo di Dio; p. 91–175: Depasquale, Annetto: Stati e funzioni del popolo di Dio; p. 176–206: Dalla Torre, Giuseppe: Il laicato; p. 207–289: Maroncelli, Settimio: La vita consacrata; p. 291–308: Giacobbi, Attilio: Le istituzioni ecclesiali; p. 309–404: Bressani, Aldo: La Chiesa particolare e le sue strutture; p. 405–428: Francescato, Mosè: Strutture centrali della Chiesa cattolica; p. 429–472: Giacobbi, Attilio: Strutture di comunione tra le Chiese particolari; p. 473–573: Montan, Agostino: Gli istituto di vita consacrata.

Anastasius ab Utrecht, OFMCap: Quaestiunculae selectae de iure particulari. – Laurentianum XXII 1981, 429–452.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Ffm: Knecht (1981). 256 S. = Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.

Beraudy, Roger: Le mariage des chrétiens. Étude historique. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 50–69.

Schlegelberger, Bruno, SJ: Die Diskussion über die **Ehescheidung** in der katholischen Theologie des beginnenden **19**. Jahrhunderts. – ThPh LVI, 1981, 535–555.

Provost, James H.: Diocesan administrations. Reflections on recent developments. – Jurist XLI, 1981, 81–104.

Il diritto nel mistero della Chiesa. IV: Diritto patrimoniale tutela della comunione e dei diritti Chiesa e comunità politica. – R: Libr. Ed. della Pont. Univ. Lateranense 1980. XVI, 506 p. = Quaderni di «Apollinaris»; Lire 13 000; [cont.:] p. 1–70: Coccopalmerio, Francesco: Diritto patrimoniale della Chiesa; p. 71–120: Velasio, Paolis de: Lineamenti dell'ordinamento penale canonico; p. 121–152; Coccopalmerio, Francesco: Per una critica riscoperta del diritto penale della Chiesa; p. 153–204: Andriano, Valerio: Diritto processuale canonico; p. 205–257: Lobina, Giuseppe: La giustizia amministrativa; p. 258–271: Lobina, Giuseppe: Procedura per la rimozione e il trasferimento dei parroci; p. 272–278: Girotti, Gianfranco: Dispensa dagli oneri derivanti dall'Ordine; p. 279–293: Girotti, Gianfranco: Separazione dall'Istituto di vita consacrata ; p. 295–430: Bertone, Tarcisio: Il rapporto giuridico tra Chiesa e comunità politica; p. 431–447: Andriano, Valerio: La Chiesa e gli organismi internazionali; p. 448–494: Bertone, Tarcisio: Rapporto tra la Chiesa locale e la comunità civile.

Heinemann, Heribert: **Lehrbeanstandungen** in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung. – Tr: Paulinus-Verl. 1981. 133 S. = Canonistica VI; kart. DM 29,80.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lämmermann, Godwin: Praktische Theologie als kritische oder als empirisch-funktionale Handlungstheorie? Zur theologiegeschichtlichen Ortung und Weiterführung einer aktuellen Kontroverse. – Mchn: Kaiser (1981). 162 S. = Theologische Existenz heute CCXI; kart. DM 20,–.

Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche. – Norbert Mette: „Volkskirche" – Zeichen von Zerfall oder Aufbruch? – Josef Bommer: Gemeinde an der Basis – Zelle der Kirche. – Otto Bischofberger: Neue religiöse Bewegungen und Gruppen außerhalb der Kirchen. – Paul M(ichael) Zulehner: Auswahlchristen. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verlag (1981). 137 S. = Theologische Berichte X.

Carr, John C.: The organization and administration of pastoral counseling centers. [By] John C. Carr, John E. Hinkle, David M. Moss III. – Nashv, (Tenn.): Abingdon (1981). 304 p.; $ 15,95.

Houtsma, R(inze): De **groep** als pastorale weg. Een kritische literatuurstudie over pastoraal groepscounselen. – 's-Grav: Boekencentrum (1981). 176 blz. = Praktisch theologische handboeken XLVII; hfl 21,90.

Lauter, Hermann-Josef: Den Menschen Christus bringen. Theologie für die **Verkündigung**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 142 S.; kart. DM 16,80.

Goldie, R.-M.: Laici, laicato, laicità: bilancio di trent'anni di bibliografia. – Rassegna di teologia XXII, 1981, 295–305. 386–394. 445–460.

Musall, Peter: Familienarbeit in der Stadt. – Gelnhausen, B, Stein: Burckhardthaus-Laetare Verl.; Zü, Köln: Benziger Verlag (1981). 120 S. = Beiträge zur Gemeindepädagogik; kart. DM 17,80.

Jentsch, Werner: Handbuch der Jugendseelsorge. Geschichte, Theologie, Praxis. Teil IV: Praxis der **Jugendseelsorge**: Wege. Halbbd. 1: Stufenseelsorge. Seelsorge an Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 675 S.; Lw. DM 150,–.

Hübinger, Willi: Der Jugend eine Chance. Aspekte kirchlicher **Jugendarbeit**. – Limburg: Lahn-Verl. 1981. 127 S. = Offene Gemeinde XXXIV.

Nipkow, Karl Ernst: Neue Religiosität, gesellschaftlicher Wandel und die Situation der Jugendlichen. – Zeitschrift für Pädagogik XXVII, 1981, 379–402; S. 403–419: Siegert, Michael T.: Neo-religiöse Bewegungen unter Jugendlichen. Eine Kränkung des herrschenden wissenschaftlichen Weltbilds?

Exeler, Adolf: Muß die Kirche die Jugend verlieren? – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 71 S.; kart. DM 9,80.

Jugend und Kirche. – (Mchn:) Kaiser (1981). 145 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologia practica XVI, 3/4.

Capps, Donald: Biblical approaches to pastoral counseling. – Phil: Westminster Press (1981). 214 p.; $ 7,95.

Religiöse **Kinderliteratur**. Religionspädagogische Beiträge **1967–1980**. Hrsg. von Josef Rabl. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1981). 203 S. = Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche XXV.

Kritische Stichwörter zum Religionsunterricht. Hrsg. von Johannes Glötzner. – Mchn: Fink Verl. 1981. 342 S. = Kritische Stichwörter XII; kart. DM 28,–.

Jehle, Frank: Augen für das Unsichtbare. Grundfragen und Ziele religiöser Erziehung. – (Zü, Köln:) Benziger (1981). 267 S.; kart. DM 22,80.

Thiele, Johannes: Bibelarbeit im Religionsunterricht. Ein Werkbuch zur Bibeldidaktik. Mit e. Beitr. v. Gotthard Fuchs. – Mchn: Pfeiffer 1981. 297 S. = Pfeiffer-Werkbücher CL; kart. DM 32,–.

Cesbron, Claude: Les lieux catéchétiques. – Catéchèse LXXXV, 1981, 9–19; p. 21–43: Le Saux, Madeleine: Pédagogie du document; p. 45–56: Marlé, René: Pédagogie du document et objet de foi; p. 57–66: Brossier, François:

La Bible dans les parcours catéchétiques; p. 67–92: Sevin, Marc: La partie biblique de «Pierres Vivantes»; p. 93–100: Favrel, Bernard: Les images de «Pierres Vivantes».

Cooper, Eugen J.: **Bußerziehung** in Schule und Gemeinde. Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 120 S. = Veröffentlichungen der Zeitschrift „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit".

Spuren: Katechese zwischen Eucharistie u. Firmung, Hrsg. von Wilhelm Bruners ... unter Mitarb. von Walburga Barrawasser. Graphiken von John Barrawasser. – Düs: Patmos-Verl. 1981. 72 S., Ill.; kart. DM 10,80.

Brechtken, Josef: Die weltliche Wirklichkeit Gottes. Zur Kritik der Transzendenzauffassung in den neueren Religionsbüchern für Grund- und Hauptschule. – ThGl LXXI, 1981, 154–183.

Meditation im Religionsunterricht. Theoretische und schulpraktische Perspektiven. Hrsg. v. Albert Biesinger. Mit Beitr. v. Albert Biesinger [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1981). 236 S.

XV. Liturgiewissenschaft

Guthrie, Harvey H.: Theology as thanksgiving. From Israel's Psalms to the Church's Eucharist. – NY: The Seabury Press (1981). XII, 253 p.; $ 15,95.

Corpvs praefationum. Étude préliminaire par Edmond (Eugène) Moeller. – Turnhout: Brepols 1981. CXCIV, 99 p. = Corpus Christianorum. Series latina CLXI.

Franke, Hans Michael: Der **Liber ordinarius** der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation. – Leverkusen-Opladen u. Bonn: Borengässer 1981. XXXV, 91 S. = Studia Vindesemenisa. Beiträge zur Erforschung der Devotio moderna und des Kanonikalen Lebens II,1; kart. DM 24,80.

Gamber, Klaus: Orientierung an der Orthodoxie. Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in Liturgie und Verkündigung. Mit Beitr. von Wolfram Gamber und Abraham Thiermeyer. – Rgb: Pustet in Komm. (1981). 132 S., 25 Abb. = Studia patristica et liturgica. Beih. III; kart. DM 14,80.

Neunheuser, Burkhard, OSB: Divergenzen in liturgischen Editionen als Hilfe zum Verständnis. – Notitiae XVIII, 1982, 28–36.

Meyer, Hans Bernhard: Temps et liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgique. – MD CXLVIII, 1982, 7–37; p. 39–66: Gunstone, John: Problèmes contemporains de temps liturgique: calendrier et lectionnaire; p. 67–72: Le calendrier anglican révisé ‹1980›; p. 73–102: Tripp, David: La fin des temps. Le temps dans la liturgie chrétienne selon les puritains anglais; p. 103–122: Rordorf, Willy: Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif; p. 123–133: Fréchard, Maurice: L'année liturgique dans la liturgie de Paris sous Louis XV; p. 135–140: Documents sur le dimanche à Paris au 17e siècle; p. 141–144: Dalmais, Irénée-Henri: Note sur l'année liturgique dans les Eglises de tradition syrienne; p. 145–152: Jounel, Pierre: Le sacramentaire de Gellone.

Schulz, Frieder: Die Ordnung der liturgischen **Zeit** in den Kirchen der Reformation. – LJ XXXII, 1982, 1–24; S. 25–45: Talley, Thomas J.: Liturgische Zeit in der alten Kirche.

Gough, Austin: The Roman liturgy, Gregorian plain-chant and the Gallican Church. – The Journal of religious history XI, 1981, 536–557.

Quellec, Jean-Yves: Sensibilité et vie liturgique. – Communautés et liturgies LXIII, 1981, 459–474.

Maas-Ewerd, Theodor: Liturgische Einheit in Vielfalt. Die Einheit des Gottesdienstes der Kirche u. der ausgeträumte Traum von einer „Welt-Einheitsliturgie". – Mchn: Minerva-Publikation 1981. 30 S. = Eichstätter Hochschulreden XXX; geh. DM 6,80.

Vandecasteele, H.: Het christelijk **gezin** in onze dagen. – TLit XXVI, 1982, 3–14; p. 15–25: Depoortere, Kr.: Het gezin als kerncel van de kerk. Ecclesiologische benadering; p. 26–30: Desmet, A.: Gezinsgebed en christelijke gezinspraktijk ‹paneelgesprek›; p. 31–38: Zijlstra, K.: Geloofspraxis in het christelijk gezin; p. 39–41: Spitezki, J.: De Sjabbat. Het centrum van het joodse gezinsleven; p. 42–46: Robeyns-Olieslagers, H.: Gezinsbetrokkenheid bij het doopsel; p. 47–64: Pauwels, J.: Gezinsbetrokkenheid bij het vormsel; p. 67–73: Geerebaert, L.: Verloofdenpastoraal en liturgie; p. 74–76: Bortier, L., OPraem: Paneelgesprek rond de huwelijksliturgie; p. 77–86: D'Haese, P., OP: Trouwen in de kerk. Het nieuwe dienstboek voor de huwelijksliturgie.

Marshall, I. Howard: Last supper and Lord's supper. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). 191 p.; $ 6,95.

Lallement, D.-J.: L'Eucharistie. Mystère de la foi sacrament de la charité. – P: Téqui (1981). 435 p.; F 43,–.

Gäde, Gerhard: „Das Herrenmahl" und die eucharistische Realpräsenz. – Catholica XXXV, 1981, 287–317.

Petti, Salvatore, OFMCap: Cronistoria dell "Ordo Exsequiarum". – Laurentianum XXII, 1981, 386–428.

Kleinheyer, Bruno: Kirchweihe – Altarweihe. Zur neuen Ordnung in unserem Sprachgebiet. – LJ XXXI, 1981,214–235.

Lateinische Osterfeiern und Osterspiele. Hrsg. von Walter Lipphardt. Teil VI: Nachträge, Handschriftenverzeichnis, Bibliographie. – B, NY: de Gruyter 1981. XI, 526 S. = Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts. XCVI: Reihe Drama V; Lw. DM 298,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Doz. Dr. Arno Anzenbacher, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker, SSCC, Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Ewald Berning, Waldstr. 2, 5106 Roetgen; Dr. Martin Booz OFMCap., Kloster Reute, 7967 Bad Waldsee 1; Dr. Franz Josef Burkhard, Erfurter Str. 72, 6500 Mainz 1; Prof. Dr. Winfried Cramer OSB, Abtei St. Josef, 4421 Gerleve; Prof. Dr. Johannes Dörmann, Egbertstr. 15, 4400 Münster; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Giesbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 5127, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Fernando Inciarte, Am Kreuztor 8, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, Noeggerathstr. 4-8, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, Passau-Auerbach; Dr. Gerhard Leibold, Emmeramstr. 8, 8045 Ismaning; Dr. Cornelius Mayer, OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt 70; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Hermann Reifenberg, Kunigundendamm 64, 8600 Bamberg; Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Gronauweg 55a, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Röllig, Weilhausweg 10, 7402 Kirchentellinsfurt; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Robert P. Scharlemann, University of Virginia, Charlottesville, Virginia 22903, USA; Prof. Dr. Bruno Schüller, Rothenburg 14, 4400 Münster; Dr. Christoph Stoll, Stauffenbergstr. 5, 8000 München 40; Prof. Dr. August Strobel, Föhrenstr. 15, 8806 Neuendettelsau; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Prof. Dr. Bernd Reiner Voß, Petersheide 9, 4400 Münster-Wolbeck; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Peter Weimar, Stefan-Zweig-Str. 36, 4400 Münster; Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Wertachstr. 25a, 8903 Bobingen.

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Die Benediktus-Regel" (Beuroner Kunstverlag)
„Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" (Verlag Aschendorff)

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

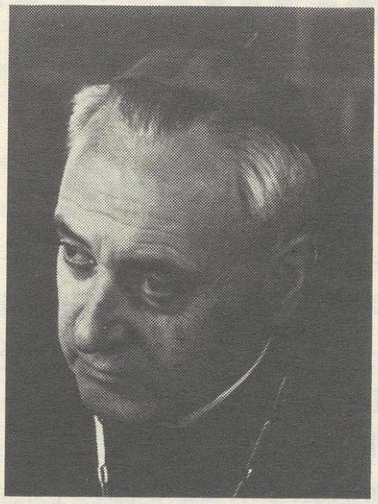
Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – 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

Hermann Volk
Theologe · Bischof · Kardinal



Gesammelte Schriften IV: Hirtenschreiben

ca. 200 Seiten, Ln., ca. DM 28,00

Hirtenbriefe und amtliche Schreiben eines Bischofs sind nicht einfach nur oberhirtliche Verlautbarungen, sondern vor allem Ausdruck des Glaubens der Kirche, der in konkrete Situationen hinein ausgesagt und ausgelegt wird.
Die nun gesammelt veröffentlichten amtlichen Schreiben des Mainzer Bischofs bieten eine gediegene „Einführung" in dessen theologisches Denken. Sie sind gekennzeichnet durch das Bemühen, die auch durch die jeweilige Zeit bestimmte Situation der Gläubigen aufzugreifen, sie theologisch zu deuten und pastoral zu bewältigen.

Gesammelte Schriften III

336 Seiten, Ln., DM 34,00

Gott hat uns zuerst geliebt

Predigten zum Kirchenjahr. 142 Seiten, Kt., DM 15,80

Der Christ als geistlicher Mensch

Von christlicher und priesterlicher Spiritualität.
2. Auflage, 124 Seiten, Kt., DM 12,80

Christus alles in allen

112 Seiten, Kt., DM 10,80

Formen christlicher Existenz

TOPOS 102. 116 Seiten, Kt., DM 8,80

Ihr sollt meine Zeugen sein

Gedanken zu Firmung, Ehe, Priester- und Ordensleben.
136 Seiten, Kt., DM 13,50

Lob seiner Herrlichkeit

Drei Ansprachen. TOPOS 54. 133 Seiten, Kt., DM 7,80

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Theologie

Arno Schilson · Theologie als Sakramententheologie

Die Mysterientheologie Odo Casels. tts Band 18. Ca. 352 Seiten, kt., ca. DM 40,–

Angesichts der Krise der Sakramente als Krise des Symbolsystems der Kirche verdient die Mysterientheologie Odo Casels neue Beachtung. Hier werden erstmals die hermeneutischen Voraussetzungen und die systematische Tragweite dieses theologischen Entwurfs untersucht. Theologie erweist sich als »Mystagogie« und wird so zur Sakramententheologie im umfassenden Sinn.

Vom gleichen Autor:

Geschichte im Horizont der Vorsehung

G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte. tts Band 3. 352 Seiten, kt., DM 42,–

Franziskus Eisenbach Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst

Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. XII + 850 Seiten, kt., DM 88,–

Systematische Untersuchung von Vorgeschichte, koziliarer Debatte und Nachwirkungen einer zentralen Aussage des II. Vatikanischen Konzils über die vielfältigen Formen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen: in den eucharistischen Gestalten, im Wort der Schrift, in der Person des Priesters, im Gebet der Kirche.

Konstantinos Delikostantis Der moderne Humanitarismus

Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. tts Band 17. 232 Seiten, kt., DM 32,–

Matthias-Grünewald-Verlag · Mainz

Orientierungshilfen

für den engagierten Christen

kunst und kirche

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst

Jährlich vier Hefte mit einem Gesamtumfang von rund 200 Seiten, Format 22 x 28 cm, broschiert. Jahresabonnement öS 318.–; DM 45,–; sfr 41,–. Einzelheft öS 84.–; DM 12,–; sfr 11,– (Preise zuzüglich Porto).

Arzt und Christ

Vierteljahresschrift für medizinisch-ethische Grundsatzfragen

Vier Hefte im Jahr mit einem Gesamtumfang von rund 240 Seiten.
Format 16 x 24 cm, broschiert. Jahresabonnement öS 280.–; DM 39,–; sfr 36,–. Einzelheft öS 75.–; DM 10,50; sfr 9,50 (Preise zuzüglich Porto).

Theologisch-praktische Quartalschrift

Herausgegeben von den Professoren der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

Vier Hefte im Jahr mit einem Gesamtumfang von rund 400 Seiten. Format 17 x 24 cm, broschiert. Jahresabonnement öS 224.– (Inland); öS 270.– (Ausland); DM 38,–; sfr 36,–. Einzelheft: öS 70.– (Inland); öS 80.– (Ausland); DM 11,50; sfr 10,50 (Preise zuzüglich Porto).

Oberösterreichischer Landesverlag
Zeitschriftenverlag

A-4020 Linz, Landstraße 41

Texte und Studien zum Antiken Judentum

Die in der Bundesrepublik jahrelang vernachlässigte Erforschung des Antiken Judentums bedarf neuer Impulse.
Die Herausgeber dieser neuen Reihe sehen ihre Aufgabe darin, wissenschaftlich Interessierte an die jüdischen Originalquellen heranzuführen. Darum kommt der Neuedition von Texten neben wissenschaftlichen Spezialuntersuchungen besondere Bedeutung zu.
Die Reihe wendet sich an alle, die an der historischen Erforschung des Judentums der antiken Welt beteiligt sind, einschließlich Israel und den USA, den heutigen Zentren wissenschaftlicher Judaistik.

Band I

Peter Schäfer

Der Bar Kokhba-Aufstand

Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom. 1981. XVII, 271 Seiten. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 1). ISBN 3-16-144122-2 Ln. DM 118.–

Der Bar Kokhba-Aufstand (ca. 132–135 n. Chr.) war der letzte große Krieg der Juden Palästinas gegen die römische Weltmacht. Er hat das Geschichtsverständnis auch des modernen Judentums entscheidend geprägt. Seine Rezeption steht jedoch in keinem Verhältnis zur Quellenbasis.
Das Buch versucht, die wichtigsten antiken Quellen zum Aufstand einer kritischen Analyse zu unterziehen. Sein Ziel ist nicht eine neue systematische Gesamtschau, sondern zunächst eine Destruktion der gängigen Klischees über den Aufstand. Im Mittelpunkt steht dabei die methodische Frage nach der Möglichkeit der historischen Auswertung rabbinischer Quellen.

Band II

Synopse zur Hekhalot-Literatur

Herausgegeben von Peter Schäfer in Zusammenarbeit mit Margarete Schlüter und Hans Georg von Mutius. 1981. XXV, 299 Seiten. (Texte und Studien zum Antiken Judentum 2). ISBN 3-16-1444512-0 Ln. DM 285.–

Die sogenannte esoterisch-mystische Literatur des rabbinischen Judentums („Hekhalot-Literatur") ist noch wenig erforscht; brauchbare Editionen fehlen völlig.
Das Buch unternimmt erstmals eine umfassende Edition nahezu aller einschlägigen Texte auf der Basis von Handschriften. Die Handschriften sind synoptisch abgedruckt um einen ständigen Textvergleich zu ermöglichen. Auf eine kritische Edition im klassischen Sinne wurde aus methodischen Erwägungen verzichtet.
Eine ausführliche Einleitung informiert über die Grundsätze der Edition sowie die zugrundegelegten Handschriften und versucht, das schwer zugängliche Material aufzuschlüsseln und zu identifizieren.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Gerhard Maier

Die Johannesoffenbarung und die Kirche

1981. IX, 676 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Reihe I, Band 25). ISBN 3-16-144132-X Ln. DM 178.–

Gegenstand der Untersuchung ist die Rolle, die die Apokalypse als letztes Buch der Bibel im Laufe der Kirchengeschichte gespielt hat. Dabei wird sichtbar, in welchem Maße die Auslegung und der Gebrauch der Apokalypse in die jeweils herrschende Eschatologie eingebettet war und inwiefern sie selbst Anreger und Grund der eschatologischen Erwartung gewesen ist. Die Untersuchung setzt ein mit der kritischen Prüfung der ältesten Traditionen über die Apokalypse und verfolgt dann den Weg der Apokalypsedeutung und -benutzung exemplarisch weiter über Ticonius und Augustin zu den Vorläufern der Reformation, zu den Täufern und zu Luther, zum Pietismus, insbesondere Bengel, und von da aus hinein in die historisch-kritische Forschung bis hin zu wesentlichen Positionen in der Gegenwart.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Eduard Schweizer

Das Evangelium nach Lukas

(Das Neue Testament Deutsch, Band 3). 18. Auflage (1. Auflage dieser neuen Fassung). IV, 264 Seiten, kart. DM 36,–; innerhalb der Subskription auf die Neubearbeitungen des NTD DM 32,40

Das Lukas-Evangelium war in den letzten Jahrzehnten ein besonders umstrittenes Buch. In der hier vorliegenden Auslegung wird versucht, in Analyse, Einzelerklärung und einer auf die Verkündigung ausgerichteten Zusammenfassung den besonderen Beitrag des Lukas zum Zeugnis des Neuen Testaments herauszuarbeiten. Gerade weil er weithin auf präzise Lehrsätze verzichtet, vermag er um so besser, erzählend die ganze Fülle dessen weiterzugeben, was Jesus Christus für den Glauben bedeutet.
Mit diesem Band wird die Auslegung aller drei synoptischen Evangelien durch denselben Verfasser vollendet.

Stefan Timm

Die Dynastie Omri

Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 124). 359 Seiten, Ln. DM 76,–

Nach dem Zerfall des israelitischen Großreiches unter Salomo erlebte das Nordreich im neunten Jahrhundert v. Chr. eine neue Blütezeit. Omris Gründung der Residenz Samaria gab dem Reich Israel ein stabiles und prosperierendes Zentrum. Diese Studie stellt die alttestamentlichen Quellen über die Könige Omri, Ahab, Ahasja und Joram neben die außerbiblischen Zeugnisse dieser Zeit: die Nachrichten der moabitischen, assyrischen und phönizischen Nachbarn. Daraus ergeben sich neue Aspekte im Blick auf die Innen- und Außenpolitik der Könige aus dem Hause Omri und insbesondere für die Rolle der Königin Isebel.

Robert Maddox

The Purpose of Luke-Acts

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 126). 218 Seiten, Ln. etwa DM 68,–

Contents: The Unity and Structure of Luke-Acts and the Question of Purpose / Jews, Gentiles and Christians / The Picture of Paul in Acts / Christians in the Roman Empire / The Lukan Eschatology / The Special Affinities of Luke and John / Luke's Purpose in the Church of His Time

"This is, in my view, the best survey on Lukan theology that is available now." *Eduard Schweizer*

Walter Klaiber

Rechtfertigung und Gemeinde

Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 127). 306 Seiten, kart. DM 58,–; Ln. DM 74,–

Wer die paulinischen Briefe nach ihrer Ekklesiologie befragt, trifft auf einen eigentümlichen Sachverhalt. Paulus schreibt an Gemeinden und bespricht häufig Gemeindeprobleme, aber es fehlt eine thematische Behandlung des Kirchenbegriffs. Dem entspricht die Lage in der Forschung. Es gibt eine Fülle von Untersuchungen zu Einzelthemen.

Diese Arbeit geht nicht von einzelnen Begriffen, sondern von Aussagen über den Ursprung der Gemeinde aus und verfolgt von hier die Linien, die auf grundsätzliche Zusammenhänge hinweisen. Dabei gewinnt die Beziehung zur Rechtfertigungslehre entscheidende Bedeutung.

Peter Stuhlmacher

Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit

Aufsätze zur biblischen Theologie. 320 Seiten, kart. DM 29,80

Studien zur biblischen Theologie, die in der Verklammerung von Altem und Neuem Testament die Themen Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit untersuchen. Erstmalig erscheinen drei Beiträge über ‚Gerechtigkeit' in der Jesusverkündigung, bei den vorpaulinischen Missionsgemeinden und bei Paulus.

Erich Bryner

Der geistliche Stand in Rußland

Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert (Kirche im Osten, Monographienreihe, Band 16). 268 Seiten, kart. DM 52,–

Im ersten Hauptteil geht es um die Lage und Zusammensetzung des Episkopates, im zweiten um das theologisch-geistliche Bildungswesen, während der dritte Hauptteil sich mit der sozialen Lage des Pfarrklerus auseinandersetzt, der sich im Laufe des 18. Jahrhunderts zu einem abgeschlossenen Stand entwickelte. Abschließend wird die Funktion und Stellung des geistlichen Standes in der russischen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts dargestellt.

Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen und Zürich

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 3 **1982** **78. Jahrgang**

Günther Gaßmann: Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt . . . . . Spalte 177
Heinrich Döring: Das Amt im ökumenischen Kontext . . . . . Spalte 185

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 191
B. S. Childs: The Book of Exodus (E. Zenger)
R. Schmitt: Exodus und Passah (E. Zenger)
W. Beltz: Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament (E. Zenger)
V. Kubina: Die Gottesreden im Buche Hiob (P. Weimar)
H. Ritt: Das Gebet zum Vater (F. Mußner)
O. Wischmeyer: Der höchste Weg (W. Woibert)
H. Kraft: Die Entstehung des Christentums (O. Knoch)
Maria im Neuen Testament. Hrsg. von R. E. Brown, K. P. Donfried. J. A. Fitzmyer, J. Reumann (P. Zingg)
Kontinuität und Einheit. Hrsg. von P.-G. Müller und W. Stenger (J. Ernst)
H. W. Attridge: First-Century Cynism in the Epistles of Heraclitus (K. Berger)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 206
K. Pichler: Streit um das Christentum (M. Baltes)
D. Hellholm: Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse (N. Brox)
P. Dinzelbacher: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter (A. Angenendt)
H. Schipperges: Hildegard von Bingen (A. Führkötter)
P.-W. Scheele/T. Schneider: Tilman Riemenschneider (J. Sudbrack)
A. Ganoczy/K. Müller: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus (W. H. Neuser)
P. Blickle: Deutsche Untertanen (W. Reinhard)
R. Decot: Religionsfrieden und Kirchenreform (E. Laubach)
J. Plug: Correspondance (M. Greschat)
Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943 Bd. VI. Bearb. von K. Wittstadt (W. Ziegler)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 219
U. Kühn: Kirche (W. Beinert)
J. Ambaum: Glaubenszeichen (H. Häring)
E. Schillebeeckx: Das kirchliche Amt (J. Ambaum)
W. Rieß: Glaube als Konsens (H. G. Stobbe)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 228
D. Emeis/K.-H. Schmitt: Grundkurs Sakramentenkatechese (G. Bitter)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 230
R. J. Daly: Christian Sacrifice (H. Moll)
K. Gamber: Sacrificium Missae (J. Betz)
Corpus Praefationum (E. J. Lengeling)
H. Kaefer: Aktion und Feier der Buße (K. Richter)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 236
H. Schlögel: Kirche und sittliches Handeln (A. Riedl)
R. Sagmeister: Fristenlösung (G. Ermecke)
P. Spescha: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit (K.-J. Hollender)

Religions- und Missionswissenschaft . Sp. 240
Religion als Problem der Aufklärung. Hrsg. von T. Rendtorff (R. Schaeffler)
P. L. Berger: Der Zwang zur Häresie (J. Meyer zu Schlochtern)
H. Mol: Indentity and the Sacred (J. May)
J. Metzler: Die Synoden in China, Japan und Korea (1570–1931) (W. Promper)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Das lutherisch/römisch-katholische Gespräch über das Amt*

Von Günther Gaßmann, Hannover

1. Der offizielle lutherisch/römisch-katholische Dialog

Unter den bilateralen theologischen Dialogen zischen weltweiten christlichen Gemeinschaften, deren Beginn zeitlich und weithin auch sachlich mit dem Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung mit dem 2. Vatikanischen Konzil verbunden ist, wurde das offizielle Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund (LWB) und römisch-katholischer Kirche zuerst aufgenommen. Diese lutherisch-katholische Initiative, die eine neue Phase und Methode des Ringens um die Sichtbarmachung der in Jesus Christus geschenkten und von ihm gewollten Einheit seiner Kirche einleitete, spiegelt die von vielen empfundene Dringlichkeit einer lutherisch/römisch-katholischen Versöhnung wider. Das Auseinandergehen von römischem Katholizismus und Luthertum in der Reformationszeit samt den damit verbundenen schmerzlichen Folgen hat beide Kirchen nicht aus der Verantwortung füreinander entlassen. Sie blicken auf ein gemeinsames Erbe zurück, sie haben mehr an Gemeinsamkeiten bewahrt, als in Zeiten der polemischen Verzerrungen und einseitig-isolierten Fehlentwicklungen erkennbar war, und sie haben beide den vom lebendigen Herrn der Kirche ausgehenden Ruf zur Einheit des ganzen Volkes Gottes neu zu hören begonnen.

Vorbereitet durch eine gemeinsame Arbeitsgruppe 1965 und 1966 hielt die vom Exekutivkomitee des LWB und dem Sekretariat für die Einheit der Christen ernannte Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche" von 1967 bis 1971 fünf Sitzungen ab. 1972 veröffentlichte sie ihren abschließenden Bericht (den sogenannten „Malta-Bericht"), der den zuständigen kirchlichen Autoritäten unterbreitet und den Kirchen „zu eingehendem Studium vorgelegt" wurde.[1]

1973 nahm eine neue „Gemeinsame römisch-katholisch/evangelisch-lutherische Kommisssion", die wiederum vom Einheitssekretariat und vom Exekutivkomitee berufen worden war, ihre Arbeit auf. Sie konzentrierte sich sehr bald auf Themen, die im „Malta-Bericht" von 1972 noch nicht oder nicht eingehend genug behandelt werden konnten. Dem ersten Arbeitsergebnis, „Das Herrenmahl" (1978),[2] folgten der Bericht „Wege zur Gemeinschaft" (1980)[3] und eine Stellungnahme zum Augsburger Bekenntnis „Alle unter einem Christus" (1980).[4] Vor einem Jahr, 1981, wurde nun das bereits mit einer gewissen Spannung erwartete Dokument „Das geistliche Amt der Kirche" verabschiedet

* **Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Das geistliche Amt in der Kirche.** – Paderborn/Frankfurt am Main: Bonifatius-Druckerei/Otto Lembeck 1981. 134 S. br. DM 7.80

[1] Der Bericht „Das Evangelium und die Kirche" erschien erstmals in: Lutherische Rundschau 22, 1972, Heft 3. Er wurde wieder abgedruckt und mit einer ausführlichen Darstellung versehen in: H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, Ökumenische Perspektiven 3, Frankfurt 1973. Malta-Bericht und Referate erschienen in dem von H. Meyer herausgegebenen Sammelband „Evangelium – Welt – Kirche", Frankfurt 1975. Schließlich erschien der Malta-Bericht und andere Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Um Amt und Herrenmahl, Ökumenische Dokumentation I, 2. Aufl., Frankfurt 1974.

[2] Paderborn/Frankfurt 1978.

[3] Paderborn/Frankfurt 1980.

[4] ebd. S. 53–63.

UB TÜB
20. AUG. 1982

und der Öffentlichkeit übergeben. Die Kommission arbeitet zur Zeit am Thema „Modelle und Formen der Einigung".

Der offizielle lutherisch-katholische Dialog ist nicht auf die Weltebene beschränkt. In vielen Ländern, hier sei nur an die Gespräche in den USA mit bisher insgesamt sechs gemeinsamen Berichten erinnert,[5] finden solche Gespräche statt. Zwischen diesen Gesprächen auf weltweiter und nationaler Ebene bestehen vielfältige inhaltliche und zum Teil auch personelle Verbindungen. Das theologische Gespräch zwischen beiden Kirchen geht jedoch weit über den Rahmen offiziell ernannter Dialoggruppen hinaus und steht zu deren Arbeit in einer deutlichen Wechselbeziehung und -wirkung. So ist zum Beispiel die Aufarbeitung der Differenzen in der Rechtfertigungslehre weitgehend außerhalb der offiziellen Dialoge geschehen und von diesen dankbar rezipiert worden.[6]

2. Die ökumenische Amtsdiskussion

In den lutherisch-katholischen Dialogen wie in der ökumenischen theologischen Diskussion überhaupt ist die Frage des Verständnisses und der Struktur des kirchlichen Amtes zunehmend mit in den Mittelpunkt gerückt. Dies bedeutet sicherlich nicht, daß die Amtsfrage zum zentralen theologischen oder ökumenischen Thema unserer Zeit erhoben worden wäre. Man ist sich bewußt, daß sowohl im Blick auf das Ganze der Theologie als auch angesichts der Herausforderungen der Zeit sicherlich anderen Fragen und Themen der Vorrang zukommt. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich vielmehr deshalb so stark auf die Amtsfrage, weil hier im Zusammenhang der sich abzeichnenden ökumenischen Übereinstimmungen und Annäherungen deutlicher noch verbleibende Unterschiede spürbar und formulierbar werden als in anderen Fragen. Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn mit der Amtsfrage Unterschiede in der Ekklesiologie und in der Frage der Autorität in der Kirche und damit auch der des Primats und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom neu in den Blick kommen. Daß die in der Amtsfrage noch ungelösten Differenzen besonders stark empfunden werden und deren Überwindung sich schwieriger gestaltet als in anderen Kontroversfragen, hängt auch damit zusammen, daß es hier nicht nur um lehrmäßige Überzeugungen geht, sondern daß diese mit unterschiedlichen geschichtlichen Entwicklungen und Strukturen der Kirche verbunden sind. Neue Einsichten und die sich daraus ergebenden Annäherungen bislang unterschiedlicher Postitionen auf der Ebene kirchlicher Lehre müssen Veränderungen kirchlicher Strukturen zur Folge haben, wenn sie ökumenisch wirksam werden sollen. Dies zu bewirken scheint jedoch viel schwieriger zu sein als die Rezeption neuer oder veränderter theologischer Orientierungen.

Das Amtsthema stand seit dem Beginn der ökumenisch-theologischen Diskussion in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), seit 1910, auf der Tagesordnung.[7] Wegen der sehr bald deutlich werdenden Schwierigkeiten ist es jedoch nach der zweiten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Edinburgh 1937, längere Zeit zurückgetreten. Erst mit der Vierten Wetkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 wurde es wieder aufgenommen. Nach Vorarbeiten zur Frage der Ordination wurde in der Faith and Order-Kommission, die seit 1968 auch römisch-katholische Mitglieder hat, von 1971 bis zu ihrer Tagung in Lima, Januar 1982, an einem Text über das Amt (neben Texten über die Taufe und die Eucharistie) gearbeitet (im Folgenden: Lima-Text).[8] In allen bilateralen Gesprächen zwischen den weltweiten christlichen Gemeinschaften nimmt die Frage nach Verständnis und Struktur des Amtes der Kirche ebenfalls einen zentralen Platz ein. In diesen multilateralen wie bilateralen Gesprächen zeichnen sich in gleiche Richtungen zielende Übereinstimmungen und Annäherungen ab.[9] Diese sollen, vor allem in der Gestalt des Lima-Textes, bei der Behandlung des neuen lutherisch/römisch-katholischen Berichts „Das geistliche Amt in der Kirche" (im Folgenden „Das geistliche Amt"), auf das sich unser Interesse nun konzentrieren soll, mit in den Blick genommen werden.

3. „Das geistliche Amt in der Kirche"

a) Grundlegung

Der Bericht gliedert sich in vier Hauptteile. Die Verweise beziehen sich auf die Abschnitte. Er setzt ein, und hier kann er sich angesichts weitreichender Übereinstimmung auf kurze, konzentrierte Aussagen beschränken, bei der Mitte des christlichen Glaubens, dem Heilswirken Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist. In der Geschichte wird dieses Heil vermittelt durch das Zeugnis, den Gottesdienst und den Dienst an den Mitmenschen (Martyria, Leiturgia und Diakonia). Dieser Dienst ist dem ganzen Volk Gottes aufgetragen. Inmitten dieses priesterlichen Volkes und für dieses erfüllen die von Christus durch den Heiligen Geist gegebenen vielfältigen Ämter ihren Dienst.

Die christologisch-pneumatologische (oder auch trinitarische) Begründung des Dienstes des ganzen Gottesvolkes wie des Dienstes der besonderen Ämter in der Kirche ist heute allen ökumenischen Amtstexten gemeinsam. Natürlich gibt es Unterschiede in der näheren Entfaltung dieser Begründung. Auch müssen sich die zumeist relativ kurzen Texte auf einige wenige Aspekte konzentrieren. Dies gilt auch im Blick auf die zweite Gemeinsamkeit, die Betonung und gewisse Voranstellung des Dienstes des ganzen Gottesvolkes, des Priestertums aller Getauften. Eine eindeutige Gemeinsamkeit besteht schließlich in allen Texten darin, daß sie den Dienstcharakter der Ämter unterstreichen.

„Das geistliche Amt" beschreibt den Auftrag der vielfältigen Dienste in der Perspektive der „Vermittlung des Heils in der Geschichte". Dabei hätte m. E. der Text noch durchgängiger deutlich machen können, daß es letztlich immer Jesus Christus selbst ist, der sich durch den Dienst seiner Kirche mitteilt.

b) Das ordinierte Amt

Der zweite Teil zeigt auf, wie sich in der Weiterführung des apostolischen Auftrages in der Kirche ein besonderes Amt herausgebildet hat. Es ist bleibend konstitutiv für die Kirche. In „seiner konkreten Ausgestaltung muß es jedoch für immer neue Aktualisierung offen sein" (18). Die genauere theologische Bestimmung seines Verhältnisses zu den übrigen Ämtern und Diensten in der Kirche ist für Lutheraner wie Katholiken ein offenes Problem. Noch einmal beim Neuen Testament einsetzend wird sodann vom Amt der Kirche ausgesagt, daß es die Sendung Jesu Christi bzw. das Priestertum Jesu Christi „vergegenwärtigt" (20, 21 u. 23). Das Verhältnis von Amt und Gemeinde wird im Rückgriff auf den Malta-Bericht mit der Formel „sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde" beschrieben (23) und hier wie an anderer Stelle der Gedanke einer Delegation durch die Gemeinde abgelehnt. Das Amt ist eingebunden in konziliare, kollegiale und synodale Strukturen der Kirche.

Die Aussage, das besondere Amt sei für die Kirche wesentlich (17), ja konstitutiv (18), findet sich u. a. auch im Lima-Text (Abschn. 8). Wird sie jedoch nicht sogleich erläutert, ist sie zumindest mißverständlich. Allein von daher, daß Jesus Christus, gegenwärtig wirksam in Wort und Sakrament, wesentlich und konstitutiv für die Kirchen ist, kann auch das ihm dienende Amt als wesentlich und konstitutiv bezeichnet werden. Mit einer ähnlichen Ableitung läßt sich auch die Aussage begründen, daß das besondere Amt einzelner von Gott eingesetzt ist (29). So weit wollen allerdings manche Lutheraner nicht gehen. Sie vertreten keineswegs eine pragmatisch orientierte Delegationstheorie. Nach ihrem Verständnis ist aber das Amt der Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung zunächst der ganzen Kirche anvertraut. Natürlich ist der ganzen Kirche die Verantwortung für diesen Dienst übertragen, an dessen Ausrichtung sie auch als ganze beteiligt ist. Davon ist jedoch der Dienst berufener und ordinierter Amtsträger keineswegs zu scheiden, sondern er ist gerade darin mit eingeschlossen. Es geht sozusagen um eine „integrierte Einsetzung".

Daß das besondere Amt in der Gemeinde und für diese wirkt, ist unbestritten. Auch daß es der Gemeinde mit seinem Auftrag gegenübersteht (so auch im Lima-Text 11 und 12), dürfte bei sorgfältiger Interpretation nicht bestritten werden können. Dagegen wird der in „Das geistliche Amt" für den Dienst und die Vollmacht des Amtes benutzte Begriff „vergegenwärtigen" bei manchen Lutheranern wenig Gefallen finden. Hier gilt analog, was oben bereits über den Gedanken der Vermittlung gesagt wurde: Christus selbst ist es, der seine Gegenwart erfahrbar, wirksam macht. Hierzu benutzt er Wort und Sakrament und damit auch Menschen. Nur hinter diesem klaren Vorzeichen kann von „vergegenwärtigen" gesprochen werden. Es wäre jedoch besser, diesen mehrdeutigen Ausdruck, der auch von Congar in seinem für diese Frage höchst aufschlußreichen Exkurs abgelehnt wird (S. 130), nicht zu verwenden.

[5] Deutsche Übersetzung in: G. Gaßmann u. a., Hrsg., Um Amt und Herrenmahl, a.a.O.; und in: G. Gaßmann und H. Meyer, Hrsg., Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papsttum. Ökumenische Dokumentation V. Frankfurt 1980.

[6] Vgl. Malta-Bericht, Abschn. 26–30.

[7] Einen Überblick über die ökumenische Amtsdiskussion gibt G. Gaßmann in: Ökumenische Rundschau 22, 1973, 454–468 und Ökumenische Rundschau 24, 1975, 203–206. Eine Bibliographie zu dieser Diskussion hat V. Pfnür zusammengestellt: Kirche und Amt, Beiheft 1 zu Catholica, Münster 1975.

[8] Der Text liegt erst im Manuskript vor. Die Numerierung der Abschnitte ist vorläufig. Die Lima-Texte werden im Frühsommer 1982 erscheinen.

[9] Diese sind umrissen in den Berichten des Forums über bilaterale Gespräche: The Three Reports of the Forum on Bilateral Conversations, Faith and Order Paper 107, Geneva 1981, bes. 33–35.

Bedeutsam ist, daß in diesem zweiten Teil auch die Frage der Zulassung der Frau zum ordinierten Amt in einigen Abschnitten aufgenommen wird. Abschließend wird festgestellt, daß es für die römisch-katholische Kirche möglich ist, „einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für alle werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde" (25). Diese Klärung, die auch im Lima-Text als Erwartung formuliert ist (50), stellt einen bedeutsamen Fortschritt im Gespräch dar.

Die unterschiedlichen lutherischen und katholischen Akzentsetzungen bei der Funktionsbeschreibung des Amtes erlauben dennoch eine gemeinsame Formulierung seiner Grundfunktion. Diese besteht darin, und hier wird ein zentraler Satz aus dem Lima-Text (13) fast wörtlich aufgenommen, „die christliche Gemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes Gottes sowie durch die Feier der Sakramente zu sammeln und aufzuerbauen und das Leben der Gemeinschaft in seinen liturgischen, missionarischen und diakonischen Bereichen zu leiten" (31). Die reformatorische Konzentration auf Verkündigung und Feier der Sakramente wird hier erweitert durch die Funktion der Episkopē, die auch die Verantwortung für die Einheit und Sendung der Gemeinde einschließt.

Im Blick auf das Verständnis der Ordination stellt der Bericht, sofern in beiden Kirchen bestimmte Einseitigkeiten und Fehlentwicklungen überwunden sind, einen Konsens fest. Dieser schließt die katholische Betonung des sakramentalen Charakters der Ordination wie auch die Lehre vom „character indelebilis" mit ein. Gegenüber einem verdinglichenden Mißverständnis gehe es bei dieser Lehre um die Auffassung, „daß die Berufung und Beauftragung durch Gott den Ordinierten für immer unter die Verheißung und den Anspruch Gottes stellt" (37).

Die Aussagen über die Ordination stehen im Rahmen eines breiteren ökumenischen Konsensus. Sie werden durch einen Vergleich der lutherischen und römisch-katholischen Ordinationsliturgien bestätigt. Von zwei Voraussetzungen her, daß a) gemeinsam (so auch im Lima-Text 39) bejaht wird, daß es der erhöhte Herr ist, der in der Ordination durch seine Kirche handelt, und daß b) katholischerseits ein weitergefaßter Sakramentsbegriff als in der lutherischen Tradition vorliegt, verliert die Bezeichnung der Ordination als Sakrament ihre trennende Bedeutung. Wenn es im Bericht heißt, dem Ordinierten werde die Gabe des Heiligen Geistes „zugesprochen und zuteil" (32), so ist damit sicherlich kein bloßer Automatismus gemeint, sondern eine Zuversicht ausgesprochen, die sich mit der Bitte um den Heiligen Geist, die in allen Ordinationsliturgien einen zentralen Platz einnimmt, verbindet. Schließlich ist die Interpretation des Begriffs „character indelebilis" in Abschn. 37 geeignet, wesentliche lutherische Bedenken auszuräumen.

c) Strukturen des Amtes

Der dritte Teil des Berichts behandelt das Amt in seinen verschiedenen Ausformungen. Die römisch-katholische Aufnahme und Interpretation der geschichtlichen Entwicklung (ein ursprünglich lokales Bischofsamt wurde regionales Leitungsamt, Presbyter übernahmen in Gemeinden innerhalb der bischöflichen Diözese Funktionen, die bisher dem Bischof zukamen) wird durch das 2. Vatikanische Konzil so geklärt: Die Diözese unter der Leitung des Bischofs wird als „Ortskirche" bezeichnet. Allein dem Bischof kommt daher die Fülle des Amtes zu. Die Presbyter sind Mitarbeiter, Hilfe und Organ des Bischofs. „Doch auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil sind bezüglich der genaueren Verhältnisbestimmungen von Bischofsamt und Priesteramt noch Fragen offen" (41).

Der trotz des Willens zur Beibehaltung der bisherigen bischöflichen Verfassung der Kirche erzwungene Verzicht auf die Kontinuität der bisherigen Ordnung hatte im Luthertum Folgen im Verständnis der Ämterstruktur. Das lutherische Pfarramt übernahm faktisch geistliche Funktionen des Bischofsamtes und wurde theologisch bisweilen mit ihm identifiziert. „Dies wurde als Rückgriff auf eine kirchengeschichtlich ältere Amtsstruktur (Bischofsamt als örtliches Amt) ausgelegt" (43). Gleichzeitig wurde die Funktion der Episkopē als für die Kirche notwendig festgehalten und als menschlich-geschichtliche Ordnung durch übergeordnete Ämter gestaltet – einschließlich der Fortführung der historischen Kontinuität des Bischofsamtes in einigen lutherischen Gebieten.

Faktisch gibt es also in beiden Kirchen sowohl lokale Gemeindeämter (Priester, Pastor) als auch übergeordnete regionale Ämter mit gleichen oder ähnlichen Funktionen. „So besteht in beiden Kirchen eine sachlich bedeutsame Konvergenz in der kirchlichen Praxis" (44). Im Blick auf die unterschiedliche Deutung der Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat (menschliches Recht – „divina ordinatione", Trient) stellt der Bericht fest: „Wenn beide Kirchen anerkennen, daß für den Glauben diese geschichtliche Entfaltung des einen apostolischen Amtes in ein mehr lokales und in ein mehr regionales Amt unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen und insofern etwas für die Kirchen Wesentliches entstanden ist, dann ist ein hohes Maß an Konsens erreicht" (49).

Dieser Abschnitt ist erhellend und weiterführend indem er deutlich macht, daß in beiden Kirchen geschichtliche Entwicklungen gleichsam zu einer theologischen Theorie und Legitimation geronnen sind. Es besteht also kein jeweils im biblischen Zeugnis begründeter grundsätzlicher Gegensatz, sondern ein relativer Unterschied in der Frage der Amtsstruktur. Dieser wird durch eine weitgehende Konvergenz in der kirchlichen Praxis zusätzlich ralativiert. Dennoch ist die die theologische Theorie formende Kraft des Faktischen so stark, und darin steckt eine kritische Anfrage an die römisch-katholische Lehre, daß trotz der angedeuteten Relativierungen eine gegenseitige Anerkennung der nun einmal so gewordenen unterschiedlichen Amtsstrukturen nicht möglich zu sein scheint. Immerhin ist „Das geistliche Amt" darin hilfreich, daß sich dieser Bericht auf die Grundstruktur „lokale Gemeindeämter" und „übergeordnete regionale Ämter" beschränkt und nicht, wie der Lima-Bericht (22), die doch allgemein fragwürdig gewordene dreifache Amtsstruktur als ökumenische Zielvorstellung in den Blick nimmt.

Der Bericht folgt einer allgemein ökumenischen Tendenz, wenn er die Funktion der Episkopē wieder stärker einführt. Hier besteht in lutherischen Kirchen, trotz der faktischen Bewahrung dieser Funktion, ein großer Nachholbedarf an theologischer Klärung und Bewußtmachung und struktureller Reform. Damit eng verbunden ist eine oft verkürzte Ekklesiologie, die in ihrer Anwedung kaum über die Gemeinde hinausreicht und bestenfalls noch eine Landes- oder Nationalkirche zu erfassen vermag. Erst wenn der hier begonnene Prozeß, ekklesiologisch über den Rahmen einer Gemeinde oder begrenzten Region hinauszudenken, das allgemeine theologische Bewußtsein noch stärker zu prägen vermag, wird man, wie es im Bericht heißt, in den regionalen Ämtern „etwas für die Kirche Wesentliches" zu erkennen vermögen.

Der Bericht beschreibt sodann die Formen und Kriterien des Lehramtes und der Lehrvollmacht in beiden Kirchen. In der römisch-katholischen Tradition kommt hier den Bischöfen, aber doch „in vielfältigem Austausch des Glaubens mit den Gläubigen, den Priestern und den Theologen", eine besondere Verantwortung unter dem Wort Gottes zu. Auch die lutherische Tradition kennt das Lehramt der Bischöfe. Faktisch ist dieses aber häufig auf die Lehrer der Theologie übergegangen, während heute Gemeindemitglieder, kirchliche Amtsträger und Lehrer der Theologie durch Entscheidungen kirchlicher Organe (Synoden, Kirchenleitungen, etc.) miteinander ein Lehramt ausüben, dessen Entscheidungen auf Rezeption angewiesen sind. Angesichts mancher Unklarheiten besteht aber eine Notwendigkeit, das Problem von Lehramt und Lehrvollmacht erneut zu durchdenken. „In beiden Kirchen gibt es demnach eine übergemeindliche Lehrverantwortung, die zwar verschiedenartig wahrgenommen wird, aber doch eine gewisse Parallelität zwischen den beiden Kirchen erkennen läßt" (57).

Der Bericht macht deutlich, daß in beiden Kirchen die Notwendigkeit von Lehrvollmacht anerkannt und auch praktiziert wird. Er verschweigt aber auch nicht, daß beide Kirchen hier vor Problemen stehen. Diese sind nicht nur struktureller Art, sondern, das wäre zu ergänzen, auch bedingt durch geistige und gesellschaftliche Entwicklungen unserer Zeit. Auch Probleme könnten ein Anstoß zu intensiveren ökumenischen Kontakten sein. Stellte man sich ihnen gemeinsam, könnte dies nicht nur zu Lösungen führen, die das Problem als solches bewältigen, sondern gleichzeitig überkommene Unterschiede reduzieren könnten. Die Arbeit der Internationalen Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission über „Autorität in der Kirche" scheint mir hierfür ein gutes Beispiel zu sein.[10]

Das Problem der apostolischen Sukzession bewertete der Bericht als die wichtigste Frage im Zusammenhang der Theologie des Bischofsamtes und der Frage der gegenseitigen Anerkennung der Ämter. Weitreichende Übereinstimmung besteht darin, daß das inhaltliche Verständnis der apostolischen Sukzession in Glauben und Leben der ganzen Kirche das Primäre ist. „Die Sukzession im Sinn der Sukzession der Amtsnachfolge ist innerhalb der Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben zu sehen" (61). Diese Sukzession der Amtsträger sieht die römisch-katholische Kirche in der Sukzession im Bischofsamt verwirklicht, wobei diese nicht primär in einer ununterbrochenen Kette von Ordinierten zu Ordinanden besteht, sondern in einer Sukzession im Vorsteheramt einer Kirche, die in der Kontinuität des apostolischen Glaubens steht. Von daher ist die apostolische Sukzession im Bischofsamt „als Zeichen und als Dienst an der Apostolizität der Kirche" zu verstehen (62). Trotz des erzwungenen Bruchs mit der historischen Amtssukzession waren die Lutheraner der Reformationszeit gewiß, „daß das Evangelium der Kirche als ganzer gegeben ist und daß mit der rechten Verkündigung des Wortes und der evangeliumsgemäßen Feier der Sakramente die apostolische Sukzession im inhaltlichen Sinne in den Gemeinden fortbestehe" (64). Dieses Bewußtsein der geschichtlichen Kontinuität der Kirche fand auch in der Kontinuität der Ordination von Amtsträger zu Amtsträger seinen Ausdruck.

[10] Deutsche Übersetzung in: G. Gaßmann und H. Meyer, Hrsg., Das kirchenleitende Amt, a.a.O. Der Abschlußbericht dieser Kommission, der noch weitere, bislang unveröffentlichte Texte zur Autoritätsfrage enthält, ist im Frühjahr 1982 erschienen.

Die Annäherung im Verständnis der apostolischen Sukzession der ganzen Kirche und, eingebunden in diese umfassendere Sicht, der apostolischen Sukzession des Amtes, ist sicherlich eines der wichtigsten Ergebnisse der neueren ökumenischen Diskussion. Der Lima-Text (34–38, 52 und 53) ist hierfür nur ein Beispiel unter vielen anderen. Es ist keine Frage, daß viele lutherische Theologen bereit sind, in der bischöflichen Sukzession ein Zeichen für und einen Dienst an dieser umfassenderen apostolischen Kontinuität der Kirche zu sehen. Sie würden allerdings in die Aussage des Lima-Textes einstimmen, wonach sie keinen Vorschlag annehmen könnten, „der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt" (38).

Der dritte Teil schließt mit einer kurzen Beschreibung der Verantwortung der Bischöfe und insbesondere des Bischofs von Rom für den Dienst an der universalen Einheit der Kirche. Dem werden lutherische Überlegungen zum universalen Auftrag im Dienst der Wahrheit und Einheit gegenüberstellt, bei denen es noch offen bleibt, ob dieser Auftrag durch ein allgemeines Konzil, durch ein Kollegium oder durch das Petrusamt des Bischofs von Rom, „soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird", wahrgenommen werden soll (73).

Dieser Abschnitt ist ein „Merkposten". Er erinnert daran, daß auch diese Frage bei der Behandlung des Themas des geistlichen Amtes in der Kirche nicht völlig ausgeklammert werden kann. Indem er nur wenig über die ersten Aussagen des Malta-Berichts von 1972 hinausgeht, machte er gleichzeitig deutlich, daß diese Frage im lutherisch-katholischen Gespräch auf Weltebene noch einer eingehenden Diskussion bedarf. Diese wird sich allerdings auf die Ergebnisse der intensiven Gespräche über Primat und Unfehlbarkeit im Rahmen des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA und des anglikanisch-katholischen Dialogs stützen können.[11]

Welche Folgerungen lassen sich aus den festgestellten Konvergenzen in Verständnis und Struktur des kirchlichen Amtes für das gemeinsame Ziel der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und damit für die Ermöglichung von Gemeinschaft im Herrenmahl ziehen? Diese Frage sucht der 4. Teil des lutherisch-katholischen Dokuments zu beantworten. Zunächst wird von katholischer Seite die Aussage im Ökumenismusdekret (Nr. 22) über den „defectus" im Weihesakrament der Reformationskirchen im Lichte der neueren Entwicklungen als „defectus ordinis" im Sinne eines „Mangels an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes" (77) interpretiert. Zur Vollgestalt des Bischofsamtes gehört seine Einbindung in die historische Sukzession. Dennoch übt das Amt in den lutherischen Kirchen wesentliche Funktionen des Amtes aus, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat.

Lutheraner gehen bei der Beurteilung der Ämter in anderen Kirchen vom Kirchesein dieser Kirchen aus, das wiederum vom Kriterium der reinen Verkündigung des Evangeliums und der einsetzungsgemäßen Feier der Sakramente her beurteilt wird (Confessio Augustana, Art. 7). Diese Konzentration auf das „satis est" schließt das Verlangen nach der „Fülle" kirchlichen Lebens nicht aus, es ermöglicht zugleich Offenheit für die Gestalt der Kirche. „In diesem Sinne sind die Lutheraner frei, sich der Forderung nach Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt zu stellen" (80).

Viele Lutheraner sind sich gewiß der Schwächen und Mängel in der Praxis und den Strukturen des kirchlichen Amtes in ihrer Kirche bewußt. Manche bedauern sicherlich auch die noch fehlende Gemeinschaft mit dem historischen Bischofsamt. Doch einen „Mangel an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes" vermögen sie selbst nur schwerlich zu erkennen. Allerdings muß anerkannt werden, daß diese Formel bereits das positiv zu bewertende Ergebnis einer Entwicklung ist, mit der das frühere „alles oder nichts" zugunsten einer differenzierenden Beurteilung überwunden worden ist. Lutheraner müssen jedenfalls akzeptieren, daß in römisch-katholischer Sicht ihre Ämter im Blick auf die Ausübung der wesentlichen Funktionen zwar weitgehend, im Blick auf ihre Gestalt jedoch noch nicht voll anerkannt werden und daß dieser Mangel erst durch die Teilhabe an der historischen Sukzession des Bischofsamtes beseitigt werden kann. Dennoch halte ich die Argumentationsweise im Lima-Text an diesem Punkt für angemessener und weiterführender. Dort wird nicht vom „Mangel" hin zur „Fülle" gedacht und argumentiert, sondern von Kirchen ohne bischöfliche Sukzession gesagt, daß ihnen zwar die Kontinuität der apostolischen Tradition nicht fehlen mag, das Zeichen der Handauflegung der Bischöfe in historischer Tradition jedoch „jene Kontinuität stärken und vertiefen wird. Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken" (53).

Der Bericht macht abschließend einige konkrete Vorschläge, deren Verwirklichung den Prozeß hin zu Anerkennung der Ämter und damit letztlich der Aufnahme voller Kirchengemeinschaft dienen kann. Hierzu gehören u. a. gegenseitige Achtung der Ämter und möglichst vielfältige Zusammenarbeit, Rezeption der Ergebnisse des ökumenischen Amtsgesprächs, Beachtung des Standes der ökumenischen Diskussion bei der Revision von Ordinationsliturgien und, das ist der wichtigste Vorschlag, gegenseitige Anerkennung, „daß das Amt in der anderen Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat und das man in der eigenen Kirche in voller Weise verwirklicht glaubt" (85).

Dieses Zitat signalisiert in der Tat einen Fortschritt gegenüber der bisherigen Diskussion über eine wechselseitige Anerkennung. Auf der oben bereits angedeuteten Linie, ein früheres „Alles oder nichts"-Denken zu überwinden, wird hier eine, wie ich meine, akzeptable und wohl auch realisierbare Form einer partiellen Anerkennung vorgeschlagen. Würde diese von den beteiligten Kirchen rezipiert und damit gegenüber dem Partner ausgesprochen, wäre nicht nur theologisch und offiziell-kirchlich das bestätigt und legitimiert, was als Ergebnis wachsender Annäherung und besseren gegenseitigen Verstehens heute von vielen vertreten wird. Es würde vor allem damit auch ein neuer Prozeß eingeleitet, der das Verhältnis zwischen römisch-katholischer und lutherischer Kirche so in Bewegung bringen könnte, daß hiervon neue Impulse und Hoffnungen für das Bemühen um die Erreichung des Zieles der sakramentalen Gemeinschaft ausgehen würden. Die abschließenden Empfehlungen und Perspektiven des Lima-Textes beziehen ebenfalls diese Möglichkeit einer partiellen Anerkennung mit ein, wenngleich „Das geistliche Amt in der Kirche" hier bereits einen präziseren und konkreteren Vorschlag macht.

Wie schon beim Bericht „Das Herrenmahl" sind auch dem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" eine Dokumentation und einige Exkurse angefügt. Die Dokumentation der Ordinationsliturgien lutherischer Kirchen und der römisch-katholischen Kirche zeigt die bemerkenswerte Parallelität zwischen den Ordinationsliturgien beider Kirchen auf und bekräftigt so die Aussagen des Berichts. Die beiden Exkurse über „Die Zulassung der Frau zum Amt" (H. Legrand/J. Vikström) und „Ein Mittler" (Y. Congar) entfalten solche Aspekte des Gesprächs, die in einem Bericht nur sehr kurz wiedergegeben werden können.

4. Ausblick

Der Bericht „Das geistliche Amt" markiert offenkundig noch nicht den Abschluß des lutherisch/römisch-katholischen Gesprächs über das Amt. Er macht, erstens, selbst deutlich, daß in bestimmten Teilfragen, zumindest in der der Sukzession des Bischofsamtes, noch nicht eine solche Übereinstimmung erreicht ist, die für eine volle wechselseitige Anerkennung der Ämter, jedenfalls von römisch-katholischer Seite aus, als notwendige Voraussetzung betrachtet wird. Der Bericht zeigt zweitens, daß in anderen Fragen in den beteiligten Kirchen selbst ungelöste Probleme anstehen, zu deren Bewältigung das gemeinsame Gespräch eine Hilfe sein könnte und dadurch gleichzeitig auch hier größere Gemeinsamkeiten bewirkt werden könnten. Dies gilt für den Komplex Autorität, Lehramt und Lehrvollmacht. Der Bericht zeigt drittens, daß das Gespräch über den universalen Dienst an der Einheit der Kirche, in der römisch-katholischen Kirche verkörpert durch den Bischof von Rom, wenngleich dieses Thema nur mittelbar mit dem Ziel der gegenseitigen Amtsanerkennung verbunden ist, überhaupt erst begonnen hat. Und schließlich verbindet der Bericht mit der Feststellung von Übereinstimmungen oder weitgehenden Annäherungen die Erwartung, daß diese nun auch in den beteiligten Kirchen selbst durch das ökumenische Gespräch und die dadurch bewirkten Veränderungen im theologischen Denken wie in kirchlichen Lebensformen und Strukturen rezipiert werden. Daß in diesem Prozeß der Rezipierung gleichzeitig Rückfragen nach Interpretation und Verdeutlichung der Ergebnisse des Dialogs auf Weltebene gestellt werden, ist nur verständlich und zu begrüßen. Dieser Prozeß der Rezeption vollzieht sich nicht nur in der Form einer Bewegung gleichsam von oben nach unten, sondern in einer Wechselbeziehung der verschiedenen Ebenen.

Es ist das Verdienst des Berichts „Das geistliche Amt in der Kirche", daß er den gegenwärtigen Stand des lutherisch/römisch-katholischen Gesprächs über das Amt im Gesamtzusammenhang der ökumenischen Amtsdiskussion – die Verweise auf andere Dialogtexte dokumentieren dies – umreißt, daß er die vom bisher Erreichten her möglichen Schritte auf größere Gemeinschaft zu begründet und beschreibt und die für das weitere Gespräch verbleibenden Fragen deutlich macht. Eine Zwischenbilanz, die nach vorn weist und gleichzeitig durch Rezeption erst noch eingeholt werden muß.

[11] Vgl. die Texte in: Das kirchenleitende Amt, a.a.O.

Das Amt im ökumenischen Kontext*

Von Heinrich Döring, München

1. Der ökumenische Kontext

Die Diskussion um das Thema „Das geistliche Amt in der Kirche" ist wieder hochaktuell geworden. Die Resultate, die beispielsweise die „Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission" als Anfragen an die Kirchen gerichtet hat, stehen freilich in einem Kontext der Diskussion, der teils das Vorfeld teils eine Weiterführung ausmacht. Wer das vorliegende Dokument prüfen und eine sachgemäße Stellungnahme vorbereiten will, wird somit auf andere Diskussionsbeiträge zurückgreifen müssen. Die zu besprechende „Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands" zum Thema „Das Amt im ökumenischen Kontext" dürfte in besonderer Weise dazu dienen. Darin nämlich sind qualifizierte Referate zum Thema gesammelt, die bei der Aufarbeitung des oben genannten Dokuments besonders hilfreich sein können.

Nun hat es freilich mit der Besprechung von Beiträgen verschiedener Vf. zum Thema so seine Bewandtnis – selbst dann, wenn sie zu einem Thema, gebündelt in einem Sammelband, angeboten werden. Jeder Autor spricht aus der Position seiner Kirche, seiner konfessionellen Theologie, seiner Situation usw. Aber gibt es eigentlich einen neutralen Boden einer Ekklesiologie? Läßt sich allen Ernstes wirklich weiterführende ökumenische Arbeit gewissermaßen als „Schlachtenbummler" zwischen den Fronten der Konfessionskirchen betreiben? Offenbar wird ein gefühlsmäßiges oder aktivistisches Ineinanderfließen konturloser Gedankengebilde auch nicht weiterhelfen. Auch der sich neutral Gebärdende legt zumindest unbewußt die ihm zugewachsenen ekklesiologischen Vorstellungen zugrunde. Der Schein und die Decke der Neutralität in der Darstellung des einschlägigen Sachverhalts ist bei allen Referaten dieses Sammelbandes von vornherein vermieden worden.

2. Neutestamentliche Grundlegung

Was den Beitrag des Exegeten Jürgen Roloff („Die ökumenische Diskussion um das Amt im Licht des Neuen Testamentes") auszeichnet, ist die Bescheidung auf das, was diese Arbeit zu leisten imstande ist: was hier aufgezeigt wird, ist nicht nur die Tatsache, daß im NT kein einheitliches Amtsverständnis vorfindlich ist, sondern vor allem: „Was die neutestamentliche Wissenschaft sichtbar machen kann, sind lediglich einige ... theologische Grundgegebenheiten, von denen her Entwicklungen innerhalb der Urchristenheit in Gang gesetzt werden, die zur Zeit des Abschlusses des neutestamentlichen Kanons noch keineswegs ihr Ende erreicht hatten" (139). Vom Sachverhalt her bestimmt sich auch des Vf.s Absicht: „Einsichten, Gesichtspunkte und Fragen, die sich von der Erhebung des neutestamentlichen Befundes aus ergeben, in das im Gang befindliche Gespräch einzubringen ..." (139).

R. versucht in seinem Beitrag etwas, was in dieser Klarheit bislang noch nicht geboten wurde. Er bietet nicht nur den Konsens der exegetischen Arbeit zum Thema dar, sondern zeigt auch seine Divergenzen deutlich auf; ja, er geht auch insofern noch über das Gewohnte hinaus, als er „das neutestamentliche Zeugnis über die Kirche und ihr Amt in einem inhaltlich gefüllten Sinn" zur Diskussion stellt (144). Daß der Konsens der ntl. Arbeit eine entlastende Funktion hat und traditionelle Positionen relativieren kann, wird hier zunächst sehr deutlich:

1. Das NT kennt ein normatives Modell einer Ämterordnung nicht; desgleichen keine normative Theorie, um kirchliche Ämter zu begründen und zu gestalten (allenfalls Ansätze in den spätesten Schichten des NT). Von daher ist es auch nicht möglich, vom vorösterlichen Jesus her das Amt zu begründen und historisch zu rekonstruieren. Nicht anzutreffen ist ferner so etwas wie eine theologische Basis für die opferpriesterlichen Funktionen von Amtsträgern im Sinne eines genuinen Mittlerdienstes. Schwierig ist nicht zuletzt auch eine exegetische Herleitung des päpstlichen Primats, wenngleich nicht bestritten wird, daß Petrus als Garant der Jesusüberlieferung deutlich in den Blick kommt. Was das NT klar zu erkennen gibt, ist die Freiheit, mit den Verfassungsformen sich auf die konkreten Gegebenheiten einzulassen.

2. Diesem Konsens mangelt jedoch eine gewisse Positivität, er enthält nämlich zuwenig „konstruktive Aussagen", so daß „ausschließlich Variabilität, Situationsbezogenheit und Funktionalität der kirchlichen Dienste als Kriterien ihrer Legitimität gelten" (142). D. h. es erscheint der biblische Befund verkürzt und wird nicht in seiner Normativität zur Begründung des „Amtes" zur Geltung gebracht.

Andeutungsweise versucht R. dieser inhaltlichen Füllung zu dienen: 1. durch die Herausstellung der Struktur aller Ämter in der Gemeinde, die nicht die Struktur des Herrschens und des Beherrschtwerdens ist, sondern die des gegenseitigen Dienens; 2. durch die Hervorhebung der Kräfte, die als konkretisierende Einflüsse für die unterschiedliche Gestalt des Amtes bestimmend waren (d. h. es werden Motive und Modelle aus der Umwelt des frühen Urchristentums übernommen und für die Gestalten des Amtes prägend). Davon heben sich phänomenologisch als maßgebliche im palästinensisch-syrischen Raum insbesondere der „Typ des wandernden Charismatikers" und in den paulinischen Gemeinden der der „örtlichen gemeindebezogenen Dienste" ab. Erst in den relativ späten Schichten des NT ist eine eigentlich theologische Reflexion anzutreffen (Pastoralbriefe, Epheserbrief, lukanisches Geschichtswerk), wobei insbesondere die christologische Begründung der gemeindlichen Dienste im Epheserbrief, ferner der Auftrag des Amtsträgers, die umwandelbare paratheke (Hinterlassenschaft) zu bewahren, und seine Aufgabe, als zuverlässiger Verwalter der Tradition zu dienen, betont werden.

Insgesamt ist nach R. das Amtsverständnis der zweiten Generation nicht „frühkatholisch" geprägt; d. h. es wird das Amt nicht als sakrale Ordnung über die Gemeinde gestellt und die Existenz der Kirche auf institutionelle Faktoren gegründet (Amt und Tradition). Zweifellos sind Vereinseitigungen vermieden worden, etwa durch Übersteigerungen des Traditionsprinzips und durch Überbetonung des juridischen Ordnungssystems – aber ist damit alles festgehalten, was gegenwärtig dazu zu sagen ist?

Aufs Ganze gesehen gibt es zwar nicht so etwas wie eine einheitliche Entwicklungslinie des frühen Christentums, aber gewisse Konvergenzpunkte, die in der ökumenischen Diskussion unabdingbar bleiben, lassen sich finden:

1. Festzuhalten sind die Grundkriterien des apostolischen Zeugnisses, die für jede Amtsstruktur gültig bleiben: a) Dienstcharakter; b) gemeindebezogene Funktionalität; c) Unterordnung unter das Evangelium.

2. Die Kirche muß ferner ihr apostolisches Zeugnis immer wieder situationsentsprechend aktualisieren, wobei die Situation stets das zweite zu bleiben hat. Bestimmend muß die Frage sein, „was nötig ist, um das Evangelium jeweils in dieser Situation auf die Erbauung von Gemeinde hin ... zur Gestaltung zu bringen" (153).

Ansatzweise versucht R. schließlich die Klärung von strittigen Fragen in der ökumenischen Auseinandersetzung auf der Basis des ntl Befundes. Als wichtigste Feststellung dürfte m. E. gelten, „daß der Bezugsrahmen der ntl Aussagen über Ämter und Dienste nirgends konvergiert mit dem Bezugsrahmen der Aussagen über das sogenannte allgemeine Priestertum aller Gläubigen". Wer über das Amt ntl. sprechen will, kann nur mittelbar oder unmittelbar einsetzen bei der „Selbstzuwendung Christi an die Kirche". D. h. der einzige Referenzrahmen ist und bleibt das „Handeln des erhöhten Christus, durch das er selbst die Kirche als Raum seiner Herrschaft und seiner gestalthaften Selbstdurchsetzung schafft" (154f). An dieser ntl. Basis kann kein Amtsverständnis vorbeigehen.

3. Konsens und Differenz im multilateralen Dialog

Die Referate des Sammelbandes lassen sich noch an etwas anderem messen: an der Stellungnahme des ökumenischen Studienausschusses der VELKD und des DNK/LWB zum Thema „Das Amt im ökumenischen Kontext", ein Beitrag, der dem gesamten Bd den Namen gegeben hat. Er enthält die Grundvoraussetzungen des lutherischen Amtsverständnisses, jedoch in der Offenheit für neue Entwicklungen und Arbeitsformen im kirchlichen Leben. Diese Aussagen sind formuliert sowohl im Blick auf den multilateralen Dialog – speziell im Blick auf den Bericht „Das Amt" der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, dem Accra-Bericht, von 1974 – als auch auf den bilateralen Dialog mit der römisch-katholischen, der anglikanischen, der orthodoxen Kirche. Die Ausführungen der Referate über das Amtsverständnis in den genannten Traditionen werden daran zu messen sein.

Nach lutherischem Verständnis zählt, da eine eindeutige Gestalt des Dienstes im NT nicht vorliegt, die Ordnung der Kirche und des kirchlichen Amtes zu den bleibenden Aufgaben der nachapostolischen Zeit. Auch wenn die Leitung einer Ortskirche durch einen Amtsträger, den Bischof, nicht die kanonische Kirchenstruktur ist, hat sie nach lutherischer Auffassung eine „ehrwürdige ökumenische Tradition" D. h., auch wenn sich die lutherischen Kirchen nicht auf ein bestimmtes Modell der Amtsstruktur festlegen wollen, orientieren sie sich dennoch primär an den Pastoralbriefen. Vor allem bestehen sie darauf, daß Wesen und Aufgabe des Amtes primär von Christus her zu bestimmen sind. Nach ihrer Auffassung steht dies einem rein soziologischen Kirchenverständnis entgegen. Eine nicht gelöste Frage für sie ist nach wie vor, wie das grundsätzlich eine Amt mit hierarchischen Strukturen zusammengehen soll. Besonders schwer tun sie sich vor allem mit den Kirchen jener Tradition, die ihr Amt als

* **Das Amt im ökumenischen Kontext.** Eine Studienarbeit des Ökumenischen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hrsg. von Jörg Baur. – Stuttgart: Calwer (1980). 1825, kart. DM 28.–

priesterlichen Dienst begreifen. Es überrascht jedoch, daß diese Frage zu den noch unerledigten Problemen gezählt wird. Offenbar gibt es da einen Spielraum für die Tatsache, daß Amtsträger auch Instrumente des einen wahren Hohenpriesters Christus sind, selbst wenn das Urchristentum den Begriff „Priester" für den Amtsträger nicht verwendet haben mag. Bemerkenswert ist überdies die Aussage, daß auch die „geordnete Weitergabe" des Amtes für sie ein „sichtbares Zeichen der Kontinuität der ganzen Kirche" zu sein vermag.

Die theologische Dignität der Ordination wird nach lutherischem Verständnis sehr hoch eingestuft; Ordination ist nicht nur Auftrag und damit ein bloßes Indienstgestelltwerden, sondern Gabe als Gabe des Geistes und „bindende Zusage Christi" (172). Wohl geschieht sie in einem öffentlichen Gottesdienst unter Handauflegung, Gebet und Anrufung des Heiligen Geistes, erhält dadurch Öffentlichkeitscharakter und stiftet „Dauerauftrag", aber es bleibt problematisch, diese Gabe „sakramental" zu nennen.

3.1 Der Dialog mit der römisch-katholischen Kirche

Die Offenheit des Luthertums erweist sich vor allem im Blick auf das Weihesakrament und die Ordination in der röm.-kath. Kirche. Grundsätzlich hält man es nicht für richtig, die personale Bindung an den Auftrag und die ontologisch-sakramentale Qualifizierung einander entgegenzusetzen. Für die Lutheraner gehört es jedoch nach wie vor zu den ungeklärten Fragen, ob und in welchem Sinn es sich bei der Ordination um ein Sakrament handeln kann. Durchweg freilich wird die „Sendung zum Amt" in der röm.-kath. Kirche nicht in Frage gestellt, und konsequenterweise wird beim Übertritt eines Priesters in den Dienst der ev.-luth. Kirche auf Reordination grundsätzlich verzichtet. Hinsichtlich des Petrusamtes und der universalen Kirchenleitung verweist man auf die nach wie vor dominierenden „emotionalen Vorbehalte", zugleich aber wird deutlich gemacht, daß von neuen theologischen Einsichten her die festgefahrenen Fronten sich aufzulösen beginnen. Von Mt 16 her wird klar, daß das Petrusamt der Kirche „bleibend eingestiftet ist" (175). Hervorgehoben wird dabei, daß das Lehramt für die Kirche fundamental sei, daß es auch einen wahrzunehmenden gesamtkirchlichen Lehrauftrag geben müsse, und daß man bei der Konkretisierung dessen am konkreten Leitungsamt des Bischofs von Rom nicht vorbeigehen könne. Wenn auch die Parole nicht lauten kann „Rückkehr nach Rom", so verweist die Zusammengehörigkeit von Einheit der Kirche und dem einen universalen Dienst an dieser Einheit dennoch auf einen von allen respektierten Bischof.

3.1.1 Der besondere Dienst an der Einheit

Die kath. Stellungnahme dazu ist entsprechend offen. Für Bischof P.-W. Scheele („Amt und Ämter in katholischer Sicht") ist es klar, daß „nicht nur die Frage nach Amt und Ämter bei den ‚anderen', sondern auch im eigenen Bereich neu gestellt ist" (34). Für ihn steht die gesamte Ämterdebatte grundsätzlich in zwei umfassenden „Grundströmungen": 1. „von Feudalismus weg hin zur Demokratie"; 2. „von einem statischen Ordnungsgefüge weg hin zu einem dynamischen Bewegungsganzen" (35f). Nach dieser Auffassung hat das Amt vielen Ansprüchen zu korrespondieren: „dem Ganzen des biblischen Zeugnisses, dem Ganzen der Geschichte, dem Ganzen der Kirche und Ökumene heute und dem Ganzen der menschlichen Gesamtsituation" (37). Aus den besonderen Anstößen, die der kath. Bischof zur Diskussion gibt, geht vor allem hervor – und dies ist für die Diskussion zweifelsohne entkrampfend –, daß die Geistsendung die „successio schlechthin" ist, und daß man von daher durchaus „falschen Alternativen" in der Amtsdiskussion entrinnen kann; ferner, daß die Lehre vom „sakramentalen Charakter" vornehmlich die „Endgültigkeit der Zusage" und des Handelns Gottes in Jesus als das den priesterlichen Dienst Tragende beinhaltet. Von Bedeutung ist schließlich der Hinweis darauf, was denn das Spezifische des priesterlichen Dienstes gegenüber dem allgemeinen Priestertum aller Glaubenden eigentlich sei: der „besondere Dienst an der Einheit" (47).

3.1.2 Eine „nüchterne historische Betrachtung"

Die Flexibilität der kath. Position zeigt sodann auch der zweite kath. Beitrag („Zur Diskussion über das kirchliche Amt in der katholischen Theologie") von J. Finkenzeller, der schon von vornherein auch „kontroverse Meinungen" in der kath. Theologie konstatiert. Es greift hier nicht nur eine deutlich „nüchterne historische Betrachtung der Entwicklung der Amtsstruktur" Platz, sondern es wird auch die früher übliche „metaphysische Redeweise" durch eine „mehr funktionale Sprechweise" verdrängt (51). Wie kritisch die kath. Theologie heute alte Positionen betrachtet, kann an Hand von F.s Ausführungen hier nur an wenigen Punkten angedeutet werden:

1. So ist der spezifische Auftrag des Amtsträgers beileibe nicht das, was man eine „Mittlerfunktion" nennt, wobei freilich das priesterliche Handeln in persona Christi auf Grund des unauslöschlichen Weihecharakters nicht in Frage gestellt zu werden braucht.

2. Zugestanden wird ohne Umschweife das Eindringen von sazerdotalen Elementen in der nachapostolischen Zeit, wobei allerdings zu beachten ist, daß diese Entwicklung nicht einfachhin als eine Fehlentwicklung dargetan werden muß, zumal es sich um „eine Ausübung des Amtes in einer konkreten geschichtlichen Situation" (63) handelt.

3. Wenn auch nach kath. Tradition das kirchliche Amt grundsätzlich kollegial, monarchisch und hierarchisch strukturiert ist, so bleibt dennoch offen, in welcher Weise diese Hierarchie zu verstehen ist bzw. was an den konkreten Strukturen eigentlich göttlichen Rechts ist oder nicht. Aufmerken läßt hier angesichts der tridentinischen Sprechweise die Deutung des II. Vat. Konzils, wonach der kirchliche Dienst „in verschiedenen Ordnungen ausgeübt (wird) von denen, die seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen" (71).

4. Offenheit zeichnet auch die Aussagen über das Amtsverständnis der Reformationskirchen katholischerseits aus, wenn F. engagiert fragt: „Ist es logisch und konsequent, wenn das II. Vatikanische Konzil die Kirchen aus der Reformationszeit ecclesiae et communitates ecclesiales nennt und unter diesen ekklesialen Elementen die apostolische Nachfolge und das Amt nicht nennt? Fordert nicht der ekklesiologische Fortschritt, der von Pius XII. bis zum Zweiten Vatikanum erfolgt ist, die Anerkenntnis der apostolischen Nachfolge des kirchlichen Amtes, wie man beide im einzelnen auch immer verstehen mag?" (77). Im übrigen ist die Diskussion also noch längst nicht am Ende, da auch auf der kath. Seite die „plurale Möglichkeit der konkreten Verwirklichung" des Amtes in der Kirche gesehen wird (80).

3.1.3 Das Konsens-Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche"

Die Ausführungen zum Amt in der Kirche in diesem Sammelbändchen stehen – wie der Titel selbst schon zum Ausdruck bringt – in einem größeren ökumenischen Kontext. Die Gemeinsame röm-kath./ev.-luth. Kommission legte in diesen Tagen ein Konsens-Dokument vor, das das Resultat des offiziellen Gesprächs der kath. Kirche mit dem Luthertum auf der Weltebene zu diesem Tatbestand darstellt. An diesem größeren ökumenischen Resultat darf auch die Beurteilung dieses Sammelbändchens nicht vorbeigehen. In dem Konsens-Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" (Paderborn-Frankfurt/Main 1981) werden nicht nur die im zu besprechenden Bändchen sich anbahnenden Gemeinsamkeiten bestätigt, sondern in mancher Hinsicht sogar noch weitergeführt. Es wird darin nicht nur das besondere Amt in der Kirche als Stiftung Christi betont und damit sein Verständnis als bloße Delegation „von unten" abgewiesen – es wird somit der Gegenübercharakter des Amtes und seiner Vollmacht bestätigt –, sondern darüber hinaus für die Bezeichnung des Amtsträgers als „Priester" ein Verständniszusammenhang auch für das Luthertum aufgetan: „Priester" kann ein Amtsträger nur darin sein, daß er im Heiligen Geist Anteil hat „an dem einen Priestertum Jesu Christi" und im Dienst an seiner Vergegenwärtigung steht (21). Auch hinsichtlich der Funktion des kirchlichen Amtsträgers ist eine ausreichende Weite gewonnen: es obliegt dem kirchlichen Amt gleichermaßen die Verkündigung des Wortes, die Spendung der Sakramente und der Hirtendienst als Dienst an der Einheit der Kirche. Im Blick auf die lutherischerseits nicht verneinte Gnadengabe, die der Hl. Geist dem Ordinierten zum Dienst an Wort und Sakrament verleiht, ist damit der Weg zur Sakramentalität der Ordination grundsätzlich offen. Wenn dies nicht in aller Ausdrücklichkeit gesagt wird, dann hängt es zusammen mit dem engeren Sakramentsverständnis der luth. Theologie, die jedoch der gemeinten Sache selbst offenbar ohne Not beipflichten kann. In ähnlicher Weise ist auch „von einem Konsens in der Sache" des „character indelebilis" (39) die Rede. Auch in den lutherischen Kirchen erfolgt die Ordination für die Kirche als Ganze und wird aus diesem Grunde nicht wiederholt.

Hinsichtlich des Bischofsamtes kommt es im vorliegenden Konsens-Dokument zu einer deutlichen Konvergenz. Die Öffnung bahnte sich von zwei Seiten her an: katholischerseits wurde man in der Sprechweise flexibler. J. Finkenzeller hatte ja auf die veränderte Redeweise auf dem II. Vat. Konzil hingewiesen. Hier wird sie unterstrichen. Lutherischerseits war es die kirchliche Praxis, die die Konvergenz ermöglichte: zwar blieb im Luthertum nicht die bischöfliche Struktur in der Kirche erhalten, aber es ergab sich zwangsläufig die Notwendigkeit von regionalen Ämtern. Gemäß dem Konsens-Dokument steht auch dieses regionale Amt unter dem Beistand des Hl. Geistes und ist infolgedessen für die Kirche wesentlich (49). D. h. auch lutherischerseits sieht man immer deutlicher, daß eine weitgehende Apostolizität im inhaltlichen Sinn, an die die gesamte Kirche gebunden ist, nicht ohne Bindung an den Dienst von Zeugen möglich ist. Solchermaßen eingebunden in das Ganze wird auch die Amtssukzession im Kollegium der Bischöfe möglich, wobei es ja außer Zweifel steht, daß auch die luth. Kirchen den Vollzug der Ordination von Amtsträger zu Amtsträger kennen (64) und so auf die geschichtliche Kontinuität mit der alten Kirche Wert legen. Freilich, hier tun sich einige alte Aporien auf, die es zu lösen gilt. Aber die Möglichkeiten

stehen offen: die ev. Theologie kennt nur das eine Amt, das Pfarramt, dieses jedoch impliziert auch die „episkope", das Bischofsamt, und auch die kath. Theologie vermag von der Einheit des Amtes zu sprechen und auszugehen. Das Zuordnungsverhältnis von Bischofsamt und Priesteramt ist ohnehin noch weithin ungeklärt. Erklärtermaßen wollen sich die luth. Kirchen der Frage nach dem historischen Bischofsamt stellen (80).

Eine neue Offenheit ist ferner gewonnen im Blick auf das Lehramt in der Kirche. Nach kath. Auffassung steht den Bischöfen in der Kirche in strittigen Fragen bei der Verkündigung des Evangeliums die Entscheidungskompetenz zu. Die „übergemeindliche Lehrverantwortung" wird aber auch in den luth. Kirchen gesehen und (wenn auch in anderer Gestalt) wahrgenommen. Diese „Parallelität" wird eigens namhaft gemacht. Die „Norm des Evangeliums" in der Lehrverantwortung spielt also auf beiden Seiten eine Rolle. Ansonsten wird auch die Bereitschaft der Lutheraner signalisiert, daß sie als sichtbares Zeichen der kirchlichen Einheit das Petrusamt des Bischofs von Rom nicht prinzipiell ausschließen. Was sie einfordern, ist: 1. den Primat des Evangeliums und 2. die demgemäße Reinterpretation dieses Dienstes der Einheit.

Dieses Konsens-Dokument stellt sich also ebenfalls den brisanten und kontroversen Punkten der Amts-Frage und nimmt all das in die Überlegungen hinein, was auch in dem vorliegenden Sammelband als kontrovers herausgearbeitet worden ist. Wenn im Konsens-Dokument die exegetische Fragestellung nur untergeordneter Natur ist, und die Resultate der ntl. Exegese kaum zur Sprache kommen, dann ist dies im Blick auf die Vorarbeit verständlich und zu verantworten. Es muß ja nicht in jedem Dokument alles gesagt werden, was an anderer Stelle schon eindringlich gemeinsam und überzeugend ausgeführt worden ist. Mit dem Sammelband „Das Amt im ökumenischen Kontext" verbindet dieses Dokument freilich ein Mangel: es befaßt sich einseitig mit traditionellen Kontroversen, die als kirchentrennende empfunden werden, bedenkt aber zuwenig die drängenden Fragen der Gegenwart. Der Sachverhalt wird hie und da angesprochen. Dabei bleibt es jedoch. Erkennbar ist freilich in beiden Veröffentlichungen, daß eine gegenseitige Anerkennung der Ämter einer sichtbaren Verwirklichung der kirchlichen Einheit folgen müßte. Es geht folglich nicht an, diese Anerkennung als isoliertes Geschehen ins Auge zu fassen: etwa als Zusatzordination, als bloßen Jurisdiktionsakt, als wechselseitige Handauflegung und schon gar nicht als Nachholung einer bischöflichen Ordination in jedem einzelnen Falle.

Die Öffnung für eine positive Sicht des Amtes in den lutherischen Kirchen wird nicht zuletzt deshalb möglich, weil in diesem Konsens-Text der Auslegung des viel umstrittenen Ausdrucks des II. Vat. Konzils „propter sacramenti ordinis defectum" (Ökumenismusdekret n. 22) als ein totales Ausfallen des genuinen kirchlichen Amtes nicht gefolgt wird. Hier geht es offenkundig nur um einen Mangel „an der Vollgestalt des kirchlichen Amtes" (77). Damit ist der engagierten Frage Finkenzellers eine gewisse Antwort zuteil geworden, die notwendig war, damit es im ökumenischen Integrationsprozeß auch ernsthaft weitergehen kann.

3.2 Der Dialog mit den anglikanischen Kirchen

Im Dialog des Luthertums mit den anglikanischen Kirchen erweist sich die „Amtsfrage als der zentrale Kontroverspunkt", und zwar konzentriert auf die bischöfliche Amtsstruktur, die in der anglikanischen Kirchengemeinschaft als das „tragende Einheitsband" gilt (176). Die zentrale Frage in diesem Gespräch ist offensichtlich: 1. Darf eine historisch bedingte und geprägte Form des Amtes überhaupt so wichtig sein? 2. Müßte nicht die faktisch gegebene episkopale Amtsstruktur in den lutherischen Kirchen theologisch tiefer reflektiert werden, insbesondere was die zeichenhafte Funktion dieses Amtes angeht? Hier zeigt sich im übrigen die Größe und Offenheit der luth. Theologie darin, daß auch bei der Übernahme eines anglikanischen Pfarrers in den Dienst von luth. Kirchen diese grundsätzlich als „ordiniert" zu gelten haben (177).

G. Gaßmann, kompetent für die Fragen des Anglikanismus, befaßt sich als Lutheraner in einem eigenen Beitrag („Das anglikanische Amtsverständnis") mit jenen Elementen des anglikanischen Amtsverständnisses, die dies der Gemeinschaft das besondere Gepräge gaben und geben: mit dem Bischofsamt in apostolischer Sukzession.

Sorgfältig steckt er den ekklesiologischen und ökumenischen Rahmen dieses Amtsverständnisses ab und zeichnet das Ringen um dieses Amt in der Geschichte der anglikanischen Kirche nach, um von da aus den rechten Stellenwert des Bischofsamtes im Anglikanismus zu gewinnen. Es wird dabei deutlich, daß das ordinierte Amt in der Sukzession insgesamt als ein Mittel der Bewahrung, der Weiterführung und der Auslegung der apostolischen Tradition begriffen wird. Zwar trifft man nicht auf eine eigene dogmatische Theorie des Bischofsamtes, aber es gibt zweifellos die Absicht im Anglikanismus, das Amt auf der Basis seiner Tradition in der Kirche seit der apostolischen Zeit weiterzuführen. Dabei dürfte es für einen Nicht-Anglikaner außerordentlich schwierig sein, Zugang zu dem anglikanischen Amtsverständnis zu gewinnen, weil unter dem für einen Außenstehenden „verschwommenen" Begriff „comprehension" sehr verschiedene theologische und kirchliche Richtungen und Tendenzen zusammengeflossen sind (Anglokatholiken, Evangelikale und dazwischen befindliche Positionen).

Auf der Basis des seit 1888 von den anglikanischen Bischöfen auf ihren Lambeth-Konferenzen immer wieder bestätigten „Quadrilaterals" (wesentlich für die Wiederherstellung der Einheit sind: die Hl. Schrift, das Nicaenum, die beiden Herrensakramente und der „historische Episkopat") gehen die anglikanischen Theologen prinzipiell davon aus, „daß eine Einigung mit anderen Kirchen nur unter Bewahrung und Einbeziehung des historischen Bischofsamtes denkbar sei" (99).

An dieser anglikanischen „Einheitscharta" führt offenbar kein Weg vorbei. Daraus geht im übrigen auch hervor, daß dieses Amt einen Stellenwert besitzt, der dem des Schriftkanons und des Glaubensbekenntnisses entspricht. Von dieser Position sind bei aller in den letzten Jahren größer werdenden Offenheit, was diesen ekklesiologischen Sachverhalt angeht, die Anglikaner noch nicht abgerückt. Trotz der engen Verklammerung von Ekklesiologie und Bischofsamt scheint jedoch auch die Anerkennung von anderen Amtsstrukturen und -verständnissen nicht ausgeschlossen zu sein. Als die dominierendste Position in dieser Sache dürfte heute gelten, daß das historische Bischofsamt zum „plene esse" der Kirche zählt; d. h. die Anglikaner sprechen Kirchen ohne dieses Amt das wahre Kirchesein nicht ab.

3.3 Der Dialog mit den orthodoxen Kirchen

Welches Maß an Gemeinsamkeit und wechselseitiger Anerkennung ist eigentlich zwischen den Lutheranern und den Orthodoxen in Fragen des kirchlichen Amtes möglich? Die Stellungnahme des Ökumenischen Studienausschusses vermag hier nur den künftigen Dialog anzukündigen und die zwei entscheidenden Punkte dieses Dialogs zu markieren: 1. das Verhältnis von kirchlichem Amt und geistlichem Charisma; 2. das Verhältnis des kirchlichen Amtes zum Ganzen der Kirche.

Betont wird, daß im Verhältnis von Amt und Kirche ein „ganzheitliches Denken" anzutreffen sei, das sowohl der Orthodoxie als auch dem Luthertum gemeinsam sei, wenngleich bei den Orthodoxen für diese Einheit mehr das Wirken des Hl. Geistes, für die Lutheraner mehr und in erster Linie das verkündigte Wort die Grundkraft darstellt. G. Kretschmar, der für das Verständnis des Amtes der Orthodoxie einen historischen Durchblick („Probleme des orthodoxen Amtsverständnisses") anbietet, macht freilich auf die „eigentliche Differenz" aufmerksam: die Ekklesiologie.

Er verweist deutlich darauf, daß sich ein Verständnis der Kirche und der ekklesiologischen Tatbestände (also auch des Amtes in der Kirche) nur vom Verständnis der Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus her gewinnen läßt. Für die Orthodoxie ist vor allem die prinzipielle Geistgeprägtheit der Kirche charakteristisch. Gerade hier zeichnet sich für K. im übrigen eine „überraschende Nähe zu den Grundüberzeugungen der Wittenberger Reformation" (29) ab. Zugleich jedoch muß er einräumen, daß sich die Kirche nach orthodoxem Verständnis nicht als creatura verbi dartun läßt, sondern eher als „Inkarnation des Heiligen Geistes". Das verweist m. E. auf die Nähe zur kath. Ekklesiologie, die ja offenkundig die Kirche als „Sakrament des Geistes" verstehen gelernt hat. Gewiß darf man nicht in Abrede stellen, daß es interessante Gemeinsamkeiten der Orthodoxen mit den Lutheranern gibt: so z. B. damit, daß sich ein Verständnis des Bischofsamtes nur von der Gemeinde im altkirchlichen Sinne her gewinnen läßt; aber es wird deutlich, daß ein theologisches Verständnis der hierarchischen Stufung im Luthertum faktisch nicht gegeben ist. Ähnlich verhält es sich mit der Spiritualität des geistlichen Amtes im Luthertum. Zumeist wird auch die Frage, inwiefern das Amt eine Weiterführung des Priestertums Christi ist, gar nicht erst angegangen. K. hat sicherlich recht mit dem Hinweis darauf, daß eine solche Weiterführung mit der Verwaltung der Gnadenmittel in Wort und Sakrament in einem sachlichen Zusammenhang steht.

Freuen kann man sich über die auch lutherischerseits mit den Orthodoxen aufgenommenen Gespräche über das kirchliche Amt, denn es hat grundsätzliche Bedeutung, was K. zum gesamten Kontext des ökumenischen Dialogs anmerkt: „Fragen, die uns die orthodoxe Ekklesiologie aufgibt, können uns helfen, mit unseren röm.-kath. Partnern weiterzukommen, und umgekehrt werden wir die Ergebnisse dieses innerabendländischen Dialogs auch im Dialog mit der Orthodoxie anzuwenden haben." (32) Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es im Dialog immer Querverbindungen gibt, und daß das Gelingen des Gespräches mit der einen Seite nicht den Dialog mit anderen Gesprächspartnern hindern oder gar beenden muß.

4. Aspekte des kirchlichen Amtes im Protestantismus

Welche „Fülle der Aspekte" das kirchliche Amt im Protestantismus in sich birgt, zeigen die hochinteressanten Skizzen und Reflexionen („Das kirchliche Amt im Protestantismus") von J.Baur, dem Hrsg. des Bändchens. Sein breites historisches Angebot kann in der Tat dazu beitragen, die Rede vom defizienten Zustand der Ekklesiologie und der Lehre vom Amt im Protestantismus abzuschwächen.

Wer hat nicht ständig den Eindruck von „der permanenten Aporie zwischen dem Aufbruch prophetischer Kritik und geschichtlicher Gestaltwerdung" (103)? Zweifellos kann das Wissen um die geschichtlichen Phänomene und die Arbeit am Vergangenen dazu beitragen, dem „Sog des Krisengefühls" (103) entgegenzuwirken. Zwar gibt es nicht die Lehre vom Amt in „fixer Eindeutigkeit", aber es ist die „Theorie vom Amt im Protestantismus, insofern sie als Praxis verstehbar gemacht werden kann", durchaus anzutreffen (106), wenn auch nicht als „thetisch-normativ Gegebenes", so doch in kommunikablen Sätzen. „Das ist lutherische Lehre: Ministerium est relatio! Eben darum gibt es ‚das Amt an sich' gar nicht; denn es gehört nicht unter die Kategorie ‚Wesen' und ‚Substanz'. Amt ist das Ausgespannte, das Bezogene, und so ist es im Wandel der Geschichte mit bezogen auf den zugleich identischen und wechselnden Vollzug von missio Dei und praedicatio evangelii." (107)

Zu all dem, was zum Amtsverständnis bei Calvin und Luther ausgeführt wird, wäre mancherlei zu sagen, vornehmlich zu der These: Ein evangeliumsgemäßes Amtsverständnis sei „nicht in der Gestalt gesetzhafter Norm vorgestellt, sondern eben als Phänomen in der Spannung der Pole, als Bestreitung substantialer Verfestigung in Gemeindeautarkie oder Amtshierarchie und so als Angebot für die wechselnden geschichtlichen Konstellationen, als Aufforderung zur gegenwärtigen Nachfrag nach einer angemessenen Gestalt des freien Evangeliums." (115)

5. Ungelöste Fragen

Man wird der Stellungnahme des Studienausschusses recht geben müssen, wenn einerseits festgehalten wird, daß das Amt in der Kirche eine Stiftung des Herrn der Kirche und der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung zuzuordnen ist, andererseits aber betont wird, daß es nicht deckungsgleich sein kann mit einer einzigen in der Geschichte gewachsenen Gestalt, daß also diese Stiftung Christi verschiedene Erscheinungsformen zuläßt. Letzteres ist keineswegs negativ einzustufen, denn es öffnet für die sich auftuenden Problemkreise:

1. Die Veränderungen der Gesellschaft in der Neuzeit zwingen dazu, sich der Frage der „Frauenordination" zuzuwenden. Inwieweit sind diese Veränderungen mit den maßgeblich bleibenden Aussagen des NT tatsächlich in Einklang zu bringen?

2. Interessant und theologisch weiterführend sind sicherlich die Aussagen über jene Sendungen in der Kirche, die nicht den vollen Dienstauftrag im Sinne der kirchlichen Ordination enthalten. Sie werden in den luth. Kirchen erteilt in der Form einer Einsegnung im öffentlichen Gottesdienst unter Verpflichtung auf die apostolische Lehre. Möglicherweise hätte gerade dies Modellcharakter für die auch im kath. Raum immer häufiger werdenden sog. Pastoralassistenten im Dienst der Kirche. Für sie wäre m. E. nicht nur die Erteilung der missio canonica nötig, sondern auch die Weise einer „öffentlichen Einsegnung" sachgemäß und dienlich; auch die nicht durch die Ordination übertragenen kirchlichen Dienste und Sendungen haben ja Anteil an der Sendung für die Welt und partizipieren infolgedessen an der Verheißung Christi.

3. Offenheit zeigt sich nicht zuletzt in der Betrachtung der verschiedenen Aspekte der „Gemeindeleitung", der „episkope". Diese geistliche Leitung von Gemeinde und Kirche hat verschiedene Ebenen. Danach hat nicht nur der ordinierte Pfarrer seine episkopale Leitungsfunktion, sondern es wird gefordert, dem Inhaber eines episkopalen Amtes auf der regionalen Ebene in der Regel den Titel „Bischof" zuzuerkennen. Ihm eignet eine besondere ökumenische Verantwortung. Was ihm vornehmlich zugeordnet ist, ist die Ordination, die Visitation und die Pastoral an den Pfarrern. Verschwiegen wird in diesem Zusammenhang auch die universale Ebene nicht. Hierbei geht es nicht zuletzt um die Frage, „ob nicht die Gemeinschaft und Einheit der Kirche auch auf universaler Ebene durch ein episkopales Amt zeichenhaft verkörpert werden sollte" (182). Daß die Diskussion, was dies angeht, noch am Anfang steht, sollte freilich niemand verwundern.

Dieses Sammelbändchen zu einem ekklesiologischen Tatbestand in oecumenicis, zur Frage des kirchlichen Amtes, ist außerordentlich hilfreich und wertvoll. Solch ein Beieinander von genereller Stellungnahme aus der Sicht einer Konfessionskirche und flankierenden Beiträgen von verschiedenen Theologen aus verschiedenen Kirchen läßt ja deutlich werden, wie weit der theologische Dialog wirklich gediehen ist.

Ohne Kompetenz und Wissen von G. Gaßmann und G. Kretschmar auch nur im geringsten schmälern zu wollen – dieses kleine Werk mit seinem gelungenen Überblick über den Stand der Diskussion hätte gewiß noch mehr Gewicht, wenn die Beiträge zum Amtsverständnis in den anglikanischen und orthodoxen Kirchen jeweils von einem Theologen aus diesen Kirchen eingeholt worden wären. Die „Gegenprobe" zur „Stellungnahme" wäre zweifellos noch überzeugender ausgefallen.

Childs, Brevard S., **The Book of Exodus.** A Critical, Theological Commentary. – Philadelphia: The Westminster Press (1974) XXV, 659 S. (The Old Testament Library). Lw $ 15.–

Dies ist ein Kommentar mit großen Ambitionen. Im Gespräch mit der kritischen Exegese will er ein dezidiert christlicher Kommentar sein, der die theologische Relevanz des Buches Exodus im Horizont des NT und der christlichen Tradition, repräsentiert in wichtigen Stimmen der Auslegungsgeschichte, darlegen will. Die theologische Interpretation des Buches Exodus, das ohne nähere Begründung in 24 Abschnitte eingeteilt wird, vollzieht sich in der Regel in 6 Schritten.

Nach einer knapp erläuterten Übersetzung, die mit wenigen Ausnahmen den masoretischen Text beibehält, folgt eine breite Information über die fachwissenschaftliche Diskussion zur literaturwissenschaftlichen und traditionsgeschichtlichen Problematik des jeweiligen Abschnitts, wobei häufiger teils mit recht deutlichen Worten teils eher zwischen den Zeilen die nach Meinung des Kommentators weitgehende Irrelevanz dieser Fragestellungen im Blick auf die theologische Intention verkündet wird (vgl. z. B. 149, 338f); eigene Forschungsergebnisse werden hier kaum greifbar. In einem dritten Schritt „Old Testament context" folgt die ‚Auslegung', die in einer methodisch nicht ganz klaren Mischung von Strukturbeschreibung, Paraphrase und Motivmeditation am Text abschnittweise entlanggeht und den vorliegenden (!) Text in einer synthetischen Gesamtschau erfassen will; dabei fällt auf, daß weder die im zweiten Schritt diskutierte Vorgeschichte noch der zeitgeschichtliche Kontext des auszulegenden Endtextes eine Rolle spielen. Die theologisch bedeutsame Korrelation mit dem NT geschieht dann im nächsten Schritt meist so, daß ntl Stellen paraphrasiert werden, in denen entsprechende Sätze, Wörter oder Motive aus dem Buch Exodus direkt oder indirekt aufgenommen werden; nach tieferliegenden Struktur- oder Sachentsprechungen wird nicht gefragt. Nach der in einem weiteren Schritt referierten Auslegungsgeschichte, die verständlicherweise selektiv sein muß, wobei neben christlichen Stimmen der jüdischen Tradition ein erfreulich breiter Raum gegeben wird, folgt abschließend eine ‚theologische Reflexion', die durchaus variabel angelegt wird: sie reicht von eher aktuellen Fragen (z. B. Theologie der Revolution) über grundlegendere religionssoziologische Überlegungen (z. B. 334ff; 382ff) bis hin zur Skizze eher dogmatischer Positionen (z. B. 87ff; 237ff). Bisweilen wird auf einen oder gar mehrere dieser Schritte verzichtet (z. B. bei Ex 15,1–21). Die Auslegung von Ex 25–31. 35–40 geschieht (wie meist üblich) nur im Überblick.

Ohne Zweifel ist der Kommentar eine wissenschaftliche Leistung, die Respekt verdient. Und dies vor allem aus zwei Gründen: der Kommentar referiert einerseits die Positionen der historisch-kritischen Exegese mit außergewöhnlicher Belesenheit; der Kommentator selbst ist andererseits von großer theologischer Leidenschaft beseelt, mit der er sein exegetisches Geschäft als christlicher Theologie abheben will von den ‚objektiven, neutralen, distanzierten Analytikern', die ein biblisches Buch wie ein totes Tier zerlegen und beschreiben. Ob ihm freilich die fruchtbare Verbindung von kritischer Analyse und theologischer Interpretation gelungen ist, ist zu bezweifeln.

Das Problem dieses Kommentars liegt in seinen Vor-Urteilen und in seinen Vor-Entscheidungen. Die m. E. durchaus vertretbare Option, den kanonischen Endtext zu interpretieren, wird gar nicht konsequent durchgeführt. Der Vf. bemüht sich weder um die literarische und theologische Grundstruktur des vorliegenden Buches Exodus als einer Ganzheit noch reflektiert er die Position dieses Buches im kanonischen Pentateuch. Gerade auf der Ebene der Pentateuchredaktion fand aber das theologisch durchaus wichtige Ringen Israels mit seinen vielfältigen Traditionen jenen kanonischen Abschluß, der auch einer christlichen Auslegung den Interpretationsrahmen eröffnet. Möglicherweise hängt dieses faktische Desinteresse an der Endgestalt des Buches Exodus (auch wenn der Vf. immer wieder das Gegenteil beschwört!) mit der weitgehenden Vernachlässigung geschichtlicher Fragestellungen überhaupt zusammen. Zwar liegt dem Kommentar eine nicht immer klar erkennbare Pentateuchhypothese im Stil der von den meisten Alttestamentlern akzeptierten Quellentheorie zugrunde, die freilich im Falle von Schwierigkeiten schnell mit traditionsgeschichtlichen Verwischungen verdunkelt wird, aber diese Entstehungsgeschichte wird weder zeitgeschichtlich näher entfaltet noch wird sie gar theologisch relevant. Das ist das Grundproblem des Kommentars: die Geschichte Israels löst sich hier, so fürchte ich, in Wörter, Sätze und Bilder auf, die dem Christen und dem Juden ein hilfreicher Spiegel sind, sich darin je auf seine Weise wiederzuerkennen. So groß die Verdienste dieses materialreichen Kommentars auch sind und so

anerkennenswert sein theologisches Pathos ist; ob diese Verdrängung des theologischen Eigenanspruchs des Buches Exodus, den es auch Christen gegenüber erhebt, hilfreich ist, wage ich zu bezweifeln. Aber das hängt vermutlich davon ab, wie man Theologie versteht und welchen Ort man dem sogenannten atl. Teil der christlichen Bibel einzuräumen bereit ist.

Münster Erich Zenger

Schmitt, Rainer: **Exodus und Passah.** Ihr Zusammenhang im Alten Testament. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 112 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 7) br. Fr. 34.–

Die Studie beschäftigt sich mit dem in der atl. Tradition vielfach belegten Zusammenhang von Pascha und Exodusüberlieferung und fragt diesbezüglich: „Welcher Art ist dieser Zusammenhang? Seit wann besteht er? Wie eng ist er? Wie ist er begründet? Wie hat er sich auf die Gestaltung der Traditionen ausgewirkt?" (9).

Auf diese Fragen findet der Vf. eine rasche Antwort, indem er aus Ex 11,1–13,16 ohne eigene Analyse, aber auch nicht in differenzierter Auseinandersetzung mit anderen Positionen einerseits 11,1–8; 12,21–23.27b.29–39 als ältesten literarischen Bestand herauslöst und in 12,1–14 „älteste Überlieferungen" (26) diagnostiziert, womit er dann andererseits in einer unreflektierten Umsetzung von Überlieferung in Historie seine (von vorneherein feststehende?) These erhält: Das Pascha ist ein altes apotropäisches Hirtenfest, das die israelitischen Kleinviehnomaden in Ägypten schon vor dem Exodus feierten. Weil der historische Exodus einerseits in zeitlicher Nähe eines solchen Paschafestes stattfand und er andererseits durch eine große Epidemie, „die die ganze (in ihren besonders bevorrechteten Erstgeborenen repräsentierte) Bevölkerung heimsuchte" (57), ausgelöst war, drängte sich der Pascharitus geradezu auf, in ihm hinfort den Exodus zu erinnern. Wie sehr sich dabei im Laufe der Glaubens- und Kultgeschichte Israels Ritus und Erzählung gegenseitig inspirierten, erläutert Vf. dann durch eine kurze Kommentierung von Dtn 16,1–8 und Ex 12,1–14.

Diese Arbeit bringt leider für die wichtige Frage keinerlei neue Gesichtspunkte. Sie setzt die übliche (?) These vom alten Pascha-Hirtenfest voraus, blendet die wichtige Frage des Zusammenhangs von Mazzenfest und Pascha von vorneherein aus, mischt vorschnell und unkritisch die verschiedenen Paschaüberlieferungen Ex 12,21–23.27b und Ex 12,1–14 zusammen, um so ein volles Bild des vorausgesetzten Paschafestes zu erhalten, isoliert die Überlieferung von der sog. Erstgeburtsplage von den übrigen Plagenerzählungen – und verzichtet vor allem auf den Nachweis, daß Ex 11,1–8; 12,21–23.27b eine originäre Einheit ist, in der von einem Pascha-Fest (!) die Rede ist. Immerhin gibt es zwischen 12,21–23.27b und dem postulierten Kontext eine Reihe geschehensmäßiger und semantischer Spannungen, die erklärt werden müßten; aber auch der in 12,21–23.27b angesprochene Ritus zeigt wenig von dem Hirtenfest, das in der Nachfolge von L. Rost immer wieder in diesen Text eingetragen wird. Die historische Frage nach der erstmaligen Verbindung von Pascha und Exodus ist damit auch nach dieser Arbeit noch offen.

Leider bietet auch die Besprechung der Exodus-Pascha-Konzeption der deuteronomi(sti)schen und priesterlichen Theologie wegen ihrer Pauschalierungsneigung wenig Substanz. Hier werden weder präzise semantische Untersuchungen noch Kontextanalysen geboten. So bleibt die Arbeit auch hier im Vorfeld der Probleme stecken.

Münster Erich Zenger

Beltz, Walter: **Die Kaleb-Traditionen im Alten Testament.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1974). XII, 155 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Fünfte Folge, Heft 98) kart. DM 32.–

Seit die globalen Hypothesen über die Landnahme und die sog. vorstaatliche Epoche Israels brüchig, ja hinfällig geworden sind, werden Arbeiten, die sich mit Detailfragen der Anfangsgeschichte Israels beschäftigen, wieder besonders wichtig. Eine Studie, die sich mit den Kalebitern als einer Gruppe von Jahwe-Verehrern beschäftigt, die nach Ausweis der biblischen Tradition über Jahrhunderte hinweg eine Sonderexistenz am Rande des Jahwe-Staates hatte, hätte daher die Chance gehabt, einen wichtigen und originären Diskussionsbeitrag zur politischen und religiösen Geschichte Südpalästinas zu leisten. Leider wird die Chance in dieser Budapester Diss. nur sehr verhalten wahrgenommen. Das liegt einmal daran, daß die ohnedies schmale atl. Textbasis, die von den Kalebitern redet (Vf. stützt sich im wesentlichen auf die drei ‚Blöcke': Num 13f; Jos 14,6–14; 15,13–19; 1 Chr 2; 4), weder in sich selbst detailliert analysiert und ausgewertet noch miteinander verglichen wird. Da dem Vf. vor allem für die Texte aus Num und Jos kein zeitgeschichtlicher Sitz im Leben greifbar wird, ist auch die historische Rückfrage wenig ergiebig. Das andere Dilemma dieser Arbeit liegt darin, daß sie sich mit ihrem unkritischen Anschluß an die Eißfeldtsche L-Quelle die Antwort auf die Frage nach der religiösen und sozialen Sonderexistenz von Gruppen, die in Distanz zum Jerusalemer Staat stehen, schon weitgehend vorgeben läßt. Gerade in dieser Fragestellung aber läge die Brisanz der Arbeit, insofern hier die Realität einer ‚enclosed society' aufscheint, die die übliche Opposition Nomaden-Kulturlandbewohner aufbricht. Das spannungsvolle Nebeneinander von Kalebitern und anderen Stämmen (z. B. Juda), die möglicherweise sogar unterschiedliche Formen der Jahwe-Verehrung zuließ, könnte für die Frage nach der vorstaatlichen Gemeinschaftsform Israels und nach der soziologischen Offenheit des Staates Juda wichtige Hinweise geben. Der methodische Versuch, unsere Kenntnisse über das altorientalische Nomadentum für die Geschichte der Stämme Israels und der Staatswerdung fruchtbar zu machen, verdient in jedem Fall Anerkennung. Allerdings müßte er zugleich sozialanthropologisch und sozialgeschichtlich weiter reflektiert werden.

Münster Erich Zenger

Kubina, Veronika: **Die Gottesreden im Buche Hiob.** Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1–42,6. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 175 S. (Freiburger Theologische Studien 115). kart. DM 32.–

Es fügt sich glücklich, daß nahezu gleichzeitig zwei Arbeiten zum Komplex der Gottesreden des Ijobbuches erschienen sind, die von ganz unterschiedlichen methodischen Ansätzen her zu ähnlichen Ergebnissen kommen, insofern sie beide die umstrittenen Gottesreden in Ijob 38,1–42,6 für literarisch einheitlich und echt halten. Während O. Keel (Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978) für seine Interpretation der Gottesreden vor allem auf das in reichem Maß vorhandene zeitgenössische vergleichende Bildmaterial zurückgreift, kommt die Freiburger Diss. von V. Kubina vor allem aufgrund linguistischer und sprachwissenschaftlicher Analysen zu dem Ergebnis, daß es sich bei Ijob 38,1–42,6 um eine genuine und nicht erst redaktionell hergestellte Komposition handelt.

Da innerhalb der Gottesreden die Abschnitte über Behemot und Leviatan (Ijob 40,15–41,26) den eigentlichen Stein des Anstoßes bilden, stellt sich vor allem das Problem von Funktion und Bedeutung dieser beiden Abschnitte über Behemot und Leviatan, wobei die Frage ihrer Interpretation durch eine eingehende traditions- und motivgeschichtliche Analyse geklärt wird, die bei der atl. Literatur ansetzt, aber auch den mythologischen Hintergrund miteinbezieht. Im Anschluß an E. Ruprecht (VT 21, 1971, 209–231) ist als Hintergrund der Erwähnung von Behemot und Leviatan in Ijob 40/41 der ägyptische Mythos von Horus und Seth, wie er im Tempel von Edfu dargestellt und beschrieben ist, anzunehmen. Innerhalb der Gottesrede Ijob 40/41 dienen die Abschnitte über Behemot und Leviatan, die als Urbilder der Hybris und Gottfeindlichkeit erscheinen, der Demonstration des überlegenen Wirkens Gottes und unterstreichen damit die Grundthematik der Gottesrede Ijob 40/41. Es ergeben sich somit keine hinreichenden Gründe für eine Emendation von 40,15–41,26. Da unter formkritischen Gesichtspunkten sowohl für Ijob 38/39 als auch für Ijob 40/41 der gleiche ausgeprägte Gestaltungswille erkennbar ist, ist ein literarischer Zusammenhang der Gottesreden in 38,1–42,6 anzunehmen. Ihrer klaren zweipoligen Struktur entspricht eine Zweipoligkeit des Inhalts, insofern der erste Teil der Rede vor allem Jahwes Walten in der Natur thematisiert, der zweite Teil dagegen das Thema Geschichte entfaltet, wobei es zu beachten gilt, daß die gleiche Motivkopplung sich bereits in Ijob 9,4–13 und 26,5–14 findet. Da in 38,2 als Thema der Gottesrede die *'ceṣā* Jahwes benannt wird und diese stets „den im Leben der Völker und des einzelnen wirksamen Ratschluß Gottes" meint, nicht jedoch „auf sein Wirken in Natur und Schöpfung" bezogen ist (S. 122), ergibt sich auch von daher ein weiteres Argument für den Zusammenhang der Gottesreden in 38,1–42,6. Gattungskritisch wird Ijob 38,1–42,6 als „nachgeahmter prophetischer Rechtsstreit" verstanden.

Obgleich sich die vorliegende Untersuchung die Aufgabe gestellt hat, die Frage nach der Einheit der Gottesreden des Ijobbuches neu zu begründen und dazu auch wichtige, bislang vernachlässigte Aspekte beiträgt, bleiben im Grunde die alten Einwände gegen die literarische Einheitlichkeit der Gottesreden in Ijob 38,1–42,6 bestehen, zumal die vorgetragenen Beobachtungen sich zumeist auch unter der Voraussetzung verstehen lassen, daß die Gottesreden eine redaktionelle Einheit darstellen. Nicht wirklich geklärt wird das Problem der Aufteilung der „einen" Gottesrede in verschiedene Gottesreden, wobei sich vor allem 41,1 + 2 nach 38,1–39,30 als problematisch erweist. Nicht minder schwierig erweist sich die Dopplung der Ijobantworten in 40,3–5 und 42,1–6. Zum einen ist die erste Antwort Ijobs (40,3–5) nicht ganz spannungsfrei in den Textzusammenhang eingebunden, zum anderen ist die zweite Antwort Ijobs (42,1–6) aufgrund der auffälligen Stichwortentsprechungen zum Beginn der ersten Gottesrede (42,2a // 38,2a und 42,4 // 38,3; vgl. 40,7) eher mit dieser als mit der zweiten Gottesrede zu verbinden. Wird überdies beachtet, daß die Tendenz sowohl der ersten Ijobantwort 40,3–5 als auch der nachfolgenden Gottesrede deutlich eine andere ist als die von 38,1–39,30 in Verbin-

dung mit 42,1–6, dann dürfte wohl der Schluß nicht zu umgehen sein, daß nur 38,1–39,30* und 42,1–6 zum ursprünglichen Bestand der Ijobdichtung gehören, während die dazwischen stehenden Redeteile als redaktionelle Bildungen zu verstehen sind. Die in 9,4–13 und 26,5–14 gleichfalls sich findende Motivkombination von Schöpfung und Geschichte unter Verwendung mythologischer Anspielungen spricht eher für den redaktionellen Charakter der Gottesreden als für deren Einheitlichkeit, insofern sowohl 9,4–13 in seiner vorliegenden Form (trotz der gegenteiligen Äußerung von K. ist 9,5–10 als redaktioneller Einschub zu verstehen) als auch 26,5–14 nicht dem Grundbestand der Ijobdichtung zugerechnet werden können. Der Hinweis auf den „anthologischen Stil" (vgl. den Exkurs S. 110–114) verfängt hier nicht.

Innerhalb des als redaktionellen Einschub in den ursprünglichen Textzusammenhang von 38,1–39,30* und 42,1–6 zu verstehenden Komplexes 40,1–41,26 nehmen die Abschnitte über Behemot und Leviatan in 40,15–41,26 formal-stilistisch (die syntaktisch-stilistische Analyse wie die Strukturanalyse S. 32–43 sind als solche nicht schlüssig!) wie thematisch eine Sonderstellung ein, so daß sie – wohl zusammen mit der kurzen Gottesrede in 40,1 + 2 – als ein noch jüngerer redaktioneller Einschub verstanden werden müssen. Die im Anschluß an E. Ruprecht vertretene These einer Entstehung des Ijobbuches in der ägyptischen Diaspora erscheint nur im Blick auf die in Ijob 40,15–41,26 (aber auch sonst im Ijobbuch) greifbar werdende Redaktionsschicht plausibel. Daß eine solche Rezeption eines in Jerusalem/Palästina entstandenen Textes durch die jüdische Gemeinde Ägyptens keineswegs einen Sonderfall darstellt, wird auch an anderen Texten greifbar (vgl. die entstehungsgeschichtliche Problematik des Tobitbuches; dazu die eindringliche Analyse von P. Deselears, OBO 43 [1982]).

Da auch sonst die Ijobdichtung kaum als ein literarisch einheitlicher Entwurf verstanden werden kann (vgl. nur die auf unterschiedliche Hände zurückgehenden Einschübe der Elihu-Reden 32–37 wie des Liedes über die Weisheit 28), wäre es geradezu verwunderlich, wenn die verschiedenen redaktionellen Bearbeitungen ihre Neuinterpretationen der Ijobdichtung nicht auch in dem abschließenden Komplex der Gottesreden verankert hätten. Möglicherweise wäre manches Urteil der Vf.in anders, zumindest differenzierter ausgefallen, wenn die Analyse und Interpretation der Gottesreden stärker vor dem Hintergrund der voraufgehenden Streitreden des Ijobbuches durchgeführt worden wären.

Münster Peter Weimar

Ritt, Herbert: **Das Gebet zum Vater.** Zur Interpretation von Joh 17. – Würzburg: Echter 1979. 527 S. (Forschung zur Bibel Bd 36), kart. DM 64.–

Es handelt sich hier um eine Würzburger Habil.schrift aus der Schnackenburgschule, zu der der Vf. im Vorwort bemerkt:

„Bei der Beschäftigung mit Joh 17 habe ich gesehen, daß dieser tiefsinnige Text des vierten Evangeliums unmittelbar vor der Passion Jesu nicht nur die ideale Form christlichen Betens zum Ausdruck bringt, sondern auch in seinem einmaligen Inhalt als ‚Kompendium johanneischer Theologie' bezeichnet werden muß. Ich habe schlicht und einfach versucht, dieses Kapitel der Bibel ein wenig besser verstehen zu lernen, um als Christ und Theologe die unendlich weiten Dimensionen seines Sinnes inniger lieben zu können. Nach dieser schönen und zugleich mühsamen Arbeit würde mir jeder theologische Versuch, biblische Exegese und systematische Theologie zu trennen, als grundlegender Irrtum erscheinen. Es war nicht immer leicht, in der gegenwärtigen Unsicherheit der biblischen Methodologie das komplizierte Textgefüge von Joh 17 praktisch zu interpretieren und theoretisch die dazu nötige Grundlage zu schaffen; dennoch habe ich es gewagt, eine praktizierte Methodenkritik zur Beurteilung vorzulegen" (5).

Das klingt verheißungsvoll, und was der Vf. hier verheißt, weiß er auch zu erfüllen.

Zunächst behandelt er methodische Probleme der Exegese und Theologie des sog. Hohenpriesterlichen Gebetes, dann bietet er einen historischen Überblick über die Auslegung von Joh 17, beschäftigt sich hierauf mit den text- und literarkritischen Problemen von Joh 17, um anschließend eine umfassende linguistische Analyse des Textes vorzulegen.

Der Rez. ist schon manchmal gefragt worden, was er sich von der Rezeption der modernen Sprach- und Literaturwissenschaft durch den Exegeten verspreche, worauf ich immer nur die Antwort geben kann: Eine größere Aufmerksamkeit gegenüber dem Text, der ja im Fall der Bibel kein beliebiger Text ist, sondern der Träger des Wortes Gottes. So denkt auch R.: „Die Verantwortung, die speziell der Exeget der Heiligen Schrift für seine Arbeit trägt, ist derart groß, daß er keine Mühe scheuen darf, seinen Text möglichst adäquat zu deuten" (S. 245; vgl. auch die Reflexionen auf S. 344). Und R. hat ganz gewiß keine Mühe gescheut, um dem Text auf die Spur zu kommen. Er geht äußerst sorgfältig vor. Er fragt, wie es überhaupt zu typisch linguistischen Fragestellungen in der Bibelinterpretation gekommen ist. Er bietet dann – methodisch vollkommen richtig – in drei Schritten eine textsyntaktische, textsemantische und textpragmatische Analyse von Joh 17 an und erstellt dabei geradezu ein Musterbeispiel einer mit linguistischer und literaturwissenschaftlicher Methodik angereicherten Textanalyse, die zu überzeugenden Ergebnissen kommt. R. verfügt über eine stupende Kenntnis der einschlägigen Fachliteratur, auch wenn diese nur fremdsprachig vorliegt; sprachliche Barrieren scheint es überhaupt nicht für ihn zu geben.

Er wendet sich dann der Gattungs- und Kompositionskritik zu.

Es handelt sich um ein „Abschiedsgebet", wobei der Begriff der „Stunde" die Texteinheit von joh 17 thematisch auf das „viel höhere Niveau seiner theologischen Bedeutung" erhebt (414). „Das Lexem ὥρα gehört zu jenen zentralen isotopen Elementen . . ., welche von der Sachinterpretation her nur einem theologisch decodierbaren Kommunikationsvorgang zugänglich sind. Das heißt: Wir haben es in Joh 17 nicht mit einem Gebetstext zu tun, der seinen Platz irgendwo am Ende des ‚testamentum viri illustris' hätte, sondern das syntaktische Aufmerksamkeits-Signal ἐλήλυθεν ἡ ὥρα . . . fordert eine Isotopie auf jener Ebene, die der joh. Gesamttext für die ‚Stunde Jesu' vorgesehen hat" (414f).

Im abschließenden Kp. wird das bibeltheologische Ergebnis der Textauslegung, bei der das Prinzip der Synchronie vor dem der Diachronie absolut den Vorrang hatte, vorgelegt, getrennt nach dem theo-logischen, dem christologischen, dem soteriologischen und dem ekklesiologischen Ergebnis, aber getrennt nur formal, da sich die Dinge in Wirklichkeit gar nicht trennen lassen.

Wir haben in Joh 17 eine „Theologie des Sohnes" vor uns, aber „in eindeutiger Kongruenz mit der ‚Theologie des Vaters', welche ausnahmslos an der Spitze steht" (457f). Gerade dieses „Gebet zum Vater" zeigt, was heute manche nicht gern hören, „in mustergültiger Weise, daß die Christologie keineswegs eine Funktion der Soteriologie sein kann" (468).

Man kann R. zu dieser mustergültigen Arbeit nur gratulieren. Hier zeigt sich eine außerordentlich hohe Begabung. R. gehört zu den aufgehenden Sternen am exegetischen Himmel. Das Werk ist wegweisend für die zukünftige Form exegetischer Arbeit. Ein paar kritische Bemerkungen seien erlaubt.

Was die „kultischen" Aspekte im joh. Christusbild angeht, so habe ich sie vom christologischen, nicht von einem sakramentalen Interesse des 4. Evangelisten her zu begründen versucht (vgl. dazu S. 350f). In dem Zitat aus meinen „Grenzen der Formgeschichte" auf S. 212 ist „(im Raum) der Kirche" ausgefallen. Die Habil-Schrift von P. G. Müller, Der Traditionsprozeß im NT, wurde in Regensburg (nicht in Trier) angefertigt und ist erst jetzt veröffentlicht (dazu S. 427, Anm. 112). Und leider finden sich in der Arbeit allzuviele Tippfehler; „so daß" ist grundsätzlich zusammengeschrieben („sodaß"), was nicht richtig ist.

Passau/Regensburg Franz Mußner

Wischmeyer, Oda: **Der höchste Weg.** Das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes. – (Gütersloh): Mohn (1981). 256 S. (Studien zum Neuen Testament Bd 13) kart. DM 84.–

Das 13. Kap. des 1. Korintherbriefes auszulegen dürfte eine lockende und zugleich problematische Aufgabe sein. Der literarische Charakter des Textes, seine Schönheit und Eindringlichkeit macht es dem Interpreten nicht leicht, ihn in sprachlich angemessener Form auszulegen. W. ist es in ihrer Arbeit, die auf eine bei E. Dinkler gemachte Diss. zurückgeht, gelungen, den Text zur Sprache zu bringen, ohne ihn bei der Auslegung durch eigenes Pathos zu verfremden, wie das nach ihrer Auskunft (12) in der neueren Forschungsgeschichte häufig geschehen ist. Bei ihren Untersuchungen zu Rahmen und Korpus, zu Sprache, Stil und Form von 1 Kor 13 behält die Autorin folgende Fragen im Auge (22):

„Wer hat 1 Kor 13 verfaßt? – Steht 1 Kor 13 am ursprünglich beabsichtigten Platz? – Ist 1 Kor 13 für seinen überlieferten Platz geschrieben oder vom Autor vorformuliert und dann an seinen jetzigen Platz gestellt worden? – Welches ist das Thema von 1 Kor 13? – In welcher Weise bezieht sich 1 Kor 13 inhaltlich auf den Kontext?"

Einen Teil ihrer Diss., eine Studie zur Traditionsgeschichte des Wortes ἀγάπη hat die Autorin bereits früher veröffentlicht: Vorkommen und Bedeutung von Agape in der außerchristlichen Antike: ZNW 69 (1978) 212–238.

Den näheren Kontext von 1 Kor 13 bilden die Kap. 12 und 14, die sich mit den Charismen befassen; in 12,1 wird das Thema mit περὶ angegeben, in 15,1 durch γνωρίζω ebenfalls ein Neuansatz markiert (27). Gehört aber 1 Kor 13 ursprünglich in den Zusammenhang der paulinischen Darlegung über die Charismen? Auf den ersten Blick scheint Kap. 13 eine Art Exkurs oder Abschweifung innerhalb der Behandlung der Charismenfrage zu sein, was zu Interpolationshypo-

thesen Anlaß gab. Für W. stellen die Kap. 12 und 14 die positive Lehre des Paulus über die Funktion der Charismen dar, während Kap. 13 negativ abgrenzt (28): „Kriterium für den Nutzen der Charismen und damit zugleich Grenze ihrer Reichweite ist die ἀγάπη." Erkennt man in Paulus den Vf. des Textes und hält man die jetzige Stellung des Textes für ursprünglich (so 38), so muß sich diese Position wesentlich auch aus der Interpretation der Nahtstellen 12,31 und 14,1 ergeben bzw. daran bewähren; die Vertreter einer Interpolationshypothese berufen sich nämlich u. a. auf die angebliche Doppelung in 12,31a und 14,1b („sucht die größeren Charismen" und „sucht die Geistesgaben").

Die Vf.in erkennt in 12,31b die Eröffnung der 3. Antwort des Paulus auf die Charismenfrage, die er in 1 Kor 13 gibt. Die erste Antwort in 12,2f nennt das grundlegende Kriterium des Bekenntnisses zum Kyrios Jesus, die zweite Antwort in 12,4–26 entfaltet den Leib-Christi-Gedanken, der in 12,27–31a auf die Gemeinde von Korinth angewandt wird (vgl. 29). 12,31b ist also die Eröffnung von Kap. 13; 12,31a zieht dagegen (ähnlich wie 12,27) ein Fazit aus dem vorhergehenden Abschnitt, ist nicht ein Vorgriff auf Kap. 14. W. versteht 12,31a als Aufmunterung im Sinne der Korinther (33): „Strebt ruhig nach den besseren Charismen", eine Aufmunterung, die dann sofort anschließend von Paulus überboten wird (12,31b): „Und ich zeige euch den allerhöchsten Weg" (34). 12,31a muß also nicht als ursprüngliche Einleitung von Kap. 14 verstanden werden.

Was 1 Kor 14,1 betrifft, erkennt W. in 14,1a („Jagt der Liebe nach") das Fazit aus Kap. 13 (37); Kap. 13 enthält nämlich selbst keinen Imperativ, keine Anrede an die Gemeinde (29). 14,1b ist keine Wiederholung von 12,31a. „Sucht die Geistesgaben" ist hier nicht eine Mahnung, sondern eine Einräumung an die Korinther, die aber sofort korrigiert wird: „vornehmlich aber die Prophetie" (37). Daß Paulus hier den Terminus der Korinther (πνευματικά) gebraucht, nicht (wie 12,31) von ‚Charismen' spricht, spricht nach W. für diese Deutung. Paulus eröffnet in 14,1 ein neues Thema, die Unterscheidung von nützlichen und leeren Charismen, die in Kap. 12 noch nicht zur Sprache gekommen ist.

Damit sind Interpolationshypothesen mit guten Gründen abgewiesen. In der Einzelexegese stellt W. u. a. die Verbindungen zwischen 1 Kor 13 und dem übrigen Briefkorpus heraus und bringt damit zusätzliche Argumente gegen die Annahme einer Interpolation. Aus der sorgfältigen Einzelexegese seien einige diese Verbindungen betreffende Beobachtungen referiert.

Mit der Zungenrede nennt Paulus gleich in 13,1 das Charisma, das bei den Korinthern besonders hoch in Kurs stand. Während die Zungenrede in Kap. 14 auf ihre Bedeutung für die Auferbauung der Gemeinde geprüft wird, fragt Kap. 13 nach ihrem Wert für den jeweiligen Träger eines solchen Charismas selbst. Die Antwort lautet: heilsbedeutsam ist nur die Liebe (vgl. 46f). Das gilt auch für die Prophetie, die unter dem Gesichtspunkt der οἰκοδομή (Kap. 14) höher als die Glossolalie zu werten ist. An dieser Bedeutung der Prophetie wird die unterschiedliche Perspektive von Kap. 13 und 14 besonders gut deutlich (vgl. 53). Die Wendung οὐδέν εἰμι hat hier (wie Gal 6,3 und 2 Kor 12,11) eine „deutlich antienthusiastische Spitze und wird auch sonst im Zusammenhang der Gegenüberstellung von Ruhm durch πνευματικά und Liebe verwendet" (75).

Die Weggabe der ganzen Habe (V. 3) deutet W. auf das apostolische „Charisma des Besitzerverzichts mit der Konsequenz der Unterstützung durch die Gemeinde" (79). – Ob das 1 Kor 9,12 und 13,7 gemeinsame Stichwort πάντα στέγειν eine solche Deutung nahelegt, sei dahingestellt. Wenn W. allerdings betont, die Inanspruchnahme der Unterstützung durch die Gemeinde könne in Lieblosigkeit (Herrschaftsverhalten) ausarten (79), ist zu bedenken, daß auch die Unabhängigkeit des Paulus so mißdeutet werden könnte. Außerdem ist normalerweise weniger der Empfänger als der Geber einer Gabe versucht, daraus einen ‚Herrschaftsanspruch' abzuleiten. Auch das Argument, eine tätige caritas ohne ἀγάπη sei eine bloße Konstruktion, ein „hypothetisches Paradoxon" (80), zieht nicht. Das von Jesus Mt 6,2–4 kritisierte Almosengeben, um von den Menschen gesehen zu werden, ist ein Beispiel für solche tätige caritas aus egoistischen Gründen. Die von W. gegebene Deutung von V. 3a scheint mir zwar interessant und diskutabel, aber unzureichend begründet.

Bezüglich 3b votiert W. für die Lesart καυχήσωμαι; nicht also vom Feuertod wäre die Rede, sondern von Leidens- und Todesbereitschaft aus Ruhmsucht (81–85). Diese Deutung paßt zweifellos gut in den Kontext der paulinischen Korrespondenz mit den Korinthern.

V. 3 führt dann „ins Zentrum des theologischen Verständnisses von apostolischer Existenz, wie Paulus sie sieht" (88). „Das tertium comparationis, das die Auswahl der Charismen der ersten drei Verse bildet, ist also das Spektrum pneumatischer Fähigkeiten der Gemeindemitglieder und der Apostel, beides zugespitzt, einmal auf Korinth, zum andern auf Paulus selbst (91).

Der zweite Abschnitt des Kap.s (13,4–7) charakterisiert die Agape selbst. Die Prädikate in V. 4f „sind eng auf die Situation der Gemeinde in Korinth bezogen" (99). „Ihren Sinn und ihr einheitliches Profil erhalten die sechs Aussagen ... im Zusammenhang der theologischen Kritik des Paulus an der korinthischen Gemeinde, wie sie Paulus sieht und mittels der ἀγάπη kritisiert. Pneumatischer Eifer und ihm benachbarte Eifersucht, prahlende Rede und pneumatische Kraft, Aufgeblasenheit, die zur Parteiung führt, Benehmen, das die Sitte verletzt und dies als pneumatische Freiheit versteht ... all das kennzeichnet die Situation in Korinth nach Paulus." (ebd.) Die Prädikate in V. 7 machen deutlich, daß die wahre Liebe sich nicht schon am Ziel der Vollendung glaubt wie die Enthusiasten von Korinth; jetzt in der Zeit des Wartens, der noch nicht erreichten Vollendung ist sie vielmehr bereit, Bedrängnis und Leid zu ertragen nach dem Beispiel des Paulus und Jesu selbst. (Zur impliziten Christologie vgl. 113–116.) W. macht auf das polemische Pathos aufmerksam, das hier mitzuhören ist (108f): „Die Liebe erträgt alles im Gegensatz zu den korinthischen Pneumatikern, die alles beherrschen (1 Kor 4,8); die Liebe glaubt alles im Gegensatz zu den Korinthern, die alles zu sehen vermeinen (2 Kor 5,7); die Liebe hofft alles im Gegensatz zu den Korinthern, die alles schon zu haben (ἔχειν: 1 Kor 4,7) vermeinen; die Liebe erduldet alles im Gegensatz zu den Korinthern, die über alles ἐξουσία haben wollen (1 Kor 9,12). ‚Alles Haben' steht so gegen ‚Alles Erwarten'. Für die Korinther sind die Charismen (V. 1–3) ‚Haben', für Paulus ‚Gaben des Geistes' in der Wartezeit."

Auch der dritte Abschnitt (13,8–12) polemisiert gegen das korinthische γνῶσς-Verständnis: personale Erkenntnis gibt es erst im Eschaton: „Jetzt ist die Zeit, die von Gottes erkennender Liebe zu uns bestimmt ist" (144); „die ἀγάπη ist daher die Jetzt und Dann verbindende Größe, ‚die niemals fällt'." (ebd.)

In der Trias von Glaube, Hoffnung und Liebe (V. 13) sieht W. keine vorgegebene Formel, sondern eine glückliche Formulierung paulinischer Theologie auf dem Hintergrund jüdischer Theologumena. Durch den Hinweis auf das jetzt Bleibende „kommt Paulus vom Himmel auf die Erde zurück und beantwortet die Frage der Korinther, welche Charismen denn in dieser Zeit – νυνὶ δέ – wirkliche Qualität haben" (154).

Die Untersuchung der Sprache des Kap.s ergibt, es liege „eine vom griechisch-sprachigen Judentum und LXX beeinflußte, trotzdem aber allgemeinverständliche Sprache mit deutlich paganen Sprachzügen vor, also eine synkretistische Sprache religiös-ethischen Inhalts. Sie dient zur Beantwortung einer Frage, die die christliche Gemeinde in Korinth betrifft, formuliert aber im Sinne einer allgemein religiös-philosophischen Frage nach der Größe, die jetzt und dann bleibenden Wert gibt." (173)

Aufschlußreich war für den Rez. das Ergebnis der Untersuchung über den Stil des Kapitels (189): „Der Stil des Kapitels liegt auf dem Schnittpunkt zwischen demjenigen der weisheitlichen Spruchdichtung und ihren spätjüdischen Nachfolgern einerseits und dem epideiktischen Genus der hellenistischen und kaiserzeitlichen Rhetorik andererseits, ohne daß sich diese Bestimmung historisch präzisieren ließe. Beiden Literaturformen fehlt eine wirkliche Argumentation." Tatsächlich wird hier der Vorrang der Agape nicht eigentlich begründet, sondern eingeschärft und vor Augen gestellt. Es wird nicht argumentiert; in dieser Feststellung scheint bei W. keine Kritik impliziert zu sein. Solche Kritik wäre auch nicht angebracht; das wird deutlich, wenn man sich in einer ethischen Überlegung ausdrücklich vergewissert über Sinn und Bedeutung eines solchen Genus ethischer Rede, das auf Argumentation verzichtet. Der Rez. hat dazu (auch im Rahmen der Auslegung von 1 Kor) einen Beitrag geleistet in seiner Diss. „Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7" (Düsseldorf 1981). W. benutzt freilich, wie sofort zu vermuten, bei ihrer Charakterisierung der Form des Kap.s nicht die Bezeichnung ‚Paränese'. Es handelt sich „nicht direkt um eine Paränese, da deren wichtigstes Element, der Imperativ, erst als Folge des Kapitels im Übergang zur nächsten formalen Einheit, den Anweisungen über das Verhalten im Gottesdienst, begegnet (14,1)" (218). Eine genaue Zuordnung zu einer literarischen Form (Enkomion, Priamel, Hymnus etc.) sei nicht möglich, doch habe der Text weithin priamelartige Charakter (219). ‚Paränese' ist damit formal durch den Imperativ charakterisiert, fungiert nicht als Gegenbegriff zu ethischer Argumentation, wie ihn B. Schüller (im Anschluß an Seneca, Brief 94f) als terminus technicus in die katholische Moraltheologie eingeführt hat. Wo man in diesem Sinn von ‚Paränese' spricht, wo man also eine Einleitung nicht nach literarischen Gesichtspunkten vornimmt, sondern nach der Intention ethischer Rede, würde auch die Priamel zum Genus Paränese gehören. Dieser terminologische Hinweis ist nicht als Kritik gemeint. Es sollte nur auf einen unterschiedlichen Sprachgebrauch aufmerksam gemacht werden und auf die Aufgabe, ein bestimmtes Genus ethischer Rede als solches zu reflektieren.

Jedem, der sich näher mit 1 Kor 13 befassen will, bietet die vorliegende Untersuchung eine gute Hilfe zur Erarbeitung des Textes, zum Erfassen der Eigenart des Kap.s und seiner Stellung im paulinischen Briefkorpus.

Münster Werner Wolbert

Kraft, Heinrich: **Die Entstehung des Christentums.** – Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VII, 291 S. kart. DM 66.–

Der Kieler Kirchenhistoriker wagt hier den Versuch, „die Geschichte des Urschristentums, d. h. einer jüdischen Sekte, die es zwischen 30 und 70 in Palästina gab" und die ihre Existenz als Erfüllung atl. und jesuanischer Weissagungen und Verheißungen verstand, historisch neu nachzuzeichnen. Er geht dabei von der Täuferbewegung aus, spürt Gestalt, Sendungsbewußtsein, Verkündigung, Wirken und Schicksal Jesu nach und wendet sich der Urgemeinde bis zum Jahre 70 zu.

An Literatur nennt er für die Urgemeinde H. Conzelmann (Geschichte des Urchristentums), F. V. Filson (ebso.), L. Goppelt (Die

apostol. und nachapostol. Zeit), M. Hengel (Judentum und Hellenismus), R. Knopf (Das nachapostol. Zeitalter), A. Schlatter (Geschichte Israels), E. Schürer (Gesch. des jüd. Volkes), P. Volz (Eschatologie), J. Weiß (Urchristentum), C. Weizsäcker (Das apostol. Zeitalter), A. Vögtle und E. Lohse (Gesch. des Urchristentums).

Schon die Auswahl der Liteartur zeigt eine gewisse historische Position.

Die Passionsgeschichte ab der Flucht des Petrus ist weggelassen, weil dafür nach K. die Zeugen fehlen.

K. geht davon aus, daß die ntl. Quellen, auch die der Evangelien und der Apostelgeschichte, weithin historisch begründet sind und deshalb auch historisch ausgewertet werden können. Er kennt allerdings die exegetischen Probleme und Methoden und wagt selbst eigene Deutungen und Kombinationen der Aussagen der Texte.

Besonderes Interesse liegt auf der Herausarbeitung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der Jesusbewegung im Hellenismus und im Judentum und auf der Nachzeichnung der gesellschaftlichen Struktur der Jesusbewegung. Der Untergang des palästinischen Judenchristentums im Zusammenhang mit dem 1. jüdischen Aufstand wird als deutlicher Bruch empfunden, der historisch nicht ganz zuverlässig nachgezeichnet und in seiner Bedeutung abgewogen werden kann. Das hellenistische Heidenchristentum bildet aber eine legitime, wenn auch eigenständige Fortführung des judenchristl. Ansatzes in Palästina, wobei das hellenistische Diasporajudentum dafür bedeutende Voraussetzungen liefert.

K. hat den Mut, sowohl die Gestalt des Täufers und seine Verkündigung wie auch jene Jesu und seiner Botschaft aus den Quellen eigenständig zu entwerfen. Das macht die Bedeutung dieser knappen, gut lesbaren Studie aus, bietet aber auch den Anlaß zu kritischer Prüfung seiner Aussagen. Nach K. hat der Täufer bereits den Anbruch des Reiches Gottes verkündet und habe Jesus wohl bereits mit der Gegenwart des Geistes Gottes gerechnet. Die Absetzung vom Täufer sei daher von der Urgemeinde vorgenommen worden.

Nach eingehender Erörterung der Quellen über Herkunft und Auftreten Jesu vertritt er die These: Jesus stamme nicht von Nazaret (dies sei ein Mißverständnis von Nazoraios = Messiassproß, Gottgeweihter), sondern von Kafarnaum; auch habe sich Jesus nicht als Messias (im jüd. Sinn) gewußt; erst die hellenist. Gemeinde von Antiochien habe ihn als Messias (= Christos) bekannt und als wiederkehrenden Messias erwartet. Die Urgemeinde habe angenommen, Gott habe erst den Auferstandenen als Messias eingesetzt. In der Diaspora sei der himmlische Messias (Kyrios) auch mit dem kommenden Menschensohn (als Richter nach Dan 7,14ff) identifiziert worden. Beide Vorstellungen fanden dann ihren vollen Ausdruck in dem Titel „ho logos", in dem jüd. und griech. Vorstellungen sich vereinigten in dem Sinn, daß in Jesus Gott selbst zu den Menschen kam und sich aussprach und „den Menschen, der sich ihm anvertraute, in seine himmlische Heimat (leitet) und ihm Macht (gab), Kind Gottes zu werden" (67). Die Berufung Jesu setzt er mit seiner Taufe (und anschließender Versuchung) in eins, ohne daß sie letztlich ganz zu deuten wäre. Grundsätzlich aber steht das Prophetenmodell Pate für die älteste Darstellung Jesu. Jesus will dabei das Volk Gottes für den Anbruch des Reiches Gottes sammeln und vorbereiten.

Da das Wirken Jesu rasch auf Widerstand und Ablehnung durch die herrschenden Autoritäten stößt, ist Jesus gezwungen, ständig seinen Standort zu wechseln. „Die Wanderungen Jesu (mit den Jüngern) haben in Abenteuern der Art der Anabasis ihre nächste Verwandtschaft" (119ff). Jesus hat dabei Stützpunkte bei verschiedenen Anhängern (mit Häusern). Bereits in dieser Zeit bereitet er sich auf eine künftige große Anhängerschaft vor durch Schaffung verschiedener Führungskreise: den Dreierkreis (Simon, Jakobus, Johannes), den Zwölferkreis, die Siebzig (oder Zweiundsiebzig). Die Verleihung des Titels „Kefas" durch Jesus nimmt K. als wahrscheinlich an und deutet seine Funktion so: Simon ist der inspirierte Bevollmächtigte für die Taufe als Mittel der Geistmitteilung und Aufnahme in die Kirche (so Mt 16,16–18 in Verbindung mit Apg 2). Dabei ist wichtig die Deutung „Kefa" = „Fels" durch das Symbol „Fels" 1 Kor 9 = geistlicher Fels: Christus, der Taufe spendet! Die Aussendung der Zwölf als Zeugen und Boten Christi und der Siebzig dient nach K. dazu, alle Anhänger Jesu am Paschafest seines Jerusalemzugs in Jerusalem zu sammeln, da Jesus dort den Anbruch der Herrschaft Gottes erwartete. Das Schwertwort Lk 22,35 versteht K. als Aufforderung, Schwerter mitzunehmen, um sich den Weg nach Jerusalem notfalls gewaltsam frei zu machen.

K. versteht die Leidensansagen Jesu als historisch (nicht in der Form, aber im Kern) und zeigt auf, daß alle Menschensohnaussagen im Munde Jesu auf sein Leiden sich beziehen. Jesus rechnete also mit seinem gewaltsamen Tod entsprechend dem gewaltsamen Tod einiger Propheten. In Ainon bei Salim nach Joh 11 vermutet er den Sammelplatz der Zwölf und der Siebzig. Den Einzug versteht er als prophet. Zeichen für die Aussendung des Geistes Gottes. Die Tempelreinigung dient der Vorbereitung des Kommens Gottes am Pascha. Das Mahl nimmt Jesu Opfertod vorweg und deutet ihn nach Jes 53 als das Mittel, die ‚Herrschaftsergreifung' Gottes zu veranlassen. Konkret eingeleitet wird das Geschehen durch den zelotisch gesinnten Judas, der Jesus nötigen will, endlich aufs Ganze zu gehen. Mit der Festnahme Jesu und der Jüngerflucht enden die historisch zuverlässigen Zeugnisse in der Passionsgeschichte.

Es ist der Auferstandene, der durch Erscheinungen die Urgemeinde sammelt. Dabei ist Petrus die Schlüsselfigur, er belebt die alte Organisation und veranlaßt die Sammlung in Jerusalem, wo er die Parusie erwartete. Auch er deutet das Pfingstereignis als Geistausgießung und damit als Beginn der Endzeit. Er führt die Taufe als Zeichen der Versiegelung für die Endzeit ein und wird so zum Felsenmann. Die Zahlen der Apg für die Mission der Urgemeinde sind glaubwürdig. Er leitet zusammen mit dem Dreierkreis die Urgemeinde; die Nachwahl des Matthias zur Ergänzung des Zwölferkreises zum Apostelkollegium ist nach K. erst nach Pfingsten anzusetzen. Dabei sind im Zwölf-Apostelkreis 2 Gruppen vertreten je nach der Stellung zum Gesetz: Judenchristen aus Palästina und hellenistische Judenchristen, letztere vertreten durch Andreas und Philippus. Dies ist erst durch das Wirken des Stephanuskreises möglich. Dabei sieht K. in der Bildung zweier Bereiche der frühen Judenchristengemeinde in einen gesetzestreuen und gesetzesskeptischen Bereich eine Antwort auf den Druck der jüdischen Autoritäten in Jerusalem.

Mit dieser These verbindet K. die Vermutung, es habe in der Urgemeinde 2 Arten von Mitgliedern gegeben: Vollmitglieder, die ihren Besitz ganz der Gemeinde übergaben und solche, die nur durch Glauben und Taufe dazugehörten. Aus den ersteren kamen die ursprünglichen Apostel als Sendboten der Urgemeinde. Übrigens nimmt K. an, die Erscheinung nach 1 Kor 15,4ff vor über 500 Brüdern habe sich in Jerusalem ereignet und zwar an Pfingsten!

Die Hellenisten wurden die Träger der Heidenmission; sie kannten pneumatische Funktionäre und wählten für ihre Gemeinden Episkopen (nicht Presbyter). – Erst ab dem Apostelkonzil, Apg 15, habe sich die Urgemeinde der Heidenmission angeschlossen. Petrus sei dabei der Verbindungsmann gewesen. Dies sei unter Caligula geschehen, der zuerst judenfreundlich gesonnen gewesen sei. – Ab 42 n. Chr., dem Tod des Apostels Jakobus, sei der Herrenbruder Jakobus in den Dreierkreis eingetreten und habe nach dem Weggang des Petrus aus Jerusalem die Führung übernommen. Ab jetzt habe die Urgemeinde eine Presbyterverfassung angenommen. Ab 70 wurde die Urgemeinde zerstreut. Ab dieser Zeit wurde langsam auch die Erwartung der Wiederkunft Christi in Jerusalem aufgegeben. Das Judenchristentum trat zurück und spaltete sich in judenchristliche Sekten. – Nun beginnt die Zeit der Welt-Kirche aus Heiden und Juden mit Schwerpunkt Rom.

Wer mit den Problemen der ntl. Quellen und ihrer Deutungen für das Werden der frühen Kirche vertraut ist, wird zunächst mit Interesse die neuen Deutungen, Kombinationen und Perspektiven registrieren und bedenken. Aber er wird auch rasch bemerken, wo die neuen Deutungen von den weithin akzeptierten Auffassungen, vor allem der Exegeten, abweichen. Es ist das Vorrecht des Historikers, zu kombinieren und einheitliche Entwicklungslinien aufzuzeigen, aber er sollte in exegetischen Fragen die traditionellen Positionen länger abwägen, so bei der Deutung des Petruswortes Mt 16,18f, bei der Frage nach dem Alter der Tradition, die die Nachwahl des Matthias bezeugt, bei der Frage nach der Bedeutung der Taufe („Versiegelung"?), bei dem Verhältnis palästin. Judenchristen – hellenist. Judenchristen („Vollmitglieder"?), bei der Frage, ob Jesus sich als Messias wußte, bei der Frage der Deutung des Täufers durch Jesus und der Herkunft Jesu („Kafarnaum"?). Näher zu erforschen gilt das hier entwickelte Konzept der Erwartung Jesu beim letzten Jerusalemzug und seiner Vorstellung von der Herrschaftsergreifung Gottes in Jerusalem. Manches für sich hat die Vermutung, Jesus habe schon vor seinem Tod über Anhängerstützpunkte verfügt und Petrus habe diese nach Ostern reaktiviert. Das würde das rasche Anwachsen der Judenchristen in Palästina erklären. Wenig erhellend ist das, was K. zum Verhältnis Paulus – Urgemeinde ausführt. Vor allem aber: ist es methodisch rechtfertigbar, die Passionsberichte nur bis zur Jüngerflucht und zur Verleugnung des Petrus als historische Quellen zu bewerten, in den übrigen Teilen aber nicht? Wie kann dies an der Eigenart der Quellen selbst nachgewiesen werden?

Ein anregender, neuer Entwurf, der vor allem soziologisch einige beachtenswerte Neuansätze für eine Geschichte des Urchristentums aufweist, der aber auch zahlreiche Gegenthesen und neue Untersuchungen hervorrufen wird. Vor allem letzteres ist zu begrüßen.

Passau Otto Knoch

Maria im Neuen Testament. Eine Gemeinschaftsstudie von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten. Hrsg. von R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Ursula Schierse. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1981). 304 S. kart. DM 32.–

Die vorliegende Studie von 12 Gelehrten verschiedener christlicher Bekenntnisse ist eine ökumenische und wissenschaftliche Leistung, die Respekt verdient. Diese Exegeten haben zwischen 1975 und 1976 das Thema „Maria im NT" gemeinsam erarbeitet und einen erstaunlichen Konsens erreicht. Es ist anerkennenswert, daß man über ein traditionell so belastetes Thema über die Konfessionen hinweg miteinander ins Gespräch kommt. (Eine frühere Erfahrung mit „Der Petrus der Bibel" [1973] war vorgegeben.) Wie man aus der Entstehungsgeschichte der Studie im 1. Kap. (13–17) und dem Ertrag der weiteren 9 Kap. sehen kann, wurde gründlich gearbeitet. Es fällt auf, wie sorgfältig Meinungen erwogen und wie zurückhaltend Ergebnisse dargelegt werden. Eindrücklich ist die Auseinandersetzung mit der entsprechenden (vor allem neueren) Fachliteratur (679 Anmerkungen!).

Im 2. Kap. werden die Grundlagen der Studie gelegt (19–39). Die Autoren möchten das Zeugnis des NT über Maria selbst zur Sprache bringen und spätere Traditionen möglichst ausblenden. Sie wissen sich dabei der historisch-kritischen Methode verpflichtet. „Auf den folgenden Seiten wollen wir Aussagen über die ‚historische Maria' machen, aber wir tun dies im vollen Bewußtsein der Tatsache, daß wir solche Aussagen aus Schriften ableiten, die den Glauben der urchristlichen Gemeinden verkünden" (20). Zum Verständnis der Untersuchung sind immer drei Schichten der Evangelienbildung zu beachten: 1. historische Tatsachen und Worte, die den Evangelien zugrunde liegen; 2. Entstehen von Traditionen, die die Ereignisse im Glauben interpretieren; 3. die uns vorliegenden Evangelien, die aus den vorevangelischen Traditionen ein je eigenes Bild zeichnen (21f). Den Autoren ist es selten möglich, zu Schicht ‚eins' vorzustoßen. Auch Schicht ‚zwei' ist meist mit vielen Fragezeichen versehen. Am meisten läßt sich darüber sagen, wie die einzelnen Evangelisten (auf dem Hintergrund ihrer Gemeinden) das Bild Marias zeichnen. – Die Arbeitsgruppe bekennt sich bewußt zu einem ntl. Pluralismus. Es gibt kein einheitliches Bild von Maria im NT. Sie geben dem Einzelzeugnis den Vorrang und vermeiden es, die Zeugnisse auf der Ebene des Kanons miteinander in Verbindung zu bringen, wo es literarische Abhängigkeit nicht verlangt. Sie schließen ein tieferes Verstehen auf dieser Ebene nicht aus (vgl. 36–39), doch ist ihr Anliegen, die Wurzeln einer späteren Marienlehre (und -verehrung) freizulegen und kritisch zu hinterfragen. Die einzelnen Stellen werden möglichst in chronologischer Ordnung behandelt. Ich schließe mich diesem Vorgehen an.

3. Kap.: „Die Geburt Jesu in den paulinischen Briefen" (41–51). Es werden besprochen: Phil 2,6–12; Röm 1,3–4; Gal 1,19; 4,4–5; 4,28–29. In diesen Texten wird nicht direkt von Maria gesprochen. Für die Autoren gibt es in Phil 2,6–12 und Röm 1,3–4 keinen Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis. Die Formel Röm 1,3–4 ist für sie insofern mariologisch interessant, weil darin eine ähnliche Vorstellung zu finden ist wie in Lk 1,32–35, die bei Lukas auf die Geburt bezogen wird (45). In Gal 4,4 betont die christologische Aussage „geboren von einer Frau" vor allem das wahre Menschsein Jesu. Gal 4,28f ist nicht als geistgewirkte, jungfräuliche Empfängnis (des Isaak) zu verstehen (gegen Dibelius). Allgemein ist wichtig, daß Paulus die menschliche Geburt Jesu nicht eigens thematisiert, sie aber faktisch voraussetzt.

4. Kap.: „Maria im Markusevangelium" (53–67). Maria wird erwähnt: Mk 3,3–35; 6,1–6a und möglicherweise 15,40 (vgl. 47; 16,1).

1. In 3,31–35 liegt der markinische Akzent auf der „eschatologischen Familie", darum wird die leibliche Familie mit Maria zurückgestellt, jedoch nicht ausgeschlossen. Im Kontext von 3,20–35 ist die Szene zugleich die Antwort auf die kritische Äußerung der Verwandten Jesu: „Er ist von Sinnen" (21b). Diese Aussage wird aber nicht direkt der Mutter Jesu zugeschrieben (vgl. 139 und Anm. 448).

2. In 6,1–6a interessiert vor allem: Warum ist in V. 3 Jesus als „der Zimmermann, der Sohn Marias" (anders Mt 13,55; Lk 4,22; Joh 6,42) genannt und wie sind die Ausdrücke „Brüder" und „Schwestern" zu verstehen? Von den vier diskutierten Möglichkeiten (Betonen der menschlichen Seite Jesu – Hinweise auf die jungfräuliche Empfängnis – Zweifel über die Herkunft Jesu) entscheiden sich die Autoren für die Annahme, daß Jesus so genannt wird, weil sein Vater schon tot ist. Es ergibt sich daraus kein Argument für oder gegen die jungfräuliche Geburt. Für die schwierige Frage der „Brüder" und „Schwestern" neigen die Autoren dazu, sie als leibliche Brüder und Schwestern Jesu und Kinder Marias zu verstehen, räumen jedoch ein, daß die Frage nicht eindeutig entschieden werden kann (vgl. 229).

3. In 15,40 ist weder Maria, die Mutter Jesu, noch ihre Schwester (vgl. Joh 19,25 – so Hieronymus) gemeint, noch wollen die Autoren Jakobus den Kleinen und Joses mit den Brüdern von 6,3 identifizieren.

Aus den zwei einzigen Hinweisen bei Markus wird meiner Ansicht nach ein zu stark negativ gefärbtes Bild Marias – im Kontrast zu den Jüngern – abgeleitet und es wird zu wenig herausgestellt, daß auch die Jünger Jesus mißverstanden haben (vgl. aber 221f), daß die eschatologische Familie noch im Entstehen ist.

5. Kap.: „Maria im Matthäusevangelium" (69–89). Matthäus ist – bes. in der Geburtsgeschichte Mt 1 und 2 – offensichtlich an Maria interessiert, wenn auch immer im Blick auf Jesus. Er hält (mit Lukas) eindeutig an der jungfräulichen Empfängnis fest. Man findet bei ihm ein positiveres Bild im Zusammenhang mit dem öffentlichen Wirken Jesu als bei Markus (12,46–50; 13,53–58), von dem er vermutlich abhängt. Für das Verständnis der redaktionellen Absicht des Matthäus muß die Kindheitsgeschichte im Blick auf das Evangelium und umgekehrt gelesen werden. – Schon in 1,16, gegen Ende der Genealogie, weist er auffällig auf Maria hin (abgeändertes Schema!) und verdeutlicht diesen Hinweis 1,18–25. Er bringt auch in der Genealogie ungewöhnlicherweise vier Frauen als Beispiele besonderer göttlicher Führung an Israel und bereitet so Maria den Weg. Die Jungfrauengeburt wird als Erfüllung der messianischen Verheißung Jes 7,14 (LXX) verstanden. Die Frage nach den Quellen der Kindheitsgeschichte und ihre nähere Bestimmung ist schwer zu beantworten. Dies gilt besonders auch für die Herkunft der Vorstellung von der jungfräulichen Empfängnis. Es sind keine eindeutigen Parallelen beizubringen und eine Reflexion von Jes 7,14 allein ist unwahrscheinlich. Die Autoren neigen zur Annahme, daß Matthäus (wie Lukas) sein Wissen einer früheren theologischen Interpretation der Geburt Jesu entnommen hat. Für einen faktisch historischen Hintergrund ist ihnen die Basis bei Matthäus und Lukas zu schwach und zu verschieden, die historisch-kritische Methode stößt hier auf Grenzen (vgl. 85). In 1,20 (vgl. 2,15) wird deutlich, daß Jesus von der Empfängnis an Gottes Sohn war (ähnlich Lk 1,35). Für die Autoren wird hier eine christologische Terminologie, die anfangs für die Auferstehung und den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu gebraucht wurde (vgl. Apg 13,32f; Röm 1,3f), auf seine Empfängnis übertragen. Es ist aber fraglich, ob dieser Aussage kein speziell mariologischer Gehalt zukomme (so 81).

– Ein Vergleich von 12,46–50 und 13,53–58 mit den Parallelen bei Markus zeigt, daß die Szenen mariologisch entschärft sind und mit dem Bild von Mt 1 und 2 harmonieren. Mt 13,55 (anders Mk 6,3) kann unbefangen von Jesus als „Sohn des Zimmermanns" und von den Brüdern und Schwestern Jesu reden, was zeigt, daß die Vorstellung von der Jungfräulichkeit post partum nicht (unbedingt) von Matthäus vertreten wird.

6. Kap.: „Maria im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte" (91–141). Es ist ein Kunststück, auf 50 S. die mariologischen Texte des luk. Werkes so differenziert zu besprechen, wie es hier geschieht. Das ist nicht ohne ordentliche Straffung möglich. Es geht vor allem um den luk. Sinn, nicht um – unerschöpfliche! – Quellenfragen, besonders „welche Rolle Lukas Maria in diesem allumfassenden heilsgeschichtlichen Plan zuweist" (92).

1. Maria in Lk 1 und 2: Die oben gestellte Frage wird so beantwortet: „Lukas ist an ihr (Maria) nicht in erster Linie als einem Augenzeugen oder als Übermittler von alten Erinnerungen interessiert, sein Interesse gilt Maria als einem Modell christlicher Jüngerschaft. Ihre Reaktion, wie sie in der Kindheitsgeschichte (1,38.45; 2,19.51) beschrieben ist, zeigt eine vorbildliche Haltung der Demut, der Hingabe und des Gehorsams" (123). Damit wird nicht ausgeschlossen, daß hinter diesen Erzählungen auch historische Informationen liegen, jedoch wird die Zeugenschaft Marias in Frage gestellt. Das Hauptinteresse des Lukas ist zudem ein christologisches. – Der Bericht von der Verkündigung (1,26–38) wird als luk. Komposition angenommen (Sprache, Struktur, Christologie). Dem Bericht liegt eine Art Verkündigungsschema (aus dem AT) zugrunde (heute nicht unwidersprochen!). Die „Marienfrage" (1,34) wird als „literarischer Kunstgriff" (97) erklärt, der dem Engel die Gelegeneheit gibt, die Geburt des Gottessohnes näher zu erklären. Ähnlich wie bei Matthäus wird mit Hinweis auf Röm 1,3f angenommen, „daß Lk 1,35 auf die Empfängnis Jesu eine Art Formel anwendet, die vorher für die Auferstehung und die Taufe benutzt wurde" (99). „Für beide Evangelisten ist Jesus Gottes Sohn vom ersten Moment seines Lebens an" (100).

Nach den Autoren hatte Maria kein explizites Wissen von der Gottessohnschaft vor der Auferstehung, die Möglichkeit einer besonderen Offenbarung bleibt offen. Bezüglich der jungfräulichen Empfängnis nehmen sie eine vorevangelische Tradition als wahrscheinlich an, sehen aber nicht genügend Gründe für eine direkte Berührung mit Jes 7,14. Neben den Hinweisen auf die Bedeutung und die Art der Empfängnis des Kindes – aus der Perspektive Marias – ist auch die Anrede des Engels (1,28) und die Antwort Marias (1,38) zu beachten. χαῖρε meint einen gewöhnlichen griechischen Gruß, ist also kein (eschatologischer) Freudenruf, wie wichtige Stellen über die „Tochter Zion" im AT nahelegen können (Sach 9,9; Zef 3,14–17 LXX; vgl. aber Klgl 4,21). Damit fällt ein wichtiges Fundament, daß Lukas Maria als „Tochter Zion" gesehen hat. Sieht man aber diesen Ausdruck im Zusammenhang der Erzählung mit ihrer apokalyptischen Färbung, so überzeugt mich diese Auslegung nicht. Der Ausdruck κεχαριτωμένη (1,28), für viele ein mariologischer Schlüsselausdruck, wird nicht als persönliches Privileg, sondern im Hinblick auf Jesus verstanden und in Verbindung mit 1,30 so erklärt: „Maria ist von Gott ausersehen worden, den Messias zu empfangen (31–33) und den Sohn Gottes zu gebären (35)" (106). Die Antwort Marias auf die Botschaft des Engels (1,38) wird als ihre gläubige Zustimmung zum nachösterlichen Evangelium (in 1,32.33.35) gewertet. Diese Perspektive des Glaubens zeigt sich auch beim Besuch bei Elisabeth (1,39–56). Maria wird nicht nur wegen ihrer Messiasmutterschaft gepriesen, sondern die erste Seligpreisung wird ihr wegen ihres Glaubens zugesprochen (1,45). Das Magnifikat (1,46–55) scheint Lukas im wesentlichen übernommen zu haben. Es paßt thematisch gut in den Kontext seines Evangeliums. Maria „nimmt ... die Verkündigung des Evangeliums im Magnifikat vorweg" (116). In Lk 2,5 fällt auf, daß Maria immer noch als „Verlobte" mit Josef unterwegs nach Bethlehem ist, wobei unklar bleibt, was Lukas genau sagen will (evtl. Hinweis auf die jungfräuliche Empfängnis). Für sein „Marienbild" sind die beiden ähnlichen Aussagen 2,19.51b von Bedeutung. Die Tatsache, daß Maria die Worte und Ereignisse (τὰ ῥήματα) um Jesu Geburt und Auftreten im Tempel im Herzen bewahrte (und erwog), mag darauf hinweisen, daß sie in der Schule Gottes tiefer darin eindringen sollte. Bei der Darstellung Jesu im Tempel (2,21–40) interessiert vor allem das Wort Simeons an Maria (2,35). Nach den Autoren ist es kein Hinweis auf die Leiderfahrung beim Kreuzesgeschehen, was oft im Blick auf Joh 19,25–27 angenommen wird. Bei Lukas ist die Stelle im Hinblick auf die für Maria leidvolle Situation im Tempel zu Jerusalem (2,41–52) zu verstehen, wo es um einen Ablösungsprozeß von der Familiengebundenheit und einen Lernprozeß im Gehorsam gegenüber Gottes Wort geht. Für mich bleibt fraglich, ob damit der Hinweis erschöpfend gedeutet ist und in 2,41–51a nicht selber Hinweise auf das Leidensgeschehen zu finden sind (3 Tage!).

2. Maria im öffentlichen Wirken Jesu: Folgende Texte kommen zur Sprache: Genealogie (bes. 3,23); 4,16–30; 8,19–21; 11,27–28. Der Vergleich mit dem Bild Marias in der Kindheitsgeschichte zeigt, daß Lukas bemüht ist, ein einheitliches und ausgeglichenes Bild vor allem unter dem Gesichtspunkt gläubiger Jüngerschaft zu zeichnen. Die Genealogie setzt andere Akzente als bei Matthäus (z. B. Exodus) und 3,23 weiß um den göttlichen Ursprung (wie in der Kindheitsgeschichte). 4,22 ist wohl nicht Verbesserung der Markus-Vorlage, sondern Hinweis auf eine andere Tradition (vgl. Joh 6,42). In 8,19–21 hat Lukas den Kontext anders gruppiert, und Maria wird (mit den Brüdern) zu einem positiven Beispiel jener, bei denen der Same (des Wortes) auf gutes Erdreich gefallen ist und reiche Frucht bringt (8,8.21) (gegen Conzelmann, Anm. 389). Auch die Seligpreisung der Mutter Jesu in 11,27f paßt gut zu diesem Bild und erinnert an 1,42b.45. Hauptgrund der Seligpreisung ist nicht die leibliche Mutterschaft, sondern der Glaube Marias, der sich im Hören und Befolgen des Wortes Gottes zeigt.

3. Maria in der Jerusalemer Gemeinde (Apg 1,14): Der Vers ist nicht nur im Sinn eines verallgemeinernden Summars zu verstehen, sondern als

Hinweis, daß Maria (wie auch die Brüder Jesu) nach der Auferstehung zur Jüngergemeinde gehört hat. (Ähnliche Sicht bei Johannes). Theologisch ist bedeutsam, daß zu Beginn der Apg alle Zeugen – nicht nur die des öffentlichen Lebens – in Jerusalem versammelt sind, wozu Maria in qualifizierter Weise gehört. „Hier sehen wir deutlich eine Kontinuität zwischen den verschiedenen Jüngern der Jesusgeschichte und der gläubigen Gemeinde der Kirchengeschichte" (140). Nach Lukas gehört Maria auch zu denen, die im Gebet die Herabkunft des Heiligen Geistes erwartet und erlebt haben, welche die Kirche des Anfangs so entscheidend geprägt hat.

7. Kap.: „Die Mutter Jesu im Johannesevangelium" (143–172). Zuerst werden die methodologischen Voraussetzungen geklärt. Die Gruppe nimmt mit vielen Forschern eine vorjoh. Materialsammlung an, die sich vor allem auf die „Zeichen Jesu" bezieht. Der Evangelist Johannes (nicht der Sohn des Zebedäus) hat den Hauptteil des 4. Evangeliums geschaffen, worin er dieses Material einbezogen hat. Ein späterer Redaktor hat dann (nach 85 n. Chr.) weitere Zusätze (z. B. Joh. 21) hinzugefügt. Die mariologischen Stellen werden in zwei Abschnitten besprochen:

1. Joh 1–12: Es werden auch Stellen behandelt, die sich nicht direkt auf Maria beziehen, die in mariologischen Arbeiten aber oft pro und contra jungfräulicher Empfängnis angeführt werden. Die dürftigen Hinweise in 1,13; 6,42; 7,42; 8,41 sind nicht überzeugend. Für die Kanaanszene (2,1–12) wird vermutet, daß sie in der vorjoh. Tradition ohne Dialog (V. 3f oder Teil von V. 4) tradiert wurde und vielleicht vor dem öffentlichen Wirken Jesu anzusetzen war (ähnlich wie Lk 2,41–51). Die Geschichte verkündet eine christologische, keine mariologische Botschaft, doch wird zugestanden, daß Maria keine unwichtige Rolle spielt (148f). Für das mariologische Verständnis ist V. 4 entscheidend. Der Ausdruck „Frau" ist nicht als Mangel an Zuneigung zu verstehen, sondern im Sinn, daß der leiblichen Mutterschaft kein besonderer Wert beizumessen sei. Die meisten Mitglieder der Gruppe sehen keinen Hinweis auf die Rolle Evas in Gen 3. Auch der Semetismus „Was soll das mir und dir?" wird auf die Loslösung Jesu von Maria gesehen. Die „Stunde" wird man am besten als Stunde des Heimgangs zum Vater verstehen. In 2,5 wird Marias Haltung nicht als gläubiges Vertrauen auf die Macht des Sohnes interpretiert, sondern eher als naives Vertrauen und Mangel an Einsicht. Der Hinweis auf 2,12, wo Maria von den Jüngern unterschieden wird, scheint mir dafür zu schwach zu sein, weil die Rollen verschieden sind. In 2,12 steht Maria mit den Brüdern als eigene Gruppe neben den Jüngern, ähnlich wie in der syn. Tradition. In 7,1–10 wird den Brüdern kein gutes Glaubenszeugnis ausgestellt (ohne die Mutter). Sie kommen hier zum letzten Mal ins Bild, während die Mutter noch einmal auf dem Höhepunkt des Erlösungsgeschehen gezeigt wird.

2. Joh 19,25–27: Uber die vorjoh. Tradition läßt sich nichts Genaues ausmachen. Vermutlich liegt Johannes eine feste Tradition über drei Frauen beim Kreuzigungsgeschehen vor (vgl. Mk 15,40; Mt 27,56), zu denen er die Mutter als vierte an erste Stelle setzt. Die historische Frage läßt sich nicht sicher lösen, doch neigen die Autoren dazu, die Gegenwart der Mutter und des Liebesjüngers „dem theologischen Erfindergeist des vierten Evangelisten" (166) zuzuschreiben. Beide Gestalten werden hier in ihren Rollen dargestellt (ohne Eigennamen!), die beide für Johannes wichtig sind. Primäre Rolle für die Mutter Jesu ist nicht die leibliche Mutterschaft, sondern sie bekommt als „Frau" eine mütterliche Rolle am Liebesjünger. Sieht man im Kreuzigungsgeschehen auch zugleich ein Pfingstgeschehen, so liegt es nahe, daß Jesus am Kreuz eine kleine, gläubige Jüngergemeinde (Kirche) zurückläßt: die leibliche Familie Jesu wird durch die Jüngerfamilie ersetzt. Bezüglich einer weiteren symbolischen Auslegung der „Frau" im Blick auf die Kirche oder das gläubige Israel oder eines Maria-Eva-Parallelismus (wie möglicherweise 2,4) wollte sich die Gruppe nicht festlegen.

8. Kap.: Die Frau, die im 12. Kap. der Johannes-Offenbarung dargestellt ist, trägt für die mariologische Sicht nicht viel ein (173–188). Mit den meisten Forschern beziehen die Autoren diese Frau in erster Linie auf das Gottesvolk (Israel/die Kirche), schließen aber wegen der Vielschichtigkeit apokalyptischer Symbole einen sekundären Hinweis auf Maria nicht aus (pro und contra 185–188). Eine Verbindung zur „Frau" des vierten Evangelisten findet kein Gefallen, obwohl manche Elemente dadurch eine gute Erklärung finden würden (z. B. Drachenkampf). Da auch dem Frau-Eva-Motiv hier wie dort wenig Kredit gegeben wird, bleibt die Brücke zu dieser Frau schwach. Doch ist es wenig wahrscheinlich, daß ein Christ zu Ende des 1. Jh. in der Gebärerin des Messias nicht einen Hinweis auf Jesu irdische Mutter sah (185f).

9. Kap.: Die Autoren haben sich über die Texte des NT hinaus auch mit „Maria in der Literatur des zweiten Jahrhunderts" (189–220) befaßt. Das Interesse an Maria bleibt weiterhin wach, doch erscheint sie vor allem „am Rande der zentralen christologischen Diskussion" (189). Von den christlichen Apokryphen hat allein das Protoevangelium des Jakobus (ca. 150 n. Chr.) ein besonderes, hagiographisches Interesse an Maria. Es scheint, daß es keine eigenen, neuen Informationen über die „historische Maria" besitzt, sondern das Marienbild aufgrund der mt. und luk. Kindheitsgeschichte ausschmückt (203f). Von den apostolischen Vätern sind Ignatius von Antiochien, Justin der Märtyrer und Irenäus wichtige Zeugen der Marienlehre.

Inhaltlich geht es in dieser Zeit vor allem um eine Klärung der Jungfräulichkeit Marias, oft gegen häretische Tendenzen (in der Christologie). Die jungfräuliche Empfängnis ist weitgehend Glaubensgut (vor allem bei den Vätern), sehr deutlich bei Ignatius. Es bahnt sich auch eine differenzierte Sicht an. Neben der virginitas ante partum kommt jene post partum (schon im Protoevangelium) in den Blick (nicht unwidersprochen), und es lassen sich auch Hinweise auf die virginitas in partu finden. Wichtig ist auch, daß von Justin die Eva-Maria-Typologie eingebracht wird, die Irenäus aufgreift und mit der Rekapitulationslehre verbindet, wodurch mariologische Perspektiven eröffnet werden, die im NT nur keimweise vorhanden sind.

Der Gang durch die Kap. zeigt, wie sorgfältig hier die Probleme diskutiert und wie zurückhaltend sie beantwortet werden. Sehr viele Fragen bleiben offen, wie die Schlußfolgerungen im 10. Kap. (221–231) zeigen. Maria wird immer im Blick auf Jesus Christus gesehen; das NT zeichnet kein einheitliches und zusammenhängendes Bild von ihr. Ein Gesamtbild bleibt Aufgabe späterer theologischer Deutung, die im NT wichtige Anhaltspunkte findet.

Trotz ihrer offenen Einstellung den verschiedenen Sichtweisen der ntl. Zeugen gegenüber sind die Autoren meiner Meinung nach der Gefahr einer Verengung nicht entgangen.

Das negative Bild des Markus steht am Anfang, daran werden (oft indirekt) die späteren Aussagen gemessen, und es zeigt sich so eine Entwicklung zu einem positiveren Bild der idealen Jüngerin Jesu (vgl. 225.231). Auch engen sie das Bild zu einseitig auf die Jüngerschaft ein, so daß die Rolle Marias als Mutter des Messias und auch die Jungfrauschaft wenig positiv gewürdigt werden.

Bei der Besprechung von Johannes fällt auf, daß im Hinblick auf Maria kaum symbolische Deutungen gewagt werden, während die Autoren sonst den Symbolismus des Johannes betonen (vgl. 151.164.169ff). (Johannes bezeichnet Maria nie mit ihrem Namen, sondern immer mit ihrer Funktion, bzw. Rolle als „Mutter Jesu": 2,1.3.5.12; 6,42; 19,25.26 und „Frau": 2,4; 19,26 und schließlich als Mutter des Lieblingsjüngers 19,27.

Bei Lukas werden die Ansätze für eine Verehrung der Mutter Jesu im NT (vgl. Lk 1,42b.48b; 11,27f) nicht genügend beachtet (vgl. aber 223).

Somit kommt nicht das ganze Fundament ntl. mariologischer Aussagen zum Tragen.

Münster Paul Zingg

Kontinuität und Einheit. Für Franz Mußner. Hrsg. von Paul-Gerhard Müller und Werner Stenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 536 S., Lw. DM 88.–

Die Festschrift bietet eine Sammlung von gelehrten Aufsätzen, die sich an den theologischen und exegetischen Forschungen des Jubilars orientieren. Nicht alles läßt sich, wie es sich aus der literarischen Gattung „Festschrift" von selbst ergibt, in das weite und allgemeine Raster „Kontinuität und Einheit" einordnen, aber insgesamt ist doch ein lockeres System mit drei Gedankenkreisen zu erkennen.

Zu der ersten Gruppe, die sich auf „Die Grundlegung des paulinischen Apostolates und die Frühzeit seines Verhältnisses zu den Altaposteln und zur Jerusalemer Urgemeinde" (10) konzentriert, gehören die Beiträge von H. Groß („‚Rechtfertigung' im Alten Testament. Bibeltheologische Beobachtungen"), J. Hainz („Gemeinschaft [κοινωνία] zwischen Paulus und Jerusalem"), U. Borse („Paulus in Jerusalem"), J. Eckert („Die Kollekte des Paulus für Jerusalem"), A. Strobel („Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen"), R. Pesch („Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg 11,27–30; 12,25 und Apg 15,1–41"), W. Stenger („Biographisches und Idealbiographisches in Gal 1,11–2,14").

Der zweite Themenkomplex zielt mit den Aufsätzen von R. Schnakkenburg („Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen"), F. Schnider („Himmelfahrt Jesu – Ende oder Anfang? Zum Verständnis des lukanischen Doppelwerkes"), G. Schneider („Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17,22–31"), J. Gnilka („Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief"), H. Merklein („Eph 4,1–5,20 als Rezeption von Kol 3,1–17 [zugleich ein Beitrag zur Problematik des Epheserbriefes]"), F. Schröger („Der Hebräerbrief – paulinisch?"), A. Vögtle („Petrus und Paulus nach dem zweiten Petrusbrief"), O. Knoch („Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter"), K. Berger („Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur") "auf die Beobachtung und Darstellung von Aspekten der Wirkungsgeschichte und Rezeption des paulinisch-petrinischen Leitthemas in synoptischen und deuteropaulinischen Texten, in den Schriften der apostolischen Väter und in der apokryphen Literatur" (11).

Unter dem weit zu fassenden Oberbegriff „Ökumene" vor dem Hintergrund der jüdischen Traditionen und der frühchristlichen Entwicklung sind die Studien von K. Kertelge („Kerygma und Koinoia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums"), H. Schürmann („Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen'. Zum Thema ‚Frühkatholizismus'"), M. Theobald („‚Dem Juden zuerst und auch dem Heiden'. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3f."), D. Flusser („‚Sie wissen nicht, was sie tun'. Geschichte eines Herrenwortes"), E. Gräßer („Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche"), F. Hahn („‚Die Juden' im Johannesevangelium"), P.-G. Müller („Altes Testament, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns"), Schalom Ben-Chorin („Die Ketzerformel"), N. Brox („‚Sara zum Beispiel . . .'. Israel im 1. Petrusbrief") als dritte Einheit zu verstehen.

Einen eher allgemeinen Bezug zum Generalthema zeigen die Beiträge von H. Wagenhammer („‚Das Wesen des Christentums ist συνεσθίειν'. Bemerkungen zu einem Programmwort") und J. Blank („Der ‚eschatologische Ausblick' Mk 14,25 und seine Bedeutung"). Den Abschluß bildet eine ausführliche Bibliographie des Jubilars und das hilfreiche Stellen- und Namensregister.

Es ist im Rahmen einer kurzen Besprechung nicht möglich, zur inhaltlichen Seite der trotz des Systematisierungsversuches doch sehr stark divergierenden, zum Teil auch kontrastierenden Ausführungen Stellung zu nehmen. Erwähnenswert scheinen mir unter ökumenischem Aspekt die Überlegungen von H. Schürmann und A. Strobel zu sein. Beide Autoren versuchen, jeder auf seine Weise, in der gegenwärtigen Stagnation weiterführende und auf die Einigung hinzielende Denkansätze aufzuzeigen. Das von Schürmann aufgezeigte Evangelisch-Katholische – zur Sache: Das Miteinander und Ineinander von Rezeption und Episkopē bei der Kanonbildung, die Perichorese von freien Charismen und amtlicher (auch episkopaler) Vollmacht – ist ohne Zweifel eine fordernde Anfrage an beide Konfessionen. Der Hinweis von Strobel auf den Vorrang der Einheit vor einer formell eingeengten Wahrheitsfrage, dargestellt am Beispiel des Aposteldekretes und des antiochenischen Zwischenfalls, mag zunächst den katholischen Gesprächspartner im Auge haben. Angesichts der restriktiven Tendenzen in oecumenicis im reformatorischen Lager wird man die Anfrage jedoch grundsätzlicher verstehen müssen.

Innerhalb des jüdisch-christlichen Gesprächskomplexes verdienen wegen ihrer Brisanz die Aufsätze von D. Flusser und E. Gräßer hervorgehoben zu werden. Der jüdische Beitrag – z. T. sehr emotionsgeladen, was nach Auschwitz und Bergen-Belsen nur zu verständlich ist – geht der Frage nach der Schuld des Judentums – korrekter: nach der „Schuld" von Juden an dem Tode Jesu – am konkreten Beispiel des Vergebungswortes Lk 23,34 nach mit dem Ergebnis, es könne sich nur um eine zum Zwecke der Judenmission vorgenommene Umdeutung eines allgemeiner zu verstehenden jüdischen Jesuswortes handeln – was freilich vor dem Hintergrund der historisch kaum zu leugnenden Spannungen zwischen dem singulären Anspruch Jesu und den Forderungen des jüdischen Gesetzes auf einige Schwierigkeiten stoßen dürfte. Genau an diesem Punkte setzt denn auch die von E. Gräßer sehr entschieden vorgetragene Verweigerung der Mußnerschen Hypothese von den „zwei Heilswegen" ein: „Tora-Judentum und Christusglauben sind zweierlei und unvereinbar (Röm 10,4; Phil 3,4–9). Eine ‚christliche Theologie des Judentums', die nicht von dieser klaren Erkenntnis ausginge, würde das Christentum und das Judentum in gleicher Weise verfehlen" (429).

Eine kritische Analyse des Beitrags von K. Berger, der den ntl. bezeugten Rang des Petrus als „zentraler Offenbarungsträger" mit Berufung auf die Wirkungsgeschichte in der apokryphen frühchristlichen Literatur glaubt relativieren zu können, wäre mehr als lohnend. Der abschließenden Mahnung, „die pseudepigraphe, insbesondere die apokalyptische Literatur des älteren Christentums theologisch und historisch ernster zu nehmen" (326), verdient Zustimmung; man wird dann aber auch die differentia specifica von kanonisch und nichtkanonisch ernsthafter prüfen müssen.

Wie können resümierend feststellen: „Kontinuität und Einheit" ist eine gelungene Synthese gegenwärtiger exegetischer und bibeltheologischer Fragestellungen und hypothetischer Antworten.

Paderborn Josef Ernst

Attridge, Harold W.: **First-Century Cynism in the Epistles of Heraclitus.** – Missoula, Montana: Scholars Press (1976). VIII, 92 S. (Harvard Theological Studies 29) kart. $ 6.–

Dieses Buch gehört in die noch junge Tradition des neu erwachten Interesses an kynischer Philosophie und ihrer Beziehung zum frühen Christentum einerseits und des neuen Studiums antiker Philosophenbriefe andererseits (vgl. die Ausgabe der Kynikerbriefe von A. J. Malherbe und dazu meine Rez. in dieser Zeitschrift 77, 1981, 378f).

Das Buch besteht aus einem sehr ausführlichen einführenden Teil, der außer einer Beschreibung und Klassifizierung der Handschriften vor allem kritisch Stellung bezieht zu der alten These von J. Bernays (1869), der 4. und 7. Brief des Heraklit seien jüdischen Ursprungs.

Im zweiten Teil enthält das Buch eine sorgfältige kritische Edition der neun Heraklitbriefe mit englischer Übersetzung. Gegenüber früheren Editionen der Heraklitbriefe (auch gegenüber A. M. Denis) wird für den Text des umstrittenen siebenten Briefes nun die längere Papyrusversion herangezogen, die wegen ihres hohen Alters wichtig ist (2. Jh. n. Chr. oder früher) und die zuerst von V. Martin in Museum Helveticum 16 (1959) 77–117 publiziert wurde.

Das Buch enthält zwei Bibliographien, auf S. 49f eine Liste der gedruckten Editionen der Heraklitbriefe, und auf S. 89–92 eine Liste der Sekundärliteratur in chronologischer Abfolge.

Der Leser hat auf diese Weise alles, was zum Problem der Heraklitbriefe gehört, handlich und preiswert beieinander.

Im Einführungsteil werden die Heraklitbriefe sehr überzeugend eingereiht in die Tradition der pseudepigraphen moralisierenden Briefe, die vom 3. Jh. vor Chr. bis zum 4. Jh. nach Chr. den großen Einfluß der populären kynischen Philosophie widerspiegeln und die wie keine andere Quelle über diese Richtung Auskunft zu geben vermögen. Die Briefe werden auf den Anfang des 2. Jh. nach Chr. datiert. Während der Abschnitt über die Heraklitbriefe im allgemeinen unglücklicherweise nur kurz und summarisch gehalten ist, ohne daß für Einzelanalyse oder Kommentar viel dabei herauskommt (3–12), ist der weitaus längste Teil der Einführung der Widerlegung der These einer jüdischen Urheberschaft von Teilen dieser Briefsammlung gewidmet.

Das Vorgehen ist regelmäßig so angelegt, daß gegenüber dem Beweismaterial von Bernays neue und weiterführende Quellen aus der antiken Philosophie genannt werden, die die von Bernays postulierte Nähe zum Judentum unnötig machen, da sie unzweifelhaft hellenistisch-pagan sind und den Heraklitbriefen auch viel näher stehen als die jüdischen Texte. Das betrifft einmal die Religionskritik (vgl. dazu auch den Aufsatz von H. Rahn, Die Frömmigkeit der Kyniker, in: Paideuma 7 [1960] 280–292): Das Göttliche darf nicht mit materiellen Dingen in Verbindung gebracht werden, wie es im Kult geschieht, vielmehr besteht der wahre Gottesdienst darin, Gott zu kennen. Hier spielen besonders antike Schriften über den Aberglauben, auch Senecas fragmentarische Schrift De superstitione, eine Rolle, ferner auch Seneca, Ep. 95,47.

Zum anderen betrifft es die Paränese des siebenten Briefes. Ein direkter Rekurs auf das Judentum erübrigt sich auch hier, da es mittlerweile auch zu den spezifisch jüdisch anmutenden Lastern (d. h. der Klassifizierung bestimmter Taten als Laster) wie Ehebruch und „Essen des Lebendigen" Parallelen in kynischer und in der oft mit dieser verbundenen pythagoreischen Tradition gibt.

Die Arbeit zeichnet sich durch eine umfassende Kenntnis und Verarbeitung der vulgärkynischen und pythagoreischen Texte aus. Man hätte sich gewünscht, daß diese Quellen einmal zur Kommentierung der Briefe im ganzen herangezogen würden.

Es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, wie wichtig diese Briefe für den Neutestamentler nicht nur wegen des Materials an gedanklichen Parallelen zum hellenistischen Judentum und zum frühen Christentum sind, sondern auch wegen der Tatsache, daß all dieses Material in pseudepigraphen Briefen verarbeitet ist und daß die kynischen Trägerkreise mit dem Auftreten der Boten Jesu zweifellos einige Affinität besaßen.

Heidelberg Klaus Berger

Pichler, Karl: **Streit um das Christentum.** Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes. – Frankfurt/M, Bern: Lang (1980). V, 350 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 23) kart. sfr. 63.–

Thema der vorliegenden Diss. ist die streitbare Auseinandersetzung des Platonikers Kelsos mit dem Christentum in der zweiten Hälfte des 2. Jh. und die Widerlegung desselben durch Origenes in der Mitte des 3. Jh. Dem entsprechend zerfällt die Diss. in zwei Teile. Im ersten Teil (4–179) werden die – nur in der Widerlegung des Origenes erhaltenen – Fragmente der Schrift des Kelsos, des ‚Alethes Logos', behandelt, im zweiten (180–301) die Widerlegung dieser Schrift durch Origenes.

Nach einer vorzüglichen kritischen Sichtung der Forschungsergebnisse zur Rekonstruktion und Disposition des ‚Alethes Logos', zum Titel der Schrift und dem Verhältnis von Titel und Inhalt des Werkes, zum „geistigen Profil des Kelsos", seiner Kenntnis des Christentums (und Judentums), zur „religionspolitischen Intention und Funktion" und zu Abfassungszeit und -ort des ‚Alethes Logos' (4–101) legt P. auf den S. 102–179 „eine eigenständige Analyse des Alethes Logos" vor, wobei er sich von dem Grundgedanken leiten läßt, „daß Kelsos mit seiner Schrift eine bestimmte Wirkabsicht verfolgt hat und daß er entsprechend dieser Wirkabsicht den Verstehens- und Erwartungshorizont der Adressaten bei der Abfassung seiner Schrift einbezogen hat. Dieser Verstehens- und Erwartungshorizont des (gebildeten) Publikums seiner Zeit läßt sich rekonstruieren auf dem Hintergrund des Bildungsprogramms der Kaiserzeit" (2). Dieses Bildungsprogramm wird auf den S. 105–116 – vor allem unter Hinweis auf die rhetorischen Handbücher des Ailios Theon von Alexandrien und des Ps.-Hermogenes, aber auch auf die Ergebnisse der Forschung zu Dion Chrysostomos, Lukian von Samosata und zur platonischen Schulphilosophie – kurz entwickelt, wobei P. S. 109 mit Recht feststellt: „Die rhetorischen Handbücher (wurden) für die Analyse und Interpretation philosophischer Texte aus dieser Zeit viel zu wenig beachtet." Dann folgt die Analyse des ‚Alethes Logos', bei der P. vor allem auf das „Ineinandergreifen von Form und Inhalt" achten will (103f, 117).

Nach diesen vielversprechenden Ankündigungen ist der Leser gespannt, zu welchen neuen Ergebnissen die Untersuchung führen wird. Aber in dieser Erwartung sieht er sich bald enttäuscht, denn auf den nachfolgenden Seiten liest man gute Gedanken zum Inhalt der Schrift, aber nur wenig Überzeugendes zur literarischen Form. Und das ist auch eigentlich nicht verwunderlich, denn 1. steht einer durchgehenden Formanalyse der Schrift ihr fragmentarischer Zustand im Wege, und 2. scheint Kelsos selbst auf eine einwandfreie Form im

Sinne der Schulrhetorik und der Schulphilosophie wenig Wert gelegt zu haben, wie sich vor allem daran zeigt, daß der γραμματικός Origenes dem Kelsos immer wieder Verstöße gegen diese Form vorwerfen kann (199–219).

Mit vollem Recht weist P. S. 124ff darauf hin, daß Kelsos in der ersten Rede des Juden (fr. I 28–71 Bader) Topoi verwendet, die die antike Rhetorik für die Lobrede (ἐγκώμιον) bzw. ihr Gegenteil, die Schmähredе (ψόγος), bereitgestellt hatte, aber dies beweist noch nicht, daß Kelsos wirklich der Schulrhetorik folgte, denn nicht nur diese bediente sich dieser Topoi, sondern beispielsweise auch die antike Biographie[1]. Richtig hebt P. hervor, daß auch der antike Hymnus diese Topoi kannte. Ob man daraus aber folgern darf, daß in der ersten Rede des Juden ein „Antihymnus" auf Jesus vorliegt (126.245), scheint mir zumindest fraglich; denn der antike Hymnus ließ die Anrede an die Gottheit gewöhnlich nur am Anfang und am Ende zu, während bei Kelsos der Jude Jesus fortlaufend anspricht. Ferner hebt P. mit Recht hervor, daß Kelsos sich in den beiden einleitenden Reden des Juden „des literarischen Kunstgriffs der Prosopopöie" bedient und daß Origenes ihm deswegen (I 28,1–6 Borret) vorwirft, er sei „nicht einmal imstande ..., die Prosopopöie schulgerecht durchzuführen" (124). Gewiß, dieser Vorwurf steht hinter den Worten des Origenes, aber Origenes drückt sich differenzierter aus. Es sind vor allem zwei Vorwürfe, die er gegen Kelsos erhebt: 1. Kelsos lege dem Juden Worte in der Mund, die zu einem Schuljungen, nicht aber zu einem ergrauten Philosophen passen, und 2., er wahre in der Darstellung der Person des Juden nicht das ἁρμόζον[2], indem er ihn sagen lasse, was ein Jude in Wirklichkeit nie behaupten würde (I 28,1–6; vgl. Bader z. St. S. 52, Anm. 1). D. h. Kelsos verstößt nach Ansicht des Origenes gegen die Regel der πρέπουσα ἠθοποιία τῶν παραλαμβανομένων προσώπων, eine Regel, die der Platoniker Albinos (Isagoge 1) für den kunstvollen philosophischen Dialog aufstellt. Mit anderen Worten: Origenes kritisiert die Schrift des Kelsos, indem er Maßstäbe an sie legt, die einer philosophischen Schrift mit literarischen Ambitionen entsprechen würden, nicht aber einer Schmähschrift von der Art des ‚Alethes Logos', zumindest aber nicht den beiden Schmähreden des Juden am Beginn der Schrift.

Nach der Behandlung der Reden des Juden ist dann bei P. immer weniger von den literarischen Formen die Rede[3]. Die wesentliche Leistung P.s besteht hier in der Nachzeichnung des Gedankengangs der Fragmente III 1 – VIII 76[4]. Diese Nachzeichung trägt nicht wenig zum Verständnis des Aufbaus der Schrift des Kelsos bei. Eine endgültige Lösung des Problems der Disposition der Schrift wird aber wohl nur durch eine Neuausgabe und durchgehende Kommentierung der Fragmente möglich sein.

Der zweite Teil der Diss. P.s beginnt wie der erste mit einem – nun allerdings wesentlich knapperen – Überblick über den Stand der Forschung (180–192), gefolgt von einem zweiten Abschnitt (193–301), in dem „die Polemik des Origenes gegen Kelsos und der Erweis der Wahrheit des Christentums" durch Origenes behandelt wird (193). „Leitender Gesichtspunkt" ist hier, „mit welchen Mitteln und Methoden er (Origenes) dem Angriff des Kelsos begegnet. Zum anderen wird herausgearbeitet, wie Origenes bemüht ist, die Zurückweisung der Angriffe seines Gegners mit seiner Hinführung der Leser zur Wahrheit des Christentums zu verbinden" (3).

„Die Zurückweisung der Angriffe des Kelsos vollzieht sich auf zwei Ebenen ... Es handelt sich zum einen um Polemik, die mehr auf die Person des Kelsos gerichtet ist und seine Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit im allgemeinen infrage stellen soll, zum anderen um Hinweise auf Verfahrensfehler" (196). Zu den Mitteln, mit welchen Origenes die Person des Kelsos zu diskreditieren versucht, soll nach P. (196f) auch der Vorwurf gehören, Kelsos sei Epikureer gewesen. Origenes vermutet ja, der Vf. des ‚Alethes Logos' sei identisch mit dem Epikureer Kelsos aus hadrianischer Zeit. Doch ist er sich seiner Sache nicht sicher; denn auch er sieht ja, daß Kelsos sich überwiegend auf Platon beruft. „Das Schwanken bezüglich der philosophischen Zugehörigkeit des Kelsos soll" – so meint P. S. 196 – „dem Leser nicht etwa ein Schwanken des Origenes verraten, es soll vielmehr deutlich machen, welch ein unphilosophischer Wirrkopf Kelsos ist".

Diese Lösung eines alten Problems scheint mir nicht überzeugend; denn wenn dies das Ziel war, das Origenes mit seinem Epikureismusvorwurf verfolgte, so hat er es nicht erreicht, wie die moderne Diskussion um dieses Problem zeigt (27ff, 188).

Nützlich ist dann auf den folgenden Seiten (199–219) die Zusammenstellung der Verfahrensfehler, deren Origenes den Kelsos beschuldigt, Hinweise, die überaus deutlich machen, daß hier ein geschulter γραμματικός am Werk ist. P. hat die Verfahrensfehler des Kelsos unter folgenden Überschriften zusammengefaßt:

„Die Forderung, den Wortlaut der herangezogenen Texte zu beachten und verfälschende Paraphrasen zu vermeiden" (200f). „Die Forderung nach Beachtung des Kontextes und das Verbot von Willkür bei der Auswahl von Texten" (201–203). „Die Regeln der literarischen und historischen Kritik" (203–205). „Die Forderung, auf die Intention des Geschriebenen zu achten" (205f). „Die Forderung nach Sachlichkeit" (206–209). „Die Regeln für die Vergleichung" (209–212). „Die Regeln für die Prosopopöie" (212–214). „Die Forderung, Begriffe zu definieren und Behauptungen zu beweisen" (214–216). „Die Forderung nach Widerspruchsfreiheit und das Prinzip der retorsio" (217–219).

Allerdings beachtet hierbei weder Origenes noch P. die vorher erwähnte Tatsache, daß Origenes den Kelsos auf einer Ebene zu widerlegen versucht, auf die dieser sich – zumindest in den ersten beiden Reden des Juden – nicht begeben hat; d. h. beide beachten zu wenig, daß ein ψόγος andere Maßstäbe verlangt als eine philosophische Abhandlung.

Die S. 220–235 sind der „Strategie und Taktik in der Widerlegung des Origenes" gewidmet, und diese Ausführungen sind zweifellos die fruchtbarsten des zweiten Teils der Diss. Sie werden auf S. 236 wie folgt zusammengefaßt:

„Die gewählte Vorgehensweise der Satz-für-Satz-Widerlegung ermöglicht es, den Leser permanent auf die Fehler des Gegners hinzuweisen. Zugleich schafft Origenes sich damit aber auch die Möglichkeit, die Themen und den Schwerpunkt der inhaltlichen Auseinandersetzung selbst zu bestimmen. Er kann unter Hinweis auf einen Regelverstoß des Kelsos den gerade erörterten Einwand oder Vorwurf allein aufgrund des formalen Fehlers als erledigt betrachten, er kann aber auch auf den Inhalt eingehen; er kann, um einen Satz oder eine These zu widerlegen, ad hominem argumentieren, er kann aber auch das zugrundeliegende Problem herausstellen, und er kann in (als notwendig bezeichneten) Digressionen weiter ausholen, kann diese aber auch wieder abbrechen mit dem Hinweis, solche Erörterungen würden zu weit führen, sein Hauptziel sei der Nachweis, daß die Ausführungen des Kelsos unhaltbar sind; und er kann eine Formulierung oder ein Stichwort des Gegners aufgreifen und dann seine eigenen Gedanken zu diesem Stichwort darlegen."

Mit Recht wird in den zuletzt genannten beiden Abschnitten (199–235) auf die Schulmethoden hingewiesen, deren Origenes sich bedient. Aber zu diesen Schulmethoden gehören auch Verfahren, die P. nicht als solche erkannt hat, so etwa, wenn Origenes zuerst seinen eigenen Standpunkt zu einer Frage darlegt und dann erst darangeht, die Einwände des Kelsos zu dieser Frage zu zitieren und zu widerlegen (223ff). Diese Methode findet sich z. B. häufig in den neuplatonischen Platonkommentaren. Schulmethode ist es auch, wenn Origenes dem Kelsos VII 15 ausführlich einen falschen Schluß nachweist, Schulmethode ist schließlich die Unterscheidung von λέξις und θεωρία (πράγματα)[5], wie sie II 69 ausgesprochen ist, wie sie aber auch sonst von Origenes gehandhabt wird, ohne daß er jeweils beide oder auch nur einen Begriff verwendet, vor allem dort, wo er es sich mit Rücksicht auf die einfachen Gläubigen versagt, den tieferen Gehalt einer Schriftstelle mitzuteilen. Seltsam erscheint es mir, daß P. nicht gesehen hat, daß Origenes sich in seiner Widerlegung der ersten Rede des Juden der Topoi des ἐγκώμιον bedient, die Theon (Progymnasmata 8 S. 111,21–112,2 Spengel) angibt, ja, daß er in seiner ganzen Widerlegung den Regeln der ἀνασκευή folgt (vgl. Ps. Hermogenes, Progymnasmata 5 S. 11,1–20 Rabe).

Insgesamt gesehen ist P.s Diss. ein gut lesbares und anregendes Buch mit vielen guten Einzelbeobachtungen und noch mehr Anregungen für künftige Forscher auf diesem Gebiet. Die Kelsos- wie die Origenesforschung wird gut daran tun, diesem Werk die ihm gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

Münster Matthias Baltes

[1] Vgl. Fr. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901, passim.

[2] Vgl. dazu Theon, Progymnasmata 10 S. 115,11–118,5 Spengel.

[3] Hinzuweisen wäre hier z. B. auf die weitere Verwendung der Prosopopöie in den Fragmenten IV 20ff, VI 66ff, VII 28, 33, VIII 38, auf Passagen, die an die philosophische Diatribe erinnern (z. B. fr. II 47f), auf die reiche Verwendung der Präteritio (z. B. fr. II 13, III 34, 78, V 41, 52, VI 23; vgl. Hermogenes, De methodo 7 S. 420,9ff Rabe) und auf die σύγκρισις (fr. III 1ff, VII 1ff; vgl. Theon, Progymnasmata 9 S. 112,20–115,10 Spengel).

[4] Im fr. VII 65 sind mit dem Ausdruck ἐν ἀρχαῖς nicht „die Punkte im philosophischen Lehrsystem gemeint ..., die im Didaskalikos des Albinos als περὶ ἀγχῶν τε καὶ τῶν θεολογικῶν θεωρημάτων abgehandelt werden" (155f), vielmehr bedeutet der Ausdruck viel allgemeiner „in den Grundfragen". Im fr. VI 72,9 ist wohl ἐμπεπνευκέναι zu schreiben statt ἀναπ- (ἐκπ- Bader, Chadwick); vgl. fr. VI 73,4 und M. Baltes, die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten I, Leiden 1976, 178, Anm. 358.

[5] Vgl. A. J. Festugière, Modes de composition des commentaires de Proclus, Museum Helveticum 20, 1963, 77–100 = Die Philosophie des Neuplatoniums, hrsg. von C. Zintzen (Wege der Forschung Bd 186), Darmstadt 1977, 331–369. Die Methode ist viel älter als Proklos, wie Galen, In Platonis Tim. S. 10,31ff Schr., Tauros bei Gellius, N.A. 17,20, Diog. Laert. III 65f und Dionys. Halicarn. De compos. verborum S. 4,6ff Usener-Radermacher zeigen.

Hellholm, David: **Das Visionenbuch des Hermas als Apokalypse.** Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. I. Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse. – Lund: CWK Gleerup (1980). 211 S. (Coniectanea Biblica. New Testament Series 13:1).

Das Buch läßt sich noch nicht abschließend beurteilen, weil es – als Bd. I ausgezeichnet – das anvisierte Untersuchungsziel „nur z. T. verwirklicht" hat (196), so daß auf Bd. II zu warten ist. Immerhin ist es nicht wenig und – vorerst jedenfalls – für die frühchristliche Literaturgeschichte noch unkonventionell, was in diesem ersten Teil unternommen wurde.

Das Interesse des Autors geht über das Visionenbuch (Vis) des Hermas hinaus auf „eine erschöpfende Erforschung der Gattung Apokalypse insgesamt", so daß sich nicht nur Patrologen, sondern zumindest auch Exegeten und Religionswissenschaftler (spez. Judaisten und Gnosisforscher) für dieses Unternehmen interessieren müssen. Der Beitrag H.s will sein, einen der Texte (sc. Vis), die der Gattung Apokalypse zugeordnet werden, einer methodisch stringenten Analyse auf der Ebene der Makrostruktur zu unterziehen, „in der Hoffnung, auf diese Weise zu intersubjektiv überprüfbaren Definitionen zu gelangen" (197). Hier vernimmt man Kritik des Vf.: Bislang verfuhr Gattungsbestimmung auf dem Weg der formgeschichtlichen Methode, was für ihn heißt: sachgemäß, aber unzureichend; unzureichend darin, daß die Formgeschichte „fast ausschließlich praktisch-induktiv" vorgeht und es ihr „immer noch fast gänzlich an theoretisch-deduktiver Modellbildung" fehlt (67). Die formgeschichtlichen Differenzierungskriterien Form, Inhalt, Sitz im Leben „kommen alle drei als gattungsdifferenzierende Merkmale vor, ohne daß eine theoretische Begründung für die jeweilige Verwendung angegeben wird" (71). H. sucht einen Methodenfortschritt (übrigens nicht nur gegenüber der Formgeschichte, sondern auch gegenüber Literaturwissenschaft und selbst der gängigen Textlinguistik) der Art zu erreichen, daß bei der Gattungsbestimmung die übliche, rein klassifikatorische Aneinanderreihung von Einzelelementen bzw. isolierten Merkmalen verschiedenster Art ersetzt wird durch „die Herstellung einer hierarchischen Verhältnisbestimmung von Elementen, Merkmalen und Teiltexten eines Textganzen" (67) bzw. durch „die Verwendung streng definierter Gliederungsmerkmale zur Delimitierung hierarchisch geordneter Teiltexte gattungsdeterminierender Art" (71). Modelle dafür bietet die Textlinguistik.

Der erste Hauptteil des Buches, die „Methodologischen Vorüberlegungen" (14–95), befaßt sich (erster Schritt der Untersuchung) mit der Vorbereitung und Ausarbeitung eines kompatiblen Analyse-Modells für Vis mit Hilfe moderner Texttheorien. – Das Verhältnis zur Formgeschichte ist dabei als Weiterführung und Präzisierung gekennzeichnet (9f), denn zwischen der modernen Sprachwissenschaft mit ihrem Interesse an der Pragmatik des Textes und der Formgeschichte mit ihrem methodischen Weg über die pragmatisch-kommunikative Funktion des Textes ist „mühelos" Ähnlichkeit wahrzunehmen (15); und beachtenswert ist weiter, daß die inzwischen in den Vordergrund gestellten Einsichten in die kommunikative Funktion literarischer Gattungen auch in der Literaturwissenschaft in das Jahr 1917 (H. E. Mantz) zurückreichen (15).

Der zweite Schritt ist dann die Applikation des erstellten Modells auf die makrostrukturelle Textanalyse des Vis, indem aufgrund der gewonnenen hierarchisierten Gliederungsmerkmale der Text sich nun auf verschiedene Kommunikationsebenen aufteilen bzw. ordnen läßt, d. h. in Teiltexte verschiedenen Grades delimitiert werden kann (96–196).

Der dritte Schritt, der nicht mehr im vorliegenden Bd geleistet wird und doch die Probe aufs Exempel bedeutet, besteht in der Untersuchung des delimitierten Textes „hinsichtlich seiner makrostrukturellen Komposition ... unter der Annahme, daß Art, Abfolge und Relation von Teiltexten gattungsspezifisch ist" (10); es wird sich um die Bewährung des versuchten Methodenfortschritts am Text von der Gattungsbestimmung bis zu seiner Einzelkommentierung (die Erklärung des Textes per se ist das zweite Ziel) handeln. Diese Besprechung kann sich darauf also noch nicht beziehen und muß auf eine endgültige Beurteilung der Relation zwischen Methode und Ergebnis, Aufwand und Effekt noch verzichten, wiewohl sich die Konturen schon abzeichnen.

Der erste Teil der „Methodologischen Vorüberlegungen", das Kap. „Texttheorie und Formgeschichte" (14–74), liest sich wie ein Handbuch der Einführung in die neueren textsemiotischen und textlinguistischen Theorien, ungemein komprimiert, übersichtlich, informativ mit folgenden Teilthemen:

Text als Kommunikationsmittel; Textsemiotik als metatheoretische Basis; Sprech- und Schreibakttheorien der modernen Sprachphilosophie; Gattungstheorie und Formgeschichte; die Interrelation zwischen linguistischen Abstraktionsebenen und semiotischen Eingrenzungsaspekten im Hinblick auf Gattungstheorie und Formgeschichte. – Diesen Teil als Darbietung von Theorieübersichten hier zu referieren ist nicht sinnvoll. Seine Intention ist die Vorbereitung (des Lesers) auf die Gewinnung (und den Nachvollzug) einer zu favorisierenden Theorie bzw. eines Modells.

In der nachfolgenden Entfaltung dieser Theorie beweist H. eindrucksvoll seine Kompetenz in der Handhabung der sprachtheoretischen Mittel, in die er eingeführt hatte.

Unter der Überschrift „Ein texttheoretisches Modell für formgeschichtliche Analysen narrativer Texte" (zu denen die Apokalypse als Gattung gehört) (75–95) wird in zwei Abschnitten (Gattungsdifferenzierung durch zweidimensionales Textverständnis; Methodischer Vorgang einer makrostrukturellen Textanalyse) ein Analysemodell entwickelt, das nun unmittelbar an das Untersuchungsziel (Präzisierung der Gattungsbestimmung des Vis; adäquatere Definition der Gattung Apokalypse generell) heranführt. In sehr selbständiger Manier greift H. dazu das von E. Gülich und W. Raible (1977) für die Analyse von Erzähltexten entwickelte Modell auf, das er entsprechend variiert im Hinblick auf den Text Vis, den es zu analysieren gilt. Viele Verweise, Exemplifizierungen und Erläuterungen werden bereits mit Text bzw. Teiltexten des Vis vorgenommen. Der entscheidende Arbeitsvorgang ist in diesem Modell die Zerlegung des Textes in verschiedene Kommunikationsebenen und Delimitierung des so zerlegten Textes in funktionale Teiltexte verschiedenen Grades mittels formal bestimmter und hierarchisch geordneter Gliederungsmerkmale (die ihrerseits entwickelt und hierarchisiert werden). Auf den S. 98–130 wird dann der gesamte griechische Text des Vis in dieser Zerlegung und Gliederung vorgeführt, sodann, nach einer Übersicht über die Gliederung des Vis (136–139), die sehr detaillierte Textanalyse des Vis mit ausführlicher Signalausstattung geboten (140–189), der ein (sehr) kurz gefaßter Kommentar folgt (190–196).

Angesichts der hier bewiesenen Beherrschung des texttheoretischen und textwissenschaftlichen Instrumentars und vor der Denk- und Darstellungsleistung dieses Buches muß der Rez. seine Verlegenheit eingestehen, was die rechte Bewertung betrifft. Denn in seinen Respekt vor dieser Kompetenz mischt sich seine Skepsis bezüglich der Relation zwischen Aufwand und wissenschaftlichem Zugewinn. Er vergleicht das Untersuchungsziel, „auf diese Weise zu intersubjektiv überprüfbaren Definitionen (sc. der Gattung: Rez.) zu gelangen" (197), mit den gerade diesbezüglichen (wenn auch vorläufigen) Ergebnisformulierungen und ihren ausdrücklich verbleibenden Unsicherheiten: Wo die verschiedenen Kommunikationsebenen innerhalb des Vis katalogisiert werden (190f), sind ohne weitere Begründung und m. E. ohne überprüfbare Deduktion plötzlich „Anzeichen" bzw. „Kriterien" der Gattungszugehörigkeit mitgezählt (Ich-Bericht; direkte Anrede an die Adressaten vom Jenseits her; Himmelsbuch bzw. -brief), die ohne die umfangreichen theoriebildenden Überlegungen erkennbar gewesen wären und methodisch offenbar nicht neuerdings sicherer geworden sind, denn die letzten beiden, die genannt werden, haben sich durch Gliederung und Delimitierung nicht mehr mit Sicherheit identifizieren lassen: In der Kommunikationsebene zwischen im Text zitierten Buchoffenbarungen und den Adressaten liegt nur „vermutlich" (!) „ein weiteres Anzeichen der Gattungsspezifikation" vor; und auch die Kommunikationsebene zwischen in der Buchoffenbarung zitierten Aussagen Gottes bzw. eines (apokryphen) Prophetenbuches und den Adressaten „dürfte gattungsspezifischer Art sein" (191), – sicherer ist das nicht. Was ist gewonnen? Wie direkt und unkompliziert kam P. Vielhauer zur Formulierung der Autorisierungsfunktion der Gattung Apokalypse, zu der hier die Hierarchie der Kommunikationsebenen bemüht wird (191 mit Vielhauer-Zitat).

Insgesamt scheint es, daß H. sich in Sachen Gattungsbestimmung sehr einschneidende Ergebnisse nicht erwartet hatte: Das Vis ist (und bleibt) von vornherein eine Apokalypse, und auch für die Parallelstücke IV Esr, syrBar, grBar, TestLev, JosAs, ApkPt, ApokryphJh, Apk u. a., die er gelegentlich vergleicht, wird nie ein Fragezeichen zur konventionellen Gattungsbestimmung angebracht.

Öfter werden im Buch recht schlichte Sachverhalte höchst kompliziert gespiegelt oder beschrieben. Das liegt m. E. nicht am Vf., sondern in dieser Art der Wissenschaft von der Sprache, in der (so mein Eindruck) oft nicht mehr empfunden wird, mit welchem Aufwand man sich simplen Tatbeständen zuwendet, um sie zu theoretisieren, oder auch: welchen Verdacht die Inflation von (vielfach neuen) Fremdwörtern selbst bei dem Leser erweckt, der mit der Suche nach methodologischer Präzisierung stark sympathisiert.

Selbst auf die Gefahr hin zu verharmlosen, hat solche Kritik m. E. ihr Recht, weil die Ökonomie einer Wissenschaft, d. h. eben die Relation von Aufwand und Zugewinn, mitbedacht gehört und weil außerdem hier über den Weg einer offensichtlich sehr wissenschaftlichen, verobjektivierenden Diktion der Eindruck einer nicht verfehlbaren Korrektheit in Verfahren und Ergebnis erweckt wird, der möglicherweise täuscht. Überprüft man, was vorerst als Ergebnis dieses Buches überprüfbar ist, nämlich den III. Teil mit der makrostrukturellen Textanalyse des Vis, so wird man zurückhaltend, weil hier, in der Probe am Text, der entscheidende Vorteil, der für die Analyse über das auf dem Weg bisheriger Methoden Erreichbare hinausführt, nicht leicht auszumachen ist. Vielleicht allerdings sieht dies anders aus,

wenn man im Bd. II die Diskussion mit den einzelnen früheren Kommentierungen im einzelnen mitverfolgen kann. Vorerst fragt man sich: Für wen werden künftig Kommentare zu ur- und frühchristlichen Schriften noch lesbar sein, wenn sie ohne dieses abundant aufwendige, schwierige, allerdings minutiöse und präzise Instrumentar nicht verfaßt werden können?

Ein Punkt der Arbeit hätte m. E. tatsächlich mehr Aufwand und Aufmerksamkeit verdient, als ihm zugewendet wird, nämlich der Bereich der „Veränderung in der Weltstruktur" bzw. der „Mehrzahl möglicher Welten" in Texten. Dieser gerade für die Form religiöser Texte (nicht nur für Apokalypsen) wichtige Topos, dessen Kommunikationscharakter und Funktion formal sehr wichtig und inhaltlich hochinteressant sind, gerät hier infolge der Kürze der Behandlung (87–91) etwas arg unvermittelt zwischen die sprachwissenschaftlichen Kategorien und wird nach seinen Beziehungsebenen m. E. nicht wirklich deutlich.

Das Buch ist glänzend geschrieben, obwohl wiederholt Probleme mit der deutschen Sprache und Zeichensetzung bemerkbar sind. Formal und im wissenschaftlichen Apparat ist es ebenso tadellos wie in der Argumentation. Überraschend ist, daß keinerlei Notiz genommen wird von den methodologischen Studien über Form und Gattung bei W. Richter, Exegese als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971. Den wirklichen Ertrag dieser großen Anstrengung auf dem Feld der Texttheorie und der Modellanwendung in der Analyse des Vis müssen im Bd 2 Gattungsbestimmung und Interpretation ausweisen.

Regensburg Norbert Brox

Dinzelbacher, Peter, **Vision und Visionsliteratur im Mittelalter.** – Stuttgart: Hiersemann 1981. 288 S. Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Bd. 23, geb. DM 180.–

Die mittelalterlichen Visionen haben bislang vornehmlich unter zwei Gesichtspunkten Beachtung gefunden: als Wegbereiter für Dante oder aber als mystisches Phänomen. Für die erste Richtung ist aus der deutschsprachigen Forschung das 1945 erschienene zweibändige Werk von August Rüegg zu nennen: „Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia". Das größere Interesse aber hat immer die Mystik gefunden.

Ein wesentliches Verdienst der Untersuchung von D. besteht darin, zwei Grundtypen von Visionen herausgearbeitet zu haben: einen älteren Typ, der vom 6. bis 12. Jh. vorherrschend war und einen jüngeren, der von da an das Mittelalter bestimmte.

Diese Unterscheidung fällt zusammen mit den soeben erwähnten beiden Richtungen: die Jenseitsreise, wie sie bei Dante noch einmal eine hohe dichterische Gestaltung erfuhr, und die Erscheinungen der Jenseitigen im Diesseits, wie es für die Mystik kennzeichnend geworden ist. Daß die beiden Typen nicht nebeneinander herliefen, daß vielmehr im 12. Jh. ein Wechsel vom einen zum anderen Typ stattfand, begründet D. einleuchtend mit der allgemeinen Umbruchsituation dieses Jh.s. Die Unterschiede zwischen den beiden Typen sind in der Tat unübersehbar. Zufolge dem älteren Schema verläßt die Seele den Leib, wird von Engeln mitgenommen und durch das Jenseits geführt: Der Visionär erlebt hauptsächlich die Straforte und das Paradies; Himmel und Hölle werden ihm meist nur in Andeutungen zugänglich gemacht. Solche Wanderungen waren für den Visionär ein einmaliges Erlebnis, und in der Regel waren es Männer, denen sie zuteil wurden. Ganz anders nun in dem neuen Typ: Die Jenseitigen „erscheinen", lassen sich herbeibitten und pflegen vertrauten, ja alltäglichen Umgang mit den Visionären. Während vorher der Schrecken und die Strafe im Vordergrund standen, ist es nun das Vorkosten der Süße bis hin zu geradezu erotischen Erlebnissen.

Die Theologie, sofern sie sich mit Visionen beschäftigte, vermochte mit der derben Realistik des älteren Typs wenig anzufangen. So schrieb etwa H. U. von Balthasar (dessen umfangreiche Untersuchung über den *raptus* von D. allerdings nicht beachtet worden ist): „Über das Schicksal der augustinischen Gedanken von der Entrückung im frühen Mittelalter braucht hier nicht gehandelt zu werden: sie werden in Auszügen weitergegeben, ohne eine Entwicklung zu erfahren" (Dt. Thomas-Ausgabe Bd. 23 S. 379f). Bei solcher Interpretation wird eine Fülle von Material einfach unterschlagen, das D. nun wieder ins Bewußtsein rückt. Denn auch für den Theologen sind diese älteren Visionen, die sich alle als *raptus* verstehen, keineswegs ohne Belang: Mit ihrer „Folterkammerphantasie" über die Straforte des Jenseits, insbesondere über das Fegefeuer, haben sie den überwuchernden Sühnedienst für die Armen Seelen hervorgerufen, jene Hunderte von Seelenmessen, Psaltern, Fasttagen und Almosenspenden. Auf diese Konsequenzen ist aber auch D. nicht weiter eingegangen, wie er sich überhaupt hinsichtlich der theologischen Implikate ausdrücklich zurückhält.

Schon die für die frühen Jenseitsvorstellungen wichtige Literatur wird vermißt, etwa A. Stuibers ‚Refrigerium interim', so daß über die in der Patristik so wichtige Vorstellung vom Schoß Abrahams, die aber auch noch im Mittelalter anzutreffen ist, eigentlich nichts gesagt wird. Ebenso fehlt wichtige Literatur über die Wandlungen in den Jenseitsvorstellungen der Hochscholastik, so etwa A. Landgraf, der das Weiterwirken der augustinischen Klassifizierung der Verstorbenen in valde boni, non valde boni, non valde mali und valde mali in der Frühscholastik untersucht hat (Dogmengeschichte der Frühscholastik IV/2, S. 203–320); dieses Schema liegt aber auch vielen Visionen zugrunde.

Dadurch hat sich der Autor Material entgehen lassen, das seine Gesamtdeutung noch weit plausibler gemacht hätte.

Schon die Übersicht über die überlieferten Visionen (13ff) macht deutlich, daß die Jenseitsreisen erst im späten 6. Jh. einsetzten; insbesondere das vierte Buch der Dialoge Gregors des Großen wirkte beispielhaft. Bis dahin aber hatte sich zumindest die westliche Christenheit gegen solche „Erfahrungen" gesperrt. Augustin z. B. polemisierte ausdrücklich gegen die im Osten entstandene Paulus-Apokalypse, die dann später für die Jenseitsreisen des frühen Mittelalters so stimulierend gewirkt hat. Das ältere Schema ordnet D. der „Vulgarisierung und Barbarisierung" (235) zu, die mit dem Zusammenbruch des antiken Bildungssystems allgemein festzustellen ist und in deren Gefolge es auch keine große Theologie mehr gegeben hat. In dem halben Jahrtausend zwischen Spätantike und Scholastik besetzten die religionsgeschichtlich weit verbreiteten Vorstellungen von Seelenreise und Jenseitslandschaften auch das christliche Bewußtsein, bis sie in der beginnenden Scholastik eine erste Kritik erfuhren. Die neu durchdachte Verbindung von Seele und Leib und deren wesenhafte Zuordnung zueinander ließen die zeitweilige Leiblosigkeit und Verselbständigung der Seele problematisch erscheinen (s. v. Balthasar, l.c 407). Aber auch das neue psychisierte Frömmigkeitsgefühl suchte und fand in dem neuen Typ der Erscheinungen seine eigentliche Entsprechung. Unter Berücksichtigung solcher Daten wäre die Typisierung, die D. aufweist, noch plastischer und bedeutungsvoller hervorgetreten.

Ferner hätte der Rückbezug zur Antike noch deutlicher gemacht werden können, daß z. B. die Vorstellungen von Seelenreise und Jenseitsorten eine weit zurückreichende Geschichte haben und in der Antike bereits eine sehr vielfältige Ausgestaltung erfahren hatten. Um so bemerkenswerter ist demgegenüber, daß das N. T. und die Patristik eine auffallend starke Zurückhaltung geübt haben: „Bei Jesus ist die Basileiavorstellung . . . entmaterialisiert: es fehlt die Ausmalung des Endzustandes, etwa der Fruchtbarkeit der neuen Erde, der himmlischen Freuden. Ausdrücklich lehnt Jesus es . . . ab, daß der Endzustand als ein Fortbestehen der irdischen Zustände in überhöhter Form vorgestellt werden dürfe . . ." (J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I 237). Als eine überhöhte, aber sonst ganz den irdischen Verhältnissen entsprechende Welt stellen aber die mittelalterlichen Visionen das Jenseits dar.

Trotzdem wird man das Buch gern zur Hand nehmen. Es bietet eine Fülle von Material und Informationen. Hilfreich sind die Übersichten, die Sammlung und Erschließung der zahlreichen Visionsberichte (die oft nur an versteckter und zu wenig beachteten Stellen aufzufinden sind) und nicht zuletzt die Typisierung.

Münster Arnold Angenendt

Schipperges, Heinrich: **Hildegard von Bingen.** Ein Zeichen für unsere Zeit. – Frankfurt: Knecht (1981). 168 S. mit 19, teils farbigen, Abb. aus mittelalterlichen Codices. kart. DM 39.80

Der bekannte Heidelberger Medizinhistoriker Sch., der sich seit Jahrzehnten mit dem Schrifttum Hildegards eingehend befaßt hat und sowohl durch Übersetzungen von Hildegardwerken als auch durch zahlreiche interpretierende Publikationen über Hildegard hervorgetreten ist, legt hier seine neueste Veröffentlichung über die Seherin und Prophetin vom Kloster Rupertsberg vor. Die Aussagen Hildegards sind für den Vf., dessen Anliegen das Menschenbild einer christlich geprägten Anthropologie ist, ein Maßstab für das Menschenbild unserer Zeit. Der Autor greift bedeutsame Schwerpunkte aus Hildegards Anthropologie heraus. „Leben und Werk", „Welt-Bild und Bildwelt" Hildegards werden vorgestellt. Die Themen „Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf", der „zwischenmenschliche Bereich", der „Umgang mit der Natur" werden in überraschender Aktualität in unsere Zeit hineingestellt. Die „Heilsgeschichte" spannt einen weiten Bogen vom Fall des Menschen über seine Erlösung bis hin zu den „Bildern von Heil und Heiligkeit". – Dem Verlag gebührt besondere Anerkennung im Hinblick auf die reiche Ausstattung mit Miniaturen aus den bedeutendsten Hildegardhandschriften. Das Buch wird, besonders den kritischen Lesern, reiche Anregungen bieten.

Es sei ein kleiner Vermerk erlaubt: Bei den Quellen „Lateinische Texte" (165) hätte die kritische Edition vom SCIVIAS, edd. A. Führkötter/A. Carlevaris, Corpus Christianorum Cont. Med. 43, 43 A, Turnhout: Brepols, 1978, angeführt werden können.

Rüdesheim-Eibingen Adelgundis Führkötter OSB

Scheele, Paul-Werner/**Schneider,** Toni: **Tilman Riemenschneider,** Zeuge der Seligkeiten. – Würzburg, Echter (1981). S. 135 (51 ganzseitige Bildtafeln). Lw DM 48.–

Dieser vornehm aufgemachte, großformatige Leinenbd wurde zwar zum 450. Todesjahr Tilman Riemenschneiders herausgegeben, erwuchs aber, wie deutlich zu erkennen ist, aus langjährigem Bemühen um das bildnerische Werk des Meisters. Deshalb nimmt er auch auf die Würzburger Ausstellung 1981 (mit dem wichtigen Katalog) und sonstige aktuelle Schriften keinen Bezug, während er sich vertraut zeigt mit der langlebigen Fachliteratur.

Bischof Sch. entwirft ein eigenes Konzept, um dem großen Sohn seiner Bischofsstadt gerecht zu werden. Ein erstes Kap. stellt den Künstler vor im Grundanliegen seiner Spiritualität (In der Nähe des Herrn) und benutzt dazu vier ganzseitige Fotos aus der Ikonographie des Maidbronner (Beweinung Christi) und des Creglingener (Zwölfjähriger Jesus im Tempel) Altars. In den Text sind die wichtigsten bibliographischen Daten Riemenschneiders hineinverwoben. Bischof Sch. geht feinsinnig an den vier Kunstwerken entlang, kommt auf die biblische (oder sonstige) Grundlage zu sprechen und führt so ein in den Geist der Kunst und des Künstlers. Eine Meditation entsteht also, die sich von der objektiven Aussage der Bildwerke auf den Schauenden hin entfaltet.

In ähnlicher Weise sind die weiteren drei und acht Kap. aufgebaut. Riemenschneider wird nämlich im Licht der acht Seligkeiten verstanden. Und so werden nach dem genannten Kap., den „Evangelisten der Seligkeiten", der „Seligkeit in Person" und Maria, der „Allerseligsten" die acht Seligpreisungen behandelt. Der gleichmäßige Aufbau der zwölf Kap. und die Orientierung des Buches an diesem ntl. Grundtext ist kein Kunstgriff, sondern entspricht dem Genie des Künstlers ebenso wie dessen Christlichkeit und warmer Menschlichkeit. Das wurde inzwischen auch von der Fachwelt bestätigt.

In den einzelnen Kap.n hat sich die reiche theologische und humane Bildung des Vf.s niedergeschlagen: Elisabeth von der Heiligsten Dreifaltigkeit wird ebenso wie Paul Claudel, Mechthild von Magdeburg ebenso wie C. F. v. Weizsäcker, Augustinus und Dante werden ebenso wie Martin Luther und D. Bonhoeffer zitiert. S. für S. zeigt sich, daß Sch. die exegetische und künstlerische Fachliteratur beherrscht. Die heilige Schrift aber bleibt Leitfaden dieser Interpretationen Riemenschneiders. – Dies alles kommt in dem klaren, eben beschriebenen Aufbau mit je vier Bildwerken pro Kap. zu Wort.

Bedauern kann man und auch kritisieren, daß der Vf. aus dem reichen Werk Riemenschneiders eine persönliche Auswahl getroffen hat. Wir haben also keinen Oeuvre-Katalog vor uns. Aber diese Auswahl entstammt der sachlichen Intention, den Geist des Künstlers dem interessierten Leser lebendig werden zu lassen. Sie wird überdies wettgemacht durch die klaren, alle affektierte Künstlichkeit beiseite lassenden Fotografien von Toni Schneider.

So liegt also ein Riemenschneiderbuch vor uns, das, dadurch, daß es auf theologischem und kunsthistorischem Fundament aufbaut, eine tiefere und ehrlichere Meditation ermöglicht als viele Bde, die sich mit diesem Wort zieren, das aber zugleich durch einen persönlichen, meditativen Ansatz tiefer in Riemenschneiders Anliegen einführt als Studien, die mehr sachlich sein wollen.

Als Meditationsbuch, das zwar einige Mühe verlangt, aber reiche und reife Einsicht schenkt, möchte ich dieses Buch des Würzburger Bischofs empfehlen.

München Josef Sudbrack

Ganoczy, Alexandre/**Müller,** Klaus: **Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus.** Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins. – Wiesbaden: Steiner 1981. VII, 165 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd 102. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) Ln. DM 46.–

Die beiden Vf. legen eine Studie über Calvins 15 handschriftliche Anmerkungen und 255 Unterstreichungen (13) in der Pariser Chrysostomusausgabe 1536 vor. Großzügig werden diese Anmerkungen Calvins, teils in Faksimile (13–17) teils am Text (50–156) dargestellt, vor Augen geführt. Das Buch gehört damit in die Reihe der Calvinquellen.

Die Vf. sind sich der Schwierigkeiten bewußt, diese Marginalien und Unterstreichungen Calvins zu interpretieren. Sie gehen „mit der größten Behutsamkeit" an den Text (18), auch wenn Calvins „Annotationen ... derart aus dem Zusammenhang der Chrysostomushomilien herausgelöst werden, daß der Eindruck einer sinnvollen Einheit entsteht" (3). Die Überinterpretation, wie sie bei Zwinglis Marginalien den Forschern unterlief, wird vermieden (vgl. W. H. Neuser, Die reformatorische Wende bei Zwingli, Neukirchen 1977, 9). Die Ergebnisse sind naturgemäß klein: Die Unterstreichungen finden sich fast durchweg im paränetischen Teil der Chrysostomushomilien (19); Calvin verwendet die handschriftlich hervorgehobenen Textstellen nicht für seine eigenen exegetischen Studien (22f.); die Institutio 1536 enthält keine Chrysostomuszitate, aber in den Ausgaben 1539 und 1543 ist wahrscheinlich ein Niederschlag der Chrysostomuslektüre zu finden (24, 27). Die Annotationen Calvins werden endlich unter den Überschriften Schriftauslegung, Abendmahl, Kirche und Amt, Schöpfung und Mensch betrachtet. Dabei wird geschickt die Gesamtansicht des Chrysostomus vorgetragen und mit der Calvins verglichen. Die Anmerkungen Calvins hätten auch keine selbständigen Aussagen ergeben, die mit der Ansicht des Chrysostomus hätte verglichen werden können. Der Leser vermerkt dankbar diese methodische Vorsicht bei der Interpretation.

Es fällt auf, daß die Vf. das Werk von R. J. Mooi, Het kerken dogmahistorisch Element in de Werken van Johannes Calvijn, Wageningen 1965, nicht benutzen. Das Buch ist aber unverzichtbares Hilfsmittel in der Calvinforschung. Denn es führt in Tabellen zu den einzelnen Schriften Calvins alle Kirchenväterzitierungen mit Stellenangaben an (365–397) und faßt Calvins Rückgriff auf die einzelnen Autoren in besonderen Abschnitten zusammen. Calvins Rezeption des Kirchenvaters Chrysostomus behandeln die Seiten 273–280; es folgt gesondert Pseudo-Chrysostomus.

Einschneidend ist, daß ein Vergleich der Chrysostomus-Stellen zeigt, daß Mooi eine größere Zahl anführt. Ganoczy-Müller stützen sich auf die unvollständigen Indices CO 22 und 59 (20, Anm. 52). Die Tabelle „Chrysostomuszitate in der Institutio" (161) bedarf folgender Korrekturen, wenn man die Ausgaben 1539 und 1543 heranzieht (wie es die Vf. offensichtlich beabsichtigen). Die Institutio 1559 enthält neue Chrysostomuszitate (R. J. Mooi, 384ff.).

Zeile 2 vervollständigt: 1539 268 entspr. 19; Zeile 9 vervollständigt: 1539 358 entspr. 231/232; Zeile 12 streichen: „460+" (siehe Zeile 20); nach Zeile 12 neu: 1543 442 entspr. 930; Zeile 17 vervollständigt: 1539 923+ entspr. 661+ (Die Zitate aus Pseudo-Chrysostomus bleiben sonst unberücksichtigt.); nach Zeile 26 neu: 1543 734 entspr. 498; nach Zeile 33 neu: 1539 1004 entspr. 1011. Die Zeile 36 fehlt bei Mooi, der indessen auch die von Calvin wahrscheinlich gemeinten Chrysostomusstellen aus CO 1 anführt.

Die vermehrten Zitate verändern möglicherweise die obengenannten Ergebnisse. Wie das Bild aussieht, wenn an Hand der Angaben Moois alle Chrysostomuszitate in den übrigen Werken Calvins herangezogen werden (und sei es nur bis 1543), bedarf der Überprüfung.

Heranzuziehen sind auch die ausgezeichneten englischen Ausgaben der Institutio 1536 (F. L. Battles, Institution of the Christian Religion, Atlanta 1975) und 1559 (J. T. McNeill-F. L. Battles, Calvin: Institutes of the Christian Religion, Phildadelphia 1960, 2 Bde). Sie enthalten Angaben über weitere Abhängigkeiten Calvins von Chrysostomus. F. L. Battles nennt eine ungedruckte Dissertation von J. R. Walchenbach, John Calvin as Biblical Commentator: An Investigation into Calvin's Use of John Chrysostom as an Exegetical Tutor, Pittsburgh 1974.

Zu einer Zeit, da die internationale Calvinforschung koordiniert ist, kann auf diese Literatur nicht verzichtet werden. Angemerkt sei, daß die griechischen Ausdrücke (4, 5, Anm. 31, 29) Druckfehler enthalten.

Ostbevern Wilhelm H. Neuser

Blickle, Peter: **Deutsche Untertanen.** Ein Widerspruch. – München: Beck (1981), 160 S., 8 Abb. kart. DM 28.–

Der durch einschlägige Veröffentlichungen bestens ausgewiesene Vf. legt hier eine Skizze seiner Gesamtinterpretation der politischen Agrargeschichte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit vor, die wegen ihres souveränen Überblicks über den Forschungsstand auch für denjenigen einen hohen Informationswert besitzt, der ihre Auffassungen nicht teilt. B. vertritt die These, daß es in der deutschen Geschichte keinen geradlinigen Weg zum „Untertanen" im engeren, pejorativen Sinn gegeben habe. Vielmehr kenne die deutsche Geschichte ein Gegenmodell zum als Adels- und Fürstenherrschaft verstandenen „Feudalismus", nämlich den „Kommunalismus", eine politische Ordnung, die auf der Selbstbestimmung von Gemeinden und deren politischer Partizipation in „Landschaften" beruht. Verwirklicht wurde dieses Modell in etwa in der Schweiz, als Ziel angestrebt wude es im deutschen Bauernkrieg 1524/25. Mit dessen Scheitern war es freilich noch nicht sofort erledigt, sondern wurde erst allmählich vom Absolutismus weiter zurückgedrängt. Die politische Entmündigung der Deutschen stellt sich also als ein relativ junges Produkt der Geschichte dar.

Entfaltet wird die These in drei Schritten: Zunächst wird die Dorf- und Landgemeinde als ein Verband mit politischen Funktionen, die wir heute als

„staatlich" bezeichnen würden, geschildert. Die Entstehung der dörflichen Siedlungs- und Wirtschaftsweise gegen Ende des hohen Mittelalters bildet die Grundlage einer damals neuen, relativ freiheitlichen Lebensform. Im zweiten Abschnitt wird die Integration dieser Einheiten in politische Repräsentationsorgane auf territorialstaatlicher Ebene behandelt, exemplarisch an den Beispielen Tirol und Kempten, die sich vor allem dadurch unterscheiden, daß es sich im ersteren Fall um vier Stände, im zweiten nur um Bauern handelt. Schließlich werden die Revolten der „Untertanen" als Versuch zur politischen Integration im Sinne ständischer Partizipation interpretiert. Für den Zeitraum zwischen 1300 und 1800 konnten im Reich bisher ca. 130 bäuerliche und ca. 250 städtische Revolten identifiziert werden. Wenn B.s Deutung zutrifft, haben diese „Revolten" aber durchaus innovatorischen Charakter, und sind nicht so reinlich von „Revolutionen" zu scheiden, wie dies von B. im Einklang mit einem Teil der Forschung versucht wird.

An zwei Stellen können aus den von Blickle dargelegten Fakten ebenfalls etwas andere Schlüsse gezogen werden als von ihm selbst. Die neuere Forschung tendiert nicht zu Unrecht zu der Auffassung, daß die Entstehung ständischer Repräsentationsgremien weniger auf den Partizipationswillen der Untertanen, als auf die nur mittels Steuerbewilligungen zu befriedigenden steigenden Geldbedürfnisse der Fürsten zurückzuführen ist. Ferner ist bekannt, daß die Selbstbestimmung der Gemeinde stets oligarchischen Charakter gehabt hat und nicht selten, wie gerade das Schweizer Beispiel lehrt, in eine nicht minder unerträgliche Tyrannei ausartete als die Adels- und Fürstenherrschaft. Beides wird von B. nicht verschwiegen, aber doch heruntergespielt.

Dennoch entsteht das überzeugende Bild einer politischen Alternative zur Zusammenballung von Herrschaft und Macht in Großstaaten, nach der dem Buch vorangestellten Maxime „die Macht an sich ist böse", die nicht zufällig vom Schweizer Jakob Burckhardt stammt. Hier werden dem Theologen Bedenken kommen, denn in katholischer Tradition ist er gewohnt, Macht als wertneutral zu sehen, in reformatorischer, sie als Auftrag zur Teilnahme am Weltregiment Gottes positiv zu bewerten. Der Rez. erlaubt sich jedoch den Hinweis, daß Macht, sofern sie nicht durch eine Leerformel, sondern einigermaßen realistisch definiert ist als die Chance, Menschen zu einem Verhalten zu veranlassen, zu dem sie sich von sich aus nicht bereitgefunden hätten, stets in einem gespannten Verhältnis zur genuin christlichen Auffassung von der Würde und Selbstbestimmung des Menschen steht.

Zwei weitere Gesichtspunkte in B.s Buch sind für den Theologen ebenfalls von spezifischem Interesse: Zum einen, daß erst die „Verdorfung" Mitteleuropas eine intensive Seelsorge und Verchristlichung der Bevölkerung ermöglicht hat. Zum anderen die spezifische Bedeutung der Reformation im Rahmen des Entmündigungsprozesses der Untertanen. Luthers frühe Theologie gründet bekanntlich die Kirche auf das Gemeindeprinzip, eine Tatsache, die nach der Ansicht einer heute einflußreichen Forschungsrichtung nicht unbeträchtlich zu seinem Erfolg beigetragen hat. Nach B. wäre das so zu verstehen, daß Luther sich hier in Übereinstimmung mit einem Trend der damaligen sozio-politischen Entwicklung befunden hat. Im Experiment des Bauernkriegs kulminiert und scheitert diese Entwicklung. Nun zeigt es sich, daß das Gemeindeprinzip zwar eine legitime, aber keineswegs die einzig mögliche Konsequenz aus Luthers Theologie gewesen ist. Nun wird die Reformation zur Sache der Obrigkeit und das Luthertum zur Ideologie der Entmündigung, wie B. insbesondere anhand der „Hausväter-Literatur" und der Affinität der aristokratischen und absolutistischen Regimes insbesondere des deutschen Ostens zum Luthertum aufzeigen möchte.

Auch wer mit B. nicht in jedem Punkt übereinstimmt, sollte sich zum Nachdenken über die von ihm aufgezeigte Perspektive anregen lassen.

Augsburg Wolfgang Reinhard

Decot, Rolf: **Religionsfrieden und Kirchenreform.** Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545–1555. – Wiesbaden: Steiner 1980. XI, 282 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd 100: Abteilung für abendländische Religionsgeschichte) Lw. DM 74,–

Der Mainzer Kurfürst Sebastian von Heusenstamm, Nachfolger Albrechts von Brandenburg auf dem vornehmsten Erzstuhl des Reichs, hat von Historikern, zumal der Reichsgeschichte, bisher recht schlechte Zensuren bekommen. In seiner Mainzer Diss. unternimmt es D., die Reichs- und Kirchenpolitik dieses Erzbischofs, ihre Prämissen, Möglichkeiten und Grenzen darzulegen, ihren Stellenwert im Rahmen der Geschehnisse im Reich während der Spätphase der Ägide Kaiser Karls V. zu bestimmen und durch diese gründliche Untersuchung jene negativen Urteile zu revidieren. Darüber hinaus wird ein Beitrag geleistet zur Erhellung der Position der katholischen Reichsstände, insbesondere der weniger mächtigen Geistlichen, indem am Mainzer Beispiel detailliert vorgeführt wird, daß und warum diese Gruppe nicht vorbehaltlos der kaiserlichen Politik folgte, was man für den Reichstag von 1548 und für das Umfeld des Passauer Vertrages ja schon wußte.

Dabei hat D. keineswegs eine Biographie Sebastians von Heusenstamm angestrebt; vielmehr berücksichtigt er nahezu gleichwertig die Haltung des Mainzer Domkapitels als des wichtigsten Partners, Korrektors und Helfers des Erzbischofs, der übrigens selbst aus diesem Gremium hervorgegangen war. Dieser Akzent in der Durchführung ist zweifellos – und völlig zu Recht – mitbestimmt durch die Quellenbasis: es sind primär Akten Mainzer Provenienz, die D. gewissenhaft ausgewertet hat, nämlich aus dem Mainzer Regierungsarchiv (in Würzburg) und aus dem Mainzer Erzkanzlerarchiv (in Wien).

Die Arbeit ist in drei große Teile gegliedert. Im ersten Teil erörtert D. die Situation zu Beginn der Regierung Heusenstamms.

Nach Skizzierung der Lage des Erzstifts beim Tode des Vorgängers schildert er eingehend die Wahlverhandlungen, in die sich der Kaiser mit einer Empfehlung seines treuen Parteigängers Otto Truchseß von Waldburg, des Bischofs von Augsburg, dessen Bewerbung auch der Papst begrüßte, kräftig eingeschaltet hat. Dagegen war Heusenstamm der Kandidat des Domkapitels bzw. des Mainzer Stiftsadels und der mittelrheinischen Ritterschaft, denen an der Behauptung dieser einflußreichen Position für einen der Ihrigen gelegen war, und derjenigen Kräfte, die keine Verstärkung des kaiserlichen Einflusses am Mittelrhein wünschen konnten – deshalb wurde er auch von Philipp von Hessen unterstützt. An der persönlichen Eignung Heusenstamms für das Amt gab es keinen Zweifel; er war Doktor der Rechte, hatte aber auch noch in Mainz Theologie studiert, war Priester und einer der am besten in die Probleme des Mainzer Erzstifts eingearbeiteten Domkapitulare. So fand seine Wahl auch sogleich nahezu allseitige Zustimmung, eingeschlossen Kaiser, Papst und der unterlegene Kardinal Otto. D. zeigt dann weiter, daß der neue Erzbischof in allen gewichtigen Fragen zunächst eine vorsichtig abwartende Haltung einnahm: sowohl was von ihm im Prinzip als notwendig anerkannte Reformen in der Mainzer Kirche anlangte, als auch in der von den Vorboten des Schmalkaldischen Krieges gekennzeichneten Reichspolitik, wobei insbesondere das Verhältnis zu dem mächtigen Nachbarn Hessen zu klären war. Als Grundlinie seiner Politik formuliert D.: „Er will sich nicht exponieren, nicht zur ‚Partei' werden" (49). Aus dieser Position der Mitte allerdings eine Hinneigung zum Protestantismus ableiten zu wollen, erklärt D. für abwegig, und er kann mit guten Gründen im Laufe der Arbeit das Ergebnis abstützen, daß Heusenstamm zeitlebens der römischen Kirche treu geblieben ist.

Der zweite Teil erfaßt die Zeit vom Ende des Schmalkaldischen Krieges bis zum Beginn des Fürstenaufstandes.

Er steht unter der Fragestellung, ob die Mainzer Politik, nachdem sie der Sorge vor hessischen Pressionen durch die Ausschaltung des Landgrafen Philipp ledig war, stärker initiativ geworden ist und sich einen erweiterten Handlungsspielraum zu sichern suchte oder alsbald ins Fahrwasser des kaiserlichen Siegers geraten ist. Das Ergebnis liegt doch wohl näher bei der zweiten Alternative. Erzbischof Sebastian hat sich zwar jetzt persönlich stärker hervorgewagt – er besuchte auch beide in diese Zeit fallenden Reichstage –, aber der Stil der Mainzer Politik änderte sich nicht. Die Reichspolitik Karls V. in dieser Phase läßt sich abgekürzt mit den Stichworten: Bundesplan, Konzilsbeschickung durch alle Reichsstände und Augsburger Interim andeuten; die Mainzer Stellungnahmen zu diesen Projekten der kaiserlichen Politik werden so ausführlich erörtert, wie es die Quellen erlauben. Die größte Sorge des Mainzers galt der Sicherung des Friedens im Reich. Dem kaiserlichen Reichsbundgedanken gegenüber blieb er zwar skeptisch, in der Religionsfrage aber war er bereit, bei grundsätzlicher Betonung der Zuständigkeit des Konzils kaiserliche Übergangsvorschläge, die der Friedenssicherung dienen mochten, zu akzeptieren. Das bedeutete, daß Mainz zögernd und vorsichtig der Politik des Kaisers folgte, ihr jedenfalls keinen Widerstand entgegensetzte, doch darauf bedacht, die überkommenen Strukturen des Reichs zu erhalten, keine in ihren Folgen nicht absehbaren Änderungen zu fördern, möglichst nirgends anzuecken. Auf dieser Linie lag auch das Mainzer Verhalten gegenüber dem Interim. D. reklamiert es geradezu als Mainzer Arbeit (83), weil mit Julius Pflug und Michael Helding zwei Mitglieder der Mainzer Kirche federführend beteiligt waren; doch wird dadurch die Verantwortung des Kaisers m. E. verwischt, und über eine direkte oder auch nur indirekte Anteilnahme des Erzbischofs selbst an den Interimsüberlegungen kann D. nichts mitteilen. Die Durchführung des Interims in den von der Reformation erfaßten Gebieten des Mainzer Sprengels und die Umsetzung der für die katholisch gebliebenen Gebiete auf dem Reichstag angeregten Reformen hat Sebastian von Heusenstamm loyal versucht. D. geht diesen Bemühungen anhand der erzbischöflichen Anweisungen, der Reaktionen aus den betroffenen Gebieten, der Visitations- und Synodalprotokolle bis ins einzelne nach. So gelangt er zu einer für den Kirchenhistoriker wertvollen Bestandsaufnahme über die Zustände im Mainzer Sprengel, während der stärker reichshistorisch interessierte Leser eine gewisse Durststrecke überwinden muß. Aus den insgesamt recht negativen Erfahrungen mit dem Interim zog der Erzbischof auf dem nächsten Reichstag (Augsburg 1550/51) den Schluß, daß eine gewaltsame Durchsetzung für das Reich verderblich und die endgültige Klärung der Religionsfragen auf dem Konzil jetzt vordringlich sei. Entsprechend suchte er die Voten des Kurfürstenrates zu beeinflussen, und folgerichtig entschloß er sich auch zur persönlichen Teilnahme am wiedereröffneten Konzil in Trient. D. zeichnet in einem eigenen Kap. seine

sachkundige Beteiligung an den Konzilsberatungen nach, wobei er zwar kein eigenes theologisches Profil entwickelte – in dogmatischen Fragen bewegte er sich meist auf der Linie der Konzilsleitung –, aber um differenzierte Stellungnahmen und praktikable Lösungen bemüht war, damit die Möglichkeit einer Anerkennung der Konzilsbeschlüsse in ganz Deutschland gewahrt bliebe.

Im dritten Teil behandelt D. die Zeit zwischen der Fürstenrebellion und dem Augsburger Reichstag von 1555, von dem Heusenstamm nur noch die Anfangsphase erlebt hat.

Der Abbruch des Konzils und die Niederlage des Kaisers haben nach D.s Darstellung den Erzbischof zu der Überzeugung gebracht, daß vor einer Religionsvergleichung, die das Konzil nun nicht zustandegebracht hatte, zur Sicherung des allgemeinen Friedens im Reich eben doch ein Religionsfriede geschlossen werden müsse. Mitbestimmt wurde dieser eindeutige Primat der Friedenssicherung durch die Erfahrung, daß sein Stift von den Truppen des Albrecht Alkibiades schwer heimgesucht worden war, ohne daß der Kaiser, unter dessen Schutz er sich gestellt hatte, zu helfen vermochte. In allen politischen Überlegungen des Kurfürsten in dessen letzten Lebensjahren sucht D. nun jenen Primat nachzuweisen: in der Mainzer Position zum Heidelberger Bund, in den Verhandlungen um die Reichsexekutionsordnung, schließlich in den Vorbereitungen zum Reichstag bis hin zum ersten Entwurf des Kurfürstenrates für den Religionsfrieden. Um dieses Ziel zu erreichen, war Heusenstamm bereit, den Protestanten in Fragen, die nur die kirchliche Disziplin und nicht das Dogma betrafen, entgegenzukommen und auch auf die Restitution der eingezogenen geistlichen Güter zu verzichten. Für die am Reichstag immerhin möglichen theologischen Beratungen hat er auch Kontakt mit einem Sachverständigen wie Georg Witzel aufgenommen, der an die Möglichkeit einer kirchlichen Wiedervereinigung auf dem Kompromißwege glaubte. Eine stärkere Exponierung zwecks Beeinflussung der reichs- und kirchenpolitischen Weichenstellungen im Sinne dieser Konzeption ist indessen auch für die letzte Phase kaum zu registrieren; die vorsichtige Haltung des Erzbischofs wurde durch die Reserviertheit des Domkapitels noch weiter eingeengt; es blieb eine Politik des Reagierens und Sondierens.

Daher wird man abwarten müssen, ob die von D. vorgeschlagene positivere Beurteilung Sebastians von Heusenstamm sich durchsetzen wird. Er neigt dazu, jene Vorsicht als eine zwangsläufige Folge der schmalen Machtbasis des Mainzer Erzbischofs zu verstehen. So sehr das ins Gewicht gefallen sein mag, es scheint doch auch ein Charakterzug zum Ausdruck zu kommen. Und waren die politischen Lagebeurteilungen des Mainzer Erzbischofs und seines Domkapitels eigentlich immer angemessen und richtig? Mit kritischen Erwägungen in dieser Richtung hält sich D. sehr zurück. Hätte man sich, um nur ein Beispiel zu nennen, nicht trotz der schlimmen Erfahrungen von 1552 energischer hinter die ebenfalls deutlich auf Friedenssicherung im Reich abzielende Politik des Römischen Königs Ferdinand stellen können?

Es muß noch nachgetragen werden, daß D. stets auch die Mainz nur allein betreffenden Fragen, soweit sie auf Reichsebene zur Sprache gebracht worden sind, in Kürze abhandelt, also Streitigkeiten mit Nachbarn, für die Reichsinstanzen bemüht wurden, oder etwa die Aufrechterhaltung des Anspruchs auf die Führung des Reichssiegels. So haben wir eine materialreiche und im ganzen wohl abgewogene, manchmal etwas trockene Darstellung der Mainzer Reichs- und Religionspolitik im Jahrzehnt vor dem Augsburger Religionsfrieden erhalten, zu der man den Autor wohl beglückwünschen kann.

Münster Ernst Laubach

Pflug, Julius: **Correspondance.** Recueillie et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Tome IV: L'episcopat (II), Juillet 1553 – Septembre 1564. – Leiden: Brill 1979. 648 S. Lw. hfl. 150.–

Mit diesem vierten Bd der Korrespondenz von Julius Pflug – der durch das Säumen des Rez. erst jetzt zur Anzeige kommt – liegt der Briefwechsel des von seinen Zeitgenossen hoch geschätzten, jedoch auf der Reichsebene kaum wirklich einflußreichen Humanisten, Juristen und Bischofs von Naumburg geschlossen vor. 263 Briefe von und an Pflug, die ganz oder in Regestform geboten werden, sowie kenntnisreiche, z. T. weit ausholende Einleitungen in die insgesamt sechs, chronologisch gegliederten Abschnitte des Werkes, lassen ein plastisches Bild der Zeit mit ihren religiösen und politischen Spannungen und Auseinandersetzungen erstehen.

Es ist im wesentlichen die Zeit nach dem Augsburger Religionsfrieden – die wohl doch nicht nur deshalb monoton erscheint, weil wir relativ wenig darüber wissen (s. Pollet, 1), sondern weil Anzeichen der Stagnation, der Verengung, der geistigen Erschöpfung überall sichtbar sind. Der nächst dem Kaiser mächtigste Territorialherr im Reich, August von Sachsen, steuert in enger Anlehnung an Habsburg einen betont provinziellen Kurs, der faktisch ausschließlich an der inneren und äußeren Konsolidierung seines Fürstentums orientiert ist. Das Luthertum befindet sich in der Defensive; Lehrstreitigkeiten, verbunden mit politischen Gegensätzen, lassen das reformatorische Lager aktionsunfähig erscheinen; der Calvinismus wird als eigene konfessionelle und politische Gruppierung sichtbar, ebenso der Katholizismus der Gegenreformation.

In Pflugs Persönlichkeit kommen allerdings nicht jene neuen Tendenzen zur Anschauung, viel stärker spiegelt er die Eigentümlichkeiten einer versinkenden Welt. Im Grunde waren seine am Reichsgedanken orientierten politischen und kirchlichen Zielsetzungen mit Kaiser Karl V. und vollends durch den Augsburger Religionsfrieden zu Fall gekommen. Gescheitert war sowohl das Bestreben, den Katholizismus in Deutschland wiederherzustellen, als auch das Bemühen, Katholiken und Lutheraner innerhalb einer gereinigten und erneuerten Kirche zu versöhnen. Zwar versammelte das Religionsgespräch von Worms im Jahre 1557 noch einmal die Elite der Fürsten und Theologen beider Lager unter dem Vorsitz von Pflug; auch vermochten die Konferenz in Frankfurt (1558) sowie der anschließende Reichstag in Augsburg (1559) hier und da Hoffnungen zu wecken. Aber die Zeit des echten, offenen Dialogs war vorüber.

Pflug blieb mithin eingeengt, ja eingeschnürt, ohne eine über die aktuellen Tagesprobleme hinausreichende Perspektive. Begrenzte politische Aktivitäten vermochte er noch innerhalb seines Territoriums auszuüben, aber längst nicht mehr im gesamten Bistum. Hinderten ihn hier das kirchliche und politische Interesse Kursachsens, so fehlten andererseits – wie Pflug bereits 1555 beklagte (Nr. 661, 160) – die Menschen, die dem niedergehenden Katholizismus in diesem Gebiet Widerstandskraft oder sogar neue Impulse hätten geben können. So versinken zunehmend auch für den Leser die Gestalt und das Wirken von Julius Pflug.

Am 3. September 1564, dem Todestag, ließ Kurfürst August schließlich Zeitz und Naumburg von seinen Truppen besetzen; das geistliche Gebiet wurde Kursachsen angegliedert. Eine Epoche war endgültig an ihr Ende gekommen.

Über die eindrückliche Editionsleistung Pollets ist bereits bei der Besprechung der vorangegangenen Bde in dieser Zeitschrift das Wesentliche gesagt worden (vgl. Bd. 71, 1975, Sp. 287f. sowie Bd. 75, 1979, Sp. 298f.). Reiche Erläuterungen, bibliographische Angaben, vorzügliche Register sowie anregende Illustrationen machen den Bd nicht nur zu einer Fundgrube für die reformationsgeschichtliche Arbeit über die fünfziger und sechziger Jahre des 16. Jh.s, sondern darüber hinaus die Lektüre immer wieder zu einem Genuß. Es bleibt zu hoffen, daß der vorgesehene Ergänzungsband, der neben verschiedenen wichtigen Dokumenten aus der Feder Pflugs auch eine Gesamtwürdigung seiner Gestalt unter verschiedenen Gesichtspunkten enthalten soll, trotz der nicht eben günstigen gegenwärtigen Voraussetzungen für Quelleneditionen dieser Art, möglichst bald erscheinen kann.

Gießen Martin Greschat

Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943. Bd VI: Regierungsbezirk Unterfranken 1933–1944. Bearb. von Klaus Wittstadt. – Mainz: Grünewald (1981). LIII, 262 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe A: Quellen. Bd 31) Ln. DM 68.–

Das Erscheinen des vorliegenden Bdes der „Kirchlichen Lage" markiert einen Einschnitt in der Kirchenkampfforschung. Mit diesem Bd VI (sowie einem im gleichen Jahr erschienenen Ergänzungsband VII, der die Berichte von 1943–1945 für Oberbayern, Ober- und Mittelfranken und Schwaben enthält: bearbeitet von H. Witetschek, Mainz 1981) ist eine Dokumentationsreihe abgeschlossen, die für Bayern, das zweitgrößte Land des Deutschen Reiches und einen Schwerpunkt des kirchlichen Widerstands gegen den Nationalsozialismus, flächendeckend die Einschätzung der staatlichen Mittelbehörde zu den kirchlichen Vorgängen Monat für Monat wiedergibt. Die Quellen haben als natürliches Schwergewicht die Jahre 1936/38 und 1940/42, doch bringen sie für den gesamten Zeitraum eine Fülle von Material, das übrigens oft weit über rein kirchliche Dinge hinausgeht, damit auch für die allgemeine Geschichte unentbehrlich ist. Der besondere Vorzug der Edition ist neben Einleitung, Kommentierung und ausführlichen Registern vor allem die Tatsache, daß das vorhandene Material einer Quellengattung lückenlos gebracht wird, was diese Reihe von vielen anderen, die nur eine Auswahl von Quellen bieten, positiv abhebt.

Bd VI der Reihe (Unterfranken) ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Einmal zeigt sich der Fortschritt, den die Bearbeitung der Bde seit ihrem ersten Erscheinen vor 15 Jahren gebracht hat.

Neben der Intensität der Kommentierung, die etwa die Lebensdaten fast aller Personen (Geistliche, Lehrer, Amtswalter) nachweist und auch entlegenen Einzelheiten nachgeht, ist hervorzuheben, daß der Bearbeiter außer den Akten der staatlichen und kirchlichen Ober- und Mittelbehörden in umfassender Weise weitere Akten bei der Kommentierung herangezogen hat, zuerst die in Würzburg besonders gut vertretenen Gestapoakten, dann die gesamten erhaltenen Bestände der Landratsämter sowie die 1946 von den Geistlichen beantworteten Fragebögen zum Kirchenkampf. Der Benützer wird damit sogleich auf alle wichtigen Akten, die für weitere Untersuchungen notwendig sind, aufmerksam gemacht. Dabei stellen freilich die zuletzt genannten Fragebögen ein quellenkritisches Problem dar, auf das nicht eigens eingegangen wird, das aber wohl auch erst nach der Vorlage der durch die Kommission für Zeitgeschichte unternommenen Gesamtaufstellung aller mit dem Nationalsozialismus in Konflikt geratenen Geistlichen (über alle Diözesen hinweg) sinnvoll eingeschätzt werden kann.

Wenn man hinsichtlich des Kommentars noch einen Wunsch hat, so betrifft das weniger die Einzelheiten, die man immer so oder so gewichten kann, als die Schwierigkeit, daß der Leser oft zwar umfassend für die angesprochenen Vorgänge die Signaturen von Aktenfaszikeln mitgeteilt erhält, nicht aber deren wesentlichen Inhalt (z. B. S. 8, Anm. 1); damit bleibt aber manches brach.

Andererseits ist man dankbar, spezielle Nachrichten aus der privaten Überlieferung von Klöstern, Gemeinden und anderen Institutionen vorzufinden, die der Bearbeiter mit viel Mühe gesammelt hat und die sonst nicht oder wenigstens bald nicht mehr zugänglich sind.

Hinsichtlich der Juden, die in Unterfranken besonders zahlreich vertreten waren, bringen Berichte und Kommentar wenig, sie befassen sich zudem gar nicht mit den Judendeportationen. Hier bieten Ergänzung das neue Werk eines Schülers von K. Wittstadt (H. Schultheis, Juden in Mainfranken 1933–1945, Bad Neustadt 1980) sowie besonders H. G. Adler, Der verwaltete Mensch, Tübingen 1974, der sich vielfach auf Würzburger Material stützt.

Zum zweiten ist hervorzuheben, daß hier ein Gebiet dokumentiert wird, das zu den geschlossensten katholischen Gebieten des Reiches zählte (82 %); durch eine scharf antikirchliche Haltung des Gauleiters und Regierungspräsidenten Otto Hellmuth sowie durch einen besonders unerschrockenen Bischof, Matthias Ehrenfried, wurde dieses Land zu einem Exemplum kompromißloser Auseinandersetzung, wie sich auf allen S. des Bdes zeigt.

So gab etwa 1935 der Prior des Würzburger Augustinerklosters an Exerzitienteilnehmer markante und eindeutige Klärung bezüglich der Judenfrage („Liebe deinen Feind") und der Stellung der Kirche zu Hitler („Liebet Gott mehr als den Menschen") (72); 1936 galten der Politischen Polizei die Verlautbarungen des Würzburger Bischofs zum HJ-Beitritt als die schärfsten überhaupt (88 Anm. 1), und schon 1934 war das bischöfliche Palais zweimal von NS-Demonstranten gewaltsam belagert worden. So verwundert es nicht, daß die Schulkreuzaffäre 1941 und vor allem die im gleichen Jahr erfolgte Auflösung des Benediktinerklosters Münsterschwarzach erheblichen Widerstand auslösten, die gesamte Kriegszeit unvergessen blieben und der Regierung nicht wenig zu schaffen (z. B. 202): Zusammenrottungen und Demonstrationen, deren Organisation erstaunlich gut funktionierte, von der Polizei aber nicht durchschaut werden konnte, gab es mehrfach (z. B. 194f.), gegen sie war man, besonders wenn sie von Frauen getragen wurden, hilflos. Gerade hier zeigt sich die große Bedeutung passiven Widerstands, der von der kirchentreuen Bevölkerung ausging.

Als im Jahr 1966 die Kommission für Zeitgeschichte den ersten Bd dieser Reihe (Oberbayern, bearb. von H. Witetschek) vorlegte, war die öffentliche Diskussion geneigt, den kirchlichen Widerstand gering zu schätzen oder gar die Kirche als Mitläufer des Nationalsozialismus zu betrachten. Ohne Zweifel war die Edition auch dazu gedacht, dieses Urteil zurechtzurücken. Das ist in der Tat vollständig gelungen. Dies wird besonders deutlich, wenn man als Ergänzung und Kontrast die Bde I–IV der Reihe „Bayern in der NS-Zeit", hg. von M. Broszat u. a. (München–Wien 1977/81) betrachtet, die den kirchlichen Widerstand weitgehend aussparen und dafür andere Widerstandskreise und -weisen dokumentieren. Es zeigt sich dabei m. E., daß, was öffentliches Aufsehen, konkreten Einfluß und vor allem die Breitenwirkung betrifft, heute der kirchliche Widerstand als der weitaus bedeutendste eingeschätzt werden muß, dem weder die organisierte Arbeiterbewegung noch das Militär, zivile Widerstandsgruppen oder Einzelpersonen etwa Gleichartiges an die Seite zu stellen haben, und zwar gerade weil dieser nicht politischer, sondern ideologischer Natur war. Das war freilich auch das Problem dieses Widerstands, da eben eine politische Erscheinung wie die Herrschaft Hitlers rein ideologisch nicht zureichend bekämpft werden kann – doch darf man nicht vergessen, daß alle politischen Widerstandsaktionen in Deutschland letztlich scheiterten. So gesehen liegt mit der nun abgeschlossenen Reihe der bayerischen Regierungspräsidentenberichte eine besonders wertvolle und zentrale Quelle nicht nur zur Kirchengeschichte und zur Geschichte Bayerns, sondern zur inneren Geschichte des Dritten Reiches insgesamt vor.

Würzburg Walter Ziegler

Kühn, Ulrich: **Kirche.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1980. 225 S. (Handbuch Systematischer Theologie Bd 10) kart. DM 35.–

Fragestellung und Gliederung sind von der Konzeption der Gesamtreihe vorgegeben, die sich der faszinierenden Frage stellt, „ob, wie und warum sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat" (12). Die Antwort wird jeweils in drei Schritten erarbeitet: Erhebung der reformatorischen Position an Hand der Spätwerke von Luther, Melanchthon und Calvin; Analyse der dogmatischen Theologie der Mitte unseres Jh.s vornehmlich nach Althaus, Tillich und Barth; Vergleich der Positionen und Fortführung der Diskussion der letzten zwanzig Jahre.

Bereits an dieser Stelle ergeben sich Probleme, die den jeweiligen Vf.n der einzelnen Lieferungen des HST zwar nicht angelastet werden können, die sich aber naturgemäß in ihren Darstellungen niederschlagen. So fällt beispielsweise auf, daß die Bekenntnisschriften nicht eigens als Ausdruck des reformatorischen Glaubens thematisiert werden. Merkwürdig erscheint trotz aller Zwänge zur Beschränkung, die das Vorwort angibt, die Konzentration auf das Spätwerk der Autoren des 16. Jh.s. Wichtige Momente ihrer theologischen Konzeption werden auf diese Weise nicht eingefangen, wie sich im Fall der Ekklesiologie an der Ausklammerung der Abendmahlstheologie Luthers zeigt (auch zum Bedauern Kühns: 37). Ein weiteres Bedenken muß angemeldet werden gegen die von der Anlage verlangte weitgehende Ausklammerung der Entwicklung vom 16. zum 20. Jh.; auch wenn K. versucht, dies in etwa auszugleichen durch kursorische Hinweise für sein Stoffgebiet (vgl. vor allem Teil C).

Dennoch zeigt sich, wenigstens an dem vorliegenden Bd, daß der Ansatz der Reihe außerordentlich fruchtbar, aber auch theologisch notwendig ist. Bei der heute bemerklichen epochalen Wandlung der Verhältnisse haben sich alle Kirchen in allen ihren Gliedern und Organen der für sie lebenswichtigen Aufgabe zu stellen, die Herausforderungen der Gegenwart mit dem Erbe der Tradition (im Sinne der gesamtchristlichen wie auch der denominationellen) zu vermitteln. Hinsichtlich der Lehre von der Kirche ist dies deswegen besonders dringlich, weil sich daran die missionarische Effizienz der Glaubensgemeinschaft und, in Verbindung dazu, der Vollzug ihrer Einigung entscheidet, die seit der Spaltung im 16. Jh. nach wie vor, aber mit immer heftigerer Dringlichkeit, ansteht.

Im Teil A „Ekklesiologie der Reformatoren" (21–75) zeigt sich das Grundproblem der Ekklesiologie, das als unerledigter Auftrag bis zur Stunde zwischen den Kirchen steht. Vor allem die Auseinandersetzungen, die Luther führte, stellen sich auf weite Strecken als Diskussion der Frage dar, wer rechtens die Kontinuität mit der alten Kirche beanspruchen darf. Sie führte auf seiten der Reformatoren geradezu zwangsläufig zu einem doppelschichtigen Kirchenbegriff, der zwischen der „wahren", unsichtbaren, nicht-institutionellen und der „empirischen", institutionalisierten Kirche zuerst unterschied, dann aber immer geneigt war, auch zu scheiden. Von diesem Punkt aus werden alle anderen ekklesiologisch relevanten Fragen vorentschieden – Kirchengliedschaft, Ämterlehre, Theologie der notae ecclesiae, Weltbezug der Kirche. Während Luther durch seinen Willen zur Kontinuität einerseits, durch seine Abhebung von der Papstkirche andererseits eine klare Entscheidung zu vermeiden strebt, betont in der nachfolgenden Phase der Konfessionsbildung Melanchthon mehr die institutionelle Seite. In weit stärkerem Maß zeigt sich diese Tendenz bei Calvin, in dessen Kirchentheologie die Akzente bei rechtlichen Problemen und Fragen der Organisation liegen.

„Ekklesiologie bei evangelischen Dogmatikern in der Mitte des 20. Jahrhunderts" ist der Titel des Abschnitts B (79–132), in dem die Entwürfe von W. Elert, P. Althaus, K. Barth und P. Tillich rezensiert werden. Elert erweist sich dabei als Nachfolger Melanchthons und der konfessionellen Theologie des 19. Jh.s mit dem Schwerpunkt auf einem ekklesiologischen Ordnungsdenken und konsequent einer entwickelten Ämterlehre. Sein Erlanger Kollege Althaus dagegen bringt den personalistischen Ansatz der neuzeitlichen Philosophie ein und gelangt so zu einer wesentlich auch von pneumatologischen Elementen geprägten Lehre von der Kirche, die freilich von platonisierenden Elementen sich nicht freihält. Die Darstellung der Barth'schen Theologie beschränkt sich auf dessen „Kirchliche Dogmatik" mit ihrer starken Christozentrik, innerhalb derer die Ekklesiologie in der Soteriologie auftaucht. Den Erwählungsgedanken der kalvinistischen Tradition universalisiert der Basler Theologe und gelangt dadurch zum missionarischen Aspekt der Kirche, der bei den Reformatoren fast vollständig in den Hintergrund getreten war, da sie lediglich die Erneuerung der bestehenden, in die zeitgenössische Gesellschaftsordnung eingebundenen Kirche intendierten. Barth wird mit dieser Horizonterweiterung des reformatorischen Denkens zum eigentlichen Wortführer heutiger protestantischer Erwägungen. Ähnliches ist auch von P. Tillich zu sagen, der in der Nachfolge kulturprotestantischer Gedanken die Weltzuwendung der Kirche ins Licht stellt, vielleicht manchmal in einer Weise, die das inhaltliche Moment der kirchlichen Lehre (die fides quae) zu kurz kommen läßt.

Im anschließenden Teil C erörtert K. die „Theologische Lehre von der Kirche in reformatorischer Verantwortung angesichts der Wirklichkeit der Kirche heute" (135–222), d. h. der beiden letzten Dezennien, mit dem Ziel, „ein Urteil zu der Frage vorzubereiten, was eine Orientierung an der reformatorischen Ekklesiologie in diesen neuen Zusammenhängen bedeuten könnte" (135). Er nennt fünf solcher neuen Problembereiche, die anschließend diskutiert werden an Hand der maßgeblichen Werke des Berichtszeitraums: die Frage nach der Legitimität der historisch gewordenen Kirche, das Problem des Säkularismus, die Thematik von Insitution und Ereignis, das Amtsverständnis und das ökumenische Problem. Leitend bei allen diesen Debatten ist „die geheime Frage ... nach dem, was wir im Blick auf den Weg der täglich von uns erfahrenen Kirche als den Willen Gottes erkennen können" (139), also das dogmatische Grundproblem der Verbindung von Sachgerechtigkeit, Überlieferungstreue und Zeitgemäßheit. Es zeigt sich sehr bald, daß diese „geheime Frage" alle Konfessionen umtreibt und zueinander bringt. Konnten die beiden ersten Teile weitgehend unter Ausblendung der entsprechenden katholischen Theologie abgehandelt werden, so erweist sich dies nunmehr als unmöglich. Der Versuch der relecture der protestantischen Positionen führt in einer erstaunlichen Geradlinigkeit zur Erörterung römisch-

katholischen Denkens, das und soweit es auf dem Boden des Vaticanums II steht. Dabei entwickelt der Vf. unverkennbare Sympathien für zwei Leitbegriffe der Ekklesiologie von „Lumen gentium": Kirche als communio und Kirche als (Grund-)Sakrament. Er verhehlt allerdings auch nicht, daß den auf Konsensus tendierenden ökumenischen Überlegungen nicht selten (und vor allem in der Ämterlehre) scharfe innerevangelische Debatten entgegenstehen.

In dem relativ schmalen Bd ist eine außerordentlich große Materialmenge beigebracht und luzid verarbeitet worden. K. versteht es, die entscheidenden Momente aus der Fülle der alten wie der neuen Werke herauszuarbeiten und die wesentlichen Aussagen zu profilieren. Damit bietet er nicht nur eine Orientierungshilfe von hohem Rang, sondern zugleich einen bedeutsamen Beitrag zur systematischen Ekklesiologie, die nicht gerade eine Fülle von Gesamtdarstellungen aufweist. Auch wenn das vorliegende Werk ihnen nicht eigentlich zuzuzählen ist, bringt es doch eine Menge von Gesichtspunkten für eine solche bei. Die ekklesiologische Debatte wird auf K.s Buch zurückgreifen müssen.

Regensburg Wolfgang Beinert

Ambaum, Jan: **Glaubenszeichen.** Schillebeeckx' Auffassung von den Sakramenten. – Regensburg: Friedrich Pustet (1980). 349 S. (Pustets Theologische Bibliothek) kart. DM 24.80

Schillebeeckx' frühes Werk, das 1945 begann und mit Beginn des 2. Vat. schon auf 120 Titel angewachsen war, droht angesichts einer veränderten Problem- und Diskussionslage in Vergessenheit zu geraten. Seine Arbeiten zur Sakramentenlehre spielen dabei eine hervorragende Rolle. 1952 schon war ein umfassender Traktat von 690 S. erschienen[1]. 1958 folgte eine zweite kürzere, aber auch weit eindringlichere Arbeit[2] mit eindeutig christologischer Konzentration und liturgisch ekklesialer Ausrichtung. 1963 erscheint der 1. Bd einer Theologie der Ehe[3]. 1965 und 1966 folgen damals aufsehenerregende Artikel zu Eucharistie und Realpräsenz[4]. Zahlreiche Folgeveröffentlichungen flankieren und vertiefen den Weg. Kein Sakrament bleibt unbearbeitet. Christologie, Ekklesiologie und Sakramentenlehre werden ebenso aufeinander bezogen wie die klassische Frage nach der Objektivität der Sakramente (opus operatum, unauslöschliches Merkmal), deren subjektive Aneignung und der liturgische Vollzug. Die Impulse des 2. Vat. fallen auf fruchtbaren Boden. Wird 1957 schon Christus als das Ursakrament betrachtet, so erhält dieser Titel später seine Anwendung in der Ekklesiologie.

So nimmt denn die vorliegende Arbeit nicht nur ein wichtiges Kapitel zeitgenössischer Sakramententheologie auf. Sie geht dem theologischen Werk von Sch. an zentraler Stelle nach. J. Ambaums Monographie lag 1977 der Kath.-Theol. Fakultät in Bonn als Diss. vor und trägt die Vorzüge einer solchen Arbeit: wissenschaftliche Genauigkeit, sorgfältige Gliederung und die Bereitschaft, den behandelten Autor ausführlich zu Wort kommen zu lassen. Man kann sich den Ausführungen A.s anvertrauen.

Ein erster Teil (23–89) behandelt die „Grundzüge" der Sakramententheologie von Sch. Sch.s Darstellung der Geschichte der Sakramententheologie wird nachgezeichnet. Eine kritische Begleitung des Referats hätte den Rahmen der Arbeit wohl überschritten. Entscheidend wird für Sch. Thomas von Aquin, dessen Lehre er 1952 im Zuge des Thomismus (von Johannes S. Thoma bis Billot) weiterführend rezipiert. Die Fragen nach signum und causa, materia und forma spielen (noch) eine zentrale Rolle. Von Anfang an wird das Problem des unauslöschlichen Merkmals für Sch. zum Anlaß für die Zentralfrage nach dem Kern von Sakrament und Sakramentalität überhaupt. Sch. bestimmt das Sakrament als „Symbolaktivität", deren Relation zum historischen Christusereignis sicherzustellen ist. Die thomanisch hylemorphistische Interpretation der Sakramente wird in ihrer historischen Relativität erkannt und vom Standpunkt einer phänomenologisch ganzheitlichen Anthropologie (unter dem Einfluß von De Petter, S. 72–89) so entwickelt, daß sich die Fragen nach der objektiven Gestalt der Sakramente und dem subjektiven Vollzug verbinden. Genau darin scheint die Leistung Sch.s zu liegen.

Im zweiten Teil (90–192) werden die Einzelsakramente besprochen. Mit allen hat sich Sch. auseinandergesetzt, Rahmenfragen wie Gottesdienststruktur, Ablaß, Fragen der Kollegialität und priesterlichen Lebensform eingeschlossen. Besondere Beachtung verdienen seine Impulse zum Neuverständnis der Realpräsenz Christi durch die Kategorie der Sinnstiftung (Transsignifikation), um jeden Physizismus zu vermeiden. Einen Hinweis verdienen seine intensive Beschäftigung mit der Ehe, mit dem Tod im Rahmen einer Theologie der Krankensalbung, und schließlich die wiederholt aufgenommene und weiterentwickelte Theologie des Amtes, deren jüngste Entfaltung Ambaum offensichtlich Sorgen bereitet.

Der dritte Teil (153–220), für Sch.s Gesamttheologie sicher der wichtigste, thematisiert dann die christologische und ekklesiale Dimension des Sakramentsbegriffs. Kirche versteht Sch. als die wirksame Kundgabe des Heils, als die authentische Weiterführung der Verkündigung Jesu. In ihr wird Gott anschauliche, wirksame Gegenwart, indem Christus in ihr Gegenwart wird. Zentral für eine solchermaßen sakramental zentrierte Ekklesiologie und Christologie steht die Kategorie der Begegnung, für A. das Verbindungsglied zwischen einer „natürlichen" und einer „übernatürlichen" Theologie (187). Der Schluß (221–228) faßt die wesentlichen Ergebnisse noch einmal zusammen.

Man wird A. bescheinigen müssen, daß er Sch. treu interpretiert und dessen Sakramententheologie bündig referiert hat[5]. Doch zeigen sich in dieser Arbeit zwei Probleme, die sich jedem Sch.interpreten stellen.

Das erste liegt in der synthetischen, nach außen allzeit geöffneten, für historische und philosophische Problemvorgaben sensiblen Methode von Sch. In der Gesprächsbreite seiner Arbeiten wird sein eigener Standpunkt oft erst auf den zweiten Blick sichtbar. Er entwickelt sich bisweilen erst im Verlauf eines langen Diskurses. A. hat zu Recht einen solchen Schwerpunkt erkannt, indem er auf Sch.s Anthropologie verweist, die die Diastase von Leib und Geist bewußt überwinden will und später die Kategorie der Begegnung stark ins Spiel bringt. Die interessante Frage wäre gewesen, ob und inwieweit eine solche Interpretation als integrierende und alles übrige Material relativierende Tendenzvorgabe verstanden werden kann und muß. Dann wäre etwa der Gedanke der Transsignifikation nicht nur eine gute (aber vielleicht doch zufällige) Interpretationsidee, sondern Markstein auf einem durchaus konsequenten und innerlich kohärenten Interpretationsprozeß gewesen, der sich Stück um Stück durch die Sakramente, durch die Frage nach Christus und Kirche durcharbeitet, um zu einem einheitlichen Grundkonzept zu finden. Wie man es etwa bei K. Rahner getan hat, wäre es an der Zeit, die Frage nach Sch.s Anthropologie bzw. nach seiner anthropologischen Wende zu stellen, die in diesem Denken über Jahrzehnte hin am Werk ist und sich nicht einfach als Ergebnis, sondern als Prozeß ausgewirkt hat.

Ein zweites Problem, damit verbunden, liegt in der hohen Wandlungs- und Entwicklungsfähigkeit von Sch.s theologischem Denken. Zweifellos steht da am Beginn der ungeheuer breite, noch in thomasischer Tradition lebende Sakramententraktat. Welches Profil und welche Korrekturen erhält er aber in der Folgezeit? Wie und nach welchen Gesichtspunkten hat Sch. ihn weiterentwickelt? In welchen theologischen, kirchengeschichtlichen, kulturgeschichtlichen Kontexten konnte und mußte er sich verändern? Diese genetische Fragerichtung, von Anfang an aufgegriffen, hätte A. vielleicht auch jenen Umschlag besser begreifen lassen, den er (von Problemen der Amtstheologie einmal abgesehen) seit 1977 diagnostiziert. A. scheint den „frühen" Sch. als Thomisten, seine lebendige, liebende Treue zu Thomas also, „die um die Schwächen des Partners weiß" (15), zu bejahen[6]. Gegenüber dem christologischen Vorstoß, der mit „Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden" beginnt, bleibt A. dann kritisch, in der Auseinandersetzung beinahe etwas hilflos. Zum einen bleibt er dies sicher zu Recht, weil die sakramententheologischen Konsequenzen noch nicht heraus sind. Zum anderen aber muß er es auch bleiben, weil er von seiner systematisch referierenden Methode her eine immanente Beurteilung dieser Entwicklung nicht mehr leisten kann[7].

[1] De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendaagse sacramentsproblematiek (Antwerpen-Bilthoven 1952).

[2] Deutsch erschienen unter dem Titel: Christus. Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 1960, ^{2}1965).

[3] Het huwelijk. Aardse werkelijkheid en heilsmysterie, I (Bilthoven 1963).

[4] Deutsch gemeinsam erschienen unter dem Titel: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967).

[5] Als Niederländer hatte A. auch sprachlich dazu die besten Voraussetzungen. Wo verfügbar, griff er allerdings auf deutsche Übersetzungen zurück, die in der Regel als sachgerecht gelten können. Man hat dagegen den Eindruck, daß A. selbst im Deutschen nicht immer die Nuance finden konnte, an der ihm eigentlich gelegen war. Der Wert der Monographie hätte sich zweifellos erhöht, wenn der Anmerkungsteil nicht streckenweise zu einer Diss. zweiten Grades geraten wäre. Eigene und fremde Kritik in das Referat einzubinden macht ja gerade den Reiz interpretierender Methode aus.

[6] Vgl. auch seine Verteidigung der Transsignifikationstheorie gegen anders urteilende Kritik (272).

[7] Nicht ohne Grund findet sich auch hier in diesem fair gehaltenen Buch, die einzige Stelle, wo A. unsachlich wird und Sch.s Ruf nach einem „tiefergreifenden" Studium der Patristik „geradezu lächerlich" findet (306, Anm. 202), weil er es selbst nicht geleistet habe. In diesen Zusammenhang möchte ich auch A.s Hinweis auf „Standardwerke" rechnen, die „nicht mehr den neuesten Stand der Chalkedonforschung bieten" (ebd. Anm. 204). Das Problem besteht ja gerade darin, daß jüngste Veröffentlichungen zum einen oft mehr von systematischen Voraussetzungen her bestimmt sind als das Gewand historischer Argumentation vermuten läßt, daß sie zum andern die Fragestellung neuer christologisch systematischer Problemvorgaben nicht erreichen. Vielleicht wird man (vorsorglich und solange noch Fronten bestehen) zwischen „neuestem Stand der Forschung" und „jüngsten Veröffentlichungen" sorgfältig unterscheiden müssen.

Daß A. dies hätte leisten müssen, soll nicht gesagt sein. Aber an diesem Punkt wird – exemplarisch für die Geschichte der katholischen Theologie – noch einiges aufzuarbeiten sein. Und nachdem einiger Rauch verflogen ist, wird sich gerade bei Sch. mehr an solider Kontinuität zeigen, als es den Anschein hat. Auch wird dann hoffentlich die Zurückhaltung gegenüber einer Theologie geschwunden sein, die entschieden und hermeneutisch wohl reflektiert auf die ursprünglichen Zeugnisse des Glaubens zurückgreift, weil schon sie kirchliche Zeugnisse sind. A.s Monographie hat deshalb an einem wichtigen Kapitel jüngster Theologiegeschichte kompetent mitgeschrieben.

Nijmegen Hermann Häring

Schillebeeckx, Edward: **Das kirchliche Amt.** Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf. – Düsseldorf: Patmos (1981). 203 S. kart. DM 32.80

Mit dieser Übersetzung liegt nun auch das letzte Werk des in Nijmegen (NL) lehrenden flämischen Dominikaners Edward Schillebeeckx in deutscher Sprache vor. Sch. hat in der Zeit von ca. 1948–1968 der Sakramententheologie seine stärkste Aufmerksamkeit gewidmet; aus diesen Jahren stammen mehrere Monographien und Artikel zur Sakramententheologie (vgl. seine Bibliographie bis 1974 in: Tijdschrift voor Theologie 14 [1974] 491–501). Seit Mitte der sechziger Jahre hat Sch. sein Interesse mehr auf fundamentaltheologische Themen wie Säkularisierung, Hermeneutik, Sprachanalyse und schließlich auf dogmatische Fragen der Christologie[1] und der Gnadenlehre[2] gerichtet. Jetzt hat Sch. unter dem Titel „Das kirchliche Amt" ein Thema der Sakramententheologie erneut aufgenommen.

Sein letztes Werk bietet, in leicht veränderter Version, zunächst vier schon früher veröffentlichte Artikel: Doorgaan met christen zijn, in: Joris Baers, Aan mensen gewaagd. Zicht op de identiteit van de priester, Tielt/Utrecht 1972, 241–285 (bes. 245–281); Sch. i.s.m. Basisbeweging van kritische groepen en gemeenten in Nederland, Basis & Ambt. Ambt in dienst van nieuwe gemeentevorming, Bloemendaal 1979, 43–90 (bes. 45–78); Creatieve terugblik als inspiratie voor het ambt in de toekomst, in: Tijdschrift voor Theologie 19 (1979) 226–293. Die christliche Gemeinde und ihre Amtsträger, in: Concilium (D) 16 (1980) 205–227. Im vorliegenden Buch finden sich diese Artikel der Reihe nach in folgenden Abschnitten wieder: 157–188; 13–67, 120–126, 129–132; 9–13, 83–89. Insgesamt bleiben nur etwa 40 S. an neuem Text übrig. Diese 40 S. bestehen aus redaktionellen Überleitungen, dem Text eines Briefes lateinamerikanischer Priester an den Papst (189–194) und aus einer kritischen Besprechung der Beschlüsse der vom Papst nach Rom einberufenen Partikularsynode der niederländischen Bischöfe im Januar 1980 (bes. in Hinblick auf die Zölibatsproblematik: 132–151).

Das Buch zur Amtstheologie umfaßt sechs Kap.

Die ersten beiden Kap. sind dem exegetischen und theologiegeschichtlichen Befund der Amtsfrage gewidmet. In diesem Kap. fällt schon eine gewisse Originalität bzw. Eigenwilligkeit auf, mit der Sch. seine Quellen wählt und interpretiert. Im Ausgang von der gewiß schweren Quellenlage der Amtsthematik im NT bedient sich Sch. oft einer Argumentationstypik, die auf „es scheint"-Argumente, auf negative Feststellungen oder „es liegt nahe"-, „alles deutet darauf hin"-Sätze rekurriert. Im theologiegeschichtlichen Teil finden sich überraschend viele Texte, die in der Patrologie oder Kirchengeschichte üblicherweise nur am Rande Beachtung finden. Mit Vorliebe verwendet Sch. gerade diese Texte in seinen Darlegungen. Im dritten Kap. (108–119) werden einige Leitlinien zur Amtstheologie geboten, die eine deutlich ökumenische Perspektive aufweisen. Das vierte Kap. (120–151) beschäftigt sich mit alternativen Amtspraktiken, denen Sch. ein großes Wohlwollen entgegenbringt. Das letzte, sechste Kap. (157–203) des Buches bietet eine Stellungnahme zu einigen aktuellen kirchlichen, vor allem römischen Ereignissen (Bischofssynode von 1971; Stellungnahme zu den Briefen an die Priester von Papst Johannes Paul II. von seiten einer Gruppe lateinamerikanischer Priester). Am Schluß dieses Abschnittes skizziert Sch. einige Zukunftsperspektiven zur Amtsfrage. Das kürzeste, aber nicht unbedeutendste Kap. umfaßt nur fünf Seiten (Kap. 5: 152–156), in denen Sch. seine theologische Methode reflektiert. Sch. versteht sich als ein hermeneutischer Theologe, der bestrebt ist, aktuelle Fragen der Kirche so anzugehen, daß sie aus der Geschichte und deren Interpretation eine Antwort und eine Legitimation erhalten. Auf die Relevanz dieser Methode werden wir unten noch näher eingehen.

An einigen Stellen bemerkt man eine deutliche Kontinuität zwischen der alten (d. h. bis ca. 1968) und der jetzigen Amtstheologie, die Sch. vertritt. Insbesondere wird diese Kontinuität bemerkbar in einer entschiedenen Ablehnung jeder Art von Aufspaltung innerhalb des gesamten Komplexes von Vollmachten und Befugnissen des Amtsträgers. Schon 1955 gab Sch. zu bedenken, daß es in der kath. Kirche keinen Bruch zwischen Priestertum und Hierarchie, zwischen Autorität und Liturgie geben kann und darf (vgl.: Sch., Priesterschap en episcopaat, in: TGL 11 [1955] 361). Die Ablehnung jeglichen Bruches zwischen Weihevollmacht und Jurisdiktion findet seine positive Entsprechung in der thomasisch geprägten Merkmal-Auffassung, die Sch. eigenständig rezipiert hat. Das sakramentale Merkmal *(character)* bedeutet ihm mehr als nur eine moralische oder kanonische Jurisdiktion. „Wegen der Eigenart der kirchlichen, sakramentalen Kulthandlungen ... genügt hier keine juridische Vollmacht. Die sakramentale Handlung der Kirche ist persönlich eine Handlung Christi, des Kyrios" (Sch., Merkteken, in: Theologisch Woordenboek II [1957], 3235). Das sakramentale Merkmal deckt die Heilsaktivität des himmlischen Kyrios ab, dessen Wirkweise geistig und körperlich, gnadenvoll und sozial ist.

Auch im neuen Amtsbuch wehrt Sch. sich gegen eine Aufspaltung der amtlichen Befugnisse.

Bei der Interpretation von Kanon 6 von Chalkedon weist Sch. nachdrücklich auf die Einheit zwischen Amt und Kirche hin. „Die in Chalcedon in kanonischer Form formulierte wesentliche Bindung zwischen Gemeinde und Amt weist darauf hin, daß der Unterschied zwischen Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt damals nicht nur unbekannt, sondern ekklesiologisch sogar undenkbar war" (71). Gerade im Aufkommen dieser Unterscheidung erkennt Sch. einen Bruch zwischen dem ersten und zweiten christlichen Jahrtausend. „Vor allem die neuen Auffassungen von Recht, ‚ius', und damit von Jurisdiktion brachten eine Trennung zwischen Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt, meines Erachtens einer der fundamentalsten Faktoren, der das erste christliche Jahrtausend vom zweiten trennt" (95).

In der Tat erblickt Sch. im angedeuteten Bruch zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrtausend eine bedeutungsvolle Wende in der Entwicklung der Amtstheologie, die er durch eine Rückkehr zu den Grundgedanken des ersten Jahrtausends korrigieren möchte. In den Dokumenten des II. Vat. sieht Sch. das wesentliche Band zwischen Weihevollmacht und Jurisdiktion zwar dürftig wiederhergestellt, insofern Vat. II von „munera" und „ministeria" in Hinblick auf die Kirche spricht. Gerade in dieser Wortwahl wird nach Sch. der ekklesiale Bezug des Amtes erhellt (vgl. 109f.). Aber diese Bindung bleibt ungenügend, da das II. Vat. das Ziel verfolgte, Positionen, die einander entgegengesetzt waren, zu vermitteln. Das letzte Konzil war zu reich an Kompromissen.

In der nachkonziliaren Zeit nun erkennt Sch. eine Tendenz, das Priesteramt einseitig stark auf Christus statt auf die Kirche auszurichten (vgl. Bischofssynode, 157–188; Kongregation für die Glaubenslehre in ihrem Dokument über die Frau im Amt (1976), 110, 147–149; Partikularsynode der niederländischen Bischöfe (1980), 132–151).

Es ist nun bemerkenswert, daß Sch. den legitimen ekklesialen Bezug des Amtes so stark betont, daß ihm die Sicht auf die christologische Repräsentation verloren geht. Während er in seiner Amtstheologie der fünfziger Jahre klar *beide* Bezüge sah, gibt er sich im neuen Amtsbuch mit den ekklesialen Elementen des Amtes zufrieden: nur an einigen seltenen Stellen findet man anhangsweise einen christologischen Bezug, z. B. das Verbot, Charismen aus kirchenpolitischen Gründen, d. h. Förderung der Alternativformen des Amtes, zu unterdrücken (oder muß man dies nur als ein Zugeständnis an die charismatischen Bewegungen verstehen?). Gerade die Bevorzugung der Kirche vor dem Wort Gottes ist bemerkenswert. Diese Präferenz rechtfertigt Sch. selbst aus seinem historischen, vielleicht nicht unvoreingenommen zusammengestellten Überblick. Sch. geht davon aus, daß die fundamentale Apostolizität bei der Gemeinde selbst beruht. Dabei bleibt allerdings unklar, was er unter Gemeinde verstehen möchte (Bistum, Pfarre, Basisgemeinde?). Zweifelsohne tendiert er zu einer Definition der Gemeinde als der kleinstmöglichen Einheit von Gläubigen. Dieser Mangel an ekklesiologischer Tiefe zeigt vor allen an den Stellen seine Spuren, wo Sch. betont, gerade die ekklesiale Bindung des Amtes wiederherstellen zu wollen.

Im Vorhergehenden haben wir auf das bei Sch. durchaus kontinuierliche Interesse hingewiesen: die Sorge um die einheitliche, ekklesiale Bedeutung des Amtes. Dabei wurde schon angedeutet, daß Sch. eine gewisse Vereinseitigung der Positionen nicht vermeidet. Diese sich zeigende Diskontinuität im eigenen Denken soll jetzt genauer dargestellt und zumindest ansatzhaft begründet werden.

Seine frühe Sakramententheologie war ganz um das sakramentale Merkmal zentriert, das der eine Punkt zu sein schien, in dem alle Strukturlinien der sakramentalen Wirklichkeit zusammenlaufen (Sch. bezeichnete das Merkmal als „zenuwknoop", d. h. die Stelle, an der alle Signale und Informationen zusammentreffen[3]).

Von dieser frühen Sicht distanziert Sch. sich im neuen Amtsbuch deutlich. Das sakramentale Merkmal wird nunmehr als etwas eher Nebensächliches betrachtet: „Ein Merkmal wurde nach Ansicht der Thomisten übrigens bei allen Weihen verliehen, vom Bischof bis zum Akolythen und Küster" (92f.; vgl. auch sachlicher: 115–117); im Text von „Basis & Ambt" fügt Sch. noch hinzu: „Papst

[1] Schillebeeckx, Edward: Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, Freiburg 1975; Sch., Die Auferstehung Jesu als Grund unserer Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie, Freiburg 1979).

[2] ders.: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977).

[3] (Vgl. ders.: De sacramentale Heiseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas sacramentenleer in het licht von de traditie en van den hedendaagse sacramentenproblematiek, Antwerpen/Bilthoven 1952, 485; vgl. auch: Jan Ambaum, Glaubenszeichen. Schilklebeeckx' Auffassung von den Sakramenten, Regensburg 1980).

Paul VI. hat mit der Abschaffung (des Subdiakonates und) der kleineren Weihen (Motu proprio ‚Ministeria quaedam') offenbar auch ihre ewigen Merkmale abgeschafft" (70f.). Wie läßt sich diese nicht unpolemische Abwertung des sakramentalen Merkmals verstehen? Wie läßt sich erklären, daß Sch. zugunsten der Korrelation von Kirche und Amt durchaus einseitig die Kollegialitätsidee, das Band mit der ganzen sakramentalen Wirklichkeit – insbes. mit der Eucharistie –, die Beziehung zum Bischofsamt und die Christusrepräsentation in den Hintergrund schiebt?

Sch. hat sich offenbar einer Auffassung der priesterlichen Leitung zugewandt, die sich als „integrierte Leitung in der Gemeinde" versteht[4]. Dies ist aber letztlich eine soziologische Kategorie, keine unmittelbar theologische.

Als historischer Hintergrund darf hier auf das Pastoralkonzil der niederländischen Kirchenprovinz (1968–1970) hingewiesen werden. In ihrem „Amtsrapport" hat diese epochemachende Synode die prägenden Leitlinien für das Priesteramt der Zukunft soziologisch herausgearbeitet. Über die Bewertung der Amtsauffassung, die von der Synodenkommission vorgelegt wurde, war man allerdings geteilter Meinung. So sagt der Bischof von Groningen, Mgr. Dr. J. Möller, am 6. Jan. 1970 im Namen der niederländischen Bischöfe zur Amtsauffassung des Rapportes: „Die Kommission bringt zur Kenntnis, daß sie nur insofern über theologische Angelegenheiten spricht, wie dies für die Behandlung des Funktionierens des Amtes erforderlich ist. Das heißt im Grunde, daß die gläubige Sicht des Amtes (geloofsvisie op het ambt) unvollständig zur Sprache gekommen ist. Namentlich wird über das Priestertum als Weihe, als Sakrament nichts gesagt; auch erscheint nicht die Sendung durch Handauflegung und die apostolische Sukzession. Durch den Empfang der Weihe werden die Priester Christus dem Priester gleichförmig und können in der Person Christi des Priesters auftreten (dies ist ein Zitat aus ‚Presbyterorum ordinis' vom Zweiten Vat. Konzil)" (Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, VI: Vijfde plenaire vergadering. De religieuzen en de ambtsbediening, Amersfoort: Katholiek Archief 1970, 270f). Unmittelbar auf diese Erklärung des Groninger Bischofs äußerte Sch. sein Unverständnis über die bischöfliche Kritik am Synodenpapier und vertrat die These, daß er das „Vatikanische Dekret" durchaus in diesem Rapport wiederfände. „Daß man angeblich nicht von Weihe und Sakramentalität gesprochen hat, verstehe ich auch. Ich glaube zum Teil, daß die ganze Sache eine terminologische Frage ist. Es ist unter anderem gesprochen worden – um nur ein einziges Beispiel zu geben – von ordinatio, Weihe. ‚Ordinatio' heißt, wie es im Rapport steht, ‚Ein-Ordnung'. In den zehn ersten Jahrhunderten bedeutet ‚ordinatio' nicht dasjenige, was die Scholastiker im 12. und 13. Jahrhundert davon gemacht haben: eine Art mystische Weihe des Priesters, sondern das ‚inordinare', das Ordnen in den Ordo, in das Kollegium der Amtsträger, wie der Vorsitzende der Kommission (Herr Chamuleau, J. A.) es sehr deutlich gesagt hat" (a.a.O. 272; vgl. auch Amtsrapport a.a.O. 93). Was Sch. damals (1970) im Anschluß zum Amtsrapport in einer Diskussion bemerkte, ist jetzt das durchschlagende Argument für seine Amtsauffassung geworden.

Außerdem finden sich – dies sei hier nur am Rande bemerkt, obgleich es als Thema für eine weitergehende vergleichende theologische Studie geeignet wäre – weitere Parallelen zwischen der Amtsauffassung des Pastoralkonzils und dem neuesten Werk von Sch. Eine ganz lapidare Entsprechung findet sich im Denkversuch, die Amtsvollmacht des Priesters mit der eines Bischofs zu vergleichen und sich dabei dann auf die Situation in Italien zu berufen. So liest man im Amtsrapport: „Es gibt Länder und Gegenden (z. B. Süd-Italien), wo Bischöfe praktisch die Stellung einnehmen (was die Größe des Gebietes anbelangt), die wir bei uns momentan einem Dechanten zuerkennen wollen. In sich ist es also denkbar, daß das oben gemeinte Dekanat als Arbeitseinheit auch die letzte und höchste Form wäre: die Dechanten müßten dann als Bischöfe anerkannt werden, sie bräuchten keine höhere Instanz mehr über sich zu haben. Man kann bezweifeln, ob dieses Modell empfehlenswert ist, aber das Spielen mit ihm kann eines verdeutlichen: daß wir nicht strikt nach Aufgaben suchen, die absolut dem Bistum, und anderen Aufgaben, die absolut dem Dekanat anheimfallen" (a.a.O. 112). Bei Sch. liest man jetzt ein Jahrzehnt später: „Ein Pfarrer ist in Wirklichkeit sozusagen Bischof einer Pfarrei – in Italien tun heute noch viele Bischöfe das, was bei uns einem Dechanten zugeteilt ist" (78).

Zweifelsohne ist es schwieriger, die dogmatischen Hintergründe der neuen Amtstheologie aufzudecken und sie angemessen zu bewerten. Sch. gibt selbst an, daß ein bedeutender Anstoß seines Denkens vom Phänomen der (bereits bestehenden oder zukünftigen) priesterlosen Gemeinden ausgeht. Ein Großteil des Buchtextes gibt ja auch einen Vortrag wieder, der bei Gelegenheit einer Tagung der sogenannten Basisgemeinden in den Niederlanden gehalten wurde. Gerade dieser „neuen Praxis von unten" mit ihren „neuen alternativen und von der geltenden Kirchenordnung oft abweichenden Formen der Amtsausübung" (11) möchte Sch. eine theologische Legitimation anbieten. Diese neue Praxis von unten will Sch. bewußt prophetisch unterstützen, da sie einen Ausweg aus dem überall in der westlichen Welt herrschenden Priestermangel biete. So erblickt Sch. nach dem patristischen, dem feudalistischen und dem neuzeitlichen Priesterbild in dieser neuen Praxis von unten das Aufkommen einer vierten Phase im Amtsdenken.

Im schon erwähnten kurzen fünften Kap. versucht Sch. seine theologische Methode zu rechtfertigen. Den möglichen Einwand eines Lesers: „Haben Sie die Geschichte nicht *mit dem Blick* auf die heutige Amtsproblematik gelesen?" (152) bejaht Sch. voll. Dagegen läßt sich auch wohl wenig einwenden. Es gehört ja zu den Grundregeln der Hermeneutik, daß unser Verstehen immer von unserem aktuellen, aber rekursiv aufklärbaren Fragekontext geleitet wird. Auch Sch. setzt seiner Hermeneutik theoretisch durchaus eine Grenze (obgleich sie im praktischen Umgang mit den Geschichtsquellen nicht immer beachtet wird): die Aktualität, d. h. „die faktisch alternativen Amtspraktiken" (153), von der das hermeneutische Verfahren der Wahrheitsfindung ausgeht, darf selbst nicht Wahrheitsnorm werden und so das Lesen älterer Texte bestimmen. Die Grenze der Hermeneutik sieht Sch. näherhin im Bestreben, Pragmatismus und Empirismus zu vermeiden. Deshalb darf die neue Amtspraxis nicht scheuen, sich der Kritik zu stellen und sich von der Theologie belehren zu lassen, die ihrerseits testet, ob diese neue Praxis „secundum scripturas" (154) ist. Abgesehen vor der hier offen gebliebenen Frage nach der Priorität des Lehramtes vor der Theologie in der Beurteilung neuer Praktiken, kann man bezweifeln, ob Sch. selbst diese hermeneutischen Regeln im vorliegenden Werk auch konsequent genug anwedet.

Im Einzelnen wird man diese Nachprüfung der Kirchengeschichte und der Patrologie überlassen müssen, aber auf einige Fehlinterpretationen sei hier schon hingewiesen.

Im unvollständig zitierten Kanon 6 von Chalkedon (68) heißt es: „Wenn ihm nicht auf deutliche Weise *eine örtliche Gemeinde zugewiesen ist,* . . .". Die „örtliche Gemeinde" gilt als Übersetzung von „Kirche" *(ekklesia).* In diese Übersetzung ist schon zu manifest die heutige Amtsproblematik eingegangen. Noch deutlicher wird dies bei der Interpretation des passiven „zugewiesen ist". In seiner Auslegung weiß Sch. plötzlich, daß die Gemeinde die zuweisende Instanz ist: „Nur jemand, der durch eine bestimmte Gemeinde (Volk mit seinen Leitern) berufen wird, ihr Vorsteher und Leiter zu sein, empfängt wirklich die ‚ordinatio'. . . . ‚Ordinatio' ist eine Eingliederung oder ‚Inkorporation' als Amtsträger in *eine Gemeinde, die einen bestimmten Mitchristen beruft und als ihren Vorsteher bezeichnet*" (69; Kursivierung von mir, J. A.). Mit dieser Fehlinterpretation gewinnt Kanon 6 von Chalkedon ein dogmatisches Gewicht, das ihm in Wirklichkeit nicht zukommt.

Ein zweites Beispiel einer bereits vorverstandenen Leseweise zeigt sich in der Behandlung der Frage eines möglichen „Vorsitzes von Laien bei der Eucharistiefeier" (87f). Sch. deutet aus der alten Kirche einen einzelnen Text zur Beantwortung dieser modernen Frage an. „Doch haben wir aus der frühen Kirche *ein* ausdrückliches Zeugnis dafür, daß in Notfällen auch *ein Laie* der Eucharistie vorstehen darf. Tertullian . . . schreibt, daß die Leitung der Eucharistiefeier *unter normalen Umständen* wesensgemäß dem Gemeindeleiter zukommt . . . Doch sagt er: ‚Wo aber kein Kollegium eingegliederter Diener vorhanden ist, *mußt du, Laie,* die Eucharistie feiern und taufen; dann bist du dein eigener Priester, denn wo zwei oder drei versammelt sind, dort ist die Kirche, selbst wenn diese drei Laien sind'." (87f). In De exhort. castitatis, einer Schrift der montanistischen Zeit Tertullians (!), der dieses Zitat entnommen ist, versucht Tertullian in diesem Kontext darzulegen, warum ein Laie nicht zum zweiten Mal heiraten dürfe. Er beruft sich auf Tit 1,6 und leitet aus der Formulierung „μιᾶσ γυναικὸσ ἀνήρ" ab, daß die Presbyter nur einmal heiraten dürfen. Nun argumentiert Tertullian weiter: „Du wirst einwenden: Also steht es dann doch den übrigen, die Paulus ausnimmt, frei. – Wir würden Toren sein, wenn wir glauben wollten, den Laien stehe frei, was den Priestern *(sacerdotibus)* nicht freisteht. Sind wir Laien denn nicht auch Priester! *(Nonne et laici sacerdotes sumus?)* Es steht geschrieben: ‚Auch uns hat er zu einem Reiche und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht'" (CChr. SL 2, 1024; Übers.: BKV², 337). Auch wenn Sch. übersetzt „mußt du, Laie, die Eucharistie feiern und taufen", ist seine Übersetzung zumindest tendentiös: Tertullian spricht von „opfern und taufen" *(et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus)* (ibid.). Auch an einigen anderen Stellen kann man Ungenauigkeiten oder regelrechte Fehler erkennen.

Man kann einige Beispiele, die aber leicht vermehrbar sind, aufführen, an denen man kritische Fragen stellen muß: Geht es beim Übergang vom patristischen zum feudalistischen Amtsbild um einen Übergang von der ‚absoluten Weihe' zum Weihetitel? Ist hier nicht eher eine Kontinuität zu finden in der Inkardination? Darf man, trotz mancher Zweifel über die Abfassungszeit der ignatianischen Schriften als „Tatsache" annehmen, „daß der Mono-Episkopat der ignatianischen Schriften viel später datiert werden muß, als man bisher gedacht hatte" (112)? Man vergleiche dazu: P. Smulders, De echte Ignatius?, in: Bijdragen 42 (1981) 300–308. Wie kann man die Konvergenz von Berufungsgnade und soziologischem Prozeß verstehen? Erweist sich das Modell, das mit verschiedenen Sprachspielen arbeitet, als ausreichend, wie Sch. es offensichtlich annimmt: *„Amt kommt von unten her,* aber dieses Geschehen wird erfahren als ‚Gabe des Geistes'; *also von ‚oben her'"* (78). Wird die Bedeutung von Jodocus Clichtoveus (98–107), den doch Erasmus „uberrimum rerum fontem, saecularibus disciplinis et christiana disciplina instructissimum" nannte (vgl. DThC III, 236–343), nicht zu stark geschmälert? Es sei hier hingewiesen auf eine kritische Überprüfung der Belegstellen Sch.s, wie sie durchgeführt wurde von: Th. J. C. van Bilsen, Kerkelijk ambt in discussie, Hilversum 1981.

Die historische Grundlage, die Sch. gefunden zu haben meint, um das Problem des Priestermangels durch Vorgriff auf eine vierte Phase des Amtes zu lösen, erweist sich an vielen Stellen als zu schwach, um

[4] (Vgl. hierzu: J. Vollebergh, Religieus leiderschap, in Tijdschrift voor Theologie 19 [1979] 253-265).

die weitgehenden, dogmatisch oft ungewissen Schlußfolgerungen zu ziehen, die Sch. hier – zum Dienste einer neuen Praxis von unten – als „secundum scripturas" anbietet.

Kerkrade-Rolduc Jan Ambaum

Riess, Wolfgang: **Glaube als Konsens.** Über die Pluralität im Glauben. – München: Kösel (1979). 287 S. kart. DM 38.–

Der Vf. der vorliegenden praktisch-theol. Diss. hat es sich zur Aufgabe gemacht, an der Lösung eines Problems zu arbeiten, dessen pastorale Bedeutung und Dringlichkeit ebenso außer Zweifel stehen dürften wie sein Schwierigkeitsgrad. Es geht ihm nämlich darum, den systematisch-theologischen Rahmen, das „Globalziel" (214) und die Grundlinien einer pastoralen Strategie zu entwerfen, die nicht nur das Phänomen des innerkirchlichen Pluralismus allererst einmal wirklich wahr- und als Ausgangspunkt ernstnimmt, sondern die darüber hinaus die damit verbundenen Schwierigkeiten konstruktiv und offensiv zu bewältigen versucht. Dabei begreift der Vf. die faktisch zu beobachtende „Glaubenspluralität" (17) zunächst als Folge jenes Prozesses sozialer Differenzierung, der in den Sozialwissenschaften gegenwärtig allgemein als ein Hauptcharakteristikum in der Entwicklung der modernen Gesellschaft gilt, der dort zugleich aber, wie etwa das Beispiel der sogenannten Grundwerte-Debatte anschaulich zeigt, in zunehmendem Maße als problematisch empfunden wird und dazu nötigt, die praktisch-politisch brisante und theoretisch höchst komplizierte Frage aufzuwerfen und zu beantworten, in welchem Verhältnis die Konsensfähigkeit der modernen Gesellschaft zu ihrem Konsensbedarf steht. Die in diesem Zusammenhang häufig zum Ausdruck gebrachte Sorge um die politischen Überlebenschancen der ‚pluralistischen Gesellschaft' kehrt beim Vf. in Gestalt der auf den kirchlichen Kontext bezogenen Überlegung wieder, ob nicht der gesellschaftliche Differenzierungsprozeß „letztlich auch die grundlegende Einheit von Glaube und Theologie bedroht" (233). Damit ist deutlich, daß der innerkirchliche Pluralismus für den Vf. nicht einfach und ungeprüft als positive Bezugsgröße pastoraltheologischer Erörterungen dienen kann und soll, sondern ihn zu der prinzipiellen Frage führt: „Welche theologischen Bewertungs- und Handlungsmöglichkeiten ergeben sich angesichts der Pluralität des Glaubens?" (10). In der Absicht, „Glaubenspluralität und Glaubenskonsens (zu) befragen und pastorale Handlungskonsequenzen auf(zu)zeigen" (17) möchte der Vf. deshalb einerseits empirisch-soziologische Ergebnisse heranziehen und sie theologisch deuten, andererseits soll „die politologische und sozialwissenschaftliche Kategorie des Konsenses" dazu dienen, „den auch in der Theologie ursprünglich beheimateten Begriff des Konsenses in seiner Bedeutung für die christliche Theologie und Pastoral herauszuarbeiten" (10). Dieses Vorgehen verweist die Arbeit in den „Grenzbereich von Theologie und Sozialwissenschaften" (ebd.).

Die methodische Anlage der Studie entspricht konsequent dem so umrissenen Program: In den einleitenden Ausführungen (11–12) klärt der Vf. den von ihm verwendeten Konsensbegriff (vgl. bes. 15–17), er skizziert die politologische „Pluralismus- und Konsensdiskussion" (17–23) und verdeutlicht von dorther die Frage nach der Vermittlung von Einheit und Pluralität als die eigentliche Kernfrage seiner Untersuchungen (vgl. 24). – Das zweite Kap. ist der theologischen Klärung der Konsensproblematik gewidmet, die den Konsensbegriff als einen für das Verständnis des Glaubens notwendigen und zentralen Begriff ausweist (28–80). Im dritten Hauptabschnitt werden anhand von drei ausgewählten soziologischen Untersuchungen die Strukturen des Glaubenskonsenses bzw. -dissenses im Bereich des bundesdeutschen Katholizismus analysiert (81–159), die anschließend, im vierten Kap. theologisch interpretiert und bewertet werden (160–212). Das fünfte Kap. ist schließlich dem Grundanliegen der Arbeit zugewendet, also dem Aufriß einer konsensorientierten Pastoral, die „den Prozeß der Glaubenskonsensfindung initiiert, fördert und ihm konkrete Ziele setzt" (257). – Die Ergebnisse der gesamten Studie werden am Ende noch einmal in einer Reihe bündig und klar formulierter Thesen zusammengefaßt (262–267).

Dieser äußerst geraffte Überblick über den Inhalt des Buches vermittelt zwar ein zutreffendes Bild von der straffen Gedankenführung, die die Studie auszeichnet, sie läßt indessen nichts erkennen von dem argumentativen Geschick und Einfallsreichtum, mit dem der Vf. sich auf einem Gebiet bewegt, das nach Kenntnis des Rez. pastoraltheologisches Neuland darstellt. Obgleich der Vf. sich nur wenig an der Auseinandersetzung mit einzelnen Autoren und Lehrmeinungen interessiert zeigt, sondern sich relativ strikt an der von ihm eingeschlagenen Grundrichtung orientiert, bietet er in allen Teilen der Arbeit, insbesondere im letzten, pastoraltheologischen, eine Fülle anregender Gedanken und Überlegungen, die Beachtung verdienen und schon für sich genommen die Lektüre empfehlenswert erscheinen lassen. Dennoch handelt es sich natürlich um kein pastorales Handbuch für den Seelsorger (dem steht schon die teilweise etwas trockene Terminologie entgegen), sondern um einen theoretischen Beitrag zur grundsätzlichen Orientierung der Pastoral, und daher erscheint es angezeigt, wenigstens einige Argumentationsschwerpunkte des Vf.s zu verdeutlichen.

Als tragendes Fundament der systematisch-theologischen Erörterungen fungiert ein sowohl personal wie sozial-ekklesial akzentuierter Glaubensbegriff, der es nach Ansicht des Vf.s erlaubt, im Glaubensvollzug drei „essentielle Beziehungsverhältnisse" namhaft zu machen, die eng miteinander verknüpft sind und aus deren Analyse sich der Vf. „einige wichtige Erkenntnisse" verspricht: die Beziehung des Menschen zu Gott, zu sich selbst und zu seiner sozialen Umwelt (vgl. 34). In jeder dieser „Dimensionen des Glaubens" (ebd.) tritt das Problem der Vermittlung von Einheit und Pluralität auf, dessen Lösung auf drei unterschiedlichen Wegen angestrebt werden muß: auf dem Weg der Gottesbegegnung (vgl. 40/41), der „Glaubensindividuation" (vgl. 41/42) und schließlich der „Glaubenssozialisation bzw. Glaubenskonsensfindung" (vgl. 42–43). Diese Merkmale markieren unverkennbar auch unterschiedliche Ziele, „auf die hin praktisch-theologisches Handeln sich ausrichten kann" (44). Ihre genauere Verhältnisbestimmung zeigt, daß nicht nur der Glaube „seinem Wesen nach auf zwischenmenschlichen Konsens angelegt und angewiesen" ist, sondern umgekehrt auch der Konsenscharakter des Glaubens „den Vollzug des Glaubens insgesamt bestimmt" (49). Die Zuordnung von sensus fidei und consensus fidelium im Sinne einer öffentlichen Kundgabe des innerlich-individuellen Glaubens darf deshalb nicht als eine bloß äußerliche und nachträgliche mißverstanden werden, vielmehr gilt: „Jeder sensus fidei ist in sich selbst nur als consensus fidelium vorstellbar" (55). Darin gründet einerseits, weshalb der universelle Konsens in der theologischen Tradition als Wahrheitskriterium begriffen werden konnte, zum anderen, weshalb dieser allgemeine Konsens gegenüber jedem partiellen Konsens bzw. Dissens normativen Charakter besitzt und dazu nötigt, diesen in einem dynamischen, zielgerichteten Prozeß jeweils zu überschreiten.

Liegt es angesichts dessen nicht nahe, die objektive Übereinstimmung eines Gläubigen mit dem kirchlich überlieferten Glaubensgut in seiner differenzierten Gesamtheit (= Maximalglaubenskonsens) zur pastoral anzustrebenden Norm zu erklären? – Der Vf. lehnt diese Auffassung nachdrücklich und mit guten Gründen als eine die wirkliche Problematik simplifizierende ab – und eben darauf beruht nach Meinung des Rez. die pastoraltheologische und pastorale Bedeutung seines Entwurfs. Entscheidend ist dabei weniger die Tatsache, daß, wie der soziologische Befund beweist, ein derartiger Maximalkonsens nur eine fast verschwindende Minderheit der deutschen Katholiken verbindet. Viel wesentlicher ist ihm, daß eine solche Auffassung weder der individuellen und sozialen Bedingtheit noch der theologischen Qualität jenes Minimalkonsenses gerecht wird, wie er für 80 Prozent der deutschen Katholiken charakteristisch ist. In diesem Minimalkonsens sieht der Vf. den „Ausgangspunkt und die bleibende Basis" (231) für das pastorale Handeln (vgl. bes. 231–239); seine theologische Qualität wird erläutert, indem der Vf. den Minimalkonsens in Beziehung setzt einerseits zur Idee einer ‚Kurzformel des Glaubens' (vgl. 183.190), andererseits zum Gedanken einer ‚Hierarchie der Wahrheiten' (vgl. 211/212). Beides zusammengenommen mit einem differenzierten Glaubensbegriff schafft nach Ansicht des Vf.s die theologische Grundlage für eine Pastoral, welche die Glaubenskonsensfindung als einen dynamischen und zielgerichteten Prozeß begreift und von da her mit Rücksicht auf die individuelle und soziale Entwicklung des Glaubens das „relative Recht des Glaubensdissenses" ebenso zu wahren vermag (vgl. 171/172) wie sie umgekehrt an einem allgemeinen Konsens als Gabe und Aufgabe orientiert bleiben kann, ohne vor den pastoralen Gefahren eines unreflektiert zum Maßstab des Christseins erhobenen Maximalkonsenses verschließen zu müssen (vgl. 241–244).

Diese wenigen systematischen Hinweise müssen hier genügen, um deutlich zu machen, weshalb der Rez. dem vorliegenden Werk eine möglichst breite und intensive Diskussion wünscht. Ihr bleibt es zwangsläufig vorbehalten, auf die Tragfähigkeit der theologischen Argumente und die Brauchbarkeit der pastoralen Empfehlungen des Vfs. im einzelnen einzugehen. Dabei wird dann auch zu überlegen sein, ob der Vf. gut daran getan hat, sowohl die philosophisch-erkenntnistheoretische Debatte über die Bedeutung des Konsensbegriffs wie auch die Erörterungen über die Konsensthematik im ökumenisch-theologischen Bereich weitestgehend außer acht zu lassen. Was immer jedoch bei dieser Diskussion herauskommen mag, es hindert mit Sicherheit nicht daran, das hier vorgestellte Werk schon jetzt als einen wichtigen und ernstzunehmenden Beitrag zur theologischen und pastoralen Aufarbeitung eines Problems zu bezeichnen, das die Kirche in der modernen Gesellschaft bleibend beschäftigen wird.

Münster Heinz-Günther Stobbe

Emeis, Dieter / **Schmitt,** Karl-Heinz: **Grundkurs Sakramentenkatechese.** – Freiburg: Herder 1980. 287 S. kart. DM 29.80

Wie nur in wenigen Feldern der christlich-kirchlichen Praxis zeigt sich heute die Erneuerungskraft des Evangeliums und der Kirche und

der Gemeinden in der Erneuerung der Katechese. Herausgefordert von einem neuen Selbstbewußtsein der Gemeinden, begünstigt von einem veränderten Selbstverständnis der Christen, begleitet von einer theologischen Reflexion des Verhältnisses Welt und Kirche, Alltag und Liturgie, Leben und Sakrament nennt die Würzburger Synode das Ziel der kirchlichen Katechese, „dem Menschen zu helfen, daß sein Leben gelingt, indem er auf den Zuspruch und den Anspruch Gottes eingeht" (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, hg. L. Bertsch SJ u. a., Bd. 2, Freiburg 1977, 41). Diesem umfassenden Ziel verpflichtet legen die Vf. 1977 eine erste Gesamtkonzeption der kirchlichen Katechese vor: „Grundkurs Gemeindekatechese". Eine nähere Konkretisierung und Vertiefung des katechetischen Dienstes wollen die beiden Autoren nun mit dem „Grundkurs Sakramentenkatechese" erreichen.

Der Titel „Grundkurs" ist in beiden Werken Zielsetzung und Programm: hier wird keine theoriegeladene Erörterung der Gemeinde- bzw. Sakramentenkatechese angeboten, sondern ein Lehr- und Lernbuch für Ausbilder und Mitarbeiter in der Katechese vorgelegt. Die im besten Sinn Praxisorientiertheit der Autoren als Pfarrer, Erwachsenenbildner, als Hochschullehrer prägen Anlage, Stil und Methode der beiden „Grundkurse".

Eine „Grundlegung" zur Theologie der Sakramente und zu den allgemeinen Zielen der Sakramentenkatechese (7–35) kommt über eine Darstellung der Funktion der „rites de passage" (9) zur „christologischen Begründung" (15–20): In Jesus Christus als dem „Ursakrament der Menschenfreundlichkeit Gottes" sagt „Gott sich nicht nur dem Menschen zu, in ihm *gibt* er sich auch dem Menschen. Darum ist in Jesus Christus nicht nur seine Verkündigung von der Menschenfreundlichkeit Gottes wichtig, sondern auch, wie er diese Verkündigung lebt in seinem Umgang mit den Menschen, in seinem Verhalten und in seinen Gesten und schließlich in seiner äußersten Geste der Hingabe bis in den Tod. Darin hört und sieht der christliche Glaube, wie sehr Gott am Menschen liegt, wie er den Menschen heilend erreichen und vollendend an sich ziehen möchte" (15).

Die „ekklesiologischen Zusammenhänge" (20–24) verweisen vor allem darauf, „daß die einzelnen sakramentalen Feiern immer mit dem zusammengehören, was die Gemeinde auch zu leben sucht" (22). Solche Lebensversuche und ihre sakramentale Darstellung bleiben nicht im Heute stehen, als Zeichen des „Anbruchs des Aufbruchs, der Verheißung" legen sie die „eschatologische Dimension des Lebens in der Nachfolge Jesu" offen (25–28). Ein abschließender Abschnitt skizziert „Die Kirche und die Sakramente als Zeichen des Heiles in Geschichte und Gesellschaft" (29–32) – hier wird auch kurz die doxologische Dimension der Sakramente bedacht (31) – und verweist bei den allgemeinen Konsequenzen für die Sakramentenkatechese (33–35) auf das geforderte „lebenslange Hineinwachsen in das sakramentale Leben der Kirche" (33).

Ähnlich wie die Grundlegung sind die einzelnen Kap. zu den sieben Sakramenten ausgezeichnet durch gleichbleibende vierteilige Gliederungen, die jeweils zuerst die gegenwärtige Situation aufnehmen, dann Inhalte und Ziele der sakramentenkatechetischen Bemühungen umschreiben und meist mit Vorschlägen und Beispielen der Realisierung abschließen. Diese standardisierte Gliederung unterstreicht – zusammen mit den Lesehinweisen (278–287) – den angezielten Kurscharakter und macht das Buch zugleich zu einem praxisstimulierenden Nachschlagewerk.

Drei wertvolle Merkmale fallen m. E. beim Lesen und Gebrauchen des Buches auf: die Lebensbezogenheit, die soteriologische Wendung, die pastorale und katechetische Weisheit; diese drei Merkmale sollen nun knapp belegt werden.

Inzwischen ist es in der Praktischen Theologie eine gute Regel geworden, pastorale oder katechetische Erörterungen mit einer „Anthropologischen Erschließung" zu beginnen, so auch bei den Vf.n. Jedoch bleibt es hier nicht bei Zugangs- oder Erschließungsversuchen, sondern Lebensbezogenheit ist das durchhaltende Merkmal der gesamten anthropologischen, theologischen, katechetischen Argumentation. So sind z. B. die Argumente für und wider die Kindertaufe (40f) oder das Erwägen der Ziele der Firmkatechese (bes. 96f) oder die Überlegungen zu Gesprächen mit Eheleuten (226–231) immer herausgefordert und hingesprochen auf alltägliche Lebenssituationen. Anders gesagt: in allen Teilen des Buches wird das „gelingende Leben unter dem Zuspruch und Anspruch Gottes" gesucht, befragt, entworfen, begünstigt. Dieses „gelingende Leben" umgreift den ganzen Menschen, sein alltägliches Leben und seine besonderen Höhepunkte, seine familialen und gemeindlichen und gesellschaftlichen Lebensräume, seine Ängste und Hoffnungen um Herkunft und Zukunft, seine heimlichen und offenen Versuche der Selbstdarstellung. Daß das Pfand und zugleich das Versprechen des „gelingenden Lebens" der Christen die Sakramente sind, entfalten die Vf. in immer neuen Variationen. Dieses Charakteristikum kann man wohl die „soteriologische Wendung" der Sakramentenkatechese nennen: das „propter homines" der Sakramente wird in die einzelnen Lebensbezüge hinein ausgefaltet (darum setzen sich die Vf. wohl auch das kaum zu bewältigende Ziel, einen Gesamtentwurf der Sakramentenkatechese heute vorzulegen). Das Gesagte ist besonders deutlich zu erkennen in „Ziele des Taufgesprächs mit Eltern" (58–69); hier werden zunächst mit Umsicht und Behutsamkeit die Motive für die Bitte der Eltern um die Taufe ihres Kindes vorgestellt und befragt; in einem zweiten Durchgang werden die elterlichen Erfahrungen angesichts der Geburt ihres Kindes und der möglichen Feier dieser Erfahrungen im Sakrament der Taufe bedacht. Schritt für Schritt wird Taufe erschlossen als Lebensraum und Lebensversprechen für den Täufling, die Eltern, die Gemeinde. Diese Erschließung geschieht nicht vor allem in theologischer Argumentation oder in distanzierter Beschreibung, sondern in der einladenden Geste zum Nachvollziehen. Diese Einladung macht den didaktischen Rang dieses Buches aus: seine pastorale und katechetische Weisheit. Um dies zu belegen, soll weniger darauf verwiesen werden, daß die Vf. alle ihre Denkschritte in diesem Arbeitsbuch markieren, in einer frischen, durchsichtigen Sprache sprechen, in Vorschauen und Zusammenfassungen jeweils den Leser zum Mitgehen ermuntern – ein günstig angelegter Satzspiegel tut hier das Seine hinzu –, nicht ständig breite Realisierungsvorschläge machen, sondern sehr behutsam fragen lehren (vgl. 38, 58f, 86, 165, 142–145, 151f, 171, 177, 205, 212, 230, 232). Dieses Fragen-Lehren ist dabei nicht zuerst didaktisch-methodisch motiviert, sondern wächst aus der Erkenntnis, „daß Katechese oft nicht Einführung in eine bereits gefundene Praxis sein kann und ihre Aufgabe dann darin besteht, gemeinsam nach Praxis zu suchen und Möglichkeiten der Praxis zu erproben" (141). Wenn auch die Vf. sonst auf eine breitere Darstellung ihres Katecheseverständnisses verzichten, hier ist ein implizierter Begriff von Katechese als Erkundung, als Metanoia, als Exodus zu erkennen (vgl. auch 14, 47, 78).

Nun einige Einzelbemerkungen, eine Besprechung der einzelnen Sakramente führt wohl zu weit.

Sowohl im allgemeinen Teil (17f) als auch bei den einzelnen Sakramenten wird erfreulicherweise die pneumatologische Dimension der Sakramente hervorgehoben; die damit verbundene Dynamisierung kommt den mystagogischen und didaktischen Forderungen der Sakramentenkatechese zugute und kräftigt die gesellschaftlichen Herausforderungen der sakramentalen Praxis (vgl. 180f, 200, 206, 241f). Denn dies belegen die Vf. aufs deutlichste: Wo in der Gemeinde die Sakramente als geistige Kraft, als „Lebenskraft" erfahren werden, wird die Gemeinde selbst zum Sakrament werden, das wirksam anzeigt, „wie Gott in Jesus Christus um ... Menschen besorgt ist und sie annimmt und sie mit sich und untereinander verbindet" (21). Weniger deutlich wird die eucharistisch-doxologische Dimension der Sakramente ausgezeichnet (vgl. 31); vielleicht hängt dies mit der Rede von der Nähe Gottes zusammen, die im allgemeinen Teil vorherrschend ist (vgl. 23, 25f, 29, 35), aber im speziellen Teil deutlich zurücktritt (in diesem Zusammenhang ist es wenig günstig, vom „Lebenswissen Jesu Christi" zu sprechen [vgl. 219], eher wohl vom „Lebenswissen Jesu" [236]).

Fragt man abschließend nach der theologischen und didaktischen Argumentationsfigur dieser wohl z. Z. einzigartigen Sakramentenkatechese, dann muß sie wohl m. E. induktiv genannt werden. Behutsam und einfühlend werden vertraute Erfahrungen aufgespürt, die die theologischen Aussagen und die didaktischen Maßnahmen vorbereiten, erkennen und übernehmen lassen (vgl. Struktur des Einführungsteils, bes. 15–20, aber auch die Struktur der speziellen Teile). An vielen Stellen könnte m. E. eine korrelative Argumentationsfigur das wechselseitige, das kritisch-produktive Zueinander von alltäglicher Erfahrung und Glaubenstradition, von gegenwärtiger Situation und endzeitlichem Versprechen das Aufsuchen und Entdecken der geglaubten Nähe Gottes in diesen unseren Tagen noch verstärken – etwa im Sinn einer noch konsequenteren Lebensbezogenheit und soteriologischen Wendung (s. o.). Diese Empfehlung ist aus der Überzeugung gewachsen, daß hier ein außergewöhnliches Lehr- und Lernbuch der Sakramentenkatechese angeboten ist, dem man den breitesten Leserkreis bei Katecheten und Katechetikern, bei Religionslehrern und Pfarrgemeinderäten, bei Ausbildern und Mitarbeitern wünscht.

Bonn Gottfried Bitter Cssp

Daly, Robert J.: **Christian Sacrifice.** The Judaeo-Christian Background before Origen. – Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1978. 587 S. (Studies in Christian Antiquity, No. 18) Lw. $ 25.–

Mit längerer Verzögerung erscheint diese umfangreiche Monographie auf dem Büchermarkt, nachdem sie nach siebenjähriger Vorbereitungszeit im Wintersemester 1971/72 an der Würzburger Univ. als theol. Diss. angenommen worden ist. Die von Johannes Betz betreute Arbeit weiß sich dem Anliegen des Lehrers ganz verpflichtet, die versucht, weitere Details aus dem umfangreichen Feld des Eucharistie-

sakramentes herauszuarbeiten und in das Ganze der Materie einzuordnen.

In der Einleitung (1–7) gibt der Jesuit die Marschrichtung seiner Arbeit an: Ausgehend von der atl. Opferidee, deren Vielfalt er ausbreiten will, soll gleichsam die ganze Heilsgeschichte abgeschritten werden, um über die reichhaltige zwischentestamentliche Literatur und den Zeugnissen des N.T. die frühchristliche Entwicklung aufzuzeigen; diese schließt bei Origenes ab, in dem alle Fäden wie in einem Brennpunkt zusammenlaufen. D.s inhaltliches Einteilungsschema lautet: Das Opfer Christi, das Opfer der Christen und der Christ als der neue Tempel (3).

Im ersten Teil widmet sich der Professor am Boston College der Bedeutungsfülle der Opferbegriffe in den Schriften des AT (9–136). Dabei wendet er sich zunächst der atl. Opferterminologie zu, im Anschluß an die Studien zur Geschichte des Opfers im AT von R. Rendtorff (11–32). Sodann kommt er zu einer generellen Einteilung der Opferideen, die er in „Burnt Offering" (33) und „Sacrifical Blood and Atonement" (87) gliedert. Zu den Brandopfern gehören alle Tieropfer, die auf dem Altar vollständig verbrannt werden, als auch solche, die, von Feldfrüchten genommen, für den Unterhalt des Tempels und seiner Diener bestimmt sind (33). Das Feuer gilt hierbei als Mittel der Theophanie und als Zeichen oder als Art und Weise göttlicher Gegenwart (86). Was die Blut- und Sühneopfer angeht, so stützt sich D. stark auf die Untersuchung von L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell' ambiente biblico e nell' Antico Testamento (Roma 1956), dessen Ergebnisse er übernimmt (87–136). Blut in kultischer Verwendung läßt sich in vier Aspekte aufteilen: Kraft verleihend und lebenspendend, reinigend oder beschützend, sakramental und schließlich Nahrung spendend. Die kultische Sinngebung von Blut und die Sühneriten stehen dicht beieinander, besonders in den späteren Etappen des AT (134).

Im zweiten Teil der Monographie wendet sich der Vf. unter der Überschrift „From the Old Testament to the New" all den literarischen Zeugnissen zu, die zwischen den atl. und frühchristlichen Schriften liegen. Die Überlegungen zur Septuaginta fußen auf den Ausführungen der soliden Studie von S. Daniel, Recherches sur le vocabulaire du culte dans la septante (Paris 1966) (145–156). Im pseudepigraphischen Schrifttum werden die geringfügigen Notizen und Andeutungen zur Opferterminologie stichwortartig herausgestellt (145–156). Die Schriftrollen der Essenergemeinschaft decken eine wachsende Vergeistigung der Begrifflichkeit auf: Tempel und Opfer, ja der gesamte Kult, werden in Qumran spiritualisiert verstanden (157–174). Wichtige Einblicke gewährt der Durchblick durch die Geschichte vom Opfer Isaaks (175–186); demgegenüber wirft das Thema „Beschneidung" (187–195) wenig zum Ganzen ab: „The main stream of OT thought did not consider circumcision to be a sacrifice" (188). Die Darstellung des Pascha-Themas erweist sich allerdings für das NT und die frühe Kirche als folgenreich, weil hier das in Exodus 12 geschilderte heilsgeschichtliche Tun Israels je neu interpretiert wird (198–207). Das siebte Kap. wendet sich dem ntl. Überlieferungsstrom zu, in der die geheiligten Schriften nach der Reihenfolge der festgelegten Ordnung befragt werden (208–307). Anhand des synoptischen Evangeliums verdeutlicht D. besonders am Einsetzungsbericht der Eucharistie und an der Leidensgeschichte die Idee des Opfers, die hier aufscheint. Mehr noch als in der Apg begegnen wir in der paulinischen Theologie einer geradezu gefüllten Theologie des christlichen Opfers. Stärker an isolierten Textstellen orientiert, stellt D. drei Aspekte zusammen: die Christen als der neue Tempel, wobei gerade hier der Opfergedanke, den D. insinuiert, noch der Entfaltung harrt, das Opfer Christi, wie es im Tod Jesu von Nazareth zum wirksamen Ausdruck kommt, schließlich im Opfer der Christen, die durch die Erlösungstat ihres Herrn ihr gesamtes Leben Gott wie einen Gottesdienst zum Opfer bringen.

Ziemlich gewollt versucht D. die Theologie des unbekannten Hebräerbriefverfassers der paulinischen Opfertheologie anzugleichen (261–285, bes. 285). Dann entsteht folgendes Bild: Jesus Christus, unser Hoherpriester, hat sich Gott – nach Art des atl. Sündopfers – dargebracht; nur indirekt tauchen diese Gedanken in eucharistischer Terminologie auf. Das Leben der Christen gilt als „spiritualized sacrifice" (285), das sich im Gutestun und in Miteinanderteilen äußert. D., der das Joh-Ev und 1 Joh zusammenlegt, gruppiert vier Einheiten, die sich durchdringen: Mehrfach kommt das Thema des Tempels zu Wort; in den ὑπέρ-Formeln drückt sich die Selbstaufgabe Jesu für uns aus; er wurde zur Sühne für unsere Sünden; das Paschamotiv greift Ex 12 auf (286–295). Die Geheime Offenbarung des Joh enthält zwar zahlreiche Anspielungen zum Gesamtthema, die aber mehrdeutig und nicht direkt applizierbar bleiben (295–307).

Der dritte und zugleich abschließende Teil „The early Christian Literature before Origen" wendet sich dem frühchristlichen griechischen Schrifttum bis Hippolyt und Klemens von Alexandrien zu (311–497). Aus Gründen der Übersicht wählt D. drei untergliederte Kap. Das erste handelt von der Didache bis Hippolyt (311–372).

Ohne geschichtliche und theologische Einordnung der Didache konstatiert D. anhand der liturgischen Elemente in Did 14 die Eucharistie als Opfer, das durch Sünden nicht entweiht werden darf. Unbegründet bleibt, weshalb Did vor 1 Clem gestellt worden ist, zumal die Entstehungszeit das Gegenteil eher wahrscheinlich macht (311–313). Ebenso unbefriedigend liest der Rez. die überaus kurze Opfertheologie des Klemens von Rom (313–317). Zwar tauchen wesentliche Gesichtspunkte auf, wie die jüdische Vorlage, die Spiritualisierungstendenz sowie die Notwendigkeit, daß Opfer dem Willen Gottes gemäß sind, aber bedauerlicherweise fällt ein Kronzeuge wie 1 Clem 36 völlig aus! (Vgl. Reference Index 582) Ignatius von Antiochien wird von der Schablone Kirche als Tempel, Opfer Christi und Opfer der Christen angegangen, wobei aber die Idee des Martyriums als Ausdruck der Nachahmung des Opfers Christi gut herauskommt. Justin der Martyrer, dem D. erfreulich mehr Raum schenkt (323–338), gilt als „the first Christian writer to take up the idea of sacrifice as a theological question" (323). In der schroffen Ablehnung aller heidnischen und jüdischen Fehlformen entwickelt Justin das typisch Christliche in der Erfüllung des atl. Opfers sowie in der λογικὴ θυσία, die sich in der Eucharistie verdichtet. Gegenüber Justin deckt D. bei Irenäus von Lyon zu Recht den beträchtlichen theologischen Unterschied auf, der sich etwa in der verschiedenen Wertschätzung des atl. Opfers bemerkbar macht. Für Irenäus bildet das AT die Quelle zum Verständnis des NT, weil Christus das AT zu erfüllen, nicht aufzuheben gekommen ist. In der Verbindung von Inkarnation und Opfer wird die Eucharistie zu einem Opfer der Kirche, das auf der ganzen Welt Gott dargebracht wird. Bei Hippolyt tritt neben den bereits bekannten Motiven „the idea of sacrifice as returning to God something of the gifts He has given us" (360) hinzu.

Die alexandrinische Tradition spiegelt sich bei Philo, dem Barnabasbrief und Klemens wider. Bei aller Abhängigkeit Barns von Philo in der allegorischen Schriftauslegung sieht D. mit Recht die theol. Eigenständigkeit des Barn in der ntl. begründeten Opfertheologie (440). Der von Plato stark beeinflußte Klemens von Alexandrien, nach B. Altaner der erste christliche Gelehrte, weist über beide Vorgenannten hinaus auf die wahre Bedeutung des christlichen Opfers, indem er zwei Gedanken in der christlichen Literatur erstmals einbringt: Einmal erscheint das Selbstopfer der Christen im Bild der Erstlingsfrüchte, die hierin Gott ihren Dank bekunden; ferner setzt Klemens den Empfang der Eucharistie mit Christi Einwohnen in uns gleich (489). Die Arbeit schließt mit einer Zusammenfassung, der ein Nachtrag „The Eucharist as Sacrifice" angehängt ist.

Wenn wir auf die umfangreiche dogmengeschichtliche Arbeit abschließend zurückblicken, müssen wir dem Autor für den unermüdlichen Fleiß sowie für die sorgfältige Zusammenstellung Dank sagen. Auf breiter Grundlage und bei beachtlicher Kenntnis der drei hl. Sprachen hat D. eine durch jahrelange Mühe erarbeitete Fundgrube geschaffen, die es ermöglicht, Artikel im Detail durchzustudieren. Die Überfälle des zusammengetragenen Stoffes wird wahrscheinlich manchen geneigten Leser abschrecken, sich dieses Buch zu erstehen und durchzulesen. Angesichts der Fülle der Einsichten und Ansichten ist es ganz unmöglich, auf alles und jedes erwähnend oder beurteilend einzugehen; es bleibt lediglich Raum für das eine oder andere. Das allgemeine Schema ‚Das Opfer Christi, das Opfer der Christen und der Christ als der neue Tempel', das die gesamte Untersuchung durchzieht, erscheint mir allzu schematisch angelegt und darüber hinaus von außen herangetragen. Hierdurch wird das Eindringen in die Texte von innen her erschwert, wenn nicht gänzlich unmöglich gemacht. Hinzu kommen die nicht enden wollenden Wiederholungen, die den Wert des Ganzen mindern. Sieht man von den genannten Ausstellungen ab, so ist doch eine Bestandsaufnahme erfolgt, die Beachtung verdient und für Dogmengeschichte und Systematische Theologie hilfreich sein wird.

Köln Helmut Moll

Gamber, Klaus: **Sacrificium Missae.** Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. – Regensburg: Pustet (1980). 115 S. (Studia Patristica et Liturgica Fasc. 9) kart. DM 20.–

Der Vf., der sich durch zahlreiche Veröffentlichungen als Experte in Fragen der altkirchlichen, besonders der abendländischen Liturgie ausgewiesen hat, stellt im ersten Teil der Studie das Verständnis der Eucharistie als Opfer im Urchristentum, d. h. in den ntl. Schriften und den nicht-kanonischen Zeugnissen des 1. Jh.s (Didache, Klemensbrief, Ignatius) dar. Es ist hier „eher beiläufig, jedenfalls ohne Systematik" (52) vorgetragen, wird aber erhellt und gesichert mittels Aussagen frühchristlicher Theologen (bis Cyprian) und der Liturgie, die – wenn auch weithin erst im 4. Jh. greifbar – auf Grund ihrer bewahrenden Tendenz die urchristliche Auffassung widerspiegelt. G. beleuchtet dieses Thema unter verschiedenen Aspekten:

1) Die Bezeichnungen „Herrenmahl" und „Brotbrechen" lassen keinen Opferbezug erkennen (10ff).

2) Auf diesen weisen hingegen die Aussagen über den „Altar" in Hebr 13,10 und bei Ignatius (Phld 4; Eph 5,2) hin, ferner der Ausdruck „Tisch des Herrn" in 1 Kor 10,21, womit im AT der Opferaltar im Tempel zu Jerusalem (Mal 1,12; Ez 44,16), in der Ostkirche der konkrete liturgische Altar bezeichnet wird. Ein Altar setzt aber ein Opfer voraus (13ff).

3) Auch die Wendung „der Kelch des Herrn" (1 Kor 10,20) steht in Zusammenhang mit dem Opfer, weil er nach Mt 26,28 das für viele vergossene „(Opfer-)Blut des Neuen Bundes" enthält. So ist die Eucharistie „Opfer des Neuen Bundes" (16ff). Sie wird denn auch Did 14,2 unter Berufung auf Mal 1,11 und in Anspielung auf Mt 5,24 ausdrücklich „Opfer" (thysia) genannt. Die Mal-Stelle wird in der Frühkirche zum locus classicus und entscheidenden Argument für den Opfercharakter der Messe.

4) Als „Lobopfer" (19ff) im Sinne von Ps 115,8 LXX und Hebr 13,15 bzw. als „geistiges Opfer" nach 1 Petr 2,5 stellt sich die Messe dar, sofern der erste Teil des großen Eucharistiegebetes in Fortführung der jüdischen Berakha den Dank für die Schöpfung und besonders für die Erlösung in Jesus Christus sowie für die den Christen zuteil gewordene Erkenntnis (Did 9,3f) ausspricht. Mögliche Beispiele für solche christologisch orientierte Dankgebete findet G. in Kol 1,12–20; Eph 1,3ff; 1 Klem 59ff; (Phil 2,6–11, S. 56ff), einen Hinweis darauf in 1 Tim 2,1.

5) Das Lobopfer erfolgt in Verbindung mit dem Gabenopfer von Brot und Wein (24ff). Dieses gründet im Tun Jesu bei seinem Stiftungsmahl, im Vorbild des Melchisedekopfers (Röm. Kanon) und in der Verheißung Mal 1,11, wird ausdrücklich gemacht bei Irenäus und bezeugt von den Liturgien, wenn sie im Anschluß an den Einsetzungsbericht (mit seinem Gedächtnisbefehl) ein offerimus aussagen, eine Darbringung, die sich nicht auf die dona consecrata, sondern auf die dona consecranda bezieht, da die Epiklese erst folgt. „Die unter Danksagung vollzogene . . . Darbringung von Brot und Wein ist das eigentliche Opfer der Kirche, soweit es sich um ihr Tun handelt" (25).

6) Die Opfergaben werden durch die Aussonderung, besonders aber durch die Darbringung Gott zugehörig, werden „sancta" und „consecrata" (30ff), werden Leib und Blut Jesu, weil es für Gott keine wohlgefälligere Opfergabe gibt. Nicht Menschen verändern die Gaben, sondern Gott verwandelt sie und schenkt sie uns wieder als Opferspeise zur Heiligung und dereinstigen Auferstehung.

7) So wird dann die Eucharistie „als der geopferte Christus" (34ff) ausgesagt; G. verweist dafür auf 1 Kor 11,25f; Mt 26,28; 1 Kor 5,7; Eph 5,2; Apk 5,6; 19,9; Hebr 12,22ff; 1 Petr 1,19.

8) Damit ergibt sich eine Beziehung zwischen „Messe und Kreuzesopfer" (36ff). Die Verkündigung des Todes Jesu (1 Kor 11,26) geschieht nicht nur im Essen und Trinken, sondern ebenso im Dankgebet (eucharistia), dessen Hauptthema die Erlösung ist (Kol 1,14; Eph 1,7; Phil 2,7). Tod und Auferstehung Jesu werden in der Messe gegenwärtig, doch bringt sich in ihr Jesus nicht aufs neue dem Vater dar, noch opfert die Kirche nach NT und Patristik den am Kreuz geschlachteten Christus.

9) Die Tatsache des „Opferpriesters" (42–46) ergibt sich aus dem kultischen Opferakt, wahrscheinlich auch aus dem λειτουργεῖν Apg 13,2 und dem λειτουργός Röm 15,16, ferner aus Didache, Klemens und Ignatius. Mit dem Priester bringt auch das Volk dar, der eigentliche Opferpriester aber ist Jesus Christus selbst.

10) Die „Einheit des Meßopfers" (46ff) kommt zustande im Eucharistiegebet, weil innerhalb desselben das Gabenopfer nach der Konsekration zur Opferspeise wird. Im Abendland wurde seit etwa 400 der Einsetzungsbericht als konsekratorisch angesehen, weshalb die ursprüngliche Epiklese entfiel und die Darbringung auf die konsekrierten Gaben bezogen wurde. Die orientalischen Liturgien schreiben die Verwandlung der Gaben erst der Epiklese zu, der Opferakt geht voraus und hat seinen ursprünglichen Sinn (nach Mal) behalten.

11) Der Eucharistie ging oft (nicht immer, in Ägypten bis ins 5. Jh.) eine Agape (49ff), in Apg 2,42 und bei Justin ein Lehrgottesdienst voraus.

12) Als „Ergebnis" (52ff) bucht G.: Die Auffassung der Eucharistie als Opfer gründet ausschlaggebend in der Malachiasverheißung vom reinen Opfer und findet ihren deutlichsten Niederschlag in der Liturgie. In ihr werden Brot und Wein als Opfergaben (munera) zum Gottesdienst gebracht. Über sie wird das Eucharistiegebet (Anaphora) gesprochen, dessen erster Teil eine Danksagung an Gott besonders auch für die Erlösung darstellt und mit dem Einsetzungsbericht schließt. „Innerhalb des gleichen Gebetes folgt nun, soweit es das menschliche Tun betrifft, der eigentliche Opferakt. Im Gedächtnis an den Tod und die Auferstehung Jesu vollzieht der Priester als Vertreter der mitopfernden Gemeinde das Opfer der Kirche: die Darbringung von Brot und Wein als ein sichtbares Zeichen unseres Dankes und unserer Hingabe . . . Da Christus als himmlischer Hoherpriester auch jetzt beim Opfer der Kirche der eigentliche Opfernde ist, nimmt Gott die ihm . . . dargebrachten Gaben gnädig an, wandelt sie dabei in den Leib und das Blut Jesu um und schenkt diese ‚himmlische Gabe' den Teilnehmern beim anschließenden Opfermahl als Speise wieder" (53f). So zeichnet G. das frühchristliche Opferverständnis der Eucharistie nach.

G. fügt „weitere Studien zur Feier der Messe in der Frühkirche" an (55–106). Er handelt über den Christushymnus im Philipperbrief in liturgiegeschichtlicher Sicht (56ff), das (Eucharistie-)Gebet im Klemensbrief (67ff), das als solches aufgrund des Dankes für die Erkenntnis und die Auserwählung durch Christus und dessen Prädizierung als Hoherpriester erkennbar wird, das Eucharistiegebet als Epiklese besonders bei Irenäus (73ff), die Christusepiklese in der altgallischen Liturgie (79ff). Sodann rekonstruiert er den griechischen Urtext des Eucharistiegebetes in der Apostolischen Überlieferung Hippolyts (87ff), schließlich beleuchtet er die Serapions-Anaphora (91ff) und die frühchristliche Hauskirche nach der Didascalia Apostolorum (97ff).

Der Wert der vorliegenden Arbeit besteht darin, daß sie nicht nur eine Fülle von interessanten, oft übersehenen Beobachtungen bietet (z. B. zur Christusepiklese, zur altlateinischen Liturgie), sondern vor allem das biblische und frühchristliche Material zur eucharistischen Opfertheologie verarbeitet, der G.s und unser Hauptinteresse gilt. Der charakteristische Buchtitel ‚Sacrificium Missae' ist übrigens eine Tautologie und besagt „Darbringung des Opfers", da der Terminus „missa" u. a. auch das (eucharistische) Opfer bezeichnet, was G. in seiner früheren Studie „Missa Romensis" (Regensburg 1978) S. 176–183 aufgezeigt hat. Besondere Anerkennung verdient, daß er die Wurzeln des Opferaspekts bereits im NT freilegt, indem er einerseits die kultopferhafte Dimension der Begriffe „Altar" (thysiastérion), „Tisch (trápeza) des Herrn" und „Kelch des Herrn" aufdeckt und den Wesensgehalt der Eucharistie als Jesu Blut ernst nimmt, anderseits die eindeutigen Opferaussagen der frühen Patristik und Liturgie legitim zur sichernden Rückfrage nach den ntl. Anfängen benutzt. Auch die Entfaltung der Opferidee in die Weisen des Lob-, Gaben- und vergegenwärtigten Kreuzesopfers ist zutreffend nachgezeichnet. Die drei Aspekte werden aber nicht neben- oder nacheinander wirklich, sondern verschlingen sich in- und miteinander. Das Lobopfer ergeht als Dank an Gott für Schöpfung und Christuserlösung, der Dank ist umgekehrt als Rückwendung zu Gott aktmäßig selbst Opfer. Opfer ist aber auch der Gegenstand des Dankes, die Erlösungstat Jesu, und dies schon im NT. So ist der Dank nach Inhalt und Vollzug Opfer. Er wird objektiviert, nicht nur im Wort, sondern auch in der Darbietung der Gaben. Diese ist, wie G. S. 54 sagt, Zeichen *unseres* Dankes und *unserer* Hingabe (Kursive vom Rez.), darüber hinaus aber von vornherein auch Zeichen des Leibes und Blutes Jesu und der damit verbundenen Opfertat, was noch stärker zur Geltung hätte gebracht werden können (positiv S. 39). Auf die anamnetische Funktion der Gaben von Brot und Wein weisen ihre Bezeichnung als *Symbole* des Leibes und Blutes Christi, die eine grundsätzliche, von vornherein intendierte Hinordnung auf das Heilsereigns Jesus ausspricht, sowie die ausdrückliche Aussage im Eucharistiegebet: *memores* offerimus. Die Gaben werden a limine zur Erinnerung an Jesu Opfertat, zu deren Vergegenwärtigung dargebracht. Die Darbringung ist daher m. E. nicht ein einzelner abgegrenzter Teil des Eucharistiervollzuges, geschieht nicht etwa nur bei den Worten memores offerimus nach dem Einsetzungsbericht, sondern ist ein durchgehender Grundzug des ganzen Geschehens, dieses umfassende Prosphora. Das ausdrückliche memores offerimus ist nach seiner Grundintention die Bewußtmachung dieses Wesenszuges und bezieht sich sowohl auf die dona consecranda als auch die dona consecrata. Ebenso ist die Epiklese nach ihrer ursprünglichen Konzeption nicht ein abgegrenzter Teil des eucharistischen Geschehens, der den zeitlichen Moment der Konsekration anzeigt, sondern ein Grundzug des Vollzugs. Wie G. S. 75 richtig bemerkt, ist das ganze Eucharistiegebet Epiklese. Dann aber läßt sich nicht die Auffassung halten, die Reihenfolge Darbringung-Epiklese (in den orientalischen Liturgien) mache deutlich, daß die Darbringung sich nur auf die noch nicht konsekrierten Gestalten beziehe (vgl. 27, 29, 40). Die Auffassung der ausgesgaten Wesenszüge des einheitlichen Eucharistiegeschehens als sukzessive, voneinander abgegrenzte „Teile" ist erst eine sekundäre Stufe der Theologie, der Rekurs auf die Grundkonzeption könnte die Basis für eine Verständigung zwischen österlicher und westlicher Theologie in der Epiklesefrage abgeben. Darbringung und Epiklese sind Eucharistie „von unten", Tun der Kirche als geschöpfliche Voraussetzung für das Gegenwärtigwerden des Opfers Christi, hingegen Annahme und Konsekration der Opfergaben durch Gott „Eucharistie von oben". Die beiden Seiten sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. (Die Bitte um Annahme der Opfergaben ist versteckte Konsekrationsbitte, gilt für das ganze Geschehen.) Daß dann die Kirche nach der Überzeugung des Cyrill von Jerusalem, „den für unsere Sünden geopferten Christus opfert" (Cat. myst. 5,10), erscheint mir, anders als G. (39f), als ein folgerichtiges Moment der Eucharistie, sofern die Vergegenwärtigung des Opfers Christi ist und dabei Opfer der Kirche bleibt. Zusammenfassend ließe sich das frühchristliche Opferverständnis der Eucharistie kurz so umschreiben: die Eucharistie ist die opferhafte Vergegenwärtigung des Opfers Christi.

Noch einige Einzelheiten sieht der Rez. anders: die Polemik gegen die Reformatoren (48) ist zu undifferenziert. Auch die gallische Messe hat in ihrem erweiterten Einsetzungsbericht den Anamnesisgedanken (81). Als Ansatzpunkt für die Christusepiklese kommt wohl auch Tim 4,5 in Frage (85). Verbesserungen von Druckfehlern: S. 14 Zeile 18: 1 Kor 10,21; S. 68 letzte Zeile: ὀλιγοψυχοῦντας; S. 95 Zeile 9 von unten: δείζαντα.

G.s Untersuchung bietet eine vielseitige Sicht des Gegenstandes, ein reiches und detailliertes Wissen. Seine Ergebnisse verdienen alle Beachtung. Das ur- und frühchristliche Opferverständnis der Eucharistie hat eine bleibende dogmatische und ökumenische Bedeutung. G.s umfassende Darstellung desselben darf künftig nicht übersehen werden.

Würzburg Johannes Betz

Corpus Praefationum. Textus (A-P). Apparatus (A-P). Textus (Q-V). Apparatus (Q-V). Cura et studio Dom Edmond (Eugène) Moeller, OSB. — Turnholti: Typographie Brepols Editores Pontificii 1980. 505 S. (zwei Textbände) und 830 S. (zwei Apparatbände). Beilage zu allen vier Bänden: Sigles des manuscrits, 15 S. (Corpus Christianorum. Series Latina CLXI A-D). kart. zusammen bfr. 9800.-

E. Moeller aus der Abtei Mont César (Löwen), verdienstvoller Chefredakteur der wichtigen Zeitschrift Questions Liturgiques, überrascht die dankbaren Benutzer nach der Herausgabe des imposanten Corpus Benedictionum Episcopalium im CChr jetzt mit einer sehr reichhaltigen Sammlung von etwa 1715 (einschließlich der bis Zählungen) lateinischen Präfationen, einschließlich der großen Weihegebete, sofern sie seit dem 10. Jh. als Präfationen gestaltet wurden, mit ausführlichen Apparaten aus etwa 330, z. T. fragmentarischen Quellen. Ein unschätzbares Arbeitsinstrument,

in das eine gewaltige Summe von Intelligenz, Fleiß und Geduld investiert werden mußte.

Der Umfang der Texte erstreckt sich von ein — zwei Zeilen bis zu zwei Seiten (z. B. Nr. 629) und mehr (Nr. 750). Natürlich findet sich neben liturgischen und theologischen Kostbarkeiten auch weniger Wertvolles. Nicht wenige Texte (Nr. 8, 10, 13 usw.) sind reine Bitten. Inmitten einer Immolatio Missae des Missale Gothicum wird der heilige Leudegarius, Bischof von Autun († ca. 679) angerufen (Nr. 8); eine wahrscheinlich vom Papst Gelasius verfaßte Präfation des Sacramentum „Veronense" enthält eine lange Invektive gegen Häretiker (Manichäer?) (Nr. 852). Eine gallische Präfation (Nr. 854) besteht nur aus Hexametern, die Venantius Fortunatus in Anlehnung an eine versifizierte Fassung von Apg 4,24—30 gedichtet hat.

Die Quellen sind alte, mittelalterliche und neuzeitliche liturgische Bücher, Handschriften wie Drucke, Sakramentare, Missalien und Proprien, dazu Pontifikalien und Ritualien (der Titel der Beilage „Sigles des manuscrits" trifft also nicht zu).

Es beeindruckt, wie wenig die drastische Verminderung der Präfationen, die im Veronense und bis ins 12. Jh. in einigen Missalien wie im ambrosianischen bis heute noch zu jedem Formular gehörten, im Gregorianum-Hadrianum auf 14, im fränkischen Raum sogar auf sieben befriedigt hat und auch innerhalb des römischen Ritus zu Neuschöpfungen, z. B. auch in den neugallikanischen Missalien, geführt hat.

Leider fehlen Einleitung und Indices. Ein Einleitungsbd mit Indices ist angekündigt, aber noch nicht erschienen. Am dringlichsten darin wäre ein Verzeichnis der liturgischen Titel. Sehr erwünscht ist vor allem ein Register der liturgischen Quellen, wenn möglich auch eine Sachkonkordanz. In der Beilage werden nur ausnahmsweise Herausgeber und Erscheinungsorte von Editionen angegeben, so daß nicht ersichtlich ist, wieweit der Herausgeber Handschriften oder Kopien derselben herangezogen hat. Wo es geschehen ist, z. B. beim Sacramentarium Gellonense, dessen Edition durch A. Dumas noch nicht vorlag, ergibt ein Vergleich, daß die Texte z. T. recht verschieden entziffert worden sind.

Von den Präfationen der nachkonziliaren Bücher sind die des MR 1970 aufgenommen, auch die der Taufwasserweihe werden erwähnt. Nicht aufgenommen sind drei zusätzlichen Präfationen der Ausgabe 1975 und die der neuen Kirch- und Altarweihe. Bei den Weihegebeten für Priester und Diakone wird die Neuausgabe von 1968 berücksichtigt, auch im Sigelverzeichnis. Das Gebet zur Jungfrauenweihe (1970) wird am Schluß des Apparats berücksichtigt. Beim Gebet zur Abtbenediktion fehlt ein Hinweis auf die Neufassung (1970), ebenso bei Kirch- und Altarweihe (1975). Präfationen aus einigen vorkonziliaren Ordensproprien sind erfaßt. Ob es möglich ist, bei einer Neuauflage alle nachkonziliaren Eigenpräfationen von Diözesen und Orden aufzunehmen?

In den Kommentarbden („Apparatus") finden sich die liturgischen Titel — eine orientierende Kurzfassung über den Texten in den Textbänden fehlt leider —, die Fundorte, Verweise auf verwandte Texte (Randnummern der Textbände), der textkritische Apparat, gegebenenfalls mit Verweisen auf Zitate aus der Bibel und aus liturgischen Texten. Es folgen oft Bemerkungen liturgischer und hagiographischer Natur, Zusammenfassungen spezieller Literatur und weitere nützliche Angaben zum Text.

Die Darbietung von Text und Apparat in verschiedenen Bden erschwert das Studium; wenn Querverweise einzubeziehen sind, muß man oft alle vier Teilbde und das Sigelverzeichnis gleichzeitig benutzen. Es ist nicht recht einsichtig, warum man die Apparate den einzelnen Texten nicht beigegeben und das Ganze in zwei Bden gedruckt hat.

Beim Sigel Rh ist statt Choar Chur zu lesen. Das Siegel *R (bei Nr. 551) fehlt im Verzeichnis, ebenso E, das gelegentlich angeführt wird (= Ambrosiana Trotti 251?), und MR 70 (= 1970).

Die kritischen Anmerkungen und Desiderate sollen in keiner Weise Bewunderung und Dank für ein imposantes Werk mindern, das langer benediktinischer Tradition wahrhaft würdig ist, und sehr viele, sonst kaum zugängliche Texte der weiteren Forschung erschließt.

Münster Emil Joseph Lengeling

Kaefer, Herbert: **Aktion und Feier der Buße.** Neue Bußgottesdienste. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 128 S. kart. DM 16.80

Es ist zumeist wenig sinnvoll, Werkbücher mit liturgischen Modellen anzuzeigen. Das gilt vornehmlich auch für viele der in den letzten Jahren erschienenen Modelle für Bußgottesdienste. Der Ordo Paenitentiae, im deutschen Sprachraum bislang nur in einer Studienausgabe vorliegend: „Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum", gibt für Bußgottesdienste eine bestimmte liturgische Struktur vor, läßt darüber hinaus aber einen weiten Spielraum für die Konkretion. Die Schwierigkeit liegt in der Praxis wohl darin, die Gläubigen in ihren Fragen zur Schuld anzusprechen, dies aber nicht zu aufdringlich werden zu lassen. Was K. hier für die Praxis vorlegt – je fünf Modelle für die Fasten- und Adventszeit und zwei für Erstkommunion und Wallfahrt –, darf als gelungen bezeichnet werden. Was hier in Aktion und Feier entfaltet wird, muß zwar auf die konkrete Gemeinde hin modifiziert werden, zeigt aber deutlich, daß diese nichtsakramentale Feier der Buße Umkehr bewirken kann.

Münster Klemens Richter

Schlögel, Herbert OP: **Kirche und sittliches Handeln.** Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. – Mainz: Grünewald (1981). XXVII, 264 S. (Walberberger Studien, Theologische Reihe Bd 11) Lw. DM 42.–

Die in den 60er Jahren entstandene Diskussion um die Kompetenz und Autorität des kirchlichen Lehramtes in Moralfragen hat die ekklesiale Komponente im Selbstverständnis und in der Grundlegung der Moraltheologie nicht zur Gänze erfaßt, ihrer Reflexion jedoch starken Auftrieb gegeben. Hier setzt Sch.s Bonner Diss. (1980, bei W. Breuning) an und „sucht aufzuzeigen, welches Kirchenverständnis bzw. welche ekklesiologische Fundierung den Grundlagenüberlegungen der Moraltheologie zugrundeliegt" (1). Sie will damit „auch ein Beitrag zum Verhältnis Dogmatik – Moraltheologie sein" (2). Die erweiterte Blickrichtung auf die „Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion" will die Lehramtsfrage in ihren größeren Zusammenhang stellen. Dabei sollen die gegenwärtigen Überlegungen vom Kirchenverständnis des 2. Vat. her ergänzt und beleuchtet werden. Zudem wird der zeitliche Rahmen durch den Rückgriff auf die Jahrzehnte vor dem Konzil ausgeweitet, um erkennen zu lassen, in welchem Maß und in welchem Sinn die Moraltheologie ihre ekklesiologischen Grundlagen expliziert und reflektiert hat.

Die chronologisch angelegte Untersuchung erstreckt sich über sieben Kap. von unterschiedlichem Umfang und Gewicht, denen ein zusammenfassendes achtes Kap. folgt. Näherhin wird auf dem Hintergrund 1) der „Zeit der Grundsatzdebatten von 1900 bis 1930" (5–35) und 2) „der Neukonzipierung der Handbücher von 1930 bis zum II. Vatikanischen Konzil" (36–102) zunächst 3) dessen Bedeutung für das Kirchenverständnis der Moraltheologie herausgestellt (103–132), bevor dieses in einem dreifachen thematischen Zusammenhang untersucht wird: 4) in der biblischen Sicht, die „die Gemeinde des Neuen Bundes als Ort sittlichen Erkennens" ausweist (133–143), 5) im Rahmen der Diskussion um die „Kompetenz des Lehramtes in Naturrechtsfragen" (144–174) und 6) „innerhalb der Propriumsdiskussion in der katholischen Moraltheologie" (175–232). Ergänzend werden 7) „einige neuere lehramtliche Dokumente" in Betracht gezogen (233–240).

1) Die Untersuchung beginnt bei der Kritik, die sich um die Jahrhundertwende nicht nur von protestantischer Seite gegen die Moraltheologie und ihre kasuistische Methode erhebt (5–10; 19–22) und der sich namentlich J. Mausbach in seinem Werk „Die katholische Moral und ihre Gegner" (zitiert wird nach der 1. Aufl. 1901) stellt (10–19). Die kirchliche, d. h. lehramtliche „Autorität in religiös-sittlichen Fragen", die man verteidigt, kommt auch bei der Abgrenzung von Moraltheologie und philosophischer Ethik in den Blick (23–26). Sie erscheint in den Moralhandbüchern als „unbefragte Voraussetzung moraltheologischen Argumentierens" (27–34).

2) Während an der Rolle des Lehramtes als des Garanten der Offenbarungswahrheit und Formalprinzips der Theologie festgehalten wird, weitet sich seit den 30er Jahren unter dem Aspekt des Aufbauprinzips der Blick für das ekklesiale Beziehungsfeld christlicher Moral. So verbindet sich mit der Idee der Nachfolge Christi (F. Tillmann) ein Verständnis von Kirche als mystischem Leib Christi und „Brudergemeinde" (42–59). Insbesondere entfaltet B. Häring in seiner christozentrisch angelegten Moraltheologie den Gedanken des christlichen Existenzvollzugs (der Nachfolge) im Leib Christi und der umfassenden Heilssolidarität (67–77; 83–89). Daß R. Hofmann das sittliche Glaubensbewußtsein der Kirche als Primärquelle moraltheologischer Erkenntnis bezeichnet (89–100), signalisiert die bereits bei Tillmann festzustellende „Relativierung" des Lehramtes, an dessen Autorität freilich auch diese Moraltheologen keinen Zweifel lassen.

3) Für das moraltheologisch relevante Verständnis von Kirche (und das entsprechende Verständnis der Moraltheologie) stützt sich Sch. mit Recht auf die Kirchen- und Pastoralkonstitution des 2. Vat. (103–116), dessen Rezeption und Intention er an einer Reihe einschlägiger Beiträge (von Häring, Fuchs, Ziegler, Ratzinger, Breuning u. a.) aufzeigt (116–131).

4) Die Untersuchung der Ekklesiologie in der nachvatikanischen Moraltheologie eröffnet Sch. mit dem insbesondere von H. Schürmann mehrfach dargelegten (133–138), aber auch von anderen (Fraling, Böckle) aufgegriffenen ntl. Aspekt des Themas (138–143).

5) Diese Sicht der „Gemeinde als Ort sittlicher Erkenntnis" ist bereits ein Beitrag zu der durch „Humanae vitae" intensivierten Frage nach der kirchlichen Lehrkompetenz bezüglich des natürlichen Sittengesetzes, deren eingehende Erörterung sich von Anfang an als notwendig erwies (145–149). Sch. referiert aus dieser Diskussion die Beiträge von David, Gründel, Schüller, Ziegler, Kerber, Demmer, Böckle und Pfürtner sowie Ratzinger und Rahner (149–167) und

unterzieht ergänzend dazu die Erklärung „Mysterium ecclesiae" einer kritischen Betrachtung (170–174).

6) Aufschluß über das Kirchenverständnis bietet auch die Diskussion um das Proprium der christlichen Moral. Sch. geht unter dieser Rücksicht neben anderen Positionen (Mieth, Fuchs, Furger, Rotter, Hörmann u. a.), die er darstellt (183–192; 201–223), besonders auf Auer (176–183) und Böckle (224–231) sowie auf die „Glaubensethik" ein (193–201). – Hierzu darf der Rez. bemerken, daß die auf S. 220, Anm. 194 vorgenommene Unterscheidung zwischen seiner und Knauers Interpretation der „mores" auf dem 1. Vat. nicht zutreffen dürfte. Auch der Rez. stellt, wie Sch. S. 169 zitiert, gegenüber dem Tridentinum, auf dem dieser Terminus „vorwiegend (!) die kirchliche Praxis" bezeichnete, für das Vatikanum eine klare Begriffsverschiebung „in Richtung" (!) auf die Moral fest.

7) Bei den „lehramtlichen Dokumenten", die vergleichsweise auf ihre Ekklesiologie hin untersucht werden und die sich sämtlich mit Sexualität und Ehe befassen, handelt es sich um die Erklärung der Glaubenskongregation zur Sexualethik, um den Synodenbeschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie" und das Arbeitspapier zur Sexualität sowie um den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zu Fragen der Geschlechtlichkeit.

Das Schlußkap. faßt die bereits formulierten Einzelergebnisse (35, 100–102, 131f, 167–170, 231f, 240–245) noch einmal zusammen (246–251). Es koordiniert Dogmatik und Moraltheologie in einem „komplementären Verhältnis", insofern erstere den Glaubensgrund zur Darstellung bringt, letztere die Glaubenspraxis formuliert, „die ihrerseits wieder den Glaubensgrund mitprägt" (251–255). Dabei wird hinsichtlich der sittlichen Glaubenserkenntnis dem „Zeugnis engagierter Christen" besondere Bedeutung zuerkannt (256–258).

Diverse formale Mängel seien nicht verschwiegen. So enthält die bewußt breite Einzeldarstellung der Autoren (vgl. 3) immer wieder ausgedehnte Zitate; hier hätte sich manches straffen lassen. Der an sich begrüßenswerte Verzicht auf die schwerfällige indirekte Rede läßt Wiedergabe und Kommentar nicht immer auf Anhieb unterscheiden (vgl. 6, 24, 59f). Auch die Plazierung der Absätze befriedigt nicht durchweg; mehrmals unterbrechen sie ein im Original zusammenhängendes Zitat (16, 38, 88, 91, 97, 144 u. ö.).

Mitunter stören konjunktionslose Satzfolgen (94, 108, 224, 226) und sprachliche Härten (z. B. Problem – nach, Aufgabe – ob, Erkenntnisse – in; 82, 129, 225). S. 105, Zl. 20 ist κοινωνία [koinonia] einzufügen; S. 152, Zl. 20 muß es heißen: „an die nicht unfehlbaren Weisungen". S. 21 oben und S. 27 Mitte liegen wohl Textstörungen vor. Der in den Fußnoten S. 140, 153 und 181 gegebene Hinweis auf Böckle betrifft dessen „Fundamentalmoral". Die Abkürzung „a.a.O." sollte konsequent nur für eine Textquelle gebraucht werden (207, Anm. 141 gegen 196, Anm. 87). Von den (wenigen) Druckfehlern sei nur „impervia" (39, Anm. 15) und Glied-werdung (79) richtiggestellt.

Diese Aussetzungen betreffen nicht den sachlichen Gehalt der Arbeit Sch.s. Sie widmet sich einem fundamentalen Thema der Moraltheologie, das auch die Dogmatik angeht, der Begründung christlicher Moral innerhalb der Kirche. Sie deckt das Reflexionsdefizit in dieser Frage auf, das die Diskussion um „Humanae vitae" naturgemäß erschweren mußte, aber auch die Entwicklung von einem vordergründig juridischen und lehramtlichen Kirchenbegriff hin zu einem durch das 2. Vat. verbürgten Verständnis von Kirche als Leib Christi und sacramentum mundi, als hierarchisch strukturiertes Volk Gottes und pilgernde Gemeinschaft der Glaubenden. Auf dieser Grundlage ist das noch unabgeschlossene Problem der Lehrautorität in Moralfragen weiter zu verfolgen.

Linz Alfons Riedl

Sagmeister, Raimund: **Fristenlösung.** Wie kam es dazu? – Salzburg, München: Pustet (1981). 236 S. kart. DM 35.50

Diese Diss., bei P. Edouard Hamel SJ und P. Johannes Schasching SJ an der Gregoriana erarbeitet, verdient hohes Lob und sollte z. B. für die Diskussion um § 218 in der Bundesrepublik nachgeahmt werden.

Nach Darstellung der Abtreibungsfrage in der Geschichte der österreichischen Strafrechtsreform bis zur Regierungsvorlage 1971 (15–43) wird eingehend die Erörterung der „Fristen-Indikations-Lösung" (45–119) behandelt. Anschließend bespricht der Vf. das Volksbegehren zur Schaffung eines Bundesgesetzes zum Schutz des menschlichen Lebens (121–166). Die eingehenden Darlegungen der Diskussionen sind ein trauriges Beispiel, wie in der heute sog. „pluralistischen Gesellschaft" über ein Fundamentalproblem diskutiert wurde. Mit Recht wird daher von S. im folgenden Teil die moraltheologische Auswertung unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Moral und Recht (167–188) behandelt, woran sich eine Schlußbemerkung (191–194) und zahlreiche Anmerkungen (199–225) anschließen.

In dieser systematisch-spekulativen Behandlung des Problems steht der Vf. auf solidem Grund. Ausgangspunkt und Zielpunkt in Moral und Recht ist der Mensch. Das Strafrecht dient dazu, Sozialschädlichkeiten abzuwehren. Verwunderlich ist, daß S. so wenig auf das eigentliche, auch für das Strafrecht gültige Naturrecht (181) verweist, wo doch gerade Österreich in der Erforschung desselben führend gewesen ist. Die Diskussionen in der Bundesrepublik und auch in Österreich verlegten zu sehr das Gewicht auf die moralische Seite des 5. Gebotes: „Du sollst nicht ungerecht töten, morden", anstatt auf die naturrechtliche. Auch denen gegenüber, die das 5. Gebot Gottes ablehnen, gilt das Naturrecht, das jede seins- und ordnungsvernehmende Vernunft aus der Sozialnatur des Menschen und seiner Darstellung und Entfaltung in Staat und Gesellschaft als gemeinwohlnotwendig erkennen kann. Nicht der Moral – weil es keine sittlich verantwortliche Person ist –, sondern dem Naturrecht unterliegt der Staat bei seiner Gesetzgebung: Er gründet im Menschen und hat als einzige Aufgabe, eben dem Menschen zu dienen. Daher ist die Zulassung von Mord, wie es in der legalisierten Abtreibung geschieht, eine totale und radikale Selbstverneinung des Staates, in dem das Volk als Gemeinschaft der Vielen existent ist. Der Staat selbst ist Gegenstand sittlicher Wertverpflichtungen jedes einzelnen. Weil der Staat selbst kein moralisches (wenn auch aus sittlichen Akten hervorgehendes) Wesen ist, kann er auch nicht sündigen. Mit Recht wurde nach 1945 daher die Kollektivschuld eines sozialen Ganzen abgelehnt. Wohl aber sind die einzelnen, welche den Staat zu Naturrechtswidrigkeiten führen, schuldig zu erklären und u. U. restitutionspflichtig. In diese Richtung denkt übrigens auch der Vf. (vgl. 174 über moralische und rechtliche Verpflichtungen). Die heute gültige Straftheorie ist die der Rechtsverwirkung, die anknüpft an Pius XII. (Anspr. v. 13. 9. 1952). „Selbst im Fall der Hinrichtung eines zum Tode Verurteilten verfügt der Staat nicht über das Lebensrecht des Einzelmenschen ... Es ist der öffentlichen Autorität indessen vorbehalten, den Verurteilten zur Sühne seines Verbrechens des Lebensgutes zu berauben, nachdem er sein Lebensrecht durch das Verbrechen verwirkt hat" (vgl. eingehend: G. Ermecke, Zur ethischen Begründung der Todesstrafe heute, 2. Aufl. Paderborn 1963, und Mausbach-Ermecke, Kath. Moraltheologie, Bd. III [1961] § 17).

Vom „ethischen Minimum" oder „Minimalethos" sollte man nicht sprechen. Die sittlichen Pflichten des einzelnen gegen den sich auch durch das Strafrecht vor Sozialschädlichkeiten schützenden Staat sind keineswegs ein „ethisches Minimum" oder ein „Minimalethos". Da sich diese sittlichen Pflichten auf die Beobachtung der Gesetze erstrecken, diese aber nur das äußere (nicht bloß äußerliche!) Zusammenleben der Menschen in der gemeinwohlgerichteten Gemeinschaft betreffen, kann man dabei zwar von einem Rechtsgestaltungsethos der Bürger, nicht aber von ihrem Minimalethos sprechen. Richtig erwähnt der Vf., daß aus der Epikie sowohl negative Ent- wie positive Verpflichtungen entspringen können.

Richtig heißt es daher auch: „Die Grundsätze des Strafrechts sind nicht gleichzusetzen mit den Gesetzen der Moral" (179). Grundwerte sind Inhalte der Grundrechte; denn alles Recht will Rechtsgüterschutz.

Die vorliegende Arbeit von S. verdient, wie gesagt, großes Lob, auch dann, wenn sie in der Argumentation Lücken zeigt, die die christliche Sozialethik ausfüllen muß.

Bochum Gustav Ermecke

Spescha, Plasch: **Arbeit – Freizeit – Sozialzeit.** Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. – Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: Lang (1981). 335 S. Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 156. Sfr. 58.–

„Kern der Arbeit ist der Aufweis der Plausibilität der gesellschaftstheoretischen These, daß eine Dreiteilung des Alltags in Arbeit, Freizeit und Sozialzeit im Hinblick auf die solidarische Konstitution von Ich-Identität eine angemessenere zeitliche Strukturierung des Alltags darstellt als die Zweiteilung von Arbeit und Freizeit" (11). Mit dieser thesenartigen Deklaration beginnt der Autor seine Einführung zu einer höchst differenzierenden Arbeit, die, ausgehend vom herkömmlichen komplementären Begriffspaar Arbeit – Freizeit, nach Aufweis eines inhaltlichen Überschusses, den Weg sucht zu einem dritten Zeitbegriff und Zeitpotential, das sich ausschließlich der „Partizipation an der Erstellung humaner gesellschaftlicher Strukturen zur Verfügung stellt" (13).

Der Autor gliedert sein Vorgehen in drei Schritte: „Von der Zweiteilung des Alltags zur Dreiteilung: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit" (23–154) – „Die integrative Erfahrung solidarischer Ich-Identität" (155–230) und „Ethische Modelle solidarischer Ich-Identität im Kontext von Arbeit, Freizeit und Sozialzeit" (231–314). Als besonders hilfreich für den Leser erweisen sich die am Ende des jeweiligen Teils vom Autor eingefügten „Ergebnis"-Abschnitte (vgl. 151, 224 u. 312), die nicht nur die Hauptteile, sondern auch die Unterpunkte immer wieder kurz zusammenfassen und den Bezug zum Gesamtanliegen herstellen.

Der Dreigliederung der Arbeit liegt folgender, vom Autor selbst erläuterter Aufbau zugrunde: „Im ersten Hauptteil wird nach der

Bedeutung der Zweiteilung des Alltags gefragt und die Idee der Sozialzeit eingeführt. Im zweiten Teil wird die integrierende Erfahrung solidarischer Ich-Identität beschrieben, und im dritten Teil wird die Dreiteilung des Alltags mit der solidarischen Identitätserfahrung vermittelt und in ethischen Modellen veranschaulicht" (19). Anhand einiger ausgewählter Kp. der drei Hauptteile sollen im folgenden kurz wesentliche und vor allem neue Aspekte und Gedankengänge vorliegender Arbeit dargestellt werden.

Im ersten Teil stellt der Autor in zwei Kp. einen sozialwissenschaftlichen bzw. sozialhistorischen Befund vor, der die Zweiteilung des Alltags (Arbeit – Freizeit) sozusagen „geschichtlich legitimiert" (vgl. 98ff). In einem dritten Kp. rezipiert er bekannte Freizeitforscher und deren Kritik und Neuansätze am klassischen Freizeitverständnis (Opaschowski, Höbermann, Lenz-Romeiss und vor allem Nahrstedt; 104–119). Sp. resümmiert: „Diese Kritik läßt vermuten, daß der Bezugsrahmen der Zweiteilung offensichtlich nicht geeignet ist, die Desintegration des Alltags zu überwinden" (119). Sein Ansatz zur Überwindung heißt Sozialzeit und er führt ihn hier langsam ein: „Die Gleichsetzung von politisch-gesellschaftlichem Engagement ... und Freizeit (vgl. Lenz-Romeiss, d. Vf.) verkennt die unterschiedlichen Sinngehalte beider Handlungsfelder. Der Unterschied besteht darin, daß Freizeitbeschäftigung die Interessen ... des einzelnen ins Spiel bringt ... Dagegen bringt soziale Verantwortung (im folgenden Sozialzeit, d. Vf.) die Interessen ... der anderen als Gesellschaft ins Spiel, wobei die Beteiligung des einzelnen der Logik der Notwendigkeit folgt, die dadurch gegeben ist, daß der einzelne sich immer schon in einem gesellschaftlichen Kontext vorfindet" (119f). Der Autor löst den hier aufgedeckten Widerspruch in der Freizeitauffassung dann wie folgt auf: „Dieser Widerspruch ... führt zur Idee, einen von der Freizeit verschiedenen Zeitbereich zu postulieren ... Dieser Zeitbereich soll der Wahrnehmung sozialer Verantwortung dienen und in Anlehnung an die Begriffsbildung ‚Freizeit' als Sozialzeit bezeichnet werden" (120).

In den folgenden zwei Kp. des ersten Teils werden die Sinngehalte der neuen Dreiteilung und deren Zuordnungen im einzelnen dargestellt (133–148).

In der Zusammenfassung des ersten Teils führt der Autor einige definitorische Resultate seiner Überlegungen zur Sozialzeit an, die hier etwas ausführlicher vorgestellt werden sollen, handelt es sich doch um eine Begriffsneubildung, die in der bisherigen Freizeitdebatte wohl nahezu einmalig ist: „In Analogie zur Freizeit will Sozialzeit die zeitliche Bedingung schaffen, um soziale Verantwortung im Alltag wahrnehmen zu können, und dem einzelnen die Möglichkeit geben, an der Gestaltung humaner gesellschaftlicher Strukturen zu partizipieren. Damit verbindet sich längerfristig die Erwartung, daß sich allmählich in Analogie zum Recht auf Arbeit und der Rede von einem Recht auf Freizeit, auch ein ‚Recht auf Sozialzeit' herauskristallisiert" (125f). In der Zuordnung der Sozialzeit zu den vorhandenen Begriffen (Arbeit – Freizeit) nennt Sp. zwei wichtige Größen: Komplementarität und Emanzipation. „Komplementarität besagt, daß die Sinngehalte nicht aufeinander reduzierbar sind, sondern einander ergänzen sollen" (153) – während der emanzipatorische Gehalt der Dreiteilung darin besteht, „daß die Strukturerfordernisse in den Alltag integriert werden, und hält gleichzeitig das Bewußtsein wach, daß die Konkretion der Sinngehalte hinter ihrer Intention zurückbleiben kann" (153).

„Ausgehend vom Problem des Zusammenhalts des Alltags angesichts seiner Dreiteilung, wird im zweiten Teil der Arbeit die Erfahrung solidarischer Ich-Identität als integrierende sittliche Grunderfahrung beschrieben" (20). In den entsprechenden Kp. wird die Wahl dieses Ausgangspunktes wissenschaftstheoretisch begründet und die Dimensionen solidarischer Identitätsfindung in sozialwissenschaftlicher Sprache erläutert. Sp. setzt dann die solidarische Identitätserfahrung in Beziehung zur theologischen Reflexion. Hier greift der Autor auf sogenannte „zeitgenössische" (20) theologische Reflexionen zur Identitätsthematik zurück (Sölle, Metz, u. a.). Sp. resümmiert: „Insofern die Praxis Jesu Christi und die solidarische Identitätserfahrung konvergieren, erschließt theologische Theorie die Unverfügbarkeit Gottes als theologische Bedingung der Möglichkeit der solidarischen Identitätserfahrung als einer praktischen Erfahrung" (229).

Im dritten Teil der Arbeit steht die Vermittlungsproblematik der vorhin erarbeiteten solidarischen Identitätserfahrung im Vordergrund. Ziel ist es „die solidarische Identitätserfahrung in den drei Zeitbereichen des Alltags zu veranschaulichen" (233). Es werden eine Anzahl ethischer Modelle dargestellt, die diese solidarische Identitätserfahrung in bezug auf die Sinngehalte von Arbeit, Freizeit und Sozialzeit aufzeigen. Von besonderer Bedeutung erscheint dem Autor „das Modell der Zeitsouveränität, welches auf die zeitlich-strukturelle Bedingung der Möglichkeit, Sozialzeit in den gegenwärtigen Alltag zu integrieren, eingeht" (317). Als weitere ethische Modelle der Arbeit werden genannt: „mittlere Technologie" (246), „teilautonome Arbeitsgruppe" (254) und „Eigenarbeit als gesellschaftspolitische Strategie gegen Arbeitslosigkeit" (261). Es folgen die entsprechenden Modelle der Freizeit, z. B. das des „alternativen Konsumverhaltens" (268) und abschließend die der Sozialzeit, diese beziehen sich „auf eine humanere Verkehrsstruktur im Wohnbereich, auf die Weltwirtschaftsordnung und auf die Grundidee gewaltfreier Veränderungsstrategien" (317).

Nach der Lektüre dieses Buches wird man dem Autor sicher bescheinigen müssen, daß er mit großer Sorgfalt die Freizeitproblematik untersucht und differenziert analysiert hat und dadurch zu seinem neuen Ansatz der Dreiteilung Arbeit – Freizeit – Sozialzeit gekommen ist. Sein inhaltliches Anliegen der solidarischen Identitätserfahrung in der Sozialzeit kann sicher als besonders gelungenes Desiderat angesehen werden, wenn auch einige kritische Fragen offen bleiben, die hier kurz anzureißen sind.

In den Definitionsformulierungen des ersten Teils der Arbeit wird nicht ganz deutlich, in welchem Umfang die Sozialzeit neben Arbeit und Freizeit zu situieren ist. Es wird zwar das „Recht auf Sozialzeit" (153) postuliert, aber nicht weiter ausgeführt wie diese Zeit sich temporal gestalten soll. Eine zweite kritische Anfrage geht an die „ethischen Modelle der Sozialzeit" (290f), bzw. der Freizeit (268f). Wieso wird „alternatives Konsumverhalten" (268) der Freizeit, und das Eintreten für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung (298) der Sozialzeit zugeordnet? Wird hier im konkreten Fall nicht schon deutlich, daß sich die Aufgaben nicht ohne weiteres einer ‚Zeit' zuordnen lassen, erst recht nicht, wenn man ihren volkswirtschaftlichen Zusammenhang nicht erkannt hat.

So verbleibt doch ein Fragezeichen an der Dreiteilung des Alltags und der vermeintlichen Verbesserung der Bedingung der Möglichkeit zu einer solidarischen Identitätserfahrung zu gelangen.

Abschließend bleibt der vorliegende Ansatz, solidarische Identitätsfindung als Postulat an eine inhaltliche Gestaltung der Nicht-Arbeitszeit zu erheben, auf jeden Fall positiv zu würdigen – das Einbringen des Modells der Sozialzeit sollte dabei ein ernstzunehmender Grundansatz bleiben, von dem die weitere Freizeitdiskussion beeinflußt werden sollte.

Bonn Karl-Josef Hollender

Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Hrsg. von Trutz Rendtorff. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht 1980, 256 S., kart. DM 56.–

Genauer als der Titel des vorliegenden Sammelbdes geben die gleichlautenden Themen der Beiträge von Lübbe (165–184) und Rendtorff (185–201) das Problem an, das der „religionstheoretische Arbeitskreis", dessen Diskussionen der Sammelbd dokumentiert, sich gestellt hat. Es geht um „Religion nach der Aufklärung". Aber schon diese Situationsbestimmung wird von beiden Vf.n verschieden verstanden. Lübbe meint: „Die religiöse Aufklärung liegt hinter uns, weil ihre Intentionen erfüllt sind" (165) und weil sich „unter dem Druck dieser Geltungsansprüche eine Transformation des kulturellen Daseins der Religion vollzogen" hat (169), so daß die traditionelle aufgeklärte Religionskritik „unentwegt Türen einrennt, die seit der Aufklärung längst sperrangelweit geöffnet sind" (171). Rendtorff dagegen sieht sich in einer Lage, „in der die Problematisierung der Aufklärung von ihren Folgen her zum Thema wird" (8), so daß wir „auf den kontingenten und insofern begrenzbaren Charakter der Aufklärung selbst aufmerksam" geworden sind (201). Dabei fällt der Religion die Aufgabe zu, auf diese Grenzen der Aufklärung ausdrücklich aufmerksam zu machen.

Doch sind beide Autoren sich darin einig, worin die Aufgabe der Religion „nach der Aufklärung" besteht: Sie hat, mit einem Terminus von Luhmann zu sprechen, „Kontingenzbewältigung" möglich zu machen.

Unter „Kontingenzbewältigung" aber verstehen beide Autoren, abweichend von Luhmann, die Befähigung des Menschen, mit der Erfahrung fertig zu werden, daß die Welt und das eigene Leben durch unsere Handlungen (allein) nicht in die Gestalt gebracht werden können, die wir durch unsere Handlungen herbeiführen wollten. „Der Sinn einer öffentlichen Religion besteht präzise in der Darstellung einer Annahme des Lebens als einer Wirklichkeit, deren Sinn durch Handeln nicht oder jedenfalls nicht voll eingelöst werden kann" (Rendtorff 190f).

Noch schärfer bestimmt Lübbe Kontingenz als den „Begriff dessen, was eine Handlung handlungssinnwidrig betrifft" (177). Religiöse Praxis aber ist „Praxis der Bewältigung handlungssinntranszendenter Kontingenz", genauer Befähigung zu einer „Praxis ihrer Anerkennung" (179). Ganz ähnlich Rendtorff: „Religiöse Praxis [...] als die Kultur des Verhaltens zu dem [...], was der Mensch nicht aus sich heraus ist und sein kann" mit der „Pointe [...], daß sich dabei der individuelle Mensch auch gegen sich selbst auf die religiöse Beziehung berufen kann" (199f).

Durch diese Diskussion zwischen Lübbe und Rendtorff sind die beiden Stichworte gegeben, die die Diskussion bestimmen: „Handlungssinn" (der angesichts des „Handlungssinnwidrigen" als kontingent erfahren wird) und „Funktion der Religion" (die in der Befähigung zur „Kontingenzbewältigung" gesehen werden kann).

Sinnvermittlung angesichts der Erfahrung des Sinnwidrigen wird auch von anderen Autoren als die spezifische Leistung der Religion gesehen.

„Religionen sind Zeichensysteme, die für bestimmte Subjekte eine bestimmte Art von Sinn und Kommunikation übermitteln können" (Jacques Waardenburg: Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen, 13–35; 34). „Der Glaube an den Sinn der Welt [...] ist der Urglaube [...]. Der religiöse Glaube ist die Verlängerung und Erfüllung dieses Urglaubens" (Antoine Vergote: Neue Perspektiven in den Religionswissenschaften, 36–51; 42). Dieser „Urglaube ist uns mit der Sprache selbst gegeben. Von dem Moment an, in dem man in die Sprache eintritt, vertraut man, [...] daß nichts unbedeutsam ist" (43). Gerhard Sauter („Sinn" und „Wahrheit" – Die „Sinnfrage" in religionstheoretischer und theologischer Sicht, 69–106) unterzieht die Sinnfrage als solche einer grundsätzlichen Kritik. Denn sie „gibt dem Rechtfertigungsbedürfnis Ausdruck, mit dem Men-

schen ihr eigenes Dasein legitimieren wollen" (80). „Das Wort ‚Sinn' zeigt [...] die Sehnsucht des heutigen Menschen nach innerer und äußerer Synthesis seiner zersplitterten Wahrnehmungen an", und es signalisiert die Gefahr, daß „die Sinnfrage zur Götzenfrage wird, wenn sie das Ziel der Einheitsstiftung verfolgt" (91). Sauters theologisches Urteil lautet: „Die ‚Sinnfrage' ist für das Menschsein des Menschen in der Rechtfertigung des Sünders ein für allemal beantwortet. Sie erneut aufzugreifen, würde eine selbstgeschaffene Welt an die Stelle Gottes setzen wollen" (98).

Der zweite Leitbegriff aus der Diskussion zwischen Lübbe und Rendtorff lautet: „Funktion der Religion", wobei beide Autoren mit Wolfhart Pannenberg (Macht der Mensch die Religion oder macht die Religion den Menschen? – Ein Rückblick auf die Diskussionen des religionstheoretischen Arbeitskreises, 150–162) darin übereinstimmen, daß die Religion ihre Funktion in der Gesellschaft nur dann erfüllen kann, wenn sie „noch etwas anderes als Kontingenzbewältigung ist, eben ‚Repräsentation ewiger Wahrheiten'" (Pannenberg 152 unter Berufung auf Lübbe).

Lübbe ist der Überzeugung, daß „die funktionalistische Charakterisierung der Religion" (170) zu den irreversiblen Ergebnissen der Aufklärung gehört, und daß die Bestimmung dieser Funktion als „Kontingenzbewältigung" den Anspruch enthält, „diejenige Funktion der Religion benannt zu haben, die sowohl aufklärungs- wie säkularisierungsresistent ist", weil ihr „evolutionärer Wegfall nicht einmal denkbar ist" (174).

Günter Rohrmoser (Politik und Religion am Ende der Aufklärung, 202–217) nimmt zunächst diese These auf: „Ist Religion Kontingenzbewältigung, dann ist Religion lebendig, solange Kontingenz erfahren wird" (204). Aber gerade in dieser Funktionsbestimmung der Religion drückt sich ein Allzuständigkeitsanspruch der Religion aus. „Ist aber als Resultat der Aufklärung alles kontingent, dann ist Religion zuständig für alles" (ibid.). Und aus diesem Anspruch auf Allzuständigkeit ergibt sich, ganz gegen die Intentionen der Aufklärung, eine neue Vermischung von Religion und Politik: „Was wir in der Gegenwart erleben, ist ein paradoxer Vorgang: Die Politik wird immer religiöser und die Religion immer politischer" (205). „Die Religion wird politisch, indem sie als sinnstiftende Potenz von einer Politik in Anspruch genommen wird, die sich [auf Grund der Erfahrung von handlungssinnwidrigen Handlungsergebnissen] ihrer Rationalität nicht mehr sicher ist; und die Politik wird zur Religion, wenn sie dem Bedürfnis nach kollektiver Sinngebung folgt" (212).

Gegenüber dieser Gefahr appelliert Rohrmoser an den aufgeklärten Willen zur Trennung von Religion und Politik und, noch weiter zurückgreifend, an Luthers Lehre von den „Zwei Reichen". Denn die Intention dieser Zwei-Reiche-Lehre „ist für die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Politik unverzichtbar [...]. Nur wenn die Entzweiung von Religion und Politik bewußt, die Politik säkular bleibt und die Religion nicht funktional verstanden wird, kann die Politik von Erwartungen entlastet werden, die sie gar nicht erfüllen kann" (209).

Einige Beiträge zum Forschungsstand und zu künftigen Forschungsprogrammen der Religionswissenschaften runden den vorliegenden Sammelband ab (Wilhelm Dupré: Überlegungen zur religionsphilosophischen Bedeutung der Ethnophilosophie, 52–65; Günter Dux: Zum hisotrischen Stand der Religionen – Eine wissenssoziologische Kritik, 107–129; Antoine Vergote: Religion – Gottesbild – Ergebnisse empirischer Forschungen, 221–243; Gerhard Schmidtchen: Über die Erforschbarkeit religiöser Orientierungssysteme – Vorläufiger Plan für eine religionssoziologische Erhebung, 246–256).

Der vorliegende Sammelbd spiegelt einerseits das Bewußtsein, nach dem „Ende der Aufklärung" zu leben, so daß schon die Sorge entsteht, auf welche Weise eine neue Aufklärungsfeindlichkeit vermieden und „die Rettung ihrer besten Ergebnisse" gesichert werden könne (Rohrmoser 202). Sie bringt zugleich eine Unsicherheit darüber zum Ausdruck, wie Religion heute, d. h. nach jener „Transformation", die sie unter dem Druck der Aufklärungsergebnisse erfahren hat, zu bestimmen sei. Zu bedauern ist, daß die Vf. den Begriff der „Kontingenzbewältigung", den sie unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Luhmann verwenden, weder in dem spezifischen Sinne gebrauchen, den Luhmann ihm gegeben hat („Bewältigung" der Erfahrung, daß jedes praxisanleitende Orientierungssystem auf „Reduktionen" beruht, die sich nachträglich als „auch anders möglich" erweisen), noch in eine ausdrückliche Auseinandersetzung mit diesem Luhmannschen Begriff eintreten, um ihn argumentativ weiterzuentwickeln. Sauters grundsätzliche Kritik an der „Sinnfrage" und an der mit dieser Frage in Erinnerung gerufenen Erfahrung von Sinnkontingenz bleibt leider ohne erkennbaren Einfluß auf den weiteren Verlauf der Diskussionen, die in diesem Bd dokumentiert sind.

Bochum Richard Schaeffler

Berger, Peter L.: **Der Zwang zur Häresie.** Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Übers. aus dem Amerikanischen von Willi Köhler. – Frankfurt a. Main, S. Fischer (1980). 224 S. kart. (Amerik. Originalausgabe: The Heretical Imperative; Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York 1979)

Mit diesem Buch meldet sich der amerikanische Soziologe erneut zur Theologie zu Wort, nachdem er im vergangenen Jahrzehnt sich lediglich in einigen Artikeln zu theologischen und religionssoziologischen Themen geäußert hatte – darunter ein markiger Schlagabtausch mit den prominentesten amerikanischen Theologen (Theological Studies 1977/78).

Die vorliegende Publikation soll die in dem bekannten Buch „Auf den Spuren der Engel" (Frankfurt 1973) angedeutete Konzeption einer „induktivenTheologie" weiterentwickeln, „die bei alltäglichen menschlichen Erfahrungen einsetzt, die aus ihnen zu empfangenden ‚Signale der Transzendenz' erforscht und sich dann zu religiösen Feststellungen über das Wesen der Realität fortbewegt" (S. 7). Dieser Ansatz war das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthematik; im vorliegenden Buch hat sich diese Perspektive in den Hintergrund geschoben. Die induktive Methode wird jetzt als notwendige theologische Denkform im Problemkontext der pluralistischen Gesellschaft verstanden und entwickelt.

Als „Pluralisierung" bezeichnet B. die Tendenz einer zunehmenden Differenzierung der menschlichen Lebensverhältnisse und die in ihrer Folge entstehende Vermehrung von Wahlmöglichkeiten. Alle Segmente des menschlichen Lebensbereichs lassen sich nach seiner Auffassung verstärkt als Vorrat von wählbaren Möglichkeiten begreifen. Diese Entwicklung manifestiert sich als Bewegung der Auflösung von Verbindlichkeiten: Was ehemals als Selbstverständlichkeit galt, verwandelt sich in eine von mehreren Möglichkeiten, die man durch eine Entscheidung eigens zu ergreifen hat. Gesellschaftliche Institutionen, Identitätsmuster, Lebensstile, Wertvorstellungen und auch religiöse Weltauffassungen geraten in den Sog dieses Verbindlichkeitsschwundes. Modernität schafft somit „eine neue Situation, in der Aussuchen und Wählen zum Imperativ wird" (41). Diese Unvermeidlichkeit des Wählens, dieser „Zwang zur Häresie" wird zur Vollzugsbedingung auch von religiöser Praxis: alle religiösen Einstellungen stehen im Kreis anderer, gleichfalls wählbarer Möglichkeiten und verlangen daher eine eigene Entscheidung, was zu einem massiven Autoritätsverlust religiöser Traditionen führt.

Die Bedeutung dieses Verbindlichkeitsverlustes wird von B. in einem Kap. „Religion: Erfahrung, Tradition, Reflexion" (46–79) im Kontext einer Bestimmung des Phänomens Religion näher präziseirt.

Diese setzt an bei der Kategorie der Erfahrung, denn dem Schwinden der Verbindlichkeit einer Tradition folge der Zweifel an der Wahrheit, und dieser führe zu einer Befragung der unmittelbaren Erfahrung, da diese „stets der überzeugendste Beweis für die Realität aller Dinge" (46) sei. Mit Hilfe Schützscher Kategorien bestimmt B. religiöse Erfahrung als Einbruch der Wirklichkeit des Heiligen und der des Übernatürlichen in die Wirklichkeit der Alltagswelt, durch den diese grundsätzlich in Frage gestellt und damit als Wirklichkeit minderer Ordnung neu qualifiziert wird. Solche Erfahrungen des Heiligen (in Anlehnung an R. Otto) und des Übernatürlichen (in Anlehnung an M. Eliade), von denen „jegliche Religion sich ursprünglich herleitet" (60), sind dem, der sie macht, unbezweifelbar und evident. Ihre Übersetzung in Sprache, ihre Umsetzung zur tradierbaren Gestalt einer Offenbarung verzerrt sie jedoch und macht sie verletzbar; um die ursprüngliche Offenbarung zu bewahren, beansprucht sie Autorität und Verbindlichkeit. Eben diese soziale Autorität religiöser Traditionen wird durch die Pluralisierung der Lebenswelt unterhöhlt und im Bestand gefährdet.

Der Hauptteil des Buches setzt sich nun mit Möglichkeiten auseinander, wie Religion und Theologie dieser Krise begegnen können. B. diskutiert dazu drei kognitive Strategien, die von ihm als „deduktive, reduktive und induktive Option" (73) religiösen Denkens typisiert werden.

Die deduktive Option unternimmt den Versuch einer erneuten Bestätigung der Tradition (80–108).

Die Restabilisierung erschütterter Traditionen wird darin vorgenommen, daß sie diese zu einem „a priori Gegebenen" (74) erklärt und den von ihr abgeleiteten Behauptungen denselben Status einer nichtrelativierbaren Verbindlichkeit zumißt. B. veranschaulicht diese Denkform anhand der „Neo-Orthodoxie" von Karl Barth. Seine Theologie des Wortes Gottes sichert der Offenbarung Autorität, indem sie diese von allen Zugängen und Vermittlungsformen abtrennt; wie dieses Wort voraussetzungslos ergeht und sich selbst verbürgt, so steht auch der Glaube abseits aller plausibilisierenden Erfahrung eigenständig in sich selbst.

B.s Kritik rekapituliert die bekannten Vorbehalte gegenüber der Position Barths; seine Kritik hebt vor allem darauf ab, daß sich die der absoluten Autorität der Offenbarung entsprechende Haltung einer unangefochtenen Gewißheit im Glauben unter den Bedingungen der Pluralisierung nicht erreichen lasse. Der Glaube sei nicht „gegeben", sondern eine „Willensanstrengung" (95) und damit der beschreibbare Vorgang einer Entscheidung, der die Frage nach den Gründen für die getroffene Wahl aufwerfe. Diese Frage werde in Barths Konzeption nicht sachlich – argumentativ ausgeschaltet, sondern lediglich unterdrückt (vgl. 111).

Die zweite, der deduktiven Strategie entgegengesetzten Möglichkeit theologischer Selbstbehauptung in der Moderne bezeichnet B. als „reduktive Option" (109–138).

Ihre Methode ist ein Übersetzungsverfahren: sie überträgt die Begriffe und Symbole der Tradition „in die Kategorien des modernen Bewußtseins" (111). Der kognitive Druck der Säkularität soll durch Kompromisse, Umdeutungen und Anpassungen ausgeglichen werden. B. sieht diesen Vorgang einer Reduktion dann gegeben, wenn bei der Beurteilung der Tradition „das moderne Bewußtsein das letzte Kriterium aller religiösen Bestätigungen wird" (115). Diese „Strategie des geordnetenRückzugs" (ibid.) wird anhand des Entmythologisierungstheorems von Bultmann verdeutlicht. Eine unkritisch-affirmative Einstellung zur Moderne führe in dieser Theologie dazu, die religiöse Weltsicht einfach um das mit dem Denken der Moderne Unvereinbare zu kupieren. Was bei Bultmann mit Hilfe existentialistischer Begriffe als Ruf des Kerygmas zur Entscheidung zum Glauben gefaßt wird, stellt nach B. nur die Variante eines allgemeinen Übersetzungsmodells dar, das wegen der vermeintlichen Überlegenheit des modernen Bewußtseins die Elemente des „Übernatürlichen" oder des „Transzendenten" entweder ausscheidet oder in Kategorien der Ethik, der Psychologie, Anthropologie oder der Politik überträgt.

Die Kritik Bergers richtet sich vor allem gegen diese unkritisch präjudizierte Affirmation des säkularen Denkens; nach seiner Auffassung muß sie zur Selbstauflösung von Theologie führen (vgl. 131).

Zwischen deduktiver und reduktiver Option lokalisiert Berger den eigenen Vorschlag zur theologischen Auseinandersetzung mit der pluralistischen Situation: die „Induktive Methode" (139–171), die den häretischen Imperativ nicht als Bedrohung, sondern als eine Chance wahrnimmt, verfestigte Traditionen aufzulösen und hinter ihnen Erfahrungen aufzudecken, die zu Ausbildung dieser Traditionen geführt haben. Die „induktive theologische Methode" bestimmt sich entsprechend als Rückgang von der Tradition zur Erfahrung; sie will „die menschliche Erfahrung als Ausgangspunkt religiöser Reflexion nehmen und historische Methoden einsetzen, um jene Erfahrungen aufzudecken, die sich in den verschiedenen Religionstraditionen niedergeschlagen haben" (140).

Den paradigmatischen Entwurf einer solchen induktiven Theologie sieht B. in der liberalen Theologie Schleiermachers beschrieben.

Mit seiner Frage nach dem ‚Gefühl absoluter Abhängigkeit' habe die Theologie Schleiermachers ihren Ausgangspunkt in der menschlichen Erfahrung gewählt; historische Analysen und Vergleiche würden zur Klärung der fraglichen Erfahrung oder Offenbarung eingesetzt. B. weitet diese Grundlegung der Theologie bei Schleiermacher aus zur „induktiven Methode". Entsprechend der benannten Leistung der Erfahrung sieht er die Aufgabe von Theologie darin, „jede aus der christlichen Tradition abgeleitete Behauptung . . . zu den spezifischen religiösen Erfahrungen" zurückzuverfolgen, „die vermutlich die Grundlage dieser Tradition bilden" (147). Diese Erfahrungen sind daraufhin zu beschreiben und zu analysieren, und der auf ihnen aufbauende Wahrheitsanspruch ist „in vergleichender und historischer Analyse" (150) zu prüfen.

B. setzt sich mit den bekannten Einwänden gegen die liberale Theologie auseinander, um diesen Ansatz gegen sie zu verteidigen. Dieser Ansatz verfalle weder einem individualistischen Subjektivismus noch löse er Theologie in Kulturphilosophie auf, weil er die „Intentionalität religiösen Bewußtseins" in der religiösen Erfahrung gelten lasse: „Religiöse Erfahrung ist in der Tat eine menschliche Erfahrung, doch ihrem eigentlichen Wesen nach intendiert sie das Übermenschliche. Ein echter induktiver Ansatz berücksichtigt sowohl die menschliche Realität wie auch die metahumane Intentionalität des religiösen Phänomens" (156). Von den negativen Wirkungen des theologischen Liberalismus glaubt B. seinen Ansatz freihalten zu können; die berechtigten Vorbehalte berührten wohl die konkreten Ergebnisse der Schleiermacherschen Theologie, jedoch nicht „die methodologischen Prinzipien des theologischen Liberalismus" (159).

Das abschließende Kap. „Zwischen Jerusalem und Benares" (171–203) rückt diese Konzeption einer induktiven Theologie in den Zusammenhang der Ökumene zwischen den Religionen.

B. nimmt für die Zukunft große Auseinandersetzungen zwischen den Religionen an, und entsprechend der Kommunikationsverhältnisse in der Moderne werde der zu erwartende „Wettstreit zwischen den Religionen" weltweit sein.

Die Pole dieser Auseinandersetzung sieht B. einerseits bei den monotheistischen Religionen, die aus dem vorderasiatischen Raum stammen und andererseits bei den indischen Religionen. Bei den einen wird Gott als „Person, Wille, Rede" (174) vorgestellt, während die anderen Gott als Innerlichkeit des Menschen und des Kosmos denken. Diese Auseinandersetzung soll als offener Diskurs um die Geltung der Wahrheitsansprüche geführt werden, was für B. die Bereitschaft zur Revision der eigenen Überzeugung einschließt. In der Erwartung, die jeweils andere Religion könne Wahrheit enthalten, glaubt B. den Beginn einer Diskussion zwischen den Religionen andeuten zu können, bei der die eine Seite Elemente der eigenen Überzeugung beim Partner der anderen Religion wiedererkennt. B. deutet solche Entsprechungen zwischen Christentum (Meister Eckhart), Buddhismus u. Hinduismus (Shankara, Sufi-Mystizismus) an, wobei er die jeweilige Religion als eine Matrix interpretiert, in der die sich entsprechenden Elemente in anderen Zusammenhängen und anderen Deutungen auftauchen.

Die leicht lesbare, von anschaulichen Metaphern und witzigen Vergleichen durchsetzte Sprache B.s ist hinlänglich bekannt; da er sie nicht auf Kosten gedanklicher Präzision oder zur Verschleierung argumentativer Schwächen einsetzt, wird das Buch auch von der Sprache her zu einer angenehmen Lektüre. (Von den wenigen Druckfehlern ist nur einer sinnentstellend: „Suso" (Heinrich Seuse) verwandelte sich in „Juso" (190).

Die Charakterisierung der gesellschaftlichen Verfassung des Christentums in modernen pluralistischen Gesellschaften als „Zwang zur Häresie" beleuchtet die Säkularisierungsthematik aus einer ungewöhnlichen Perspektive. Zwar ist die Wirkung der Pluralisierung auf die Religion schon andernorts beschrieben worden, aber B.s Analyse zeichnet sich dadurch aus, daß er die Krisenbehauptung nicht allein auf Themen wie „Institution", „Tradition" oder „Verwissenschaftlichung" und „Aufklärung" stützt, sondern die Krise konsequent auf den Vorgang der Entwicklung der religiösen Überzeugung bezieht und sie in diesem Beziehungsfeld verständlich macht.

Der Diskussion und weiterer Problematisierung wert ist ebenfalls die theologische These dieses Buches: Theologische Aussagen strikt auf die Frage nach der den religiösen Äußerungen zugrunde liegenden Erfahrung zu beziehen. Von B. wird der Komplex „Erfahrung" nicht nur beschworen; seine Begriffsbestimmung stützt sich auf klassische Phänomenbeschreibungen und entgeht damit jener Oberflächlichkeit, die vor allem an der in den letzten Jahren aus den Fugen geratenen Verwendung des Begriffs der Erfahrung zu beobachten ist.

Die Typisierung der drei von ihm erörterten Strategien mag weitere Präzisierung erfordern, ebenso die Veranschaulichung der drei Optionen durch die Theologien Barths, Bultmanns und Schleiermachers. Aber sie reicht aus, um die These dieses Buches über theologische Erkenntnisfindung und die Möglichkeit des Fortbestehens religiöser Überzeugungen in pluralen Gesellschaften zu erörtern. Einige Fragen zu einer solchen Diskussion des Ansatzes von B. möchte ich kurz andeuten:

Als das Kernstück dieses Ansatzes ist die Verhältnisbestimmung von religiöser Erfahrung und Tradition anzusehen:

In der religiösen Erfahrung sieht B. die Zukunftschancen von Religion und Theologie; in ihr ist die Substanz des Phänomens Religion gelegen, und sie enthält ihr Wahrheitsmoment. Der Glaubwürdigkeit und Evidenz dieser Erfahrung steht die Tradition gegenüber, welche die Erfahrung als kollektive Erinnerung übermittelt und bewahrt. Auf der Sprach- und Reflexionsebene ist dieser Vorgang verzerrend, durch Institutionalisierung und Plausibilisierung wird er durch andere Faktoren fremdbestimmt, und als Fremdwissen geht die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit der Erfahrung verloren. Diese Verhältnisbestimmung wäre in ihren verschiedenen Aspekten zu überprüfen, zumal von der Warte kath. Denkens: Ihrem Anspruch nach umfaßt sie auch das Verhältnis von Offenbarung und Überlieferung. Die Identifizierung von Offenbarung und Erfahrung wäre weiter zu problematisieren, und ebenso wird die Frage nicht genügend expliziert, wie sich die Erfahrung einzelner zu einer mit Wahrheitsanspruch vertretenen Überzeugung formiert. Schließlich wäre in diesem Zusammenhang zu entscheiden, ob B. das Verhältnis Erfahrung – Tradition nicht zu einlinig als Bewegung des Verlusts kennzeichnet; es wäre doch denkbar, daß die Besinnung auf Erfahrung die in ihr gelegenen Wahrheitsmomente im Umgang mit dieser Erfahrung erst noch entdeckt.

Damit hängt ein zweiter Problemkomplex zusammen: Die Bestimmung von Religion als Projektion und möglicher Wahrheit zugleich.

Bereits in früheren Schriften hat B. das religiöse Bewußtsein als „Projektion" im Sinne von Feuerbach und Marx analysiert, um aber zugleich den Wahrheitsanspruch der Religion unentwegt als davon nicht betroffen aufrechtzuerhalten. Ebenso hier: Religion sei „menschliche Projektion", aber zugleich „übermenschliche Erfahrung" (65); sie sei „Symbolisierung der menschlichen Welt", bestehe aber zugleich darauf, „daß die Götter . . . eine Realität bewohnen", die von eben dieser Projektion „auf souveräne Art unabhängig" (137) sei. Der von B. unternommene konzeptionelle Entwurf von Theologie bleibt hier eigentümlich funktionslos: ihre Aufgabe besteht offenbar nicht darin, mit der reduktionistischen Religionskritik um Wahrheit zu streiten. Der auf Erfahrung gründende Wahrheitsanspruch läßt sich davon nicht beirren. Aber wo hat dann die „theologische Operation, die den Wahrheitsanspruch der in Frage stehenden Offenbarung klären muß" [145), ihren Ort?

Mithin wirft die Bestimmung des Gesprächs zwischen den Religionen durch Berger selber Probleme auf.

Diese Auseinandersetzung sei „auf der Ebene ihrer Wahrheitsansprüche" (180) zu führen. Als Methode wird Phänomenbeschreibung sowie die Untersuchung des Wahrheitsanspruchs durch vergleichende und historische Analyse (vgl. 150) angegeben. Als positives Ergebnis stellen sich möglicherweise Anhaltspunkte und Gründe ein, die den Wahrheitsanspruch nicht beweisen, aber stützen können; als negatives Resultat muß die Revision des Wahrheitsanspruches in Aussicht genommen werden. Bei der Charakterisierung dieser Prüfung in ihren Wirkungen ist hinsichtlich der religiösen Erfahrung und ihres kognitiven Gehalts eine Folgenlosigkeit zu beobachten, die sich bei den angedeuteten Bestimmungen von Erfahrung und Tradition sowie bei denen von Projektion und Realitätsbehauptung schon bemerkbar machten: Das Erleben, so heißt es, gehe mit „absoluter Sicherheit" einher; ihm verbinde sich eine Wahrheitsgewißheit, daß sich die Erfahrung „niemals als unwahr herausstellen" werde – diese Haltung wird von den „Relativierungen des historischen Bewußtseins nicht berührt" (166f). Entsprechend scheint sich die Geltungsprüfung und Kritik gegen das vermittelbare Gebäude der sprachlichen, symbolischen und gedanklichen Ebenen von Tradi-

tion zu richten, die Erfahrung und die sich auf sie stützende Haltung jedoch nicht berühren zu können.

Die Aufforderung an die Theologie, sich der durch Pluralisierung erzeugten Krise durch eine verstärkte Konzentration auf religiöse Erfahrung und ihre Wirkungen zu stellen, wird seitens der Theologie einige Zustimmung finden. Damit ist zunächst jedoch nur ein Problemfeld eröffnet. Berger hat zur Diskussion, zu der er auffordert, einen anregenden Beitrag geschrieben, doch bleiben die fundamentalen Kategorien und Aussagen seines Ansatzes erneut zu diskutieren.

Osnabrück Josef Meyer zu Schlochtern

Mol, Hans: **Identity and the Sacred.** A Sketch for a New Social-scientific Theory of Religion. – Oxford: Blackwell, 1976. 326 S.

Mols Buch ist die Summe einer jahrelangen empirischen Erforschung verschiedener Religionsgemeinschaften, vorwiegend in westlichen Ländern, und Lehrtätigkeit an Universitäten in Neuseeland, Australien und Kanada. Unter anderem hat er die bedeutenden Untersuchungen Religion in Australia (Melbourne 1971) und Western Religion (Den Haag 1972) geleitet. Sein autobiographisches Vorwort gibt Aufschluß über seinen Weg von calvinistischen Gemeinden in den Niederlanden, deren Botschaft er gleichgültig gegenüberstand, durch die Wirren des Krieges zum Theologiestudium als junger Emigrant in Sydney, Australien. Er deutet auch an, in welcher feindseligen geistigen Atmosphäre er begann, religiöse Phänomene zu untersuchen: „the Institute of Advanced Studies of the Australian National University in Canberra . . . was more congenial to those whose ethos was informed by British rationalism or Marxism and who had mastered the difficult art of the quick repartee and the cynical slapdown than to those with an interest in the sociology of religion" (XV). Diese Bemerkung gibt nicht nur die vorherrschende Einstellung vieler Universitäten in England und Australien in Sachen Religion treffend wieder, sondern sie läßt die These, die M. in seinem Buch mit Nachdruck vertritt, um so bemerkenswerter erscheinen.

Für M. ist Religion „the sacralization of identity" (1), später präzisiert als „our fundamental assertion that religion sacralizes identity rather then creates it" (114), denn „The family constructs identity, and religion sacralizes it" (137). Die Grundthese lautet also: „Religions sacralize ontological assumptions about man and society" (184). M. legt Wert darauf, von der ‚Sakralisierung' als Prozeß statt von ‚dem Heiligen' (the sacred) als statischer Größe zu sprechen, einmal, um übertriebene Dichotomien wie ‚das Heilige/das Profane' zu vermeiden, zum anderen aber, damit die der Sakralisierung zugrunde liegende Dialektik zwischen Stabilität und Wandel besser zum Ausdruck komme (5–6). Der Begriff der Sakralisierung hat viel mit dem der Institutionalisierung gemeinsam, doch „The important difference is that I should like to use sacralization when institutionalization acquires other qualities such as untouchability and awe" (5), was er im Verlauf des Buches öfter als eine Qualität des „hands off" oder „don't touch" beschreibt. Kurz:

„By sacralization, I refer to the process by means of which on the level of symbol-systems certain patterns acquire the same taken-for-granted, stable, eternal quality which on the level of instinctive behaviour was acquired by the consolidation and stabilization of new genetic materials. Sacralization, then, is a sort of brake applied to unchecked infinite adaptations in symbol systems for which there is increasingly less evolutionary necessity and which become increasingly more dysfunctional for the emotional security of personality and for the integration of tribe or community" (5).

Die Funktion der Integration oder Identitätsgewinnung begreift er stets im Rahmen einer dialektischen Beziehung zur Differenzierung oder Anpassung (3), obwohl er die Religion eindeutig auf der Identitätsseite dieser Dialektik lokalisiert, nicht zurückschreckend vor „the risk of a conservative bias" (262).

M. zieht die Ergebnisse seiner empirischen Untersuchungen heran, um zu zeigen, daß Religionsgemeinschaften oder Kirchen, die sich auf einen Differenzierungsprozeß als Entgegnung auf die Komplexität moderner Gesellschaften einlassen, von der Auflösung bedroht sind.

Je säkularisierter die Organisation, desto schwächer das Engagement der Mitglieder, „the less it (or what it represented) appeared to function as a focus of identity. The very heterogeneity accompanying social differentiation seems to encourage its own opposite" (28). Methodologisch hat dies zur Konsequenz, „that a differentiation perspective of religion is incomplete when it is not counterbalanced by an identity perspective" (29). Dieses Thema zieht sich durch das ganze Buch: Die Propheten der Aufklärung und der Säkularisierung mögen viele gute Argumente auf ihrer Seite gehabt haben, aber es ist ihnen nicht gelungen, für breite Bevölkerungsschichten Identitätsfindung zu ermöglichen. „Their utopianism consisted in assuming that the forces of change as such might be sacralized and thus become adequate platforms of identity" (36). Aber die meisten Menschen können mit der Aussicht auf ständigen Wandel nicht leben. Sie brauchen „discernible identity boundaries" (86), wobei die ‚Wahrnehmbarkeit' dieser ‚Grenzen' äußerst wichtig ist, was die Absichten der Ökumeniker, die diese Grenzen zugunsten einer ‚größeren Einheit' auflösen möchten, oft durchkreuzt (vgl. 85, 88). Doch auch der humanistische Rationalismus eines Bertrand Russell scheitert daran, daß sein einfaches Ideal der Bruderliebe und der Toleranz, das für die persönliche Identitätsfindung einzelner ausreichen mag, den vielfältigen Bedürfnissen von Gruppen und Gesellschaften in geschichtlichen Zusammenhängen nicht angemessen ist (75, obwohl wenn M. etwa die Kreuzzüge Russells Kritik mit der Bemerkung entzieht, daß „the specific fragilities of the Christian frame of identity in those times made specific responses of defence and fervour more relevant", dann frage ich mich, ob nicht ein vielseitiger historischer Sachverhalt vereinfachend ins Soziologenchinesisch übersetzt wird).

M. besteht immer wieder darauf, daß der Identitätsbegriff auf Einzelne, Gruppen und Gesellschaften gleichermaßen anwendbar sein muß unter Berücksichtigung der ständigen Wechselwirkung zwischen allen drei Ebenen.

So behandelt er „Charisma and Conversion" (IV. Kap.) und „Self and Sexuality" (XI. Kap.) als Phänomene der religiösen Identitätsfindung durch begabte Führer und der sozialen Identitätsfindung überhaupt. Doch sein Hauptaugenmerk gilt den religiösen Gruppenphänomenen, die sich in seiner empirischen Forschung als so entscheidend für die Sozialgestalt der Religion immer wieder herausgestellt haben. Er kritisiert bisherige soziologische Erklärungsmodelle für die Sektenbildung, weil sie aufgrund eines unausgesprochenen antireligiösen Vorurteils von der ‚Benachteiligung' (deprivation) als Ursache des Aufkommens neuer religiöser Gruppen ausgehen, was die Stetigkeit, ja die zunehmende Tendenz dieses Phänomens gerade in Überflußgesellschaften nicht erklären kann. Er kritisiert auch Troeltschs Kirche/Sekten-Unterscheidung, weil sie in organisatorischen Kategorien steckengeblieben sei, während es darauf ankomme, auch funktionale Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen (vgl. 168). Religiöse Organisationen müssen in der Lage sein, auch neuaufkommende Gruppenidentitäten in der Gesellschaft ebenfalls zu ‚sakralisieren', d. h. ihnen die Qualität der Selbstverständlichkeit und Allgemeingültigkeit zu verleihen. Wenn sie dies vor lauter Sorge um ihren organisatorischen Bestand nicht leisten, erarbeiten diese Gruppen ihre Sakralisierung selbst. Die Frage ist nur, wieviel solcher Aufsplitterung eine Gesellschaft oder eine religiöse Organisation sich leisten kann, denn die bloße Anwesenheit einer Vielfalt von Gruppenidentitäten schwächt die Geltung der bisher angenommenen Wirklichkeitsauslegung ab und erzeugt das Bedürfnis nach weiterer Identitätssicherung. Alle sozialen Gebilde sind auf das Engagement (commitment) ihrer Mitglieder angewiesen, denn „Commitment to a social or group identity strongly contributes to the formation of consensus and this makes a society, or a group, more viable" (218). Das Problem vieler moderner Gesellschaften – und der Kirchen – ist, daß dieses Engagement abbricht.

Der Rahmen, in dem M. solche Probleme zu lösen versucht, ist der ‚Mechanismus' der Sakralisierung, den er erst im letzten Teil des Buches entfaltet.

Dieser Mechanismus besteht aus vier aufeinander abgestimmten Prozessen: „Objectification", die er als „the tendency to sum up the variegated elements of mundane existence in a transcendental frame of reference where they can appear in a more orderly, more consistent, and more timeless way" (206) definiert; „commitment" oder „emotional attachment to a specific focus of identity" (216); „ritual", „the repetitive enactment of human systems of meaning" (233); und „myth", „an implicit or explicit statement about man's place in his environment" (246).

In diesem Schema kann das Engagement nicht aufrechterhalten werden, wenn es nicht mehr plausibel mit der geltenden Objektivierung der Wirklichkeit und der Gruppenidentität vermittelt werden kann. So gilt etwa für M., „that history from the Reformation onwards has taught us that one cannot take a specific, individualistic, faith commitment for granted in the same way that an ecclesiastical institution might be taken for granted" (211), d. h. der Einzelne braucht den Konsens einer Gruppe, der ihm die Selbstverständlichkeit und ‚Objektivität' seiner Glaubensüberzeugung bestätigt. Dabei ist M.s Beobachtung wichtig, daß „It is particularly the objectification mechanism of the sacralization process which to us makes the identity of the group so different from the concrete, factual, and actual group" (179). Im Extremfall können Identitäten ausgewechselt werden, und ihre Funktionalität für die Gruppenkohärenz fällt keineswegs mit ihrem Wahrheitsgehalt zusammen (vgl. 58).

Diese Überlegungen haben Konsequenzen für die mögliche Universalität religiöser Glaubensinhalte: „Dormant within the major religions lies the universal message that might equally well sacralize either the world or more restricted social, group or personal identities, but its revivification depends on the grass-root support it can marshal" (85).

Auf die Frage, wie sich diese Möglichkeit mit den Geltungsansprüchen von Naturwissenschaft und Vernunft verträgt, geht M. kaum ein, außer gelegentlichen Bemerkungen zur Inbrunst, mit der auch diese Identität von ihren Anhängern ‚sakralisiert' wird. „There is no such thing as uninterpreted reality" (68); hierin sieht sich M. im Gefolge von Durkheim.

M. beschränkt sich keineswegs auf religiöse Phänomene im engeren Sinn; im Gegenteil, sein Ansatz soll Lebensbereiche wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Bildung (IX. Kap.), Klassenbildung und die Familie (X. Kap.) und dazu noch die bereits klassischen Auseinandersetzungen über die Beziehung zwischen calvinistischer Ethik und kapitalistischer Wirtschaft erhellen. Er zieht den Identitätsbegriff möglichen Alternativen wie ‚Sinn', ‚Ordnung' oder ‚Sicherheit' gerade deswegen vor, weil er mehr Aspekte des gesellschaftlichen Prozesses zu integrieren verspricht (dabei kommt ihm der Sinnbegriff am Nächsten, denn „Like identity, meaning deals with taken-for-granted interpretations", 69). Dies erlaubt M., auch die Moral in Abhängigkeit von der Sakralisierung der Identität zu sehen, die grundsätzlich von der

Religion geleistet wird (obwohl sie nicht mit konkreter Religion ineins fällt, vgl 97ff.). Pragmatische Politiker, im Unterschied zu den meisten englischsprachigen Religionsphilosophen und Ethikern, sind sich jedenfalls nie im Zweifel darüber gewesen, daß die Integrationsleistung der Religion eine funktionierende Moral sichert.

Alles in allem erweist sich M.s Ansatz als sehr leistungsfähig, zumindest im Sinne der von ihm beabsichtigten ‚Skizze' (IX) einer Religionstheorie, die gleichzeitig der Entwurf einer Forschungsstrategie ist. Obwohl er die von ihm anvisierte Unterscheidung zwischen Religion im breiteren Sinne als Sakralisierung irgendeiner Ideologie oder Identität und Religion im engeren Sinne als Lebensvollzug einer traditionellen Glaubensgemeinschaft nicht ausdrücklich durchführt, etwa als ‚$Religion_1$/$Religion_2$' (vgl. 59), ist er durchaus in der Lage, Phänomene wie Marxismus und Nationalismus als Sakralisierungen der Identität zu sehen, ohne daß er deswegen jüdisch-christliche oder indisch-buddhistische Religion in irgend einem Sinne relativieren muß. Im Gegenteil, gegenüber ‚liberalen' Theologen besteht er darauf, daß das Werk eines Karl Barth mehr für den Bestand des christlichen Glaubens geleistet hat als manche ‚Anpassung' an die Bedürfnisse einer unüberschaubaren Gesellschaft. Auch die katholische Kirche schneidet nach seinen Kriterien gut ab, weil sie es verstanden hat, klare ideologische und institutionelle Grenzen zu ziehen, bis hin zur Aufrechterhaltung des Zölibats. Selbstverständlich geschehen diese Einschätzungen unter Absehung von theologischen Motiven, denn M.s Ausgangspunkt bleibt stets das aus seinen empirischen Untersuchungen Gelernte. Er läßt sich höchstens auf den Vorschlag ein, zwischen Relevanz im Sinne eines Festhaltens an die wesentliche Funktion einer Religionsgemeinschaft (‚Relevanz A') und im Sinne einer Empfindlichkeit für die Schwächen eines spezifischen Identitätsrahmens (‚Relevanz B', vgl. 75) zu unterscheiden. Diese werden von verschiedenen christlichen Kirchen und den Strömungen in ihnen (‚Vertikalisten'/‚Horizontalisten' usw.) unterschiedlich gewertet. Zwar ist bei aller wissenschaftlichen Neutralität M.s Vorliebe für calvinistisch-reformierte theologische Richtungen unverkennbar, aber der hervorstechende Eindruck seiner Arbeit ist der schlichte Realismus, mit dem er – angesichts theologischer wie sozialwissenschaftlicher Orthodoxie gleichermaßen unerschrocken – das empirische Phänomen Religion in den Griff zu bekommen versucht: zwar weniger grundsätzlich als Identität, aber ursprünglicher als irgendwelche Organisationsformen.

Münster John May

Metzler, Joseph, OMI: **Die Synoden in China, Japan und Korea (1570–1931).** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980. XVIII, 324 S. (Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen) Ln. 85.- DM

Nach dem Plan des Hrsg. Walter Brandmüller (Augsburg) soll die neue „Konziliengeschichte" in zwei Reihen (A – Darstellungen, B – Untersuchungen) erscheinen und auf insgesamt 25 Bde verteilt werden. Der Hrsg. weist mit Recht darauf hin, daß seit der Gesamtdarstellung von Hefele (mit den für die französische Ausgabe von Leclercq erstellten Ergänzungen) neue Forschungsergebnisse und die Beantwortung neuer Fragestellungen („namentlich im Hinblick auf die dem kollegialen Element der Kirchenverfassung durch das II. Vaticanum zugemessene Bedeutung") eine neue „Konziliengeschichte" notwendig machen und hebt die Bedeutung einer Untersuchung der Konzilien als kollegialer Institution sowie als Brennpunkte der Weltpolitik (vor allem im Spätmittelalter) und kulturgeschichtlicher Entwicklungen hervor.

Inhaltlich soll in dem neuen Werk Vollständigkeit angestrebt werden. Es soll erreicht werden, daß diese Konziliengeschichte nicht in Handbuchform den gegenwärtigen Stand der Forschung wiedergibt, sondern mit neuen Fragestellungen an Hand neuer Quellen zu neuen Ergebnissen führt.

Als erster Bd der Reihe A (Darstellungen) erschien der hier vorzustellende über die Synoden Ostasiens. Es ist zu begrüßen, daß auch die Jungen Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die beim II. Vat. volles Mitspracherecht erhielten und laut ihre Stimme erhoben, in gebührender Weise miteinbezogen werden. Vorgesehen sind Darstellungen der Synoden Afrikas der Neuzeit, Indiens, der Philippinen, Ozeaniens, Australiens, Nord- und Lateinamerikas. Die Bedeutung solcher Standardwerke für die missionswissenschaftliche Forschung kann nicht hoch genug veranschlagt werden.

Der bekannte Missionshistoriker M., Archivar der Kongregation für die Evangelisation der Völker und Mitherausgeber der Bibliotheca Missionum (bes. des XXX. und letzten Bdes über die Missionsliteratur Japans und Koreas, 1974) sowie der Bibliografia Missionaria, macht in seinem Vorwort (VII–IX) grundlegende Aussagen über „das bisher fast unbekannte Kap. der Kirchen- und selbst der spezialisierten Missionsgeschichte", das die Synoden und Konzilien der Jungen Kirchen darstellen: „Auf ihnen wurden und werden die örtlich notwendigen und den Verhältnissen angepaßten Richtlinien für eine wirksame Glaubensverkündigung festgelegt." Die Dekrete der Kirchenversammlungen geben konkrete Einblicke in Missionsmethoden sowie Probleme der pastoralen Praxis und die Versuche zu ihrer Lösung. M. legt somit gleichsam eine „Missionsgeschichte der Indigenisation" vor. Er hat sich bemüht, gerade jene Dekrete besonders zu entfalten, die kulturelle Eigenheiten der Ortskirchen widerspiegeln. Papst Paul VI. hat dem Vf. gestattet, auch das Quellenmaterial der noch nicht für die Forschung freigegebenen Bestände des (sich ja in seiner Obhut befindlichen) vatikanischen Missionsarchivs für die neue Konziliengeschichte auszuwerten.

Die „Einleitung" (1–8) trägt den aufschlußreichen Untertitel: „Die Sacra Congregatio de Propaganda Fide und die Einberufung von Synoden in ihren Missionsgebieten". Die hier gebotenen grundlegenden Ausführungen des versierten Fachmanns dürften in gleicher Weise für sämtliche „Missionsbände" der Konziliengeschichte Geltung haben. Die Lektüre dieses streng wissenschaftlich angelegten Werkes (das viel mehr aus den Quellen eruiert als auf Literatur gestützt ist) erweist sich als äußerst spannend. Der Autor hat es verstanden, durch die Art seiner Darstellung den interessierten Leser zu fesseln. Erstmals wird eine derartige Gesamtschau geboten, die auch solchen Fachleuten, die bisher ihre Erkenntnisse aus zahlreichen Einzeldarstellungen geschöpft haben, wirklich etwas bietet. Genau wie bei intensivem Studium der Missionsrundschreiben der Päpste seit Benedikt XV. die Bemühungen der römischen Zentrale um Indigenisation der Kirche in allen Kulturen deutlich hervortreten, so hat M. an Hand der Synoden- und Konzilsbeschlüsse das Filigran des kulturellen Kontextes und Roms Weitblick in bezug auf eine angemessee Inkulturation der christlichen Botschaft (vor der manche Europäer vor Ort nicht selten zurückschreckten) meisterhaft dargestellt.

Dennoch räumt M. (Vorwort, VIII) selbst ein, daß eigentlich Vertreter der betreffenden Kulturkreise die einzelnen Dekrete in ihrem Bezug zum kulturellen Kontext hätten beurteilen sollen, was jedoch bedeutet hätte, „die Zahl der Mitarbeiter an der neuen Konziliengeschichte um ein Vielfaches zu vermehren". Wäre dies dennoch geschehen, wären vielleicht manche Akzente ganz anders – eben ostasiatisch – gesetzt worden. Ein leichtes wäre es allerdings gewesen (zumal in Rom), ein so gewichtiges und für Generationen bestimmtes Manuskript Fachleuten zur Durchsicht anzuvertrauen. Die folgenden und zahlreiche andere Unstimmigkeiten wären vermieden und das große Verdienst des Vf. und seine beachtliche Leistung noch gesteigert worden.

Bei neuen „Umschriften" kann nicht von „Umbenennungen" die Rede sein. Die chinesischen und koreanischen Zeichen sind immer die gleichen geblieben (z. B. Chonju, Jeon Ju). Die während der japanischen Besatzung (1910–1945) japanisierten Namen koreanischer Städte (z. B. Zenshu für Jeon Ju) sollten vermieden (oder wenigstens als solche gekennzeichnet) werden. Der bekannte Erzbischof von Seoul, Kardinal Kim, wird im Register unter seinem koreanischen Vornamen Sou Hwan aufgeführt. Warum sein Taufname (koreanisch: Stephano) in einem deutschen Buch in englischer Übersetzung geboten wird, ist nicht erfindlich. Bei dem Deutschen Silvester Espelage wurde der Vorname für das Register aus dem Lateinischen ins Französische übersetzt. Wenn der lateinische Vorname des Flamen Janssens für das Register aus dem Lateinischen übersetzt werden sollte, dann nur Lodewijk (nicht aber Ludwig). Für zahlreiche Personen (besonders Ostasiaten) wurde auch im Register die (dem Text entnommene) lateinische Form der Vornamen beibehalten. Es geht allerdings nicht an, daß chinesische Gelehrte ausschließlich unter ihrem lateinischen Vornamen geführt werden. Nichtchristliche Ostasiaten wissen mit christlichen Taufnamen nichts anzufangen. In allem sollte einheitlich verfahren werden; vor allem sollte kein Unterschied gemacht werden zwischen Europäern und Ostasiaten. Die Verweise unter „Ferne Osten" (sic!) – Europäismus, der von Asiaten beanstandet wird – sollten dem (ohnehin ins Register aufgenommenen) Stichwort „Ostasien" zugeordnet werden. Wenn Bischöfe im Register als solche gekennzeichnet werden sollen, so muß dies einheitlich für alle geschehen, so z. B. auch für Anzer, Bermyn, Castanier, Imbert, Larribeau, Mérel, Mutel. Orte in Flandern (z. B. Hoogstraten, Sint-Paul-Waas) erscheinen im Register in veralteter Orthographie. Bei Schall steht auch als Geburtsort nicht „Cöln"! Bei den Belgiern De Smet, De Vos, Van Aertselaer sind nachgestelltes de bzw. van unzulässig. Der offizielle Titel "Westfälische Wilhelms-Universität" kann nicht in „Wilhelms-Universität" verkürzt werden. Der spanische Dominikaner Alvaro de la Iglesia erscheint im Register unter „Iglesia" und unter „La Iglesia". Erzbischof Domingo Fernández Navarrete ist irrtümlich unter Navarrete (dem Namen seiner Mutter) eingeordnet worden.

Es ist zu orthographieren: Ledóchowski (XIV), Bibliografia Missionaria (XV), León Lopetegui (XVI), Bermúdez (17), La Guadeloupe (69), Ducoeur (200), Ybañez (201), Hernández (202), Insel Kyushu (nur eine! deutsch: Kiuschiu, 238), Antequera (240).

Münster Werner Promper

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienen 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

Religionen, Geschichte, Oekumene. In memoriam Ernst **Benz**. Hrsg. von Rainer Flasche und Erich Geldbach. – Lei: Brill 1981, VIII, 233 S., 2 Abb. auf Taf.; hfl 72,–.

Broekaert, Jean: Bibliographie de la **Règle** de Saint **Benoît**. Éditions latines et traductions imprimées de 1489 à 1929. Description diplomatique. 1239 numéros. Tome I: 1489–1750. II: 1751–1929. – R: Éd. Anselmiana 1980. 945 p. = Studia Anselmiana LXXVII/LXXVIII; Lire 80 000.

San Benedetto agli uomini d'oggi. Miscellanea si studi per il XV centenario della nascità di San Benedetto. – Roma: (Benedictina – Patriarcale Basilica di S. Paolo) 1981. IV, 728 p. = Benedictina XXVIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Sasse, Hermann: Sacra scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Hopf. – Erl: Verl. der Evang.-Luth. Mission 1981. 362 S.; Pp. DM 32,–.

Wells, Paul Ronald: James **Barr** and the Bible. Critique of a new liberalism. – Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Pub. Comp. 1980. VIII, 406 p.

Adinolfi, Marco: Il **femminismo** della Bibbia. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1981. 335 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXII.

Hamann, Henry P.: The Bible between fundamentalism and philosophy. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1980). 76 p.; $ 3,50.

2. Altes Testament

Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri **Cazelles**. Ed. par. A. Caquot et M. Delcor. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1981. XII, 543 p. = Alter Orient und Altes Testament CCXII; [cont.:] p. 15–31: Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du **Psaume 145**; p. 33–40: Barthelemy, Dominique: Critique textuelle ou lexicographie comparée à propos de **ḥ^{a}waḥîm** ‹1 s 13,6›; p. 41–49: Briend, Jacques: **Jéroboam II**, sauveur d'Israël; p. 51–69: Caquot, André: Brève explication de la prophétie de Natan ‹**2 Sam 7,1–17**›; p. 71–78: Cunchillos, J. L.: Une lettre ugaritique, KTU 2.17; p. 79–85: Dahood, Mitchell: Some preformatives in Eblaite place names; p. 87–90: De Boer, P. A. H.: La syntaxe du verset quatre du Psaume vingt-deux; p. 91–123: Delcor, Matthias: Les cultes étrangers en Israël au moment de la réforme de Josias d'après **2 R 23**. Etude de religions sémitiques comparées; p. 125–133: Emerton, J. A.: Notes on some problems in **Jeremiah V 26**; p. 135–148: Fohrer, Georg: Der Israel-Prophet in **Jeremia 30–31**; p. 149–162: Gilbert, Maurice: Les raisons de la modération divine ‹**Sagesse 11,21–12,2**›; p. 163–172: Grelot, Pierre: Sur le "papyrus pascal" d'Eléphantine; p. 173–199: Haag, Ernst: Abraham und Lot in **Gen 18–19**; p. 201–212: Jenni, Ernst: **Dtn 19,16**: sarā "Falschheit"; p. 213–218: Kornfeld, Walter: Beiträge zur alttestamentlichen Namensforschung; p. 219–232: Lang, Bernhard: Vorläufer von Speiseeis in Bibel und Orient. Eine Untersuchung von **Spr 25,13**; p. 233–246: Langlamet, François: Affinités sacerdotales, deutéronomiques, élohistes dans l'Histoire de la succession ‹**2 S 9–20**; **1 R 1–2**›; p. 247–258: Di Lella, Alexander: **Daniel 4:7–14**: Poetic analysis and biblical background; p. 259–295: Lemaire, André: Le Décalogue: essai d'histoire de la rédaction; p. 297–299: Loretz, O.: **Jer 8,23** und KTU 1.16 I 26–28; p. 301–317: Martin-Achard, Robert: Trois remarques sur la résurrection des morts dans l'Ancien Testament; p. 319–335: McKane, William: špy(y)m with special reference to the Book of Jeremiah; p. 337–345: Murphy, Roland: The faces of wisdom in the Book of **Proverbs**; p. 347–351: Posener, Georges: Sur le monothéisme dans l'ancienne Egypte; p. 353–372: Renaud, Bernard: Genèse et théologie d'**Amos 3,3–8**; p. 373–385: Riaud, Jean: La figure de **Jérémie** dans les Paralipomena Jeremiae; p. 387–393: Ringgren, Helmer: Jahvé et Rahab-Léviatan: p. 395–417: Scharbert, Josef: Das "Schilfmeerwunder" in den Texten des Alten Testaments; p. 419–438: Seux, M. J.: šiggayon = šigû?; p. 439–452: Skehan, Patrick W.: Gleanings from Psalm texts from Qumrân; p. 453–459: Soggin, J. A.: **Jezabel**, oder die fremde Frau; p. 461–469: Sznycer, Maurice: Sur un nom de profession à Ougarit; p. 471–481: Van der Ploeg, J. P. M.: Le sens et un problème textuel du **Ps LXXXIX**; p. 483–499: Van der Woude, A. S.: Bemerkungen zu einigen umstrittenen Stellen im Zwölfprophetenbuch; p. 501–512: Weinfeld, Moshe: Sabbath, temple and the enthronement of the Lord. The problem of the Sitz im Leben of **Genesis 1:1–2:3**; p. 513–528: Zimmerli, Walther: Die Spendung von Schmuck für ein Kultobjekt.

Colloque international sur les textes de **Nag Hammadi** ‹Québec, 22–25 août 1978›. Éd. par Bernard Barc. – Québec: Les Presses de l'Univ. Laval; Lv: Peeters 1981. XII, 462 p. = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Etudes" I; [cont.:] p. 3–17: Ménard, Jacques-E.: La Gnose et les textes de Nag Hammadi; p. 21–58: Robinson, James M.: From the Cliff to Cairo. The story of the discoverers and the middlemen of the Nag Hammadi codices; p. 59–67: Wilson, Robert McL: Twenty years after; p. 71–85: Säve-Söderbergh, Torgny: The pagan elements in early Christianity and Gnosticism; p. 86–98: Tröger: Karl Wolfgang: The attitude of the Gnostic religion towards Judaism as viewed in a variety of perspectives; p. 99–120: Wisse, Frederick: The "Opponents" in the New Testament in light of the Nag Hammadi writings; p. 123–150: Barc, Bernard: Samaèl – Saklas – Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique; p. 151–177: Tardieu, Michel: "Comme à travers un tuyau". Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ; p. 181–189: Rouleau, Donald: Les paraboles du Royaume des cieux dans l'*Épître apocryphe de Jacques*, ‹NH I, 2›; p. 190–217: Layton, Bentley: Vision and revision: a Gnostic view of resurrection; p. 218–266: Quispel, Gilles: The Gospel of Thomas revisited; p. 267–278: Trautmann, Catherine: La parenté dans l'*Évangile selon Philippe*; p. 279–287: Kuntzmann: Raymond: L'identification dans le *Livre de Thomas l'Athlète*; p. 288–294: Morard, Françoise: Thématique de l'*Apocalypse d'Adam* du Codex V de Nag Hammadi; p. 295–303: Haas, Yves: L'exigence du renoncement au monde dans les *Actes de Pierre* et des *Douze Apôtres*, les *Apophtegmes des Pères du Désert* et la *Pistis Sophia*; p. 304–327: Mahé, Jean-Pierre: Le fragment du *Discours Parfait* dans la Bibliothèque de Nag Hammadi; p. 328–339: Roberge, Michel: Le rôle du *Noûs* dans la *Paraphrase de Sem*; p. 340–351: Painchaud, Louis: La polémique anti-ecclésiale et l'exégèse de la passion dans le *Deuxième Traité du Grand Seth* ‹NH VII, 2›; p. 352–361: Janssens, Yvonne: Les *Leçon de Silvanos* et el monachisme; p. 362–373: Claude, Paul: Approche de la structure des *Trois Stèles de Seth*; p. 374–382: Scopello, Maddalena: Youèl et Barbélo dans le *Traité de l'Allogène*; p. 383–389: Poirier, Paul-Hubert: Le texte de la version copte des *Sentences de Sextus*; p. 390–404: Pasquier, Anne: L'eschatologie dans l'*Évangile selon Marie*: étude des notions de nature et d'image; p. 405–434: Mahé, Jean-Pierre: Le *Discours Parfait* d'après l'*Asclépius* latin: utilisation de sources et cohérence rédactionnelle.

3. Neues Testament

Gundry, Robert H(orton): **Matthew**. A commentary on his literary and theological art. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XVIII, 652 p.; $ 24,95.

Aletti, Jean-Noël: **Colossiens 1, 15–20**. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 210 p. = Analecta biblica XCI; Lire 16 500.

Marguerat, Daniel: Le jugement dans l'évangile de **Matthieu**. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1981). 598 p. = Le monde de la Bible; F 170,– [Diss., Lausanne]

Klauck, Hans-Josef: Die erzählerische Rolle der Jünger im Markusevangelium. Eine narrative Analyse. – NovT XXIV 1982, 1–26.

Pilgrim, Walter E.: Good news to the poor. Wealth and poverty in **Luke-Acts**. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 198 p.; $ 7,50.

Maddox, Robert: The purpose of Luke-Acts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 218 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXVI; kart. DM 54,–.

Ferraro, Guiseppe: Lo Spirito Santo nel quarto vangelo. – (R:) Borla (1981). 169 p. = Letture bibliche; Lire 5000.

Harrisville, Roy A.: Romans. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1980). 263 p. = Augsburg Commentary on the New Testament; $ 7,50.

Amphoux, M. Christian-B.: Quelques témoins grecs des formes textuelles les plus anciennes de l'épître de **Jacques**. – NTSt XXVIII, 1, 1982, 91–115.

Müller, Paul-Gerhard: Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 364 S.; kart. DM 98,–.

Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern. Hrsg. von Meinrad Limbeck. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VIII, 428 S. = Wege der Forschung CDLXXI.

New Testament textual criticism. Its significance for exegesis. Essays in honour of Bruce M. **Metzger**. Ed. by Eldon Jay Epp and Gordon D. Fee. – Oxf, (Lo, NY): The Clarendon Pr.; (Oxford Univ. Pr.) 1981. XXVIII, 410 p.; p. XIX–XXVIII: Bibliography of Bruce M. Metzger, £ 40,–; [cont.:] 1–14: Klijn, A. F. J.: **Matthew 11:25**/Luke 10:21; p. 15–34: Smit Sibinga, J.: Matthew **14:22–23** – Text and composition; p. 35–46: Hirunuma, Toshio: Matthew **16:2b–3**; p. 47–60: Elliott, J. K.: An eclectic textual commentary on the Greek text of Mark's Gospel; p. 61–76: Fee, Gordon D.: 'One Thing is Needful'? **Luke 10:42**; p. 77–86: Duplacy, J.: La préhistoire du texte en Luc **22:43–44**; p. 87–104: Ramsey Michaels, J.: Origen and the text of **John 1:15**; p. 105–118: McReynolds, Paul R.: **John 1:18** in textual variation and Translation; p. 119–130: Mees, Michael: Realer oder irrealer Kondizionalsatz in **Joh 8:39**?; p. 131–146: Epp, Eldon Jay: The ascension in the textual tradition of Luke-Acts; p. 147–158: Boismard, M.-E.: The texts of Acts: A problem of literary criticism?; p. 159–170: Black, Matthew: The Holy Spirit in the Western text of Acts; p. 171–178: Wikgren, Allen P.: The problem in Acts **16:12**; p. 179–184: Moir, Jan A.: Orthography and theology: The omicron-omega interchange in **Romans 5:1** and elsewhere; p. 185–200: Hurtado, Larry W.: The doxology at the end of Romans; p. 201–212: Osburn, Carroll D.: The text of **1 Corinthians 10:9**; p. 213–220: Ellis, E. Earle: The silenced wives of Corinth ‹**1 Cor. 14:34–35**›; p. 221–238: Thrall, Margaret: 'Putting on' or 'Stripping off' in **2 Corinthians 5:3**; 239–256: Kubo, Sakae: **Jude 22–23**: Two-division form or three? p. 257–276: Aland, Kurt: Der neue 'Standard-Text' in seinem Verhältnis zu den frühen Papyri und Majuskeln; p. 278–286: Junack, Klaus: Abschreibpraktiken und Schreibgewohnheiten in ihrer Auswirkung auf die Textüberlieferung; p. 297–304: Frede, Hermann J.: Neutestamentliche Zitate in Zeno von Verona; p. 305–312: Quispel, Gilles: The **Diatessaron** of Romanos; p. 313–324: Neville Birdsall, J.: Diatessaric readings in the 'Martyrdom of St. Abo of Tiflis'?; p. 325–344: Brock, Sebastian: The resolution of the Philoxenian/Harclean problem; p. 345–348: Logachev, K. I.: Greek lectionaries and problems in the oldest Slavonic Gospel translations; p. 349–360: Kilpatrick, George D.: Conjectural emendation in the New Testament; p. 361–374: Rhodes, Erroll F.: Conjectural emendations in modern translations; p. 375–380: Nida, Eugene A.: The New Testament Greek text in the Third World.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Eicher, Peter: Zur Ideologiekritik der Kirchengeschichte. – Kairos, N. F. XXIII, 1981, 244–260.

Weymar, Ernst: Dimensionen der Geschichtswissenschaft. Geschichtsforschung – Theorie der Geschichtswissenschaft – Didaktik der Geschichte. – GWissUnt XXXIII, 1982, 1–11. 65–78. 129–153.

Dumont, Jean: L'église au risque de l'histoire. Préf. de Jean Duchesne. – (Limoges:) Criterion (1981). 413 p.; F 85,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Kemler, Herbert: Christentum – Alte Kirche und Mittelalter. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 127 S. = Kohlhammer-Taschenbücher MXXXVII.

Le Goff, Jacques: La naissance du **Purgatoire**. – P: Gallimard 1981. 509 p. = Bibliothèque des histoires.

Halkin, François: L'éloge de saint **Théodore** le stratélate par Euthyme Protasecretis. – AnBoll IC, 1981, 221–237; p. 238–246: ∼: La passion ancienne de S. **Théodote**, évêque de Cyrénie en Chypre; p. 247–249: Gamillscheg, Ernst: Zum Inhalt des Codex Philotheu 87; p. 251–257: De Gaiffier, Baudouin: Un miracle inédit de S. **Sulpice** de **Bourges**. Les noms des trois rivières; p. 259–278: Richards, Mary P.: The medieval hagiography of St. **Neot**; p. 279–284: Müssigbrod, Axel: Der heilige Abt **Ansbertus** von **Moissac**; p. 285–301: Devos, Paul: Autres miracles coptes de saint **Kolouthos**; p. 303–314: O'Reilly, Jennifer: "Candidus et Rubicundus", an image of martyrdom in the "Lives" of **Thomas Becket**; p. 315–327: Oury, Guy-Marie: Les sept dormants de Marmoutier. La vocation à la réclusion; p. 329–349: Ommeslaeghe, Florent van: Jean **Chrysostome** et le peuple de Constantinople; p. 351–354: Tardieu, Michel: Un rébus sur le nom de Pierre; p. 355–360: Fros, Henry: A mortuis suscitati, ut testimonium perhibeant veritati; p. 361–380: De Gaiffier, Baudouin: Hispana et Lusitana, X.

Tavard, George H.: The christology of the mystics. – ThSt XLII, 1981, 561–579.

3. Alte Kirchengeschichte

Cantalamessa, Raniero: La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea. – Gr LXII, 1981, 629–660.

Saint-Roch, Patrick: La région centrale du cimetière connu sous le nom de «Cimetière des saints **Marc** et **Marcellien** et **Damase**». – RivAC LVII, 1981, 209–251; p. 255–282: Verrando, Giovanni Nino: Note di topografia martiriale della **Via Aurelia**; p. 283–324: Garraffo, Salvatore: Su alcuni rinvenimenti monetari nell'area cimiteriale della ex Vigna Cassia a Siracusa; p. 325–327: Beranger, Eugenio Maria: Su di una iscrizione paleocristiana inedita conservata a Montalto Marche; p. 329–343: Parmegiani, Neda: Per la storia degli scavi di S. **Cecilia** in **Trastevere** – una corrispondenza del 1899–1901.

The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Vol. II: **Sethian Gnosticism**. Ed. by Bentley Layton. – Lei: Brill 1981. XVI, p. 457–882 = Studies in the History of Religions ‹Supplements to *Numen*› XLI; [cont. e. a.:] p. 457–458: Kraft, Robert: Philo on Seth. Was Philo aware of traditions which exalted Seth and his progeny?; p. 459–471: Stone, Michael E.: Report on Seth traditions in the Armenian Adam books; p. 472–504: Pearson, Birger A.: The figure of Seth in Gnostic literature; p. 515–539: Nickelsburg, George W. E.: Some related traditions in the *Apocalypse of Adam*, the Books of Adam and Eve, and *1 Enoch*; p. 540–552: Colpe, Carsten: Sethian and Zoroastrian ages of the world; p. 563–576: Wisse, Frederik: Stalking those elusive Sethians; p. 588–616: Schenke, Hans-Martin: The phenomenon and significance of Gnostic Sethianism; p. 617–634: Böhlig, Alexander: Triade und Trinität in den Schriften von Nag Hammadi; p. 643–662: Robinson, James M.: Sethians and Johannine thought. The *Trimorphic Protennoia* and the prologue of the Gospel of John; p. 689–712: Dahl, Nils A.: The arrogant Archon and the lewd Sophia: Jewish traditions in Gnostic revolt; p. 713–723: Gruenwald, Ithamar: Aspects of the Jewish-Gnostic controversy; p. 724–733: Henrichs, Albert: Literary criticism of the Cologne Mani Codex; p. 734–756: Koenen, Ludwig: From baptism to the Gnosis of Manichaeism; p. 757–769: Koschorke, Klaus: Gnostic instructions on the organization of the Congregation: The Tractate *Interpretation of Knowledge* from CG XI*; p. 770–778: Marcovich, M.: The Naassene psalm in Hippolytus ‹Haer. 5.10.2›; p. 779–787: Painchaud, Louis: Le cadre scolaire des traites de l'ame et le *Deuxième Traité du Grand Seth* ‹CG VII, 2›; p. 788–795: Sieber, John H.: The Barbelo aeon as sophia in *Zostrianos* and related tractates; p. 796–807: Smith, Morton: The history of the term Gnostikos; p. 808–818: Stroumsa, Gedaliahu G.: **Aher**: A Gnostic; p. 819–829: Williams, Michael A.: Stability as a soteriological theme in Gnosticism.

Findlay, J. N.: Thoughts on the Gnosis of St. John. – Religious Studies XVII, 1981, 441–450; p. 525–535: Berthold, Fred: Free will and theodicy in Augustine: An exposition and critique.

Manns, Frédéric: Traces d'une Haggadah chrétienne dans l'Apocalypse de Jean? – Antonianum LVI, 1981, 265–295.

Saulnier, Christiane: Lois romaines sur les Juifs selon **Flavius Josèphe**. – RB LXXXVIII, 1981, 161–198; p. 199–215: Estin, Colette: Saint Jérôme, de la traduction inspirée à la traduction relativiste.

Gamber, Klaus: **Sarmannina**. Studien zum Christentum in Bayern und Österreich während der Römerzeit mit 26 Abbildungen. – Rgb: Pustet [in Komm.] 1982. 126 S. = Studia patristica et liturgica XI.

Vallée, Gérard: A study in Anti-Gnostic polemics. **Irenaeus**, **Hippolytus**, and **Epiphanius**. – Waterloo, Ont.: Wilfried Laurier University Press 1981. XI, 114 p. = Studies in Christianity and Judaism/I; $ 4,–.

Visonà, Giuseppe: Ippolito o Apollinare? Nuovi frammenti dell'opera *Sui due ladroni* attribuita a **Ippolito** di **Roma**. – Aug XXI, 1981, 451–490; p. 491–516: Anesi, Giorgio: La notizia di Fozio sulle *Hypotyposeis* die **Teognosto**; p. 517–539: Esbroeck, Michel van: Amphiloque d'Iconium et Eunome: l'homélie CPG 3238; p. 541–565: Marafioti, Domenico: Il problema dell'"Initium Fidei" in sant' **Agostino** fino al 397; p. 567–587: Tibiletti, Carlo: **Fausto** di **Riez** nei giudizi della critica.

Perrin, Michel: L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de **Lactance 250–325**. – P: Beauchesne 1981. 559 p. = Théologie historique LXIX.

Heuberger, Josef: Sämann und Gottes Wort. Beitrag zu einer Geschichte der Auslegung des Sämannsgleichnisses in der griechischen Patristik. – (Graz: dbv-Verlag für die Technische Univ. Graz 1980.) 370 S. = Dissertationen der Universität Graz XLIX; DM 29,– [Diss., Graz]

Caprianus episcopus Carthaginensis: À Donat (Ad Donatum, lat., franz.) et La vertu de patience (De bono patientiae, lat., franz.). ‹Texte latin›. Introduction, traduction et notes de Jean Molager. – P: Ed. du Cerf 1982. 264 p. = Sources chrétiennes CCXCI.

Caseritz, Michel: **Basile**, le grec et les grecs. Réflexions linguistiques. – VigChr XXXV, 1981, 315–320; p. 321–345: Lardet, Pierre: Culte astral et culture profane chez **Jérôme**. A propos d'une tournure suspecte *errore combibimus* et d'allusions non élucidées du *Commentaire sur Amos*; p. 346–351: Datema, C.: When did **Leontius**, Presbyter of Constantinople, preach?; p. 352–353: Lucchesi, *D'Un encomio copto di Raffaele Arcangelo* à un sermon sur la Pentecôte attribué à **Chrysostome**; p. 354–357: Steinhauser, Kenneth B.: The structure of **Tyconius'** Apocalypse commentary: a correction; p. 358–376: Sagot, Solange: Une récente édition du Commentaire sur le *Cantique des Cantiques* de **Philon** de **Carpasia**, p. 377–378: Baldwin, Barry: A bishop and His Lady: AP 16.19; p. 379–396: Perkins, Pheme: Logos christologies in the Nag Hammadi Codices; p. 397–411: Rouwhorst, G.A.M.: Das manichaeische **Bemafest** und das **Passafest** der syrischen Christen; p. 412–434: Stroumsa, Gedaliahu G.: Polymorphie divine et transformations d'un mythologème: l'*Apocryphon de Jean* et ses sources.

Gregorius [Nazianzenus]: Briefe. Eingel., übers. u. mit Erkl. vers. von Michael Wittig. – Stu: Hiersemann 1981. VIII, 300 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XIII, Abt. Patristik; Lw. DM 168,– [Diss., Würzburg]

Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus Graecus I: Codices Galliae recensuit Iustinus Mossay. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 133 p. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N. F., 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz I; kart. DM 40,–.

Gregorius Naziazenus: Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 (Orationes, griech., franz.). Introducion, texte critique, traduction et notes par Justin Mossay avec la collaboration de Guy Lafontaine. – P: Ed. du Cerf 1981. 309 p. = Sources chrétiennes CCLXXXIV.

Schwager, Raymund: Der wunderbare Tausch. Zur „physischen" Erlösungslehre **Gregors** von **Nyssa**. – ZKTh CIV, 1982, 1–24.

Étaix, Raymond: Un "Tractatus in Matheum" inédit de saint **Chromace** d'**Aquilée**. – RBén XCI, 1981, 225–230; p. 231–237: La Bonnardière, Anne Marie: Aurelius **Augustinus** ou Aurelius, Augustinus?; p. 238–279: Gorman, Michael M.: The Maurists' manuscripts of four major works of Saint Augustine. With some remarks on their editorial techniques.

Beck, Edmund: **Ephräms** Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme. – Lv: Peeters 1981. 127 S. = CSCO CCCCXXV = Subsidia LXII.

Beck, Edmund: TEXNH und TEXNITHΣ bei dem Syrer Ephräm. – OChP XLVII, 1981, 295–331; p. 332–388: Arranz, Miguel: La liturgie des présanctifiés de l'ancien euchologe byzantin; p. 389–425; Van Esbroeck, Michel: La légende "romaine" des SS. Come et Damien ‹*BHG* 373d› et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin.

Féghali, Paul: Note sur l'influence de S. Paul sur les Carmina Nisibena de S. Ephrem. – Parole de l'Orient IX, 1979/1980, 5–25; p. 27–50: Noujaim, Guy: Essai sur quelques aspects de la philosophie d'Ephrem de Nisibe; p. 51–66: Yousif, Pierre: Le repas fraternel ou l'agapé dans les memre sur la table attribués à Saint Ephrem; p. 67–103: Sony, Behnam M. B.: La méthode exégétique de **Jacques** de **Saroug**; p. 105–111: Graffin, François: Note sur l'exégèse de Philoxène de Mabboug à l'occasion du discours de St. Paul aux Athéniens ‹Act 17,31›; p. 113–133: Mouhanna, Augustin: Un ensemble de textes pour l'ouverture du baptistère les premiers jours de la Semaine Sainte; p. 135–163: Hallit, Joseph: La typologie de la Croix dans l'hymnographie byzantine; p. 165–181: Khalifé-Hachem, E.: L'office de la Pentecôte dans la liturgie maronite. Texte du Ramšo et commentaire; p. 183–204: Obeid, Joseph: Un *sedro d-ḫussoyo* pénitentiel de l'office commun maronite. Etude critique, traduction française et commentaire.

Gero, Stephen: **Barṣauma** of **Nisibis** and persian christianity in the fifth century. – Lv: Peeters 1981. XVII, 125 p. = CSCO CCCCXXVI = Subsidia LXII.

Frivold, Leuf: The **Incarnation**: a study of the doctrine of Incarnation in the **Armenian** Church in the **5th** and **6th** centuries according to the Book of Letters. – Oslo: Univ.-forlaget 1981. 236 p.

Ullmann, Walter: **Gelasius I.** ‹492–496›. Das Papsttum an der Wende der Spätantike zum Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1981. XII, 317 S. = Päpste und Papsttum XVIII; Lw. DM 120,–.

Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem De Uno e sancta Trinitate incorporato et passo ‹Mēmrē contre Ḥabib›. V: Appendices. I: Tractatus. II: Refutatio. III: Epistula dogmatica. IV: Florilegium. Edition critique du texte syriaque inédit et traduction française par M. Brière et F. Graffin. – Turnhout: Brepols 1982. 141 p. = Patrologia Orientalis XLI, 1, n° 186; FB 1000,–.

Macarius ‹Aegyptus›: Schriften des Makarios-Symeon unter dem Namen des Ephraem. Hrsg. von Werner Strothmann. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XXI, 122 S. = Göttinger Orientforschungen I, 22; kart. DM 20,–.

Pellegrino, Michele: Martiri et martirio in S. **Massimo** di **Torino**. – RStLR XVII, 1981, 169–192; p. 243–252: Dagens, Claude: **Gregoire** le **Grand** et le monde oriental.

O'Donnell, James, J.: **Liberius** the Patrician. – Tr XXXVII, 1981, 31–72; p. 73–108: Uthemann, Karl-Heinz: Des Patriarchen **Anastasius I.** von Antiochien Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten ‹CPG 6958›.

4. Mittelalter und Neuzeit

Urkundenbuch des Stifts **Ramelsloh**. Bearb. von Dieter Brosius. – Hild: Lax 1981. 170 S. = Lüneburger Urkundenbuch Abt. XII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter II.

Cárcel Ortí, Milagros: Notas de diplomática: Un documento de visita "Ad Limina" ‹1371›. – HS XXXIII, 1981, 11–18; p. 19–92: Cárcel Ortí, Vicente: Decadencia de los estudios eclesiásticos en la España del siglo XIX; p. 93–116: Díaz de Cerio, Franco: **Jansenismo** histórico y regalismo borbónico español a finales del siglo XVIII; p. 117–141: Elizalde, Ignacio: San **Ignacio** y otros santos jesuitas en Calderón de la Barca; p. 143–197: González Novalín, José Luis: **Pedro Mártir** de Anglería y sus "triunviros" ‹1506–1522›; p. 199–227: Huerga, Álvaro: La obra literaria de Alfonso Fernández **Pecha** ‹† 1388›; p. 229–273: Mestre, Antonio: Los humanistas

españoles del XVI en la religiosidad de los ilustrados valencianos; p. 275–283: Morreale, Margherita: El Ave María de Juan de **Encina**; p. 285–312: Orbe, Antonio: Heterodoxia de [Priscilliani] Tractatus Genesis; p. 313–321: Requena, Miguel: Traducción métrica de cinco Carmina Rivipullensia; p. 323–372: Sanz de Diego, Rafael M.ª: El P. Vicent: 25 años de catolicismo social en España ‹1886–1912›.

Ary, Mikel V.: The politics ot the Frankish-Lombard marriage alliance. – AHP XIX, 1981, 7–26; p. 27–78: Maleczek, Werner: Das Kardinalskollegium unter **Innocenz II.** und **Anaklet II.**; p. 79–95: Ryan, James Daniel: **Nicholas IV** and the evolution of the eastern missionary effort; p. 97–146: Davies, Richard D.: The Anglo-Papal concordat of **Bruges, 1375**. A reconsideration; p. 147–172: Minnich, Nelson H. – Heinrich W. Pfeiffer, SI: De **Grassi**'s 'Conciliabulum' at Lateran V: The de Gargiis woodcut of Lateran V re-examined; p. 173–189: Ewart Witcombe, Christopher L. C.: The Vatican apartment of Cinzio Aldobrandini. Notes and documents; p. 191–237: Peri, Vittorio: Progetti e rimostranze. Documenti per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano dall'erezione alla metà del XVIII secolo; p. 239–307: Martina, Giacomo, SI.: L'apertura dell'Archivio Vaticano: Il significato di un centenario.

Rosenthal, Ludwig: Wie war es möglich? Zur Geschichte der Judenverfolgungen in Deutschland von der Frühzeit bis 1933, als Vorläufer von Hitlers „Endlösung der Judenfrage". Ein Beitrag zur Klärung des Kollektivschuldproblems. – Dmst: Verl. Darmstädter Blätter 1981. 185 S. = Judaica XI.

Don Benedetto **Trombay Certosino**. – Ed. by James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1981. 31 p. = Analecta Cartusiana LXXXIV.

Boockmann, Hartmut: Der Deutsche Orden. 12 Kapitel aus seiner Geschichte. – Mchn: Beck 1981. 319 S., 41 Ill., 2 Kt. = Beck'sche Sonderausgaben.

5. Mittelalter

Boesch Gajano, Sofia: La proposta agiografica dei «Dialogi» di **Gregorio Magno**. – StMed ser. III., A XXI, 1980, 623–664; p. 665–706: Deug-Su, I: L'opera agiografica di **Alcuino**: la «Vita Vedastis»; p. 707–752: D'Onofrio, Giulio: Giovanni **Scoto** e **Boezio**: tracce degli «Opuscula sacra» e della «Consolatio» nell'opera eriugeniana.

Zimmermann, Harald: Das **Papsttum** im Mittelalter. Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie. Mit einem Verzeichnis der Päpste vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. – Stu: Ulmer 1981. 254 S. = Uni-Taschenbücher 1151.

Moltmann-Wendel, Elisabeth: Die domestizierte **Martha**. Beobachtungen zu einer vergessenen mittelalterlichen Frauentradition. – EvTh XLII, 1982, 26–37.

Das Bistum **Konstanz**. I: Das Stift St. **Stephan** in Konstanz. Bearbeitet von Helmut Maurer. – B, NY: de Gruyter 1981. XIV, 497 S. = Germania sacra. N. F. XV: Die Bistümer der Kirchenprovinz Mainz; Lw. DM 184,–.

Chavasse, Antoine: L'Épistolier romain du codex de Wurtzbourg. Son organisation. – RBén XCI, 1981, 280–331.

Whatley, Gordon: The figure of **Constantine** the Great in Cynewulf's' *'Elene'*. – Tr XXXVII, 1981, 161–202; p. 203–266: Livesey, Steven J./Richard Rouse: Nimrod the astronomer; p. 291–324: Fasolt, Constantin: A new view of William **Durant** the Younger's *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi*.

Schieffer, Rudolf: Eine übersehene Schrift **Hinkmars** von **Reims** über Priestertum und Königtum. – DA XXXVII, 1981, 511–528; S. 529–558: Schmitz, Gerhard: Wucher in Laon. Eine neue Quelle zu Karl dem Kahlen und Hinkmar von Reims.

Théodore Bar Köni: Livre des scolies (recension de Séert) I: Mimrè I–V. Traduit par Robert Hespel et René Draguet. – Lv: Peeters 1981. X, 304 p. = CSCO CCCCXXXI = Scriptores syri CLXXXVII.

La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. 'Adī. I. Éditée par Emilio Platti. – Lv: Peeters 1981. XIII, 113 p. = CSCO CCCCXXVII = Scriptores arabici XXXVI.

La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. 'Adī. I. Traduite par Emilio Platti. – Lv: Peeters 1981. IX, 97 p. = CSCO CCCCXXVIII – Scriptores arabici XXXVII.

Une correspondance **islamo-chrétienne** entre Ibn Al-Munaǧǧim, Ḥunayn Ibn Isḥāq et Qusṭā Ibn Lūqā. Introduction, édition, divisions, notes et index par Khalil Samir S. J. Introduction, traduction et notes par Paul Nwyia S. J. – Turnhout: Brepols 1981; p. 525–723 = Patrologia Orientalis XL, 4; N° 185.

Meyer, Marc Anthony: Patronage of the west Saxon royal nunneries in late Anglo-Saxon England. – RBén XCI, 1981, 332–358.

Johnson, Penelope D.: Prayer, patronage and power: The Abbaye of **La Trinità, Vendôme**, 1032–1181. – NY, Lo: New York Univ. Pr. 1981. XII, 213 p., 3 maps, 8 figures, 5 pl.; $ 22,75.

Vregille, Bernhard de: **Hugues** de **Salins**, Archevêque de Besançon, 1931–1066. – Besançon: Cêtre (1981). 484 p.; F 190,–.

Duby, Georges: Der heilige **Bernhard** und die Kunst der Zisterzienser [Aus d. Franz. übers. von Maria Heurtaux]. – Stu: Klett-Cotta 1981. 183 S.

Lilie, Ralph-Johannes: Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des Byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum 4. Kreuzzug ‹1096–1204›. – Mchn: Fink 1981. XIII, 549 S. = Poikila Byzantina I; kart. DM 68,–.

Bewergunge, Norbert: Der Ordenseintritt des Grafen **Gottfried** von **Cappenberg**. – AMrhKG XXXIII, 1981, 63–81.

I documenti dell'antico archivio di S. Andrea "De Aquariciariis", 1115–1482. A cura di Isa Lori Sanfilippo. – R: Soc. Romana di Storia Patria 1981. XXXIII, 369 p. = Codice diplomatico di Roma e della regione romana II.

Renardy, Christine: Les maîtres universitaires du diocèse de **Liège**. Répértoire biographique, **1140–1350**. – P: Soc. d'Éd. "Les Belles Lettres" 1981. 482, 9 p. = Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CCXXXII. [Diss., Liège]

Perria, Lidia: Una pergamena greca dell'anno 1146 per la Chiesa di S. Maria dell'Ammiraglio. – QFIAB LXI, 1981, 1–24; p. 25–59: Acconciá Longo, Augusta: Gli epitafi giambici per Giorgio di Antiochia per la madre e per la moglie.

D'Avray, David L.: A Franciscan and history. – AFrH LXXIV, 1981, 456–482; p. 502–508: Gallant, Laurent: L'«Officium Passionis» de saint François d'Assise. Discussion concernant quelques variantes; p. 509–518: Hucker, Bernd Ulrich: Zur Frühgeschichte des Minoritenklosters zu **Stade**. Mit dem Text eines Nekrologsfragmentes.

Iammarrone, Giovanni: L'immagine dell'uomo in Francesco d'Assisi. – Rivista di teologia morale XIV, 1982, 9–22.

Sankt Elisabeth, Fürstin, Dienerin, Heilige. Aufsätze, Dokumentation, Katalog. Ausstellung zum 750. Todestag d. hl. Elisabeth, Marburg, Landgrafenschloß u. Elisabethkirche, 19. November 1981 – 6. Januar 1982. Hrsg. von d. Philipps-Univ. Marburg in Verbindung mit d. Hess. Landesamt für Geschichtl. Landeskunde. – Sigmaringen: Thorbecke 1981. XXI, 570 S., Ill. (z. T. farb.), graph. Darst., Kt., 3 Beil.; Ppb. DM 36,–.

Moore, John C.: **Innocent III**'s De Miseria Humanae Conditionis: A Speculum curiae? – CHR LXVII, 1981, 553–564.

Guillaume de Bourges: Livre des guerres du Seigneur et deux homélies. Introduction, texte critique, traduction e notes par Gilbert Dahan. – P: Ed. du Cerf 1981. 342 p. = Sources chrétiennes CCLXXXVIII.

Hilpert, Hans-Eberhard: Kaiser- und Papstbriefe in den Chronica majora des **Matthaeus Paris**. – Stu: Klett-Cotta 1981. 241 S. = Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London IX; Lw. DM 96,– [Diss., Regensburg]

Schrimpf, Gangolf: Das Werk des Johannes **Scottus Eriugena** im Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon. – Mstr: Aschendorff 1982. V, 305 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N. F. XXIII; kart. DM 90,–.

Libera, Alain de: Logique et existence selon saint **Albert** le **Grand**. – Archives de philosophie XLIII, 1980, 529–558: p. 559–588: Wéber, Édouard: La relation de la philosophie et de la théologie selon Albert le Grand; p. 589–613: Ruello, Francis: Le commentaire de *De divinis nominibus* de Denys par Albert le Grand; p. 615–634: Sturlese, Loris: Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste; p. 635–654: Pagnoni-Sturlese, Maria-Rita: A Propos du néoplatonisme d'Albert le Grand; p. 655–666: Zum Brunn, Émilie: Maître **Eckhart** et le nom inconnu de l'âme; p. 667–673: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme intellective; p. 675–694: Mojsisch, Burkhard: La psychologie philosophique d'Albert le Grand et al théorie de l'intellect de **Dietrich de Freiberg**; p. 695–711: Zimmermann, Albert: Albert le Grand et l'étude scientifique de la nature.

Chenu, M.-D., OP: Das Werk des hl. **Thomas** von **Aquin**. Vom Verfasser durchges. und verb. deutsche Ausgabe. Übers., Verzeichnis und Ergänzung der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch, OP. – Graz, Wien, Köln: Styria (1982). (20), 452 S. = Die deutsche Thomasausgabe Ergänzungsbd. II.

Henricus de Gandavo: Opera omnia. XIV: Quodlibet X. Edidit R. Macken. – Lei: Brill 1981. CXXVI, 331 p., 8 pl. = Ancient and medieval philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Ser. II; hfl 133,–.

Bonansea, Bernardino M.: The divine will in the teaching of **Duns Scotus**. – Antonianum LVI, 1981, 296–335; p. 336–450: García Oro, José: El *Registrum Ordinis* ‹1488–1510› y la península Ibérica.

Urbanus V ‹1362–1370›: Lettres communes. Analyses d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par Michel et Anne-Marie Hayez avec la collaboration de Janine Mathieu et de Marie-France Yvon. Tome VI. – R: Ecole Française de Rome 1980. 406 p. 4° = Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome III, 5bis = Lettres communes des Papes du XIVe siècle.

Gutiérrez, David, OSA: Geschichte des Augustinerordens. Band I, 2: die Augustiner im Spätmittelalter 1357–1517. – Wü: Augustinus-Vlg. 1981. X, 284 S., kart. DM 68,–.

Maas, Clifford W.: The German community in Renaissance Rome 1378–1523. Ed. by Peter Herde. – R. Frb/B, Wien: Herder 1981. XVI, 208 p. = Römische Quartalschrift. Supplementheft XXXIX; kart. DM 74,– [Diss., Wisconsin]

Benedictus Hesse: Lectura super Evangelium Matthaei ‹capitula II–IV›. Edidit Wacław Bucichowski. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1982. 280 p. = Textus et studia XIII.

Domínguez Asensio, José Arturo: Infalibilidad y "determinatio de fide" en la polémica antiluterana del Cardenal **Cayetano**. – ATG XLIV, 1981, 5–61; p. 63–94: Hellín, José, SJ: Sobre la congruencia de la gracia eficaz en **Vázquez** y **Suárez**; p. 95–146: Moore, Eduardo, SI: La indisolubilidad del matrimonio en la Theología del siglo XVI.

Paulus Venetus: Super primum sententiarum Johannis de Ripa lecturae abbreviatio. Prologus. Ed. critique et introd. par Francis Ruello. – Firenze: Olschki 1980. 306 p. = Unione Accademica Nazionale – Corpus Philosophorum Medii Aevi – Testi e Studi I; Lire 35 000,–.

6. Gesamte Neuzeit

Tüchle, Hermann: Von der Reformation bis zur Säkularisation. Geschichte der kath. Kirche im Raum des späteren Bistums **Rottenburg-Stuttgart**. – Ostfildern: Schwabenverlag 1981. 375 S., Ill., kart. DM 39,–.

Lindhardt, Poul Georg: **Skandinavische** Kirchengeschichte seit dem 16. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 79 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, M 3.

Calufetti, Abele: I custodi e i ministri provinciali dei Frati Minori Riformati di Milano ‹1532–1810›. – AFrH LXXIV, 1981, 483–501.

Ardito, Sabino: La dottrina matrimoniale di Basilio Ponce de Léon ‹1570–1629› e la letteratura ecclesiastica posteriore fino al Concilio Vaticano II ‹Contributo alla storia della rilevanza giuridica dell'amore coniugale›. – Sales XLIII, 1981, 757–815.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Christian, William A.: Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain. – Princeton: Princeton Univ. Pr. 1981. VII, 349 p., 10 fig., 3 maps; £ 16,80.

Holzberg, Niklas: Willibald **Pirckheimer**. Griechischer Humanismus in Deutschland. – Mchn: Fink 1981. 496 S. = Humanistische Bibliothek I, 41; Ppb. DM 98,– [Habil.-Schr., Erlangen-Nürnberg]

O'Rourke Boyle, Marjorie: Christening pagan mysteries: **Erasmus** in pursuit of wisdom. – Toronto, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Pr. 1981. XIII, 174 p.

Bigane, John E.: Faith, Christ or Peter: Matthew 16:18 in sixteenth century Roman Catholic exegesis. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. X, 237 p.

Wohlfeil, Rainer: Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation. – Mchn: Beck (1982). 230 S. = Beck'sche Elementarbücher.

Todd, John Murray: **Luther**. A life. – Lo: Hamilton (1982). XIX, 396 p.

Hermann, Rudolf: Gesammelte und nachgelassene Werke. Bd. II: Studien zur Theologie Luthers und des Luthertums. Mit einem Vorwort und einer Einführung hrsg. von Horst Beintker. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 368 S.; Lw. DM 58,–.

Siggins, Ian D. (Kingston): **Luther** and his mother. – (Phil. Fortress Pr. 1981). 96 p.; $ 4,95.

Goldingay, John: Luther and the Bible. – SJTh XXXV, 1982, 33–58.

Green, Lowell C.: **Melanchthon** in English. New translations into English with a registry of previous translations. A memorial to William Hammer ‹1909–1976›. Assisted by Charles D. Froehlich. – St. Louis: Center for Reformation Research 1982. VII, 58 p. = Sixteenth century bibliography XXII.

Bibliotheca dissidentium. Répertoire des nonconformistes religieux des 16. et 17. siècles. Éd. par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. T. II: Martin **Borrhaus** (Cellarius) par Irena Backus. – Ba–Ba: Koerner 1981. 127 p., Ill. = Bibliotheca bibliographica Aureliana LXXXVIII; kart. DM 80,–.

Noble, T. A.: Our knowledge of God according to John **Calvin**. – EvQ LIV, 1982, 2–13; p. 14–24: Clark Smith, John: Calvin: Unbelief in the elect; p. 25–35: Stuart Clarke, F.: Arminius's understanding of Calvin; p. 36–45: Rodgers, Robert: An introduction to the **Anabaptists**; p. 46–54: Smeeton, Donald D.: Calvin's conflict with the Anabatists.

Hyperius, Andreas Gerhard: Briefe 1530–1563. Hrsg., übersetzt und kommentiert von Gerhard Krause. – Tü: Mohr 1981. XIV, 290 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXIV.

Olivieri, Achille: «Eresie» e gruppi sociali nelle città italiane del'500. – RStLR XVII, 1981, 253–266.

Nijenhuis, W.: Vastenopvattingen en vastenpraktijken in de Reformatie, bepaaldelijk bij de Gereformeerden. – NThT XXXVI, 1982, 12–28.

Die Einführung der Reformation in **Ulm**. Geschichte eines Bürgerentscheids. Vortragsveranst., Ausstellungskatalog u. Beitr. zum 450. Jahrestag d. Ulmer Reformationsabstimmung. Hrsg. von Hans Eugen Specker und Gebhard Weig. – Stu: Kohlhammer 1981. 387 S., Ill. (z. T. farb.) = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm. Reihe Dokumentation II.

Bowker, Margaret: The Henrician Reformation: The diocese of **Lincoln** under John **Longland** 1521–1547. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. XX, 229 p., 26 tables, 3 graphs, 3 maps, 4 plates; £ 21,–.

Locher, Gottfried W.: **Zwingli** und die schweizerischen Reformation. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 99 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte III, J 1.

Wackenheim, Charles: Ecriture et tradition depuis le concile de Trente: histoire d'un faux problème. – RSR LV, 1981, 237–252.

López Martín, Juan: El voto de Don Pedro **Guerrero** sobre el sacramento del matrimonio en el Concilio de **Trento**. – ATG XLIV, 1981, 147–219.

Raitt, Jill [Ed.]: Shapers of religious traditions in Germany, Switzerland and Poland, 1560–1600. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1981. XX, 224 p.; £ 15,75.

8. Neuere Zeit

Greaves, R. L.: Society and religion in Elizabethan England. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Pr. 1981. XII, 925 p.; $ 39,50.

Plainemaison, Jacques: Blaise **Pascal** et la »grace suffisante« des thomistes. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXII, 1981, 575–585.

Hoffmann, Rüdiger: António **Vieiras** Rochuspredigt aus dem Restaurationskriegsjahr 1642. Einführung, kritischer Text und Kommentar. – Mstr: Aschendorff 1981. VI, 458 S. = Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft III, 6; Lw. DM 128,–.

Ultee, Maarten. The abbay of **St. Germain** des **Près** in the seventeenth century. – NH, Lo: Yale Univ. Pr. 1981. IX, 210 p., 12 ill., 7 tables, 10 graphs; £ 14,–.

Senyk, Sophia: Rites and charters of remission. Evidence of a seventeenth century source. – OChP XLVII, 1981, 426–440.

Golden, Richard M.: The **Godly Rebellion**: Parisian curés and the religious Fronde, 1652–1662. – Chapel Hill: Univ. of Carolina Pr. 1981. IX, 221 p.

Ceyssens, Lucien: Les jugements portés par les théologiens du Saint-Office sur le 31 propositions rigoristes condamnées en **1690**. – Antonianum LVI, 1981, 451–467.

Bryner, Erich: Der geistliche Stand in **Rußland**. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 268 S. = Kirche im Osten. Monographienreihe XVI; kart. DM 52,–.

Klausener, Erich: Ein Priester in Preußen. Das Leben des Feldpredigers in Potsdam, Pater Raymundus **Bruns** aus dem Dominikanerorden nach seinen eigenen Aufzeichungen und allerlei anderen Quellen berichtet. – B: Morus-Vlg. 1981. 95 S.; kart. DM 14,80.

Peter, Rodolphe: «Et plus bas, et plus haut!»: principe théologique de Jean-Frédéric **Oberlin**. – RHPhR LXI, 1981, 351–366; p. 367–378: Keller, Bernard: L'«Etat Moral» du Ban-de-la-Roche. Un registre autographe de Jean-Frédéric Oberlin; p. 379–387: Lienhard, Marc: Conflits théologiques et historiographie: les jugements partés au XIX^e siècle sur la Réforme strasbourgeoise du XVI^e siècle; p. 389–411: Roussel, Bernard: R. W. McAll, évangéliste auprès des prolétaires parisiens, entre la légende et l'histoire: le 18 août 1871.

Bader, Günter: Sünde und Bewußtsein der Sünde. Zu **Schleiermachers** Lehre von der Sünde. – ZThK LXXIX, 1982, 60–79; S. 80–106: Drescher, Hans-Georg: Entwicklungsdenken und Glaubensentscheidung. **Troeltschs** Kierkegaardverständnis und die Kontroverse Troeltsch – Gogarten.

Nixdorf, Wolfgang: Bernhard **Dräseke** ‹1774–1849›. Stationen eines preußischen Bischofs zwischen Aufklärung und Restauration. – Blf: Luther 1981. 316 S. = Unio et confessio VII; kart. DM 54,–. [Diss., Halle]

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Werke III: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus ‹1795›. Neue Deduction des Naturrechts ‹1796/97›. Antikritik (1796). Hrsg. von Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs und Annemarie Pieper. – Stu: Frommann-Holzboog 1982. VIII, 287 S.

Hennesey, James SJ: American Catholics. A history of the Roman **Catholic** community in the **United States**. With a foreword by John Tracy Ellis. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1981. XVI, 397 p.; £ 13,50.

Fehr, Wayne L.: The birth of the Catholic Tübingen School: The dogmatics of Johann Sebastian **Drey**. – Chico, CA: Scholars Press 1981. 302 p. = American Academy of religion. Academy series XXXVII; $ 14,95.

Lochmann, Jan Milič: Das philosophisch-theologische Lenbenswerk Bernhard **Bolzanos**. – ThZ XXXVIII, 1982, 28–45.

Stella, Pietro: L'oscuramento delle verità nella Chiesa dal Sinodo di Pistoia alla Bolla »Auctorem Fidei« ‹1786–1794›. – Sales XLIII, 1981, 731–756.

McNally, Vincent J.: John Thomas **Troy**, Archbishop of Duplin, and the establishment of Saint Patrick's College, Maynooth, 1791–1795. – CHR LXVII, 1981, 565–588; p. 589–619: Hunt, Thomas C.: The Edgerton Bible decision: The end of an era.

Heine, Heinrich: Heinrich **Heine** als Theologe. Ein Textbuch. Bearb. von Ferdinand Schlingensiepen. – Mchn: Kaiser 1981. 219 S.; Lw. DM 29,80.

Schlicht, Alfred: Frankreich und die syrischen Christen 1799–1861. Minoritäten und europäischer Imperialismus im Vorderen Orient. – B: Schwarz 1981. II, 331 S., Kt. = Islamkundliche Untersuchungen LXI; kart. DM 56,– [Diss., München]

Dedieu, Hugues: Notes pour servir à l'histoire franciscaine de la Révolution française, glanées à travers un »Répertoire« récent des papiers du Cardinal **Caprara** ‹1801–1808›. – AFrH LXXIV, 1981, 518–539.

Klinkenberg, Norbert: Sozialer Katholizismus in **Mönchengladbach**. Beitr. zum Thema kath. Kirche u. soziale Frage im 19. Jahrhundert. – M-Gladb: Kühlen 1981. 199 S., 17 Ill., graph. Darst. u. Kt. = Veröffentlichungen des Bischöflichen Diözesanarchivs Aachen XXXVIII; Ppb. DM 36,– [Diss., Bonn]

Schlegelberger, Bruno: Die Diskussion über die Ehescheidung in der katholischen Theologie des beginnenden 19. Jahrhunderts. – ThPh LVI, 1981, 535–564.

Anderson, Margaret Lavinia: **Windthorst**. A political biography. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. XII, 522 p.; £ 25,–.

Nipperdey, Thomas: Der **Kölner Dom** als Nationaldenkmal. – HZ CCXXXIII, 1981, 595–613.

Weber, Christoph: Franz Xaver **Kraus** und Italien. – QFIAB LXI, 1981, 168–190.

Fantappiè, Carlo: L'ermeneutica biblica del primo **Loisy**. – RStLR XVII, 1981, 193–242.

Verhulst, Marcel: Note storiche sul Capitolo generale I della Società Salesiana ‹1877›. – Sales XLIII, 1981, 849–882.

Pásztor, Lajos: Nuove lettere di **Pio IX**. Corrispondenza con il Cardinale Patrizi. – Pio IX, A. XII, 1982, 3–85; p. 86–99: Pedrini, Arnaldo: Vita e santità de Pio IX nella rievocazione di Don Berto segretario di Don Bosco.

Coulson, John: Religion and imagination 'in Aid of Grammar of Assent'. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. XII, 193 p.; £ 12,50.

Pavan, Pietro: Il 90° anniversario dell'enciclica ‹Rerum novarum›. Contenuti e sviluppi. – Rivista di teologia morale XIII, 1981, 487–502; p. 503–514: Chenu, Marie Dominique: Valori, limiti, evoluzione dell'insegnamento sociale della Chiesa; p. 515–519: Nell-Breuning, Oswald von: La Rerum novarum.

Schultenover, D. G., SJ: George **Tyrell**: in search of Catholicism. – (Shepherdstown:) Patmos-Pr. 1981. XII, 504 p., 1 pl.; $ 32,50.

9. Neueste Zeit

Bacht, Heinrich: Kardinal **Bea**: Wegbereiter der Einheit. – Cath XXXV, 1981, 173–188; S. 189–210: Neufeld, Karl H.: Wirksame Ökumene. Kardinal Beas Einsatz für die Einigung der Christen.

May, Georg: Ludwig **Kaas**. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Band I. – Amst: Grüner 1981. XCV, 707 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXIII.

Sonne, Hans-Joachim: Die politische Theologie der **Deutschen Christen**. Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen" und der Christlich-deutschen Bewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 278 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXI.

Hohoff, Curt: Das **Hochland** und der Führer. Eine Erinnerung. – Internationale katholische Zeitschrift „Communio" XI, 1982, 75–83; S. 83–95: Spieker, Manfred: Die Demokratiediskussion unter den deutschen Katholiken 1949–1963.

Papeleux, Léon: Le **Vatican** et le problème juif ‹1944–1945›. – Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale XXXI, 1981, 41–68.

Beaucamp, Pierre: **Vatican II** et son message. Essai d'initiation au concile. – (Chambray:) Éd. C.L.D. (1981). 218 p. = Le caillou blanc II; F 65,–.

Grootaers, Jan: De Vatican II à Jean-Paul II. Le grand tournant de l'église catholique. Préface de Roger Aubert. – (P:) Éd. du Centurion (1981). 255 p.

Les Églises après Vatican II. Dynamisme et prospective. Actes du Colloque international de Bologne – 1980 éd. par Giuseppe Alberigo. – P: Beauchesne (1981). 360 p. = Théologie historique LXI; F 234,– [cont.:] p. 13–31: Kerkhofs, J.: Principaux changements dans les société chrétiennes établies et dans les Églises après Vatican II; p. 33–46: Gutierrez, G.: Les grands changements à l'intérieur des sociétés et des églises de nouvelle chrétienté après Vatican II; p. 47–56: Cosmao, V.: Déplacements de centres d'attraction; p. 57–64: Defois, G.: Critique des institutions et demande de participation; p. 65–71: Kaufmann, F.-X.: Institutions ecclésiastiques et société moderne; p. 73–90: Pattaro, G.: Les développements œcuméniques et leur influence sur les problèmes des institutions ecclésiales; p. 91–116: Pottmeyer, H. J.: Continuité et innovation dans l'ecclésiologie de Vatican II. L'influence de Vatican I sur l'ecclésiologie de Vatican II et la nouvelle réception de Vatican I à la lumière de Vatican II; p. 117–130: Congar, Y.: Les implications christologiques et pneumatologiques de l'ecclésiologie de Vatican II; p. 131–148: Zizioulas, J.: Christologie, pneumatologie et institutions ecclésiales. Un point de vue orthodoxe; p. 149–184: Legrand, H.: Le développement d'Églises-sujets, à la suite de Vatican II. Fondements théologiques et réflexions institutionnelles; p. 185–206: Fransen, P.: La communion entre les églises; p. 207–221: Walf, K.: Lacunes et ambiguïtés dans l'ecclésiologie de Vatican II; p. 223–258: Acerbi, A.: L'ecclésiologie à la base des institutions ecclésiales post-conciliaires; p. 259–295: Alberigo, G.: Institutions exprimant la communion entre l'épiscopat universel et l'évêque de Rome; p. 297–301: Lécuyer, J.: Institutions en vue de la communion entre l'épiscopat universel et l'Évêque de Rome; p. 303–328: Grootaers, J.: Les Synodes des évêques de 1969 et de 1974: fonctionnement défectueux et résultats significatifs; p. 329–345: Meyendorff, J.: Régionalisme ecclésiastique, structures de communion ou couverture de séparatisme?; p. 347–360: Tillard, J. M. R.: Vatican II et l'après-concile: espoirs et craintes.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Wicki, Josef, SJ: **Philipp II.** und die **Jesuiten** der **indischen** Provinz «einschließlich Molukken, China und Japan» **1580–1598**. – AHSJ CI, 1982, 161–211.

Piazza, C.: **Giuseppe da Modena** missionario cappuccino al **Soyo** (1713–1716). – BIHBR L, 1980, 385–471.

Pagano, Sergio M.: Il Delegato Apostolico del Libano mons. Paolo **Brunoni** (1853–1856) e i registri della sua corrispondenza con «Propaganda Fides». – Euntes docete XXXIV, 1981, 185–220.

Martini de Vatausky, Joli Angélica: Los **franciscanon** de **Río IV**, indios ranqueles y otros temas de la vida en la frontera (1860–1885). – AIA XLI, 1981, 321–388.

Pfeiffer, Baldus E.: The European **Seventh-Day Adventists** mission in the Middle East 1879–1939. – Bern, Ffm: Lang 1981. 124 p. = European Univ. papers XXIII, 161; sfr 29,–.

Kavumkal, Jacob: The theological dynamism of Arnold **Janssen**'s missionary vision. – Verbum SVD XXIII, 1982, 3–10; S. 11–34: Schaller, Godehard: Der Missionsgedanke im Gebetsgut des seligen Arnold Janssen; S. 35–42: Beirne, Paul: Formation as mission: An incarnational approach to seminary training.

Müller, Karl: Die Erneuerungskapitel der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. – NZM XXXVII, 1981, 213–227. 255–275.

Harpigny, Guy: Islam et Christianisme selon Louis **Massignon**. – Louvain-la-Neuve (: Centre d'Histoire des Religions) 1981. 335 p. = Homo religiosus VI.

Straelen, Henry van, SVD: Ouverture a l'autre laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétien. Préface de Georges Naidenoff. – P: Beauchesne (1982). 289 p.

Bühlmann, Walbert: Wenn Gott zu allen Menchen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählten. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 292 S.

Aujourd'hui la mission de **France**. L'espérance infatiguée de l'évangile. Présenté par Pierre Gerbé et Yvan Daniel. Préface de Jean Rémond. – (P:) Éd. du Centurion (1981). 332 p.

Bleyler, Karl-Eugen: Religion und Gesellschaft in **Schwarzafrika**. Sozialreligiöse Bewegungen und Koloniale Situation. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 207 S.; kart. DM 49,80.

Mooren, Thomas: Beobachtungen zum **Ilsam** in **Indonesien**. – ZMR LXVI, 1982, 35–57.

Dharampal, Gita: La religion de **Malabar**s. Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'indianisme. – Immensee: NRM 1982. 351 p. – Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa XXIX; sfr 54,50.

Ritschl, Dietrich: Theologie in den Neuen Welten. Analysen und Berichte aus Amerika und Australien. – Mchn: Kaiser 1981. 109 S. = Theologische Existenz heute CCIX; kart. DM 14,80.

Chang, Aloysius, SJ: the inculturation of theology in the **Chinese** Church. – Greg LXIII, 1982, 5–59.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Brown, Robert F.: **Eliade** on archaic religion: Some old and new criticisms. – Sciences religieuses X, 1981, 429–450.

Menching, Gustav: Die Weltreligionen. – Wiesb: Drei-Linden-Verl. 1981. 319 S.; kart. DM 12,80.

Callebaut, Nicole – Paul-Jacques Callebaut: Rites et mystères au Proche-Orient. Sur les traces d'Abraham. – P: Laffont (1980). 254 p. avec figures et tables; F 66,–.

MacEwan, Gilbert J. P.: Priest and temple in hellenistic **Babylonia**. – Wiesb: Steiner 1981. XI, 211 p. = Freiburger altorientalische Studien IV; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

Sumerian hymnology: The Eršemma. [Ed. by] Mark E. Cohen, – Cincinnati, [Ohio]: (Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion 1981.) XII, 217 p. = Hebrew Union College annual supplements II; $ 18,75.

Studien zum **Jainismus** und **Buddhismus**. Gedenkschrift für Ludwig **Alsdorf**. Hrsg. von Klaus Bruhn u. Albrecht Wezler. – Wiesb: Steiner 1981. X, 408 S. = Alt- u. neuindische Studien XXIII; kart. DM 84,–.

Courtois, Flora: Mahayana Buddhism and the growing perceputal revolution. – Eastern Buddhist XIV, 1981, 47–70.

Brooks, Anne Page: Mizuko Kuyō and Japanese Buddhism. – Japanese Journal of religious studies VIII, 1981, 119–148; p. 225–236: Kōichi, Shinohara: Religion and political order in Nichiren's Buddhism; p. 237–260: Augustine, Morris J.: The sociology of knowledge and Buddhist-Christian forms of faith, practice and knowledge.

Gonda, J.: The **Vedic** morning litany «Prātaranuvāka». – Lei: Brill 1981. VIII, 135 p. = Orientalia Rheno-Traiectina XXVI; hfl 54,–.

Goudriaan, Teun – Sanjukta Gupta: **Hindu** Tantric and **Śākta** literature. – Wiesb: Harrassowitz 1981. IX, 245 p. = A history of Indian literature II, 2.

Kirkland, J. Russell: The spirit of the Mountain: Myth and State in pre-Buddhist **Tibet**. – HRel XXI, 3, 1982, 257–271; p. 195–221: Grapard, Allan G.: Flying mountains and walkers of emptiness: Toward a definition of sacred space in **Japanese** religions.

Vermaseren, M. J.: Mithriaca. III: The **Mithraeum** at **Marino**. – Lei: Brill 1982. XIII, 105 p., 6 fig., 32 pl. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVI; hfl 128,–.

Boyer, Régis: Yggdrasill. La religion des anciens **Scandinaves**. – P: Payot 1981. 249 p., avec figures = Bibliothèque historique; F 80,–.

Rudolph, Kurt: Basic positions of Religionswissenschaft. – Religion XI, 1981, 97–108; p. 109–126: Fabian, Johannes: Six theses regarding the anthropology of **African** religious movements; p. 127–150: Jules-Rosette, Bennetta: Faith healers and folk healers: the symbolism and practice of indigenous therapy in urban Africa; p. 151–178: Killingley, D. H.: Rammohun Roy on the Vedānta Sūtras; p. 171–184: Matchett, Freda: The teaching of Rāmakrishna in relation to the Hindu traditon and as interpreted by Vivekkānanda.

VI. Religionsphilosophie

Miller, Ed. L.: The logos of **Heraclitus**: Updating the report. – HThR LXXIV, 1981, 161–176.

Becker, Gerhold: Neuzeitliches Selbstverständnis und Religionsphilosophie. Ein Versuch zur **Troeltsch**en Interpretation – NZSTh XXIV, 1982, 21–36.

Vázques, Ulpiano: El discurso sobre Dios en la obra de E. **Levinas**. – Madr: Univ. Pont. Comillas 1982. 336 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid XIII; pes 1200.

Penzo, Giorgio: Friedrich **Gogarten**. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo. – (R:) Città Nouva Ed. (1981). 445 p. = Filosofia XI.

Kane, John F(rancis): Pluralism and truth in religion. Karl **Jaspers** on existential truth. – (Chico, Cal.:) Scholars Press (1981). VIII, 193 p. = American Academy of Religion. Dissertation series XXXIII. [Diss., Hamilton]

Strube, Claudius: Die transzendentale Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei **Heidegger**. – ThPh LVII, 1982, 81–89.

Görland, Ingtraud: Transzendenz und Selbst. Eine Phase in Heideggers Denken. – Ffm: Klostermann (1981). 107 S.; kart. DM 26,–.

Osborn, Eric: The beginning of Christian philosophy. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. XIV, 321 p.

Blázques, Feliciano: Filosofía de la «pregunta sobre Dios». Fuentes y evolución históricas. – Revista Agustiniana XXII, 1981, 77–122. 395–430.

Keil, Günther: Gott als absolute Grenzüberschreitung. – Marb/Lahn: Elwert 1982. 93 S.; kart. DM 22,– [Diss., Marburg]

Quinn, John M., OSA: A few reflections on the **"Third Way"**: Encore. – Thomist XLVI, 1982, 75–91.

Vicente-Burgoa, Lorenzo, OP: Los problemas de la «quinta via» para demonstrar la existencia de Dios. – DThom LXXXIV, 1981, 3–37.

Bartel, Timothy W.: Cosmological arguments and the uniqueness of God. – International Journal for philosophy of religion XIII, 1982, 23–31.

Schaeffer, Richard: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. 126 S. = Quaestiones disputatae XCIV; kart. DM 22,–.

Vetö, Miklos: Éléments d'une doctrine chrétienne du mal. – (Salm) 1981: (Imprenta Kadmos). 48 p. = St. Tomas More lecture 1979; F 15,–.

VII. Fundamentaltheologie

Warin, Pierre: Le chemin de la théologie chez Wolfhart **Pannenberg**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1981. 186 p. = Analecta Gregoriana CCXXIV.

Seckler, Max: Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie. – ThQ CLXII, 1982, 1–23.

Torrance, T(homas) F(orsyth): Reality and evangelical theology. – Phil: Westminster Press (1982). 174 p. = The 1981 Payton Lectures; $ 8,95.

Baudler, Georg: Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias Jesus als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole. – Pad (u.a.): Schöningh (1982). 291 S., Abb. im Text = Uni-Taschenbücher 1180; kart. DM 24,90.

Schlette, Heinz Robert: Glaube und Distanz. Theologische Bemühungen um die Frage, wie man im Christentum bleiben könne. – Düs: Patmos Verlag (1981). 256 S.; kart. DM 49,–.

Boulaga, F. Eboussi: Christianisme sans fétiche. Révélation et domination. Essai. – P: Éd. Présence Africaine (1981). 219 p.; F 48,–.

Weger, Karl-Heinz: Gott hat sich offenbart. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1982). 122 S. = Herderbücherei CMXLVI; kart. DM 6,80.

Blandino, Giovanni, SJ: **Miracolo** e leggi della natura. – CivCatt CXXXIII, 1, 1982, 224–238.

Roggero, Elio – Giampiero Bof: Chiesa e modernizzazione – (To:) Marietti (1980). 148 p. = Cronache teologiche V; Lire 6000.

Lewis, Alan: Ecclesia ex auditu: A reformed view of the Church as the community of the word of God. – SJTh XXXV, 1982, 13–32.

Lehmann, Karl: Neuer Mut zum Kirchesein. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 95 S.; kart. DM 10,80.

Fernández, Pedro: Es sentido teológico del **Carisma**. – CTom, A. LXXIII = T. CIX, 1982, 41–80.

Biser, Eugen: Dasein auf Abruf. Der **Tod** als Schicksal, Versuchung und Aufgabe. – Düs: Patmos Verlag (1981). 152 S.; kart. DM 18,80.

Die Theologie und das **Lehramt**. [Von] Peter Eicher (u.a.). Hrsg. von Walter Kern. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 237 S. = Quaestiones disputatae XCI; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 17–62: Seckler, Max: Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente; S. 63–115: Hahn, Ferdinand: Urchristliche Lehre und neutestamentliche Theologie. Exegetische und fundamentaltheologische Überlegungen zum Problem christlicher Lehre; S. 116–151: Eicher, Peter: Von den Schwierigkeiten bürgerlicher Theologie mit den katholischen Kirchenstrukturen; S. 152–200: Schaeffler, Richard: Wahrheit und Institution. Sprachphilosophische Überlegenheit zu einem theologischen Thema; S. 201–233: Kasper, Walter: Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie. Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte.

Lehramt und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung? Hrsg. von Max Seckler. Mit Beiträgen von Wolfgang Beinert (u.a.). – Düs: Patmos Verlag (1981). 130 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CIII = Patmos Paperback; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 11–24: Kampe, Walther: Zum Verhältnis von Lehramt und Theologie. Anmerkungen eines Bischofs; S. 25–56: Beinert, Wolfgang: Knechtschaft – Herrschaft – Partnerschaft? Systematische Erwägungen zum Verhältnis von Lehramt und Theologie; S. 57–82: Stockmeier, Peter: Theologie und kirchliche Normen im frühen Christentum; S. 83–130: Seckler, Max: Modelle des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte und Lösungselemente.

VIII. Dogmatik

Lochman, Jan Milič: Das Glaubensbekenntnis. Grundriß der Dogmatik im Anschluß an das Credo. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 218 S; DM 64,–.

Seybold, Michael: Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz. – MThZ XXXIII, 1982, 25–43.

O'Donnell, John J.: The doctrine of the **trinity** in recent German theology. – HeythrJ XXIII, 1982, 153–167.

Rosato, Philip J.: The spirit as Lord. The pneumatology of Karl **Barth**. – Ed: Clark (1981). X, 228 p.; £ 7,60.

Dattrino, Lorenzo: Sanctus Spiritus de unita natura est. – Lateranum N.S. XLVII, 1981, 356–379; p. 413–431: Nigro, Carmelo: Il mistero dello Spirito come paradosso.

McDermott, Brian: Jesus Christus im Glauben und in der Theologie von heute. – Concilium XVIII, 1982, 154–160; S. 161–165: Lash, Nicholas: „Sohn Gottes": Reflexionen über eine Metapher; S. 166–171: Wiederkehr, Dietrich: Der Sohn nicht ohne die Söhne. Die gesellschaftliche Relevanz des christologischen Titels; S. 171–176: Sobrino, Jon: Der Glaube an den Sohn Gottes aus der Sicht eines gekreuzigten Volkes; S. 177–181: Haag, Herbert: „Sohn Gottes" in der Sprache und Begrifflichkeit des Alten Testaments; S. 182–193: Van Jersel, Bas: „Sohn Gottes" im Neuen Testament; S. 194–199: Wainwright, Geoffrey: „Sohn Gottes" in liturgischen Doxologien; S. 199–205: Bavel, Tarsicius van: Die Bedeutung des Konzils von Chalkedon damals und heute.

Lopez Trujillo, Alfonso: La Cristología: perspectivas actuales. – Scripta theologica XIV, 1982, 141–163; p. 165–179: Mateo-Seco, Lucas F.: Teología de la Cruz; p. 181–188: Elders, Leo: "Resurrexit tertia die secundum Scripturas"; p. 189–201: Diez Macho, Alejandro: La Cristología del Hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera; p. 203–217: Agua Perez, Agustín de: El "derás" cristológico; p. 219–236: Aranda, Gonzalo: La historia de Cristo en la Tierra, según Fil 2,6–11 ; p. 237–250: Illanes Maestre, José Luis: Cristología "desde arriba" y Cristología "desde abajo". Reflexiones sobre la metodología cristológica.

Alberigo, Giuseppe: Chiesa conciliare. Identità e significato del **conciliarismo**. – (Bresc:) Paideia Ed. 1981. 368 p. = Testi e ricerche di Scienze religiose XIX; Lire 18 000.

Engen, Charles Edward van: The growth of the true church. An analysis of the ecclesiology of church growth theory. – Amst: Rodopi 1981. 545 p. = Amsterdam studies in theology III; hfl 114,40.

Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen. ‹Hrsg.› Karl Lehmann. Mit Beiträgen von Rudolf Pesch (u.a.). – Mchn, Zür: Schnell & Steiner (1982). 151 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; kart. DM 16,–; [enth.:] S. 11–41: Pesch, Rudolf: Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes; S. 42–66: Vries, Wilhelm de, SJ: Das Petrusamt im ersten Jahrtausend; S. 67–88: Schatz, Klaus: Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?; S. 89–109: Pottmeyer, Hermann J.: Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen; S. 110–128: Meyer, Harding: Das Problem des Petrusamtes in evangelischer Sicht; S. 129–151: Lehmann, Karl: Grundlinien und Probleme des ökumenischen Petrusdienstes.

Baudry, Gérard-Henry: Le sacrement de **Confirmation**. Dans le dynamisms de l'esprit. – P: Office Général du Livre (1981). 123 p. = Collection «Théologie pour tous» I; F 44,–.

L'Annuncio dei novissimi oggi. Lettera su alcune questioni concernenti l'**Escatologia** della Sacra Congregazione per la dottrina della fede. Commento di Antonio Rudoni. – (R:) Ed. Paoline (1980). 100 p. = Docmuenti della Chiesa II; Lire 2500.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Gianni, Andrea: Religious **liberty** – liberté religieuse. International bibliography 1918–1978. – Strasb: Cerdic 1980. X, 132 p. = RIC Supplement XLVII–XLIX; F 180,–.

Peri, Vittorio: La "Grande Chiesa" Bizantina. L'ambito ecclesiale dell'Ortodossia. – (Bresc:) Ed. Queriniana (1981). 436 p. = Dipartimento di scienze religiose XVI; Lire 15 000.

Penaskovic, Richard: The ecclesiology of the **Augsburg** Confession. – HeythrJ XXIII, 1982, 139–167.

Does **Chalcedon** divide or unite? Towards convergence in orthodox Christology. Ed. by Paulos Gregorios, William H. Lazareth, Nikoas A. Nissiotis. – Geneva: World Council of Churches (1981). XII, 156 p.; $ 7,95.

Samartha, S(tanley) J.: Courage for dialogue. Ecumenical issues in interreligious relationships. – Geneva: World Council of Churches (1981). XIII, 157 p.

Gregson, Vernon J.: The dialogue of religions and the religious-secular dialogue: The foundational perspective fo Bernard **Lonergan**. – JEst XVIII, 1981, 537–560; p. 561–574: Lorenzen, Thorwald: Baptism and church membership: Some Baptist positions and their ecumenical implications

Schrage, Wolfgang: Ja und Nein – Bemerkungen eines Neutestamentlers zur Diskussion von **Christen** und **Juden**. – EvTh XLII, 1982, 126–151; S. 152–171: Sauter, Gerhard: Eine gemeinsame Sprache der Hoffnung? Gedanken zum christlich-jüdischen Gespräch; S. 171–191: Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Mitverantwortung und Schuld der Christen am Holocaust.

Stylianopoulos, Theodore: Orthodoxy and Catholicism: A new attempt at dialogue. – Greek Orthodox Theol. Review XXVI, 1981, 157–169; p. 171–184: Karmiris, Ioannes N.: Nationalism in the Orhtodox Church; p. 185–192: Dragas, George: Orthodox ecclesiology in outline; p. 193–200: Chrysostomos, Archimandrite: Women in the Orthodox Church: Brief comments from a spiritual perspective.

Teaching **authority** and **infallibility** in the church. Ed. by Paul C. Empie, T. Austin Murphy, and Joseph A. Burgess. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1980). 368 p. = Lutherans and Catholics in dialogue VI; $ 5,50.

Ökumene. Möglichkeiten und Grenzen heute. (Oscar **Cullmann** gewidmet, dem ökumenischen Theologen, zum achtzigsten Geburtstag am 25. Februar 1982.) Hrsg. von Karlfried Froehlich. – Tü: Mohr (1982). XXII., 173 S.; [enth.:] S. 1–8: Dietzfelbinger, Hermann: Erinnerung als ökumenische Kraft; S. 9–18: Molnár, Amedeo: Das ökumenische Anliegen der böhmischen Reformation; S. 19–23: Vinay, Valdo: Ökumenische Probleme der Waldenser-Diaspora im katholischen Italien; S. 24–31: Fuller, Reginald H.: Sukzession oder Ordination? Zum anglikanisch-lutherischen Gespräch; S. 32–39: Lohse, Eduard: Ökumenische Begegnung mit Papst Johannes Paul II.; S. 40–49: Torrance: Thomas F.: Ökumene und Rom; S. 50–62: Congar, Yves: Die Rolle der „Beobachter" in der Entwicklung der Ökumene; S. 63–69: Duprey, Pierre: Erneuerung, Dialog, Rezeption: Fragen an die Kirchen; S. 70–79: Elchinger, Léon Arthur: Zeugnis einer Wegstrecke; S. 80–85: Rahner, Karl: Konkrete offizielle Schritte auf eine Einigung hin?; S. 86–95: Leuba, Jean-Louis: Ökumenische Amphiktyonie; S. 96–106: Emery, Pierre-Yves: Für eine ökumenische „Prospektive"; S. 107–111: Yoder, John H.: Einfachere Einheit für knappere Zeiten; S. 112–123: Pannenberg, Wolfhart: Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut not; S. 124–139: Witte, Jan L.: Jesus Christus, einzige Mitte auch in der Dritten Welt; S. 140–150: Panikkar, Raimundo: Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus; S. 151–170: Vischer, Lukas: Ein heiliges Jahr?

Congar, Yves: Unis dans le baptême désunis dans l'Eucharistie? – Nicolas IX, 1981, 249–261: p. 263–273: Timiadis, Emilianos: Problèmes liés a l'**intercommunion** entre nos deux Eglises.

Greinacher, Norbert: Im Angesicht meiner Feinde – Mahl des Friedens. Zur politischen Dimension des **Herrenmahls**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 80 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1051.

...und wehret ihnen nicht! Ein ökumenisches Plädoyer für die Zulassung von **Kindern** zum **Abendmahl**. Hrsg. von Geiko Müller-Fahrenholz. – Ffm: Lembeck (1981). 115 S.; kart. DM 12,80.

Rogers, Barbara: **Race**: no peace without justice. Churches confront the mounting racism of the 1980s. Programme to combat racism. – Geneva: World Council of Churches (1980). IX, 132 p.; sfr 9,90.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: 1981. – ThSt XLIII, 1982, 69–124.

Vigo Gutiérrez, Abelardo del: Las tasas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del siglo de oro. – Burgense XXXI, 1981, 427–470.

Murphy, Francis: Konkupiszenz ‹epithymía›: ein Schlüsselbegriff zum Moralpluralismus in der frühen Kirche. – Concilium XVII, 1981, 763–768; S. 769–774: Ernst, Wilhelm: „Klassische" und „moderne" Begründung der Sittlichkeit im Hoch- und Spätmittelalter; S. 775–780: Boff, Clodovis: Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?; S. 781–786: Fuchs, Éric: Soziologische und theologische Unterschiede der „katholischen" und der „protestantischen" Moral. Die Erfahrung ihrer Konfrontation in einem konfessionell gemischten Land: der Schweiz; S. 787–793: Ching, Julia: Die Begegnung zwischen der Ethik Chinas und der Ethik des Christentums; S. 794–800: Odi Assamoi, Georgette: Die Begegnung der christlichen Moral mit der afrikanischen Familientradition; S. 800–806: Quelquejeu, Bernard: Vielfalt der geschichtlichen Moralsysteme und Universalität als Kriterium des sittlichen Urteils; S. 807–813: Dussel, Enrique: Läßt sich „eine" Ethik angesichts der „Vielheit" der Moralen legitimieren?; S. 814–819: Blank, Josef: Einheit und Pluralität in der neutestamentlichen Ethik; S. 820–830: McCormick, Richard: Das Lehramt als Bürge für die Einheit in der Moral; S. 831–836: Korff, Wilhelm: Natur oder Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen? S. 837–842: Komonchak, Joseph: Moralpluralismus und Einheit der Kirche.

Höver, Gerhard: Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanter Einsichten unter bes. Berücks. der Naturrechtsethik von Johannes Messner. Mit einem Vorw. von Johannes Messner. – Düs: Patmos Verlag (1981). 239 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung X; kart. DM 32,80 [Diss., Bonn]

Citterio, Ferdinando: La revisione critica die tradizionali principi morali alla luce della teoria del "compromesso etico". – SC CX, 1982, 29–64.

The metaphors of consciousness. Ed. by Ronald S. Valle and Rolf von Eckartsberg. – NY, Lo: Plenum Press (1981). XXII, 521 p., with figures.

Illhardt, Franz Josef: **Trauer**. Eine moraltheologische und anthropologische Unterschung. – Düs: Patmos Verlag (1982). 348 S. = Moraltheologische Studien XI; kart. DM 46,–.

Ehe, Familie, Sexualität, Jugend. Mit einer Einführung von Erwin Wilkens. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1981). 326 S. = Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland III = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 416.

Piegsa, Joachim: 'Humanae Vitae' und die 'Königsteiner Erklärung'. – ThGl LXXII, 1982, 14–39.

Hendriks, N., OSB: La contraception articielle. Conflit de devoirs ou acte à double effet. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 396–413.

Aubert, J.-M.: L'**insémination artificielle** devant la conscience chrétienne. – RevSR LV, 1981, 253–263.

Saltzmann, Samuel: Et Dieu donna la vie. Point de vue chrétien sur l'**avortement**, l'infanticide et l'euthanasie. – Guebwiller, Brux, Lausanne: Ed. L.L.B. (1981). 279 p.; F 48,–.

Kerber, Walter, SJ: Zur moraltheologischen Beurteilung eines politisch motivierten **Hungerstreiks**. – ThPh LVII, 1982, 43–60.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Louth, Andrew: The origins of the Christian mystical tradition. From Plato to Denys. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. XVII, 215 p.

Carmo Silva, Carlos Henrique do: A ascese na speiritualidade de S. **Bento** de **Núrcia** – Do valor ritmico da vida monástica segundo a «Regula». – Didaskalia X, 1980, 243–310.

Lafont, Ghislain: L'Eucharistie dans la vie monastique. – CCist XLIV, 1982, 3–25; p. 26–59: Marc'Hadour, Germain: Saint **Bernard** et saint **Thomas More**; p. 60–72: Penco, Gregorio: Vie monastique et société au XXe siècle; p. 73–87: Deboutte, Alfred: Sainte **Lutgarde** et sa spiritualité.

Leclerc, Eloi: **Francois** d'**Assise**. Le retour à l'évangile. – P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 254 p.; F 31,–.

Lettura delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400. A cura di G(erardo) Cardaropoli e M. Conti. – R: Ed. Antonianum (1981). 424 p. = Pontificia Università Antoniana. Pubblicazioni dell'Istituto Apostolico VI; Lire 10 000.

Cargnoni, Costanzo, OFMCap: Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana. – CollFr LI, 1981, 293–324.

Vauchez, André: La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. – R: École française de Rome 1981. 765 p. avec fig. et cartes = Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome CCXLI; Lire 98 000.

Verdeyen, Paul: **Ruusbroec** en zijn mystiek. – Lv: Davidsfonds 1981. 231 blz., fig. = Keurreeks CL – 181–182; FB 670,–.

Lewis, Jacques: Connaissance des exercices spirituels de saint **Ignace**. – Montr: Bellarmin 1981. 221 p.; F 63,70.

Egido, Teófanes: Santa **Teresa** y su circunstancia histórica. – Revista de Espiritualidad XLI, 1982, 9–27; p. 29–62: García-Luengos, Germán Vega: La dimensión literaria de Santa Teresa; p. 63–80: Castro, Secundino: Aproximación al pensamiento religioso de Teresa; p. 81–89: Pablo Maroto, Daniel de: Los libros de Teresa de Jesús; p. 93–121: Rodríguez Martínez, Luis: Rasgos autobiográficos; p. 123–136: Herraiz, Maximiliano: Dios en la historia del hombre; p. 137–150: Castro, Secundino: Jesucristo y su misterio; p. 157–179: Guerra, Augusto: Oración teresiana; p. 181–198: Pablo Maroto, Daniel de: Alma, pecado y mundo; p. 199–218: Del Burgo, Lucio: Vida religiosa; p. 219–240: Rodríguez, José Vicente: Valores humanos.

Caterina **Paluzzi** e la sua autobiografia ‹1573–1645›. Una mistica popolana tra San Filippo Neri e Federico Borromeo. A cura di Giovanni Antonazzi. – R: Ed. di Storia e Letteratura (1981). 508 p. = Archivo Italiano per la storia della pietà VIII.

Cashen, Richard Anthony: Solitude in the thought of Thomas **Merton**. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1981. VII, 201 p. = Cistercian Studies Series XL; $ 15,50.

Gordini, Giandomenico: Aspetti e problemi degli studi agiografici. – SC CIX, 1981, 281–324; p. 325–352: Citrini, Tullio: Memoria, riconoscimento e canonizzazione dei santi; p. 353–374: Moioli, Giovanni: La santità "il santo" cristiano – Il problema teologico.

Lozano, Juan Manuel: La sequela di Cristo. Teologia storico-sistematica della vita religiosa. – Mil: Ancora (1981). 366 p.; Lire 13 000.

Accornero, Giuliana: La formazione alla vita religiosa negli Istituti femminili di voti semplici secondo la legislazione postconciliare. – R: LAS – (Libreria Ateneo Salesiano) (1981). 230 p. = Biblioteca di Scienze Religiose XL.

Godin, André: Psychologie des expériences religieuses. Le désir et la réalité. – (P:) Ed. du Centurion (1981). 275 p. = Champs nouveaux; F 82,–.

Friedmann, Edgar: Mönche mitten in der Welt. Vom Weltverhältnis der Mönche. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag 1981. 74 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften XV; kart. DM 7,40.

Franciscains. La famille multiple de saint François-. – P: Éd. du Cerf 1981. 236 p.; F 47,50.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

De Marzi, Mario: San Francesco d'Assisi e l'ecologia. – Padova: Ed. Laurenziana Cappuccini S. Croce (1981). 124 p., fig.; Lire 8500.

Degnan, Daniel A., SJ: Two mondels of positive **law** in **Aquinas**: A study of relationship of positive law and natural law. – Thomist XLVI, 1982, 1–32.

Dirx, Ruth: Sie dachten Utopia. Christliche und soziale Entwürfe gestern und heute. – (B:) Burckhardthaus-Laetare Verlag (1982). 192 S., zahlr. Abb. im Text; DM 19,80.

Lesourd, Jean-Alain: Sociologie du **Catholicisme Anglais 1767–1851**. – (Nancy:) Univ. Nancy (1981). 212 p. = Université Nancy-Publications II; F 100,–.

Coste, René: Le développement de la pensée sociale de l'Eglise depuis "Rerum novarum". – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 321–345.

Weinacht, Paul-Ludwig – Tilman Mayer: Ursprung und Entfaltung christlicher **Demokratie** in **Südbaden**. Eine Chronik **1945–1981**. – (Sigmaringen:) Thorbecke; (Frb/B:) Rundschau für Baden-Württemberg (1982). 394 S., zahlr. Abb. im Text; DM 35,–.

Johannes **Paul II.** und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat. [Hrsg., Vorr.:] Otfried Höffe (u.a.). – Frb/S: Universitätsverlag; P: Paulusverlag 1981. 238 S.

Müller, Werner: Bürgertum und Christentum. – Ulrich Ruh: Säkularisierung. – Walter Kern, Christian Link: Autonomie und Geschöpflichkeit. – Trutz Rendtorff: Emanzipation und christliche Freiheit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 184 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. XVIII; Lw. DM 34,50.

Säkularisierung. Hrsg. von Heinz-Horst Schrey. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VII, 449 S. = Wege der Forschung CLXXIV.

Heckel, Martin: Korollarien zur Säkularisierung. – Heid: Winter 1981. 54 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Histor. Klasse 1981, 4; kart. DM 24,–.

Melchiorre, Virgilio: Ideologia, utopia, religione. – (Mil:) Rusconi (1980). 327 p. = Cultura nuova; Lire 12 000.

Rahner, Karl: Autorität. – Manfred Hättich: Herrschaft – Macht – Gewalt. – Iring Fetscher: Revolution und Widerstand. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982) 141 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd. XIV.

Glaube und Arbeit. Elfte Rechenschaft. Das Bild vom Menschen: wie ist es heute, wie soll es werden. Hrsg. von Balthsar Staehelin, Silvio Jenny, Stephanos Geroulanos. – (Schaffhausen:) Novalis Verl. (1981). 336 S. = Engadiner Kollegium; DM 28,–.

Rolfes, Helmuth: Jesus und das Proletariat. Die Jesustradition der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjekts der Emanzipation. – Düs: Patmos Verlag (1981). 328 S. = Patmos Paperback; kart. DM 39,80. [Diss., Münster]

Mojzes, Paul: Christian-Marxist dialogue in Eastern Europe. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 336 p.; $ 14,50.

Beckmann, David M.: Where faith and economics meet. A Christian critique. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 154 p.; $ 5,95.

Olivar Poncela, Tomás: Aproximación sistemática a la ética cristiana de la violencia revolucionaria. – Estudio Agustiniano XVIII, 1982, 3–52.

Lienemann, Wolfgang: **Gewalt** und **Gewaltverzicht**. Studien zur abendländischen Vorgeschichte der gegenwärtigen Wahrnehmung von Gewalt. – (Mchn:) Kaiser (1982). 294 S. = Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft XXXVI; kart. DM 35,–.

Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der kath. Friedensethik. Hrsg. von Norbert Glatzel u. Ernst Josef Nagel. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 288 S.; Lw. DM 45,– [enth.:] S. 15–40: Rief, Josef: Die bellum-iustum-Theorie historisch; S. 41–68: Oberhem, Harald: Zur Kontroverse um die bellum-iustum-Theorie in der Gegenwart; S. 71–78: Buchheim, Hans: Politikwissenschaftliche Lageberuteilung; S. 79–99: Kimminich, Otto: Völkerrechtliche Lagebeurteilung; S. 100–122: Schulz, Franz-Joseph: Wehrpolitische Lagebeurteilung; S. 125–148: Glatzel, Norbert: Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945; S. 149–175: Baadte, Günter: Kirche, Theologie und Gewalt. Zu Vorgängen und Erfahrugen im weltlichen Kontext von 1965 bis heute; S. 176–212: Risse, Hans Theo, unter Mitarbeit von Hans Jürgen Möller: Zum Stand der kirchlichen Friedensarbeit. Ansätze, Ergebnisse und Gefährdungen einer dialogischen Struktur; S. 213–228: Niermann, Ernst: Ein Modell praktischer Friedensarbeit; S. 229–258: Nagel, Ernst Josef: Methodisches zur Friedensethik; S. 259–284: Furger, Franz: Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung. Modellkonturen.

XIII. Kirchenrecht

Zimmermann, Marie: Pouvoir et liberté. Clés pour une lecture des rapports Église-État de Bonaparte à Mitterrand. – Strasb: Cerdic Publ. 1981. 167 p. = Recherches institutionelles VIII; F 80,–.

Weis, Norbert: Das prophetische Amt der **Laien** in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung anhand dreier Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1981. 491 S. = Analecta Gregoriana CCXXV = Series Facultatis Iuris Canonici. Sectio B, n. XLV; Lire 35 000. [Diss., Roma, Gregoriana]

Tammler, Ulrich: Tutela iurium personarum. Grundfragen des Verwaltungsrechtsschutzes in der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. – Amst: Grüner 1981. XXXVII, 219 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXII; hfl 85,–.

Coccopalmerio, Francesco: Il significato del termine "parrocchia" nella canonistica susseguente al Codice del 1917. – SC CIX, 1981, 210–235. 487–531.

Gutiérrez, José Luis: El Obispo diocesano y la Conferencia episcopal. – Jus canonicum XXI, 1981, 507–542; p. 543–566: Fuentes Caballero, José Antonio: El Sínodo diocesano. Breve récorrido a su actuación y evolución histórica; p. 567–605: Arrieta, Juan Ignacio: El régimen jurídico de los Consejos presbiteral y pastoral; p. 607–621: Molano, Eduardo: El régimen de la diócesis en situación de sede impedida y de sede vacante.

Ochoa, Xaverius: Ordinatio tribunalium religiosorum iuxta vigentem disciplinam. – ComRel LXIII, 1982, 3–22.

Lotti, A.: Il **Giuspatronato**. Un Istituto giuridico che va scomparendo. – Apollinaris LIV, 1981, 462–508.

Ramos Bossini, Francisco: La crueldad matrimonial en el Derecho y la Iurisprudencia anglicanos. Algunos casos fallados en el Tribunal Metropolitano de Arches. – REDC XXXVII, 1981, 341–362.

D'Ostilio, Francesco. La provvista degli Uffici Ecclesiastici. – MonEccl Ser. XVII, Vol. CVII, 1982, 79–94; p. 95–101: Egan, Edvard M.: Appeal in marriage nullity cases: two enturies of experiment and reform.

Leite, António: O direito matrimonial no projecto do novo Código do Direito Canónico. – Didaskalia X, 1980, 311–340.

Roussel, Louis: L'évolution récente des comportements matrimoniaux. Point de vue du'un démographe. – RDC XXXII, 1982, 7–17; p. 18–34: Remy, P.: Les faits interpellent le théologien; p. 35–73: Grocholewsi, Zenon: Lignes générales de la jurisprudence de la Signature Apostolique en matière de procédure dans les causes matrimoniales.

Del Amo, León: La admisión a la forma sustancial de matrimonio canónico. – REDC XXXVIII, 1982, 5–42.

Fumagalli Carulli, Ombretta: Eheliche Liebe und Unauflöslichkeit bei der kirchlichen Eheschließung. – AkKR XCXL, 1980, 410–431.

Meyer-Teschendorf, Klaus G.: Die Weitergabe von **Meldedaten** an die Kirchen. Verfassungskräftiger Anspruch der Kirchen auf meldebehördliche Informationshilfe? – Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche XV, 1981, 9–55; S. 56–58: Leitsätze zum Vortrag; S. 84–121: Lorenz, Dieter: **Datenschutz** im kirchlichen Bereich; S. 122–124: Leitsätze zum Vortrag; S. 148–172: Musselli, Lucilano: **Kirche** und **Staat** in **Italien**. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen; S. 185–207: Kirchliches Melde- und Datenschutzrecht.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Arnold, William V.: Introduction to pastoral care. – Phil: Westminster Press (1981). 221 p.; $ 10,95.

Hulme, William E.: Pastoral care & counseling. Using the unique resources of the Christian tradition. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 176 p.

Plädoyer für theologisch-pädagogische Mitarbeitern in der Kirche. Ausbildung und Praxis in den Kirchen der Bundesrepublik und der DDR. Hrsg. von Dieter Aschenbrenner und Karl Foitzik. – (Mchn:) Kaiser (1981). 228 S.

Lienemann-Perrin, Christine: Training for a relevant ministry. A study of the contribution of the Theological Education Fund. – Madras: The Christian Literature Society; Geneva: The Programme on Theological Education of the World Council of Churches (1981). XX, 252 p.; $ 14,–.

Houtsma, R(inze): De **groep** als pastorale weg. Een kritische literatuurstudie over pastoraal groepscounselen. – s'-Grav: Boekencentrum B.V. (1981). 176 blz. = Praktisch Theologische Handboeken XLVII; hfl 21,90.

Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. ‹Hrsg.:› Konrad Baumgartner. – (Wü:) Seelsorge Verlag Echter (1982). 147 S. = Pastorale Handreichungen; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 11–23: Baumgartner, Konrad: Erfahrungen mit dem Seelsorgegespräch; S. 24–39: Schmidt, Pius: Erkenntnisse der Gesprächspsychologie in ihrer Bedeutung für das Seelsorgegespräch; S. 40–54: Baumgartner, Konrad: Theologische Aspekte des Seelsorgegesprächs; S. 55–87: Der Seelsorger im Hausbesuch; S. 89–107: Der Seelsorger am Krankenbett; S. 109–134: Der Seelsorger im Beichtgespräch; S. 135–147: Der Seelsorger im Glaubensgespräch mit jungen Erwachsenen.

Grenzen in Seelsorge und Psychotherapie. Hrsg.: Peter-Michael Pflüger. Mit Beiträgen von Martin Barth (u.a.). – Fellbach: Bonz (1982). 148 S.

Ulanov, Ann Belford: Receiving woman. Studies in the psychology and theology of the **feminine**. – Phil: Westminster Press (1981). 187 p.; $ 9,95.

Kelterborn, Hans-Georg: Evangelische **Jugendarbeit** im Wandel. Eine historische Felduntersuchung zum Erziehungsverständnis der verbandlichen, landeskirchlichen und freien Jugendarbeit in **Niedersachsen 1945–1980**. Mit Quellentexten. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 307 S. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXIII; kart. DM 21,60 [Diss., Münster. Pädagog. Hochschule]

Festing, Heinrich: Der geistige Stand der **Jugend** in Deutschland. Kirchliche Jugendarbeit und ihre Probleme heute. – Ordenskorrespondenz XXII, 1981, 377–401.

Pohlmann, Dietmar: Offene **Lernplanung** in der Religionspädagogik. Kategorien einer theologischen Didaktik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 293 S. = Arbeiten zur Religionspädagogik I; kart. DM 38,–.

Silberberg, Hermann-Josef: Von Beruf **Religionslehrer** oder: Die Herausforderung von Indentität, Spiritualität und Sachkompetenz. – Düs: Patmos Verlag (1982). 116 S.; kart. DM 16,–.

Grom, Bernhard: Relgionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters. – Düs: Patmos Verlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 390 S.; kart. DM 38,–.

Gewissen und Gewissensbildung. Redaktion: Dierk Hansen, Heide Roscher-Degener. – Mstr: Verband Ev. Ausbildungsstätten Sozialpädagogik Comenius-Institut 1981. II, 195 S. = Religionspädagogische Studieneinheiten III.

Mayer, Rainer: Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. II: **Ethik** lehren. Grundlegung. Hermeneutik, Didaktik. – Stu: Calwer (1982). 200 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXIII.

Biemer, Günter, unter Mitarbeit von Albert Biesinger [u.a.]: Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung. Forschungsprojekt „Judentum im katholischen Religionsunterricht" am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg. – Düs: Patmos Verlag (1981). 312 S. = Lernprozeß Christen Juden II.

Kinder- und Jugendbücher in der religiösen Erziehung. Mit Beiträgen von Günter Lange (u.a.). Hrsg. von Gerhard Krems. – Pad: Schöningh (1981). 93 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte; kart. DM 12,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Pijuan, José: La liturgía bautismal en la España romano-visigoda. – Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozarabes 1981. 157 p. = Instituto de Estudios Visigotico-Mozarabes, Toledo. Serie D: Estudios II; pes 600.

Bellavista, Joan: La litúrgia a Catalunya en els segles de transició de l'Alta a la Baixa Edat Mitjana. – Revista Catalana de teologia VI, 1981, 127–156; p. 157–160: Janini, José: Fuentes visigóticas de una misa votiva del Vic. 104; p. 161–174: Martínez Gázque, José: Santoral del calendario des s. XIII contenido en el *Liber Regius* del Museo espiscopal de Vic.

Brovelli, F.: Il tempo di **Natale** nel nuovo Messale **Ambrosiano**. – SC CIX, 1981, 463–496.

Terrizzi, Francesco: Il sacramentario di **Palermo**. Vol. II. – Palermo: (Istituto Superiore di Scienze Religiose) 1980. 495 p. = Cultura Cristiana di Sicilia IV, 2; Lire 30 000.

Wallach-Faller, Marianne: Ein **alemannischer Psalter** aus dem **14**. Jahrhundert. Hs. A. IV. 44 der Universitätsbibliothek Basel, Bl. 61–178. – Frb/S: Universitätsverlag 1981. 479 S. = Spicilegium Friburgense XXVII; sfr 81,–.

Ferraro, Giuseppe: Lo **Spirito Santo** nell'azione liturgica. – CivCatt CXXVIII, 1, 1982, 551–563.

LeGall, Robert: La liturgie dans l'ancienne Alliance. – Chambray: Éd. C.L.D. 1981. 139 p. = La Liturgie, célébration de l'Alliance II; F 45,–.

Maldonado, Luis: Iniciación liturgia. Teología, espiritualidad, pedagogía. – Madr: Ed. Marova (1980). 268 p. = Creer y comprender. La comunidad de los Cristianos; pes 600.

Oury, Guy-Marie: La messe romaine & le peuple die Dieu dans l'histoire. – Sable-Sur-Sarthe: Abbaye Saint-Pierre Solesmes 1981. 215 p.; F 39,–.

Eisenbach, Franziskus: Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). XII, 847 S.; kart. DM 88,– [Diss., Freiburg/B]

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie. – Concilium XVIII, 1982, 76–85; S. 86–95: Taft, Robert: Die Häufigkeit der Eucharistie im Lauf der Geschichte; S. 96–99: Häussling, Angelus: Motive für die Häufigkeit der Eucharistiefeier; S. 100–107: Seasoltz, Kevin: Eucharistiefeiern heute: Vermischte Motive und Auffassungen; S. 107–113: Llopis, Joan: Messen zu öffentlichen Anlässen ziviler oder religiöser Art; S. 114–120: Schaeffer, Hein: Die Eucharistiefeier im Fernsehen. Überlegungen aufgrund einer Praxis; S. 120–129: Dussel, Enrique: Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit; S. 129–135: Camps, Josep: Alternative Feiern für den Sonntag; S. 135–144: Neu, Diann: Unser Name ist Kirche. Die Erfahrung kathol.-christl. feministischer Liturgien.

Carle, Paul-Laurent: Le sacrifice de la nouvelle alliance. Consubstantiel et transsubstantiation. ‹De l'incarnation à l'eucharistie›. Préface de Jean Guitton. 2e éd., considérablement augmentée. – Bordeaux: Taffard (1981). 415 p.

Rinaudo, Spirituo: La liturgia epifania dello spirito. Iniziazione all'esperienza dello Spirito Santo nella celebrazione del mistero cristiano. – Leumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1980). 333 p. = Liturgia e vita; Lire 8000.

Mazza, Enrico: L'Anafora di Serapione: una ipotesi di interpretazione. – ELit XCV, 1981, 510–528; p. 529–549: Spinks, Bryan D.: The Anaphora for India: Some theological objections to an attempt of inculturation.

Pascher, Josef: Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI. Hrsg. von Walter Düring. Teil I: Die Advents- und Weihnachtszeit. – St. Ottilien: EOS Verlag (1981). 163 S.; kart. DM 19,80.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Jan Ambaum, Heijendahllaan 82, NL-6464 EP Kerkrade; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Matthias Baltes, Hornstr. 14, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Grossberger Weg 9, 8401 Pentling; Prof. Dr. Klaus Berger, Schwäbisch-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Prof. Dr. Johannes Betz, Sonnenstr. 15, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Gottfried Bitter CSSp, Am Hof 1, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Josef Ernst, Kamp 6, 4790 Paderborn; Adelgunde Führkötter OSB, Abtei St. Hildegard, 6220 Rüdesheim-Eibingen; Dr. Günther Gaßmann, Richard-Wagner-Str. 26, 3000 Hannover 1; Prof. Dr. Martin Greschat, Schelmenstiege 21, 4400 Münster; Prof. Dr. Hermann Häring, Heydendaalsweg 121 A, NL-6525 AJ Nijmegen; Karl-Josef Hollender, Regina-Pacis-Weg 1a, 5300 Bonn; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Dr. Ernst Laubach, Arnikaweg 18, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. John May, Kösliner Str. 51, 4400 Münster; Dr. Josef Meyer zu Schlochtern, Rückertstr. 2, 4500 Osnabrück; Dr. Helmut Moll, Servatiusstr. 6, 5000 Köln 91; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Wilhelm H. Neuser, Lehmbrock 17, 4401 Ostbevern; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Memminger Str. 6, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Alfons Riedl, Ohmstr. 14, A-4020 Linz; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Peter Weimar, Stefan-Zweig-Str. 36, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Ziegler, Am Hubland, 8700 Würzburg; Dr. Paul Zingg, Jahnstr. 59, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

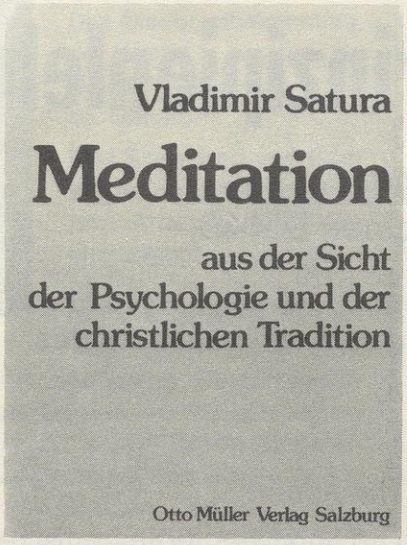
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt
„Abendland, woher und wohin?" bei.

Die meditative Versenkung zu kultivieren, entspricht einer der besten Traditionen des Christentums



Vladimir Satura

Meditation – aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition

Ca. 96 S., brosch., ca. DM/Sfr 15,80

Dieses Buch bietet einen Einstieg. Es will Wege zur meditativen Sammlung und Konzentration zeigen. Satura stellt die Erfahrungen asiatischer Herkunft, christlicher Tradition und psychologischer bzw. psychotherapeutischer Techniken einander gegenüber, weist aber auf die uns näherliegenden Methoden der christlichen Spiritualität besonders hin.

Saturas Sprache ist keineswegs esoterisch, sie besticht vielmehr durch ihre Sachlichkeit. Der Erfahrungshintergrund des Buches ist seine 15jährige Praxis als Leiter von Meditationskursen.

Meditierende und auch Anfänger, die wissen wollen, wie sie Meditation richtig betreiben sollen, wie sie weiterkommen, finden hier eine gute Anleitung und Einführung.

Am Schluß des Büchleins sind zahlreiche Bibelstellen erwähnt, die sich für das thematische Meditieren besonders eignen.

Otto Müller Verlag Salzburg

Christliches Denken und wissenschaftliches Weltbild in einer neuen Sicht

Lucien Podeur

Modernes Weltbild und christlicher Glaube

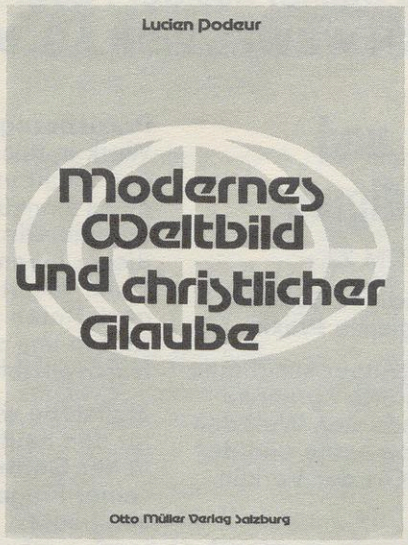
Ca. 132 S., brosch., ca. S 182,–, DM/Sfr 26,–

In allgemein verständlicher Weise beschreibt L. Podeur die Weltbilder, die von der Bibel, dem mittelalterlichen Denken und dem Positivismus vermittelt wurden. Er versucht, auf diese Weise zu erklären, daß alle Bemühungen, christliches Denken mit dem von der Wissenschaft hervorgebrachten Weltbild zu vereinen, bisher gescheitert sind.

Religion liefert keine Erklärung für das Weltall, obwohl sie vom Menschen oftmals herangezogen wurde, die Lücken seiner Unwissenheit zu schließen.

Es scheint deshalb trotz der versuchten Synthese von Teilhard de Chardin unumgänglich, die Eigenständigkeit der materiellen Wirklichkeit offen anzuerkennen.

Der Autor versucht daher, das von Monod gebotene Weltbild mit christlicher Glaubenshaltung zu vereinbaren. Er versucht, in dieser neuen Wirklichkeit den Platz wiederzufinden, der Gott zukommt.



Otto Müller Verlag Salzburg

Jetzt zum aktuellen Anlaß:

Joseph Kardinal Ratzinger

Theologische Prinzipienlehre

Bausteine zur Fundamentaltheologie

480 Seiten, kartoniert DM 28,–, Leinen DM 36,–

In dieser umfangreichen und differenzierten Untersuchung geht es dem Theologen Ratzinger um eine Definition der Formalprinzipien des Christentums in dreifacher Hinsicht:

1. Aus der katholischen Sicht
2. Im ökumenischen Disput
3. Im Zusammenhang mit dem Weg der Theologie

Ein Epilog „Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute" rundet das Werk ab.

Bestell-Nummer: 80 kartoniert, Bestell-Nummer: 81 Leinen

Weitere Bücher aus der Feder von Joseph Kardinal Ratzinger, im ERICH WEWEL VERLAG, München:

Dogma und Verkündigung

Kartoniert DM 22,–

Ein notwendiges Buch für die theologische Praxis

Joseph Ratzinger schuf eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Praxisbezogen vermittelt das Werk in flüssiger Form uns den Inhalt und die Werte eines sinnvollen christlichen Lebens. Die Ausstrahlung dieser lebendigen, mit Verstand, Geist und Liebe ausgestatteten Sprache inspiriert in uns den Drang einer Nachvollziehung.

Maßstäbe werden gesetzt für den heutigen Menschen in der Gottesfrage und in seiner Frage nach dem Gott von heute.

Bestell-Nr. 50

Eucharistie — Mitte der Kirche

Kartoniert DM 7,80

Vier Fastenpredigten in der St.-Michaels-Kirche in München über die Grundthemen der katholischen Eucharistie-Katechese.

Bestell-Nr. 70



ERICH WEWEL VERLAG
ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

Das Glaubensbekenntnis der Kirche



Walter Kasper

Der Gott Jesu Christi

Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1
Ca. 300 Seiten, Ln.,
ca. DM 39,–

Das Sprechen von Gott angesichts des modernen Atheismus ist das Grundproblem und zugleich die tiefste Krise der gegenwärtigen Theologie. Im ersten Teil geht es um eine nüchterne Bestandsaufnahme: die Negation Gottes im neuzeitlichen Atheismus. Sie führt zu einer fundamentalen Besinnung auf die Möglichkeit der Gotteserfahrung, des Sprechens von Gott, der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens. Der zweite Teil behandelt den konkreten Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi, der lebendig macht und befreit. Grundfragen gegenwärtiger Christologie und Pneumatologie werden dabei aufgegriffen und weitergeführt. Schließlich macht der dritte Teil den Versuch, das Herzstück der klassischen Theologie, die Trinitätslehre, historisch und systematisch neu zu erschließen.

Jesus der Christus
8. Aufl., 332 Seiten, Ln., DM 42,–
Das Buch versucht, eine heute zu verantwortende Lehre von Jesus Christus zu entwerfen. Ein wirklich hilfreicher Ansatz für die weitere theologische Arbeit, für den dem Autor Dank gebührt. *Neue Zürcher Zeitung*

Glaube und Geschichte
448 Seiten, Ln., DM 46,–
Wer in der heutigen theologisch-kirchlichen Diskussion mitsprechen möchte – konservativ oder progressiv –, sollte zuerst einmal sich in diese themenreichen und überraschend leicht zugänglichen Ausführungen vertiefen. Ein Werkstattgespräch der Theologie mit den heutigen Anliegen der Kirche. *Geist und Leben*

Einführung in den Glauben
6. Aufl., 176 Seiten, Ln., DM 19,80
Kaspers «Einführung in den Glauben» hat gerade darin ihre Stärke, daß sie jeweils bei der Situation des Hörers und Lesers einsetzt und ihn dann bei der Einführung in das Geheimnis des Glaubens weitergeleitet.
Theologischer Literaturdienst

Matthias-Grünewald-Verlag

Instructiones Pontificum Romanorum

Band I

Die Hauptinstruktionen Clemens' VIII für die Nuntien und Legaten an den europäischen Fürstenhöfen, 1592–1605

Im Auftrag des
Deutschen Historischen Instituts in Rom

bearbeitet von Klaus Jaitner

2 Bde. mit zus. ca. 1360 Seiten. Kart. ca. DM 366,–

Diese Quellenedition umspannt einen bedeutenden Abschnitt europäischer Geschichte im konfessionellen Zeitalter. Der Band besitzt durch umfangreiche Literatur- und Archivalienhinweise sowie durch behördengeschichtliche und prosophographische Angaben der Einleitung den Charakter eines Handbuchs.

Das bůch der tugenden

Ein Lehrbuch des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der Summa theologiae, II-II, des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik

Herausgegeben von Klaus Berg und Monika Kasper

Band I. *Ca. 520 Seiten. Ln ca. DM 160,–*
Band II. *Ca. 450 Seiten. Ln ca. DM 138,–*

Dieses mittelhochdeutsche Lehrwerk stellt ein umfassendes Kompendium der dominikanischen Morallehre des ausgehenden 14. Jahrhunderts dar und behandelt darüber hinaus zahlreiche Rechtsfragen (u. a. Zehnten, Simonie, Handel, Rechtsprechung). Der Band I enthält Einleitung und mittelhochdeutschen Text, Band II die lateinischen Quellen. Band III, in Planung für 1983, wird ein umfangreiches Glossar enthalten.

Max Niemeyer Verlag
Postfach 21 40 – D-7400 Tübingen

Victor Maag · Hiob

Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 128). Etwa 240 Seiten, Leinen etwa DM 52,–

Der Verfasser geht den gegensätzlichen Aussagen des Hiobbuches über Gott, Schuld und Leid auf den Grund, indem er ihre verschiedenen literarischen Ursprungsgeschichten herausarbeitet und ihnen die Glaubensproblematik des frühnachexilischen Judentums sichtbar macht.

A. d. Inhalt: Einführung / Die Hiob-Novelle: Abgrenzung, Ablauf, Umfang; Gestalt und literarische Gattung; Das Verhältnis zwischen Novelle und alter Volkstradition; Die Symbolik der Himmelsszenen; Das Bild von Jahwäs Hofstaat; Der Satan; Das Vertrauen; Absolutes oder relatives Böses; Der eschatologische Blickpunkt / Die Hiob-Dichtung; Hiobs Klage und Gottes Antwort; Die Freunde; Der letzte Redegang; Hiob / Sekundär-Rezensionen und Spätgestaltungen / Register

James Richmond · Albrecht Ritschl

Eine neue Bewertung. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 22). 268 Seiten, kart. etwa DM 44,–

»In der gegenwärtigen Ritschl-Renaissance handelt es sich um die systematischste Arbeit über A. Ritschl. Der Verfasser stellt nicht nur Ritschls Schriften in ihrem Gedankengang und gegenüber ihrem Kontext vor..., sondern er gibt seiner eigenen Begegnung mit Ritschl Ausdruck – innerhalb des breiten Stroms der Theologie des 20. Jh.s., im Zusammenhang der Geschichtsschreibung und besonders der Ritschl-Rezeption und -Interpretation. Es gelingt ihm der Nachweis, daß A. Ritschl auch heute noch die theologische Arbeit anregen und die neuere Theologiegeschichte durchsichtig machen kann.« (Gerald Parsons, Cambridge, in »The Modern Churchmann«).

Hendrik Birus (Hg.) · Hermeneutische Positionen

Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer. Mit Beiträgen von Heinrich Anz, Hendrik Birus, Günter Figal, Horst Turk. (Kleine Vandenhoeck-Reihe, Band 1479). 155 Seiten, kart. DM 18,80

Die Beiträge dieses Bandes zeigen ebenso die Bedeutung der modernen Hermeneutik wie die Problematik ihres Weges von einer Hilfswissenschaft zu einem zentralen Thema von Philosophie, Theologie und Geisteswissenschaften. Dargestellt werden Schleiermachers Begründung der modernen Hermeneutik als Kunst des Verstehens, ihre Erweiterung zu einer allgemeinen Methodologie der Geisteswissenschaften bei Dilthey, Heideggers phänomenologische Hermeneutik des Daseins und Gadamers Versuch einer Summe dieser Tradition.

Gerhard Besier · Krieg – Frieden – Abrüstung

Die Haltung der europäischen und amerikanischen Kirchen zur Frage der deutschen Kriegsschuld 1914–1933. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. Etwa 344 Seiten mit 132 Abbildungen, Leinen etwa DM 40,–

Das Buch zeichnet die Geschichte der kirchlichen Kriegsschulddiskussion vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Machtergreifung Hitlers nach, wobei die ökumenischen Auseinandersetzungen ebenso Berücksichtigung finden wie die nationalkirchlichen. Beklemmend aktuell mutet diese ökumenische Diskussion um deutsche Kriegsschuld, Versailler Friedensvertrag und internationale Abrüstungsprogramme an. Die Arbeit versteht sich auch als kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. Der Schlußteil enthält methodologische Überlegungen für die Verwendung des Themas »Protestantische Kirchen und Friedensfrage« im Unterricht.
Zahlreiche Fotos illustrieren die wichtigen kirchlichen, nationalstaatlichen und ökumenischen Ereignisse und suchen die Zeitstimmung einzufangen. Buchtext und Bilder basieren auf ausgedehnten Archivstudien.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1982** **78. Jahrgang**

Thaddäus A. Schnitker: Das amerikanische Book of Common Prayer . . . . . Sp. 265

Hans Bernhard Mayer SJ: Die gemeinsame Agende der Lutheraner in den Vereinigten Staaten und Kanada Sp. 271

Allgemeines . . . . . Sp. 275
Theologische Realenzyklopädie Bd. VII. Hrsg. G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Theologische Realenzyklopädie Bd. VIII. Hrsg. G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279
B. Zuber: Vier Studien zu den Ursprüngen Israels (E. Zenger)
Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Hrsg. K.-W. Tröger (C. Thoma)
J. Coppens: La Relève apocalyptique du Messianisme royal (N. Füglister)
Eu. Drewermann: Strukturen des Bösen (P. Weimar)
G. Gerleman: Studien zur alttestamentlichen Theologie (N. Füglister)
J. de Vaulx: Les Nombres (E. Zenger)
W. Dommershausen: Esther (J. Scharbert)
G. Krinetzki: Hoheslied (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
Quellen geistlichen Lebens. Hrsg. von W. Geerlings und G. Greshake (J. Sudbrack)
C. D. G. Müller: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (Joh. Madey)
A. B. Krivochéine: Dans la lumière du Christ (H. M. Biedermann)
K. Fischer: De Deo trino et uno (E. Schadel)
J. A. Weißheipl: Thomas von Aquin (W. P. Eckert)
B. Girardin: Rhétorique et Théologique (A. Ganoczy)
K. H. Neufeld: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche (O. Köhler)
G. Adriányi: Apostolat der Priester- und Ordensberufe (J. Overath)
A. Rhodes: Der Papst und die Diktatoren (J. Overath)
Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945. Hrsg. von M. Koschorke (B. Jaspert)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 300
Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von W. Kasper (H. Verweyen)
Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. von H. Luthe (Th. A. Schnitker)
K.-H. Menke: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini (B. Casper)
E. Gössmann: Die streitbaren Schwestern (B. Hallensleben)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 308
O. Bernasconi: Morale autonoma ed etica della fede (W. Wolbert)
T. Rendtorff: Ethik (K.-H. Kleber)
O. Bayer: Zugesagte Freiheit (K.-H. Kleber)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 7 (G. Ermecke)
Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von A. Langner (M. Rock)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 317
Au. Jilek: Initiationsfeier und Amt (E. J. Lengeling)
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Hrsg. von R. Sauer (M.-R. Bottermann)

Philosophie . . . . . Sp. 323
Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia. Tomus XLII (L. Ott)
O. Mann: Die gescheiterte Säkularisation (A. Edmaier)
A. Stüttgen: Ende des Humanismus – Anfang der Religion? (H. Verweyen)
Eu. Biser: Religiöse Sprachbarrieren (H. Waldenfels)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 334
G. Koch: Die Ehe des Christen (D. Emeis)

Spiritualität . . . . . Sp. 335
Geist und Geistesgaben. Hrsg. von A. Rotzetter (O. Hagemeyer)
Aegidius von Assisi: Die Weisheit des Einfachen. Hrsg. von A. Rotzetter und E. Hug. (O. Hagemeyer)
J. Riede: Hoffnung wider alle Hoffnung (M.-R. Bottermann)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Das amerikanische Book of Common Prayer*

von Thaddäus A. Schnitker, Münster

Auf der 66. General Convention der Protestant Episcopal Church in the United States of America, auch bekannt als The Episcopal Church,[1] die vom 9. bis 20. September 1979 in Denver, Colorado, gehalten wurde, wurde die von der Verfassung der Episcopal Church, Art. 10, geforderte zweite Lesung[2] über die definitive Ausgabe ihrer erneuerten Liturgie gehalten. Ergebnis der Annahme der Vorschläge seitens der Kammer der Bischöfe und der Kammer der Deputierten ist „The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church Together with The Psalter or Psalms of David According to the use of The Episcopal Church".

Es handelt sich in der knapp 200jährigen Geschichte der Episcopal Church um das vierte Book of Common Prayer (= BCP).

Das erste wurde von der 1. General Convention 1789 in Philadelphia, Pennsylvania, herausgegeben. Zum großen Teil war es mit dem BCP der Church of England 1662 identisch, das mit der Act of Uniformity vom 19. Mai 1662 durch Gesetz zum einzig gültigen BCP erklärt wurde.[3] Da durch die Unabhängigkeitserklärung der 13 ameri-

* **The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church Together with The Psalter or Psalms of David According to the use of The Episcopal Church.** – [New York:] The Church Hymnal Corporation and The Seabury Press [1979]. 1001 Seiten.

[1] Da zum einen das Wort „Protestant" heute zum größten Teil mißverstanden wird und zum anderen dieser Provinz der Anglikanischen Gemeinschaft auch Diözesen außerhalb der USA angehören, wurde auf der 62. General Convention in Seattle, Washington, (17.–23. September 1967) beschlossen, die Präambel der Verfassung so zu ändern, daß „The Episcopal Church" ebenfalls voller Name dieser „Fellowship within the One, Holy, Catholic and Apostolic Church" (ebd.) ist. In offiziellen Verlautbarungen und liturgischen Büchern wird diese Namensform als einzige verwandt.

[2] Die erste Lesung fand auf der 65. General Convention in Minnapolis, Minnesota, (11.–23. September 1976) statt. Da der Inhalt und die Form des Book of Common Prayer Bestandteil der Verfassung sind, muß über die Änderung gemäß Art. 10 in Zusammenhang mit Art. 11 dieser Verfassung in zwei aufeinanderfolgenden regulären General Conventions abgestimmt und sie mit der Mehrheit aller stimmberechtigten Bischöfe in der Kammer der Bischöfe und der Mehrheit der Kleriker- und Laiendeputierten aller Diözesen in der Kammer der Deputierten angenommen werden.

[3] Es ist m. W. bislang in der Literatur noch kaum zur Kenntnis genommen worden, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Church of England die Kirche durch die „Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974" selbst, ohne Ratifizierungen durch das Parlament, über ihre liturgischen Bücher bestimmen kann. Mit Schedule 2 dieses Dokuments (S. 6) ist auch die Act of Uniformity 1662 wie fast alle staatskirchenrechtlichen Regelungen der Liturgie ungültig geworden. Ergebnis des so gewonnenen Bewegungsspiel-

UB TUB

25. OKT. 1982

kanischen Kolonien vom 4. Juli 1776 und die Verabschiedung der Bundesverfassung der USA am 17. September 1787 auch diese Act of Uniformity ihre Gültigkeit verlor, wurde ein eigenständiges BCP erstellt. Es unterschied sich vor allem im Eucharistiegebet vom englischen Buch; es übernahm das die ursprüngliche Ordnung besser und vollständiger wiedergebende Hochgebet der Schottischen Episkopalkirche.

Die zweite Ausgabe erfolgte 1892, um einen größeren Reichtum an liturgischem Ausdruck (Resultat der Oxford-Bewegung) und weitere Flexibilität in der Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten (Sozial-Bewegung) zu ermöglichen. Dennoch hielt sich die Erneuerung in relativ engen Grenzen.

Die dritte Ausgabe fand nach 15 Jahren der Kommissionsarbeit ihren Abschluß 1928 und führte sowohl 1892 noch nicht angenommene Vorschläge wie auch in der Zwischenzeit durchgedrungene Ergebnisse der sog. Liturgischen Bewegung ein. Zugleich wurde eine Ständige Liturgische Kommission errichtet, deren Aufgabe nach Titel II, Kanon 4 der Geschäftsordnung der Episcopal Church u. a. darin besteht, „Material für künftige Revisionen des Book of Common Prayer zu sammeln und zusammenzustellen".[4] Diese Maßnahme erwies sich als weittragender denn die Ratifizierung des BCP. Diese Kommission veröffentlichte als Resultat ihrer Arbeit ab 1950 eine Reihe von „Prayer Book Sudies", Studientexte, die der Information dienen sollten, aber ausdrücklich nicht zum liturgischen Gebrauch freigegeben waren. Bemerkenswerterweise war das erste Heft[5] den Initiationsriten, die zur damaligen Zeit in der anglikanischen Gemeinschaft Gegenstand heftiger Erörterungen waren,[6] gewidmet. 1967 wurde eine Verfassungsänderung beschlossen, nach der die von einer General Convention dafür freigegebenen Studientexte in Gottesdiensten verwandt und erprobt werden können; auch hier hatte das erste Heft nach dem neuen Revisionsplan wieder die Initiationssakramente[7] zum Inhalt.[8] 1971 kamen die revidierten Riten der Initiation, der Eucharistiefeier, des Offiziums, anderer sakramentaler Feiern und Eigentexte für das liturgische Jahr zur Erprobung für drei Jahre heraus;[9] nochmals überarbeitet erschienen die am häufigsten gebrauchten Texte 1973.[10] Die Ständige Liturgische Kommission legte diese der 65. General Convention 1976 vollständig als „The Draft Proposed Book of Common Prayer"[11] vor; durch die erste Lesung dieses Buches wurde es, fast unverändert, zum „Proposed: The Book of Common Prayer",[12] aus dem nach der zweiten Lesung 1979 das für diesen Revisionszyklus endgültige Book of Common Prayer wurde.

Der Inhalt des Buches:

Vorworte über den Gehalt der nach den Ordnungen des BCP gefeierten Liturgie (9–14); das Kalendarium des Kirchenjahres (15–33); das tägliche Offizium (37–146); die Große Litanei (148–155); die Kollekten („Tagesgebete") für das Kirchenjahr (159–261); Eigenliturgien für besondere Tage (Aschermittwoch, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Osternacht: 264–295); Taufe (299–314); Eucharistie (316–409); die „Pastoral Offices" genannten Feiern (Firmung durch den Bischof, Eheschließung, Danksagung nach der Geburt eines Kindes, Versöhnung eines Büßers, Krankensalbung und -kommunion, Sterberiten, Begräbnis: 413–507); bischöfliche Gottesdienste (Bischofs-, Priester-, Diakonweihe, Instituierung neuer Dienste, Kirchweihe: 511–579); der Psalter (585–808); Gebete und Danksagungen (810–841); Abriß des Glaubens („Katechismus": 845–862); Historische Dokumente der Kirche (864–878); Oster- und Kalendertabellen (880–885); das aus der römischen Leseordnung adaptierte, auf drei Jahre verteilte Lektionar für die sonn- und festtägliche Eucharistiefeier (889–931); Verteilung der Psalmen und Lesungen im täglichen Offizium (934–1001).

Von den hier genannten Feiern sind die Ordnung des Offiziums, der Taufe und der Eucharistie die am häufigsten vorkommenden und wichtigsten; es sollen deshalb in ihnen die wichtigsten Neuerungen hier vorgestellt werden.

Die Ordnung des Offiziums

Zum erstenmal in der Geschichte des BCP werden für das Offizium nicht zwei Gebetszeiten angegeben, wie es seit 1549, dem von Thomas Cranmer erstellten ersten BCP, üblich war, sondern vier: Morning Prayer (27–60; 75–102); eine Hore zu Mittag, die im Aufbau der Sext der erneuerten römischen Stundenliturgie nachgestaltet ist (103–107), sie unterliegt nicht der Psalmenverteilung für das tägliche Offizium, sondern hat einige ausgewählte Psalmen oder Psalmstrophen, die in der Geschichte der Liturgie mit dieser Hore verbunden worden sind; eine Gottesdienstordnung für den Abend (108–114; s. u.); Evening Prayer (61–73; 115–126); Komplet, die ebenfalls die Struktur der römischen Komplet (mit Ausnahme des Nunc dimittis, das eines der Cantica im Evening Prayer ist) aufweist und Pss 4; 31,1–5; 91; 134 zur Auswahl bietet.

Morning und Evening Prayer sind, wie auch die Kollekten, die Texte der Eucharistiefeier und des Begräbnisses, in zwei Versionen geboten: Der erste Ritus hat die traditionelle, mit dem anglikanischen Gottesdienst assoziierte, Sprachgestalt beibehalten. Der jeweils zweite Ritus (einschließlich der zweiten Serie von Kollekten) bietet eine gehobene Sprachform, die jedoch die grammatischen und orthographischen Regeln des amerikanischen Englisch beachtet. Ein Vergleich von Übersetzungen lateinischer Texte ins amerikanische Englisch im BCP (1979), im Lutheran Book of Worship 1978, das sprachlich – und deshalb auch inhaltlich – in großer Abhängigkeit vom BCP und damit der Gedankenwelt der Episcopal Church steht, und der Übersetzung des römischen Missale 1974 zeigt m. E., daß es den Redaktoren des BCP (1979) am besten gelungen ist, sprachliche Ausdrucksstärke und Eleganz, inhaltliche Fülle und Verständlichkeit des Gedankengangs miteinander zu verbinden, ohne daß das Erbe von über 400 Jahren eine Anpassung erstickt oder das Buch zu einem liturgischen Antiquitätenladen umgestaltet hat.[13] Außerdem ist bemerkenswert gut gelungen, sog. „non-sexist" und „inclusive language" auch in dieser Sprachform zu benutzen, d. h. soweit wie möglich Worte und Formulierungen zu finden, die nicht Frauen oder bestimmte Gruppen diskriminieren oder sie (zumindest sprachlich) ausschließen. „Glücklich sind, die nicht im Rat der Frevler gewandelt sind" beginnt der Psalter; und alle Personalpronomina sind, wenn es die Situation erfordert (einschließlich für das Vorsteheramt) kursiv gedruckt, da sie auch für Frauen gelten müssen.

Der Ordnung für den Abend (109–114) ist der Einfluß der in der University of Notre Dame, South Bend, Indiana, sehr stark betonten und durchgeführten Unterscheidung zwischen dem Kathedraloffizium und dem monastisch überlagerten römischen Offizium, das sich bis in die Liturgia Horarum 1971 (und ebenso in die vom BCP [1549] abhängigen Ordnungen) fortsetzt, anzumerken.[14] In der dunklen Kirche werden nach dem altspanischen Eröffnungsvers „Lumen cum pace", einer die Lichtthematik behandelnden Schriftstelle und einem Gebet um Licht unter Gesang oder Schweigen die Kerzen am Altar und andere Kerzen oder Lichter entzündet, wonach der alte Vesperhymnus Φῶς ἱλαρόν gesungen wird. Danach folgt entweder das offizielle Evening Prayer ab den Psalmen oder eine Andacht, eine Eucharistiefeier, die mit dem Gruß und dem Tagesgebet beginnt, eine Agapefeier,

raums ist The Alternative Service Book 1980. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter. – Colchester: William Clowes; London: SPCK; Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Dieses Buch, bis Ende 1990 zum liturgischen Gebrauch zugelassen (vgl. ebd. S. 1291), unterscheidet sich, teilweise erheblich, vom BCP (1979) der Episcopal Church. Zur Herkunft dieser aus dem Streit um das BCP der Church of England 1928/29 erwachsenen Measure bis 1970 s. Stephan Schlosshauer-Selbach, Staat und Kirche in England. – Frankfurt, Bern: Lang, 1976 (reicht bis 1971).

[4] Constitution and Canons for the Government of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, otherwise as The Episcopal Church. Adopted in General Conventions 1789–1979. – s. l. [New York: Seabury] 1979, 51.

[5] Prayer Book Studies. I Baptism and Confirmation. II The Liturgical Lectionary, ed. by The Standing Liturgical Commission. – New York: The Church Pension Fund, 1950.

[6] Vgl. eine Zusammenfassung der Diskussion zuletzt in J. D. C. Fisher, Confirmation then and now. – London: S. P. C. K., 1978, 142–152, und Frank Currier Quinn, Contemporary Liturgical Revision: The Revised Rites of Confirmation in the Roman Catholic Church and in the American Episcopal Church (Ph. D.-Dissertation, University of Notre Dame, 1978) 277–393, bes. 366–393.

[7] Rez. hofft, demnächst eine Arbeit über die liturgischen Revisionen der Episcopal Church und der amerikanischen lutherischen Kirchen (Book of Common Prayer 1979; Lutheran Book of Worship 1978) unter besonderer Berücksichtigung der Feier der Initiationssakramente zu veröffentlichen.

[8] Prayer Book Studies 18 On Baptism and Confirmation. Holy Baptism with the Laying-On-Of-Hands. – New York: The Church Pension Fund, 1970.

[9] Services for Trial Use. Authorized Alternatives to Prayer Book Studies. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1971.

[10] Authorized Services. – New York: Church Hymnal Corporation, 1973.

[11] New York: The Church Hymnal Corporation, 1976.

[12] New York: The Church Hymnal Corporation and The Seabury Press, 1977.

[13] Vgl. Leonel L. Mitchell, The Collects of the Proposed Book of Common Prayer: Worship 52. 1978. 138–145.

[14] Stärker noch ist dieser Einfluß im Lutheran Book of Worship zu bemerken, das als ersten Teil des Evening Prayer eine Prozession mit entzündeter Kerze in die dunkle Kirche vorsieht, wonach die Gemeinde das φῶς ἱλαρόν singt, eine Danksagung für das Licht durch den Leiter der Feier vorgetragen wird und Ps 141,1–4.8 gesungen wird, der von einem Psalmgebet abgeschlossen wird. Vgl. Lutheran Book of Worship. – Minneapolis: Augsburg; Philadelphia: Board of Publication, LCA, 1978, 142–146; dasselbe, Ministers Desk Edition, 1978, 58–62.

oder ein Abendoffizium, das aus ausgewählten Abendpsalmen mit möglichem Psalmgebet, einer Schriftlesung mit möglicher Predigt oder der Verlesung von christlicher Literatur, dem Magnificat oder einem anderen Canticum oder Hymnus, Gebeten, einschließlich dem Herrengebet, an besonderen Tagen einem möglichen speziellen Abendgebet (eines davon aus Taizé), dem Segen, der Entlassung und dem Friedensgruß besteht. Dieser Feier kann, wie auch den übrigen Teilen des Offiziums, sowohl ein Bischof, Priester oder Diakon als auch ein Laie vorstehen.

Personen, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer (monastischen) Gemeinschaft oder aus anderen Gründen ständig einen vollen Zyklus des täglichen Offiziums vollziehen wollten, wurde 1944 als Ersatz für Übersetzungen des Breviarium Romanum oder Monasticum und als Erweiterung des im BCP (1928) vorgesehenen Materials ein Buch mit dem Titel „Prayer Book Office" zur Hand gegeben. 1980 gab Howard Galley dieses auf der Grundlage des BCP (1979) neu heraus.[15] Es erweitert das Material für das Offizium zum einen um Antiphonen für alle Psalmen und Cantica (gemäß der Erlaubnis im BCP [1979] 141; 935), zum anderen um nichtbiblische Lesungen am Vorabend großer Sonntage oder Feste (diese Texte sind mit zwei Ausnahmen mit denen der patristischen Lesung im Officium lectionis der römischen Liturgia Horarum für den betreffenden Tag identisch) sowie um Taufmemorien in den Vespern am Fest der Taufe des Herrn, in der Osterwoche, an Pfingsten und Allerheiligen und eine große österliche Taufvesper (350–361), wie sie teilweise bis in die Neuzeit hinein in einigen Diözesen der römischen Kirche gefeiert wurde und für das Bistum Münster wieder eingerichtet worden ist.[16]

Die Ordnung der Taufe

Die Taufe wird als „volle Initiation durch Wasser und den Heiligen Geist in Christi Leib, die Kirche"[17] beschrieben. Der Ritus wurde so grundlegend erneuert, daß von den im BCP (1928) gebrauchten Texten keiner wiederverwandt worden ist.

Die Feier selbst findet normalerweise innerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier statt; es wird empfohlen, das Sakrament für die Ostervigil, Pfingsten, Allerheiligen, das Fest der Taufe des Herrn oder den Besuch des Bischofs zu reservieren, damit der ekklesiale Bezug und die theologische Tiefe des im Ritusgefüge selbst zum Ausdruck Kommenden besser erkannt und die Bedeutung dieser Tage durch die Feier der beiden Hauptsakramente unterstrichen wird. Während es im Bereich der römischen Liturgie seit 1969 zum erstenmal einen eigenen Kindertaufritus gibt, der sich grundlegend von der Eingliederung Erwachsener und Schulkinder in die Kirche unterscheidet,[18] ist die Taufordnung im BCP (1979) für Erwachsene wie Kinder grundsätzlich gleich; für die Eingliederung verschiedener Altersstufen ist bei der Vorstellung der Täuflinge ausdrücklich Vorsorge getroffen.

Die Feier ist in drei Teile gegliedert: die Vorstellung und Befragung der Kandidaten; der „Taufbund"; die Taufe.

Die Befragung der Kandidaten bzw. ihrer Eltern (die zu den Paten ihrer Kinder gehören sollen) und Paten besteht in der sprachlich und inhaltlich modernisierten dreiteiligen Abschwörung, der ein dreiteiliger Akt der „Zuschwörung" an Christus, ebenfalls in Frageform, folgt. Danach werden dem Bischof ggf. Kandidaten für die Firmung, die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der Episcopal Church und für eine erneute Hinwendung an Christus und die Kirche (Personen, die der Kirche entfremdet gewesen waren, ohne förmlich auszutreten) vorgestellt; die Gemeinde wird um Unterstützung für diesen gesamten Personenkreis gebeten. Der „Taufbund" besteht aus den drei Fragen nach der Trinität, die von der gesamten Gemeinde mit dem entsprechenden Teil des Apostolicums beantwortet werden, denen fünf Fragen nach der Übernahme der sich aus dem christlichen Glauben ergebenden ekklesialen und sozial-ethischen Konsequenzen folgen. Diese zusätzlichen Fragen sind eine Ausfaltung der seit dem BCP (1662) bestehenden einen Erweiterungsfrage nach dem Halten von Gottes Geboten. Die Gemeinde tritt danach in Fürbitten für die zu Taufenden ein. Die folgende Danksagung über dem Wasser spricht von der Bedeutung dieses Elements in der Schöpfung, beim Exodus, bei der Taufe Jesu und als Symbol des Todes und der Auferstehung und bittet um Heiligung des Wassers durch die Kraft des Heiligen Geistes. Es handelt sich um eine Neuschöpfung, die jedoch die Tradition Erzbischof Cranmers aufnimmt, der Luthers Sintflutgebet in das BCP (1549) übernommen hatte. 1928 war dieses Gebet, das bis dahin in allen anglikanischen Taufordnungen gestanden hatte, entfallen. Wenn der Chrisam noch nicht geweiht war, kann der Bischof dieses hier vollziehen. Die Taufe, die erste Handlung des dritten Teils, geschieht durch Eintauchen oder Übergießen mit der gewohnten Formel, die die Gemeinde durch ihr Amen bekräftigt. Das folgende Gebet ist ein Dank für die Taufe und eine Bitte um Bewahrung der Gnade. Unter Handauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuz (bei möglichem Gebrauch des Chrisams) sagt der Priester: „N., du bist besiegelt durch den Heiligen Geist in der Taufe und gekennzeichnet als Christi Besitz auf ewig."[19] Diese Formel ist nicht mit der Firmformel identisch, hat aber die Funktion der Gabe des Heiligen Geistes. Selbst wenn Erwachsene nach dieser Form initiiert sind, verlangt die Ordnung der Firmung nach dem BCP (1979), daß ihnen der Bischof die Hände auflegt unter Gebet um die Gnade des Wachstums und der Beharrlichkeit. Diese Duplizität ist dem Druck der um ihr Privileg fürchtenden Bischöfe zu verdanken; der Ansatz der Prayer Book Studies 18 zu einer Vereinigung der drei Teilriten der Initiation ist (vorläufig) gescheitert.[20] Mit einem Willkommen der Gemeinde an die Neugetauften und dem Friedensgruß endet die eigentliche Tauffeier. Es folgen die oben erwähnten bischöflichen Handlungen der Firmung, Aufnahme und Bestärkung der Hinwendung an Christus und die Kirche.

Dieser Taufritus ist gekennzeichnet durch eine starke Beteiligung der Gemeinde (z. B. sind „private" Taufen außer bei dringenden Notfällen nicht mehr vorgesehen).

Das BCP (1979) selbst bietet, wie seine Vorgänger, keine Ordnungen für den Katechumenat. Diese gehören zu den Gottesdiensten, die in einem Zusatzbd „The Book of Occasional Services"[21] enthalten sind, das ein gleichen Zwecken dienendes Buch auf der Grundlage des BCP (1928) ersetzt. In drei Teilen werden in diesem Buch Texte für verschiedene Feiern im Kirchenjahr geboten (darunter z. B. Krippenfeier, Lichterprozession am 2. Februar, Kreuzweg, Tenebrae), Gelegenheiten, die mit dem sakramentalen Leben der Gemeinde zusammenhängen (darin u. a. der Katechumenat [112–125], ein öffentlicher Heilungsgottesdienst, Rubriken, die einen Exorzismus regeln [ohne Texte]) und bischöfliche Gottesdienste, die nicht vom BCP (1979) geregelt sind.

Die Eucharistie

„Die Heilige Eucharistie, der christliche Hauptgottesdienst am Herrentag", der vorzustehen „Prärogativ des Bischofs" ist,[22] hat im Ritus I eine überarbeitete Fassung der „Kommunionfeier" des BCP (1928) erhalten, die einige unglückliche Umgruppierungen voriger Revisionen beseitigte, aber im vorgegebenen Rahmen geblieben ist. Das Hochgebet war bereits im BCP (1789) dem der schottischen Non-Jurors angeglichen worden; die von diesen zurückgewonnenen Formulierungen (teilweise aufgrund des BCP [1549]) waren Samuel Seabury zur Einfügung in das neu zu erstellende amerikanische BCP als Bedingung für seine Bischofsweihe durch schottische Bischöfe (14. November 1784) gestellt worden.

Ritus II (355–382) ist Frucht der sog. Liturgischen Bewegung, die eine bemerkenswerte Angleichung der sakramentalen Riten in den verschiedenen westlichen Kirchen der Catholica mit sich gebracht hat.[23] Bei einer Auflistung des Ritus fällt die Ähnlichkeit mit der erneuerten römischen Eucharistiefeier ins Auge, wenn auch einige

[15] The Prayer Book Office. Compiled and edited by Howard Galley. – New York: The Seabury Press, 1980. 772 Seiten.

[16] Vgl. Thaddäus A. Schnitker, Die Taufvesper am Ostersonntag. Ein wiedergewonnenes Stück Tradition: Liturgisches Jahrbuch 31. 1981. 120–123.

[17] BCP (1979), Holy Baptism. Concerning the Service, 298.

[18] Daß diese Form der Eingliederung noch so wenig bekannt ist, geschweige denn (vor allem bei Schulkindern) praktiziert wird, und damit auf ein Potential zur Gemeindeerneuerung aus dem Taufbewußtsein verzichtet wird, ist ein Negativum erster Ordnung und gehört zu den Unterlassungen, für die es keine Rechtfertigung gibt.

[19] „N., you are sealed by the Holy Spirit in Baptism and marked as Christ's own for ever.": BCP (1979) 308.

[20] (S. A. 8) 16–22; 39. Urban T. Holmes, Education for Liturgy: An Unfinished Symphony in Four Movements, in: Worship Points the Way. Celebration of the Life and Work of Massey Hamilton Shepherd, Jr., ed. by Malcolm C. Burson. – New York: Seabury, 1981, 117–141, 133 (Holmes ist der Verfasser der ersten der beiden „eigentlichen" Firmgebete). Frederik B. Wolf, Christian Initiation, in: Prayer Book Renewal, ed. by H. Barry Evans. – New York: Seabury, 1978, 35–44, gibt einen ersten Einblick in „Liturgiepolitik" in der Kammer der Bischöfe; er ist Bischof von Maine und war Vorsitzender des Ausschusses der Ständigen Liturgischen Kommission, der die Initiationsriten verfaßte.

[21] The Book of Occasional Services. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1979. 232 Seiten.

[22] BCP (1979) 13; 354.

[23] Zur Geschichte dieses Ritus vgl. Peyton Gardner Craighill, Liturgy and Piety: A Study of Three Trial Eucharistic Rites in The Episcopal Church (Ph. D.-Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1973), bes. 85–100; 154–201; 276–325.

traditionelle Eigenheiten beibehalten wurden [in Klammern die ad libitum-Teile, die genommen werden oder entfallen können]: 1. Wortgottesdienst: Eröffnungsakklamation [Gebet um Reinheit], Gloria (falls vorgesehen, sonst Kyrie oder liturgisches Trisagion), Gruß und Kollekte, 1. Lesung [Schweigen] [Psalm, Lied], 2. Lesung (falls vorgesehen) [Schweigen] [Psalm, Lied], Evangelium, Predigt, Nicaeno-Constantinopolitanum (falls vorgesehen), Fürbitten, Allgemeines Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte, Friedensgruß. 2. Kommunion: [Bibelverse zum Opfer] Gabenbereitung [Lied, Psalm], Die Große Danksagung: Eucharistisches Hochgebet (4 Formulare; s. u.), Vater unser, Brotbrechung unter Schweigen, Akklamation 1 Kor 5,7b.8a, Sancta Sanctis, Kommunion unter beiden Gestalten [Lieder, Psalmen], Gebet nach der Kommunion (von allen gesprochen) [Segen], Entlassung.

Die drei ersten Hochgebete dieses Ritus entstammen genuin der Episcopal Church; das vierte wurde 1974 von einer Kommission, der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, der Episcopal Church und verschiedener protestantischer Kirchen, als Adaption der Basiliusliturgie entworfen und war gedacht als von allen Kirchen zu benutzendes Hochgebet;[24] bislang ist es nur vom BCP (1979) vorgesehen. Allen diesen vier Texten gemeinsam ist die Struktur: Präfation (in A und B je nach Kirchenjahreszeit oder Anlaß wechselnd) mit Dialog und Sanctus, Danksagung für die (Schöpfung und) Erlösung in Christus, die überleitet in die Einsetzungsworte (mit Ausnahme von C in Gebetsform: „nachdem er dir Dank gesagt hatte"), Memorialakklamation der Gemeinde (in D erst nach der Anamnese), Anamnese mit Opfergebet,[25] Epiklese über die Gaben (in C vor den Einsetzungsworten), Kommunionepiklese, Fürbitten für die Kirche, Doxologie.

Hochgebet B hat in seinem christozentrischen Teil nach dem Sanctus Übernahmen aus Hippolyts Eucharistischem Gebet. Hochgebet C fällt aufgrund seiner Struktur, wie aus obiger Aufstellung ersichtlich, wegen seines eigenwilligen Stils[26] und durch die zahlreichen Akklamationen der Gemeinde, die das gesamte Hochgebet durchziehen, aus dem gewohnten Rahmen.

Völlig neu ist „Eine Ordnung für die Feier der Heiligen Eucharistie" (400f), die nicht für die Sonntagseucharistie, sondern für eine Feier mit einer kleineren Gruppe gedacht ist. Es werden nur die einzelnen Teile angeführt, aber keine vorformulierten Texte geboten; nur für das Hochgebet werden (außer den vier vorangehenden aus Ritus II und dem einen aus Ritus I) noch zwei weitere Rahmen (402–405) zur Verfügung gestellt, die jedoch in der Präfation und im Postsanctus-Teil noch weiter ausgefüllt werden müssen. Daß dieser Ritus, wie die Vorbemerkung (400) ausdrücklich betont, sorgfältiger Vorbereitung seitens des Priesters und der anderen Teilnehmer bedarf, steht außer Frage.

Die Mitwirkung von Diakonen und von Laien, die als Lektoren und Akolythen tätig sind, ist im Ritus der Eucharistie und in den Vorbemerkungen vorgesehen. Priester, die anwesend sind, sollen mit dem Vorsteher am Altar stehen und mittun bei der Konsekration der Gaben, beim Brechen des Brotes und bei der Austeilung der Kommunion: die „Konzelebration" selbst im BCP (1979)!

Dem Vorsteher der Feier gebührt ein eigenes Rollenbuch: eine Altarausgabe (Großdruck) aller in der Eucharistiefeier vorkommenden Texte und Gesänge (einschließlich der besonderen Feiern im Kirchenjahr und einiger anderer Liturgien, die mit der Eucharistie verbunden werden können).[27]

Für die Wochentage der Fastenzeit, die Wochentage der Osterzeit und die Gedenktage von Personen, die im Kalender des BCP (1979) verzeichnet sind, sowie für die „Communia Sanctorum" wurde 1980 in dritter, revidierter Fassung ein Buch mit den Kollekten herausgegeben, die an den betreffenden Tagen, wenn eine Eucharistiefeier stattfindet, genommen werden können.[28] Diese Gebete versuchen, die Eigenart des betreffenden Tages oder der Person in das liturgische Leben einfließen zu lassen. Auch hier wird jede Kollekte in beiden oben erwähnten Sprachformen geboten.

Bei allen Kirchen, die das Zentrum ihres Lebens in der Feier der Liturgie sehen, scheint die in der zweiten Hälfte dieses Jh.s erfolgte Liturgiereform gemeinsame Ziele gehabt zu haben: eine Wiedergewinnung von Formen, die das Gemeinte in Ritus und Wort adäquater als bisher auszudrücken vermögen; eine größere Durchschaubarkeit, Klarheit, Erkennbarkeit und Auswahl der Riten; eine bessere und vermehrte Teilnahme der gesamten Gemeinde an der Feier. Es scheint ebenso ein Gesetz dieser Liturgieform zu sein, daß sich diese Ideale in einer zunehmenden Anzahl von Büchern niederschlagen. Dabei darf die Beschäftigung mit den Büchern aber nicht von der inneren Realität ablenken, die das Ziel jeder Liturgiefeier ist: die Begegnung mit dem lebendigen Herrn.

Ein Letztes, hiermit in Zusammenhang Stehendes: Auch im Bereich der Episcopal Church hat es eine Traditionalistenbewegung gegeben, die aufgrund ihres strikten Festhaltens am BCP (1928) sogar einen Bruch in Kauf nahm und, zusammen mit anderen Erwägungen in disziplinärer Hinsicht, eine schismatische Kirchenbewegung ins Leben rief[29] – ein Vorgang, der nur allzu sehr an Erzbischof Lefèbvre erinnert. Aber was auch immer gegen ein solches Aufstellen eines Altares gegen einen anderen (Cyprian) gesagt werden muß: diese Personen haben verstanden, daß eine erneuerte Liturgie auch einen anderen Ausdruck des Glaubens bedeutet und theologische Änderungen beinhaltet.[30] Es gibt Theologen, denen diese Wandlungen im Gesetz des Glaubens durch Reformen im Gefüge der Liturgie, zumindest im Bereich der römischen Kirche und ihrer Liturgie, noch nicht aufgegangen zu sein scheinen.

[24] Vgl. Geoffrey Wainwright, Il rinnovamento liturgico nelle Chiese dell' America del Nord: Rivista Liturgica 68. 1981. 400–412, 408f.

[25] A: „Recalling his death, resurrection, and ascension, we offer you these gifts." (363); B: „... And we offer our sacrifice of praise and thanksgiving to you, O Lord of all; presenting to you, from your creation, this bread and this wine." (369); C: „Remembering now his work of redemption, and offering to you this sacrifice of thanksgiving, We celebrate his death and resurrection, as we await the day of his coming." (371; direkt im Anschluß an die Einsetzungsworte; „We celebrate ..." ist die Memorialakklamation der Gemeinde); D: „Recalling Christ's death ... awaiting his coming in glory; and offering to you, from the gifts you have given us, this bread and this cup, we praise you and we bless you." (374).

[26] Die Präfation schlägt ungewohnte Töne an: „At your command all things came to be: the vast expanse of interstellar space, galaxies, suns, the planetes in their courses, and this fragile earth, our island home. ... From the primal elements you brought forth the human race, and blessed us with memory, reason, and skill.": 370.

[27] The Holy Eucharist. Altar Edition. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1977. 408 Seiten. Alle Präfationen sind mit einfachen und feierlichen Tönen versehen (mit Ausnahme des Hochgebets C); als Kursiosum: die Präfation des Hochgebets D und die Doxologie können nach einer „mozarabischen Singweise" kantilliert weden, die Melismen bis zu 14 Noten pro Silbe aufweist (169f; 175).

[28] The Proper for the Lesser Feasts and Fasts together with The Fixed Holy Days. Third Edition. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1980. 410 Seiten.

[29] Paul Moore, Jr., Take a Bishop like me. – New York [u. a.]: Harper & Row, 1979, 19; 80; 111; 166; 170; 178; 186–189; Profiles in Belief. The Religious Bodies of the United States and Canada. Vol. II: Protestant Denominations, hg. v. Arthur Carl Piepkorn. – San Francisco [u. a.]: Harper & Row, 1978, 218–224.

[30] Urban T. Holmes, Education for Liturgy (s. A. 20), 133–135.

Die gemeinsame Agende der Lutheraner in den Vereinigten Staaten und Kanada*

Von Hans Bernhard Meyer SJ, Insbruck

Die liturgiewissenschaftliche Forschung ist – ähnlich der anderer theologischer Disziplinen – seit Jahrzehnten und in wachsendem Maß dadurch gekennzeichnet, daß der Konsens zwischen den Forschern ungeachtet ihrer kirchlich-konfessionellen Herkunft und Bindungen immer größer wird. Das galt und gilt auch heute noch vor allem im Bereich der Liturgiegeschichte, aber auch auf der Ebene der liturgietheologischen Reflexion. Weil aber der Liturgiewissenschaft eine wichtige kritische Funktion gegenüber der gottesdienstlichen Praxis zukommt, sofern sie sich nicht als apologetische Disziplin im Dienst des faktisch Bestehenden (miß-)versteht, deshalb war zu erwarten und

* **Lutheran Book of Worship.** Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship: Luhteran Church in America, The American Lutheran Church, The Evangelical Lutheran Church of Canada, The Lutheran Church-Missouri Synod.-Minneapolis/Philadelphia: Augsburg blishing House/Board of Publication, Lutheran Church in Amerika (1979) 960 S. Lw. $ 8.50

Lutheran Book of Worship. Ministers Edition. Prepared by (wie oben) (1979) 511 S. Lw. $ 12.50

ist heute allenthalben zu beobachten, daß sich der in ihr über konfessionelle Grenzen hinweg anbahnende oder schon erreichte Konsens in Grundfragen ebenso wie in Einzelproblemen auch auf das konkrete gottesdienstliche Leben auswirkt. In dem Maß, in dem Vertreter verschiedener Kirchen und Konfessionen sich im Verständnis der ihrer Trennung vorausliegenden Stiftung und Tradition des christlichen Gottesdienstes einander annähern, schwindet auch die Sorge um den Verlust der eigenen Identität, wenn sich die liturgischen Feiern und Formen einander nähern, bzw. wächst die Bereitschaft, Einheit zu verwirklichen, wo sie schon heute sinnvoll und möglich erscheint. In diesen Kontext darf man das Lutheran Book of Worship (= LBW) einordnen, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal haben sich hier Lutheraner der USA und Kanadas über alle inneren Grenzen hinweg eine gemeinsame Agende geschaffen[1], und zum anderen treffen sie sich in diesem Werk mit zentralen Anliegen der gottesdienstlichen Erneuerung in anderen Kirchen der Reformation sowie mit der Liturgiereform der katholischen Kirche – was nicht etwa verschwiegen, sondern ausdrücklich bekannt wird. Insofern kann man das LBW ohne Übertreibung einen Markstein der ökumenischen Bewegung auf dem Gebiet der Liturgie nennen.

Über die Vorgeschichte und das Zustandekommen des LBW informieren einerseits die „Minsters Edition" (= ME) in der Einleitung (10–12), andererseits das von Ph. H. Pfatteicher und C. R. Messerli (von letzterem stammt Kap. 3: Music and Worship) im Augsburg Publishing House 1979 veröffentlichte Handbuch und Kommentarwerk: Manual of the Liturgy. Lutheran Book of Worship (= ML) im Vorwort (IXf. 1–9). Die erste gemeinsame lutherische Agende Nordamerikas in englischer Sprache war 1748 von dem aus Deutschland stammenden Pastor H. M. Mühlenberg auf der Synode von Pennsylvania vorgelegt und von dieser angenommen worden. In den folgenden 100 Jahren gab es jedoch viele weitere Agenden und eine entspr. Vielfalt von Gottesdienstformen, bis das Church Book des General Council (1868) wieder mehr Einheitlichkeit brachte. Es wurde jedoch schon 1888 durch das gemeinsam von der General Synod South, der General Synod und dem General Council initiierte, bewußt auf die Tradition des 16. Jh. zurückgreifende „Common Service" und 1917 durch das „Common Service Book" abgelöst. Diese beiden Agenden hatten (mit Ausnahme der Gesangstradition) auch großen Einfluß auf die aus Skandinavien stammenden und ihren eigenen Traditionen folgenden Lutheraner. Von 1945 an erarbeiteten acht Kirchen, die sich später in der American Lutheran Church (1960) und in der Lutheran Church in America (1962) zusammenschlossen, das Service Book and Hymnal, das 1958 erschien. Dieses Buch, das den Höhepunkt der Common-Service-Tradition darstellt, hatte bereits einen stark ökumenischen Charakter, profitierte von den Ergebnissen der liturgiewissenschaftlichen Forschung und integrierte auch die skandinavische Singtradition (plainsong, Choral). Auf eine Initiative von The Lutheran Church-Missouri Synod kam es 1966 zur Bildung der Inter-Lutheran Commission on Worship (= ILCW), in der sich die Herausgeber des LBW zusammenfanden, um zunächst Probepublikationen für eine neue gemeinsame Agende zu erarbeiten. Sie sind 1969–1976 erschienen (Contemporary Worship 1–10) und führten 1978 zur Veröffentlichung des LBW. Parallel zu dieser letzten Phase gab es seit 1966 auch intensive Kontakte mit anderen evangelischen sowie mit der katholischen Kirche, die u. a. zur Vereinbarung ökumenischer Texte in englischer Sprache führten (Prayers we have in common, 2. Aufl. 1975), wie wir sie auch im deutschen Sprachgebiet kennen.

In welcher Weise sich die soeben in ihrem historischen Kontext erwähnten Strömungen auf die Gestaltung des LBW ausgewirkt haben, läßt sich an den Zielsetzungen und hauptsächlichen Änderungen ablesen (vgl. hierzu LBW 8; ME 12; ML 11–32). Das Buch soll 1. die Bewegung in Richtung auf das reiche ökumenische Erbe einer an ihren frühesten Quellen sich orientierenden Liturgie fortführen und zugleich damit die lutherische Hochschätzung der Bibel unterstreichen. Es soll 2. die Laiendienste im Gottesdientst (entspr. einer alten Tradition der skandinavischen Lutheraner) fördern. Es soll 3. die Liturgie in einer sprachlichen Form bieten, die dem heutigen Empfinden entspricht. Schließlich soll 4. das Buch die Einheit des gottesdienstlichen Lebens bei den Luhteranern Nordamerikas und darüber hinaus fördern.

Aus diesen allgemeinen formalen Prinzipien ergeben sich praktische Konsequenzen. Die uns besonders wichtig erscheinenden seien wenigstens kurz genannt.

Das LBW hat den Tudor Stil, der – vermittelt vor allem durch die King James Version der Bibel (1611) und das Common Prayer Book – jahrhundertelang die Sprache der Liturgie prägte, ganz aufgegeben. Der Psalter wurde zur Gänze aufgenommen und anhand 10 einfacher Psalmtonmodelle zum Singen eingerichtet (LBW 215–291; ME 340–442, hier jeder Ps mit einer Psalmoration, die bei der Abendsmahlsfeier und im Stundengebet ggf. an die Stelle des Ehre sei dem Vater tritt; die Texte stammen zumeist aus der römisch-katholischen Reihe), und dazu kommen 21 atl und ntl Cantica sowie ein Liedteil (548 Nummern in vierstimmigen Liedsätzen; LBW 317–921, in ME nicht enthalten), in dem auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen altem Liedgut des 16. Jh., anglo-amerikanischer und anderen Liedtraditionen angestrebt wurde. Die liturgischen Gesänge für die einzelnen Feiern (Abendmahl usw.) sind stark von römisch-katholischer, schwedischer und anglikanischer Tradition beeinflußt (vgl. ML 81).

Wichtiger als diese Sprache und Gesang betreffenden Charakteristika des LBW sind aber andere Merkmale, die sich am besten anhand seines Aufbaus zeigen lassen, dem wir nun folgen, und zwar nach ME, wo auf die Einleitung Generalrubriken zu den einzelnen Teilen, also eine Art Allgemeine Einführung folgt (die im LBW fehlt; außerdem steht in dieser Ausgabe, die für die Hand der Gemeinde bestimmt ist, der Teil für das Abendmahl vor dem für das tägliche [Stunden-] Gebet).

Der Kalender kennt Sonntage und Hauptfeste, die in den Weihnachts- und Osterfestkreis sowie in die „Zeit der Kirche" eingeordnet sind. Der Sonntag als Wochenpascha und das Osterfest werden eindeutig als die zentralen Feiern herausgestellt. Die Sonntage des Jahreskreises heißen Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten (nicht: nach Trinitatis). Die dritte Gruppe sind kleinere Feste (vor allem Herrenfeste und Apostelfeste, aber z. B. auch ein Marienfest am 15. 8., Michael und alle Engel am 29. 9., Reformationstag am 31. 10., Allerheiligen am 1. 11.), die vierte Gedenktage (Heilige aller Jahrhunderte, vorbildliche – nicht nur lutherische – Christen der Neuzeit, Titel der Kirche, Kirchenweihe). Die Vorfastenzeit ist aufgegeben.

Auf den Kalender folgt der Teil für das tägliche (Stunden-) Gebet: Morgenhore (eine Kombination von Matutin und Laudes), Abendhore (Vesper), Hore zum Tagesschluß (Komplet), zwei kurze Gebetsgottesdienste, Responsive Prayer I und II, für den Morgen bzw. eine andere Tageszeit (eine Art erweiterte Preces). Die Hinwendung zur alten Stundengebetstradition als einer Ordnung des täglichen Gebetsgottesdienstes (eine Predigt kann in der Morgen- und Abendhore, sollte aber nicht zu oft gehalten werden, um den Gebetscharakter nicht zu sehr zurückzudrängen; ML 286) mit den Eckpfeilern Laudes und Vesper (bei letzterer ist auch ein Lucernarium vorgesehen) ist hier unverkennbar; ebenso die Intention, diese Gottesdienstform in Gemeinden, Gruppen, Familien wieder heimisch zu machen (daher große Variationsbreite der Gestaltungsmöglichkeiten). Die 2jährige Leseordnung für die Morgenhore (ME 97–104) bietet jeweils eine atl, ntl und Evangelienlesung, wobei letztere auch zur Vesper gezogen werden kann, bei der Morgenhore aber wenigstens die atl Lesung verwendet werden soll (ML 292).

Das Proprium bietet in der Reihenfolge: Sonntage und Hauptfeste, kleinere Feste, Gedenktage, besondere Anlässe (ähnlich den Messen zu bestimmten Feiern und für besondere Anlässe) jeweils das Tagesgebet (Text; ein Gebet über die Gaben gibt es nicht; die Postcommunio steht jeweils in der Ordnung des Abendmahls), die drei Lesungen und die beiden Zwischengesänge (Stellenangabe), das Offertorium (Text), die Präfation (Stellenangabe) und den Hinweis auf die Tagesfarbe. Erwähnenswert ist, daß sich die dreijährige Leseordnung für die Sonn- und Festtage am römischen Meßlektionar (1969) orientiert, da die Lutheraner Nordamerikas ähnlich wie die Presbyterianer, Episkopalen u. a. evangelische Kirchen dieser i.U. zu den europäischen Lutheranern den Vorzug geben (vgl. ML 30–32; ein einjähriger Lesezyklus steht aber fakultativ zur Verfügung; ME 192–194). Auch die Feier des Gründonnerstag (mit Fußwaschung, Entblößung des Altars), des Karfreitag (mit den großen Fürbitten und Kreuzverehrung) und die Osternachtfeier (Lichtfeier mit Exsultet, 12 Lesungen, Tauffeier, Abendmahlsfeier), die als zentraler Gottesdienst des Jahres erscheint, sind nach Struktur und Feierelementen der römisch-katholischen Liturgie sehr ähnlich. Diese Feiern stehen wie die des Aschermittwoch und des Palmsonntag (mit Prozession) nicht im LBW, sondern nur in ME, werden aber für den Gebrauch in den Gemeinden empfohlen und betonen die zentrale Stellung des Paschageheimnisses (und damit die Abkehr von der Vorrangstellung des Karfreitag).

Für die Abendmahlsfeier werden drei Formen (ME 196–306) angeboten, die alle dieselbe Grundstruktur haben: Auf einen fakultativen Bußakt folgt die Eröffnung mit Eingangslied, Begrüßung, Kyrielitanei, Gloria(-lied), Tagesgebet. Es schließt sich der Wortgottesdienst an mit Antwortpsalm nach der ersten und Vers nach der zweiten Lesung, Evangelium, Predigt und Lied vor oder nach der Predigt, Credo (Nicänum oder Apostolicum bzw. Credolied), Fürbitten und Friedensgruß. – Die eucharistische Liturgie beginnt mit dem Einsammeln des Opfers der Gläubigen und dem Bringen der Gaben zum Altar, begleitet vom Gesang des Offertorium oder eines entspr. Gemeindeliedes und abgeschlossen durch ein gemeinsames Gebet. Auf den einleitenden

[1] Ausgenommen die Lutheran Church-Missouri Synod: Sie hat auf ihrer 53. Regular Convention in St. Louis, Missouri, 6.–13. Juli 1979 die Aufnahme des Lutheran Book of Worship abgelehnt und den Auftrag zu einem eigenen Buch ("Lutheran Worship") gegeben, das dem doktrinalen Standpunkt der Missouri Synod besser entsprechen soll (cf. Convention Workbook, 1979). Obwohl sie in der Inter-Lutheran Commission on Worship mitgearbeitet hat, hat sie ihr eigenes Buch (im Frühjahr 1982) herausgebracht.

Dialog folgt die Präfation (13 Formulare; im Proprium 3 weitere für Taufe, Trauung, Begräbnis) und das Sanctus. Für das Eucharistiegebet (vgl. ML 235–243) stehen vier Texte zur Verfügung: die Hochgebete I und II wurden von der Inter-Lutheran Commission of Worship erarbeitet und folgen dem klassischen Schema: Lobpreis Gottes für seine Heilstaten, Einsetzungsbericht, Anamnese, (Kommunion-)Epiklese, Bitte (um Einheit im Gebet mit allen Dienern Gottes), Schlußdoxologie. Hochgebet III orientiert sich an Anaphoren der Ostkirche und hat eine trinitarische Struktur (mit Wandlungsepiklese). Hochgebet IV ist eine Adaption des Textes von Hippolyt. Als Wahlmöglichkeit bleiben ferner der von Luther herrührende Brauch, nur den Einsetzungsbericht (aber nicht zwischen Präfation und Sanctus wie bei ihm, sondern nach dem Sanctus) zu verwenden, bzw. wie in neueren skandinavischen Agenden ein Lobgebet zwischen Sanctus und Einsetzungsbericht einzufügen, das Dank für die Erlösung und Bitte um den Hl. Geist zum Ausdruck bringt. Auf die Schlußdoxologie folgen unmittelbar das Vaterunser und die Kommunion ggf. durch Gesang oder Musik begleitet, danach ein Danklied und die Postcommunio (3 Formulare: aus der Deutschen Messe Luthers; aus der Ostermesse des römischen Meßbuches; aus dem Common Prayer Book). – Der Abschluß ist sehr kurz: Segen und Entlassung.

Für jene Gemeinden und Gelegenheiten, wo eine Feier ohne Kommunion stattfindet, ist nach dem Einsammeln der Gaben eine entspr. Ordnung vorgesehen, die mit Fürbitten, Vaterunser und Segen schließt. Aber es wird empfohlen, eher einen „selbständigen Wortgottesdienst" zu halten, der ein neues Element in dieser Agende darstellt (Modell in ME 313–317).

Eine bedeutende Neuerung ist der Taufritus (ME 308–312). Es war eines der Hauptziele der Hg. des LBW, die Taufliturgie entspr. der Bedeutung dieses Sakramentes wiederherzustellen und das Taufmotiv auch bei anderen Feiern wie Beichte, Begräbnis zur Geltung zu bringen (LBW 8). Der Ritus ist auf eine gemeindliche Feier (möglichst beim Abendmahl nach der Predigt und zu bestimmten Terminen: Osternacht, Pfingsten, Taufe des Herrn, Allerheiligen) ausgerichtet und wie folgt aufgebaut: Begrüßung der Gemeinde, Vorstellung der Kandidaten, Preis- und Segensgebet über dem Taufwasser, Absage und Glaubensbekenntnis, Taufakt, Handauflegung und Besiegelung mit dem Kreuzzeichen, Überreichen der Taufkerze (fakultativ), Schlußoration, Willkomm der Gemeinde und Friedensgruß für die Neugetauften (fakultativ), Fortsetzung der (Abendmahls-)Feier mit dem Darbringen der Gaben. Bedenkenswert ist, was über die Erstkommunion von Kindern gesagt wird, die als Kleinkinder getauft wurden (ME 31f). Es gibt für diesen u.U. Jahre vor der Konfirmation liegenden Akt keine anderen Feierelemente als eine Begrüßung bei der Predigt und/oder ein Gebet für die Erstkommunikanten, die schlicht im Kreis ihrer Familie zum ersten Mal an der Kommuion teilnehmen.

Auch die Feier der Sündenvergebung (ME 318–323) ist neu geordnet und wird klar vom Bußakt der Abendmahlsfeier unterschieden. Die gemeinsame Feier hat die Form eines Wortgottesdienstes und schließt ein allgemeines Bekenntnis und die indikative Zusage der Vergebung ein. Die Ordnung der Einzelbeichte besteht auf der klaren Unterscheidung von seelsorglichem Gespräch (ME 34) und bietet einen Gebetsrahmen für das Bekenntnis und die ebf. indikative unter Handauflegung erteilte Absolution.

Der Ritus für die Erneuerung/Bekräftigung der Taufe (ME 324–327) ist vorgesehen für die Feier der Konfirmation, für Konvertiten und für Gläubige, die zur vollen Teilnahme am kirchlichen Leben zurückkehren. Im Mittelpunkt steht die Erneuerung des Taufversprechens. Auch dieser Ritus soll ggf. in die Abendmahlsfeier integriert werden. Dasselbe gilt von der Trauung (ME 328–330) und für die Begräbnisliturgie (ME 331–339).

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß das LBW mit aller nur wünschenswerten Klarheit und trotz der Betonung des Wertes der Laiendienste für die Feier der Liturgie (Laien können z. B. Wortgottesdienste und das Stundengebet leiten) auf dem ordinierten Pastor als Vorsteher bei Taufe, Abendmahl, Beichte und Trauung besteht (s. dazu die Allgemeine Einführung in ME). Außerdem wird (außer bei Taufe und Abendmahl auch) bei Beichte und Trauung der sakramentale Charakter dieser Feiern zumindest nahegelegt (was indirekt dann auch die Einschätzung der Ordination berührt). Jedenfalls ist dieses Agendenwerk eine in ökumenischer Hinsicht beachtliche Leistung und bietet auch den Liturgikern anderer Konfessionen viel Anregung und Stoff zum Nachdenken.

Theologische Realenzyklopädie Bd VII: Böhmische Brüder – Chinesische Religionen. Hrsg. Gerhard Krause u. Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981). 802 S. TRE kart. DM 210.–

Sehr zügig schreitet das Erscheinen der Theologischen Realenzyklopädie voran. Inzwischen liegt der 7. Bd zur Besprechung vor.

Er beginnt mit einem Beitrag über die ‚Böhmischen Brüder' von F. Machilek, in dem er über ihre Anfänge und die Brüder in der konfessionalen Auseinandersetzung des 16. Jh.s (bis zur Gegenwart) berichtet. Im Artikel das ‚Böse' gibt J. B. Hygen einleitend eine Begriffserklärung und erörtert das Problem: Gott und das Böse und die Überwindung des Bösen. Die Doppelbezeichnung ‚Glaube und Hoffnung' drücke die Situation des Christen aus. Die Hoffnung richte ihren Blick auf den endgültigen Sieg des Guten und der endgültigen Überwindung des Bösen. L. Pozzi würdigt Leben und Werk des ‚Boethius' und besonders die „Consolatio Philosophiae" als das Meisterwerk des Boethius. Der Artikel ‚Bogomilen' berichtet u. a. über die Bogomilen in Bulgarien im byzantinischen Reich, nicht zuletzt über die Bogomilenmission. Religonsgeschichtlich aufschlußreich ist der Beitrag ‚Bon-Religion', eine der ältesten Religionsformen Tibets, in dem S. Lienhard über die Entwicklung, Lehre und Kanon der Bon-Religon informiert. Der Artikel ‚Bonaventura' von W. Dettloff berichtet in präziser Form über Leben und Werk und zeigt die Bedeutung dieses großen Franziskanertheologen auf. Auch D. Bonhoeffer, der am 9. 4. 1945 als Widerstandskämpfer erhängt wurde, findet eine sachgerechte Würdigung: Seine Theologie und seine Nachwirkung wird dargelegt und seine Bedeutung als Kritiker der Bekennenden Kirche und als Mahner zur Schuldübernahme von G. Krause herausgestellt. ‚Bonifatius VIII' bewertet H. Wolter als bedeutenden Papst, dem man bei aller menschlichen Einseitigkeit und trotz seiner kirchenpolitischen Mißerfolge im einzelnen die kirchengeschichtliche Größe kaum absprechen könne. Die Bedeutung von ‚Bonifatius' als Missionar, Klostergründer, Bildungsvermittler und Kirchenorganisator im Frankenreich schildert K.-U. Jaschke. Der seit dem 12. Jh. aufkommende Ehrenname „Apostel der Deutschen" schränke die gesamteuropäische Bedeutung unsachgemäß ein. Über die Bonner Universitätsgeschichte informiert J. F. G. Goeters mit besonderem Schwerpunkt auf die Evangelisch-Theologische Fakultät, die Katholisch-Theologische Fakultät und das Altkatholische Seminar (1979) mit 11 Studenten. Im Artikel ‚Book of Gommon Prayer' korrigieren G. J. Cuming und S. G. Hall an verschiedenen Stellen bisherige Ansichten, u. a. den Artikel von Libergall in TRE II (1978) 36 u. 43. Leben und Werk von ‚C. Borromeo' schildert G. Alberigo. Er nennt den Dienst von Borromeo für die Mailändische Kirche als die maßgebende Größe in seinem Leben und als die Ursache für seinen starken Einfluß, wenn er auch als Kardinal eine wesentliche Rolle gespielt habe. Im Artikel ‚Bossuet' von J. Le Brun ist ein eigener Abschnitt seinem Verhältnis zum Protestantismus und zum Quietismus gewidmet. In seiner „Histoire des Variations des l'Eglises protestantes" – (1688) habe B. die Widersprüche der Reformatoren des 16. Jh.s so wie die politischen Folgen ihres Wirkens hervorgehoben. Über die widersprüchliche Mystikerin ‚Bourignon', die sich für die Reinkarnation des Gottes Sohnes hielt, berichtet G. P. Wolf. Seine Bemerkung 95: „Der direkte Kontakt mit Gott erlaubt keine Kontrolle, deshalb kann sie die Unfehlbarkeit des Papstes leugnen", ist nicht einsichtig. ‚Wilhelm Bousset' wird von J. M. Schmidt in seiner Bedeutung für die Durchsetzung der religionsgeschichtlichen Methode in der neutestamentlichen Wissenschaft gewürdigt. Umfangreich ist der Beitrag ‚Brandenburg' von D. Kurze u. a., der von der Missionierung ausgeht und die Geschichte von der Reformationszeit bis zur Entwicklung nach dem 2. Weltkrieg schildert und eine gute Information bietet. Die Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit wird von 1740 bis zum Tode von Kardinal Bengsch skizziert. ‚Sebastian Brant' wird von H.-G. Roloff als eine der bedeutendsten intellektuellen Gestalten seiner Zeit bezeichnet. Der Artikel ‚Braunschweig' von H,-W. Krumwiede beginnt bei der Christianisierung, behandelt die Zeit der Reformation und des Calixtinismus, der Aufklärung bis zum 20. Jh. Mit der Zeit des Nationalsozialismus, der Wahl des deutschchristlichen Landesbischofs und der Einführung des Arierparagraphen schließt der Artikel ab. Beim Stichwort ‚Bremen' informiert O. Rudolf über die Gründung des Bistums, die Zeit der Reformation bis zur Gegenwart. „Johannes Brenz" wird von M. Brecht als einer der bedeutendsten Schüler Luthers bezeichnet, der das deutsche Luthertum lehrend und leitend mitgeprägt habe. Die Breslauer Universität, als Jesuitenuniversität gegründet findet durch L. Petry eine präzise Würdigung. Das Stichwort ‚Brevier' wird nicht behandelt und dafür auf die Artikel ‚Gebetbücher' und ‚Stundengebet' verwiesen. Umfassend ist der Artikel ‚Bruderschaften' (Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, 17-19. Jh. und 20. Jh.) von R. Stupperich. Der Kanzler ‚Gregor Brück' wird von E. Fabian in seiner Bedeutung für die Reformation herausgestellt. Über die ‚Brüder vom gemeinsamen Leben' berichtet R. Stupperich (Wesen und Organisation, Ausbreitung und Schrifttum). In diesem Zusammenhang spricht er von der „Imitatio Christi" als einem Gemeinschaftswerk. ‚Brun von Querfurt' und sein Missionsprogramm wird darlegt von W. H. Fritze, der einschränkend bemerkt, daß er eine Tätigkeit von bleibender Wirkung weder als Missionar noch als kirchenpolitischer Denker zu entfalten vermocht habe, ‚Emil Brunner' wird von H. Beintker als Mitbegründer der dialektischen Theologie, als Ethiker und Dogmatiker für echte Ökumenizität herausgestellt. Als die große Leistung des ‚Bruno von Köln' bezeichnet H. Stehkämper die Eingliederung Lothringens in das Reich und die Entwicklung der Stadt Köln. Er beurteilt ihn als die Verkörperung des neuen Typs des geistlichen Reichsfürsten. Das Leben und Werk von ‚Martin Buber' findet durch G. Schütz eine gut informierende Darstellung. ‚Bucers' Bedeutung für die Kirchenpolitik des 16. Jh.s, besonders seine Teilnahme an den Religionsgesprächen und seine Nachwirkung würdigt R. Stupperich. Der sonst gut informierende Artikel ‚Buch/

Buchwesen' findet von Sachkenntnis wenig getrübte Urteile über die katholischen Kontroverstheologen. Hier kann man lesen: „So wurden ihre Schriften weder gedruckt noch fanden sie Käufer." Ein Blick in die Arbeit von W. Klaiber: Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jh.s (1979), die nicht verwertet wurde, hätte vor diesem Fehlurteil bewahren können. Wertvoll ist der Artikel ‚Buchmalerei', wobei besonders die guten Illustrationen hervorgehoben sind. Eigens hingewiesen sei auf den Artikel ‚Buddhismus'. ‚Bullinger' wird von F. Büsse als Patriarch des reformierten Protestantismus und als Persönlichkeit von europäischem Format herausgestellt. ‚Bultmann' wird gegen den Vorwurf verteidigt, daß er sich der Heideggerschen Philosophie verschrieben habe. Im Bereich der ntl Forschung hätten Bultmanns Arbeiten in fast allen wichtigen Problembereichen die Wege der Forschung bestimmt. Der Vf. spricht von den „katholisierenden" Tendenzen seiner Theologie, die zu einer bemerkenswerten Resonanz der Theologie Bultmanns auch bei katholischen Exegeten und Dogmatikern geführt habe. Das Stichwort ‚Bund' wird in seiner Bedeutung für das AT, das Judentum, das NT und die frühe Kirche dargestellt. Hingewiesen sei eigens auf den informierenden Forschungsbericht. Bei ‚Buonaiuti' fehlt der Vorname Ernesto. Der Beitrag ‚Buße' ist aufgeteilt: Religionsgeschichte, AT, Judentum, NT, historisch, dogmatisch, ethisch. Überraschend ist das Urteil (488): „So wird im gegenreformatorischen Katholizismus die Buße immer mehr juristisch verstanden". Umfassend und gut informierend ist der Beitrag ‚Byzanz'. Das neue Rom und sein Patriarchat, sein Ehrenvorrang nach Rom findet eine objektive Beurteilung. Der Vf. J. Meyendorff weist darauf hin, daß das Verhältnis der Kirche und Staat in Byzanz sich nicht in einem Begriff wie Caesaropapismus zusammenfassen lasse.

Byzantinisches Mönchtum, Liturgie, Theologie, aber auch die byzantinische Kunst werden in eigenen Abschnitten dargestellt.

Der Artikel ‚Gaesarius von Arles' informiert über sein Leben, seine Schriften und seine Nachwirkung. Beim Artikel von ‚Gaesarius von Heisterbach' vermißt man unter den Quellen die Angabe, wo der Katalog der Kölner Erzbischöfe gedruckt ist: MGSS 24, 332–347. Beim Artikel ‚Cajetan' von E. Iserloh – B. Hallensleben wird gesagt, es sei ihm weitgehend gelungen, die katholische Lehre so darzustellen, daß er dem Grundanliegen der Reformation gerecht wurde. Im Beitrag ‚Calvin' wird seine Rolle bei der Verhaftung von Servet in Vienne nicht verschwiegen und dessen Verurteilung zum Tode als Ketzer in Genf erwähnt. Entschuldigend bemerkt der Vf. W. Nijenhuis, daß die Verurteilung in einer Periode vollzogen wurde, in der Calvins große Widersacher in Genf noch bestimmenden Einfluß auf die Stadtregierung hatten. Daß der Sekretär von Calvin, Servet beim Rat der Stadt angeklagt und Calvin die Todesstrafe für Servet verlangt hatte, bleibt unerwähnt. Die Tatsache, daß Melanchthon mit dem Todesurteil einverstanden war, fügt der Vf. hinzu. Calvins Theologie (Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie) wird weitgehend dargelegt und die These vertreten, daß die lutherische Polemik gegen Calvins Abendmahlslehre auf einem Mißverständnis beruht, das leider weitgehende historische Folgen gehabt habe. H. Wolter würdigt ‚Petrus Canisius' in seiner Bedeutung für den kirchlichen Aufbauwillen. Besonders werden seine Verdienste für die Schaffung eines neuen kirchenbewußten Klimas bei den deutschen Katholiken herausgestellt. Der Beitrag ‚Chalkedon' (Konzil) informiert gut, auch über die Nachwirkung von Chalkedon (Der Titel des Werkes von A. Grillmeier – H. Bacht lautet: Das Konzil von Chalkedon, 675, 655). Hingewiesen sei noch auf die umfangreichen Beiträge: ‚Charisma' und ‚Chiliasmus'. ‚China' und ‚chinesische Religionen'.

Das Register am Schluß des Bdes ist ergänzungsfähig. So fiel mir z. B. das Fehlen der Stichworte: Konziliarismus (zitiert 507, 540), V. Laterankonzil (539f), Pomponazzi (539) auf.

Zusammenfassend darf man sagen: Auch der 7. Bd der TRE enthält wiederum eine Fülle von wertvollen Informationen. Die Beiträge geben in den meisten Fällen den neuesten Forschungsstand wieder. Hinsichtlich der Stichwortauswahl und Raumzuteilung bleiben zwar einige Wünsche offen, aber wer mit den Problemen der Erstellung eines Lexikons vertraut ist, hat für solche Schönheitsfehler Verständnis. Man kann nur auf das regelmäßige Fortschreiten des Werkes, das inzwischen auch von der DFG finanziell gefördert wird, hoffen.

Kirchzarten Remigius Bäumer

Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII, Lief. 1–5. (Chlodwig – Dionysius Areopagita). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981). 799 S. TRE DM 230.–

Der 8. Bd der TRE beginnt mit einem knappen, aber hervorragenden Beitrag über „Chlodwig". Seine Taufe durch Bischof Remigius von Reims verlegt Schäferdiek auf den „Weihnachtstag wohl 499". Im Artikel „Christentum" behandelt A. Köberle Einheit und Vielfalt des Christentums, seine hebräische Wurzel, Wesen und Gestaltwandel des Christentums. Umfassend ist der Beitrag „Christenverfolgungen", der von den Verfolgungen im Römischen Reich bis zu der Kirchenverfolgung unter dem Nationalsozialismus und in den kommunistischen Staaten reicht. Bei „Christoph von Württemberg" fehlt neuere Literatur über Württemberg und das Konzil von Trient. Einzelne Formulierungen im Beitrag dokumentieren nicht gerade eine Vertrautheit mit der Frage der Konzilsbeschikkung. So lesen wir: „Es wurde notwendig, daß das Trienter Konzil von Württemberg besucht wurde, um dort die Religionsbeschwerden vorzutragen." Ein Blick in den Band VII/3 der Aktenausgabe des Trienter Konzils „Concilium Tridentinum" (1980) von Th. Freudenberger hätte hier zu einem präziseren Urteil geführt. Auch die Lektüre des Beitrags von M. Brecht: Was wollten die Protestanten in Trient? (zuletzt gedruckt in: Concilium Tridentinum. Wege der Forschung [Darmstadt 1979]) wäre dienlich gewesen. Ähnliche Ungenauigkeiten finden sich auch in den Aussagen über die Klosteraufhebungen des Christoph von Württemberg. Hier liest man: „Die Klosterreformation wurde überaus vorsichtig angegangen." Die Untersuchung von H. Tüchle, Von der Reformation bis zur Säkularisation (1981), ergibt hier ein anderes Bild. Das brutale Vorgehen des Herzogs gegen die Ordensfrauen sollte man nicht verharmlosen. Über „Chrodegang von Metz" informiert knapp aber informativ J. Semmler. Von den Päpsten sind aufgenommen: „Clemens V." und „Clemens VII.". „Clemens von Alexandrien", seine Theologie und sein Einfluß auf die Kultur-, Geistes- und Dogmengeschichte zeigt A. Méhat auf. „Clemens von Rom" wird in seiner Bedeutung für die Entwicklung der Kirchenverfassung herausgestellt und in diesem Zusammenhang auf sein Eingreifen in Korinth hingewiesen. „Cluny" würdigt K. S. Frank und bezeichnet es als ein wichtiges Zentrum innerhalb der monastischen Reform, neben dem andere Zentren stehen. Er erwähnt, daß von K. Hallinger ein entscheidender Impuls für die Forschung ausgegangen sei. Nach Frank sperrt sich die konservative Grundhaltung Clunys gegen die bislang weithin vertretene Einheit von cluniazensischer und gregorianischer Reform. Von dem bedeutenden Luthergegner „Cochläus" wird seine Treue, seine Opferbereitschaft und sein Einsatz für die alte Kirche hervorgehoben. Über „Columban" urteilt A. Angenendt, daß er dem Kirchenleben vom Monastischen her Anstöße vermittelt habe, deren Wirkung durch das ganze Mittelalter, ja selbst bis zur Gegenwart spürbar sei. Die Bedeutung von „Consalvi" wird von G. Schwaiger herausgestellt. Die „Consilia Evangelica" wertet J. Gründel als „Einweisungen in die Nachfolge radikalen Christentums". H. Fuhrmann informiert über das „Constitutum Constantini": Zeit, Ort und Grund der Entstehung werden präzise dargestellt und der Einfluß der Fälschung auf das rechte Maß zurückgeführt. Über „Contarini" berichtet K. Ganzer. Seine kirchengeschichtliche Bedeutung liege vor allem in seiner Tätigkeit als Reformer. Über „Thomas Cranmer" heißt es: „Obwohl C. fast dauernd die Feder in der Hand gehalten hat, veröffentlichte er Zeit seines Lebens wenig." „Cyprian von Karthago" findet durch M. Bévenot eine ausgezeichnete Würdigung. Er hebt hervor, daß C. kein Gegner des Papsttums war und verweist auf H. von Campenhausen, der neuestens seine früheren Aussagen eines gegen den Papst gewandten Episkopalismus bei Cyprian als unhistorisch bezeichnet habe. Von „Cyrillus von Alexandrien" sagt E. R. Hardy, daß seine Theologie in der östlichen Kirche bleibenden, ja bestimmenden Einfluß erhielt. Auch die Christologie des Thomas von Aquin sei weithin von ihm beeinflußt. Über „Cyrillus von Jerusalem" berichtet E. J. Yarnold und hebt seine Bedeutung für die liturgische Entwicklung hervor. „Cyrillus und Methodius" haben nach Ch. Hannick dem slawischen Mittelalter den Zugang zur europäischen Kultur eröffnet. Im Artikel „Dämonen" wird besonders der religionsgeschichtliche, der atl und ntl, der jüdische und der kirchengeschichtliche Aspekt dargelegt. Der Beitrag „Dänemark" informiert über die kirchengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter, Theologie, Geistesleben und Frömmigkeit, besonders über die Durchführung der Reformation. Von „Dante Alighieri" sagt A. Buck, daß auf der Verbindung von dichterisch gestalteter menschlicher Wirklichkeit und metaphysischer Sinnfülle die überzeitliche Wirkung der Comedia beruhe. Beim Artikel „Danzig" wäre zu ergänzen, daß Preußen schon bald nach der ersten Teilung Polens 1772 den Besitz der katholischen Kirche widerrechtlich einzog. Erst 1815 durch den Wiener Kongreß, nicht bereits 1814, kommt Danzig wieder zu Preußen. Bischof Splett war auch nach 1945 Bischof von Danzig, wenn er auch durch seine Verhaftung sein Amt nicht mehr ausüben konnte. Eingehend ist auch der Beitrag „Darwin", in dem Entstehung und Durchsetzung der Lehre, Evolutionsgeschehen und Sozial-Darwinismus angesprochen werden. B. Rensch urteilt, daß noch mancherlei Probleme zu klären seien, ehe die Differenzen zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem christlichen Weltbild beseitigt seien. Im Artikel „David" wird besonders David und Saul, David als König über Judäa und Israel und die Königsideologie gewürdigt. Die Schwerpunkte der Aktualisierung Davids in rabbinistischer Zeit werden herausgestellt. David von Augsburg wird von M. A. Schmidt als geistlicher Schriftsteller gewürdigt und seine starke Nachwirkung aufgezeigt. Umfangreich ist auch der Beitrag „Deismus". Bei den Literaturangaben fällt fehlende neuere Literatur auf. Der Artikel „Dekalog" gliedert sich: AT, Judentum, NT, ethisch, praktisch, theologisch. Im Beitrag „Demokratie" werden die historischen Voraussetzungen neuzeitlicher Demokratie dargelegt und u. a. auf den Konziliarismus von Ockham, Marsilius von Padua, Nikolaus von Cues hingewiesen. Das Aufkommen und die Entfaltung neuzeitlicher Demokratie und das Demokratieverständnis seit 1945 findet eine entsprechende Darstellung. Hingewiesen wird auch auf die Bedeutung der Aristotelesrezeption seit Thomas von Aquin. Im kirchlichen Konziliarismus werde die „potestas populi" erweitert und ihre Bedeutung für die Legitimität einer Herrschaft herausgestellt. Juan de Mariana wird die Meinung zugeschrieben, daß jeder Private das Recht habe, mit Tyrannenmord dem Gemeinwesen zu helfen. Die Bedeutung der „Demut" in der christlichen Theologie und Frömmigkeit wird – ausgehend vom AT über das NT – in ihrer kirchengeschichtlichen Entwicklung überzeugend dargestellt. Das mittelalterliche Demutsverständnis orientiere sich einerseits an Augustinus, andererseits an der monastischen Tradition. Johann von Paltz entwickelte das monastische Ideal der Demut aus seiner Mariologie heraus; und Ignatius von Loyola führe die monastische Demutstradition fort. Im Artikel „Denifle" würdigt J. Köhler die Verdienste des großen Dominikaners, besonders um die Lutherforschung. „Allein die gewaltige Arbeit über ‚Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio, Quellenbelege', die Denifle leider erst der zweiten überarbeiteten Auflage seines Lutherbuches beigab (1904), würde genügen, seinen Namen für die Lutherforschung aller Zeiten zu verewigen." Denifle habe die Forschung auf den jungen Luther aufmerksam gemacht und so eine Revision des Lutherbildes eingeleitet. Das Verhältnis Luthers zur Scholastik, wie es Denifle beschrieben hat, sei heute Allgemeingut geworden. Der Beitrag „Deutschkatholiken" ist angesichts seiner

theologischen und historischen Unbedeutendheit und seiner geringen Anhängerzahl überraschend umfangreich. Die Angaben sind an verschiedenen Stellen zu korrigieren. Es erscheint mir eine völlige Verkennung, wenn darin z. B. zu lesen ist: Der Deutschkatholizismus wurde von theologischen Vertretern des Reformkatholizismus (u. a. Wessenberg, J. B. Hirscher) als weiterführende Richtung und als „wahrhaft christlich-katholische" Erscheinung ernsthaft diskutiert. Vgl. dazu: H. Schreiber, Deutschkatholisches. Die Dr. Hirschersche Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel (Freiburg 1846). Bei dem Artikel von Hundhausen: Deutschkatholiken in Wetzer-Welte Kirchenlexikon fehlt die Bdangabe. Während der Artikel „Deutschkatholiken" fast sieben Spalten umfaßt, wird der Beitrag „Deutsche Christen" auf zwei Spalten abgehandelt, ohne Erwähnung der Quellen und Publikationen deutsch-christlicher Autoren (gegenüber einer 2 Spalten umfassenden Bibliographie von z. T. unbedeutenden deutsch-katholischen Publikationen). Den „Deutschgläubigen Bewegungen" wurden immerhin 4½ Spalten zugebilligt. Publikationen von deutschgläubigen Autoren werden ebenfalls nicht angeführt. Die Quellen umfasen hier 10 Zeilen, vermutlich nicht durch Verschulden des Autors. Eine besondere Hervorhebung verdient der Artikel „Deutschland". Er berichtet über Missionierung und Kirchengründungen, die Bekehrung der Franken (hier wird die Taufe Chlodwigs in die Jahre 498?, 408? verlegt). Die Karolingerzeit, die ottonische Zeit, Kirche und Herrscher im frühen und hohen Mittelalter (mit eigenen Abschnitten über die karolingische Staatskirchenpolitik und das ottonisch-salische Reichskirchensystem bis zur staufischen Restauration) werden kurz, aber präzise dargestellt. Weitere Abschnitte behandeln Kirche und Gesellschaft im späteren Mittelalter (u. a. die Stadtbürger und ihre Kirchen), aber auch Schisma, Reformkonzilien und spätmittelalterliche Ordensreform finden eine Würdigung. Die Situation in Deutschland um das Jahr 1500 und die Reformation werden etwas einseitig dargestellt. So liest man z. B.: „nachdem die Reformanliegen des 14. Jahrhunderts vom Papsttum vereitelt werden konnten." Irrig ist die Aussage über das Wiener Konkordat (577). Der Abschnitt: „Die Auflösung des konfessionellen Zeitalters" behandelt die Zeit von 1648–1806. Mit dem Ende des alten deutschen Reiches beginnt „die moderne Welt". Die Zeit von 1918–1945 wird überschrieben: Die Christenheit im konfessionell-neutralen und im kirchenfeindlichen Staat. Der Beitrag „Devotio moderna" informiert ausführlich und behandelt in einem eigenen Abschnitt das Verhältnis der Devotio moderna zu Humanismus und Reformation. Nicht überzeugend ist die Aussage: „Im 16. Jahrhundert verlor das Schrifttum der Devotio moderna, so weit es nicht in Vergessenheit geriet, seine Ausstrahlung und die ‚Imitatio' wurde zum Klassiker der Erbauungsliteratur. Eine späte, aber um so deutlichere Wirkung konnte sie indessen bei den Jesuiten und in den Exerzitien des Ignatius von Loyola entfalten". Der Widerspruch zwischen beiden Aussagen ist offenkundig. Mit Recht wird dagegen betont, daß die Devotio moderna als ganze keinesfalls die Ausbreitung der Reformation gefördert oder initiiert habe. Reiche Informationen bringt der Beitrag „Diakonie": Geschichte, Theologie, Diakoniewissenschaft, Arbeitsfelder heutiger Diakonie. Der Vf. weist darauf hin, daß Diakonie im neuprotestantischen deutschen Sprachgebrauch häufig als synonym für „Liebestätigkeit" (Caritas) verwendet werde. Aber dieses Verständnis könne sich nur vage oder gar nicht auf den Tatbestand berufen, der im NT, in der Geschichte und im außerdeutschen Sprachraum auch heute mit Diakonie bezeichnet werde. Der Artikel „Dialektische Theologie" klärt den Begriff, skizziert die Geschichte und den philosophischen Hintergrund. Im Beitrag „Diaspora" wird die israelitische, jüdische und die neuzeitliche Diaspora dargelegt und auch über die Diasporawerke informiert. „Otto Dibelius" findet eine sachgerechte Wertung: „So umstritten Dibelius im einzelnen war, als Persönlichkeit wie als Kirchenführer war er eine der prägenden Gestalten der evangelischen Kirche in Deutschland." Über die „Didache" heißt es, daß sie in das 1. Jh. datiert werden könne. Als Entstehungsort wird auf die ländlichen Gebiete Vordersyriens hingewiesen, ohne daß sich hier Sicherheit gewinnen ließe. Der Beitrag „Didaktik" gliedert sich in: Begriff, Darstellungsebene, Stufungen, Differenzierungen, Positionen und Forschungsmethoden. Bei „Dillingen, Universität" wäre jetzt die Arbeit von K. Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuiten-Universitäten (Paderborn 1981) zu ergänzen. Der Abschlußartikel „Dionysius Areopagita" behandelt: Datierung und Identität, Werk und Lehre, Nachwirkung, wo besonders auf seine Nachwirkung im griechischen Osten, aber auch im Westen (Gregor d. Gr. der 1. Beleg dionysischen Einflusses im Westen) hingewiesen wird. Von Dionysius von Alexandrien heißt es: Er gelte häufig als wenig begabter Schüler des Origenes. Die Frage nach seiner theologischen Eigenart stelle sich jedoch neuestens verstärkt.

So enthält der Bd wiederum eine Fülle von Informationen und gibt gute Einblicke in die Wissenschaftsgeschichte. Die Zahl der Druckfehler ist gering. S. 609 muß es heißen: Klinkenberg statt Klinkerberg. S. 721 ist zu korrigieren: 1837 statt 1836. Wenn man Stichwortauswahl und Raumzuweisungen überprüft, stellt sich trotzdem manchmal die Frage, nach welchen Kriterien hier entschieden wurde. Die Beiträge sind weithin von hohem wissenschaftlichen Niveau. Auch dieser Bd gehört für den Theologen, aber auch für den Historiker, zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln, auch wenn man darin verschiedene Stichworte vergebens sucht.

Freiburg Remigius Bäumer

Zuber, Beat: **Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.** Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 152 S. (Orbis biblicus et Orientalis 9) br.

Die hier vorgelegten Studien, die ursprünglich Exkurse in einer unveröffentlichten Diss. über die „mit dem Namen Jahwes chiffrierte Gotteserfahrung war, ehe diese mit anderen Gotteserfahrungen (Vätergott, El) zu einer unauflösbaren Einheit verschmolz" (8), sind gewissermaßen originelle Randglossen zu Grundpositionen und Vor-Urteilen, wie sie von vielen Alttestamentlern vertreten und vererbt werden. Schon allein deshalb sind diese Studien zu begrüßen, wenngleich die zwischen den Zeilen angedeuteten Meinungen des Vf.s über Entstehung, Gestalt und Funktion der atl Geschichtstheologie geradezu abenteuerlich anmuten. Daß das ‚kanonische' Geschichtsbild Israels erst als Folge des „großen hellenistischen Denkaufbruchs" (136) oder als Produkt einer elitären Minorität in der babylonischen Exilssituation oder gar erst der Römerzeit (137) entstanden sein soll, läßt sich angesichts der Differenziertheit des geschichtstheologischen Textmaterials, wie es sich beispielsweise im Pentateuch, in der deuteronomistischen und chronistischen Theologie, aber auch im Vergleich von einzelnen Pentateucherzählungen mit der entsprechenden Rezeption etwa in Judit oder im Weisheistbuch schlechterdings nicht nachvollziehen. Die Entstehung der atl Geschichtstheologie, die sich durch die konsequente Subsumption auseinanderstrebender Ereignisse unter das eine Geschichts-Subjekt Jahwe durchaus historisch beschreiben ließe, ist freilich kaum von der „Sinaifrage", mit der sich der Vf. anscheinend vorwiegend beschäftigt hat, her zu entwickeln. Gerade die ‚Sinaitheologie' ist eben ein anderes ‚Ursprungsdatum' Israels als beispielsweise der Exodus, die Landnahme oder die Staatsgründung.

Dennoch: Was der Vf. „auf den Zeilen" über die immer wieder unternommenen Versuche, einen ‚historischen Sinai-Vulkan' zu lokalisieren, sagt (15–49), was er über den angeblichen Wallfahrtsweg zum Sinai in Arabien (Num 33) kritisch anmerkt, ist wichtig und beeindruckend. Dagegen sind seine Ausführungen über die mündliche Überlieferung (73–98) eher von einem romantischen Nationalliteratur-Klischee geprägt, das sich durch die beispielsweise nachweisbare Bildungs- und Schultradition Israels nicht unschwer falsifizieren ließe. Schließlich könnten viele der in der vierten Studie über den Zusammenhang von Nomadentum und Seßhaftigkeit gemachten Beobachtungen, löst man sie von der intendierten Hauptthese ab, einen bedeutsamen Argumentationswert für die Frage nach der gesellschaftlichen Organisationsform des vorstaatlichen Israel erhalten.

Fazit: Eine erfrischende, kritische Lektüre, die man empfehlen kann, selbst wenn (oder weil!) sie zum Widerspruch reizt.

Münster Erich Zenger

Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel", Hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. - (Gütersloh): Mohn (1980). 364 S. Ln. DM 58,–.

Besonders seit dem Gnosis-Kongreß in Messina (1966) und dem Erscheinen des Sammelbandes „Gnosis und Neues Testament" (1973) sei man in der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung beachtlich weitergekommen. Hauptgründe ihrer Zuversicht sind die fortgeschrittenen Quelleneditionen und Gesamtübersetzungen der Schriften von Nag Hammadi (Faksimile-Ausgabe ab 1972, engl. Gesamtübersetzung 1977, dt. Übersetzung im Werden). Darüber hinaus klappe die internationale Kooperation gut. Die Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung habe eine starke Ausstrahlung auf die theologischen Disziplinen etc. Dem Hrsg., Karl-W. Tröger, ist es zu danken, daß der neue Bd einen guten Überblick über den Stand und die Probleme der heutigen Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung vermittelt. Seine Einführung: „Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung" (11–33) enthält die momentane Forschungsproblematik (inklusive eine Klassifizierung gnostischer Texte, 21), eine Kurzschilderung der Beiträge des Bdes und praktische Arbeitshilfen (z. B. ein verbessertes Sigel-Verzeichnis der Nag-Hammadi-Schriften, 15–18).

Fast alle Autoren gewähren Fragen der Methodik einen auffallend breiten Raum. Mit bloßer Motivgeschichte komme man nicht weit. Gnosis bedeute einen radikalen Bruch gegenüber jüdischem und großkirchlich-Christlichem. Sie sei „im Grunde nichts anderes als Anthropodizee - ein großangelegtes Unternehmen zur Selbstrechtfertigung des Menschen und seiner (zumeist) weltflüchtigen Haltung" (K. W. Tröger, 28). In ihr walte ein antikosmischer Geist (K. Rudolph 232; vgl. ähnliche Definitionen 41. 85. 150. 159. 265f). Gewiß seien in der Gnosis atl, ntl und anderwertige Motive reichlich benützt worden. Daraus ergebe sich jedoch kein religionsgeschichtliches oder religionsphilosophisches Ableitungsmodell für die Gnosis. Besonders prononcierte methodologische Abschnitte bieten Maier (Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? 239–258) und W. Schenk (Textverarbeitung im Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis: 299–313).

Maier wendet sich gegen häufige Gleichsetzungen von AT und Judentum. Das AT habe ja auch (in der LXX-Version, auf die sich die Gnostiker exklusiv stützten) nichtjüdischen Kreisen zur Verfügung gestanden. „In keinem Fall ist auf Grund der Verwendung atl Texte und Stoffe bisher eindeutig nachgewiesen worden, daß die Gnosis in ihren unverwechselbaren Grundanschauungen vom Judentum her verständlich zu machen wäre, geschweige denn nur vom Judentum her" (246). M. hat einiges gegen Gerschom Scholem's Verwischungen von Gnosis und Esoterik einzuwenden (252). Am ehesten sieht er noch in der in 4 Esr 9,26–37 anklingenden „Selbstinfragestellung" jüdischer Gesetzesfrömmigkeit eine Mentalität, von der aus der Weg zur Gnosis „nicht so schrecklich weit" sei (250). Einzig in „der missionarischen Welle des Christentums und der dadurch provozierten inner- und interreligiösen Auseinandersetzungen" sieht M. eine mögliche Situation zur Herausbildung der Gnosis (257). Schenk bezeichnet die Verwendung des AT durch die Gnostiker als „Protestexegese" (307). In der Gnosis habe man „im Bewußtsein eigener Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit" andere „als zu beerbende Vorläufer gesehen" (303).

Mit der Methodenfrage hängt die Ursprungsfrage eng zusammen. Da ist kaum Licht in Sicht! Zwar schreibt man meistens der Gnosis eine von Christentum und Judentum unabhängige Entstehung zu, wenn es auch Wechselwirkungen, besonders zwischen Christentum und Gnosis, gab. Aber wo liegt denn der Beginn der revolutionären antikosmischen gnostischen Haltung? Weder im heterodoxen Judentum noch in der Apokalyptik noch im hellenisierten Christentum war genügend Zündstoff für die gnostische Revolution (vgl. den Forschungsüberblick von K. W. Tröger, 155–168). Es ist ein gutes Zeichen, daß man sich in diesem Bd nicht auf die Ursprungsfrage versteift, es steht ja nun in den Nag-Hammadi-Texten genügend Stoff für vielfältige Interpretationen bereit.

Die gnostischen Verwertungen folgender atl Themen werden im 1. Teil untersucht:

Schöpfer und Schöpfung (R. Haardt, 37–48), die Paradieserzählung (P. Nagel, 49– 70), das Gesetz (H.-F. Weiß, 71–88), Geschichtstraditionen (H.-G. Bethge. 89–109). Melchisedek (H.-M. Schenke, 111–136), Elia (W. Beltz, 137–141) und Engelvorstellungen (A. Szabó, 143–152). Die Titel sagen noch nicht viel aus. R. Haardt handelt sein Schöpfer-Schöpfungs-Thema anhand des Begriffes des Bösen ab. P. Nagel weist auf die vielfältigen Interpretationsoptiken der Gnostiker dem AT gegenüber hin (aggressiv-polemische Umkehrung, allegorische Interpretation, eklektische Inanspruchnahme, ätiologische und typologische Interpretation etc.). Ähnlich weist H.-F. Weiß auf, daß das atl Gesetz in der Gnosis verschieden beurteilt wurde. Es gab nicht nur den gnostischen Antinomismus (und Antijudaismus), sondern auch relative Hochschätzungen des Gesetzes (85). Analoges gilt auch für die Geschichtstraditionen des AT. H. G. Bethge bringt den extremen Sonderfall, 2LogSeth, in wörtlicher Wiedergabe. Dort werden die wichtigsten Repräsentanten des AT der Lächerlichkeit preisgegeben (104–107). H.-M. Schenke bringt eine Übersetzung und ausführlich-anregende Kommentierung des gnostischen Melchisedek-Traktates, der in der von B. A. Pearson besorgten Textausgabe noch nicht erschienen ist. Es handelt sich um eine verchristlichte Form der sethianischen Gnosis mit antidoketischer Spitze (124).

Der 2. Hauptteil untersucht das Thema: „Frühjudentum und Gnosis"

Hier geht es nach einem einführenden Artikel von K. W. Tröger (155–168), neben dem schon erwähnten Artikel von J. Maier) um gnostische Inanspruchnahme von Apokalyptik und Magie (Wolfgang Ullmann, 169–194), um Philon von Alexandrien (Ch. Elsas, 195–220) und um das Problem Gnosis und Frühjudentum (K. Rudolph, 221–237).

Hinter diesem Teil steht eine vom Hrsg. relativ wenig durchdachte Grundkonzeption. Es hätte sich z. B. unbedingt jemand ausführlich mit dem angelologischen Teil von äthHen, mit Jub, der Testamentenliteratur vitAd und anderen angeblich prägnostischen frühjüdischen Abschnitten abgeben müssen. Diese Kritik trifft aber nur die Planer. K. Rudolph z. B. widmet sich der atl-frühjüdischen Weisheitsspekulation mit großer Liebe zum Detail und zur Entwicklung.

Im 3. Teil (Altes Testament – Neues Testament – Gnosis) geht es u. a. um das Judenchristentum (G. Strecker. 261–282) und die Adam-Christus-Gegenüberstellung (K. M. Fischer, 283–298). Im 4. Teil (Der weite Horizont: Vorderer Orient und Gnosis) wirkt von der Thematik des Buches her schon fast als Appendix: Die syrische und iranische Welt werden als Hintergrund der Gnosis von J. E. Ménard und C. Colpe geschildert. Ein Such- und Stellenregister schließt den Bd ab.

Trotz einiger Schwachstellen und Eklektizismen handelt es sich um ein für jeden an Gnosis Interessierten unentbehrliches, ihn sehr viel weiter führendes Buch.

Luzern Clemens Thoma

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

Drewermann, Eugen: **Strukturen des Bösen.** Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. München, Paderborn, Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1977. 1977. 1978. Teil I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. LXIV. 355 S. 8 Bildtafeln, kart. DM 44,–. – Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. XXXIV. 681 S. 9 Bildtafeln kart. DM 68,–. – Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. LXVIII. 656 S. 20 Bildtafeln, kart. DM 68,–; (Paderborner theologische Studien 4–6).

Das Ziel der nahezu 1900 (!) Seiten umfassenden Paderborner Dissertation (1978 auch als Habilitationsschrift akzeptiert), angeregt durch S. Kierkegaard, ist primär – auch im exegetischen und psychoanalytischen Teil – systematisch-philosophischer Natur, wobei es um die Herausbildung von Fragestellungen geht, „die uns eine verbindliche philosophische Interpretation der Aussagen der j(ahwistischen) Urgeschichte ermöglichen sowie Kriterien zur Beurteilung bereits vorliegender philosophischer Interpretationen des christlichen Erbsündendogmas an die Hand geben, sofern dieses mit der Erzählung der j Urgeschichte in Beziehung steht". Nach dem Vf. besteht „ein Hauptanliegen der j Urgeschichte darin ... zu schildern, wie das ‚Böse' vom Menschen Besitz ergreift, und daß unter diesem Aspekt der Aufbau und die Anordnung der j Erzählungen sich als eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe zu verstehen geben, in der jedes einzelne Glied auf dem vorhergehenden aufbaut und das nachfolgende notwendig macht, alle aber zu einem geschlossenen Ganzen gehören, das ihren Inhalt und ihre Stellung verstehen läßt" (Teil I, XV).

Dabei ist es die erklärte Absicht des Vf., Exegese, Psychoanalyse und Philosophie über ein systematisches Thema miteinander ins Gespräch zu bringen. In der als Vorbau zum jahwistischen Werk zu verstehenden Urgeschichte, deren zentrales Anliegen mit den Erkenntnismitteln der modernen Exegese eruiert wird, soll die theologische Wirklichkeit des Menschen dargestellt werden, insofern er als ein von Gott abgefallenes und ganz und gar dem Bösen verfallenens Wesen zu verstehen ist, und zwar so, daß diese Grundbefindlichkeit vom Menschen selbst nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, „es sei

denn, daß Gott selbst der menschlichen Geschichte eine andere Richtung gibt (Gn 12)" (Teil I, XXX). Wird somit im ersten Teil der Untersuchung als Leitthematik der jahw. Urgeschichte (Kennzeichnung des Bösen in einer sich fortschreitend vertiefenden Gegensatzspannung zwischen Gott und Mensch) herausgearbeitet, so ist die Absicht der psychoanalytischen Betrachtungsweise des zweiten Teils, „die innere Logik des Prozeses des Bösen" verständlich zu machen, „sofern die Psychodynamik der Neurose wesentliche Strukturanalogien zu der Darstellung des Bösen in der j Urgeschichte aufweist" (Teil I, LIV). Der abschließende dritte Teil, der eine Interpretation der jahw. Urgeschichte aus philosophischer Sicht zu geben versucht, soll ihre Aussage „in verständliche Termini unserer Zeit ... übersetzen und existentiell relevant ... machen" (Teil I, LXII).

Im ersten – exegetischen – Teil der Gesamtuntersuchung, der die Basis für alles Weitere abgibt, werden die im allgemeinen der jahw. Urgeschichte zugerechneten Texteinheiten bzw. -fragmente fortlaufend analysiert, wobei jeweils zunächst der motivgeschichtliche Hintergrund aufgedeckt wird, um sodann zu traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Feststellungen sowie zu redaktionsgeschichtlichen Überlegungen überzugehen. Das Schwergewicht liegt jedoch auf der durchlaufenden kommentierenden Einzelauslegung. In einem abschließenden Rückblick auf die jahw. Urgeschichte werden die Ergebnisse der exegetischen Untersuchung zusammengefaßt und einige offene Fragen formuliert, die im psychoanalytischen sowie philosophischen Teil der Untersuchung eine Beantwortung erfahren sollen: 1. „Das wichtigste Ergebnis der exegetischen Untersuchung ist: Die j Urgeschichte ist in bezug auf die Frage nach dem Bösen weder eine bloße Variation von Möglichkeiten des Abfalls von Gott noch eine rein quantitative Steigerung des einmal gesetzten Abfalls; sie ist vielmehr eine zweiteilige Entwicklungsgeschichte der Grundstrukturen des menschlichen Daseins und der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen ohne Gott"; 2. die Erkenntnis von Gut und Böse, die das Zentralthema der jahw. Urgeschichte ist, „besteht darin, daß der Mensch sich als das erfährt, was er ohne Gott ist"; 3. „Es ist das Bemühen des Menschen, in der Sünde Ziele zu erreichen, auf die hin er ursprünglich angelegt ist, die aber nur in der Gemeinschaft mit Gott erreichbar sind und die das Zerwürfnis mit Gott nur vergrößern, wenn sie unabhängig von Gott bzw. gegen ihn angestrengt werden"; 4. Sünde erscheint so innerhalb der jahw. Urgeschichte „als ein Restitutionsversuch der Gottesordnung ohne Gott und gegen Gott"; 5. Sünde ist so letztlich als der Versuch zu verstehen, „das verlorene Sein in oder mit Gott in ein Sein-wie-Gott umzuwandeln"; 6. Über dem Wirken des Menschen „liegt eine eigenartige Zwangsläufigkeit ..., dessen innere Folgerichtigkeit und Geschlossenheit die j Urgeschichte überhaupt erst als eine kompositionelle Einheit verständlich macht. Die Stufenschritte der Entwicklung lassen sich so markieren: Aus dem Zerwürfnis mit Gott folgt das Zerwürfnis untereinander; die Angst vor Gott wird zugleich zu einer Angst der Menschen voreinander"; 7. Da die „an sich geschlossene Ablaufreihe ... einige ‚theologische Lücken' im Verständnis" aufweist, ist nach einer Methode zu suchen, „die es ermöglicht, die j Urgeschichte als Ganzheit in einer Weise zu lesen, die auch die in Frage stehenden Punkte verständlich macht" (Teil I. 313–315). Als eine solche Methode ist die Psychologie anzusehen.

Der Wert der voliegenden Untersuchungen liegt vor allem in der Aufarbeitung der Probleme der jahw. Urgeschichte von einem systematischen Ansatz aus. Die Analyse zur jahw. Urgeschichte selbst ist – trotz mancher interessanter und auch für die weitere Diskussion beachtenswerter Einzelaspekte – wenig originell. In der literarkritischen Ausgrenzung der jahw. Urgeschichte schließt sich der Vf. der gängigen Hypothese an, ohne in diesem Zusammenhang aber die neuere Diskussion um Umfang und Einheitlich der jahw. Urgeschichte hinreichend zur Kenntnis zu nehmen (wichtige einschlägige Untersuchungen sind nicht verzeichnet). Eine andere Abgrenzung des jahwistischen Materials (vgl. etwa nur die im ganzen andere Rekonstruktion von P. Weimar, BZAW 146, 112–161) könnte nicht ohne Rückwirkung auf ein Gesamtverständnis der jahw. Urgeschichte bleiben. Eine redaktionskritische Analyse wird nur im Ansatz geleistet; formkritische wie semantische Beobachtungen werden nur vereinzelt mitgeteilt. Damit werden wichtige Aspekte zum Verständis des Textes überhaupt nicht oder nur unzureichend berücksichtigt. Methodisch nicht hinreichend reflektiert wird die Erhellung des motivgeschichtlichen Hintergrundes, sowohl hinsichtlich ihrer Voranstellung vor allen weiteren methodischen Schritten als auch hinsichtlich der konkreten Durchführung des religionsgeschichtlichen Vergleichs selbst. Obschon der Vf. eine Fülle von Literatur aller Art heranzieht und darin seine große Belesenheit dokumentiert, hat manches doch eher den Charakter des Zufälligen, nicht nur weil wichtige Untersuchungen nicht angeführt sind, sondern auch weil relevante fachexegetische Arbeiten und populärisierende Darstellungen der unterschiedlichsten Qualität undifferenziert nebeneinanderstehen.

Literaturverzeichnis und Register schließen die einzelnen Bde ab. Beigefügt sind auch 37 Bildtafeln mit religionsgeschichtlichen Erläuterungen, wobei die Bildqualität der Tafeln jedoch manche Wünsche offen läßt. Die klare, verständliche Sprache erleichtert die Lektüre des umfänglichen, zuweilen auch etwas weitschweifigen Werkes.

Münster Peter Weimar

Gerleman, Gillis: **Studien zur alttestamentlichen Theologie.** – Heidelberg: Verlag Lambert Schneider (1980). (Franz Delitzsch Vorlesung Neue Folge) 60 S. kart. DM 29.–

Der bekannte schwedische Alttestamentler legt in einer zwar schmalen, aber inhaltsreichen Broschüre drei Studien zu drei zentralen bibeltheologischen Begriffen und Themen vor:

1. „Die Wurzel *kpr* im Hebräischen" (11–23): Das Verb *kpr* gewöhnlich mit „Sühnen" übersetzt, besagt überall ein „säuberliches Wegwischen". Das kann im Kult nicht nur durch das Blut vollzogen werden, sondern auch mittels des Opfertieres selber: Den Kipper-Ritus vollziehend reibt der Priester mit dem Widder oder der Taube den Reinigungsbedürftigen ab, um so die an ihm haftende Unreinheit gleichsam wegzufegen. Die *kapporet* (die goldene Deckplatte auf der Lade) hat mit „Sühne" an sich nichts zu tun; sie ist vielmehr der blankpolierte Spiegel, auf dem sich der Herrlichkeitsglanz Gottes reflektierend manifestiert.

2. „Die ‚Besonderheit'. Untersuchungen zu *b^{e}rît* im Alten Testament" (24–37): Die Vokabel *b^{e}rît* bedeutet weder „Bund" noch (Selbst)Verpflichtung", sondern „Abgesondertheit", „Besonderheit", „Spezialität" oder „Privileg" (vgl. die Wurzel *brr).* Sämtliche biblischen Belege des Terminus lassen sich aus diesem Vorstellungsfeld ableiten und deuten.

3. „Der Gottesknecht bei Deuterojesaja" (38–60): Die sogenannten Gottesknechtslieder, zu denen aufgrund der vorgelegten Deutung noch weitere deuterojesajanische Texte hinzugezogen werden, sprechen von David, dessen Biographie prophetisch durchreflektiert und theologisch gedeutet wird. Hierbei ist David als Mittler des Heils exemplarischer Prototyp des exilischen „Gottesknechts" Israel.

G. geht, wie man sieht, neue Wege. Ob es die endgültig richtigen sind? Der Rez. muß bekennen, daß er trotz (oder vielleicht sogar wegen) des (teilweise allzu) großen semasiologischen und exegetischen Scharfsinns hinsichtlich der wesentlichen Thesen nicht eines besseren belehrt worden ist. Doch wie auch immer: Die vorgelegten Studien geben auf alle Fälle Anlaß, festgefahrene Positionen wieder einmal zu überprüfen und neu zu überdenken.

Salzburg Notker Füglister

de Vaulx, J.: **Les Nombres.** – Paris: Gabalda 1972. 431 S. (Sources Bibliques). br. FF 125.–

Kommentare zum Buch Numeri sind selten. Angesichts der Pentateuchkrise, die in den letzten Jahren aufgebrochen ist, wird sich das kaum grundlegend ändern. Deshalb ist dieses Opus sehr zu begrüßen, auch wenn es von den aufziehenden Gewitterwolken am „Pentateuchhimmel" noch nichts geahnt hat. Immerhin ist das Werk ja schon vor zehn Jahren erschienen.

Nach einer detaillierten Einführung, die die vertretene Pentateuchhypothese vorstellt und erläutert (die sog. neueste Urkundenhypothese), dann den historischen Hintergrund der in Num dargestellten Frühgeschichte nachzeichnet, sodann eine bibeltheologische Skizze über die theologischen Grundlinien gibt und abschließend die jüdische und christliche Rezeption des Buches beschreibt, erfolgt die fortlaufende Kommentierung des Buches, das der Vf. in drei Teile gegliedert sieht: 1,1–10,10 (Organisation du peuple de Dieu avant son départ), 10,1–22,1 (Marché dans le désert, du Sinai aux plaines de Moab) und 22,1–36,13 (Aux plaines de Moab. Préparatifs de l'Entrée dans la Terre Promise). Die Kommentierung selbst, die wegen des großen Umfangs des Buches Numeri verständlicherweise nicht allzu detailliert sein kann, geschieht in der Regel in vier Schritten: literarische Analyse (Kontext, Form, Quellenzuweisung), historische Fragen (zeitgeschichtlicher Kontext des Abschnitts, historischer ‚Kern' des Textes bzw. des in ihm Verhandelten), theologische Interpretation und Beispiele aus der jüdischen und christlichen Auslegungstradition des Textes. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt zweifellos in seiner theologischen Absicht, wobei eine bisweilen stark spiritualisierende Typologisierung im Blick auf die Kirche als das wandernde Gottesvolk nicht zu übersehen ist.

Das eigentlich „exegetische Geschäft" gerät nicht allzu intensiv. Zwar beschreibt der Vf. selbst sein Vorgehen als „redaktionsgeschichtliche Interpretation" (vgl. 10), doch werden weder übergreifende noch partielle Struktur- und Kompositionsuntersuchungen angestellt. Selbst bei Texten wie z. B. Num 6,24–26 oder Num 22–24 wird nicht nach der poetischen Struktur gefragt, von Erzählkunst, Stichworttechnik oder

kommentierender Bezugnahme usw. ist praktisch nie die Rede. Auch der für Analyse und Interpretation doch so wichtige Blick auf die übrigen Bücher des Pentateuch wird, von gelegentlichen Stellenverweisen abgesehen, nicht sichtbar. Ebenso fehlen semantische Analysen. In historischen Positionen ist der Kommentar im Blick auf die sog. Mose- und Wüstenzeit unkritisch und gutgläubig. Dadurch wird die politische und die theologische Brisanz der Numeritexte, die diese für das atl Israel hatten und die sie noch heute für das Judentum und die Christenheit haben, weitgehend verdrängt. Die dünne, zeitlose Typologie der hier gebotenen theologischen Interpration ist dann die Folge.

Münster Erich Zenger

Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübesetzung. **Dommershausen,** Werner: Esther. **Krinetzki,** Günther: Hohes-lied. – (Würzburg): Echter Verlag (1980). 50 S. und 34 S. kart. DM 16.80

Mit dem Kommentar zu den beiden Büchern liegt die zweite Lieferung der „Neuen Echter Bibel" vor, die vorläufig in nicht gezählten Einzellieferungen erscheinen und erst später in Bänden herauskommen soll.

W. Dommershausen sagt in der Einleitung (5–8) alles Wesentliche zu den Einleitungsfragen. Die griechischen Zusätze zum hebräischen Esterbuch werden aufgezählt. Im deutschen Bibeltext sind sie unter den Siglen A bis F jeweils an die passende Stelle der hebräiscben Bibel eingefügt und werden mit kleinen lateinischen Buchstaben nach Versen eingeteilt. B und E sind nach dem Urteil des Kommentators griechisch abgefaßt, die anderen gehen auf eine uns nicht mehr erhaltene semitische Vorlage zurück. Das hebräische Esterbuch wurde im 3. Jh. in der östlichen Diaspora geschrieben; die griechischen Zusätze wurden im 2. Jh. in die LXX eingefügt. Weiterhin spricht D. nur noch vom hebr. Buch. Der Erzähler, der das Buch als Lesetext zum Purimfest geschrieben hat, ist „mehr Erzähler und Dramaturg als Historiker" (6). Das Purimfest der Juden ist älter als Est und ist ein judaisiertes persisches Frühlingsfest. Im Buch seien weisheitliche Züge festzustellen, der Autor verfolge aber, obwohl er Gott nicht direkt nennt, theologische Ziele. In Verhüllung „verbirgt sich der Glaube an Gottes Heiligkeit. Das Auge des Glaubens schaut Gottes geheimnisvolles Walten ... in den vielen ‚Zufälligkeiten' der Geschichte" (8). Kurz geht D. noch auf die typologische Auslegung in der christlichen Auslegungsgeschichte ein und stellt schließlich S. 9 wichtige Kommentare und sonstige Literatur zusammen.

Der Kommentar ist etwas ausführlicher als in der alten Echter Bibel, enthält alle nötigen Sachinformationen, macht die Strukturlinien des Buches deutlich und legt trefflich die religiös wichtigen Aussagen dar.

G. Krinetzki will einen rein sachlichen Kommentar zu Hld bieten. In der Einleitung (3–7) glaubt er darin 52 lose geordnete Einzellieder zu finden, die er in Bewunderungslieder, Bildlieder, Beschreibungslieder, Selbstschilderungen, Prahllieder, Wechselgespräche, Erlebnisschilderungen, Sehnsuchtslieder, Aufforderungen zur Freude und ein Beschwörungslied aufteilt. Der Hrsg. des Buches hat alle diese Lieder Salomo zugeschrieben und dadurch in die Weisheitsliteratur eingeordnet. Die Lieder selbst mögen aus Weisheitsschulen stammen, Anlaß für die Sammlung „könnte eine innerweisheitliche Auseinandersetzung über den Sinn der erotisch-sexuellen Liebe gewesen sein" (5). Bei den Juden ist die allegorische Deutung von Hld erst aufgekommen, als die Kanonizität umstritten war, um das Buch im Kanon halten zu können. Die Kirche hat diese allegorische Bedeutung übernommen.

Kr. geht dann etwas näher auf die verschiedenen Arten der allegorischen Deutung (kollektive, individuelle, christologische, marianische, mystische) und auch auf die modernen Versuche einer kultmythischen Deutung (jüdische Anpassung der Lieder aus dem altorientalischen Kult der Heiligen Hochzeit) ein, die er alle abwegig findet. Man müsse die einzelnen Lieder rein als Liebeslieder verstehen, wobei man allerdings auf die Bilder und Umschreibungen achten muß, die im Text selbst schon enthalten sind. Das Kerygma dieses Buches besteht dann darin, daß es die Liebe von Mann und Frau als zur von Gott gewollten Schöpfungsordnung gehörend darstellt, für die Partnerschaft der Liebe plädiert und den Liebesgenuß als die den Liebenden gewährte Erfüllung ihrer Beziehungen aufzeigt.

Demgemäß macht der Kommentar die einzelnen Lieder durch Herausarbeitung ihrer literarischen Eigenart als orientalische Liebeslieder verständlich. Er erläutert die altorientalische Bildersprache solcher Lieder und bleibt ganz am Wortlaut der Einzeltexte, wie sie der Kommentator abgrenzt, ohne nach größeren Zusammenhängen zu fragen.

Diese Auslegung befriedigte offensichtlich die Herausgeber nicht; darum hat der eine von ihnen, Josef Schreiner, einen Anhang hinzugefügt: „Das Hohelied in der Liturgie" (29–31), in dem er sich bemüht, den Liedern einen metaphorischen Sinn abzugewinnen, der ihren liturgischen Gebrauch rechtfertigt. Er geht dabei von dem Gedanken aus, daß in diesen Liedern schon bei der rein literarischen Deutung Metaphern und Allegorien für die bräutliche oder eheliche Liebe verwendet werden, die dann auch das Recht geben, die hier geschilderten Liebesbeziehungen metaphorisch und allegorisch auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk, zwischen Christus und Kirche zu beziehen. So kann man dann das Verlangen nach Liebe und Gemeinschaft in 1,2–2,7, das liebende Suchen und Finden in 2,8–3,5, die Schönheit von Braut und Bräutigam in 3,6–5,1, die Prüfung und Bewährung der Liebe in 5,2–6,10, die Freude und Frucht der liebenden Beziehung in 6,11–8,4 und die Vollendung der Liebesbeziehung in 8,5–14 sinngemäß auf Christus und Kirche übertragen.

Schade, daß diese Gedanken von Schreiner nicht in den Kommentar selbst eingegangen sind. Sie wirken so nur als „Akkomationen", die nachträglich den Texten untergeschoben wurden. Haben aber nicht bereits diejenigen jüdischen Tradenten, die die Sammlung dieser Lieder in den Kanon heiliger Schriften aufnahmen, die Lieder als Metaphern oder Allegorien auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel verstanden? Selbst wenn sie diese Sammlung wegen ihrer Herleitung von Salomo in den Kanon aufnahmen, haben sie sicher Salomo schon eine „tiefere" Weisheit zugeschrieben und in „seinen" Liedern theologische Gedanken gesucht. Jedenfalls haben diese Tradenten durch die Aufnahme in den Kanon den Liedern einen neuen Sinn aufgeprägt, weil sie sie nicht mehr ohne Bezug zu Hos 1–3; Jer 33,11; Ez 16,7–14; Jes 5.1 verstehen konnten. Durch die Aufnahme in den Kanon hat das Büchlein Hld einen neuen Sinn erhalten, der vom Exegeten doch wohl auch und m. E. vor allem herauszuarbeiten ist. Doch scheinen dafür die heutigen Exegeten weithin den Blick verloren zu haben. Jedenfalls wird man diesen Teil der Neuen Echter Bibel kaum als gelungen bezeichnen können. Für die endgültige Fassung dieses Kommentars in den vorgesehen Bden sollte man sich beim Hld noch Zeit nehmen für ernste hermeneutische Überlegungen und den Kommentar samt Einleitung neu überdenken.

Sonst wird man gegen das Konzept dieses Kommentars keine Einwendungen erheben. Daß man für den Text die Einheitsübersetzung übernimmt, ist für den Benützer praktisch. In den textkritischen Bemerkungen unter dem Bibeltext und im Kommentar selbst bietet sich dann Gelegenheit, die deutsche Übersetzung zu begründen oder auch die Gründe darzulegen, warum der Kommentator davon abgeht und ein anderes Textverständnis zugrunde legt. Jedenfalls kommt der Kommentar einem dringenden Bedürfnis sowohl der heutigen Theologiestudenten, wie auch der Seelsorger und Katecheten nach. Man kann ihm nur gutes und rasches Voranschreiten wünschen.

München Josef Scharbert

Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter. Hrsg. und eingeleitet von Wilhelm **Geerlings** und Gisbert **Greshake.** – Mainz: Grünewald (1980). 262 S. Lw. DM 36.80

Dem Anliegen dieser Veröffentlichung ist mit ganzem Herzen zuzustimmen: Die christliche Tradition des ersten Jahrtausends (von Didache und Ignatius von Antiochien bis Symeon dem Neuen Theologen) wird in wichtigen geistlichen Texten vorgestellt; auch daß möglichst zusammenhängende Texte ausgewählt wurden, ist zu loben.

Die Auswahl geschah unter dem Stichwort: „Geistliches Leben." Wer das hilfreiche „Register spiritueller Schlüsselworte" anschaut (253–254) und das Verzeichnis der Bibelstellen (255–261), erkennt, daß hier der Akzent auf handgreifliche Praxis gelegt wurde: Kontemplation fehlt; zum geistlichen Sinn der Schrift u. ä. findet man über das Register nur eine einzige Stelle (Wort Gottes, 44). Über die Auswahl der Kirchenschriftsteller könnte man endlos streiten. Auffällig ist aber sicherlich, daß sowohl Gregor von Nyssa (Kirchenvater der Mystik nach Kard. Daniélou und K. Rahner) und Gregor der Große (Lehrmeister des Mittelalters) fehlen. Doch das ist zum Teil dadurch bedingt, daß die Autoren Schriften anzubieten haben, „die bisher noch nicht oder nur in einer schlechten bzw. überalterten Übersetzung ins Deutsche übertragen wurden".

Von den etwa dreißig Texten sind nur sechs aus vorliegenden oder bevorstehenden Veröffentlichungen übernommen (dabei steht dreimal H. U. v. Balthasar). Es überrascht, daß der Brief des Pelagius an Demetrias den Löwenanteil im Ganzen einnimmt (fast 40 S.). Der Grund dafür mag sein, daß die Übersetzung im Zusammenhang mit der bevorstehenden kritischen Ausgabe des Orlgnaltextes durch G. Greshake entstanden ist. Neben einer kurzen Einführung und Rechtfertigung der Auswahl zu Beginn, bekommt jeder Autor (oder das entsprechende Buch) eine knappe, aber inhaltsreiche Einführung: außerdem werden die Schriften selbst durch eine Lesehilfe eingeleitet.

Die sechs Bildbeilagen scheinen mir nicht besonders hilfreich zu sein (vgl. das verschwommene Foto aus der Ambrosius-Plastik des Mailänder Domschatzes).

Die notwendige (!) Begrenztheit vorliegender Auswahl sollte nicht kritisch analysiert werden, sondern sollte den Anlaß geben, ähnliche Auswahltexte zur Spiritualität der Vergangenheit zusammenzustellen, wie wir sie mit vorliegendem Buch aus der Hand der beiden Hrsg. dankbar entgegennehmen.

München Josef Sudbrack

Müller, C. Detlef G. **Geschichte der orientalischen Nationalkirchen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 269–367 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd I. Lieferung D 2). Kart. DM 33.80

Das Buch handelt von den vorchalkedonensischen Kirchen, die heute im Sprachgebrauch des ÖRK „Oriental Orthodox Churches" heißen, um sie von den chalkedonensischen byzantinisch-orthodoxen Kirchen abzuheben, die „Eastern Orthodox Churches" genannt werden. Von letzteren findet hier nur die Kirche Georgiens Berücksichtigung.

Das Unternehmen, eine Geschichte dieser Kirchen zu schreiben, die praktisch zu den vergessenen Ortskirchen gehören, ist zweifelsohne begrüßenswert. Der Versuch, diesen Kirchen jedoch auf knapp 100 S. gerecht zu werden, ist ein Wagnis, das kaum gelingen kann. So wird der an den geschichtlichen Ereignissen in Vergangenheit und Gegenwart Interessierte, wenn er nicht selbst Fachmann ist, erhebliche Schwierigkeiten mit dieser Teillieferung haben. Hinzu kommt, daß der Vf., der in der christlichen Orientalistik kein Unbekannter ist, in seinen Darlegungen sehr persönliche Schwerpunkte setzt. Man hat den Eindruck, daß ihn die alte Geschichte dieser Kirchen und ihr literarisches geistliches Erbgut mehr interessiert als ihre Entwicklung in der Neuzeit. So finden sich gerade in der Beschreibung dieses Zeitabschnittes größere Mängel, die bei Benutzung der zugänglichen Literatur hätten vermieden werden können. Peinlich wirkt auch, daß die Bezeichnung „katholisch" durchweg nicht verwendet wird, sondern stattdessen das Adjektiv „römisch" oder „lateinisch" gebraucht wird, als ob es die katholische Kirche nicht gäbe.

Nach einer Einführung, in der es auch an einem recht umfangreichen allgemeinen Literaturverzeichnis nicht fehlt, wendet sich der Vf. zunächst den syrischen Kirchen zu, worunter er in erster Linie die syrische Kirche von Antiochien versteht; das zweite Kap., das eine Ergänzung des ersten ist, handelt über die Christen im Perserbereich der Antike, die sich im Laufe der Zeit in der ostsyrischen, „nestorianisch" genannten Kirche organisieren. Anschließend wendet sich der Vf. den indischen Thomas-Christen zu, die sich ja bis heute selbst „Syrer" nennen. Die übrigen Kap. sind der koptischen Kirche Ägyptens, der äthiopischen Kirche, der armenischebn Kirche und der georgischen Kirche gewidmet.

Im folgenden möchten wir auf einige Dinge hinweisen, die u. E. nicht eindeutig oder sogar falsch sind. So schreibt M., daß Ja'qōb von Edessa das „Kirchengesangbuch" des syrischen Patriarchen Severos von Antiochien nach dem Urtext revisiert habe (286). Hierbei handelt es sich um die von Paulos von Edessa geschaffene Sammlung von Hymnen, die im Stundengebet und in der Eucharistiefeier verwendet werden und die auf den griechischen Hymnen des Severos fußt. – Die Transskription „Maṗrĕjān" (statt „Maṗryōnō") für den nach dem Patriarchen von Antiochien höchsten Würdenträger der syrischen Kirche (u. a. 288) ist zumindest ungewöhnlich; warum dann nicht das verdeutschte Maphrian? Hier wäre es auch angebracht gewesen, die Literaturangaben zu erweitern, etwa durch: P. Hindo, Disciplina Antiochena Antica – Siri: II. Les Personnes, Vatikan 1951, 141–161 (Codificazione Canonica Orientale – Fonti: Ser. II Fasc. XXVI) und J. Mounayer, Les Synodes Syriens Jacobites, Beyrouth 1963.

Wir teilen des Vf.s Beurteilung der protestantischen Mission, „die zu weiteren Zerspaltungen der Christen im Vorderen Orient führte. Bemühen sich die Anglikaner ähnlich den römischen (sic!) Missionaren um ein Eingehen auf die Sitten und Gebräuche, das Lebensgefühl jener alten Christen dort, so begegnen ihnen die nordamrikanischen Kongregationalisten und Presbyterianer oft mit völligem Mißverständnis. Man versucht diese ‚gottlosen' Leute zunächst zu reformieren und tritt ihnen, die viele Jahrtausende ihren Christenglauben unter den widrigsten Umständen bewahrten, mit ungerechtfertigtem Hochmut gegenüber. Der Sinn der ‚Reform' wird den Orientalen somit wenig deutlich und ihre Anlehnung an Rom und seine Ordensschulen wird damit geradezu gefördert. Es fehlt das Verständnis für die Bedeutung der alten Zeremonien und des treu gefeierten Gottesdienstes für den Bestand der Gemeinden in einer Umwelt, die sie im besten Falle gerade duldet" (292).

Nicht zutreffend ist jedoch die Beschreibung der kirchlichen Hierarchie (293). Es ist zwar richtig, daß der Metropolit von Jerusalem nach der Aufhebung des Maphrianats in Mesopotamien den Ehrentitel „Maṗryōnō und Katholikos des Ostens" getragen hat; dieser ging jedoch zu Beginn dieses Jh.s über auf den Ersthierarchen der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche und nach dem Schisma von 1975 auf das Oberhaupt der dem Patriarchat ergebenen Gruppe, Mar Baselios Paulos II., der auch 1980 der Wahlsynode vorstand, die Mar Ignatios Zakka I. Iwas zum neuen Patriarchen bestimmt hat.

Die Hierarchie der syrischen Kirche steht den Eparchien (Diözesen) Damaskus, Homs, Aleppo, Mossul, Bagdad, Libanon, Mardin, Midiat, Jerusalem, USA und Kanada, Schweden, Europa (Benelux-Länder, Deutschland, Schweiz, Österreich) vor. Metropoliten ohne Titularsitze (ebd.) gibt es nicht. Der Erzbischof für die amerikanische Eparchie residiert nicht in Detroit, sondern bis 1980 in Hackensack, New Jersey, und seitdem in Lodi, New Jersey; die Gläubigenzahl beträgt nicht 100 000, sondern 10 000–15 000. Wenn gesagt wird, daß ein „wesentlich größerer Prozentsatz" der Syrer katholisch („mit Rom uniert") sei „als in den übrigen orientalischen Kirchen", so berücksichtigt der Vf. nicht die Tatsache, daß 70 % der ostsyrischen Christenheit und etwa 70 % der Thomas-Christen in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebt. Siehe Oriente Cattolico, Vatikan 1974; J. Madey, Neue Beiträge zur Statistik der Alt-Orientalischen Kirchen: Der christl. Osten 27 (1972) 136.

Im Kap. über die ostsyrische Kirche spricht M. auch über die Synode von Bēt Lāṗāt (484), die u. a. den Klerikerzölibat aufgehoben habe. „Selbst Bischöfe durften nun Konkubinen haben" (298). Zu dieser Frage ist genauer: F. Heiler,, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, 308:[22]

„Die Synode von Seleucia 486 [unter Mar Akakios] autorisierte die Ehe von Diakonen und Priestern nach empfangener Weihe. Die Synode von 497 [unter Mar Babai] bekräftigte die Entscheidung, daß alle Glieder des Klerus ‚vom Patriarchen bis zum letzten Glied der Hierarchie eine keusche Ehe mit einer Frau eingehen dürfen, um sie auszuüben und Kinder zu zeugen' (Synodicon Orientale, [ed. Chabot, 1902] 63, 312." Vgl. T. Puthiakunnel, Syro-Malabar Clergy and their General Obligations, Pachalam, Ernakulam, Kerala 1964, 93f.

Die Bezeichnung der Bischöflichen Schulen als „Predigerseminare" (299) erscheint unangebracht. Im folgenden Satz nennt der Vf. sie selbst „Katechetenschulen". Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche ab 540 ist nicht Mārabā, sondern Mar Abā, den die „Nestorianer" als einen ihrer Kirchenväter betrachten (Mar Aprem, Nestorian Fathers, Trichur 1976). Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche führt bis heute den Titel Katholikos-Patriarch des Ostens; man kann daher nicht sagen „seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr ‚Katholikos'" (310). Erwähnt werden müssen hätte auch das Schisma dieser Kirche seit 1968 (zwei getrennte Patriarchate) und der gewaltsame Tod von Patriarch Šimūn XXIII. i. J. 1975.

Kommen wir zum Kap. über die indischen Thomas-Christen. Es erstaunt, daß in dieser kurzen Abhandlung der Legende vom Raub der Gebeine des Apostels Thomas durch Antonius Patronus 1540 Raum gegeben wird, die in der indischen Tradition keinen Platz hat (Ausführlich darüber bei P. J. Podipara, Die Thomas-Christen, Würzburg 1966, 20–24).

Die Inder, die 1490 den Patriarchen Mar Simon IV. mit der Bitte um Bischöfe aufsuchten, kehrten nicht als Bischöfe in ihre Heimat zurück, sondern wurden vom Patriarchen zu Priestern geweiht; die beiden Bischöfe, die mit ihnen nach Indien kamen, waren Mönche des Klosters Mar Eugen, die als Mār Thomas und Mār Johannes in die Geschichte eingingen (315; siehe Podipara, a.a.O. 101; Card. E. Tisserant–E. R. Hambye, Christianity in India, Calcutta 1957, 24f.). Mār Joseph, der Bruder des wegen seines katholischen Glaubens als Martyrer gestorbenen Katholikos-Patriarchen Mār Simon VIII. Sulāqā, starb 1569 in Rom trotz aller Mißhelligkeiten mit den Portugiesen unverurteilt als Katholik und nicht als Nestorianer (315f.; siehe Tisserant-Hambye, a.a.O. 41; Podipara, a.a.O. 110f.). Patriarch, Ebedješū ('Abdišō) war auch kein „schismatischer" Patriarch (316), sondern schickte Mār Abraham selbst nach Rom. Von einer Reordination von Mār Abraham kann keine Rede sein. Wenn M. selbst diesen Hierarchen zu einem Nestorianer machen will, scheint er, sich gewisse Anschuldigungen portugiesischer Missionare zu eigen zu machen. Von einem „Bannstrahl" gegen Mār Abraham kann keine Rede sein. Auch er starb unverurteilt. Wir wissen auch nichts von einer langsamen „Verdrängung der syrischen Kirchensprache" zu Beginn des 17. Jh.s (317); die ostsyrische Liturgie wurde in Malabar, selbst in ihrer stark latinisierten Form, bis 1962 ausschließlich gebraucht. Von da an wurde nach und nach die Volkssprache Malayalam eingeführt. Daß der 1652 in Indien eingetroffene syrische Bischof [Ahatallah; Aithalaha] von der Inquisition in Goa verbrannt wurde, ist heute nicht mehr historisch haltbar, wie E. R. Hambye nachgewiesen hat (An Eastern Prelate in India: Mar Aithalaha, 1652–53: Indian Church History Review 2 [1968] 1–5). Wir müssen weiter fragen: Welcher Kaiser meldete neben den Briten politische Ansprüche auf Malabar an, als dort die Niederländer das Sagen hatten? (317). Wer mögen wohl die „unierten Lateiner" (318) sein? Etwa die große Mehrheit der katholischen Thomas-Christen mit ostsyrischem Ritus (Chaldäo- oder Syro-Malabaren)? Es wird nicht gesagt, daß der 1825 in Syrien geweihte Matthews Mār Athanasios, „der evangelischen Vorstellungen zuneigte" (318) unter falschen Voraussetzungen die Bischofsweihe vom syrisch-orthodoxen Patriarchen erschlichen hat und deshalb vom Patriarchen Mar Petros III. exkommuniziert wurde. Der erste Katholikos der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche hieß Mār Ivānios (nicht Iranius) (319). Nicht erwähnt ist auch das 1975 von neuem ausgebrochene Schisma, das diese Kirche in einen Patriarchatsflügel und in

einem Katholikatsflügel teilt. Die Erstbischöfe führen beide in Malabar den Titel eines „Katholikos des Ostens". Ebenso fehlt der Hinweis, daß das nestorianische Schisma auch die neu-nestorianische Gemeinschaft von Trichur mit 15 000 Gläubigen in zwei Flügel aufgeteilt hat: 2 000 Gläubige folgen dem Bischof der Patriarchatspartei (Mār Denḥā) unter dem Metropoliten Mār Timotheos, 13 000 der Gruppe um den Patriarchen Mār Addai II. (Bagdad) unter dem Metropoliten Mar aṗrēm und dessen Vikarbischof Mar Paulos. (319)

Das Kap. über die koptische Kirche befriedigt am meisten, doch möchten wir ergänzend hinweisen auf die Studie von Fadel Sidarouss, Eglise copte et monde moderne, Kairo 1978, die die Zeitschrift Proche-Orient chrétien 30 (1980) 211–265 (mit ausführlicher Bibliographie) veröffentlicht hat. Der Titel „Archimandrit" ist jedoch byzantinisch (325), nicht koptisch; es wäre besser, die Bezeichnung Higumenos zu wählen, ein Titel, der auch verdienten zölibatären Diözesanpriestern verliehen wird.

In dem Abschnitt über die äthiopische Kirche verwendet der Vf. für die äthiopisch-katholische Kirche völlig überholte Angaben, wenn er nur angibt: „Seit 1930 gibt es einen unierten Bischof. Für 1955 wird Zahl der Gläubigen mit 37 500 angegeben" (349). Sie zählt heute etwa 100 000 Gläubige in der Metropolitaneparchie Addis Abeba und den Eparchien Adigrat (Tigray) und Asmara (Erithräa); die Zahl ihrer Bischöfe ist: 4 (Metropolit Paulos Tzadua, The Ethiopian Catholic Church Then and Now: J. Madey-S. T. Erackel, The Future of the Oriental Catholic Churches, Tiruvalla 1979, 46).

In dem Abschnitt über die armenische Kirche hätten wir gern gesehen, wenn der Vf. stärker berücksichtigt hätte, daß es innerhalb dieser Christenheit stets zwei theologische Strömungen gegeben hat, von denen eine eine Antiposition gegenüber dem Konzil von Chalkedon einnahm (in diesem Zusammenhang siehe K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York ²1975), die andere jedoch den Aussagen von Chalkedon anhing (ausführlich dazu G. Amadouni, L'Eglise Arménienne et la Catholicité, Venedig 1978, engl. Übersetzung in Mady-Erackel, a.a.O. 97–144). Was ist unter der Gründung eines lateinischen Patriarchats 1835 zu verstehen? (359). Meint er damit etwa die Einsetzung des armenisch-katholischen Priesters Agop Tchoukourian durch die Hohe Pforte als religiöses und ziviles Oberhaupt aller katholischer „Nationen" oder Kirchen des Osmanischen Reiches, als „Patrick"? Wie kann man das armenisch-katholische Katholikat (Patriarchat) von Kilikien, das 1742 sich verselbständigte, „römisches Patriarchat für die unierten Armenier" (359) nennen? Das römische Patriarchat leitet der Bischof von Rom! Ebenso abträglich ist aber auch die Bezeichnung des armenisch-apostolischen Katholikats von Kilikien als „Gegenkatholikat" (360)

Hätte in das Buch nicht auch ein Kap. über die maronitische Kirche des Nahen Ostens aufgenommen werden müssen, wie dies der orthodoxe koptische Autor A. S. Atiya in seinem Werk A History of Eastern Christianity, London 1968, tut? Allerdings hätte denn die Lieferung D 2 des Bandes I des hier angezeigten Werkes umfangreicher sein müssen. Schließlich soll es ja „ein Handbuch" sein. Wir bedauern, daß wir auf so viele Schwächen haben hinweisen müssen. Ohne diese wäre das Buch eine echte Hilfe gewesen.

Paderborn Johannes Madey

Krivochéine, Archevêque Basile: **Dans la lumière du Christ.** Saint Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, Vie – Spiritualité – Doctrine. – Chevetogne: Editions de Chevetogne 1980. 426 S. (Collection Témoins de l'Église Indivise 1). kart. bfr 821.–

Das Ziel der Arbeit wird vom Vf. selber eindeutig angegeben:

Es „ist nicht, in Konkurrenz mit den gelehrten Studien zu treten . . . Was ich möchte, das ist: ein lebendiges, objektives, durch die Worte Symeons selbst wohl dokumentiertes und vor allem wahrhaftiges Bild dieses großen Heiligen zu zeichnen – ein Bild, zugleich zugänglich einem breiten gebildeten Publikum, das sich für das geistliche Leben der Orthodoxie wie für das Phänomen der Mystik allgemein interessiert – nicht nur für die Byzantinisten vom Fach, noch weniger für konfessionelle Polemiker." Zudem macht der Vf. keinen Hehl daraus, daß sein Buch „geschrieben ist mit viel Liebe zu Symeon", doch, er möchte gleichzeitig hoffen, auch „mit Liebe zur Wahrheit". Kein „stilisiertes Bild" will er also entwerfen. Symeons Persönlichkeit weder in ein vorgeformtes Schema pressen und simplitifizieren, „noch einen Vorläufer der modernen Pfingstbewegung aus ihm machen, weder einen extremistischen ‚Schwärmer' noch eine Art protestantischen Mystiker in Auflehnung gegen die Hierarchie, noch auch einen ‚unbewußten Messalianer'". Und vor allem möchte er „vermeiden, in die orthodoxe Rhetorik und den orthodoxen Triumphalismus zu verfallen". Wenn manche sein Buch unzusammenhängend fänden, dann sei es die komplexe Persönlichkeit Symeons und der Reichtum seiner Spiritualität, die ihn zwängen, manchmal Dinge zu sagen, die sich zu widersprechen schienen. Was indessen oberhalb aller Widersprüche bleibe, das sei „seine Schau Gottes in diesem Leben, seine Christusliebe im Licht und im Hl. Geist, wiewohl er sein ganzes Leben kämpfen mußte, sie nicht zu verlieren", Seine Absicht ist es darum, „Symeon selbst möglichst zu Wort kommen zu lassen". Er begründet damit die Fülle der zitierten Texte aus den Schriften seines Autors, besser vielleicht: seines Heros. Jedenfalls möchte er uns die Kennts eines „authentischen Symeon" vermitteln.

Mit diesen vielleicht ein wenig ausführlichen Anleihen aus dem Vorwort (6f) ist die Arbeit K.s u. E. am besten charakterisiert. Ein erster Blick beim Durchblättern bestätigt seine Ankündigung: Die Zitate aus den Schriften Symeons scheinen in der Tat die Beiträge des Vf.s an Umfang jedenfalls zu übertreffen. Letztere wollen nur einleiten, verbinden, wohl auch erklären, am Ende der einzelnen Abschnitte zusammenfassen, und auch dies in aller Regel ohne den Anspruch, eigene Vorstellungen einzubringen. Der Vf. hält seine Intention getreu durch bis zum Ende, nur der Diener am Werk eines anderen, in seinen Augen Größeren, sein zu wollen. Dafür gebührt ihm auf jeden Fall unsere volle Anerkennung.

Was so entstanden ist, könnte man gut und gern ein „Lesebuch" zu und aus Symeon nennen. Wir haben sicher gerade in Deutschland eine Reihe Arbeiten über Symeon, in jüngster Zeit vor allem die beiden von Klaus Deppe (1971) und Walther Völker (1974), und gerade Völkers monumentale Studie ist wirklich anregend zu lesen. Aber die „Wissenschaftlichkeit" wird viele abhalten, danach zu greifen. Symeons Werke sind in unserer Sprache nur erst in geringem Umfang zugänglich, das Gesamtwerk wieder ist viel zu anspruchsvoll für die meisten. K. nun legt uns, geordnet nach eingängingen Titeln, eine reiche Auswahl an Texten vor, versteht sie zu erschließen und führt uns so in Symeons Gedankenwelt selbst ein. Seit Jahrzehnten hat er sich der Überlieferung der Schriften Symeons zugewandt und darüber gearbeitet, hat sich mit ihrem Inhalt auseinandergesetzt und schließlich Symeons „Katechesen" in der Sammlung der Sources Chrétiennes herausgegeben. Als ehemaliger Athosmönch ist ihm darüber hinaus die Welt und die Denkweise des östlichen Mönchtums aus eigener Erfahrung vertraut. Wir dürfen darum sicher annehmen, daß er auch zu Symeons Gedanken einen Zugang gleichsam „von innen" hat. Damit kann er auch ein anderes Verhältnis zu dessen Person und Werk gewinnen, als es einem westlichen Forscher und wohl selbst vielen orthodoxen Theologen möglich ist. Von vornherein steht darum die Vermutung, daß man sich seiner Führung mit ziemlicher Zuversicht überlassen kann, auch wenn eine klare, ja starke Parteinahme nicht zu übersehen ist.

Der Titel des Buches ist bereits ein Programm. Nach der – u. E. zutreffenden – Überzeugung des Vf.s ist Symeons Mystik christozentrisch. Das Geheimnis der Inkarnation ist der Schlüssel zum geistlichen Leben, wie auch die Eucharistie folgerichtg darin eine besondere Bedeutung gewinnt. In fünf „Teilen", jeweils wieder in mehrere, ihrerseits durchgezählte (I–XXVII) Abschnitte unterteilt, geht der Vf. sein Thema an: „Leben und Persönlichkeit Symeons", (11–63), ein recht eindrucksvolles Bild, entworfen vor allem an Hand der Vita des Niketas Stethatos und der Katechesen, die nicht selten autobiographische Passagen enthalten.

„Die Wege auf Gott hin" (65–167): eine Zusammenfassung gewissermaßen der asketischen Führung Symeons zu Buße und Gebet, geistlicher Leitung, Eucharistie und Beichte, wobei eingehend die für Symeon charakteristische Bindung der Sündenvergebung an das Charisma des Geistbesitzes zur Sprache kommt, dann sakramentale Taufe und Geisttaufe und schließlich das Mönchtum als ein kompromißlos christliches Zeugnis in der Welt.

„Die Erkenntnis Gottes" (169–225): Symeons eigentliches Charakteristikum, seine Überzeugung von der persönlichen bewußten Erfahrung Gottes für alle, ohne die es keine wahre „Theologie" geben kann wie keine Erkenntnis von und keine Einigung mit dem unerkennbaren und unzugänglichen Gott, der doch zugleich der offenbarte und sich mitteilende Gott ist. – „Gott mit uns": die Schau des göttlichen) Lichts als unabdingbarer Weg zur Einigung mit Gott, werden erfahren in der persönlichen Schau Christi, in der Erleuchtung durch den Hl. Geist und in der Einwohnung des Dreieinigen: Darin wird offenbar das Mysterium unseres Heils, in das einbezogen sind die Theotokos ebenso wie die Kirche.

Schließlich „der Vergöttlichung entgegen": Von der Ekstase des Anfangs über die Apatheia hin zur Liebe, in der sich die „Vergöttlichung" des Menschen vollendet, als Frucht der Menschwerdung des Sohnes, gewirkt durch den Hl. Geist, dann, „wenn der Mensch den Weg der Gebote verfolgt, die evangelischen Tugenden erwirbt und der Leiden Christi teilhaft wird".

Im Epilog (421–424) stellt der Vf. sich und uns noch einmal vor die Frage nach dem „Geheimnis" Symeons, und das gerade innerhalb der Orthodoxie: Niemals verurteilt für eine geistliche oder dogmatische Abweichung, ein echter Vertreter der Orthodoxie, und doch nicht einfach ein Orthodoxer „wie die anderen"; lange umstritten, dann fast vergessen oder verstümmelt, hat er im Heiligenkalender nur einen geringen Platz, und ein uns bekanntes Offizium auf ihn wurde erst im 18. Jh. verfaßt und publiziert gar erst am Ende des 19. Jh.

K. bemüht sich um ein sehr ausgewogenes Urteil: Was an Symeon interessiert, ist gewiß seine unmittelbare mystische Erfahrung; doch die ist unabtrennbar von seiner theologischen Grundhaltung. Da ist ein „innerer Zusammenhang", gewissermaßen freilich ein „dialektischer": Im Mittelpunkt steht das Heil des Menschen, von der Erschaffung bis zur Auferstehung der Toten, alles geeint durch das Heilswirken des Dreieinigen Gottes und unablösbar verbunden damit, darin der Inkarnation die grundlegende Bedeutung zukommt. Den Widerspruch aber, den Symeon gerade bei der kirchlichen Hierarchie fand, glaubt der Vf.

vor allem mit dessen Persönlichkeit erklären zu können: mystisch und kämpferisch zugleich und voll apostolischen Sendungsbewußtseins, die Gottesschau für alle Christen zu verkünden. Sein Platz innerhalb der orthodoxen Spiritualität sei darum ohne jede Vergleichsmöglichkeit.

Wir können uns seinem Urteil ohne weiteres anschließen, was Symeon angeht. Die Lektüre des Buches ist ungemein anregend, auch wenn der Leser vielleicht nicht immer der Interpretation ganz folgen mag. Um nur ein Beispiel zu nennen, sei auf die Ausführungen S. 314ff über Erbsünde oder Nicht-Erbsünde verwiesen. Aber eben: Keine Interpretation kann am Interpreten vorbei geschehen. Darum will unsere Bemerkung zuletzt nicht als Kritik verstanden werden, nicht am Buch und nicht an der Intention seines Autors.

Würzburg Hermenegild M. Biedermann OSA

Fischer, Konrad: **De Deo trino et uno.** Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 364 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd 38.) kart. DM 64,–

Die vorliegende Studie wurde Ende 1974 von der Theologischen Fakultät Heidelberg als Diss. angenommen. Nach Albert Stohr (Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Münster 1923) und Titus Szabó (De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae. Romae 1955) stellt sie einen dritten großen Versuch dar, Grundstrukturen des Doctor seraphicus zur Darstellung zu bringen. F. setzt sich gelegentlich mit Stohrs Auffassungen auseinander; Szabós Arbeit, die in der Architektonik ihres systematischen Aufbaus besticht, hat er zwar im Literaturverzeichnis genannt, sonst aber mit Stillschweigen übergangen. F. geht seine eigenen Wege und hat daher den „Umgang mit der sogenannten Sekundärliteratur in Grenzen gehalten" (21). Sein Anliegen ist es, „das Hauptstück aller christlichen Theologie neuerlich ... zu bedenken" (5). Er tut dies nicht bloß aus historischem Interesse, sondern deshalb, „weil, der Einsicht Bonaventuras folgend, die ausschreitende Erhellung der Dinge Gottes wesentlich zur Sache selbst gehört und der Welt sich in ihr jener Horizont eröffnet, in welchem sie ihrem Grunde nach steht" (5).

Mit dieser philosophisch-metaphysischen Zielsetzung ragt F.s Studie aus dem Gros theologischer Neuveröffentlichungen, in denen der Horizont der ‚Sache selbst' tabuisiert wird, heraus. F.s Arbeit gehört zu denen, die aufs Ganze gehen. Sie ist daher in gewisser Weise „unkonventionell"; sie widerspiegelt die Denkanstrengungen, die ein individuelles Bewußtsein auf sich zu nehmen hat, um sich seines Allgemeingrundes zu vergewissern. Die Lektüre fordert daher einiges an Geduld. Wiederholungen, verschiedene Umschreibungen und Umschreitungen des gleichen Sachverhaltes bringen die Gefahr mit sich, den Leser zu ermüden. Wenn dieser aber nicht locker läßt, dann wohl deswegen, weil er das innere Engagement des Autors aus dessen Darlegungen herausspüren kann. Wenn F. im ersten seiner drei Hauptkap. (23–67) – in bezug auf Bonaventuras ‚Itenerarium mentis ad deum' – das Aufstiegsmotiv anklingen läßt, so stellt sich die Erinnerung an das Platonische Diktum ein, daß sich die Hinwendung zum sachlichen Denken ‚im rauhen und steilen Aufstieg' vollzieht (vgl. Polit. 515 e).

Die drei Bereiche des ‚extra nos', ‚intra nos' und ‚supra nos' (vgl. 42) – Welt. Mensch und Absolutes – werden in diesem Aufstieg zusammengebracht; dies geschieht a parte hominis in drei Erkenntnisschritten: „Hinübergehen durch die Spur [die die Welt darbietet], Eintreten in die mens, Hinüberschreiten auf das Ewige hin" (55). In dieser sukzessiven Integrationsbewegung aktuiert der Mensch seine similitudo dei, d. h. er partizipiert an der Hierarchie der göttlichen Seinsordnung, die sich in den Momenten von Fähigkeit, Wissen und Tätigkeit (potestas, scientia und actio) darstellt (vgl. 37). Der Aufstieg zeigt sich vom Anfang bis zur Vollendung vom göttlichen Sein „umschlossen" (67). Die reductio creaturae im ascensus animae ergibt sich hierbei als einbergende Rückkehr, die den ausbergenden Hervorgang aus dem schöpferischen absoluten Akt selbst zur Voraussetzung hat.

Der Versuch, dieses Hervor und Zurück in eins zu denken, führt in die Problematik des Bonaventuraschen Gottesbegriffes hinein, welche im zweiten Kp. („Das Sein Gottes", 69–171) angegangen wird:

Hervor und Zurück, Anfang und Ende vermitteln sich in der Gestalt, gestalten sich in der Mitte. Das alles ‚umschließende' Absolute ist daher als efficiens, forma und finis zugleich zu verstehen (74). Das ex se, secundum se und propter se stellen die Grundstruktur seines Selbstverhältnisses heraus, in dem es immer schon aus sich heraus, und in sich zurückgeht, bevor es die Welt hervorbringt und sich in diese hineininkarniert. Schöpfung und Inkarnation als Akte ad extra entspringen und entsprechen dem fortwährenden Hervorgang im Innern, der vollkommene Selbstmitteilung ist. „Das Ergebnis dieses Aktes sind nach der Seite Gottes der Sohn und der Geist und nach der anderen Seite Hervorbringung und Heimführung von Welt" (149). „Das Weltverhältnis Gottes ist auf diese Weise eingespannt in das Selbstverhältnis Gottes, demzufolge er trinus et unus ist" (149f). M.a.W.: „Gott, Welt eingründend in sein göttliches Selbstverhältnis von trinitas und unitas, ist in diesem seinem inneren Selbstverhältnis der Relevator von Welt" (150). Oder anders formuliert: „Die Welt erschaffende Trinitas ist die Welt heimholende Trinitas" (ebd. – Fischer kommt hier der Sache nach zu einem gleichen Ergebnis, wie es bei der Durchklärung der Apokatastasis-Lehre des Origenes zu finden ist; vgl. meine Ausgabe: Origenes, Jeremiahomilien. Stuttgart 1980, 307–311).

Nach dem Explizierten kann F.s Auffassung geteilt werden, daß Bonaventuras Begriff der Einheit Gottes – im Dreieinigen entfaltet – ein „zutiefst dynamischer Begriff" ist (145). Die Dynamik dieses Begriffes rührt von dem das Göttliche durchwaltenden Spannungs-„Verhältnis von productio und reductio" (171) her, was im umfangreichen dritten Kp. („Das göttliche Wesen in seiner trinitarischen ‚Subsistenz", 173–335) noch näher beleuchtet werden soll. Die Frage hierfür lautet: „Wenn der Deus trinus, da er Welt hervorbringt, wesentlich Deus reducens ist – warum ist er es?" (171)

Mit ungebrochenem, Denkschwierigkeiten nicht scheuendem, sondern geradazu aufsuchendem Fragewillen arbeitet sich F. im letzten Hauptkap. – was hier nicht im einzelnen ausgeführt werden kann – in die Problemkreise ein, wie die Eigenschaften der göttlichen essentia zu bestimmen seien, wie die göttlichen Personen in sich und zueinander sich verhalten, wie die Beziehung von essentia und persona zu klären sei, was unter innergöttlichen Emanationen, Relationen, Notionen usw. zu verstehen sei. Besonderes Gewicht legt er auf die spekulative Entfaltung der Begriffe der Einheit bzw. Einfachheit Gottes. Diese sieht er grundlegend im „Verhältnis von pro-ducere und re-ducere" (196) bestimmt. Hätte F. den Gedanken hier noch paradoxal zugespitzt, dergestalt, daß er dieses ‚Verhältnis' als zeitfreie, d. h. jedes zeitliche Vorher und Nachher ausschließende Ineinandersein dargestellt hätte, hätte er sich etwas deutlicher von pantheistischen Vorstellungen absetzen können. „Hervorbringen ... und Heimführung von Schöpfung" (196) könnten dann auf distinkte Weise in analoger Partizipation an der an sich seienden Dynamik des Absoluten gesehen werden. Indes scheint sich F. bei seinen Ausarbeitungen nicht ganz aus der die protestantische Theologie noch weithin heherrschenden Reserviertheit gegenüber dem Analogiebegriff gelöst zu haben. (Karl Barth wird 26^{17} und 319^{317} zitiert.) Der Sache nach ist die Analogie aber durchaus in seinen Ausführungen zu finden, etwa wenn er von der „Reduzibilität von Welt" (209), vom „Hinübergehen durch die Spur" (55), von der „identitas cum distinctione" (304) u. ä, spricht. Einige Verdecktheiten seiner Bonaventurainterpretation könnten aufgehoben werden, wenn Szabós oben erwähnte Studie zur Ergänzung seiner Gedankengänge herangezogen würde.

Ihre allgemeine Bedeutung gewinnt F.s Dissertation darin, daß sie im Vollzug des spekulativen Gedankens in innere Bezogenheit und Komplementarität der Traktate ‚de deo uno' und ‚de deo trino' aufzeigt, daß sie – das Vorurteil, traditionelle Ontologie sei starre Wesensontologie, abbauen helfend – den einen Gottgrund als „dreifaltig subsistierendes Eines" (319), als „wesentlich ausströmendes Sein" (231), als „communicabilitas" (267), als „Erströmen", das die innergöttlichen Personen selbst sind (276), als „unio summe distantium" (235) darzulegen versucht. Mit der Konzeption, daß „der innerste Nerv der Einheit Gottes" ... „im Ausschwingen Gottes aus sich heraus und darin [!] im Zurückschwingen auf sich selber" (194) zu sehen sei, daß dieses rhythmisierte Ausströmen als „circulatio intelligibilis" (234) „das Nichts immer schon" überwunden hat, daß die innertrinitarische communicatio eine vollständige Selbstmitteilung an die persona producta bedeutet (vgl. 219) u. a. nähert sich F. einer triadischen Akt-Ontologie, wie sie in ausführlicher Form vorliegt bei Heinrich Beck (Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Angregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München 1965). Wertvolle Ansätze der F.schen Arbeit könnten von daher eine systematische Durchgliederung erfahren.

Wenn auch zu wünschen bleibt, daß F. seine Gedanken gelegentlich straffer und profilierter ausgedrückt hätte, daß er sich evtl. zur Weglassung der recht inkonzinnen „Schlußbemerkung" (337–343) entschlossen hätte, so stellt seine Diss. doch einen bemerkenswerten, für systematisch denkende Theologen und Philosophen gleichermaßen interessanten Beitrag zur Strukturerhellung einer triadischen Metaphysik dar.

Bamberg Erwin Schadel

Weißheipl, James A.: **Thomas von Aquin.** Sein Leben und seine Theologie. – Wien-Köln: Styria (1980). 391 S. Ln DM 59.–

Die Originalfassung erschien bereits zum Jubiläumsjahr 1974 unter dem Titel „Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works". Der Vf. ist durch die Schule des Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, geprägt. Der aus Deutschland emigrierte Pater Ignatius T. Eschmann OP hat ihn entscheidend beeinflußt. Seine Vorlesungen bzw. deren Manuskripte konnten für das Buch des Vf.s herangezogen

werden. Er erwähnt dies selbst in seinem Vorwort: ein Zeichen der Bescheidenheit und Dankbarkeit; denn soviel er auch seinen Lehrern und Vorgängern verdankt, so eigenständig ist doch seine Leistung. Aufgrund seiner profunden Kenntnis hat er eine ebenso umfassende wie in die Tiefe gehende Biographie des Heiligen erstellt. Es gelang ihm dabei, den äußeren Lebensweg mit der inneren Entwicklung des Aquinaten zur überzeugenden Synthese zu verbinden.

Wer über Thomas von Aquino schreibt, kann ihm nur gerecht werden, wenn er ihn als Mitglied des Predigerordens, des Ordens der Dominikaner begreift. Wer könnte aber dieser Aufgabe eher gerecht werden als ein Theologe, der selber Dominikaner ist. W. schreibt aus der intimen Kenntnis der eigenen Ordenserfahrung.

Gleich den Franziskanern sind auch die Dominikaner der Armutsbewegung des beginnenden 13. Jh.s entsprossen. Ihr Gründer, der hl. Dominikus von Caleruega, unterschied sich freilich vom hl. Franziskus von Assisi dadurch, daß er nicht Laien, sondern Priester um sich versammelte. Der Orden der Predigerbrüder war von vornherein als Priesterorden konzipiert. Die monastischen Lebensformen verbindet er mit apostolischer Predigt. Das Neue an ihm war, daß er eben um der Predigt willen dem Studium der Theologie als notwendiger Vorbedingung einen festen Platz in seinen Satzungen gab. Das Prinzip ora et labora verstanden die Dominikaner so, daß das Studium ihre eigentliche Arbeit wurde. Dominikus sandte sogleich nach der Bestätigung des Predigerordens durch Papst Honorius III. (1216) den größten Teil seiner Mitbrüder in die Universitätsstädte Bologna und Paris. Aus Studenten und Professoren rekrutierte sich, jedenfalls in den ersten Jahrzehnten, ein Großteil des Nachwuchses. Die Universität Paris, um derentwillen die Stadt an der Seine mit Athen verglichen wurde, war führend in der Theologie, aber auch ein Vorort der philosophischen Studien, d. h. der Rezeption des aristotelischen Weltbildes. Wollte der Orden an der Universität wirklich Eingang finden, dann durfte er sich letztendlich nicht mit einem bloßen Studium der Vätertheologie begnügen, dann mußte er sich selbst auf das Studium der Philosophie des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren einlassen. Nur so war ein universitäres Studium der Theologie möglich. Die Entscheidung zugunsten eines universitären Studiums aber zog notwendigerweise eine Reihe Konflikte nach sich. Sehr schnell ergab sich eine Konkurrenzsituation zu den Professoren, die Weltgeistliche waren, denn diese sahen sich von den Ordensprofessoren um ihre Resonanz gebracht. Der sogenannte Mendikantenstreit war damit schon programmiert. Aber auch innere Probleme gab es für den Predigerorden. Das Studium der Philosophie wurde von vielen als ein Ablenken vom eigentlichen, nämlich dem Studium der Theologie empfunden, An abwertenden Urteilen fehlte es nicht. Es bedurfte einer großen Anstrengung, bis schließlich das Generalkapitel von Valenciennes 1259 eine Studienordnung erließ. in der der Philosophie ein legitimer Platz angewiesen wurde.

Die Biographie des Aquinaten, der entscheidende Jahre seines Lebens an der Universität Paris zubrachte, muß sich notwendigerweise auch zu einer Geschichte der Universität Paris im 13. Jh. weiten. Der Vf. beherrscht die Universitätsgeschichte souverän. Er beschreibt ebenso den Konvent der Dominikaner von Saint Jacques als auch seine Stellung zur Universität. Er schildert den Weg vom Bakkalaureat bis zur Erwerbung eines Magisters in S. Theologia. Die Magistri bildeten das Professorenkollegium. Dem Predigerorden gelang es bereits in den ersten Jahrzehnten seines Wirkens in Paris, sich zwei theologische Lehrstühle zu erwerben. Den einen reservierte er einem französischen, den anderen einem nichtfranzösischen Mitbruder. W. unterrichtet uns u. a. auch über die Zahl der Jahre, die die Dominikanerprofessoren tatsächlich an der Universität Paris verbracht hatten. Dem Orden lag daran, eine möglichst große Zahl von Magistri an der Universität wirken zu lassen, die ihm als Bildungsreserve zur Gründung weiterer Generalstudien willkommen sein mußte. So berief er Albert den Großen, der von 1245–1248 als Magister in Paris wirkte, als ersten Leiter des neu zu errichtenden Generalstudiums des Ordens nach Köln.

Den deutschen Lesern wird besonders das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Albert dem Großen und Thomas von Aquin interessieren. Kontrovers ist das Datum, an dem Thomas ein Schüler Albert des Großen wurde. Die frühen Biographen geben keine eindeutige Auskunft. Sie lassen es unklar, ob er zunächst 1245 nach Paris gesandt wurde oder sogleich nach Köln. Dann hätte er 1248 Albert den Großen persönlich kennenlernen können. W. neigt der Auffassung zu, daß der Aquinate bereits 1245 nach Paris gegangen ist, sieht es aber nicht als erwiesen an, daß er schon damals bei Albert dem Großen studiert hat, denn nicht einmal die Tatsache des Studiums als solches ist für diese erste Zeit beweisbar. Das ist jedoch m. E. eine etwas überkritische Position. Wie dem auch sei: Sicher ist jedenfalls, daß Thomas von Aquino 1248–52 Schüler Albert des Großen am Kölner Generalstudium war. Aus dieser Zeit blieb die originale Mitschrift des Aquinaten von den Vorlesungen seines Meisters über die Schrift des Pseudo-Dionysios-Areopagita „Von den göttlichen Namen" erhalten. Sie befindet sich heute in der Nationalbibliothek in Neapel. Auch die Notizen, die er sich von der Vorlesung seines Lehrmeisters über die Nikomachische Ethik anfertigte, sind erhalten geblieben, allerdings nicht in der originalen Handschrift, sondern nur in späterer Nachschrift. Wieweit Thomas damals schon eine wissenschaftliche Selbständigkeit gewann, ist für W. aufgrund der Mitschriften noch nicht erweisbar. Wohl aber steht fest, daß Albert für die Empfehlung seines Schülers an die Universität Paris, die er dem Ordensmeister machte, Unterstützung des Kardinal Hugo von St.-Cher gewann. Auch den späteren Kontakten zwischen dem Lehrer und dem einstigen Schüler geht der Vf. mit der gleichen Sorgfalt nach.

Doch wäre es eine Verkürzung des Werkes, wollte man nur auf diesen besonderen Aspekt achten. In gleicher Weise untersucht der Vf. sorgfältig die Vielfalt der Aufgaben, die sich Thomas als Lehrer der Theologie in Paris, später dann in Orvieto oder in Neapel stellten. Er berücksichtigt ebensowohl sein Bemühen um die Versöhnung der lateinischen mit der griechischen Kirche und sein Sicheinlassen auf die Positionen der griechischen Theologie als auch sein Bemühen, Philosophie und Theologie zu einer Harmonie zu bringen. Das Buch ist reich an Einzelinformationen, ohne durch die Vielzahl den Blick auf das Ganze zu verstellen. Zudem ist es W. gelungen, ein durchaus lesbares Buch zu schreiben. Er verfaßte es im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1974, in einer Zeit, in der auch innerhalb des Dominikanerordens das bis dahin unangefochtene Bekenntnis zum Thomismus mancherlei Selbstzweifeln ausgesetzt war. In seinem Vorwort spricht der Vf. die Meinung aus, daß die heftige Bestreitung thomasischer Positionen notwendigerweise einen Gegenschlag hervorrufen müsse. Er erwartet eine Renaissance des Thomasstudiums. Mit seiner Monographie will er sie vorbereiten. Seit dem Jubiläumsjahr 1974 sind bis zum Abschluß der Übersetzung sechs Jahre verstrichen. Es hat sich in ihnen erwiesen, daß auf die Begegnung mit Thomas von Aquino nicht verzichtet werden kann. Die Monographie ist daher auch heute wahrlich aktuell.

Der Übersetzer Gregor Kirstein ist seiner Aufgabe durchaus gerecht geworden. Gegentlich hätte man sich freilich gewünscht, daß der Übersetzer nicht schwer verständliche Lehnworte benutzt hätte. Zwar wird aus dem Text durchaus klar, was mit fungierender Magister der Theologe gemeint ist. Dennoch ist der Ausdruck fungierend ausgesprochen unschön. Auch wäre es wünschenswert gewesen, wenn im Literaturverzeichnis deutsche Übersetzungen englischer oder französischer Werke mehr berücksichtigt wären. Sie sind für den deutschsprachigen Leser im allgemeinen leichter zu erreichen. Ebenso wäre wünschenswert gewesen, Neuerscheinungen zu berücksichtigen. Doch sind dies nur kleine Mängel, die die Qualität des Ganzen nicht beeinträchtigen.

Die Monographie von Weisheipl ist für das Thomasstudium unentbehrlich. Man muß daher dankbar sein, dieses Werk nun in einer gediegenen Übersetzung vorliegen zu haben.

Bornheim-Walberg Willehad Paul Eckert

Girardin, Benoît: **Rhétorique et Théologique.** Calvin, Le Commentaire de l'Epître aux Romains. – Paris: Beauchesne 1979. 395 S. (Théologie Historique, Bd 54), kart. FF 99.–

Es handelt sich um eine linguistisch-theologische Untersuchung des Römerbriefkommentars, den der französische Reformator während seines zweiten Straßburger Aufenthalts schrieb. Zwar gehört es zur gleich eingangs erklärten Absicht des Vf.s, den historischen Charakter des Textes zu respektieren und den von ihm intendierten theologischen Sinngehalt herauszustellen. Dennoch gilt sein Hauptinteresse der inneren rhetorischen Strukturiertheit und Geregeltheit des calvinischen Kommentars (35f), was ihn dann auch dessen textzentrierte Lektüre privilegieren läßt (37).

Der Text soll als gleichsam selbständige Größe im Vordergrund stehen, als ein in sich bestehendes Ganzes, zu dessen Verständnis nicht einmal das Anliegen seines Autors vornehmlich berücksichtigt werden muß: „Cela revient à refuser à l'intention de l'auteur un quelconque privilège" (37). Der Vf. nimmt folglich in Kauf, den Kommentar einer mehrfachen, bewußt „heterogenen" Leseart zu unterziehen und sich dadurch – wie er sagt – die Mißbilligung der „klassischen Historiker" mit ihrer historisch-kritischen Methode und der ihr innewohnenden Ideologie zuzuziehen (38). Der Rez. möchte seinerseits fragen, ob eine solche Arbeitsweise den eigentlichen theologischen Inhalten des calvinischen Werkes voll gerecht werden könne.

Das durch seinen Umfang und seine äußerst sorgfältige Dokumentation eindrucksvolle Buch umfaßt sechs Kap. im I. Kap. (41–84) werden textkritische Einzelheiten erörtert, die Entstehungsbedingungen des Kommentars aufgezeigt und geprüft, wie die zeitgenössischen und späteren Bibelausleger auf ihn reagiert haben. Von diesen rezeptionsgeschichtlichen Informationen zieht der Vf. bereits eine linguistische Lehre, deren kritischer Charakter ihn veranlaßt, eine neuartige Lektüre des calvinischen Werkes zu versuchen. Diese soll zunächst „politisch" ausfallen, dann der Übersetzungs-, Auslegungs- und theologischen Lehrintention des Reformators gerecht werden, vor allen Dingen aber die ureigene rhetorische Organisation des Textes selbst als den alles übrige bedingenden Faktor klarlegen (vgl. 83).

Im II. Kap. („Une lecture politique") macht der Vf. deutlich, wie die Abfassung eines Römerbriefkommentars für Calvin einem „acte stratégique" gleichkommen mußte, der Definition des eigenen Standortes in einem kontroverstheologischen Mehrfrontenkrieg. Verdeutlicht wird das beispielsweise durch die Schilderung der damaligen Straßburger Regierungspraxis, die die calvinische Auslegung von Röm 13 beeinflußt haben soll, oder durch das Aufzeigen, wie die von Bucer eingeführte Vierämterstruktur Calvin zu seinen Aussagen über Röm 12,6 veranlaßte (97f). Ähnlich wird die Bedeutung anderer „politischer" Gegebenheiten für die Gestaltung des Textes sorgfältig nachgewiesen: die Position Calvins gegenüber den Täufern und den Spiritualisten (104–118, dazu die Auslegung von Röm 4,11), sein Berufsbewußtsein als Lehrer der Theologie (118–129) und seine Rolle als eines Verfechters der Einheit im evangelischen Lager (129–143).

Kap. III richtet sich nach dem linguistisch entscheidenden Gesichtspunkt: das Kommentieren einer ntl Schrift bringt die Notwendigkeit der Versions- bzw.

Übersetzungswahl mit sich. Der Vf. zeichnet zunächst den ganzen komplizierten Entwicklungsprozeß nach, der bei den Humanisten und den Reformatoren des 16. Jh.s zur Wiederaufwertung des griechischen „Originals" und, folglich, zur Revision der gängigen lateinischen Übersetzungen geführt hat. Calvins Vorliebe zur Vulgata (vgl. 163, 185f) kommt sachgerecht zum Ausdruck, aber auch seine Sorge um einzelne Textverbesserungen durch Rückgriff auf andere bereits vorhandene oder persönlich geschaffene Teilübersetzungen. (Siehe dazu die hilfreichen Tabellen 186–196).

Im IV. Kap. gibt der Vf. seinem vorherrschenden Interesse für die „rhetorische Funktionierung" des Textes freien Lauf. Er deckt im calvinischen Römerbriefkommentar eine regelrechte „Architektur" der Textbewertung auf. Der Ausleger „sympathisiert" mit dem Gegenstand seiner deutenden Rede. Oder zumindest beinhaltet sein Text klare Äußerungen solcher Gegenstandsnähe. Strukturschaffend wirken Sätze, die die Nützlichkeit des Römerbriefes als gleichsam der Mitte der Bibel nahelegen (209) und in Paulus den guten Rechtsanwalt der Sache Gottes sowie den guten Volkserzieher sehen (218ff).

Recht interessant sind hier (z. B. 170f), wie übrigens in der ganzen Arbeit (214ff, 219f, 265–272), die Vergleiche zwischen den verschiedenen zeitgenössischen Exegeten (Erasmus, Luther, Melanchthon, Bucer, Bullinger) bzw. ihren Einstellungen gegenüber der Möglichkeit, in Übersetzung und Kommentar den vom inspirierten Autor intendierten Sinn restlos zu erfassen. Bei den reformatorischen Theologen scheint das Prinzip des Hieronymus: „non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu" (168) eine eher optimistische Verwendung gefunden zu haben: Sie glaubten an den Übergang des Gotteswortes ohne Sinnentstellung von seiner ersten Niederschrift durch die heiligen Autoren bis in die evangelischen Bibelausgaben in der Volkssprache. Calvin zeigte sich allerdings etwas weniger optimistisch als Luther; daher seine exegetische Akribie, sein Abwägen des Für und Wider vor jeder Entscheidung zugunsten eines bestimmten Ausdrucks. Im übrigen bestätigt der Vf. unsere eigenen Forschungsergebnisse, indem er die Bedeutung des Chrysostomischen Vorbildes (160,178; vgl. A. Ganoczy, K. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus, Wiesbaden 1981) und der ciceronisch-stoischen Sinnvermittlungstheorie (167,184) für den Kommentator Calvin hervorhebt.

In diesem Kontext des Verhältnisses der ursprünglichen und der auslegenden Rhetorik fällt dann das für den Rez. etwas überraschende „Bekenntnis": „les lois de la rhétorique, étant divines (!), organisent le texte biblique et doivent régler le discours humain du commentateur" (221). Wer behauptet das? Calvin oder Benoît Girardin? Belege für eine calvinische These in diesem Sinne werden nicht gebracht. (Dies wundert den Calvin-Kenner nicht, denn er weiß, wie oft der Reformator den ungeordneten, unlogischen, unrhetorischen Charakter der paulinischen Argumentation betont; vgl. CO 49,34.95.98.100). Aber der Vf. wiederholt einige Seiten weiter (227) dieselbe Aussage als „theologische Folgerung", was mir die Sache noch problematischer erscheinen läßt. Wird hier nicht der Versuch gemacht, aus lauter linguistischem Eifer Exegese und Hermeneutik durch Rhetorik zu ersetzen, wobei diese sogar in ihren Regeln „vergöttlicht" wird? Was will der Satz: „Dieu parle selon les règles de la rhétorique" (227)? Spiegelt er wirklich die Ansicht Calvins oder nur etwa Melanchthons und anderer humanistischer Theologen der Zeit, die Paulus sogar zu den „ciceronischen" Rhetoren (vgl. 211ff) rechneten? – Überzeugend wirken allerdings die Ausführungen, die den Kommentar Calvins in der Nachbarschaft der juridischen, forensischen Argumentation (244ff), der rabbinischen Lehrrede (254–264) und der auf sprachliche Schönheit bedachten Verkündigung (243,246ff) ansiedelt.

Das V. Kap. behandelt die Interpretationspraxis Calvins. Das Vorwort zum Römerbriefkommentar wird auf seine „Strategie" hin befragt (278–286); Gründe für seine eklektische Benutzung der bereits bestehenden Kommentarwerke werden angeführt (286–298); nochmals erhält die These, Calvin sei ein juridischer Rhetor, durch etliche Beispiele eine Untermauerung (298–319). Schade, daß kein Vergleich dieser reformatorischen Exegese mit den heute üblichen Methoden stattfindet.

Im letzten Kap., und erst dort, kommt das eigentliche Theologische zum Wort. Aber auch hier wiegt das Formale über das Inhaltliche. Das „Theologische" erscheint nur als Maß- und Grenzgabe für das „Rhetorische", wobei es sich aber selbst von der Rhetorik regeln und lenken lassen muß.

Unbefangen gibt der Vf. die somit angedeutete „prétention totalitaire" der Rhetorik zu (322). Wie die Wechselbeziehung zwischen theologischer Aussage und sprachlicher Strukturiertheit genauer so verstehen sei, versucht der Vf. an zwei Beispielen zu verdeutlichen: die Rede von der Prädestination und vom Gesetz. Eine Begründung dieser Wahl der Beispiele bleibt er allerdings schuldig. In den Augen des Systematikers wirkt das letzte Kap. geradezu enttäuschend. Denn es handelt über die paulinisch-calvinische These von der göttlichen Vorherbestimmung und vom Gesetz ohne Berücksichtigung der christologischen und soteriologischen Dimension der Gesamtlehre (338ff). Solche „Entheologisierung" des Römerbriefes wird dann nicht mit dem Satz rückgängig gemacht, der calvinische Text gehe über die Regeln, die ihn bilden („qui l'instituent"), hinaus (358).

Die Calvin-Forschung wird dem Vf. für die vielen wertvollen Einzelanalysen, die seine Arbeit bietet, für seine tabellarischen Wortauswertungen und -vergleiche, wie auch für die Erhärtung der These, die calvinische Rhetorik zeige sich im Römerbriefkommentar juridisch-klassisch und nicht zuletzt rabbinisch, sicherlich dankbar. Das Fehlen des eigentlich theologischen Interesses nimmt vom linguistischen Versuchswert dieser Dissertation kaum etwas weg. Bahnbrechende Arbeiten dürfen doch einseitig sein.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Neufeld, Karl H.: **Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche** – Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums".
Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1979. 223 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 4) kart.

Diese Publikation geht auf die Vorstudien zurück, die der Vf. für eine systematische Arbeit „Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche" (Paderborn 1977) veranstaltet hat, und deren Material für ihn bei erneuter Beschäftigung „mehr und mehr Eigengewicht gewann". Er nennt daher die 1979 erschienene Arbeit „ein volles Gegenstück zur früheren Untersuchung"; in der „Vorstellung" der Publikation von 1977 hatte er nur mitgeteilt, daß die aus äußeren Gründen der Drucklegung gekürzten Teile gesondert veröffentlicht werden. Um dem Ausdruck „Gegenstück" auf den Grund zu kommen, wären die beiden Arbeiten zu vergleichen. Der Rez. hat sich in mehrfacher Hinsicht auf die Publikation von 1979 zu beschränken, empfiehlt aber, die Arbeit von 1977 heranzuziehen, weil dort eine ebenso originelle wie behutsam unterscheidende Analyse der Theologie Harnacks geleistet ist – aber auch deshalb, weil dort eine sich 1979 mehrmals peinlich einmischende polemische Tonart vermieden ist.

Der Vf. will in der Arbeit von 1979 „die existentiell christliche Linie" im Leben Harnacks aufweisen, die „parallel und bisweilen auch im Gegensatz" laufe zur wissenschaftlich-theologischen Entwicklung. Daß sich bei Harnack „Geschichtskritik und der Wille zur kirchlichen Erneuerung aufs engste zusammenschließen" (P. Meinhold), ist zwar auch schon in der bisherigen Literatur zur Kirchenhistoriographie betont worden. Es ist aber das Verdienst des Vf.s., daß er im Anschluß an sein Buch von 1977 die Verwurzelung dieses Willens zur kirchlichen Erneuerung in den religiösen Anschauungen Harnacks gezeigt hat, mit der Diskretion, die schon deshalb geboten ist, weil der Kirchenhistoriker in der Darlegung seines persönlichen Glaubens äußerst zurückhaltend war, sooft er auch, was der Vf. nachdrücklich hervorhebt, zwischen diesem und der wissenschaftlichen Verantwortung des Theologen unterschied. Die Unterscheidung blieb zumeist im Prinzipiellen.

Entgegen ihrem Untertitel macht die Studie Harnacks Weg zum „Wesen des Christentums" (1900) nicht an „Stationen" fest, sondern zeigt sie, und gerade darin überzeugend, die Wegstrecken, die blitzartig beleuchtet werden durch den Brief des Vaters 1886 nach dem Erscheinen des 1. Bdes der DG, in dem er dem Sohn vorwirft, „kein christlicher Theologe mehr zu sein", und durch die beiden „Fälle Harnack" bei der Berufung nach Berlin 1888 und im „Apostolikumsstreit" 1882, in denen von außen her die Markierung eines Weges veranlaßt wird, der längst begangen ist.

Daß der „unangefochtene Lutheraner", als welchen der Vf. 1873 Adolf Harnack von Dorpat zu den Studien nach Leipzig gehen sieht, schon bald den „entscheidenden Schritt" tat, dokumentiert sein Brief von 1875 an seinen Dorpater Lehrer M. von Engelhardt: Er könne sich nicht davon überzeugen, „daß Gott seiner Kirche eine besondere und anders geartete, rein bewahrte Tradition gesichert hat", anders geartet nämlich als „die Tradition, der großen Menge geläufig", die „überall vom wahren Gedächtnis sehr weit entfernt ist".

Harnack äußert sich in späteren Jahren noch viel negativer über die kirchliche Tradition. Daraus resultierte das verbreitete Etikett von seinem kirchenlosen Christentum, das aufgesprengt zu haben ein Verdienst des Vf. ist, nach seiner systematischen Arbeit nunmehr auch in dieser mehr biographisch angelegten Studie, die er der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Habil.-Schrift eingereicht hat. Aber Harnacks Bemühen, sein Glaubensverständnis mit einer in seinem Sinn erneuerten Kirche zu verbinden, ist gescheitert,

Der Vf. führt eine fast dramatische Situation vor, indem er bei Harnack im „Apostolikumsstreit", auch in dessen Respekt für den zurückhaltenden Erlaß des Ober-Kirchenrates, eine „Wende" beobachtet, eine „Rücksichtnahme auf das bestehende Christentum", verbunden aber mit der Aufmerksamkeit für die Schwierigkeiten, welche „gebildete Zeitgenossen" mit dem „herkömmlichen Christentum" haben. Die Vorlesungen im Wintersemester 1899/1900 für Hörer aller Fakultäten erschienen als der geeignete Ort für eine solche Doppelperspektive. Der Vf. nennt „Das Wesen des Christentums" ein „bekennendes Zeugnis", abgelegt am „Ende eines konfliktreichen Lebens", die „Summe der existentiellen Erfahrungen". Daß Harnacks Absicht, „ein lebendiges Christentum neu zu provozieren", keinen Erfolg hatte, bezeichnet er als „Tragik" des „‚Wesens des Christentums'".

Leider hindert den Vf. seine Faszination für Harnack daran, die Vielschichtigkeit dieser „Tragik" in den Blick zu bekommen. Die an

das kirchliche Bekenntnis gebundenen Gegenpositionen nennt er mit einem die ganze Publikation durchziehenden modisch herabsetzenden Epitheton ein „etabliertes Christentum". Dieser Vorwurf ist genau so „simpel" wie jener, den der Vf. im Verdikt über Harnack, er betreibe „das Geschäft eines oberflächlichen Kulturprotestantismus auf Kosten des Glaubens" in seiner Simplifikation mit Recht zurückweist. Das Buch von Otto Dibelius über „Das Jahrhundert der Kirche" (1927) war nicht nur eine „laut verkündete Kirchlichkeit", wie es der Vf. charakterisiert, sondern der Ausdruck eines lebendigen, von der Last des Summepiskopates befreiten Glaubens. Daß der Vf. die Auseinandersetzungen Karl Barths mit Harnack wegen ihrer „betonten Kirchlichkeit" eine „stumpfe Waffe" nennt, ist angesichts seiner viel differenzierteren Behandlung des Komplexes im Buch von 1977 kaum zu verstehen.

Gerade das erfrischend aktuelle Engagement des Vf.s an seinem Thema macht eine auch historisch gerechtere Darlegung wünschenswert – im Blick auf die Zukunft des christlichen Glaubens, der so lange Zeit in einem Zustand der Dauer lebte, den in einem „tertium genus ecclesiae" aufzubrechen, die vom Vf. auch in seinem 2. Werk so eindringlich vorgestellte Hoffnung Harnacks gewesen ist.

Freiburg Oskar Köhler

Adriányi, Gabriel: **Apostolat der Priester- und Ordensberufe.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. – Köln, Wien: 1979. XX, 462 Seiten, 18 Abb. Ln. DM 98.–

Aufgrund der Akten des Archivs des Apostolates der Priester- und Ordensberufe in der Burg Lantershofen/Bad Neuenahr und anderer einschlägiger Archive stellt der Vf. die Geschichte des Apostolates dar. Diese Vereinigung zur Förderung von geistlichen Berufen, die eng mit dem Trierer Diözesanpriester August Doerner (1874–1951) verbunden ist, bedeutet zweifelsohne für den deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Einzigartigkeit. Gegen den zeitweise heftigen Widerstand verschiedener Diözesen (Köln, Hildesheim und Trier) versuchte Doerner seine eigenwilligen, aber durchaus zeitgemäßen Vorstellungen über die Förderung von Priesterberufen durchzusetzen. Dennoch blieb ihm wegen „seiner sturgeraden Haltung" (130) die Errichtung des Apostolates als kanonisches Institut versagt.

Der eigentliche Wert des Buches liegt in der sachlichen Darstellung der Unternehmungen des eigenwilligen Pfarrers. Aufgrund des reichlich fließenden Archivmaterials ist die Studie in dieser Hinsicht gelungen. Wenn die Darstellung (1–130) auch fließend ist, so wird die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Sekundärliteratur vermißt. Läßt der Untertitel des Buches „Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert" eine Auseinandersetzung mit der Literatur vermuten, so sucht der Leser vergebens nach einer zeitgeschichtlichen Einordnung der Ideen und Aussagen Doerners. Die politischen Ideen, die auch Doerners Werk tangierten, kommen nicht zur Sprache (z. B. Nationalsozialismus). Auch die „Liturgische Bewegung" wird nicht als Berührungspunkt im nötigen Umfange gewürdigt. Ebenso ist festzustellen, daß eine Einordnung der Thesen Doerners, die sich in seinem Buche „Sentire cum ecclesia" finden, nicht versucht wurde. Dies aber fällt um so mehr ins Gewicht, da die Dokumente, die der eigentlichen Studie angehängt wurden (133–460!), meist mit diesem Werk in Verbindung stehen. So kann der Eindruck entstehen, als stünden die Akten etwas beziehungslos im Anhang. Dies gilt insbesondere für die Quelle Nr. 43 (341–439). Hier sind die umfangreiche Korrespondenz und das Echo auf Doerners Buch gesammelt. Darunter befinden sich auch viele Schreiben, die nicht editionsreif sind: Der Schreiber habe zwar das Buch Doerners noch nicht gelesen, aber die Lektüre werde bestimmt interessant werden.

Andererseits vermißt der Leser eine ausführlichere Analyse manch anderer Reaktionen (z. B. die des Bischofs Hudal). Der Autor weiß zwar um diese Mängel (65), aber hätte es nicht der Einordnung in die geistesgeschichtlichen Strömungen unseres Jahrhunderts mehr gedient, wenn mehr analysiert worden wäre? Dies ist mehr als eine Anregung für eine vielleicht folgende Studie gedacht, die sich aufgrund der verdienstvollen Sichtung des umfangreichen Materials anbieten würde.

Vermißt wird auch im Anhang die Erklärung von Namen und Daten: Die zahlreichen Dokumente sind nicht mit Anmerkungen versehen worden. Das Namenregister bezieht sich nur auf ein gutes Viertel des Werkes, nämlich nur auf den Text (1–130). Die achtzehn Abbildungen stehen zum Teil ohne ersichtlichen Zusammenhang zum Text. Wenn (3) berichtet wird, Doerner habe einen Tabernakel gestiftet, hätte eigentlich ein Verweis auf Abb. 5 angebracht werden können.

Drucktechnisch ist der Band zweifellos gelungen. Doch sollen einige Errata angeführt werden, von denen manche sinnentstellend wirken. (10): anstelle von „Schwierigkeiten erhoben", muß es doch wohl „Bedenken erhoben" heißen; (30): „armer Jugendlicher mit Priesterberuf" ist mißverständlich und soll wohl „mit Berufung zum Priestertum" heißen; (41): dort in Anm. 39 der Name Tillmann, der nicht mit dem im Register genannten Franz Tillmann identisch sein kann: hier handelt es sich um den Bonner Theologen Fritz Tillmann. Überhaupt sind die Hinweise auf Personen nicht immer mit der vorhandenen Sekundärliteratur bestückt; (48): hier findet sich der Name Seelmeyer, der erst (60), Anm. 36 näher belegt ist; (113): statt „Bardenia-Verlag" wohl „Badenia-Verlag"; (114): die Enzyklika „Mediator Dei" ist nicht erläutert. Im „Anhang" (besser: Quellenteil) fiel auf, daß bei Nr. 1 (133) die Schrift laut Regest aus der Druckerei B. Kühlen stammen soll. Aber im Faksimile findet sich (unter 133) die Aufschrift „Rhenania-Druck, Bonn". Bei Nr. 46 (457–458) finden sich zwar die zehn Punkte „Was Erzbischof Gröber hätte beunruhigen müssen", aber nicht die „Kurzen Bemerkungen Doerners", die er in seinem Brief erwähnt.

Es ist des Vf. Verdienst, die Forschung auf Doerner aufmerksam gemacht zu haben. Allerdings bedeutet die Studie erst den Anfang der Erforschung. Doerners Unternehmungen müßten mehr auf dem Hintergrund der kirchenamtlichen Versuche zur Förderung der geistlichen Berufe gesehen werden: Dann käme besser sein Anliegen zum Tragen, dann würden sich auch die Grenzen Doerners zeigen.

Troisdorf Joseph Overath

Rhodes, Anthony: **Der Papst und die Diktatoren.** Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1980. 333 S. (Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek Bd 3) Ln. DM 38.–

R. hat fünf Jahre lang (306) vatikanische Akten sowie Akten des British Foreign Office und des Bonner Auswärtigen Amtes studiert und legt aufgrund dieser Quellenforschungen eine fundierte Studie über das Verhältnis des Hl. Stuhls zu den Diktaturen in der ersten Hälfte des 20. Jh.s vor. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung päpstlicher Außenpolitik zwischen und während der beiden Weltkriege. Im Mittelpunkt der Ausführungen stehen Benito Mussolini, Adolf Hitler, Josef Stalin, General Franco, Engelbert Dollfuß, Ante Pawelitsch und Diego von Bergen als die Vertreter des Staates und als kirchliche Gestalten Pietro Gasparri, Eugenio Pacelli (Pius XII.), Achille Ratti (Pius XI.), Luigi Maglione und der deutsche Nuntius Cesare Orsenigo.

R. beherrscht die historische Methode und liest nie in eine Quelle etwas hinein. Die Verarbeitung der Quellen ist musterhaft und der Autor schafft es, unvoreingenommen Geschichte zu treiben. Das Buch ist keine Apologie des Papsttums; es ist auch nicht von sonstigen Interessen geleitet.

Das englische Original, das schon 1973 erschienen ist, wird zu Recht auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Leider scheint der Vf. vor der Übersetzung die neuere deutschsprachige Literatur nicht nachgetragen zu haben. Werke, die schon länger ins Deutsche übersetzt sind, werden in der Übersetzung nach den englischen Originalausgaben zitiert (z. B. Levy, 294, Lapide, 295). Nicht selten finden sich auch Zitate, die nicht durch eine Anmerkung verifiziert sind (z. B. 80, 125).

In 23 Kp.n stellt R. sein Thema umfassend vor. Im Mittelpunkt steht die Außenpolitik der beiden Päpste Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958). Beide Päpste finden eine Würdigung ihres Gesamtwerkes und der Leser wird detailreich über deren Leben informiert. R. ist in seinem Urteil zurückhaltend und abwägend. Daß er sich zum Gottesglauben bekennt, schadet der historischen Exaktheit des Werkes in keiner Weise. Sein Satz: „Die Wege Gottes sind in der Tat unerforschlich" (94) zeigt sein Bemühen, Papstgeschichte nicht monokausal zu erklären. Für die päpstliche Außenpolitik dieser Zeit waren die Konkordate charakteristisch, deren Entstehung R. näher beschreibt.

Ausführlich geht er auf die Friedensbemühungen Pius XII. ein und kommt zu dem Schluß, daß die Westmächte zu kritisieren sind. Bei Bemühungen, Hitler auszuschalten, spielten die Westmächte eine weniger einfallsreiche Rolle als Pius XII. (204). R. kritisiert auch, daß die Botschafter Englands und Frankreichs noch 1937 beim Nürnberger Parteitag anwesend waren (183). Präsident Roosevelt habe Stalins Absichten völlig verkannt (220–222), während der Vatikan sich über die Absichten der Kommunisten nicht täuschen ließ (218). Der Autor versteht auch, die Arbeitsweise der Diktatoren zu analysieren. Die Diktaturen konnten sich nicht zuletzt durch die vollständige Gleichschaltung der Presse und durch Verschweigen von Fakten an der Macht halten. So erwähnten z. B. die russischen Machthaber nicht die vatikanischen Hilfsmaßnahmen für die UdSSR (113).

R. befaßt sich zwar nicht mit der gesamten Literatur zum Thema, geht aber dennoch gekonnt auf wichtige Werke ein. Dies gilt besonders für die kritischen Worte, die er über die Forschungen von G. Levý

(257), G. Zahn (257) und R. Hochhuth (302) findet. Er sieht auch klar, daß die Kritik an Pius XII. nicht nur von sachlichen Gründen bestimmt ist, sondern grundsätzlicher Natur ist. Bezüglich des „Schweigens Pius XII." ist er der Meinung, daß Adolf Hitler eine eventuelle Exkommunikation lächerlich gemacht hätte (298). Pius XII. habe die Nutzlosigkeit einer solchen Exkommunikation eingesehen. Der Autor weiß aber, daß das Verhältnis zwischen Pius XII. und den Verfolgungen in Serbien noch näher untersucht werden muß (289). Die Kurie habe nur wenige Mitarbeiter und nicht immer könnten die einlaufenden Informationen richtig verarbeitet werden (312). Aber dem Dramatiker Rolf Hochhuth, der zwar maßgeblich mit seinem Stück „Der Stellvertreter" die öffentliche Meinung gegen Pius XII. aufgebracht hatte, gibt R. kein Recht. Gegen Hochhuth betont R. die „im wesentlichen humanitäre Politik des Vatikans zu allen Zeiten" (303). Aufgrund der Quellen müsse der Papst anders beurteilt werden als im Theaterstück.

Einige Ungenauigkeiten seien angeführt: S. 93: ist die Rede davon, ein kath. Priester könne das Ehesakrament spenden. Richtiger ist, daß sich nach kath. Lehre die Brautleute das Sakrament selber spenden. Dort ist auch die Rede von der Verbrennung Galileis, die nie stattgefunden hat. S. 116: die russische „Lebende Kirche", allgemein üblich ist „Lebendige Kirche", S. 143: der „Vorwärts" wird zur NS-Presse gezählt. S. 217: die Enzyklika „Divini Redemptoris" soll im Originaltext in italienischer Sprache abgefaßt sein, S. 307: Deutsches Staatsarchiv in Bonn, gemeint ist das „Archiv des Auswärtigen Amtes". S. 311: Vatikanum II. soll 1964 gewesen sein; es war zwischen 1962 und 1965. S. 312: die Forderung nach einem nichtitalienischen Papst ist seit 1978 überflüssig und hätte in der Übersetzung zumindest kommentiert werden müssen.

Diese kleineren Fehler beeinträchtigen nicht den Wert der gesamten Ausführungen R.s. Erheblicher scheint, daß der Widerstand der katholischen Kirche in Deutschland nicht ausführlicher beschrieben wird. Es hätten die „Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts" erwähnt werden können, wenn schon auf das Werk Rosenbergs so großer Wert gelegt wurde. Ebenso müßte der österreichische Kanzler Engelbert Dollfuß besser in die politische Situation seines Landes gestellt werden; immerhin arbeitete er mit deutschen Emigranten gegen das nationalsozialistische Regime in Deutschland.

Trotz aller Mängel ist die Untersuchung R.s wertvoll – nicht zuletzt wegen ihrer gründlichen Verarbeitung der Quellen. Die Außenpolitik der Päpste im 20. Jh. steht dem Leser in ihrer Zielsetzung und in der Verwirklichung klar vor Augen.

Troisdorf Joseph Overath

Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945: Allein das Wort hat's getan. Unter Mitwirkung von H. Dembowski, F. R. Hildebrandt, J. Jänicke, G. Krupp, Th. Kuessner, W. Lenkitsch. G. Sperling. Hrsg. von Manfred Koschorke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 536 S. Mit 4 Kunstdrucktafeln. Lw. DM 48.–

Mit diesem Bd, der in seinen Anfängen auf eine bald nach dem Zweiten Weltkrieg von den Überlebenden des Bruderrates der Ostpreußischen Bekenntnissynode getroffene Vereinbarung zurückgeht, liegt neben dem grundlegenden Werk von Hugo Linck „Der Kirchenkampf in Ostpreußen 1933 bis 1945" (München 1968) eine weitere beachtliche Darstellung vor. Sie ist wie schon Lincks Werk ebenfalls gründlichst aus den bisher zugänglichen Quellen verschiedenster Provenienz und Aufbewahrungsorte erarbeitet, und zwar so, daß der Löwenanteil der Arbeit auf Koschorke entfiel, während die anderen im Titel erwähnten Mitarbeiter kleinere Abschnitte behandelten.

Der spätere Bischof Jänicke weist dabei ausdrücklich darauf hin, daß sein Bericht über „Mitarbeit in der Kirche Ostpreußens" (468ff) im wesentlichen auf Erinnerung beruht, da er kaum noch Quellenmaterial zur Verfügung habe. Durch ein Versehen wird Gisela Passoth-Gräber mit ihrem Beitrag „Es geschah im Jahr 1945 – eine Dorfgemeinde unter dem Russeneinfall" (389ff) nicht unter den Mitarbeitern im Titel aufgeführt. Im Inhaltsverzeichnis S. 10 ist der Name in Abschnitt J/II natürlich in „Jänicke" zu verbessern. Die Wiederholung des zweitletzten Absatzes von Koschorkes Einführung S. 21 auf S. 516 im dortigen zweitletzten Absatz seines Nachwortes wäre nicht notwendig gewesen.

Mit diesen kurzen Corrigenda-Hinweisen sei lediglich angedeutet, daß dem Buch eine weite Verbreitung im Bereich der Wissenschaft wie in den Kirchengemeinden zu wünschen ist und die Hoffnung ausgesprochen, daß es bald zu einer Neuauflage kommt. Denn in der Tat ist K. und seinen Helfern hier eine lebendige Kirchengeschichte jener Jahre im Blick auf einen Bereich der evangelischen Kirche gelungen, der im Westen Deutschlands durchweg wenig bekannt ist in seiner beachtlichen Eigenständigkeit. Auch in der Kirchkampfforschung selbst wurde dieser Territorialkirche bisher nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuteil, die sie alleine schon wegen der dubiosen Karriere solch einflußreicher und verhängnisvoller Gestalten verdient hätte wie dem nachmaligen Reichsbischof Ludwig Müller und dem Gauleiter und Oberpräsidenten Erich Koch, der sogar höchste kirchliche Ämter innehatte.

Auch der vorliegende Bd setzt genau wie seinerzeit Linck mit der Vorgeschichte des Kirchenkampfes in Ostpreußen ein und bietet zunächst einen Überblick über die Kirchengeschichte des Landes von 1918 bis 1932. Die Gründung des Pfarrernotbundes und der Kirchentag 1933 in Königsberg stellen dann äußerlich und innerlich die Wende dar, an der der neue „Aufbruch aus dem Wort" im wesentlichen unter der Führung Schniewinds und Iwands, aber auch unter dem von außen kommenden Einfluß Karl Barths und seiner theologischen Mitstreiter spürbar wurde und zu einem neuen Verständnis von Kirche in der Form der Bekenntnis-Gemeinden und ihrer Synoden führte. Dies alles wird breit dargestellt als eine Geschichte einer einzigartigen Verschmelzung wissenschaftlicher Theologie, kirchlicher Frömmigkeit und praktischer Gemeindeverwaltung, die allesamt mehr und mehr – z. B. beim Kampf um die Abführung der Kollekten – in einen immer stärker werdenden Streit mit dem Staat und seinen kirchlichen Vasallen deutsch-christlicher Couleur geraten. Kein Bereich kirchlichen Lebens ist mehr von diesem Streit ausgenommen, geht es doch um nicht mehr und nicht weniger als um die Loyalität der Kirche gegen ihren Herrn Jesus Christus, eine Bindung, die ihr in ihrer im Evangelium gründenden Totalität vom totalen Machtstaat unter den Auspizien seiner eigenen Totalität streitig gemacht wird. Die Mittel, die der totale Staat Hitlers und seiner Parteigänger hierzu in Ostpreußen anwendet, waren trotz der aus den Akten durchaus sichtbaren gelegentlichen Beschwichtigungsversuchen Kochs hier im Osten nicht weniger zimperlich als im Westen des Reiches. Der Weg zur nationalsozialistischen Staatskirche war auch hier ein Weg des tausendfachen Unrechts, eines ungezählten Leidens und Ermordens gläubiger Menschen. Im Rückblick auf all dies kann ein Mann wie Jänicke in klarer Selbsterkenntnis und mutiger Offenheit die Schuld der Bekennenden Kirche derart äußern, daß sie zu sehr an sich selbst als Kirche und zu wenig an die Menschen als Leidende gedacht habe, wobei er insbesondere die Juden erwähnt (476f). Seine Selbstanklage, der unser ganzer Respekt gilt, endet in dem in Blick auf heutige Kriegsvorbereitungen wieder höchst aktuellen Bekenntnis (477): „Wir alle haben doch durch unser Mitmachen die Naziherrschaft und den Hitlerkrieg verlängern helfen. Das wiegt für mich um so schwerer, als ich doch seit langem als alter Kriegsgegner und Antimilitarist eine deutlichere Erkenntnis hatte als viele, die, ohne groß nachzudenken, einfach im Strom des Geschehens mitschwammen."

Ingesamt ein Buch, das, z. T. mit neuen Quellen über Linck hinaus, nicht nur eine Geschichte beschreibt, sondern uns das Sensorium für das Proprium der Kirche in der kommenden Geschichte zu schärfen vermag.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von Walter Kasper. Geleitwort von Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Joachim Gnilka, Walter Kasper, Karl Lehmann und Erich Zenger. – Düsseldorf: Patmos (1980). 134 S. (Patmos-Paperback) kart. DM 17.80

Das Buch enthält die Vorträge einer Fortbildungstagung für Lehrer 1979 in Münster. Die Beiträge insgesamt zeichnen sich durch den Versuch aus, schwierige Fragen der Christologie auf einem hohen Niveau und dennoch allgemeinverständlich anzugehen.

In einem Vorwort skizziert Kasper vier Grundlagenprobleme heutiger theologischer Diskussion überhaupt, die sich insbesondere in der Christologie auswirken:

1. Im Verhältnis von Dogmatik und moderner Exegese steht der Gefahr der Dogmatik, „daß die frisch sprudelnde Quelle zum trägen, durch allerlei Zuflüsse verunreinigten Strom wird, ... die andere entgegen, daß aus lebendiger Geschichte tote, archäologisch verwaltete Historie wird" (12).
2. Im Verhältnis von Tradition und Situation trägt sich das hermeneutische Problem der je neuen Vergegenwärtigung des Ursprünglichen aus.
3. Die lange beschworene „Krise der Metaphysik" und, damit verbunden, der Vorwurf der „Hellenisierung" des Christuskerygmas ist nicht durch eine reine Funktionalisierung der theologischen Aussagen, sondern nur durch ihre Gründung in einer erneuerten Metaphysik der Freiheit zu bewältigen.

Das dritte Grundproblem führt damit in (4.) die Frage nach dem Verhältnis einer Christologie „von oben" und/oder „von unten".

Mit der Erörterung dieser Frage setzt Kasper in seinem Beitrag „Neuansätze gegenwärtiger Christologie" an. Unter dem Stichwort „Christologie von unten" werden heute recht verschiedenartige Zugänge gesucht, denen jedoch gemeinsam ist, daß eine grundsätzliche anthropologische Ausrichtung sich mit bibeltheologischer Erneuerung und dem Bemühen verbindet, Tradition als einen lebendigen Auslegungsprozeß zu verstehen.

Anthropologische Wende der Christologie, d. i. vor allem das Stichwort für den Versuch Rahners, vom Wesen des Menschen als Transzendenz her die Menschwerdung Gottes als „den einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit" zu begreifen. Die allgemeine Wesensfrage führt unausweichlich vor eine ganz bestimmte, unverwechselbare Person und scheint damit von sich aus eine Christologie vom irdischen Jesus her nahezulegen, wie sie – nach der Abweisung der Leben-Jesu-Forschung durch die Kerygma-Theologie – seit den fünfziger Jahren erneut betrieben wird.

K. verweist auf die Grenzen der „Christologie von unten" und skizziert dann in kurzen Zügen, wie eine Neubegründung der „Christologie von oben" heute aussehen könnte, die die Ergebnisse der historischen Rückfrage zu integrieren vermöchte. Wenn der Aufweis einer impliziten Christologie beim irdischen Jesus in dem besonderen Verhältnis Jesu zu „seinem" Vater seine Mitte findet, dann darf man die ganze nachösterliche Sohneschristologie als den Versuch einer gewissenhaften Auslegung dieses Sohnesverhältnisses Jesu begreifen. Das spätere christologische Dogma steht damit in einer sachlichen Kontinuität zu dem, was das Geheimnis des Lebens Jesu ausmacht. Daß diese Entfaltung schließlich im Horizont griechischer Metaphysik erfolgte, war eine hermeneutische Notwendigkeit, getragen einmal von einer soteriologischen Motivation – nur als wahrer Gott konnte uns Jesus erlösen (Athanasius) –, zum anderen von der rationalen Motivation, den Christusglauben vor dem universalen Forum der Vernunft zu verantworten.

Als Kernpunkte heutiger Neubegründung nennt K. personale Christologie und universale Christologie: Jesu Sein ist so sehr Sein-in-Relation (zum Vater, zur Welt), daß es nur als das „universale concretum" begriffen werden kann.

In seinem Beitrag „Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel" geht Zenger nicht nur den Messiaserwartungen nach, die unmittelbar für das Geschick und die Interpretation Jesu als „des Christus" bestimmend wurden. Er gibt vielmehr zunächst einen kurzen Überblick über Israels ambivalente Erfahrungen mit dem königlichen Amt schon in der vorexilischen Zeit, charakterisiert sodann die messianische Idee als kritisch-utopisches Gegenbild zu den Machtverhältnissen der erlittenen Geschichte und zeichnet den vielgesichtigen Traum von einer messianischen Zeit nach, wie er im Deuteronomium, bis Sacharja und besonders in den verschiedenen Phasen der Jesaja-Prophetie greifbar wird. Von diesem breiteren Hintergrund ist die Verdichtung messianischer Hoffnungen in „dem Messias" als einer eschatologischen Einzelgestalt nicht abzulösen, wie sie sich dann – angesichts der messianischen Usurpation durch die Hasmonäer – in den Psalmen Salomos und schließlich in der Idee vom Menschensohn-Messias in der frühjüdischen Apokalyptik zeigt.

Im Hinblick auf Jesus selbst kommt Z. zu dem Ergebnis: „Jesus ist nicht die Erfüllung der messianischen Verheißung, sondern er ist ihre kritisch-utopische und ihre kosmisch-apokalyptische Präzisierung" (77).

In einem ersten Beitrag, „Zur Christologie des Neuen Testaments", geht Gnilka zunächst traditionsgeschichtlich der Gestaltwerdung des Christuskerygmas vor allem anhand der auf Jesus angewandten Prädikate nach: der Prophet, der Weisheitslehrer, der Menschensohn, der Messias, der Kyrios, der Sohn Gottes. Alle diese Hoheitstitel haben ihre Vorgeschichte, wollen aus einem je verschiedenen Horizont Zugang zu Jesus vermitteln. Die deutende Bezeichnung „Sohn Gottes" für den Messias ist jedoch neu, geht auf das besondere Sohn-Vater-Verhältnis Jesu zurück und – hier bestätigt G. die Ausführungen K.s – bereitet in ihrem Zustandekommen schon den Weg für die spätere Christologie.

Die dichten Ausführungen G.s „Zur Christologie des Johannesevangeliums" stellen m. E. eine der wertvollsten Einführungen in die Theologie des vierten Evangeliums dar, die es z. Z. gibt. Die äußerst komplexe Diskussionslage wird spürbar; dennoch kommen überzeugend die Grundlinien der johanneischen Theologie auch für den kaum Eingeweihten zu Gesicht.

Auf den Doppelvortrag Lehmanns „Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi", mit dem der Bd beschlossen wird, möchte ich etwas ausführlicher eingehen. Zurückhaltend greift Lehmann die zeitgenössische Diskussion um die Frage, wie Jesus seinen Tod verstand, auf: „Es geht um etwas Fundamentaleres als um Vermutungen über Jesu Lehre oder über seine psychischen Erwartungen. Es geht um die Grundtendenz seines Lebens überhaupt" (111). Diese lasse sich am ehesten als „Pro-existenz" begreifen (ebd.), als eine „Hingabe", die zwar durchaus nicht als ein zufälliges und völlig passives Verwickeltwerden in das politische Kräftespiel zu denken sei, zugleich aber doch unter dem Zeichen von „Paradosis, traditio auch in einem anderen Sinne: nämlich Darangegebenwerden, politischer Schacher, Verrat" stehe (113).

Wie L. das Verhältnis von Tod und Auferstehung Jesu sieht, insbesondere, wo er den eigentlichen fundamentaltheologischen (nicht nur historisch-psychischen) „Ort" ansetzt, an dem Gott voll in Jesus zur Erscheinung gekommen ist, wurde mir nicht ganz deutlich.[1] Lehmann sagt zwar: „Gott hat sich in Jesu Tod als Gott erwiesen" (114). Der Tenor seiner gesamten Ausführungen ließe sich aber eher in dem Satz zusammenfassen: „Gott hat sich nach Jesu Tod als Gott – und da auch erst seine letzte Einheit mit Jesus – erwiesen". Der Auffindung des leeren Grabes mißt der Autor keine entscheidende Bedeutung für das Zustandekommen der Ostererkenntnis bei. Zentral aber sind ihm die Osterscheinungen: „Wir haben Zugang zur Auferstehung durch die ‚Erscheinungen des Herrn'. Ohne sie wäre uns die Wirklichkeit der Auferstehung ganz verborgen" (122). Wer ist hier „wir"? Bedarf der „garstige breite Graben" Lessings zwischen uns (Heutigen) und den „bloßen Berichten" über Erscheinungen keiner Erwähnung mehr?

Zwei Momente hebt L. an den Erscheinungsberichten besonders heraus: Sie wollen erstens nicht nur auf ein subjektives „Widerfahrnis", sondern auf ein wirkliches Sehen hinweisen. In diesem Sehen gehe es sodann um ein Wiedererkennen Jesu. Hierfür dienen dem Vf. ausschließlich die paulinischen Mitteilungen als Grundlage (die deutlich gegenüber den „Erscheinungserzählungen der Evangelien" abgegrenzt werden). Bei Paulus selbst – dem einzigen Augenzeugen, von dem wir Erscheinungsberichte aus erster Hand haben – handelt es sich aber gerade nicht um ein Wiedererkennen Jesu. Und wenn Lehmann – die Interpretation von W. Michaelis auf ein bloßes „offenbar werden" zurückweisend – auf einem wirklich „aktiven Sehen" beharrt (125), so hätte in diesem Zusammenhang Gal 1,16 zur Sprache kommen müssen. Was den Negativbefund hinsichtlich der Erscheinungsaussagen angeht – „Sie gewähren keine Mitteilungen über himmlische Zustände jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit" (130) –, scheint mir ebenfalls eine Abgrenzung angebracht. 1 Kor 15 gipfelt in einer Aussage des Apostels über die verwandelte Auferstehungswirklichkeit des Menschen nach Ablauf der Geschichte. Wo anders hätte Paulus die Basis für diese Aussage gewonnen, wenn nicht in seiner Begegnung mit dem erhöhten Herrn? Die Diskussion um den Kern der Osterevidenz scheint mir – dafür ist L.s Beitrag ein wertvolles Indiz – noch immer fern von einem Konsens, wie er in anderen Bereichen der Christologie heute häufiger zu finden ist.

Der Gesamteindruck des Buchs ist positiv. Es vermittelt dank seines Perspektivenreichtums und der Konzentration auf Wesentliches manche Möglichkeit zum Einstieg in eine vielschichtige Problematik.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Zu diesem Problem vgl. meinen Beitrag „Die Osterscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht", in: ZKTh (1981).

Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. von Hubert Luthe. – Kevelaer: Butzon und Berker (1981). 696 S. Ln. DM 32.–

Das hier angezeigte Werk, hrsg. von H. Luthe, Weihbischof in Köln, soll „die Lehre der Kirche im wesentlichen enthalten, ohne Sondermeinungen oder ungesicherte Thesen vorzutragen. Es sollte eine Einführung sein, die sich an Leser ohne theologische Vorbildung wendet. Es sollte eine Zusammenschau bieten, die den Ort der Sakramente im Heilswerk Jesu Christi erkennbar macht"(7).

Damit stellt sich der Bd, für den K. Bommes, St. Horn, H.-J. Jaschke, P. Kuhn, J.-H. Nicolas, L. Scheffczyk, V. Twomey u. A. Ziegenaus Beiträge über Jesus Christus als Ursakrament, die Kirche als Ganzsakrament, die siebenfache Ausfaltung der Sakramente, die einzelnen Sakramente und die Sakramentalien geschrieben haben, als systematisches Werk vor, dem an der Lehre der Kirche gelegen ist. Dem entspricht nach jedem Kap. eine Literaturliste, die die Dokumente des kirchlichen Lehramts (DS, Neuner-Roos, Vat. II, päpstliche Verlautbarungen), liturgische Texte, einführende theologische Literatur und wissenschaftliche Spezialliteratur enthält. Fußnoten werden nicht angebracht.

Daß diese Rez. von einem Liturgiewissenschaftler verfaßt ist, hat seinen Grund im „Vorrang des kirchlichen, des gottesdienstlichen Lebens vor der kirchlichen Lehre" (Kuhn; 152). So wie die Feier der Sakramente wie der gesamten Liturgie Lebensvollzug der Kirche ist und von ihr aus gesehen werden muß, gehören auch – nach Meinung des Rez. – die Liturgiewissenschaft und die Ekklesiologie theologisch zusammen.

Es kann hier nicht eine umfassende Besprechung aller Beiträge geboten werden; dazu sind die Ansichten, die in den Kap. ausgedrückt werden, zu weitläufig; Nachfragen bezüglich unrichtiger Informationen müssen Einzelabhandlungen überlassen bleiben. Außerdem sind die Diktion und der Ansatz der einzelnen Beiträge zu disparat (wegen der Klarheit des Ausdrucks und der Einfachheit der Sprache hervorzuheben H.-J. Jaschkes Beitrag über das Weihesakrament, 481–532).

Stattdessen sollen fünf Punkte zur Sprache kommen, die in fast jedem Kap. entweder ungenügend oder überhaupt nicht beachtet wurden und deshalb die Lehre über das sakramentale Leben der Kirche nicht klar genug zum Ausdruck bringen.

1. Zweifellos hat jeder Wissenschaftler das Recht, seine „Lieblingskinder" besonders zu hegen und herauszustellen. Aber was geschieht

bei dem o. g. Anspruch dieses Buches mit (lehramtlichen) Auffassungen, die in den unter der Kategorie der Dokumente des kirchlichen Lehramts aufgeführten Texten zur Sprache kommen, aber anscheinend nicht ins eigene Denkschema passen und deshalb unterschlagen werden? Beispiel: Wenn in den 75 Seiten (289–364) über das Sakrament der Eucharistie zwar ständig über „Realpräsenz" geredet und diese zu erklären versucht wird, aber nirgendwo erwähnt wird, daß die Enzyklika „Mysterium fidei" Pauls VI. vom 3. 9. 1965, die im Literaturverzeichnis angegeben ist, ausdrücklich die Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde, im Priester und im Wort ebenfalls „real" nennt, so wird eine gegenüber den kontrovers-theologischen Debatten veränderte Sicht unterschlagen und das in der erneuerten Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommende Leben der Kirche in der Reflexion nicht ernst genommen. Die bislang einzige „Realpräsenz" wird real „non per exclusionem . . . sed per excellentiam" genannt (AAS 57. 1964, 764).

2. Nirgendwo in den Literaturangaben erscheinen die Allgemeinen Einführungen, Allgemeinen Vorbemerkungen und Pastoralen Vorbemerkungen der erneuerten liturgischen Bücher als Dokumente des Lehramts, obwohl sie allesamt von Papst Paul VI. (und Johannes Paul II. für die veränderte zweite Aufl. des Ordo Lectionum Missae) approbiert worden sind. Gelten diese Einführungen, die die Theologie und Spiritualität des betreffenden Sakraments offiziell kundtun, als weniger wichtig denn z. B. eine von den deutschen Bischöfen herausgegebene Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder 1979 oder die (mit viel Kritik bedachte) Instruktion der Glaubenskongregation über die Kindertaufe 1980? Ein sorgfältiges Studium der Allgemeinen Vorbemerkungen zur christlichen Initiation und der Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe hätte manchen Gedankengang kürzer und verständlicher werden lassen.

3. Der Primat des Lebens der Kirche über die Lehre wir anerkannt, und das im Lebensvollzug Gemeinte kann nie adäquat von der Lehre eingeholt werden. Wie aber steht es dann mit der Gewichtung der Feiergestalt eines Sakraments? Beispiel: Kann das Wesen des Ehesakraments voll erkannt werden, wenn von den liturgischen Gegebenheiten nur das Jawort erwähnt ist (was nota bene nur eine der drei [deutsch; im lateinischen Modellritus zwei] Möglichkeiten des Konsensaustausches bildet) und die Segensgebete über das Brautpaar und andere liturgische Texte, die sozusagen die preisende und kniende Theologie des Ehesakraments enthalten, nicht zur Sprache kommen? Dem würde z. B. ein Traktat über die Eucharistie entsprechen, ohne daß die eucharistischen Hochgebete zur Kenntnis genommen werden, geschweige denn andere Orationen: Das Ergebnis müßte zwangsläufig ein verzerrtes Bild der Wirklichkeit widerspiegeln.

4. Zum Glück wird seit einigen Jahren verstärkt akzeptiert, was Humanwissenschaftler, Völkerkundler u. a. uns zu bedenken geben, daß ein Ritusgefüge zumindest genauso aussagekräftig ist wie Worte, oft noch stärker, da es die Mehrdimensionalität der menschlichen Person und der Gemeinschaft ernst nimmt und andere, durch das Wort nicht zu erreichende Tiefen berührt. Wie steht es im Licht dieser (bei der letzten Liturgiereform leider wohl nicht immer bedachten) Erkenntnis um die Aussagen über die Sakramente, wenn nur, falls überhaupt, Worte der Feier beachtet werden? Beispiel: Es kann von erheblichem Unterschied sein, ob die Worte der Lossprechung bei der Feier der Versöhnung Einzelner nur gehört werden oder, wie gefordert (Pastorale Einführung, Nr. 19), durch die Auflegung oder zumindest Ausstreckung der Hände über das Haupt des Paenitenten spürbar gemacht werden können. Versöhnung ist auch ein leiblicher Vorgang, und das inkarnatorische Prinzip der Sakramente, das sich im (leider oft noch weniger als rudimentären) Ritusgefüge kundtut, ist die beste Schutzwehr gegen einen ungesunden Spiritualismus, der der Römischen Kirche genauso fremd ist wie überladene Vordergründigkeit.

5. Kein Vernünftiger wird die Augen vor der Tatsache verschließen können, daß die verschiedenen Zweige der Ecclesia catholica in der Lehre über die Sakramente (noch) nicht (wieder) einig sind; ein Vertuschen hilft nichts. Aber es gibt offizielle und auch vom römischen Lehramt anerkannte Konsensdokumente über z. B. die Taufe und die Eucharistie, die zwar keine Einheit schaffen, aber ein Meilenstein auf dem gemeinsamen Weg sein können. Wie ernst werden solche, dem gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit in der Liebe entsprungene Dokumente, falls sie überhaupt bekannt sind, genommen? Beispiel: Wenn mit Hilfe des Begriffs „memoriale" (den ja auch Thomas v. Aquin in seiner Eucharistielehre verwendet) die jahrhundertealte Dichotomie zwischen Opfer und Sakrament in der Eucharistie aufgebrochen werden kann und die Anamnese als Scharnier von allen Seiten anerkannt wird, welchen Sinn hat es, alte Frontstellungen aufrechtzuerhalten und ungewollt die aufgebauten Brücken zu verachten? Wird damit der Wahrheit und Einheit gedient?

Das Buch wird bei jedem Leser andere Reaktionen hervorrufen; der Hrsg. darf sich zugute halten, daß er uns ein provozierendes Buch anbietet.

Zwei Bemerkungen zum Schluß: Leider ist es heute nicht (mehr) selbstverständlich; deshalb der Hinweis, daß der Bd frei von Druckfehlern ist. Stichworte am Rand eines jeden Absatzes erleichtern die Lektüre.

Es wird (mit Ausnahme der Kap. über Christus als Ursakrament und die Kirche als Ganzsakrament) fast durchweg von „Geheimnis" gesprochen, wenn μυστήριον gemeint ist. Beide Worte müssen in der Verkündigung erklärt werden. Peinlich wird diese Übersetzung, wenn von „Verwaltern von Geheimnissen Gottes" (1 Kor 4,1 EÜ) die Rede ist. Ein Geheimnis verwaltet man nicht; man behält es für sich oder plaudert es aus. Mysterien kann man feiern, und sie enthüllen sich dem Glaubenden in der Schau, im Hören und im Vollziehen.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Menke, Karl-Heinz: **Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini.** Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1980, 309 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 5) kart.

Antonio Rosmini ist dem allergrößten Teil der deutschen Theologen bislang nur durch die Liste seiner von Leo XIII. verurteilten „Irrtümer" (DS 3201–3240) bekannt geworden. Zwar erschien 1965 in dem von H. U. v. Balthasar betreuten Johannesverlag M. F. Sciaccas „Objektive Inwendigkeit" und 1964 in der Reihe Symposion dessen „Akt und Sein". Sciacca aber hatte durch Rosmini zum Glauben gefunden und bekannte sich in seinem Denken ausdrücklich zu ihm. Man konnte dank der Werke Sciaccas also etwas vom Geiste Rosminis erahnen.

Aber erst 1976 nahm sich die Mainzer Diss. F. Pfurtschellers „Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins" der Ontologie und Erkenntnislehre Rosminis an, – um zu zeigen, daß diese der ursprünglichen Lehre insbesondere des späten Thomas v. A. eher näher stehen als die Neuscholastik des 19. Jh.s.

Es war deshalb dringend an der Zeit, daß eine größere und umfassendere deutsche Arbeit sich mit jenem Denker beschäftigte, der das italienische christliche Denken außerhalb der Neuscholastik so nachhaltig prägte; nicht nur um den Anschluß an die längst weit fortgeschrittene italienische Forschung herzustellen. Sondern auch um im Lichte der Frage, wie das Christentum sich denn angesichts des modernen Denkens selbst verstehe, das Werk Rosminis für das deutschsprachige theologische Denken zugänglich zu machen.

Die vorliegende, an der Gregoriana als Diss. angenommene Arbeit von M. darf es für sich in Anspruch nahmen, in der Tat das erste deutsche Werk zu sein, welches in einer wahrhaft umfassenden und zugleich im Detail immer genauen und kenntnisreichen Weise das Ganze des Oeuvres Rosminis darstellt. M. gelingt diese Darstellung einmal deshalb, weil er sich auf ausgezeichnete italienische Sprachkenntnisse stützen kann und die von ihm zitierten Texte Rosminis vorbildlich übersetzt. Sie gelingt ihm vor allem aber auch deshalb, weil er einerseits eine umfassende eigene Frage an das Werk Rosminis heranträgt und konsequent durchhält, nämlich die nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Und weil er andererseits im Lichte dieser Frage im Zuge seiner genauen historischen und textanalytischen Studien eine entscheidende Entdeckung macht, nämlich die, daß Rosminis Werk im ganzen als „christliche Enzyklopädie" angelegt ist: Aufnahme des Impulses Diderots und Korrektur des die Wirklichkeit in ésprit de système und ésprit systematique zerfallenlassenden enzyklopädistischen Denkens.

Im einzelnen geht M. dabei so vor: Nachdem er in einem I. Kap. (15–46) in die Quellen, in den im italienischen Sprachraum komplizierten Forschungsstand, in die Wahl des Themas und seine Methode eingeführt hat, zeigt er im 1. Teil seiner Arbeit (Kap. II, 47–124) das Werden der unvollendeten Enzyklopädie Rosminis auf. Dieser Teil hat zugleich die Funktion, in die Genese des Rosminischen Oeuvres insgesamt einzuführen. Es wird gerade dem deutschen Leser deshalb willkommen sein, weil hier eine Übersicht über das Werk Rosminis im ganzen gegeben wird, wie sie in solcher Genauigkeit bisher in keiner deutschen Philosophie- oder Theologiegeschichte zu finden war. Die Einführung wird aber derart gegeben, daß dadurch zugleich das innere Werden des Rosminischen Gedankens im Kontext der zeitgenössischen Geistesgeschichte an den Tag tritt. Die Ideenlehre Rosminis geht hervor aus der reflexen Erhellung der bereits in dem eher der praktischen Philosophie (Moral-, Rechtsphilosophie, Staatswissenschaft, Pädagogik) zugehörigen Frühwerk enthaltenen Frage, wie denn natürliche Vernunft und von der Kirche überlieferte Offenbarung einander zuzuordnen seien. Dabei steht am Anfang nicht „der Systemgedanke der Idee des Seins . . ., sondern die in einer bestimmten Spiritualität wurzelnden Grundüberzeugung von der Nichtigkeit der reinen Vernunft einerseits und der Kraft einer alle Wirklichkeit in ihrer Einheit erkennenden religiösen Vernunft andererseits" (123). In diesem für das 19. Jh. kennzeichnenden „Sitz im Leben" entwickelt sich

in einer ersten Phase der „regressive" und in der Spätphase der „progressive" Denkweg Rosminis, der, je mit anderer Akzentuierung, Vernunft und Offenbarung einander zuordnet, ohne beide Bereiche zu vermischen – aber auch ohne sie zu trennen.

Im 2. Teil der Arbeit wendet sich M. dann zunächst im Kap. III (124–164) dem „ideologischen" Hauptwerk Rosminis, dem Nuovo Saggio zu und zeigt auf, inwiefern die Idee des Seins dort als „quid medium" als bloße Idee nicht mit dem absoluten Sein Gottes, als unendliche Idee aber auch nicht mit der endlichen Form des menschlichen Geistes identisch ist. Mit dem Entwurf einer solchen Ontologie und Erkenntnislehre setzt sich Rosmini – nicht ohne Begegnung mit Kant und dem Deutschen Idealismus – einerseits vom Traditionalismus ab, andererseits von einem Immanentismus. Die differentialdiagnostischen Untersuchungen dieses Kap.s sind besonders gut geeignet, das geistige Profil und die epochale Bedeutung Rosminis begreifbar werden zu lassen. Auch auf seine Sprachphilosophie fällt hier wichtiges Licht (127, 133).

Den „regressiven" Denkweg Rosminis, der innerhalb des natürlichen Erkennens „zurückführend" an die Grenze der Vernunft führt und derart einerseits zu einer natürlichen Gotteserkenntnis, andererseits zu den ontologischen Grundlagen des übernatürlichen Erkennens, stellt M. im IV. Kapitel (166–199) vor. Auch hier gelingen wieder wichtige und für die gegenwärtige Theologie keineswegs überholte Verhältnisbestimmungen, so etwa die, welche Reichweite wie Grenze sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen Erkenntnis einander gegenüberstellen (197f).

Das wichtigste Kap. der Arbeit ist aber ohne Zweifel das fünfte (200–245), welches das Zueinander von Vernunft und Offenbarung innerhalb des progressiven Denkweges des Spätwerkes Rosminis, der sogenannten Teosofia entfaltet. Zu einer solchen „Betrachtung des natürlichen Seins im Lichte der übernatürlichen Offenbarung" (211) findet sich Rosmini deshalb gedrängt, weil er „eine dem natürlichen Denken der Vernunft unbegreifliche Antinomie zwischen der Einheit und der Vielheit des Seins" (215) wahrnimmt. Dabei scheint es mir wichtig, daß diese Unbegreiflichkeit sich gerade in der „Triplizität des Seins" (ideales Sein, reales Sein, moralische Form) artikuliert (215, vgl. 224 u. ö.), – ein Gedanke, der weit in das 20. Jh. vorverweist.

Ich vermute, daß hier einer für die gegenwärtigen Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung von Wissenschaften, Philosophie als Wissenschaftstheorie und Theologie wichtigsten Ansätze Rosminis verborgen liegt. Die Disziplinierheit, mit welcher M. seiner Untersuchungen durchführt, verhindert allerdings, daß er gerade dieser Frage weiter nachgeht.

Innerhalb des Werkes Rosminis kann M. aber hervorragend aufweisen, inwiefern gerade jener Unbegreiflichkeit der Triplizität des Seins wegen die letzten Erkenntnisse der natürlichen Vernunft in das Licht der Offenbarung des dreifaltigen Gottes treten können. M. kann in diesem Zusammenhang auch sehr gut verständlich machen, warum er den nach Rosmini in jenem Erkennen verborgenen „circulus solidus" (Ausgang von und Rückkehr zu der Idee des Seins) schon im Falle der natürlichen Theologie, erst recht aber in der Theosofia „circulus deontologische Apologetik" nennen kann (232) und Rosminis Denken im ganzen eine „deontologische Apologetik": „Keine der Wissenschaften bedenkt das Sein, die Synthese der drei Seinsformen, den ‚circulus solidus' als solchen" (212). Gerade dies aber ist im Sinne des „to déon" abgemessen und erforderlich; am Ende der Arbeit fügt M. das „absolut unmöglich und absolut notwendig" Blondels hinzu (281). „Das ‚deontologische' Denken der ‚Apologetik' Rosminis ist weder eine transzendentalphilosophische Reduktion der übernatürlichen Offenbarung noch eine transzendentaltheologische Absorption der natürlichen Vernunft" (232). Gleichwohl ist das „regressive" Denken auf Gott hin immer schon umgriffen „von dem ‚progressiven' ... Denken von Gott her auf die Welt und auf deren Kulminationspunkt, den Menschen" (232). Dies dürfte die zentrale These M.s sein, die er aus den Kontexten denn auch sehr plausibel machen kann.

Da der Mensch jedoch als Personalität, Freiheit begriffen werden muß, gelingt es von dieser zentralen These her denn aber auch, deutlich zu machen, was Rosmini unter Geschichte versteht: die Freiheitsgeschichte zwischen Gott und Mensch, die weder mit Leibniz (240) als notwendig gute noch mit Lessing (238) als an der Welt- und Universalgeschichte ausweisbare Erziehung begriffen werden kann. Sie muß vielmehr als Geschichte der Vorsehung der göttlichen Liebe, auf welche der Mensch antwortet, begriffen werden. Freilich müßte m. E. von daher dann auch neu bedacht werden, was das Wort „finis" in dem Begriff der Geschichte als einer „von Gott finalisierten Einheit" (235) besagen kann.

In einem letzten Kap. (246–283) schließlich zeigt M., wie diese zentrale Idee einer deontologischen Apologetik sich in der „christlichen Enzyklopädie" durch die Bereiche des Wissens hindurch hätte entfalten sollen. Und er grenzt vergleichend Rosminis Gedanken gegen den des Neuthomismus ab (mit dessen Maréchalscher Richtung Rosminis größte Verwandtschaft aufweist [267]) gegen Newman (dessen Assensus-Lehre Rosmini vorwegnimmt) und schließlich gegen Blondel.

Die Arbeit bietet darüber hinaus eine Fülle von wertvollen philosophie- und theologiegeschichtlichen Einsichten, die wir hier nicht alle referieren können. Sie ist ihrer Textkenntnis und Umsicht wegen im besten Sinn des Wortes eine theologiegeschichtliche wie ihrer klaren spekulativen Einsichten wegen eine fundamentaltheolgische Arbeit und wurde zu Recht in Bologna mit dem „Premio Paola Malipiero per la ricerca teologica" ausgezeichnet. Man darf in ihr sicher einen der wichtigsten theologiegeschichtlich angelegten fundamentaltheologischen Forschungsbeiträge der letzten zehn Jahre sehen. Das Werk trägt im besten Sinne des Wortes zur Erhellung der Grundfragen der Theologie bei.

Freiburg Bernhard Casper

Gössmann, Elisabeth: **Die streitbaren Schwestern.** Was will die Feministische Theologie? – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981). 142 S. (Herderbücherei 879. Serie ... besonders für Leserinnen) kart. DM 6.90

Es gehört schon die umfassende Sachkenntnis und das fundierte theologische Urteilsvermögen der Vf.in dazu, um angesichts der vehement andauernden Diskussionen innerhalb und anläßlich der feministischen Theologie eine solche knappe und doch ausgewogene Bilanz ihrer Wurzeln, Anliegen, Ziele und bisherigen Ergebnisse vorzulegen. Man darf annehmen, daß die theologische Lehrtätigkeit an der Seishin-Universität in Tokio für G. eine fruchtbare Horizonterweiterung und eine heilsame Distanz bedeutet – keineswegs von den Problemen und Entwicklungen der Frauenfrage, jedoch von den Zentren der Auseinandersetzung in Amerika und Westeuropa. ‚Distanz' übt sie zumindest von einer emotional geprägten Polemik, die nach ihrer Auffassung den berechtigten Anliegen der feministischen Theologie nicht dienlich ist: „Zorn und Entrüstung können ... Anlaß sein, um einen Prozeß wissenschaftlichen Forschens auszulösen. Für die Forschung selber aber ist eine ‚aus Zorn geborene Kreativität' unzuträglich. Es bedarf vielmehr eines klaren Methodenbewußtseins, das durch Emotionen nur getrübt werden kann" (15).

Fundament ihrer Untersuchung ist die einschlägige Literatur der 60er und 70er Jahre aus dem europäischen und amerikanischen Raum, bis hin zu den Neuerscheinungen der jüngsten Zeit; von deren ausgiebiger Berücksichtigung und gründlicher Auswertung zeugt der über 20seitige Anmerkungsteil. Die Vf.in selbst ist durch Veröffentlichungen zur theologischen Anthropologie ausgewiesen.

In dem vorliegenden Bändchen will G. „keine neuen Theorien" entwerfen (13), sondern über Entstehung, Entwicklung und Inhalte heutiger feministischer Theologie informieren – ohne dabei auf eigene kritische Stellungnahmen zu verzichten. Sie sieht die feministische Theologie auf dem Hintergurnd der alle gesellschaftlichen Schichten und Bereiche erfassenden Frauenbewegung seit dem 19. Jh. (vgl. Kap. 1: „Theologie – Feminismus – Feministische Theologie"). Mittels eines Überblicks über die stark divergierenden Positionen innerhalb dieser Bewegung macht sie deutlich, wie sehr man „selektiv vorgehen muß, um Feminismus in eine christliche Theologie zu integrieren", daß „eine annähernde Deckungsgleichheit von Feminismus und christlicher Theologie kaum zu denken" ist (29).

Verschiedene Spielarten, die unterschieden, verglichen und auf ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben hin befragt werden müssen, unterscheidet die Vf.in auch in der feministischen Theologie im engeren Sinne, die von der Entstehung her eng mit der „Theologie der Befreiung" verzahnt ist. Sie grenzt sich klar ab gegenüber einem radikalen Feminismus (vertreten etwa durch Mary Daly und Naomi Goldenberg), der den christlichen Glauben an Gottvater und den „Mann" Jesus Christus für schlechthin unvereinbar hält mit der erstrebten Frauenbefreiung, die jüdisch-christliche Tradition abstreift und jeder institutionellen Kirchlichkeit die „Schwesterlichkeit als Antikirche" (Mary Daly; 43) entgegensetzt (vgl. Kap. 2: „Die religionsgeschichtliche und psychologische Herausforderung durch den Feminismus").

Von den Richtungen der feministischen Theologie als „religiös-sozialer Bewegung", die nur von Frauen aus ihrer Situation der Betroffenheit heraus betrieben werden kann, unterscheidet die Vf.in die „Frauenforschung", in der auch Männer einen Beitrag zu leisten vermögen: Sie setzt sich zum Ziel, das bisher nicht genügend berücksichtigte Quellenmaterial über die Frau in der Geschichte aufzuarbeiten. Dieser Richtung weiß sich die Vf.in schwerpunktmäßig verpflichtet. Entsprechend widmet sie die folgenden Kap. den Erträgen solcher Forschungsansätze im Hinblick auf entscheidende Etappen der christlichen Tradition:

Sie faßt die Ergebnisse einer „nicht mehr patriarchalischen Exegese" (Kap. 3) des AT und NT zusammen, befaßt sich mit dem Menschenbild der Kirchenväter, seiner Abhängigkeit von der zeitge-

nössischen Philosophie und seinen Auswirkungen auf die Stellung der Frau in der frühen Kirche (Kap. 4).

Im Kapitel 5 über die Frau in der Sicht der Scholastik kann die Vf.in nachweisen, daß es weitgehend die – doch auch heute immer wieder nachdrücklich geforderte – Rezeption „moderner" biologischer Auffassungen war, die damalige Theologen irreleitete: der Mangel an Wissen über den Beitrag der Frau zur Entstehung eines Kindes in der rezipierten Lehre des Aristoteles ließ sie unzulässig auf eine reine „Passivität" der Frau schließen. Die Vorstellung von der Frau als „mißglücktem Mann" (Aristoteles) erweist sich im Kontext der Lehre des hl. Thomas als „nicht nur neutralisiert, sondern aufgehoben" (86), da nach ihm die Verschiedenheit der Geschlechter zur Vollendung der menschlichen Natur gehört. Allerdings findet sich in der weiteren theologischen Tradition nicht überall ein solches Korrektiv.

Bei der Erforschung der Rolle der Frau in den (spät)mittelalterlichen Häresien kommt die feministische Theologie selbst inzwischen weitgehend zu der „vielleicht überraschenden Einsicht, daß die mittelalterliche Frau in mancher Hinsicht in der Großkirche besser aufgehoben war als in den häretischen Gruppen" (86); der leibfeindliche Dualismus dieser Sekten rückte nämlich die Frau in besondere Nähe der Materie und damit des Bösen und verhieß ihr Erlösung nur um den Preis der Verwandlung in einen Mann (vgl. 87).

Der Ausblick auf die neuzeitliche Entwicklung der Frauenfrage (Kap. 6) beschränkt sich auf einen Überblick über die Hexenverfolgungen, die Stellung von Reformation und Gegenreformation zur Frau und einen Verweis auf die noch weitgehend unerforschte Bedeutung der „Damen der Salons" im französischen Katholizismus des 16./17. Jh.s.

An vielen Stellen des Überblicks kann und müßte man tiefer eindringen, doch ist zu betonen, daß die präzise Knappheit in der Darstellung nicht zu Verkürzungen führt. Die Vf.in selbst gibt weiterführende Anregungen, weist auf Forschungsdefizite hin und zeigt Wege zu noch ‚ungehobenen Schätzen' der christlichen Tradition (z. B. die mariologischen Aussagen der Marienpredigten, -hymnen, Lukaskommentare etc.; Symbolwert des Weiblichen in theologisch-philosophischen Allegorien des Mittelalters u.a.m.).

[Die ‚Lücke', die durch die Nicht-Behandlung der Frauenfrage von der Aufklärungszeit bis heute entsteht, ist übrigens für das 19. Jh. zu füllen durch das in derselben Taschenbuchreihe erschienene Bändchen von Cordula Koepcke: Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Von den Anfängen bis heute (Nr. 833), sowie durch die biographischen Studien über Helene Lange (von Dorothea Frandsen: Nr. 795) und Louise Otto-Peters (von Cordula Koepcke: Nr. 855).]

Ein letztes Kap. widmet die Vf.in „gegenwärtige(n) Ziele(n) und Bestrebungen der Feministischen Theologie".

Das vielleicht interessanteste Phänomen ist die „mariologische Begeisterung" (139, Anm. 14) feministischer Theologinnen, die einen neuen „Maximalismus" erwarten läßt (99). Nachzuprüfen bleibt, inwieweit dabei „neu entdeckte" Aussagen über Maria sich in die mariologische Tradition der Kirche einfügen bzw. in ihr bereits enthalten sind (vgl. 139, Anm. 13; E. Gössmann, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957).

Abschließend wägt die Vf.in mit der kritischen Offenheit, die wohl den heutigen Diskussionsstand widerspiegelt, die Argumente im Zusammenhang der Themenkreise ‚Frau und Amt' sowie ‚Die Frau in Familie, Beruf und Öffentlichkeit'.

Gerade um der berechtigten Anliegen der feministischen Theologie willen sieht G. einen eigenen entsprechenden Lehrstuhl nicht als erstrebenswertes Ziel an: „Feministische Theologie kann nicht eine eigene theologische Disziplin neben anderen sein, sondern gehört als besonderes ‚Ferment' in alle bestehenden. Sonst läuft sie Gefahr, ins Abseits zu geraten" (20). Die Vf.in fällt nicht mit einigen radikalen Feministinnen bei der Ablehnung einer männlichen Überfremdung in das entgegengesetzte Extrem, feministische Zielsetzungen zu verabsolutieren. Es kann nicht darum gehen, „Frauen an die Stelle von Männern zu setzen und ein neues Matriarchat anzustreben, sondern bei voller Zusammenarbeit von Männern und Frauen die sogenannte männliche Aggressivität und Leistungsorientierung zurückzunehmen" (31). Feministische Theologie hat demnach ihre Anliegen so einzubringen, daß sie – „trotz ihrer vielleicht noch lange notwendigen gesellschaftskritischen Aufgabe – darauf hinarbeiten kann, sich selbst überflüssig zu machen" (17).

Im Interesse dieses Zieles ist dem fundierten Urteil G.s Gehör in breiten Kreisen zu wünschen: bei allen, die eine knappe und übersichtliche Einführung in die feministische Literatur Ausschau halten – und nicht zuletzt bei ihren ‚streitbaren Schwestern' heute.

Münster Barbara Hallensleben

Bernasconi, Oliviero: **Morale autonoma ed etica della fede.** – Bologna: Edizioni Dehoniane (1981). 224 S. (Collana Studi e ricerche 27) kart. Lire 6000.–

Wo jemand eine ‚autonome' Moral vertritt, erweckt er vermutlich den Eindruck von Progressivität und Aktualität. Entsprechend sind die Reaktionen: Die einen sehen in einem solchen Programm eine Moral für den neuzeitlichen säkularisierten Menschen, umgekehrt wittern die andern den Ausverkauf der Moraltheologie an den Zeitgeist, ihre Emanzipation vom Glauben und von der Kirche. Damit ist die vielleicht größte Schwierigkeit angedeutet, der die Rede von einer ‚autonomen' Moral im Raum der Kirche begegnet: Man meint spontan verstanden zu haben, worum es bei der ‚Autonomie' der Moral geht, in Wirklichkeit aber dürften viele, die dazu eine Meinung vertreten, an der ignoratio elenchi leiden. Diese Schwierigkeit besteht erst recht in Italien, wo die fast durchweg deutschprachigen Veröffentlichungen zu diesem Thema wenig bekannt sind und nur zu einem geringem Teil in Übersetzungen vorliegen.

Diese Situation ist für Bernasconi (geb. 1930, Pfarrer und Dozent für Pastoraltheologie in Fribourg) Anlaß, in seiner Diss. die Kontroverse um die autonome Moral nachzuzeichnen (179f). Er läßt ausgiebig beide Positionen, ‚Autonome Moral' und ‚Glaubensethik' zu Wort kommen. Für die erste Position steht natürlich vor allem A. Auer, dessen Beitrag ausführlich referiert wird; etwas kürzer kommen die Beiträge von B. Schüller, D. Mieth, F. Böckle, E. Schillebeeckx, J. Fuchs und H. Küng zur Sprache, der Beitrag des letzteren als Beispiel für eine „divulgazione della morale autonoma". Die Gegenposition ist vertreten durch B. Stoeckle, H. Schürmann, J. Ratzinger und H. U. von Balthasar.

B. referiert nun die einzelnen Postionen so, daß die Autoren möglichst selbst zu Wort kommen. Natürlich nicht in der Weise, daß er Zitate aneinanderreiht; wohl aber versucht er, sich an Sprache und Gedankengang der Verfasser zu halten. Dem Leser, dem die entsprechenden Texte im Original nicht zugänglich sind, werden die jeweiligen Positionen so auf authentische Weise vermittelt. Für den fachlich weniger versierten Leser hat diese Methode allerdings den Nachteil, daß ihm vermutlich zunächst nicht ganz klar ist, ob etwa Auer, Schüller, Mieth und Böckle mit verschiedenen Worten dasselbe meinen, ob sie sich ergänzen oder ihre Positionen zum Teil differieren. Nun versteht aber der Vf. selbst seine Arbeit als einen Beitrag zur (jüngsten) Geschichte der Moraltheologie, nicht als systematische Darlegung des Problems (180f). Erst im 4. Abschnitt („Bilancio della controversia") bringt B. eine stärker thematisch geordnete Darstellung der Diskussion, in der u. a. noch die Beiträge von D. Mongillo, S. Pinkaers, St. Pfürtner und R. Hasenstab zur Sprache kommen.

Die beiden zur Diskussion stehenden Grundpositionen erläutert der Vf. in seiner „Conclusione" (181) folgendermaßen: Die autonome Moral sagt, der Mensch könne mit seiner sittlichen Vernunft die sittliche Forderung und die moralischen Einzelnormen mit ausreichender Gewißheit erkennen; die Beziehungen zwischen der autonomen Moral und dem Glauben wären von dieser noch genauer herauszuarbeiten. Die Glaubensethik meint, der Mensch sei so radikal gebrochen, daß er nur aus dem Glauben und der Offenbarung Evidenz und Gewißheit auf dem Gebiet der Moral erreichen kann.

In dieser Umschreibung dürfte die Differenz zwischen beiden Positionen nicht ganz exakt wiedergegeben sein. Über die Schwäche und Gebrochenheit der Vernunft sind sich alle einig (auch wenn das durch Polemik häufig verdeckt wird). Diese Schwäche wirkt sich dahin aus, daß der Mensch irren kann, daß er zu bestimmten richtigen Einsichten oft nur mit Mühe und auf Umwegen gelangt. In dem Streit zwischen autonomer Moral und Glaubensethik geht es aber nicht um die Genese sittlicher Urteile, sondern um deren gnoseologischen Charakter: Sind sie Aussagen des Glaubens oder der Vernunft? Die Glaubensethik hätte recht, wenn bestimmte sittliche Einsichten auch einer nicht (durch die Erbsünde) geschwächten und gebrochenen Vernunft unzugänglich wären, wenn es also nicht nur Mysterien des Glaubens, sondern auch mysterienhafte sittliche Handlungsnormen gäbe, die strikt zu glauben wären. (B. umschreibt S. 136 diese Position richtig: „È quindi dal centro della fede che devono venire le decisioni morali e le basi per un etica cristiana.") Falls man hingegen der Ansicht wäre, der Glaube bzw. die Offenbarung könnten der gebrochenen menschlichen Vernunft auf die Sprünge helfen, so daß sie leichter und sicherer das Richtige erkennt, würde man die Position der autonomen Moral vertreten. Die Vernunft erfährt zwar durch die Offenbarung Unterstützung, ihre sittlichen Urteile sind und bleiben aber dennoch Aussagen der Vernunft, der der Glaube durch seine „Hebammendienste" Hilfestellung gibt. Wo man der Offenbarung eine solche maieutische Funktion (Schüller) zuschreibt, leugnet man nicht die Gebrochenheit der menschlichen Vernunft, sondern setzt sie vor-

aus, betont aber zugleich, daß die Vernunft, der der Glaube zu Hilfe kommt, dennoch Vernunft bleibt.

Daß die Differenz zwischen den beiden Positionen nicht klar umschrieben ist, geht allerdings nicht einfach zu Lasten B.'s. Er selbst beklagt nämlich (94), die Thesen Stöckles und seiner Richtung darzulegen, sei äußerst schwierig, weil sich Stöckles Darlegung eher als eine Aneinanderreihung kritischer, oft unnötig polemischer Bemerkungen präsentiere denn als Umschreibung einer klaren Position. Die Schwierigkeit, die Position der Glaubensethik zu verstehen, wird durch folgende Beobachtung B.s (zu der These der Glaubensethik, Einzelurteile normativer Ethik seien aus dem „Zentrum des Glaubens" abzuleiten, S. 136) noch unterstrichen: „Wenn es allerdings darum geht, diesen theoretischen Ansatz an der Schrift zu verifizieren und die entsprechenden hermeneutischen Prinzipien aufzuzeigen, wissen die betreffenden Autoren ... nicht viel mehr und nicht viel anderes zu sagen als das, was die Vertreter einer autonomen Moral im christlichen Kontext ebenfalls anzubieten haben."

Falls diese Diagnose richtig ist, könnten eigentlich beide Seiten die Kontroverse um die autonome Moral mit Gelassenheit angehen, da offenbar auch unter Glaubensethikern mit dem Wasser der getrübten Vernunft gekocht wird. B. ist dafür ein unverdächtiger Zeuge; er versucht nämlich gleichsam eine salomonische Vermittlung zwischen beiden Positionen: Jede müsse auf die andere hören; wenn sie sich exklusiv verstehe, werde sie einseitig in Richtung eines ‚Anthropozentrismus' oder ‚Fideismus' (174). Vielleicht beruht die Überzeugung von der Notwendigkeit und Möglichkeit solcher Vermittlungsversuche u. a. auf der persuasiven Wirkung der Terminologie ‚Autonome Moral' – ‚Glaubensethik'. Die eine Position, so wird durch diese Terminologie insiuniert, überbetont die Rolle und die Möglichkeit der Vernunft, die andere denkt zu gering von ihr; die eine nimmt den Glauben ganz ernst, die andere unterschätzt ihn und verläßt sich lieber auf die Vernunft. Die richtige Position läge dann – gut aristotelisch – in der Mitte, wo beide, Glaube und Vernunft, ernstgenommen werden. „Se la corrente di Auer pecca per difetto, l'altra sembra peccare per eccesso." (166). Wenn es so ist, muß man tatsächlich die goldene Mitte suchen. Bei der Frage, ob sich sittliche Einzelnormen logisch aus dem Glauben herleiten lassen, kann die Antwort aber doch wohl nur ein klares Ja oder ein klares Nein sein. Betreffs dieses Aspekts der Problematik der autonomen Moral gibt es nicht ein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder.

Diese kritischen Bemerkungen mindern nicht das Verdienst der Arbeit, die auf sachliche Weise mit einer Diskussion vertraut macht, die bereits höchste kirchliche Stellen beschäftigt hat, die aber nicht immer mit der gebotenen Sachlichkeit geführt wird. B.s Versuch einer Nachzeichnung und Bilanz der Kontroverse kann ein Beitrag zu solcher Sachlichkeit sein.

Münster Werner Wolbert

Rendtorff, Trutz: **Ethik.** Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag Kohlhammer Band I. 1980. 148 S. kart. DM 22,–, Band II. 1981. 190 S. kart. DM 28.–.

Der Vf. legt den „Entwurf einer theologischen Ethik" vor, der „Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit, in deren Wahrnehmung sich das ethische Bewußtsein ausbildet", entwickelt (9).

Der 1. Bd enthält eine Ortsbestimmung der Ethik (11–29), nennt die Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit (31–67) und behandelt die Methodologie (69–148), an deren Hand er in einem 2. Bd Konkretionen der Ethik erörtert, „an denen Verbindlichkeit und Aufgabe der Ethik auf verschiedene Weise anschaulich werden" (9).

I.

Plakatativ wird gleich zu Anfang der Ortsbestimmung der Ethik herausgestellt, daß für den Vf. Ethik „die Theorie der menschlichen Lebensführung" ist (11). Konsequent hält er diesen Ansatz durch (z. B. 16, 31, 84, 117, 148), was der Arbeit zu einer straffen Konzentration verhilft und das Nacharbeiten wesentlich erleichtert.

Konstatiert wird, daß die Gegenwart das Zeichen des Umbruchs trägt: Politisch-soziale Revolution, sexuelle Revolution, Revolution der Weltsicht und des Wirklichkeitsverständnisses, ja „anthropologische Revolution" (13). Doch „der Wandel von ethischen Normen und Orientierungen bedeutet keineswegs deren Ende, sondern provoziert im Gegenteil eine gesteigerte Aufmerksamkeit auf die Grundstrukturen ethischer Verbindlichkeit auch innerhalb des Wandels", meint der Vf. (13). Theologie habe sich mit der Frage des Menschen nach sich zu befassen; sie müsse „die konstitutive Beziehung aller menschlichen Wirklichkeit auf Gott zur Sprache bringen!" (14). Insofern nennt der Vf. die Ethik „eine Steigerungsform der Theologie" (14), weil sie in gesteigerter Weise die für jede Theologie elementare Frage nach der Grundstruktur unseres Wirklichkeitsverhältnisses thematisiert" (16). Mit aus diesem Grund bedient sich der Vf. mit Nachdruck der Formel „ethische Theologie" (16f), die er bei seinen Darlegungen zum „Ort der Ethik innerhalb der Theologie" erläutert (18–25). Als theologische Aufgabe der Ethik sieht er die Rekonstruktion der Frage an, „die mit dem Leben selbst gestellt ist und auf die der Mensch eine Antwort schuldig ist", wobei deutlich werden müsse, daß „die Frage des Menschen nach sich selbst den Menschen immer in seiner Beziehung zu Gott angeht" (22).

II.

Zentraler Begriff der ethischen Lebenswirklichkeit ist für den Vf. „Leben". Aus ihm gewinnt er die drei Grundelemente seiner ethischen Theologie: 1. Das Gegebensein des Lebens. 2. Die Forderung, Leben zu geben. 3. Die Reflexibilität des Lebens (31).

1. Der Vf. weist auf die Grundtatsache hin, die allem Handeln vorgegeben sei, nämlich das Gegebensein des Lebens (33). Dies Leben sei nicht nur verdankt, sondern auch frei (36). Frei, weil es als „mein eigenes Leben" nicht notwendig ist für das „Gesamt der Menschheit" (36,39ff).

Das Leben selbst zum Grundprinzip zu wählen, ist zweifelsohne ein Gewinn für die ethische Theologie. Der theologische Gehalt des Begriffes ist unbestreitbar groß. Zudem ist Leben in der Erfahrungswirklichkeit eminent konkret. (Seltsamerweise spricht Vf. bis S. 45 gar nicht ausdrücklich vom biblischen Bezug des Wortes). Wie sich zeigt, dient der Terminus auch in hervorragender Weise als Einteilungsprinzip zur Wissenschaftlichen Darstellung der Ethik (31), besser eigentlich als der sonst gern gewählte Begriff „Liebe".

Der Vf. bedient sich freilich im Grunde genommen damit nur eines Moralprinzips (vgl. G. Ermecke, Moralprinzipien. In: LThK VII, 602ff). Er berührt die Sache noch einmal, wenn er von „Zielvorstellung" im Rahmen des methodologischen Einstiegs handelt (144). Da geht es ihm allerdings dann um die eschatologische Grundlinie christlicher Ethik, wofür ihm der Zentralbegriff Reich-Gottes steht. Eine Neuentdeckung ist das nicht. In der katholischen Moraltheologie war die Reich-Gottes-Idee von einem ihrer Erneuerer, J. B. Hirscher, schon im vorigen Jh. aufgenommen worden (vgl. J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Tübingen 1835f; auch schon bei Origenes war die Königsherrschaft Gottes der zentrale theologische Gedanke, vgl. J. Stelzenberger, Moraltheologie [Paderborn 1953] 45f).

Wo der Vf. von der Geschichte der Moraltheologie handelt, erweckt er den Eindruck, sie zu gering zu achten (26). Dabei könnte man aus ihr manches lernen, würde man ihren Fehlern und Fehlerquellen nachgehen! Sicher wäre durch dieses Studium sowohl die gegenwärtige ethische Theologie besser zu verstehen, als auch ihre Neuordnung besser zu arrangieren. Der Vf. kommt im Verlauf seiner Arbeit schließlich doch noch zu demselben Ergebnis (82–85,95).

2. Wenn der Vf. bei der Darlegung des 2. Grundelementes der ethischen Lebenswirklichkeit sagt: „Im terminologischen Anschluß an das ‚Gegebensein des Lebens' sprechen wir jetzt von der Aufgabe, Leben zu geben, um die Aktivität des tätigen Lebens zu bezeichnen" (45), dann ist das doch nur in neuen Worten die alte Maxime „agere sequitur esse"!

Handeln wird vom Vf. ethisch qualifiziert als „Leben gewähren" (47). Damit gelingt ihm die Einbeziehung des Nächsten! Die erste Qualifikation der eigenen Lebensführung impliziert die „ethische Forderung, ein Leben für andere zu führen" (45). Dabei müsse auch den anderen Platz zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Lebens gewährt werden (47). Die Sozialverpflichtung des Menschen erwächst nach R. aus der Tatsache, daß „wer Leben gewährt, ihm als anvertrautes Leben verpflichtet" ist (48).

Der innere Sinn der Sozialität sei Vertrauen. Es wird vom Vf. definiert als „Hilfe zum Leben" (48). „Die Beziehungen des Menschen implizieren ein vorgängiges Vertrauen. Vertrauen bringt die Angewiesenheit auf andere zum Ausdruck ... Vertrauen ist Sollen im Sein menschlicher Beziehungen" (48).

Interessant ist es, wie der Vf. aus seinem Grundgedanken vom Leben auch die Tatsache des Bösen in der Welt und die persönliche Schuld des Menschen, die letztlich vor Gott geschieht, und die Notwendigkeit einer Vergebung abzuleiten versteht (50ff). Er geht davon aus, daß auch das Leben der anderen angenommen werden muß. Zugleich damit seien allerdings auch „die Dimensionen von Entzweiung, Trennung, Konflikt und Gegensatz zwischen Menschen" umfaßt (50). Der Mensch könne sich verweigern. Das liege in seiner Freiheit begriffen. Doch gelte es zu bedenken, daß Schuld Lebensschuld ist. Er müsse sich verantworten vor jener Instanz, die das Leben gibt, zu seinem Heil aber auch Schuld vergeben kann. „In der religiös-theologischen Begrifflichkeit gesprochen gilt, daß das Annehmen des Lebens ein Leben aus Vergebung ist" (52). Dabei wird deutlich herausgestrichen, daß die Annahme des Lebens anderer nicht im Sinn von Geboten als eine Zusatzforderung an den Menschen anzusehen ist, sondern zur Wirklichkeit des eigenen Lebens gehört (53).

3. Als 3. Grundelement der ethischen Lebenswirklichkeit gibt Vf. die Reflexivität des Lebens an. Reflexion gehöre immer schon zur ethischen Lebensführung. „Formal gesprochen, ist Reflexivität ein Vorgang der Distanznahme von bestimmten Gegebenheiten, in denen die Gegebenheit des Lebens konkret wird. Aber diese Distanznahme ist und bleibt ein reflexiver Vorgang" (62). Der Mensch stehe zwar als Subjekt in seiner Welt, er könne aber dennoch nicht unumschränkt über sie verfügen, schon gar nicht über das Leben. Andererseits werde ihm mittels dieser Distanzierung bewußt gemacht, daß er durch die Welt an der Fülle des Lebens partipiziert (63).

III.

Der Methodologie der Ethik ist gut die Hälfte des 1. Bdes eingeräumt (69–148). Dabei versteht es der Vf., auch hierin, sein Prinzip durchzuhalten. Der methodische Aufbau folgt dem Dreiklang der Grundelemente:

1. „Der Aufbau der Ethik in der Antwort der Tradition" (77–96). Dies entspricht dem Grundelement des „Gegebensein des Lebens"; vergleichbar der ontologisch strukturierten Ethik traditioneller Systeme. Abzulesen ist dieses Procedere aus ethischen Formulierungen wie etwa „Von der Faktenkenntnis zur Errichtung einer Weltsicht" (78), „Vom Gegebensein der Welt des Menschen zur Schöpfung Gottes" (93). Erklärte Absicht des Vf's ist es, von der Basis traditioneller Strukturelemente aus „durch die Eröffnung einer grundsätzlichen Perspektive" zu einem „neuen Zugang zu der theologischen Begründung der Ethik im Schöpfungsgedanken zu gelangen" (95). R. versteht es ausgezeichnet, zu integrieren. Er verurteilt nicht, sondern wählt in kluger Weise Altes und Neues, das ihm brauchbar erscheint, aus. Dabei ist er stets bedacht, auf die Notwendigkeit der theologischen Argumentation zu verweisen, die zur philosophischen Sicht hinzukommen muß (z. B. 92f).

2. Entsprechend dem Grundelement „Geben des Lebens" folgt methodisch konsequent „der Aufbau der Ethik in der Antwort der eigenen Lebensführung" (97–121). „Die Aufgabe läßt sich auch auf diese Formel bringen", sagt der Vf.: „Nach der Frage, wie das Sollen im Sein selbst auftritt, haben wir es jetzt mit der Frage zu tun, wie das Sein im Sollen enthalten ist" (97). Leben müsse „geführt" werden. Die eigene Lebensführung sei Vollzug einer Stellungnahme zum Leben (97).

Ein weiteres Leitwort neben „Leben" kann aus diesem Kap. herausgelesen werden: „Für andere". Wie Ethik immer „die eigene Lebensführung" impliziere (98), begreife sie auch immer „ein Leben für andere" mit ein (105). Da aber das Gelingen des eigenen Lebens ebenfalls als sittliche Forderung dastehe, handle es sich nicht um einen bloßen Altruismus, sondern um die konsequente Durchführung des Prinzips „Leben". Das Stichwort heißt hier Sozialität (104). Prinzip des Ausgleichs zwischen verschiedenen Lebensplänen ist die Gerechtigkeit (104)! „Der Ort für ‚die anderen' im Bewußtsein der Freiheit ist das Gewissen", sagt der Vf. (112). Es sei zugleich der Ort, an dem sich das Gegebensein des Lebens und das Geben des Lebens, die elementar miteinander verbunden seien, sich als unbedingt zusammengehörig erweisen (112).

In einem eigenen Abschnitt dieses Kap. behandelt der Vf. die Problematik der Prinzipien: „Von Prinzipien zu Entscheidungen" (98–102). Er schließt sich eng an R. M. Hare, Die Sprache der Moral, 1972, an. Prinzipien seien notwendig für die Lebensführung, denn ohne sie könne man nichts lernen. Aber soweit sie allgemein gelernt werden könnten, seien sie nur vorläufiger Natur und würden erst durch die jeweilig handelnde Person selbst verbindlich gemacht. „Ethische Prinzipien zielen auf Selbstbestimmung" oder anders formuliert: „Die ethischen Prinzipien zielen darauf, in der jeweiligen Lebensführung realisiert und rekonstruiert zu werden" (99f). Es geht R. bei der Behandlung dieser vieldiskutierten Materie darum, den Prozeß der Lebensführung als einen „Prozeß der Steigerung ethischer Verbindlichkeiten" darzustellen. „Sein Ziel", sagt er, „ist die ‚moralische Reife' (Hare) als die Versöhnung von Prinzipien und Entscheidungen" (100). Gerade an diesem Punkt wird eine gewisse Engstellung des Vf's deutlich; es fehlt zumindest ein Hinweis auf die breite und intensiv geführte Diskussion in der katholischen Moraltheologie um die sog. Normenfrage.

3. Zum Abschluß der Methodologie stellt sich der Vf. die Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung der Ethik.

Das vom Vf. zugrunde gelegte dritte Element, die Reflexibilität des Lebens, begründet dieses Kap. Es geht darin in der Auseinandersetzung mit anderen Theorieansätzen letztlich um die Begründung und Zielsetzung einer ethischen Theologie. So setzt sich R. beispielsweise mit der „Renaissance des Hedonismus in der kritischen Theorie" H. Marcuses auseinander (124–128). Interessant, wie der Vf. durchaus ausgleichend den alten Disput um Vorrang von Gesetz oder Evangelium bearbeitet (144f).

Der Vf. will Ethik theologisch begründen (vgl. u. a. 142, 146). In der Eschatologie sieht er die theologische Entfaltung und Erfüllung seines dreifachen Lebensprinzips (147f). Denn vom eschatologischen Symbol des Reiches Gottes her als Bezugspunkt „werden Welt und Subjekt gleichermaßen umgriffen, d. h. es ergibt sich eine Zielorientierung, die den scheinbaren theologischen Gegensatz von Schöpfungslehre und Christologie überwinden kann" (146). Ethische Theologie muß unbedingt Argumentionsethik sein. R. versteht es durchaus, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Trotz allem oder gerade in allem theologischen Bemühen baut der Vf. seine Ethik auf der philosophischen Ethik auf. Manchmal erscheint sie geradezu wie deren Apologie. Das führt zu gelegentlichen Umschweifen.

Man trifft heutzutage manchmal auf eine Gegenüberstellung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (60) (eine Problemstellung, die vor Jahrzehnten M. Weber aufgeworfen hat [M. Weber, Politik als Beruf, [1919]. In: ders., Gesammelte politische Schriften, hrsg. v. J. Winckelmann [Tübingen 1958] 539f). Im Sinne heutiger Ethik kann dies durchaus richtig verstanden werden als verantwortungsbewußtes Handeln „in Christus" (vgl. Phil 2,5), d. h. nach dem energistischen Prinzip aus einer Gesinnung, die durch das neue Sein in Christus ermöglicht ist (73f). Gesinnungsethik und Verantwortungsethik müssen also keineswegs als gegensätzlich erachtet werden.

Eine kritische Rückfrage muß zur Auslegung des Grundgebotes der Liebe angebracht werden. Es heißt dort „daß in ihm als ‚Nächstenliebe' das ganze Gesetz und die Propheten zusammengefaßt seien (Mt 22,38f)" (54). Die angegebene Schriftstelle nimmt allerdings noch die Gottesliebe mit und es heißt eindeutig in V. 40, daß an beiden Geboten das ganze Gesetz samt den Propheten hängt. Die Formulierung, wie sie jetzt dasteht, ist in ihrer Einengung wohl kaum haltbar. Vielleicht ist sie durch eine Auslassung oder sonst ein Versehen entstanden, dann sollte sie leicht zu korrigieren sein. Ethik ist nach Rendtorff die Theorie der menschlichen Lebensführung. „Die Theorie der Ethik ist das Rückgrat für die Konkretionen". Um Konkretionen ethischer Wirklichkeiten geht es im 2. Bd.

IV.

„Die Konkretionen der Ethik nehmen beides, Grundelemente und Methodologie, auf und führen deren Argumentation dort auf den Wegen und in den Situationen, die auf exemplarische Weise den Lebenssinn der Ethik erkennbar werden lassen" (11).

Der Vf. läßt sich bei der Behandlung der Einzelthemen durchgehend von den tragenden Gesichtspunkten leiten, „die bisher entwickelt und argumentativ begründet worden sind. Auf sie hin sind die Konkretionen geordnet, ist ihre Durchführung ausgerichtet" (11). Dreimal geht er also seine Exempla entsprechend der von ihm erarbeiteten Grundelemente an.

„Der erste Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement des Gegebenseins des Lebens orientiert (Bd. 1, S. 32ff). Die Konkretionen der Ethik erörtern hier Situationen der Lebensführung, in denen eine Stellungnahme zu elementaren Voraussetzungen des Lebens gefordert ist" (11). In diesem Durchgang behandelt der Vf. an seinen Exempla zunächst das gebotene Handeln, dann die Verantwortung der eigenen Lebensführung, zuletzt die Rechtfertigung des Handelns.

„Der zweite Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement des Gebens des Lebens orientiert (Bd. 1, S. 45ff)" (11). Es geht hier um das tätige Leben, den selbständigen Einsatz der Lebensführung für den Aufbau der ethischen Lebenswirklichkeit und auch hierbei wird wieder das gebotene Handeln, die Verantwortung und die Rechenschaft über die Grenzen des Handelns exemplarisch erörtert.

„Der dritte Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement der Reflexivität des Lebens ausgerichtet. Die Konkretionen der Ethik wenden sich hier den Konflikten zu, die an der Verschiedenheit der am Handeln beteiligten Menschen und in realen lebensbedrohenden Konflikten aufbrechen und zu einer Suche nach Orientierung an den Grenzen des Lebens führen" (12). Dementsprechend geht der Vf. in jeweils drei großen Schritten vor: Reflektiert wird die gebotene Anerkennung von Verschiedenheit, die Verantwortung in lebensbedrohenden Konflikten, sowie die ethische Orientierung an den Grenzen des verfügbaren Handelns.

Fünf Exempla hat der Vf. zur Konkretion seiner ethischen Theologie gewählt: Ehe und Familie, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. R. sucht bei diesen Konkretionen bewußt keine materiale Vollständigkeit, sondern braucht sie als Beispiele zur ethischen Argumentation, „um im Universum der ethischen Lebenswirklichkeit jeweils die Beziehung zu identifizieren, in der die Stellungnahme der Lebensführung gefordert ist" (12).

Bemerkenswert ist dabei, daß der Vf. „im Unterschied zu einer häufig geübten Praxis theologischer Ethik diese Themenbereiche nicht nacheinander für sich" abhandelt (12). Getreu seinen Ausführungen im 1. Bd folgt der Vf. jetzt bei der Anwendung auf konkrete Probleme dem Grundmuster seiner Theorie der Lebensführung, „das als solches Inhalt und Gegenstand einer ethischen Theologie ist". Für ihn tritt dabei die explizite Frage nach dem ‚Theologischen' in der Ethik „zurück hinter die Erhebung der spezifischen Struktur der Stellungnahme in den unterschiedlichen Erfahrungsbereichen" (12). Nicht in dem jeweiligen Detail, sondern im Ganzen liege die Theologizität. Der Theologie stehe kein Herrschaftswissen zur Verfügung, sie habe vielmehr ihr Wirklichkeitsverständnis auf vermittelte Weise konstruktiv ins Spiel zu bringen (13).

V.

Erfreulich konsequent hält der Vf. sein einmal aufgestelltes System bei den Konkretionen durch.

Diese Art der Behandlung des ethischen Stoffes ist durchaus bestechend. Denn sie ermöglicht dem Ethiker, die vorliegenden Fragen neutral von allen ihm ethisch relevant erscheinenden Seiten betrachten zu können, ohne schon allein durch die Einordnung auf ein Urteil festgelegt zu sein. Er steht draußen und ist doch mitten drin.

Trotz all dem Beifall bleibt ein Unbehagen. Manchmal macht alles bei Behandlung der Konkretionen den Eindruck, doch recht „gezwungen" zu sein. Wenn der Vf. das ganze Spektrum eines Fragenkomplexes gemäß dem einmal eingeschlagenen methodischen Weg unter die von ihm erarbeiteten drei Hauptelemente ethischer Theologie subsumiert. Man sollte sich nicht durch ein, doch immer irgendwie anfechtbares, Schema einengen lassen.

Immerhin ist es beachtlich, wieviel konkret erfahrenes Leben vom Vf. nach seiner Methode in gebotener Kürze und mit aller wünschenswerten Klarheit behandelt werden konnte. Dem auf diese exemplarische Weise unterrichteten Leser müßte es möglich sein, andere ihm gestellte Aufgaben entsprechend lösen zu können.

VI.

Ein Beispiel soll im folgenden zur Konkretisierung herangezogen werden: Ehe. Sie wird als exemplarische Lebensgemeinschaft verstanden (16–21), der eine innere Verbindlichkeit eignet (38–43). An diesem Ort wird vom Vf. die Bedeutung der Geschlechtlichkeit für das Glücken menschlicher Begegnung behandelt (55–59). Eine Fülle von Einzelproblemen, wie etwa die Relevanz eines sachgerechten Wissens um die Sexualität als ethische Voraussetzung für das Verständnis der Ehe (56), oder die Homosexualität (58f) werden eingearbeitet. Der Sexualität wird der ihr zukommende Stellenwert eingeräumt. In den Gesamtzusammenhang gestellt, kann der Vf. aufzeigen, daß sich manches Einzelproblem oder auch ganze Problemfelder dann ganz anders ausnehmen, als wenn sie isoliert betrachtet werden.

Beispielsweise kommt der Vf. zu einer ethischen Antwort zur Frage der Homosexualität. Die eigene Kompetenz wird nicht überschritten. Nicht die Homosexualität selbst wird gewertet, sondern die ethische Bedeutung dieses individuellen Lebensvollzugs beleuchtet.

Leben für andere ermöglichen – das ist eines der Grundelemente. Ehe ist offen auf Elternschaft und Familie hin. Es geht um die Zukunftsdimension dieser Lebensgemeinschaft. Darum wird in diesem Zusammenhang zu Recht über Familienplanung und verantwortete Elternschaft gesprochen (76–78). „Die ethische Argumentation würde zu kurz greifen, wenn sie die mit der Familienplanung verbundenen Fragen sofort und ausschließlich als Frage nach der ‚Erlaubtheit' der Mittel der Empfängnisverhütung und Empfängnisregelung fixierte" (77). Es geht um viel mehr, meint der Vf. Ob die Gesundheit der Gattin auf dem Spiel stehe oder die leichtere Verfügbarkeit der Frau als Lustobjekt, mache einen wesentlichen Unterschied bei der ethischen Beurteilung der sog. Methodenfrage. Man wird sich nur schwer den Argumenten des Vf.s entziehen können. Korrekterweise zitiert er die offizielle Position der römisch-katholischen Kirche in der Enzyklika „Humanae vitae" und verweist auf die diesbezüglich geführte Diskussion (78).

Noch einmal mag der hohe Verantwortungsanspruch der Ethik R.s deutlich gemacht werden: Im Konfliktsfall. Ihm geht es darum, „im Umgang mit lebensbedrohenden Konflikten die Bejahung des Lebens zu fördern" (138). Auch, wo man ihm nicht folgen kann, ist die Sauberkeit seiner Argumentation anzuerkennen. Das zeigt sich am Beispiel des Schwangerschaftsabbruches. Als Mittel der Familienplanung wird er abgelehnt (78). Dagegen hält sich Vf. bei der Frage „Schwangerschaftsabbruch und Tötungsverbot" zurück (138–143). Seine Position ist: Der Ethiker hat nicht zu urteilen, sondern Handlungsnormen aufzuzeigen und das an Hand von Prinzipien. Für den Schwangerschaftsabbruch bedeutet das, daß die Beteiligten zu einer eigenen Entscheidung kommen müssen.

Dabei sei einzubeziehen, was ärztliche Ethik, was kirchliche Tradition etc. dazu zu sagen haben. Entsprechend dem gebildeten Urteil habe jeder eigenverantwortlich zu handeln.

Zum Schluß mag noch ein Hinweis angebracht werden. Es war davon die Rede, daß Vf. vielleicht doch ein wenig krampfhaft nun alles und jedes in sein Schema einordnet. Ist das nicht der Fall, wenn er auch das Thema „Kindertaufe" im Zusammenhang mit Ehe und Familie anschneidet?

Das scheint überzogen zu sein. Andererseits zeigt sich eben hieran, wie praktikabel die Methode von R. ist. Zudem demonstriert der Vf. dabei geradezu, daß er bei seiner ganzen Arbeit allein ethisch argumentiert. „Ethischer Theologie" geht es immer um a) den Handelnden, b) dessen Handlung und c) die Handlungsmaximen.

Man darf dem Vf. für dieses Werk dankbar sein. Es wird jedem, der sich mit ethischen Fragen zu befassen hat, eine echte Hilfe sein.

Passau Karl-Heinz Kleber

Bayer, Oswald: **Zugesagte Freiheit.** Zur Grundlegung theologischer Ethik. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 120 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 379) kart. DM 12.80

Unter dem Titel „Zugesagte Freiheit" wird hier ein Taschenbuch vorgelegt, das der „Grundlegung theologischer Ethik" dienen soll. Es ist eine Auswahl früherer Publikationen des Vf.s. Die einzelnen Kap. stehen zunächst relativ zusammenhanglos nebeneinander: 1) Theologie, Glaube und Bildung. 2) Zum Ansatz theologischer Ethik als Freiheitsethik. 3) Sprachbewegung und Weltveränderung. 4) Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Problem des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik. 5) Barmherzigkeit. 6) Wissenschaft und Freiheit.

Der Vf. sieht jedoch in dieser Zusammenstellung „eine bestimmte Abfolge", die er selbst folgendermaßen angibt: „Die Fragestellung der ersten beiden Versuche ist hauptsächlich wissenschaftstheoretischer Art, wobei der erste der Theologie insgesamt, der zweite speziell ihrer Ethik gilt. Im dritten Versuch wird das vorher reflektierte Verfahren am Beispiel praktiziert; der Akzent liegt auf der Thematisierung des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik. Diesem Thema gilt auch der vierte Versuch; man wird leicht erkennen, daß er, zusammen mit dem fünften Versuch, der Einführung nicht nur zeitlich am nächsten steht. Sein Schlußteil wird vom fünften Versuch, der die Barmherzigkeit als Grund des Ethos bedenkt, aufgenommen und weitergeführt. Der sechste Versuch, der auf eine Wissenschaftsethik zielt, geht bereits über eine Grundlegung hinaus" (18).

Der Vf. merkt demnach selbst, daß das letzte Kap. (108–120) eigentlich nur wegen des Stichwortes Freiheit hier herein paßt. Für eine Grundlegung theologischer Ethik ist es unerheblich. Stattdessen wäre ein eigener Traktat über die Freiheit wünschenswert gewesen. Übrigens kann der letzte Satz des 4. Abschnittes auf S. 115 nicht in Ordnung sein; er ist so, wie er da steht, unverständlich.

Auch das Kap. „Barmherzigkeit" (101–107) könnte unschwer fehlen, selbst wenn man dem Vf. bei der Werschätzung der Barmherzigkeit innerhalb eines ethischen Systems gern zustimmt. Für eine Grundlegung wird damit nichts wesentlich Neues beigesteuert.

Immer mehr werden heute, gerade auch im evangelischen Raum, derartige Vorarbeiten zu einer Ethik veröffentlicht. Das deutet ein wachsendes Interesse an einer Systematik an. Wenn andererseits die Fachleute erst noch versuchen, ihre bisher verstreut vorliegenden Überlegungen zu sammeln und in einer Art Synopse den Lesern vorzustellen, weist das auf eine gewisse Unsicherheit hin.

Die Bemühungen, die einzelnen Thesen und Vorstellungen unter einen Leitgedanken – wie hier: „zugesagte Freiheit" – zusammenzufassen, ist durchaus bedeutsam, aber nicht neu.[1] Es handelt sich dabei um nichts anderes, als um das in der kath. Moraltheologie bekannte „Moralprinzip".[2] Der Innsbrucker Franziskaner H. Oberrauch war wohl der erste, der dafür Grundregeln aufstellte und 1774 seine Moraldarstellung auf einem solchen Grundprinzip aufbaute.[3]

Es ist sehr eindrucksvoll, wie der Vf. es versteht, seine Position im Rückblick auf die entsprechenden philosophischen Theorien von Kant, Hegel, Feuerbach und Marx, wie auch von Adorno, Horkheimer und Habermas darzulegen (wenn er auch 46f etwas sehr schnell von Habermas und Hegel auf Luther zurückgreift). Seine Darlegungen gewinnen damit zweifelsohne an Aktualität (54f). Es fragt sich nur, ob das in diesem Maß für die Grundlegung einer theologischen Ethik notwendig ist. Für diese an sich wichtige Auseinandersetzung wäre wohl eine Art ethischer Propädeutik oder eine philosophische Ethik der passendere Ort.

Anzufragen ist auch, ob eine solche Engstellung von Glaube und Bildung gerechtfertigt ist, wie sie in der ersten These des einleitenden Kap. vorgetragen wird (21–24). Die „abschließende Erläuterung" dazu (24) befriedigt nicht; zumal sie derart viel Neues, d. h. bis zu dieser Stelle nicht behandeltes, Gedankengut bringt (etwa „Armut Jesu"), daß nur weitere Fragen aufgeworfen werden.

Für den Vf. ist Theologie als Wissenschaft ein Bildungsvorgang (30). Seine entscheidende Grundthese ist, daß Theologie letztlich Sprachwissenschaft sei (24). „Theologie bezieht sich konstitutiv auf Sprache" stellt er darum zunächst fest. „Damit ist ein genereller Richtungssinn bezeichnet, in dem die Frage, was Theologie sei, ihre Antwort findet" (21). Da systematische Theologie Bibelauslegung sei, ja für den Vf. in gewisser Hinsicht sogar „nichts anderes als dies", komme es wesentlich darauf an, den Text in seiner Sprachbewegung festzuhalten (60).

Er exemplifiziert das, was unter Sprachbewegung zu verstehen ist, an Mt 5,43–48: Gott definiere, durch Jesu Rede vermittelt, in diesem Wort die so angesprochenen Menschen in ihrem Sündersein, und zwar tue er dies im Kontrast zu seinem eigenen Verhalten. Es gebe also keine Definition Gottes im klassischen Sinn (daß der Vf. für sie nur Schleiermacher anzuführen weiß, befriedigt nicht). „Nicht Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Sondern: Sehr Ungleiches wird erst in ein Verhältnis zueinander gebracht. Das ist die Sprachbewegung, die in diesem Text geschieht", schreibt der Vf. (70). Konsequent schloß er seine Antrittsvorlesung in Bochum: „Vor der ethischen Praxis bedenkt die Theologie eine Sprachbewegung; Theologie ist primär Sprachwissenschaft. Sie hat es mit Texten zu tun, nach deren Performanz kraft ihrer christologischen Kompetenz ein Verstehen in keinem Fall ohne Veränderung ist, Veränderung aber nicht ohne Verstehen geschieht" (76). Für das rechte Erfassen eines Textes sei es jedoch unabdingbar, seine Sprachbewegung gelten zu lassen. Das geschehe

[1] Vgl. R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre (München 1963, 217-221).

[2] Vgl. O. Schaffner, Moralprinzip. In: ThQ 143 (1963) 1–21; K. Hörmann, Moralprinzip. In: Lexikon der christl. Moral (Innsbruck ²1976) 1086ff.

[3] Oberrauch, Institutiones iustitiae christianae seu theologia moralis Tom. I. (Oeniponte 1774f) 159ff.

freilich erst, wenn „eine Mitte zwischen Theorie und Praxis, genauer: das, was beiden vorausliegt, wahrgenommen ist" (74).

Wie sehr der Vf. diese sprachwissenschaftliche Theorie als Theologie versteht, beweist er in folgendem Text: „Was dem Wissen und dem Tun zuvorkommt, ist die Sprache – jene Sprache, die Glauben schafft, das Christuswort. Ihm verdankt der Christ seine Freiheit und ist so ihrer nie selbst mächtig. Er erwirkt und erwirbt sie nicht, sondern läßt sie sich schenken und sagen" (29). Von daher kann der Vf. auch den ekklesialen Aspekt der Ethik aufweisen. Denn, um zu dieser Freiheit zu kommen, bedürfe der Mensch eines anderen Menschen, „der sie ihm im Namen Jesu, in konkreter Situation und sinnlich besonderer Form zusagt, d. h. er bedarf der Kirche". Kirche aber sei dort, wo bestimmte Sprachhandlungen geschehen: also in Taufe, Abendmahl und Predigt und im persönlichen Gespräch. Darüber hinaus sei sie das Geschehen der Antwort auf diese Anrede, z. B. im Gebet, im Lobpreis (29).

Leider wird das Verständnis durch die oft komplizierte Ausdrucksweise des Vf.s erschwert (56: 2. Absatz!). Bei einer Überarbeitung sollten wenigstens die an manchen Stellen sehr langen Schachtelsätze aufgelöst werden (47,53,58f).

Ist es nicht doch nur eine Spielerei zu formulieren: „Sprache, die Glauben und damit Freiheit schafft" (24)? Kann man das Wesentliche am Christentum als Religion gegen Feuerbach nicht anders herausstellen, als daß es besteht „in einer Freiheit gewährenden und zum Dienst verpflichtenden Sprachhandlung" (54)? Fragen bleiben also auch nach der Lektüre offen! Spätestens daran wird deutlich, daß es für diese wichtige Materie ausführlicherer Darlegungen bedarf, als sie in solch kurzen Texten möglich sind.

Der theologische Ansatz des Vf.s läßt sich am besten mit dem von ihm selbst angeführten Zitat aus Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (WA 6,514,19f) darstellen: „Das Wort Gottes ist von allem das erste. Aus ihm folgt der Glaube, aus dem Glauben die Liebe. Die Liebe schließlich vollbringt jedes gute Werk. Denn sie ist die Erfüllung des Gesetzes" (58). Dazu kann als eine Zusammenfassung all der vorgelegten Gedanken des Vf.s zur Grundlegung theologischer Ethik das letzte Kap. seiner vierten Abhandlung angesehen werden. Es heißt dort unter anderem: „Die große Freigabe des menschlichen Lebensraumes geschieht im gebietenden, erlaubenden und einladenden Wort Gottes. Als von solchem Wort Angesprochener kann der Mensch antworten. Er antwortet, indem er die Gabe staunend wahrnimmt und den Geber alles Guten lobt" (97).

Damit spricht der Vf. in seiner Weise den responsorischen Charakter und das doxologische Element christlicher Ethik an, sowie ihre soteriologische Struktur. Auf ihre ekklesiale Verfassung wurde schon ebenso hingewiesen, wie auf ihre sakramentale Ermöglichung. Daß solche Ethik nur energetisch, d. h. „in Christus Jesus" (Röm 8,1), verwirklicht werden kann, müßte deutlicher herausgestellt werden, wie auch der eschatologische Vorbehalt nicht übersehen werden darf.

Anrede Gottes und Antwort des Menschen, Gabe und Annahme, aber auch Verweigerung (Sünde) und Heil-Handlung des Gebers, der nicht verwirft, obwohl er verworfen werden kann: Es geht in christlicher Ethik um „zugesagte Freiheit", denn Gott ist die Liebe.

Passau Karl-Heinz Kleber

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 7: Otto Hermann **Pesch**/Franz-Xaver **Kaufmann**/Karl Herbert **Mandel: Ehe.** Kurt **Lüscher**/Franz **Böckle: Familie.** – Freiburg. Basel, Wien: Herder (1981). 152 S. geb. DM 25,80

Diese sehr begrüßenswerte Sammlung sucht die heutigen Probleme der modernen Gesellschaft im Lichte des Christlichen Glaubens geschichtlich zu verstehen, kritisch zu durchleuchten und Wege ins Morgen aufzuzeigen. Diese Anliegen sind sehr zu begrüßen, auch wenn man berechtigte Zweifel hegen muß, ob soviele Gelehrte sich in der Deutung, Kritik und Zukunftsplanung einigen können. Auch wo das nicht der Fall ist, bietet die Sammlung reichen Stoff für die Diskussion.

Der erste Beitrag bietet in diesem Buch die Probleme über die Sakramentalität der Ehe (9–24), deren Spiritualität (24–30), das Eherecht (30–35) und die Ehescheidung (36–42). O. H. Pesch erörtert die dogmatisch-kanonistischen Probleme. Der umfangmäßig festgelegte Aufbauplan des Buches erlaubte es wohl nicht, die einzelnen Probleme, wie sie es sicher verdient hätten, eingehender zu behandeln.

Dasselbe gilt für den Beitrag von F.-X. Kaufmann „Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe – heute" (44–59). Hier zeigt sich aber, daß man dia soziologisch festgestellten und beschreibbaren Tatsachen an einem Übergeordneten oder fundamentaleren Maßstab messen muß, wenn man die Wirklichkeit und ihren Normgehalt tiefer erkennen will.

Anschließend behandelt K. H. Mandel, Psychotherapeut und Eheberater in München: „Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben" (60–75).

O. H. Pesch beschließt den inhaltsreichen, aber mit zuviel „Humanwissenschaft" befrachteten ersten Teil des Bdes mit einem Kap. (76–80): „Nach-Fragen an Theologie und Kirche".

Auch hier muß man anmerken, daß die „Humanwissenschaften" (die grundlegenden: Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie und die angewandten Wissenschaften vom Recht, der Wirtschaft und der Kultur), wenn sie, wie von den Vertretern der sog. „teleologischen Methode" vorgeschlagen, unter einem nicht näher definierten „Wertvorzugsgesetz" nur die Folgen der Handlungen, vor allem auch in Ehe und Familie zum Maßstab für sittlich gut und böse, praktisch richtig oder falsch annehmen, keine gültigen Aussagen über die Tatsachen hinaus machen können. So müßte jedes einzelne Problem, und deren sind in diesem Buch viele erwähnt, vom philosophisch-theologischen Grund der Anthropologie aus neu behandelt werden. Ohne diese Gründung kann man im katholischen Raum, d. h, im Lichte der katholischen Theologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft, nicht ausreichend diskutieren, so z. B. über Sakramentalität der Ehe, über das Verhältnis von Sakrament und äußerer juristisch festzulegender Form, über Familienplanung und ähnliches.

Der letzte Teil des Buches handelt von der „Familie" (82–145). Das geschieht vornehmlich unter soziologischen Gesichtspunkten.

Gute, auf die neueste Literatur hinweisende Register beschließen die beiden Teile dieses 7. Bdes der Sammlung.

Er gibt zwar viele Anregungen zur Diskussion, bedarf aber der ergänzenden Korrektur seiner humanwissenschaftlichen Methode.

Bochum Gustav Ermecke

Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von Albrecht Langner. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980, 255 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), kart. DM 32.–

Der Titel dieser Publikation war das Thema, welches auf dem Symposion vom 12.–14. 10. 1979 in Augsburg vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" erörtert wurde. In seinem Vorwort meint Langner, mit dieser Veröffentlichung könne gezeigt werden, daß die Kräfte des „sozialen Katholizismus in Politik, Partei und Verbändewesen einen bedeutenden Beitrag zum gesellschaftlichen Aufbau und zur sozialökonomischen Ideenbildung der Nachkriegszeit sowie zur Grundlegung des neuen Gemeinwesens der Bundesrepublik Deutschland geleistet haben" (7). Außer einem Diskussionsbericht von A. Langner (229–249) umfaßt das Buch sechs Abhandlungen: Die katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Nachkriegszeit (A. Rauscher – 11–26); Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963 (A. Langner – 27–108); Der Beitrag des Katholizismus zur Sozialpolitik der Nachkriegszeit (O. von Nell-Breuning – 109–121); Konrad Adenauer, die Neuordnung der Grundstoffindustrien und die Mitbestimmung als gesellschaftspolitische Frage (R. Wenzel – 123–152); Schwerpunkte der innerkatholischen Mitbestimmungsdiskussion 1945–1963 (J. Oeliger – 153–204); Einheitsgewerkschaft und christlich-soziale Tradition (J. Aretz – 205–228).

Während vor 1933 die katholischen Verbände, die christlichen Gewerkschaften und das Zentrum die Gesprächspartner in Gesellschaft und Politik waren, veränderte sich die Situation nach 1945 grundlegend. Eines der Hemmnisse der Wiederbelebung der christlichen Gewerkschaften war ohne Zweifel das „apolitische Denken" (vgl. 14). Andererseits hatte Pius XII. angesichts der geschichtlichen Umstände den Schwerpunkt seiner Verkündigung auf den gesellschaftlichen Bereich gelegt, was sich fördernd auf die katholische Soziallehre auswirkte (vgl. 15). Unter Abkehr vom Rechtspositivismus gab es den Konsens, daß der Wiederaufbau der Wirtschaft weder individualistich noch kollektivistich erfolgen dürfe (vgl. 18f). Lediglich auf dem Gebiet der Mitbestimmung und der Einheitsgewerkschaft war die katholische Soziallehre durch gegensätzliche Konzeptionen belastet (vgl. 22). Die ersten Jahre nach 1945 waren mehr durch Tradition als Innovation bestimmt (29). Differenzen lagen weniger im Grundsätzlichen als im Verfahrensbereich (34). Im Blick auf das „Ahlener Programm" wurde beim Bochumer Katholikentag 1949 der Begriff Gemeinwirtschaft skeptisch aufgenommen; er sei zu wenig zum Sozialismus abgegrenzt (vgl. 51). Durchgängig ist eine positive Einstellung zu den Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft festzustellen (vgl. 72). Im übrigen hat die deutlich katholizismusfreundliche Tendenz bei Neoliberalen dazu verholfen, katholische Wirtschaftsethik in protestantisch beherrschte Bereiche einzubringen (86). Dabei erachteten es katholisch-soziale Kräfte als ihre Aufgabe, unzulängliche neoliberale Ansätze deutlich zu machen und die Soziale Marktwirtschaft als „gesellschaftspolitisches System" zu begreifen (104). Insgesamt habe sich die katholische Sozialethik den Herausforderungen der Nachkriegszeit erfolgreich gestellt (vgl. 107). Mindestens zu Beginn der Adenauerzeit genoß die katholische Soziallehre sowohl bei den Gewerkschaften als auch bei den politischen Parteien, „nicht zuletzt bei der SPD, hohe Achtung" (113): Zu nennen sind Initiativen betr. sozialer Rentenversicherung, Lastenausgleich (vgl. 114f). Versagt habe man eher in der Familienpolitik, die weit hinter

derjenigen der meisten fortgeschrittenen Länder zurückliegt (121). Hinsichtlich der Mitbestimmung versuchte die Union, „getreu ihrem heterogenen Charakter als christliche Volkspartei und festgelegt durch das Ahlener Programm, eine mittlere Linie einzuhalten" (131). Adenauer stand einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer „prinzipiell positiv" gegenüber (138), einer „Demokratisierung der Wirtschaft" war er nicht abgeneigt (151). Die Mitbestimmung wurde erachtet als ein Element der „Machtdezentralisation oder -kontrolle" (153); Meinungsverschiedenheiten traten über Art und Inhalt des Rechts auf solche Mitbestimmung auf (vgl. 158). Im christlich-sozialen Denken ging es um eine solidarisch starke Gesellschaft; da blieb Konfrontation mit der liberalen Vorherrschaft einer funktionsfähigen Wettbewerbsordnung nicht aus (vgl. 179). Rückt über das Konzept der Mitbestimmung der Arbeiter immer mehr in den Vordergrund wirtschaftlichen Unternehmens, so verrät ein geschichtlicher Blick in die Vergangenheit, daß die Hinwendung der Masse der Arbeiter zum Sozialismus „kein Naturereignis" war (205). Die Kirche habe die soziale Frage zu lange auf das Pauperismusproblem reduziert. Aretz weist unverblümt darauf hin, daß die Freien Gewerkschaften weltanschaulich atheistisch ausgerichtet waren (vgl. 206). Im Tageskampf wurden die christlichen Gewerkschaften häufig genug von den sozialistischen zurückgedrängt (212). Nach zeitweiliger „Interessengemeinschaft" zumal in der Ära des Widerstands rückte der DGB ab 1950 „ideologisch weiter nach links" (224). Im Jahre 1955 kam es unter „denkbar ungünstigen Voraussetzungen" zur Neugründung christlicher Gewerkschaften (225), die – im Gegensatz zur evangelischen Kirche – von den katholischen Bischöfen positiv aufgenommen wurde (vgl. 226).

Die zu Wort kommenden Autoren vermitteln durchweg einen informativen Einblick in gewichtige Phasen der Historie katholischer Sozialtradition. Einem nur groben Aufriß inhaltlicher Aussagen sollen noch einige Bemerkungen zu bestimmten Punkten folgen: Auch für heutige Auseinandersetzung gilt, wenn Rauscher meint: „Manches wäre besser gelaufen, wenn die „Besinnung auf Grundsätze nicht einer wohlfeilen Pragmatik geopfert worden wäre" (26). Zu Recht weist Langner darauf hin, daß – entgegen weitverbreiteter Meinung – weder der „christliche Sozialismus" der CDU-Programme noch das Ahlener Programm die „Grenzen von Quadragesimo Anno überschritten" haben (vgl. 32), geht es bei letzterer Sozialenzyklika doch um „geltende Dokumente der Liberalismus- und Kapitalismuskritik" (37). Auf dem Bochumer Katholikentag und in den Düsseldorfer Leitsätzen der CDU hingegen ergibt sich eher eine „Frontstellung gegen den Sozialismus" (54). Auf jeden Fall lief die katholisch-soziale Diskussion in der Nachkriegszeit in solcher Breite und Intensität, daß man Langner recht geben muß, wenn er Jostocks Meinung einer trägen Auseinandersetzung für irrig hält (vgl. 108), gemessen an der Zeit von 1918–1933. Jedenfalls darf nach Dafürhalten O. von Nell-Breunings der deutsche soziale Katholizismus sich als sein „Verdienst zuschreiben", daß für die Familien in der Adenauer-Ära überhaupt etwas geschehen ist (121). Oelinger fragt wohl nicht ohne Grund, ob andererseits die Mitbestimmung vielleicht durch ein Defizit der Eigentumspolitik belastet worden sei (vgl. 189); sicher hat er recht, wenn er den Gewerkschaften eine ambivalente Haltung zuerkennt: „Einmal verstanden sie sich als mitverantwortliche Träger der gegebenen Ordnung, zum andern wollten sie Kampforganisationen in Gegnerschaft und zur Überwindung dieser Ordnung sein" (191). Anders die christlichen Gewerkschaften, die aber, entgegen sozialistischen Vorwürfen, von kirchlicher Seite nicht bevormundet wurden, wie Aretz zutreffend bemerkt (vgl. 208). Er bedauert vielmehr mit Grund, daß der ideelle und materielle Beitrag, den überhaupt die christlich-soziale Bewegung für die Entwicklung der Einheitsgewerkschaft geleistet hat, vergessen scheint (228).

Ob Achtung und Einfluß der katholischen Soziallehre bei Gewerkschaften und Parteien so „weitgehend geschwunden" sind, wie O. von Nell-Breuning annimmt (vgl. 113), darf bezweifelt werden. Dann wäre noch zur Terminologie kritisch anzumerken, daß es problematisch bzw. mißverständlich ist, die Arbeit als „metaphysisch" ranghöheres Element von der „Produktion" abzuheben (vgl. 201), zumal Produktion u. a. auch objektive Arbeit als erbrachte Leistung darstellt. Nun, das Anliegen der Autoren ist es ja, eine eher historische Revue inhaltlich relevanter Entwicklungsphasen katholisch-sozialer Theorie und Diskussion passieren zu lassen. Diesbezüglich bietet die Studie eine reiche Fundgrube von Erkenntnissen, ohne die man gerade auch gegenwärtige Auseinandersetzungen nicht hinreichend verstehen kann. Die auch technisch einwandfreie (außer einem Druckfehler: Pferdmendes – 70) Referatssammlung schließt mit einem Teilnehmer- und Personenverzeichnis (250–255). Gewonnen hätte die Publikation noch durch eine Tabulatur von Stichwörtern, um den systematischen Wert des Buches zu erhöhen.

Mainz Martin Rock

Jilek, August: **Initiationsfeier und Amt.** Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian). - Frankfurt am Main, Bern, Cirencester/U.K.: P. Lang (1979). XXV, 288 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie 130), kart. DM 53.

Die Regensburger Diss. wurde im WS 1978/79 angenommen und für den Druck „nur geringfügig verändert" (VII). Die Untersuchung wurde angeregt durch die aktuelle Diskussion über die Firmung. Der Vf. meint mit Recht, eine adäquate Antwort sei nur möglich, „wenn man die Feier der Firmung im Kontext des gesamten Vorganges der Eingliederung in die Kirche sieht" (1). Seiner Kritik der westlichen Praxis, die Firmung - wie seit der Durchsetzung der rechtzeitigen Kinderkommunion - erst nach der ersten Kommunion zu spenden (269-272) und die Spendung (in der Regel) Bischöfen zu reservieren (272-279), stimmt der Rez. zu. Doch sollte nicht nur nebenbei in Anmerkungen gesagt werden, daß beide Desiderate dann erfüllt werden, wenn die neue Ordnung der Initiation Erwachsener und von Kindern im Schulalter (1972) befolgt wird.

Zu begrüßen ist die ausdrückliche Einbeziehung der Frage, „welche Amtsträger im Initiationsgottesdienst tätig werden" und „welchen Stellenwert die Handlungen, die die jeweiligen Amtsträger wahrnehmen, im Komplex dieser Feier insgesamt haben" (2). Weniger überzeugt die Notwendigkeit, darüber hinaus die Funktion der Amtsträger in der Gemeinde allgemein zu untersuchen, weil die „personelle Organisation eines frühchristlichen Taufgottesdienstes erst dann wirklich aufschlußreich" sei, „wenn sie vor dem Hintergrund der Ämterstruktur der frühen Kirche gesehen wird" (2).

Die Themen der Arbeit sind in Monographien über Tertullian, Hippolyt und Cyprian und über die Initiation oder die Ämter im 2. und 3. Jh. häufig behandelt worden. Der Vorzug der Dissertation liegt darin, daß der Leser das Material hier in einem Buch erfaßt und in scharfsinniger Auseinandersetzung mit einer Fülle von einschlägiger Literatur erörtert findet. Ob der Leser nun zustimmt oder, wie der Rez., an manchen in diesem Rahmen nur beispielhaft zu nennenden Stellen nicht folgen kann: man wird diese Arbeit beachten, freilich auch sehr kritisch lesen müssen, wenn man zukünftig über die erörterten Themen schreiben will.

Der Vf. tendiert durchweg dahin, Aussagen über die Ämter minimalistisch zu interpretieren und entgegenstehende Ansichten anderer (auch protestantischer) Autoren als „anachronistisch" zu qualifizieren (z. B. 21, Anm. 1,4; 33 Anm. 2; 134f Anm. 2; 217f Anm. 4; 221 Anm. 1; 242f Anm. 1; ohne das Adjektiv in der Sache passim). Hier und da mag in der Tat die Ausdrucksweise einzelner Autoren „anachronistisch" sein. Aber der Vf. verlangt mehr an Ausdrücklichkeit von den interpretierten Texten, als man von ihnen erwarten kann.

Nur einige Beispiele dafür können hier gegeben werden. Wenn im Bischofsweihegebet Hippolyts die Bischöfe als „archontes" und „hiereis" bezeichnet werden, so impliziert das entgegen der Meinung des Vf. doch, daß sie „über dem Volk" stehen (12f Anm. 5) und eine „hierarchische Struktur" gegeben ist (15 und Anm. 4). Auch besteht kein Grund, „hiereis" nur auf die Presbyter zu beziehen, wie es der Vf. für „gut möglich" erachtet (141). Erst recht ist es verfehlt, bei „archierateuein" in der Epiklese des Gebets für die Bischofsweihe (!) „in erster Linie an die Presbyter (zu) denken" (24), da nicht nur das Verb, sondern die gesamte Wortgruppe durchweg für das atl Hohepriestertum, für Christus und das christliche Bischofsamt gebraucht wird (G. W. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Fasc. 1, Oxford 1961, 237ff). Auch geht es nicht an, das darauf folgende Verb „leitourgein" mit Berufung auf Röm 15,16 (leitourgos) auf „Aposteldienst" zu beziehen (27ff) statt wie Apg 13,2 (leitourgeo) auf das „Feiern des Gottesdienstes" (Einheitsübers.), was der Vf. durch „beten" (27) zu eng übersetzt. Die anschließende Polemik gegen etwa 20 Autoren (30 Anm. 1–4), die in beiden Verben (und anderen Wendungen des Bischofsweihegebets) einen Hinweis auf zwei „Ämter" des Bischofs sehen (Hirten- und Priesteramt), ist daher völlig unberechtigt.

„Hierateuein" (nach der Fassung der Ap., Konstit.) im Eucharistiegebet Hippolyts ist sicher nicht auf die gesamte Gemeinde zu beziehen (24, gegen H. Elfers). Vielmehr dankt der eben ordinierte Bischof dafür. daß er als solcher erstmals mit seinem Presbyterium Eucharistie feiert. „Hierateuo" wird ausschließlich von Christus oder vom Klerus gebraucht (Lampe, a.a.O. Fasc. 3, Oxford 1969, 669). Das Argument des Vf., auch „offerimus" schließe die Gemeinde ein, schlägt nicht durch, weil „wir" je nach dem Kontext und Sinn nicht notwendig völlige Deckungsgleichheit des Subjektes fordern.

Ein letztes Beispiel: Der Vf. interpretiert eine Rubrik vor dem Priesterweihegebet Hippolyts (s. dazu weiter unten) so, daß sein erster Teil aus dem Bischofsweihegebet zu entnehmen sei. Dort wird der „Geist der Führung" („tu hegemonikou pneumatos", nach Ps 51,14 gr.) erbeten. Das aber entspricht dem „Geist des Rates", der im Weihegebet für die Presbyter erbeten wird. Für den Vf. bedeutet dieser für Hippolyt zentrale Unterschied zwischen Bischof und Presbyter keine besondere Schwierigkeit, da er mehrfach die beiden Ämter faktisch nivelliert, obwohl er das Wort selbst ablehnt (49) (z. B. ließen sich weitere Aussagen derselben Tendenz aus den Seiten 41–52: 67: 69 Anm, 1 zitieren): Der Presbyter leitet die Gemeinde „ohne Einschränkung" (42); sein Amt darf „nicht vom Bischof und dessen Amt her definiert werden" (43); mit „Geist der Führung" „soll keine Abhängigkeit des presbyteralen Amtes von demjenigen des Bischofs oder eine Unterordnung des Presbyters unter den Bischof ausgesagt werden" (41f).

Auch der Bischof gehört zum Presbytertum (48). Der Bischof ist zwar der „Erste", aber er ist „Vorsteher, Gemeindeleiter wie die übrigen Mitglieder des Presbyteriums auch" (49). „Rat" meint nicht „Ratschlag, Beratung", sondern die „Ratsversammlung", das „Kollegium" (47). Der Hinweis im prädikativen Teil des Gebets auf Mose, dem Gott befohlen hat, Presbyter auszuwählen, die „von dem Geist" erfüllt sein sollen, den er Mose gegeben hat (Num 11,16f. 24f), besagt nach dem Vf. nichts für das Verhältnis des Bischofs zum Presbyter. Mose ist kein Typus für den Bischof (43), obwohl der Text des Gebets deutlich einen Vergleich enthält: „erfülle ihn (den Presbyter) mit dem Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums... , so wie du ... Mose befohlen hast, Presbyter auszuwählen, die du von dem Geist erfüllt hast, den du deinem Diener (Mose) gegeben hast". Zwar bezieht, worauf der Vf. insistiert, die folgende Bitte um Bewahrung des Geistes auch den betenden Bischof und die übrigen Kleriker ein (Botte bezieht Num 11,17–25 keineswegs auf diesen Teil, wie der Vf. 52 Anm. 3 behauptet). Das ändert aber nichts an der entscheidenden Bitte für den Presbyter, mit der Typik: Mose/Bischof und Presbyter des AT und des NT.

Zu den Thesen paßt die unbeweisbare Meinung, das Presbytergebet sei ursprünglich „für eine Kirche mit presbyteraler Verfassung gedacht" (45; vgl. 72). Der Vf. hat übersehen, was für seine These zu sprechen scheint, daß die ungeschickte Rubrik der Traditio Apostolica in den nur arabisch erhaltenen Canones Hippolyti in folgender Weise verändert wird: „Wenn ein Presbyter ordiniert wird, soll alles ähnlich geschehen wie beim Bischof, mit Ausnahme, daß er nicht auf der Kathedra sitzt. Auch das Gebet über ihn soll ganz wie über den Bischof sein, mit der Ausnahme, daß das Wort Bischof geändert wird": can. 4: PO 31,2 (1966) 355. Aber der auch sonst von der Ap. Par. mehrfach abweichende Text des Gebets scheint „pneuma hegemonikon" nicht so prägnant zu verstehen, wie es nach der vom Vf. geteilten Meinung aller Autoren Hippolyt tut und die Übersetzung des neuen römischen (von Hippolyt übernommenen) Bischofsweihegebets (1968) entgegen dem hebräischen Text von Ps 51,14 tun. Im can. 3 heißt es „spiritus efficax" (Übersetzung von J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt, Rom 1970, 70) bzw. „esprit souverain" (Übersetzung von R.-G. Coquin: PO 31,2, 351).

„Antihierarchische" Fehldeutungen finden sich auch bei der Interpretation Tertullians (148; 177f: 180 Anm. 2; 196 Anm. 1 und 5), z. T. auch Cyprians (183f Anm. 3; 196 Anm. 1).

Der Vf. hätte an einschlägiger Literatur zusätzlich heranziehen sollen: J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt I, Rom 1959, ²1966 (auch zur Initiation); A. Santantoni, L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell' ordinazione nelle antiche liturgie dell' Occidente (Stud. Anm, 69), Rom 1976. 7, 49: G. Ferraro, Le preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all' Episcopato, Neapel 1977.

Was die Initiation betrifft, kommt der Vf. zum Ergebnis, ihr Aufbau stimme bei Tertullian „weitgehend" (127) mit Hippolyts Ordnung „überein"; er sei bei Cyprian im wesentlichen so ... „wie er von Hippolyt und Tertullian bekannt ist" (234). Das läßt sich nicht halten. Tertullian und Cyprian erwähnen keine präbaptismale Salbung, ja kennen sie nach dem Vf. auch nicht. Letzteres erscheint dem Rez. unsicher, weil weder Tertullian noch Cyprian eine „geschlossene Schilderung des Taufgottesdienstes" (126) bieten und weil die präbaptismale Salbung im syrischen Bereich bis ins 5. Jh. die einzige Salbung, noch dazu mit demselben positiven Sinn wie die postbaptismale oder Firmsalbung war und für ihre Existenz auch die Salbung vor dem profanen Bad spricht (vgl. E. J. Lengeling, Vom Sinn der präbaptismalen Salbung, in: Mélanges liturgiques offerts au Dom B. Botte, Löwen 1972, 327-357). Keinesfalls stellt sie bei Hippolyt einen „Sonderfall" dar (127). Auch die Salbung nach dem Wasserbad ist genau gesehen kein „Sonderfall" bei Hippolyt (ebd.). Denn auch Tertullian und Cyprian kennen sie. „Sonderfall", allerdings nicht nur bei Hippolyt, sondern bis heute in der römischen Liturgie, ist ihre Aufteilung in eine Salbung (ursprünglich des ganzen Körpers) durch den Priester und eine Haupt-, später Stirnsalbung durch den Bischof und die Anordnung der letzteren nach der Handauflegung.

Mit dieser Feststellung kommen wir zu der deutlichen Tendenz des Vf., die der Rez. nicht teilt, nämlich, gegenüber den „zentralen Zeichenhandlungen", „Kernriten" (118; vgl. 148: 237) Wasserbad und Handauflegung (die unter den Ostkirchen nur der koptische/äthiopische Ritus sowie die unierten Chaldäer kennen) alle übrigen Riten als nur ausdeutend zu werten. Die Signation mit dem „dominicum signum" (Cyprian) wird nur aufzählend erwähnt (94f Anm. 3; 126 Anm. 6; 127 Anm. 4; 239 Anm. 1), aber nicht untersucht. Die Bedeutung der Taufsalbungen wird bei Cyprian, der sie als notwendig erklärt, „beiseite" gelassen (254 Anm. 1), bei Tertullian und besonders bei Hippolyt stark herabgewertet.

Hier vor allem erweist sich als großer Mangel, daß der Vf. nur die Traditio Apostolica (Trad. Ap.) heranzieht (zwei Zitate aus anderen Werken betreffen die Ämterlehre: 14 Anm. 3: zwei andere über den Heiligen Geist bleiben am Rande: 111 Anm. 1), wie er auch die Monographien von A. d'Alès über Tertullian und Cyprian verzeichnet, nicht aber dessen (wenn auch z. T. überholtes) Werk „La théologie de saint Hippolyt", Paris 1906. Es fällt auf, daß die Handauflegung in Äußerungen Hippolyts außerhalb der Trad. Ap. erwähnt wird, während Signation (worauf hier nicht eingegangen werden kann) und Salbung mehrfach betont werden. Zwar handelt es sich bei den typologischen Deutungen nicht um Beschreibung eines Ritusgefüges; aber sie ergänzen und akzentuieren theologisch die Ritusdarstellung der Trad. Ap. in einer Weise, die der Vf. übersieht. Bad und Heiligung durch himmlisches Öl (die Kraft des Heiligen Geistes, mit dem die Gläubigen nach dem Bad gesalbt werden) sind in der Deutung von Dan 13,15 (Bad, Öl, Myron) Inbegriff der Taufe im Danielkommentar I 16,3: 33: ,Ch 14,100,6f: 126,18f (M. Lefèvre). Das ausgebreitete Myron (Hld 1,2) ist Typus für die Kraft des Geistes, ist Salbe Christi: breit ausgeführt in Hippolyts Kommentar zu Hld II. 2,5–34: TU NF VIII, 2 (1902) 25,2f: 28,8–34,8. Im Kommentar zum „Segen Moses" versteht Hippolyt das Öl (Aser: Dtn 33,24 gr.) als Zeichen der Barmherzigkeit und des Schutzes Christi, mit dem wie mit Blut vom Kreuz die „Pfosten der Gläubigen bestrichen" (Ex 12,23 LXX: in beiden Fällen gr. bapto) werden: PO 27,1f (1954) 191,15. Das „Waschen des Gewandes mit dem Blut der Traube" (Gen 49,11) wird im „Segen Isaaks und Jakobs" von der „Abwaschung" der Völker, die das „Gewand" meint (mit Berufung auf Jes 49,18), mit dem „Wein" (Gen 49,11) des Geistes (Zitat Apg 2,17) verstanden, der auf Christus ruht: Kp. 18: PO 27,1f, 80–83, Vgl. dieselbe vom Vf. erwähnte (111 Anm. 1) Deutung: Peri tou antichristou 11: GCS Hipp. I 2, 10,14–20 (Achelis). Deutlich ist der Exodustypus (Ex 12,23) auf die Salbung mit dem Blut Christi bei der Initiation bezogen in der Paschahomilie, die früher Hippolyt zugeschrieben wurde, heute als unecht gilt, aber (auch sonst) stark dem Gedankengut Hippolyts verwandt ist: SCh 27 (ed. Nautin 1950) 143f. 159; vgl. G. Dix, Apostoliké Paradosis, I, London 1937, 85f.

Wie dem auch sei, die vom Vf. leider nicht herangezogenen Weihegebete über (jedes) Öl (später bis heute etwas verändert für die Segnung des Krankenöls reserviert) und über Oliven in der Kirchenordnung selbst verweisen beim Öl auf die Salbung der Könige. Priester und Propheten im AT und bei der Olive auf die „Fettigkeit" (pinguedo olivae: Röm 11,77) Christi, die er vom Baum (des Kreuzes) fließen ließ: Trad. Apost. 5f: Botte (LQF 39) 18.

Da die Trad. Ap. den Text des Weihegebets der Tauföle nicht mitteilt und die Formel zur Hauptsalbung unspezifisch ist, hätten das allgemeine Weihegebet für das Öl und die oben angegebenen Äußerungen Hippolyts für die Deutung der postbaptismalen Salbung herangezogen werden müssen. Daraus ergibt sich der aus zahlreichen patristischen und liturgischen Quellen (darunter das römische Gebet zur Chrisamweihe) ebenfalls belegbare Sinn: Wie Christus wird der Christ durch den Geist zu einer dreifachen Aufgabe, mindestens aber der sazerdotalen gesalbt (vgl. zur Liturgie E. J. Lengeling, Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen, in: H. J. Auf der Maur – B. Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Freiburg 1972, 429–453). Sehr deutlich Afrahat, Demonstr. 23,3: PS 1,2,6: das Öl ist Zeichen des Lebenssakramentes, durch das die Christen Priester, Könige und Propheten werden. Wenn auch bei Tertullian keine so explizite Deutung vorliegt, so erscheint auch bei ihm die Parallele klar: Wie Christus sind auch die „christi" (= christiani) vom Heiligen Geist gesalbt. Der Vf. erwähnt übrigens nicht, daß in Adv. Marcionem I 14,3 unter den „Stadien" der Initiation wohl die Salbung, nicht aber die Handauflegung erscheint. Daß Tertullian die Salbung zum „sacerdotium" meint, bestreitet der Vf. gegen alle Interpreten zu Unrecht (148), während ihm Recht zu geben ist, daß entgegen der Auffassung mancher Autoren Tertullian nicht ausdrücklich sagt, der Geist werde dabei geschenkt (149 und Anm. 2: 150 Anm. 2; vgl. 162), sondern, wie er hinzufügen müßte, direkt nur die Wirkkraft des Geistes ausgesagt wird, womit nicht gesagt werden soll, daß der Geber die Gabe nicht impliziere. (Zu Tertullian hat der Vf. die bei Altaner/Stuiber, Patrologie ⁸1978, 156, 579 aufgeführten Kommentare leider nicht benutzt.) Die dennoch wichtige Unterscheidung Geist als Geber und Geist als Gabe wird in der Tat sehr oft nicht gemacht, wie der Vf. mit Recht an anderer Stelle, wenn auch nicht deutlich genug, feststellt (so 139f Anm. 4).

Den Zusammenhang der beiden postbaptismalen Salbungen, die eine Besonderheit Hippolyts wie der späteren römischen Liturgie darstellen, daß nämlich der Bischof die Körpersalbung durch den Priester in der Hauptsalbung vollendet, bestreitet der Vf. gegen B. Welte u. a. (116f). Er meint, der Text gebe keinen Hinweis darauf, daß die Presbytersalbung nicht vollendet sei. Damit fordert er mehr, als man von einer kurzen Beschreibung verlangen kann.

Der Text sagt nur, daß der Presbyter den Getauften salbt, schließt aber damit nicht aus, daß er das Haupt ausspart. Der Vf. argumentiert ferner damit, daß die Hauptsalbung durch den Bischof von der Presbytersalbung durch die bischöfliche Handauflegung getrennt sei. Die Struktur, die aus den „zwei verschiedenen gottesdienstlichen Funktionen" abzulesen sei (121), sei eindeutig: Die Presbytersalbung mache die Taufe, die bischöfliche Salbung die Handauflegung „nochmals und in anderer Weise sinnenfällig" (118: vgl. 116f). Das ist eine abstrakte Konstruktion, die dem natürlichen Ablauf des Ritus bei Hippolyt nicht gerecht

wird. Die Stuktur darf nicht aus den Orten erhoben werden, sondern ist aus den Funktionen und ihren Sinndeutungen zu erheben. Der Getaufte wird noch unbekleidet vom Presbyter (oder bei einer größeren Zahl von mehreren) gesalbt, weil dem Bischof das nicht zugemutet werden kann. Der so Gesalbte wird dann bekleidet in die Kirche vor den Bischof geführt. Es ist nur natürlich, daß dieser, ehe er die Hauptsalbung vollzieht, zuerst die Hand auflegt, die sonst das Öl ja gleichsam wieder teilweise entfernen würde. Zu beachten ist sodann, daß beide Salbungen mit fast derselben Formel, vor allem aber mit demselben „Öl der Danksagung" (Trad. Ap, 21: Botte 47) erfolgen und daher die Deutung beider Salbungen vom Text des Weihegebets ausgehen muß, der zwar von Hippolyt nicht mitgeteilt wird, dessen Inhalt aber nach den o. a. Stellen in etwa zu ersehen ist. Im römischen Ritus, der als einziger Hippolyt gefolgt ist, wird das dadurch deutlich, daß der erste Teil der Formel zur postbaptismalen Salbung identisch war und ist mit dem Anfang des Gebets vor der Handauflegung. Es ist also konsequent, daß die erste Salbung seit 1972 nach der Taufe von Erwachsenen entfällt, wenn ihr die Firmung folgt (was wieder die Norm geworden ist). Die wahre Struktur ist also nicht so, daß die erste Salbung die Taufe, die zweite die Handauflegung verdeutlicht. Das Sinnfeld der Taufe umfaßt Reinigung, Rettung, neues Leben, Angleichung an das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus. Beide Salbungen ergänzen – wie in anderer Weise die Handauflegung und die von der Salbung noch getrennte Signation - das Symbol des Wassers durch das Salben, das (wirksam) Zeichen ist für die durch den Geist geschenkte Salbung zu den drei Grundfunktionen, wie auch Christus nach der Taufe dazu vom Geist gesalbt wurde. Das eben wird durch das Zeichen des Wasserbades nicht verdeutlicht.

Verwirrend ist die Ausdrucksweise des Vf. bezüglich der Traditio Apostolica und damit zusammenhängend die teilweise irrige Interpretation. Der ursprüngliche Text, nicht „Version" (so 8f Anm. 1), ist verlorengegangen mit Ausnahme des Bischofsweihegebets und einer Rubrik in der griechischen Epitome der Apost. Konst. VIII., die wahrscheinlich wörtlich dem Urtext entsprechen und daher nicht „Version" genannt werden dürfen (ebd.). Das verlorene Original ist in verschiedener Weise in kirchenrechtliche Sammlungen aufgenommen worden, eine (sehr fragmentarische) altlateinische und eine alexandrinische, die nur in jüngeren Handschriften in sahidischer (11. Jh.), bohairischer (1804), arabischer (13.–17. Jh.) und äthiopischer Sprache (15,–19, Jh.) erhalten sind. Diese Quellen kürzen, erweitern oder ändern z.T. beträchtlich, sind also mit Ausnahme des leider lückenhaften lateinischen Textes (der aber keine „Lesart" bietet - so Anm. 1 –, sondern übersetzen will) keine Übersetzungen oder Versionen, wie der Vf. immer wieder sagt, sondern „versions" (Botte) im Sinne von Bearbeitungen. Noch weit freier gehen mit der Vorlage um das 8. Buch der Apost. Konstitutionen (um 400), das syrische Testamentum Domini (5. Jh.) und die arabischen sogenannten „Canones Hippolyti", deren verlorenes griechisches Original um 340 in Alexandrien entstand. Es ist hier erst recht irreführend, von „Lesarten" oder „Versionen" des hippolytischen Textes zu sprechen (z. B. 91 Anm. 1).

Der Vf. nennt eingangs die „Editionen" des Textes in verschiedenen Werken, die in Wirklichkeit nur ein „essai de reconstitution" (Untertitel bei Botte, ^{4}1972) sind. Der Vf. benützt durchweg Botte (^{4}1972; gelegentlich auch von dems. die Ausgabe in SC, ^{2}1968). Neben den von ihm erwähnten Ausgaben von Easton (1934; überholt) und von Dix, dessen zweite korrigierte Ausgabe durch H. Chadwik nicht benutzt wird, wäre es nützlich gewesen, auch wegen der Apparate und Kommentare folgende Ausgaben einzusehen: R. Tateo, Ippolito di Roma, Tradizione Apostolica, Rom 1972: G. J. Cuming. Hippolytus, Bramcote Notts. 1976 (u. a. gute Hinweise auf Schriftzitate oder -allusionen). An besonders unsicheren Stellen wäre es überdies nötig gewesen über den Apparat Bottes hinaus, wenn schon nicht die Editionen bzw. Übersetzungen der Quellen zur Rekonstruktion der Trad. Ap. wenigstens zu konsultieren: J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt II: Documents et études. Rom 1970, der in parallelen Kolumnen die orientalischen Versionen und Bearbeitungen in lateinischer Übersetzung vorlegt, wobei die erste kritische Edition der „Canones Hippolyti" durch R. Goquin in PO 31,2, Paris 1966, hinzuzunehmen ist. Der damit gut mögliche Vergleich der Textzeugen hätte den Vf. vor fragwürdigen Hypothesen und vor Irrtümern bewahrt.

Dafür einige Beispiele:

Die diskutable Meinung, mit „Wort deiner Gnade" (vgl. Apg 20,32) sei Jesus Christus gemeint (12 Anm. 1). wird von Dix geteilt und findet sich auch in der Paraphrase des Testamentum Domini. Anders u. a. das Verständnis in dem von Hippolyt übernommenen neuen römischen Gebet zur Bischofsweihe von 1968.

Der Vf. hält es mit Dix u. a. gegen Botte u. a. für „weitgehend unstrittig", daß der erste Teil des Gebets zur Bischofsordination bei der Presbyterordination einzusetzen sei (39ff). Er beruft sich dabei auf die das Gebet einleitende Rubrik, nach welcher der Bischof in der Weise beten solle, wie es für die Bischofsordination angegeben ist. In der Interpretation der lateinischen Fassung dieser Rubrik, die zweimal „sprechen" verwendet, einmal im Sinn von beten (dicat), das zweitemal im Sinn des Rückverweises (praediximus), kommt der Vf. überdies zur kühnen Hypothese, das erste „dicat" sei ein Übersetzungsfehler: Der Lateiner könne ein im Original zu postulierendes „eklegein" (wählen) irrig als „legein" (sagen) gelesen haben (40 Anm. 4). Abgesehen davon, daß nicht der Bischof allein wählt, sondern wie es beim Diakon heißt (Ap. Par. 8), der Presbyter (wohl von der Gemeinde) erwählt wird, scheitert die Hypothese am Vergleich mit den drei orientalischen Zeugen. Sie sagen nichts über ein Erwählen, sondern meinen nur ein „Beten wie oben gesagt". Auch im ungeschickten lateinischen Text ist dicat und praediximus nicht dasselbe („eine nicht recht verständliche Verdoppelung"; 40: „merkwürdige Doppelung"). Gegen die These selbst spricht Gewichtiges: Zunächst beginnt der erste Teil des Gebets der Bischofsordination, der nach der These vorauszuschicken wäre, mit denselben Worten, wie der epikletische Teil des Presbytyerweihegebets, der ja auf jeden Fall folgt, während der epikletische Teil bei der Bischofsordination einen anderen Anfang hat. Für den Vf. ist das seltsamerweise gerade ein Beweis für seine These (51). Ferner spricht gegen die These, daß die Epiklese, was der Vf. durchaus anerkennt, aber nicht genügend wertet, für den Diakon eine „anamnetische" Prädikation einschließt, die in der Bitte auf den zu Weihenden angewandt wird. Vor allem aber widerspricht, wie oben schon vermerkt, der Ausdruck „Geist der Führung" dem für den Presbyter erbetenen „Geist . . . des Rates".

Die Annahme von zwei Priestern, der eine für das Öl des Exorzismus, der andere für das der Danksagung (88f), hat keine Stütze im Text aller Zeugen und ist auch praktisch nicht erfordert.

Verwirrend ist die Überlegung über den zentralen Akt der Taufe 90ff. Aus dem lateinischen Zitat 90 Anm. 1 muß der Leser annehmen, es handele sich um die alte lateinische Version (das gilt auch für andere Stellen aus nicht-lateinischen Fassungen, die der Vf. lateinisch wiedergibt, statt französisch nach Botte, wie es ausnahmsweise geschieht: S. 60 Anm. 2, oder in deutscher Übersetzung nach Botte); es ist aber die Übersetzung des Testamentum Domini. Dieses sagt wie die sahidische „Version" (nicht „der Alexandriner"), daß der Diakon mit dem Täufling in das Wasser steigt - so rekonstruieren Botte und alle Editionen –, während die beiden übrigen „alexandrinischen Versionen" den Diakon „am Wasser" stehen lassen. Daß, wie der Vf. meint (91 Anm. 1), nach den Canones Hippolyti der Priester („vermutlich der taufende") mit dem Täufling ins Wasser steigt, beruht auf einem Mißverständnis des Apparats bei Botte. Can. Hipp. 19 (Coquin 379ff) selbst zeigt, daß der taufende Priester am Wasser stehen bleibt und ein anderer Priester, der als Diakon fungiert, offensichtlich (obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) mit dem Täufling in das Wasser steigt.

Zwar sprechen die S. 91 Anm. 2 genannten Autoren unberechtigt von einem Untertauchen (das aus anderen Quellen für die ersten drei Jh. auszuschließen ist), daß es sich aber um ein Eintauchen handelt, wie andere Autoren sagen, ist entgegen dem Vf. aus der Trad. Apost. selbstverständlich: Der Täufling steigt ja in das Wasser. Ein zusätzliches Übergießen, das der Vf. vermutet, ist ziemlich sicher.

Daß der Bischof vor dem Brotbrechen und der Kommunion der Neugetauften eine Homilie hält (95), wie sie für eine spätere Zeit bezeugt ist, ergibt sich nicht aus dem Text, der eine Homilie vor der Gabenbereitung nicht ausschließt.

Daß „der Lateiner in der Regel den Text am getreuesten überliefert" (108 Anm, 1), stimmt insofern nicht, als er oft den Text nicht verstanden und daher korrumpiert hat. Im Gebet zur Handauflegung geht es um eine theologisch wichtige Differenz: Bitte um Erfüllung mit dem Geist durch die Handauflegung (so vier orientalische Textzeugen; Bitte um Ausgießung des Geistes nach den Can. Hipp., was der Vf. nicht erwähnt) oder Bitte nur um die Gnade nach dem Bad der Wiedergeburt des Geistes (so der Lateiner, weil er eine Zeile seines griechischen Textes übersprungen hat). Dem Lateiner folgen leider auch Cuming und Tateo, während der Vf. mit Recht Bottes Rekonstruktion annimmt, in der Anm, 3 S. 107f aber den lateinischen Text wiedergibt. Die Kritik an Amougou-Atangana – dem der lateinische Text zu seiner (falschen) Grundthese paßt –, dessen Buch „Ein Sakrament des Geistesempfangs?", Freiburg u. a. 1974, der Vf, mit Recht an vielen sein Thema betreffenden Stellen kritisiert (das gesamte Werk ist kaum auf einer Seite frei von oft unglaublichen Fehlern), trifft S. 109 Anm. 1 nicht die Konfusion von A.-A. Dieser (und mit ihm der Vf.) identifiziert im Spätmittelalter in den äthiopischen Handschriften interpolierte Taufgebete mit der durchaus zuverlässigen Textüberlieferung des Gebets der Traditio Apostolica durch die äthiopische Fassung, um sein durch Bottes Rekonstruktion gestörtes Vorurteil gegen ein Sakrament der Firmung zu retten. Damit entfällt auch der Vorwurf von A.-A., Botte widerspreche sich selbst, dessen Unsinnigkeit der Vf. nicht erkannt hat.

Eine letzte Bemerkung betrifft Tertullian, der die Heiligung des Taufwassers dem Geist (Bapt. 4,4) oder dem Engel Gottes (Bapt. 4,5: 5,5–7) zuschreibt. Letzteres hängt mit der Glosse (vom Vf. nicht als Zusatz zum Urtext gekennzeichnet; in der Nova Vulgata, und schon im Ordo Lectionum von 1969 gestrichen) zur Betesda-Perikope zusammen. Daraus die Möglichkeit zu folgern, das Taufwassergebet habe bereits zur Zeit Tertullians die Perikope aufgegriffen (141 Anm. 2), ist höchst unwahrscheinlich. Die Perikope, genauer die Glosse, findet sich als Paradigma nach H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete (LQF 29), Münster 1935, 81 unter 16 Formularen nur im Missale Gothicum (ebd. 98; Bethsaidas aquas angelum [!] medicante procuras = L. C. Mohlberg [Hrsg.], Miss. Goth,. Rom 1961, Nr. 257).

Der Druck ist bemerkenswert sorgfältig überwacht worden und, soweit ich sehe, von Druckfehlern frei. S. 15 Anm. 3 ist der letzte Satz grammatisch unvollständig. S. 232 Anm. 4 bleibt der grammatische

Fehler (oleum statt oleo) des Cypriantextes unkommentiert stehen: Vgl. dazu PL 3, 1078. Statt Campenhausen sollte von Campenhausen stehen (37 u. ö.).

Zwar ist die mühevolle und intelligente Untersuchung in vieler Hinsicht sehr beachtlich. Doch mindern die (vermehrbaren) teilweise erheblichen Beanstandungen leider ihren Wert.

Münster Emil Joseph Lengeling

Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Hrsg. von Ralph Sauer. Bd 1. – München/Düsseldorf: Kösel/Patmos (1981). 390 S. Lw. DM 38.–.

Durch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" vom 4. 12. 1963 ist die Meßfeier mit Kindern in das Blickfeld der Gesamtkirche und der für die liturgischen Feiern Verantwortlichen gerückt.

Zeugnis davon geben die Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier im Rahmen der Meßfeier. Diese wurden unter dem Titel „Gottesdienst mit Kindern" 1970 bzw. 1972 im Auftrag der deutschen Bischöfe veröffentlicht. Die römische Kongregation für den Gottesdienst hat am 1. 11. 1973 das „Directorium de Missis cum Pueris" herausgegeben. Einen weiteren Schritt zu einer kindgemäßen Liturgie stellt die Promulgation dreier Eucharistischer Hochgebete für Kindermessen am 1. 11. 1975 dar. In diese aufzählende Liste gehört ferner das 1981 erschienene „Lektionar für Gottesdienste mit Kindern". Der Kreis der Dokumente, Materialien und Hilfsmittel für dieses Arbeitsfeld der Pastoralliturgik wird nun erweitert durch das Handbuch zum Kinderlektionar.

Um die Auswahl und Handhabung der insgesamt 153 Perikopen, die im Lektionar enthalten sind, zu vereinfachen, „haben der Herausgeber und die übrigen Mitglieder der Kommission für Fragen der Kinderliturgie, in deren Händen die Erarbeitung und Endredaktion des Kinderlektionars lag, sich überlegt, auf welche Weise sie den Umgang mit diesem Meßlektionar für den Kinder- und Familiengottesdienst erleichtern könnten" (15).

Für jede Perikope des Lektionars ist dem Kommentarband ein Kap. zugeordnet. Dieses enthält didaktisch-methodische Hinweise, eine Predigtskizze und Vorschläge für den Einsatz von Medien. Am Schluß des Bdes finden sich die Fundstellen der angegebenen Verweise.

Leider lassen die einzelnen – von verschiedenen Autoren – erarbeiteten Kap. deutliche Qualitätsunterschiede erkennen. So vermißt man für das Handbuch als ganzes ein durchgängiges Konzept. Einmal wird, den Gesang der Kinder betreffend, auf verschiedene Liederbücher verwiesen, das andere Mal finden sich (erfreulicherweise) Hinweise auf das „Gotteslob". Ähnlich enthält ein Kap. Vorschläge für Kyrie-Rufe und Fürbitten, in einem anderen fehlen diese völlig. Mag sein, daß dadurch eine Palette der Möglichkeiten entwickelt werden sollte; die einzelne Perikope betreffend jedoch vermißt man ein breites Spektrum der Vorschläge. Mit Befremden aber nimmt man Verweise auf „kindgemäße Textfassungen" der einzelnen Perikopen zur Kenntnis, wenn doch das Handbuch sich auf das Kinderlektionar beziehen soll (25; 31; 33; 35; 37; 42 u. v. m.).

So scheint es, daß der einzelne Seelsorger auch weiterhin darauf angewiesen sein wird, Modellbücher für die konkrete Vorbereitung und Ausgestaltung einer Meßfeier mit Kindern zur Hand zu nehmen. Eines aber vermag dies Buch vielleicht zu erreichen, wenn es von vielen genutzt wird: Dem „liturgischen Wildwuchs in Sachen Kinderliturgie" Einhalt zu gebieten.

Bleibt also zu hoffen, daß es wirklich ein Handbuch wird, das oft zur Hand genommen wird.

Fulda Maria-Regina Bottermann

Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII: Compendium theologiae, De articulis fidei et ecclesiae sacramentis, Responsio de 108 articulis, Responsio de 43 articulis, Responsio de 36 articulis, Responsio de 6 articulis, Epistola ad ducissam Brabantiae, De emptione et venditione ad tempus, Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem, De regno ad regem Cypri. De secreto. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Roma: Editori di San Tommaso. 1979, 529 S. kart.

Unter den seit 1969 veröffentlichten Bden der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas von Aquin sind vier Bde, welche kleinere Schriften, die sog. Opuscula, enthalten: 1969 Bd 40, 1970 Bd 41, 1976 Bd 43, 1979 der zur Besprechung vorliegende Bd 42. Der Textausgabe jedes Opusculums gehen ausführliche Prolegomena voraus, die sich mit literarkritischen Fragen, bes. mit den Fragen der Echtheit und der Datierung, mit der Überlieferung in den Handschriften (Hss) und in den gedruckten Ausgaben, mit der kritischen Prüfung der überlieferten Texte und ihrer Einteilung in verschiedene Textgruppen und mit der Gestaltung der vorliegenden Ausgabe befassen. Die Prolegomena sind nicht, wie man bei einem internationalen Unternehmen erwarten könnte, in lateinischer, sondern in französischer Sprache abgefaßt. Im vorliegenden Bd sind alle bis auf zwei von H.-F. Dondaine unterzeichnet. Die Vorrede zum zweiten Teil des Compendium theologiae, De spe, ist von G. de Grandpré unterzeichnet, die Vorrede zum Brief an den Abt Bernhard von Monte Cassino von A. Dondaine. Zur Geschichte der Ausgabe ist bemerkt (41), daß die Ausgabe der Opuscula des Bdes 42 von P. J. Perier in Angriff genommen wurde und daß er den größeren Teil der Kollationen mit Hilfe anderer Mitglieder der Commissio Leonina in Le Saulchoir in Frankreich ausführte. Zu Ende geführt wurde die Ausgabe in Grottaferrata bei Rom, wohin die Kommission inzwischen verlegt wurde. Im folgenden gebe ich einige Notizen zu den einzelnen Opuscula.

1. Die Echtheit des *Compendium theologiae* wird durch eine sehr reiche handschriftliche (hsl) Überlieferung und durch die alten Kataloge der Werke des hl. Thomas verbürgt. Nach dem Plan des Autors sollte das Werk, das eine kurze Zusammenfassung der christlichen Lehre bieten sollte, drei Teile umfassen, gegliedert nach den drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Vollständig ausgeführt wurde nur der erste Teil.

Der zweite Teil, der sich an die Vaterunserbitten anschließt, bricht in der Erklärung der zweiten Bitte ab. In der hsl Überlieferung sind die beiden Teile nicht immer miteinander verbunden. Darum werden sie auch in den Prolegomena getrennt voneinander besprochen. Das Datum der Abfassung läßt sich nicht sicher feststellen. Der Hrsg. nimmt mit P. Chenu und F. Van Steenberghen die Jahre 1265–67 für die Abfassung von De fide an, die Jahre 1272–73 für die Abfassung von De spe. Es wurden 83 Hss festgestellt. Davon enthalten 38 nur De fide (ganz oder teilweise), vier nur De spe. Nach den Hss werden auch die gedruckten Ausgaben vorgestellt, insgesamt 32, darunter vier Inkunabeln mit Gesamtausgaben der Opuscula. Sämtliche Hss und die ersten zwei Inkunabeln wurden in den Kap. 1–28, 29–52 und 190–207 kollationiert. 11 Hss, die durch die kritische Untersuchung ermittelt wurden, wurden vollständig kollationiert. Es wurden drei Textgruppen oder Familien festgestellt: α, β, γ. Für die Textausgabe von De fide wurden zehn Hss verwendet, drei der Familie α (C^1, T^1, Tt), zwei der Familie β (Ks^1, P^1), vier der Familie γ (Ch, N^1, P^3, V^2), dazu noch eine Hs, die zu keiner der drei Familien gehört: Bu^1. Die meisten dieser Hss zeichnen sich durch hohes Alter aus.

Der zweite Teil des Compendium theologiae, *De spe,* ist durch 43 Hss ganz oder teilweise überliefert. Vier Hss enthalten De spe allein ohne De fide. In fünf Hss sind beide voneinander getrennt. Alle 43 Hss wurden vollständig kollationiert, dazu auch die ersten zwei Inkunabeln. Die Autorschaft des hl. Thomas steht durch das Zeugnis der Hss und der alten Kataloge fest. Einen Zweifel scheint nur die Hs C^1 (Cambridge, Corpus Christi College 35) anzumelden, die kurz nach dem Anfang des neunten Kap.s von De spe (9,35) innerhalb des Textes die Rubrik enthält: dubitatur istud quod sequitur usque ad principium alterius libri utrum sit fratris thome. Die Bemerkung war ursprünglich eine Randnotiz, die dann von einem Abschreiber in den Text hineingenommen wurde. Ob sie ursprünglich zu unserem Text gehörte, ist nicht festzustellen. Der folgende Text gibt jedenfalls weder seinem Inhalt noch seiner sprachlichen Form nach Anlaß, an der Autorschaft des Thomas zu zweifeln. Für die Textausgabe wurden acht Hss ausgewählt: vier der Familie α (C^1, T^1, Sv^4, Ve^1), drei der Familie γ (N^1, Po^1, V^2) und als unabhängiger Zeuge P^1 (Paris, B. N., lat. 14546).

2. Die Echtheit von *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* ist unbestritten. Die Schrift ist an einen Erzbischof von Palermo gerichtet, dessen Name nicht genannt ist. Nach allgemeiner Annahme ist darunter Erzbischof Leonardus, ein Verwandter des Papstes Alexander IV., gemeint, der von 1261–68 den erzbischöflichen Stuhl innehatte. In dessen Regierungszeit fällt somit die Abfassung der Schrift. Sie ist die Antwort auf die Bitte des Erzbischofs, ihm eine kurze zusammenfassende Darstellung der Artikel des Glaubens und der Sakramente der Kirche zu geben. Das Opusculum fand im 15. Jh. eine sehr weite Verbreitung, weil es auf Reformkonzilien verlesen und den Geistlichen zum Studium empfohlen wurde. Die Hrsg. konnten 275 Hss nachweisen, in denen es ganz oder teilweise vorhanden ist. Dazu kommen noch 53 gedruckte Ausgaben, darunter 27 Inkunabeln, 20 bereits vor der ersten Gesamtausgabe der Opuscula (um 1485). Bei der Prüfung der Hss wurde zuerst die Gesamtheit der damals bekannten Zeugen, 256 Hss und 12 Inkunabeln, in den ersten 300 Wörtern kollationiert. 70 Zeugen aus der Zeit vor Ende des 14. Jh. wurden in den ersten 1000 Wörtern (I, 1–139) kollationiert. 20 dieser Hss wurden vollständig kollationiert, ebenso zwei Inkunabeln (ca. 1484, 1488). Es wurden vier Textgruppen festgestellt: α, ζ, π, γ. Für die Ausgabe wurden 15 Hss verwendet, die in zwei Familien zerfallen. Die erste, als Ω bezeichnet, umfaßt die Gruppe α (C^1, P^4, T^1, V^1) und drei unabhängige Zeugen (F^1, N^2, Ve^1). Die zweite Familie, als Φ bezeichnet, umfaßt die Gruppe π (Bo^1, Bu^1, O^1), die Gruppe γ (Me^1, N^1, Po^1) und die ihr nahestehende Hs P^1. Dazu kommt noch die unabhängige Hs Tl (Toulouse 872), die einen unvollständigen Text bietet. In der Hauptsache folgt der Text der Familie Ω, hier der Gruppe α.

3. Die *Responsio de 108 articulis* ist der ältesten Ordenshistorikern unbekannt. Sie fehlt auch in den alten Katalogen der Werke des Thomas. Nur vier Hss sind bekannt: Paris, B. N. lat. 14546 (P^1), Bordeaux, Bibl. Municipale 131 (Bd) aus der Mitte des 14. Jh.s., Prag, Bibl. des Metropolitankapitels A. 157 (Pr^{13}) aus dem Jahre 1459 und Innsbruck, Universitätsbibl. 197 (In^1) aus dem Jahre 1461. Der erste Druck, in dem sie erwähnt wird, ist die Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473). Gedruckt wurde sie zuerst in der Summa opusculorum des Didascalus (um 1485), wenig später von Paulus Soncinas (Mailand 1488). Die Editio Piana vom Jahre 1570 meldete Zweifel an der Echtheit an, indem sie das

Opusculum mit kleineren Buchstaben druckte. J. Échard O.P. erklärte das Opusculum für unecht, ebenso De Rubeis. Sie stützten sich auf das Schweigen der Alten und auf die Annahme, die Schrift sei erst nach dem Tode Innozenz V. († 1276) entstanden. Heute ist die Autorschaft des Thomas allgemein anerkannt. Das Opusculum, das ohne Adresse beginnt und ohne Gruß endigt, ist ein wissenschaftliches Gutachten über 108 Sätze, die aus dem Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia, des späteren Papstes Innozenz V. (1276), genommen sind. Thomas nennt weder den Namen des inkriminierten Theologen noch den Namen seines Kritikers. Das Gutachten wurde vom Ordensgeneral Johannes von Vercelli (1264–83) angefordert, wie Petrus von Bergamo bemerkt. Es ist wahrscheinlich in den Jahren 1265–67 in Rom entstanden, wo Thomas um dieselbe Zeit die mit dem Thema des Gutachtens zusammenhängende Frage der göttlichen Attribute disputierte. Ein sehr frühes Zeugnis für die Benützung des Opusculums findet sich bei Bernhard von Trilia (um 1285). Für die kritische Ausgabe standen die vier Hss und zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) zur Verfügung. Die sechs Zeugen wurden vollständig kollationiert. Sie verteilen sich auf zwei Gruppen: Bd, P^1(= β), Ed^2 und In^1, Pr^{13}(= π), Ed^1. Im Zweifelsfall wird wegen des hohen Alters von P^1 β vorgezogen.

4. Die *Responsiones über die 43 Artikel* und *über die 36 Artikel* gehören eng zusammen. Mehr als 25 Artikel sind in beiden Schriften identisch. Die Echtheit wird durch eine reiche hsl Überlieferung und durch die alten Kataloge erwiesen. Im Jahre 1930 entdeckte Jean Destrez eine zweite Redaktion der Antwort auf die 36 Artikel, die 30 Artikel umfaßt und in fünf Hss überliefert ist. Sie ist an einen fr. Baxianus Laudensis (aus Lodi) gerichtet, der Lektor in Venedig war. In der zweiten Auflage wurden die Artikel umgruppiert, acht Artikel neu hinzugefügt und vier Artikel der ersten Auflage zu zwei zusammengefaßt.

Die Anfrage des Ordensgenerals über die 43 Artikel erreichte Thomas am 1. April 1271, am Mittwoch vor Ostern. Am folgenden Tag beantwortete er die Artikel. Dieselbe Anfrage richtete der Ordensgeneral auch an zwei andere angesehene Ordenstheologen, Robert Kilwardby und Albertus Magnus. Die Responsio über die 43 Artikel ist in 31 Hs überliefert. Die 31 Hss und die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) wurden in den Artikel 1–5 kollationiert; 14 Hss wurden vollständig kollationiert. Es stellten sich drei Gruppen heraus, an deren Spitze drei der ältesten Hss stehen: α, angeführt von C^1, β, angeführt von P^1, γ, angeführt von Po^1 (Pommersfelden 90/2656).

Die Responsio über die 36 Artikel ist in 28 Hss überliefert. Alle Hss und die ältesten zwei Inkunabeln wurden in den Artikeln 1–8 und 28–36 kollationiert. 21 Hss wurden vollständig kollationiert. Es stellten sich drei Textgruppen heraus, an deren Spitze drei der ältesten Hss stehen: β (P^1), γ (Po^1, Me^1), α (C^1). Dazu kommen zwei Zeugen mit einem unabhängigen Text: Li^1 und Lo^7. Die Ausgabe der Antwort auf die 30 Artikel nimmt die älteste der fünf Hss, F^1 (Firenze, Bibl. Naz. Conv. Soppr. J. VII. 47) als Grundlage, berücksichtigt aber auch die anderen vier Zeugen.

5. Die Echtheit der *Responsio auf sechs Artikel* steht außer Zweifel. Der Adressat, fr. Gerhard, Lektor in Besançon, ist sonst unbekannt. Das Datum der Abfassung ist ebenfalls unbekannt. Mandonnet nimmt das Jahr 1271 an. Das Opusculum ist in 47 Hss überliefert. Da es sehr kurz ist, wurden alle Hss und die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) vollständig kollationiert. Bei der Prüfung der 15 ältesten Textzeugen (vor dem letzten Viertel des 14. Jh.s) stellten sich zwei Textfamilien heraus, Φ und Ω. Für die Ausgabe wurden sieben Hss verwendet, von der Familie Φ: N^1, P^1, Po^1 (alle Ende 13. Jh.), von der Familie Ω: P^4, T^1, V^1, Ve^1 (Anfang und Mitte 14. Jh.).

6. Die Echtheit des *Briefes an die Herzogin von Brabant* ist unbestritten. Schwierigkeiten bereitet jedoch die nähere Bestimmung der Adressatin und die Zeit der Abfassung. Die Hs P^2 und Ptolemäus von Lucca nennen eine Gräfin von Flanden als Adressatin, die übrigen Hss und Kataloge eine Herzogin von Brabant. J. Échard und De Rubeis nahmen auf Grund der Autorität des Ptolemäus von Lucca Margareta von Konstantinopel, Gräfin von Flandern von 1244–86, als Adressatin an. Die älteste Hs, P^{23}, die aus dem Besitz des Pariser Theologen Gottfried von Fontaines stammt und nach P. Glorieux 1270–72 geschrieben wurde, nennt eine Herzogin von Brabant. Neun Hss des 15. Jh.s nennen die Herzogin Alix (Aleyde) von Burgund, die Gemahlin des Herzogs Heinrich III. von Brabant, die nach dem Tode ihres Gatten (1261) die Herrschaft übernahm und bis 1267 ausübte. P. Glorieux schlug 1936 Margarete von Frankreich, die Tochter Ludwigs IX., die im Februar 1270 den Herzog Johann von Brabant heiratete, als Adressatin vor. Die These von Glorieux fand viel Zustimmung. Der Verfasser der Prolegomena mahnt jedoch zur Zurückhaltung, solange nicht sichere Beweise vorliegen. Das Opusculum ist in 82 Hss überliefert. Es wurden vier unabhängige Rezensionen festgestellt: α (C^1, O^3, Pr^{38}), β (P^1, P^{23}, P^{35}, So, W^{12}), γ (Ch, N^1, Po^1) und N^2. Die Ausgabe folgt der Rezension β, die die ältesten Textzeugen hat (P^{23}, P^1).

7. Das kurze Opusculum *De emptione et venditione* ist den alten Katalogen und den großen Sammlungen der Opuscula unbekannt. Der älteste Zeuge ist eine Hs des 14. Jh.s, von einer italienischen Hand geschrieben, heute in Berlin (Staatsbibliothek, Hamilton 630 = B^2). Sie enthält das vorliegende Opusculum mit acht anderen thomistischen Opuscula und Auszügen aus der II–II (qq. 77 u. 78) des Thomas. Eine andere Kopie aus dem Ende des 14. Jh.s, ebenfalls italienischen Ursprungs, findet sich am Ende der Summa Pisana in einer Hs von Pisa (Bibl. Cateriniana 46 = Pi^2). Die Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473) erwähnt unsere Schrift nicht. Paulus Soncinas nahm sie nicht in seine Ausgabe der Opuscula (1488) auf. Sie fand jedoch Aufnahme in die Summa opusculorum des Didascalus (um 1485) und aus dieser in die Ausgabe des Pizzamanus (1490) mit der Notiz im Titel: et est absque dubio sancti thome. Die Editio Piana (1570) druckte die Schrift in kleineren Buchstaben, versicherte aber im Titel, daß sie ohne Zweifel vom hl. Thomas stammt. J. Échard ist wegen des Schweigens der Alten sehr zurückhaltend. Die neueren Autoren treten entschieden für die Echtheit ein. Empfänger des Opusculums ist nach fünf Hss Jakob von Viterbo, Lektor in Florenz. Eine andere Gruppe von fünf Hss nennt im Titel einen lector Florentinus ohne Namen als Adressaten. Das Opusculum ist in 17 Hss überliefert, zwei aus dem 14. Jh., die übrigen aus dem 15. Jh. Alle 17 Hss wurden vollständig kollationiert, ebenso die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1490). Es wurden vier Textgruppen festgestellt: λ (5 Hss), μ (5 Hss), ε mit zwei Untergruppen: $ε^1$ (4 Hss) und $ε^2$ (2 Hss, Ed^1) und die Hs B^2, die außerhalb der drei genannten Gruppen steht. Da sie den besten Text bietet, wurde sie als Grundlage der Edition gewählt.

8. Der *Brief an den Abt von Monte Cassino* wurde erst im Jahre 1874 bekannt. Luigi Tosti, Abt des Klosters Monte Cassino, entdeckte ihn im Zusammenhang mit der Katalogisierung der Klosterbibliothek in der Hs 82. Der Brief, der an den Abt Bernhard Ayglerius gerichtet ist, ist an den Rändern der Seiten 320–322 der genannten Hs von einer Hand des ausgehenden 13. Jh.s eingetragen. Die Hs, die aus dem Ende des 10. oder aus dem 11. Jh. stammt, enthält die Bücher XI–XVI der Moralia Gregors d. Gr. Der Brief gibt auf Ersuchen des Abtes eine Erklärung zu einer Stelle Gregors, die sich mit dem Problem des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit befaßt. L. Tosti, der den Brief 1875 erstmals herausgab, hielt ihn für ein Autograph des hl. Thomas, gestützt auf das Urteil des Thomasforschers Pietro Antonio Uccelli. P. Mandonnet und M. Inguanez (im Handschriftenkatalog von Monte Cassino) hielten diese Ansicht noch fest. M. Grabmann sprach sich dagegen aus. Andere, wie J. A. Endres und F. Scandone, bestritten die Echtheit des Briefes. Der Vf. der Prolegomena, A. Dondaine, weist die Ansicht zurück, daß der Brief ein Autograph des Thomas ist, verteidigt aber die Echtheit des Briefes. Geschrieben wurde er Mitte Februar 1274, wenige Wochen vor dem Tode des Vf.s, der auf dem Weg zum Konzil von Lyon war. Die Ausgabe war schwierig, weil die eine Hs, die zur Verfügung stand, viele Versehen und Korrekturen aufweist und weil durch den Buchbinder die Anfangsbuchstaben mehrerer Zeilen und eine ganze Zeile weggeschnitten wurden. Von den 11 Ausgaben, die bereits vorliegen, benützte der Herausgeber die Ausgaben von L. Tosti (1875), von A. M. Caplet (1890), von T. Leccisotti (1965) und seine eigene Ausgabe vom Jahre 1974.

9. Die alten Sammlungen der Opuscula enthalten unter dem Titel *De regno* oder *De regimine principum* eine Schrift, die unvollendet mit den Worten endigt: ut animi hominum recreentur (II 8,51). Eine andere Gruppe von Hss des 14. und 15. Jh.s enthält dieselbe Schrift in einer verkürzten Fassung mit den Schlußworten: estate infirma redduntur (oder reducuntur) (II 6,61). Eine dritte Gruppe von Hss des 14. und 15. Jh.s enthält die Schrift in einer stark erweiterten Fassung in vier Büchern. In die Sammelausgaben der Opuscula wurde die Schrift in dieser erweiterten Fassung aufgenommen. Vom 16. Jh. an wurden Bedenken gegen die Echtheit laut, die sich hauptsächlich auf das dritte und vierte Buch bezogen. J. Échard erkannte, daß die Schrift des Thomas nur bis zur Mitte des zweiten Buches reicht, bis zu den Worten: ut animi hominum recreentur (II 8,51). Den Rest des zweiten Buches und die Bücher 3 und 4 schrieb er Ptolemäus von Lucca zu. De Rubeis schloß sich J. Échard an, äußerte aber Bedenken gegen die Zuteilung der Fortsetzung an Ptolemäus von Lucca. Der Text des Opusculums bietet manche Schwierigkeiten, auf die besonders I. Th. Eschmann (1949) hingewiesen hat. Der angekündigte Plan ist nicht immer eingehalten. Manche glaubten auch Lehrunterschiede gegenüber anderen Werken feststellen zu können. Es ist jedoch zu beachten, daß die Schrift keine systematische Darstellung der Staatslehre bieten will und daß die Schrift unvollendet zurückgelassen wurde. Der Adressat läßt sich nicht eindeutig feststellen. Es wurden drei Könige von Cypern genannt: Heinrich I. (1218–53), Hugo II (1253–67), Hugo III. (1267–84). Der erste, den eine Hs des 14. Jh.s nennt, kann nicht in Frage kommen, da die Politik des Aristoteles in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke zitiert wird, die frühestens 1260 entstanden ist. J. Échard trat für Hugo II. ein, der 1267 im Alter von 15 Jahren starb. Wegen der Unsicherheit des Adressaten ist auch das Datum der Abfassung unsicher. Das Opusculum ist in 82 Hss überliefert. Gedruckt wurde es in der verkürzten Fassung 1473 in Utrecht, in der ursprünglichen Fassung gegen 1475 in Köln, in der erweiterten Fassung in den Gesamtausgaben der Opuscula von ca. 1485, 1488 und in vielen späteren Ausgaben. Von den 82 Hss bieten 33 die erweiterte Fassung in vier Büchern, 17 die verkürzte Fassung (bis II 6,61) und 32 die ursprüngliche Fassung (bis II 8,51). Sämtliche Hss und die vier ältesten Inkunabeln wurden in den ersten drei Kapiteln und in den vier letzten Kap. der ursprünglichen Fassung kollationiert. Außerdem wurde ein Dutzend alter Hss (vor Mitte 14. Jh.) in dem ganzen echten Teil kollationiert. Es wurden zwei Textfamilien festgestellt, die sich nur geringfügig voneinander unterscheiden, β und α. Die Familie β zeichnet sich durch das hohe Alter ihrer Vertreter (Me^1, N^1, P^1, V^{26}), die Familie α durch einen etwas besseren Text. Im Zweifelsfall entschied sich der Hrsg. für die Lesart der Familie α.

10. *De secreto* ist kein Opusculum des Thomas im eigentlichen Sinn, sondern ein Gutachten, das im Jahre 1269 auf dem Generalkapitel des Predigerordens zu Paris von sechs Magistern, unter denen auch Thomas war, über sechs Gewissensfragen, die die Gewalt des Oberen über seinen Untergebenen betreffen, erstellt wurde. Es ist gleichsam als Anhang zu den echten Opuscula hinzugefügt, von diesen deutlich abgesetzt und in kleineren Buchstaben gedruckt. Die Ansicht des Thomas ist in den Fragen 5 und 6 getrennt und abweichend von der der übrigen Magister gegeben. Dies scheint der Grund gewesen zu sein, warum das Gutachten in die älteste Sammlung der Opuscula des Thomas, Cod. lat 14546 der Nationalbibliothek Paris (P^1), als letztes Stück aufgenommen wurde. In den meisten Sammlungen der Opuscula fehlt es, auch in der Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473) und in den ältesten Drucken der Opuscula. Erst Pierre Pellican nahm es als Opusculum 46 in seine Ausgabe auf (Paris 1656). Die Ausgabe von Parma (1869) reproduziert den Text des Pellican unter dem Titel De secreto. Das Gutachten ist in 43 Hss überliefert, gewöhnlich zusammen mit anderen Thomasschriften. 42 Hss wurden im Prolog und in den Fragen 1–3

kollationiert. 15 Zeugen des 13. und 14. Jh.s wurden vollständig kollationiert. Es wurden zwei Textfamilien festgestellt: Φ und Ω. Der älteste Zeuge der Familie Φ ist P^1 (Ende 13. Jh.), der älteste Zeuge der Familie Ω ist R^{17}, eine Hs des Archivio Generalicio O.P. aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jh.s. Für die Textausgabe wurden sieben Hss herangezogen, drei der Familie Φ und vier der Familie Ω. Als Grundlage der Edition wurde die älteste Hs, P^1, genommen.

Auf die Textausgabe folgen Verzeichnisse der Schriftstellen, der Namen, Werke und Orte, der Hss, der Inkunabeln, der verkürzt angeführten Literatur und der Abkürzungen.

Der vorliegende neue Bd der Editio Leonina ist die Frucht langjähriger stiller Gelehrtenarbeit der Editoren, deren Namen zum größten Teil ungenannt geblieben sind.

Eichstätt Ludwig Ott

Mann, Otto: **Die gescheiterte Säkularisation.** Ein Irrgang der europäischen Philosophie. – Tübingen: Katzmann (1980). 167 S. (Theologische Beiträge und Forschungen 2) Kart. DM 32.–

Dieses Buch ist eine kristische Analyse des modernen Zeitgeistes, aufgewiesen am Verlauf seiner historischen Genese. Wie der Titel anzeigt, vertritt der Vf. die These, daß die seit der Aufklärung sich als „Säkularisation" begreifende Philosophie gescheitert ist. Dabei wird Säkularisierung analog dem ursprünglichen Sinn vom Vf. als Zwangsenteignung der geistigen und geistlichen Güter der christlichen Religion zugunsten welthaften Gebrauches verstanden. Diese Ursupation sei vorwiegend daran zu bemerken, daß nunmehr die Philosophie die wahre „Heilsspenderin" (10) sein will, indem sie glaubt, das, was bisher die Religion an höheren Erkenntnissen eingebracht hat, selbst weit besser vermitteln zu können. Letztlich erweise sich diese geistige Säkularisation als „Enteignung Gottes zugunsten des Menschen" (ebd.). Dies vollziehe sich in „drei Etappen: in der Philosophie der Aufklärung, im deutschen Idealismus, im Positivismus" (ebd.), und zwar so: „Der deutsche Idealismus will durch die Gottheit erleuchteter sein als die Aufklärung durch Vernunft und Natur, der Positivismus durch Wissenschaft erleuchteter als Aufklärung und Idealismus" (12). Für die heutige Philosophie sei von entscheidender Bedeutung, wie sie sich zu dieser Tatsache der Säkularisation stelle. An Jaspers und Heidegger wird dies paradigmatisch aufgezeigt.

Der Vf. sieht in der religiösen Verankerung „die Grundweise des menschlichen Geistes" (22) und versucht in einem Gang durch die Philosophiegeschichte zu zeigen, daß die heute sehr verbreitete These: „Wer philosophisch denken will, muß säkularisierend denken" (23), dem historischen Befund widerspricht (24); denn die europäische Philosophie bis zur Aufklärung wird vom Vf. als „Gang der natürlichen Vernunft zur übernatürlichen Erleuchtung und zu Gott" (25) interpretiert. Sie war auf der „Suche nach dem göttlichen Sein" (27) und deshalb auch fähig zur „Rezeption der christlichen Verkündigung". Erst „der Irrtum Descartes'" (44), der die Philosophie mit Hilfe der mathematischen Methode zu einer abgesicherten Metaphysik auszubauen suchte, und die durch Kant und Lessing vollzogene „Korrektur" dieses Bemühens brachten einen Umschwung. Seit der Aufklärung aber sieht der Vf. die europäische Philosophie als „Verfall an Scheinerleuchtung (wohl: S e i n s erleuchtung!) und dann in die Seinsverfinsterung und das Nichts" (63).

Der deutsche Idealismus, die zweite Welle der Säkularisation, will „in Fragen des religiösen Glaubens nicht nur auch, sie soll hier allein zuständig sein" (92). „Der Idealismus enteignet der Kirche auch den personenhaften Gott" (92), und an seine Stelle tritt kraft erleuchteter höherer Vernunftseinsicht die Gottheit als „überpersonhafter Geist" (ebd.). Bei Fichte, Schelling, dem jungen Schlegel und schließlich bei Hegel zeichnet der Vf. deren „Theosophie" nach und sieht darin den Anspruch dieser Denker wirksam, dank des göttlich Absoluten im Vollbesitz erleuchteter Vernunft zu sein. Dagegen vermochte sich die Romantik als Gegenbewegung nicht entscheidend durchzusetzen, noch weniger konnten dies „die christlich fundierten Anti-Idealisten" (126ff).

„Die dritte Welle der Säkularisation: der Positivismus" (137) ist im Grund nur die Fortsetzung der Aufklärung, der Mensch gilt weniger durch Vernunft und Natur an sich erleuchtet, „sondern durch ein Produkt der erkennenden Vernunft, durch die Wissenschaft" (139). Comte vollendet „den Grundzug aller Säkularisation: die Entmachtung Gottes und die Ermächtigung des Menschen" (140); „der Mensch als bewußt gewordene Materie" wird zum „absoluten Sein schlechthin" (ebd.). „Der Mensch wird in bisher ungeahntem Ausmaß Herr der Natur, wird Herr der Kräfte" (146), eine Konzeption, die im Sozialismus eines Karl Marx ihren weltweiten Siegeszug antritt. „Mit Marx ist die positivistische Säkularisation vollendet" (148), und nicht nur der Staat, sondern auch die Philosophie (Dilthey, Nietzsche) geraten zunehmend in den Sog dieses positivistischen Daseinsideals (149–159), weil nach der (wohl allzu pauschalen) Meinung des Vf. „die ganze Philosophie unter der Macht des säkularisierenden Denkens" (156) steht und wirksame Gegenbewegungen fehlen.

Abschließend stellt der Vf. fest: Die Philosophie der Aufklärung verstand sich „als eine Bewegung zu Helle und Heil der Menschheit" (159); nun zeigt sich bis herauf zu Jaspers und Heidegger, daß dies nur ein heilloser Versuch geblieben ist. Dies bestätigt „die pseudoreligiöse Seinsordnung als gnadenlose kommunistische Diktatur" (160) in der „Lebenswelt des Menschen" (159). Aber auch die westlichen Demokratien mit ihrem säkularisierenden Staatskonzept „unbedingter Daseinsfürsorge" (161) und dem Ideal der grenzenlosen „Daseinswohlfahrt" (ebd.) gehen denselben Weg. Jetzt ist der Mensch die höchste Seinspotenz; er wird erzogen zu sich selbst, zur Selbstbestimmung, was er als Mensch sein will und was nicht, ob Christ oder Atheist" (162) und der Vf. zieht daraus den Schluß: „Dies ist auch der Schlüssel zum Scheitern der Säkularisation. Sie steht im Scheitern, weil der Mensch ein ihm durch höhere Fügung im Denken und Tun gesetztes Maß überschritten hat" (163). Es ist deshalb Aufgabe der Philosohie, zu ihrem ursprünglichen Sinnziel zurückzukehren, nämlich die Menschen zum konsequenten Suchen nach dem göttlichen Sein anzuleiten und vorbereitend zur göttlichen Offenbarungswahrheit hinzuführen. Nur so könne der Nihilismus von heute überwunden werden.

Der Vf. will gewiß nicht schlechthin die Philosophie wieder zur Magd der Theologie erklären; aber als gläubiger Christ sieht er richtig, daß des Menschen Verstandeslicht und seine ganze Natur auf Gott hin angelegt sind (Augustinus) und es deshalb die Aufgabe der Philosophie nur sein könne, den Menschen an die Schwelle der göttlichen Offenbarungswirklichkeit heranzuführen oder wenigstens nicht abzuhalten. Dieses Selbstverständnis christlichen Philosophierens liegt dem Buch zugrunde. Wer jenes akzeptiert, wird dieses bejahen müssen. Es sei aber angemerkt, daß die Kategorie „Säkularisierung" gerade vom biblischen Schöpfungsgedanken her eine gewisse Begründung und Rechtfertigung erfährt und deshalb nicht nur negative Aspekte enthält. Letztere freilich werden vom Vf. in der betont eindimensionalen Daseinsinterpretation säkularisierter Philosophie von heute schonungslos offengelegt. Für manche moderne Theologen, die allzu unbesehen auf die Linie des positivistischen Denkens einschwenken, könnte das Buch ein Menetekel sein.

Eichstätt Alois Edmaier

Stüttgen, Albert: **Ende des Humanismus – Anfang der Religion?** – Mainz: Grünewald (1979). 195 S.; kart. DM 15.–

„Ich kann zwar ‚machen', was ich will . . . ; aber ich kann nicht machen, daß etwas Sinn ist" (78f). Mit diesem Satz ist wohl am besten der Grundgedanke des Versuchs S. angedeutet, nach einem historischen Rückblick auf die Geschichte des Humanismus und der Religionskritik („I. der ‚universale Mensch' und was davon übrig blieb") und einer gerafften Gegenwartsanalyse („II. Die gegenwärtigen Idole") Möglichkeiten neuer Wege von Sinnerfahrung und Religion zu erfragen („III. Markierungen sich ankündigender Transzendenz").

Es ist nicht ganz einfach, diesem Buch gerecht zu werden. Seine Stärke liegt zweifellos darin, in verständlicher Sprache – geistesgeschichtliche und philosophiehistorische Zusammenhänge sowie zeitgenössische Positionen dabei jeweils kurz vor Augen führend – Wichtiges zu sagen, das, so einfach und geradezu selbstverständlich es auch scheint, dem Menschen unserer Tage dennoch kaum bewußt wird. Daß dabei kaum etwas Neues zur Sprache kommt – der Vf. betont mit Recht gleich zu Anfang, seine Untersuchung verdanke ihren wohl entscheidendsten Anstoß Martin Heidegger (12) –, muß nicht unbedingt ein Nachteil sein. Wir haben zuviel des Neuen, das wichtiges Gesagtes leichthin vergißt. Schwerer wiegt schon der Einwand, das Buch mute weithin etwas eklektizistisch an und stelle – durch die nötige Kürze nicht voll entschuldbar – manche philosophische und theologische Position wenig angemessen dar (vgl. etwa zu Hegel S. 42, zu Camus S. 70f, zu Descartes S. 86ff, zu Bultmann S. 154ff, zu Husserl S. 170ff). Am auffallendsten ist allerdings ein gewisser Unterton von Naivität, der den ganzen Entwurf durchzieht. „Im Eingeständnis selbst verursachten Unheils und im Verzicht, prinzipiell verfügen zu wollen, würde sich der Mensch unserer Zeit die Möglichkeit eröffnen, das Unverfügbare als sein Heil zu erfahren" (117). Diese gegen Humanismus und wissenschaftliche Naturbewältigung gerichtete Aussage übersieht wohl doch – wie manches in der gut gemeinten ökologischen Literatur von heute – wesentliche wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge. Ist es von ungefähr, daß der humanistische Aufbruch zur Moderne fast gleichzeitig einsetzte mit der Erfahrung des nackten Grauens, dem der mittelalterliche Mensch in dem „Unverfügbaren" der Natur begegnete (der Ausbruch der Pest im Jahre 1348!) und der heillosen Verwirrung, der er von der obersten Spitze der Pyramide gesellschaftlicher Ordnung her ausgesetzt war (das große abendländische Schisma von 1378–1415! Petrarca wird im gleichen Jahr, 1341, vom König von Neapel zum „Dichterkönig" gekrönt, als Benedikt XII. den Papstpalast von Avignon baute und Marsilius von Padua und Wilhelm von Okham in den Diensten Ludwigs des Bayern, eines der profiliertesten Gegner der Avignonenser Päpste, standen).

Diese angesichts der verwickelten geschichtlichen (und d. h.: nicht einfach zu umgehenden) Gründe unserer heutigen Situation doch etwas zu simple Suche nach Sinn schlägt sich dann auch in dem Ausblick des Vf.s auf eine neue Religiosität nieder: Pilgerfahrten zu den asiatischen Klöstern des Zen-Buddhismus und nach Taizé, Hermann Hesse, Rainer Maria Rilke, Paul Tillich, Gerhard Sczesny und Jesus von Nazareth – „nicht durch das Spektrum vielfacher Mißverständnisse im Laufe der Geschichte, sondern unvoreingenommen betrachtet" (189) – das alles soll sich zusammenfügen zu einer „Religion des Anrufs", „soll . . . einem jeden, seiner Eigenart entsprechend,

zur Entfaltung verhelfen" (190). Bemerkt der Vf. nicht, wie sehr er selbst – der so unerbittlich die Irrwege des Humanismus und die Gegenwartsidole „Freiheit, Wissenschaft, Machbarkeit" geißelt – hier einer Jesus-Suche unterliegt, die sich jenem Humanismus und den genannten „Idolen" in seinem Zusammenhang und Gefolge verdankt? Bleibt man sich solcher Engführung des Buches bewußt, dann vermittelt es einem manch wertvollen Wink, in der verfahrenen Lage unseres Heute die Frage nach dem, worauf Menschlichkeit gründet, beherzt und neu zu stellen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Biser, Eugen: **Religiöse Sprachbarrieren.** Aufbau einer Logaporetik. – Kösel: München (1980). 452 S. Ln. DM 62.–

Das Motto des Buches lautet: „Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen der Welt aber auch die Spuren ihrer Angrenzung an das Überweltliche. Sprachbarrieren sind die Wunden am Leib der Sprache: Zeichen ihrer Passion, aber auch der im Leiden erfahrenen Weisheit." Es nennt Thema und Problemstellung zugleich: die Angrenzung der Sprache an das Religiöse bei gleichzeitiger Beobachtung möglicher Trennung und Verbergung.

Der „Aufbau einer Logaporetik" erfolgt in vier großen Kapiteln, denen als „Vorbesinnung" die Aufnahme eines „dramatischen Signals" sowie die Nennung des thematischen Gesichtspunkts und des leitenden Interesses voraufgehen (9–23). Das Signal stammt aus Schönbergs Oper „Moses und Aaron", wo es am Ende des 2. Aktes heißt: „O Wort, du Wort, das mir fehlt." (9) Das fehlende Wort attestiert B. der Theologie. Das aber führt er struktur-, funktions- und wirkungsanalytisch auf „Sprachbarrieren" (14) zurück, einen Begriff, den er der Soziolingustik entlehnt und heuristisch verwendet. Diese „Sprachbarrieren" rufen einmal als „Selbstentfremdung" der Sprache nach Erhellung ihrer selbst, sodann nach ihrer Therapie. Weder Erhellung noch Therapie aber sind nach B. zu leisten, wenn nicht die Frage von der philosophischen auf die theologische Perspektive hin vertieft wird, da in der Rede von der Offenbarung Gottes die unaufhebbare Dialektik, daß „Gott im Geheimnis spricht", zu beachten ist (18). Mit seinem Buch will B. einerseits einen Beitrag zur Ideologiekritik leisten, andererseits aber – als Theologiekritik – eine sprach- und kommunikationstheoretische Deutung theologischer Konflikte versuchen (20f). Konkret würde daraus folgen: „Vieles, was der traditionellen Einschätzung als verwegene Neuerung oder hartnäckiger Widerspruch erschien, stellt sich nunmehr in einem versöhnlicheren Licht dar: als der zwar mißglückte, jedoch mit gutem Recht unternommene Versuch, in einer angemesseneren oder zeitgemäßeren Sprache das zu sagen, was keine Formulierung jemals ganz zu umgreifen vermag." (21) (Wie das Buch sich in die von B. früher vorgelegte und auf drei Bde projektierte Überlegung zur „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik" einfügt, erläutert er in einem ausführlichen Anmerkungsexkurs 19–21.)

Kapitel 1 „Sprachtheoretisch-spekulative Grundlegung" (25–120) reflektiert auf die „Vorfrage nach der Sache und Methode" und die „Rückfrage nach dem Sinn und Horizont". Die Entdeckung der Sache vollzieht sich in zwei Phasen, einer Vorgeschichte und der Geschichte. Die Vorgeschichte ist gekennzeichnet durch die Erfahrung der konstitutiven Begrenztheit des Menschen-Möglichen, die der Mensch durch Freisetzung all seiner Energien zu kompensieren sucht: dabei droht er nicht selten der „Magie des Extrems" zu erliegen. Die Grenzerfahrungen des Menschen schlagen sich in der speziellen Problemgeschichte auf die Sprache nieder. Der Verfall der universalen Deutungsmodelle lenkt den analytisch-kritischen Blick auf die Strukturbrüche und Sperren der Sprache, wobei dann die „Magie des Extrems" ihrerseits stimulierend wirkte (35).

„Vom Aufbruch dieses kritisch geschärften Sprachbewußtseins bis zur Aufnahme der systematisch betriebenen Barrierenforschung führte jedoch ein verschlungener Weg, dessen ‚Verlauf' nicht eindeutig nachzuzeichnen ist." (38). B. versucht eine doppelte Gliederung, indem er vertikal zwischen Hoch- (Standard-) und Alltags- (Umgangs-, Gebrauchs-)sprachen und horizontal zwischen Sondersprachen auf dem Boden gruppen-, bildungs- und interessenbedingter Kommunikationsgemeinschaften unterscheidet (38f). Schon eine solche Segmentierung des Sprachgeschehens hat ihre Relevanz für den Bereich religiöser Sprache. Die Sprachbarrierenforschung wird aber zu einer noch dringlicheren Aufgabe der Theologie, wenn G. Ebeling mit seiner Feststellung recht hat, „daß die Sprache am wenigsten in Sachen der Theologie ‚geeignet sei der Verständigung zu dienen'" (44). Für die Grundfrage nach religiöser Rede überhaupt bzw. ihre Unterscheidung von der Normalsprache sieht B. zwei Kriterien: a) das Moment der „Konkomitanz", das überall dort in Erscheinung tritt, wo die religiöse Rede „das Unvermögen der Menschen und Dinge berücksichtigt, sich aus eigener Kraft im jeweils gegebenen Ordnungskontext zu halten, und mit ihrer Aussage, begleitend, beklagend und beschwörend, auf dieses Defizit ‚eingeht'" und b) die Tendenz zur „Transfiguration" der Alltagswirklichkeit, wenn eine Aussage sich „auf das Ungegebene in den Gegebenheiten bezieht und diese so auf ihre größeren Möglichkeiten hin anspricht" (44). (Die Durchführung der Kritik der religiösen Rede durch Autoren wie Wittgenstein, Ayer u. a. kann hier – wie auch in späteren Abschnitten – nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.)

Immer noch im Bereich der Vorfrage nach Sache und Methode fragt B. sodann nach „Vorverständnis und Vorbegriff", ehe er die „Kompetenz der Methoden" prüft. Die konkrete Sprache als Mittel der Kommunikation lebt zwischen „Sprachgunst", d. h, dem Gefühl uneingeschränkter Verfügbarkeit, und „Sprachnot", der Erfahrung der Begrenzung. Insofern Sprache aber „Medium kommunikativer Realisation" (59) ist, ist in ihr das Spannungsgefälle menschlich-mitmenschlicher Realisation ablesbar. Form und Fehlform des Sprachlichen skizziert B. vorgreifend in vier Positionen: der „gegebenen Sprache" und ihrer Alternative des radikalen Schweigens, der „gesprochenen Sprache" als solidarisierender und evidenzstiftender Effizienz und deren Fehlform in der Instrumentalisierung der Sprache zum demagogischen Macht- und Repressionsmittel, der „entfremdeten Sprache" in den Sprachregelungen, Formeln, Parolen und Phrasen bis zur Schaffung von Ideologien, schließlich der „blokkierten Sprache", einer Situation, in der der elementare Selbstvollzug der Sprache verhindert wird.

Im Hinblick auf die Therapie bedarf das Phänomen der Sprachbarrieren jedoch nicht nur der Analyse, sondern auch der Interpretation. Für die religiöse Rede nennt B. eine Mehrzahl von Ansatzpunkten, u. a. das Sprachversagen gegenüber dem unaussprechlichen Gottesgeheimnis, die Unfähigkeit zu kompetenter Mitteilung religiöser Erfahrungen, die Behinderung spontaner Mitteilung durch restriktive Festschreibungen im religiösen Kommunikationsfeld, die Erschwerung „missionarischer" Sprechakte durch die Tabuisierung des Religiösen im öffentlichen Diskurs, aber auch die Erschwerung durch inner- und außerkirchliche Sprachpolemik und deren Folgen in Form von Regressions- und Verödungserscheinungen (82).

Die verschiedenen Motive gehen dabei letztlich auf das Sprachversagen des Menschen selbst zurück, so daß zu fragen ist: „Was steht dem menschlichen Ausdrucksvermögen von innen her entgegen? Worauf geht der elementare Widerwille des Menschen gegen sein Verlangen nach Selbstmitteilung zurück? ..." (90). Die Frage nach der Sprache wird so zur Frage nach dem Sinn des Menschen bzw. seinem Eingebettet- und Eingewiesensein. B. stellt die Frage damit erneut in den philosophischen und anschließend den theologischen Horizont. Für ersteren sind ihm u. a. Heideggers Überlegungen zu den Verfallsformen menschlichen Daseins, aber auch Horkheimers Bemühen, „den Opfern der brutalen Gewalt eine Stimme zu verleihen, auch nachdem sie selbst längst ‚durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden'" (99), bedeutsam. Er erblickt in diesen beiden Beispielen „das letze Aufflackern einer Erkenntnis, die sich nur über dürftige Spuren hinweg ... auf ihren patristischen Ursprung zurückverfolgen läßt" (100).

Dieser Bogen, der im Verweis auf den Pseudoareopagiten und seinen Versuch, „mit dem denkerischen Zugriff ins Leere (zu) fassen" (ebd.), endet, scheint mir allerdings in unserer kulturübergreifenden Zeit zu kurz angesetzt und müßte über den – auch bei B. leider nach wie vor eurozentrisch orientierten – Gedankengang hinweg zumindest den asiatischen Raum anvisieren, soll nicht schon bald sich der Eindruck neuer Sprachbarrieren einstellen. Das gilt um so mehr, wo Reden als „sich verstehen lassen", Verstehen als „gelten lassen" definiert wird (104). Merkwürdigerweise findet die Barriere des Fremdsprachlichen und die damit gegebene Not des Übersetzen-müssens bei B. keine Beachtung.

Kapitel 1 endet mit einer Reflexion auf die theologische Dimension. Dazu stellt B. fest, daß im Hinblick auf die fundamentale Aporie der theologischen Vernunft, die zwischen der göttlichen Freiheit gegenüber der gnadenhaften Offenbarung und der menschlichen Notwendigkeit, daß er in seiner Daseinsnot Rettung erfährt, besteht, weder die verbalistische Deutung der Offenbarung durch K. Barth noch die faktizistische durch W. Pannenberg u. a. noch die visionistische durch H. Urs von Balthasar als Lösungen ausreichen (107f). Seine eigene Position erläutert B. in der Verlängerung der Rahnerschen Offenbarungskonzeption, wobei diese für ihn allerdings „durch ein offensichtliches Defizit an Vermittlungsstrukturen gekennzeichnet ist" (110). Wichtiger aber ist ihm die Beobachtung, daß von der theologischen Dimension der Offenbarung her „die (unendliche) Differenz, die das Wesensgeheimnis des sich mitteilenden Gottes statuiert, ... zur Bedingung der Kommunikation" wird (111f). Eine unter das Vorzeichen der Verweigerung gestellte Kommunikation geht aber dann mehr auf Weltkritik als auf Weltorientierung aus. „Mit diesem kritischen Blick auf das Bestehende geht eine grundsätzliche Aufwertung des argumentativ überspielten, spekulativ Neutralisierten und nicht der gesellschaftlichen Deklassierten Hand in Hand ..." (112). Es muß aber dann auch im Interesse des Evangeliums liegen, „die Wunde der Unvereinbarkeit und Andersheit offenzuhalten, weil sich seine Botschaft darauf weit intensiver beziehen läßt als auf einen Weltentwurf, der das Gegensinnige entweder spekulativ überblendet oder dialektisch verrechnet" (113). Hier am Ende des Kapitels befindet sich B. in einer auffallenden Nähe zu Gedankengängen von J. B. Metz, ohne daß dieser audrücklich genannt würde.

Kapitel 2 „Blockaden im religiösen Sprachfeld" (121–226) legt zunächst eine Topologie, sodann eine Genealogie der Sprachbarrieren vor. In der Rückführung auf den anthropologischen Grund der Barrierenproblematik war diese bereits in Verbindung gebracht worden mit der vom Menschen als Mißverhältnis von Sprachintentionen und Sprachrealisation erfahrenen Sprachnot. Diese ist aber nach B. unzureichend bedacht, wenn sie nur allgemein als Kontingenzgegebenheit beurteilt wird und nicht die Konfliktsituationen gesellschaftlichen und personalen Interesses, die Kommunikationssteuerungen und Sprachregelungen, somit die im Kommunikationsfluß erzeugten Notstände vertiefend mitbedacht werden. Bei der Absteckung der Sprachlandschaft geht B. dann von einem

unteren Grenzwert, der „Ich-Sage" (134), und einem oberen Grenzwert, dem Wort „Gott", aus (137). Im Hinblick auf ersteren betont B. den „Sinndruck", „den das in eine Sachaussage eingebrachte ‚Ich' bei all seiner begreiflichen Leere auf den angesprochenen Sachverhalt ausübt" (134). (Was B. im Vergleich mit asiatischen Sprachen gelernt hat und dann im Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Rolle Jesu weiterentwickelt, hätte man gerne ausführlicher entfaltet gesehen, zumal es hier an Verweisen fehlt.) Was dann im Hinblick auf den oberen Grenzwert „Gott" (Unmöglichkeit einer angemessenen Versprachlichung. Forderung einer Rückversetzung des Wortes „Gott" an seinen genuinen Ort, die betende Anrufung, u. a.) ausgeführt wird, hätte allerdings im Vergleich mit dem außerchristlich-außereuropäischen Ringen um einen „oberen Grenzwert" seine Bestätigung, aber zugleich eine Horizonterweiterung erleben können.

Was dem Menschen als kontingentem Wesen grundsätzlich als Orte der Sprachbarrieren gegeben ist, wird, wie schon gesagt, zusätzlich verschärft durch „situationsbedingte Hemmnisse". B. greift diesen Punkt erneut im Blick auf die religiöse Sprachsituation auf und illustriert ihn an der paulinischen Negativerfahrung bei seiner Areopagrede (148ff). Die situativen Schwierigkeiten religiöser Rede sieht B. aber nicht nur in der unzulänglichen Ansprechbarkeit der Adressaten begründet, sondern auch in der Komplexität der an sie ergangenen Verkündigung. Hier aber ist dann der sprachliche Entwicklungsprozeß von Bedeutung, der durch eine fortschreitende Sprachspezialisierung und folglich durch eine zunehmende Entfernung der religiös-theologischen Sprache von der Normalsprache gekennzeichnet ist. Die zusätzlich entstehenden elitären Sondersprachen (155) bilden entsprechend ein zusätzliches Problem. Als weiteres Moment der Topologie nennt B. schließlich außersprachliche Restriktionen durch Faktoren politischer und ideologischer Art.

Im Sinne der strukturalistischen Perspektivenunterscheidung von Synchronie und Diachronie (125) tritt bei B.s Topologiebeschreibung die Frage nach den Entstehungsweisen und der Geschichte der Sprachbarrieren zurück. Diese diachronische Betrachtung holt B. im 2. Abschnitt des Kapitels 2 nach. Für die religiöse Sprachgeschichte setzt er bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sprache im Horizont des vom Christentum zusammen mit Judentum und Islam erhobenen Offenbarungsanspruchs an. Dazu beginnt er mit der sprachschöpferischen Leistung Jesu (vgl. zuvor 134ff) bzw. der „primordialen Übersetzung des offenbarenden Grundworts in das Medium menschlicher Rede und Verkündigung" (165), die sich in den frühchristlichen Übersetzungsvorgängen fortsetzt. Bedeutsam wird dabei der Rollentausch zwischen Christus und der Kirche, insofern letztere an die Stelle des von Gott Erstintendierten tritt (173); denn dadurch erlangen die institutionellen Eigeninteressen einen übergebührlich hohen Stellenwert, und die Sprache erfährt eine entsprechende Verfremdung. Daraus ergibt sich seit der Zeit der Patristik eine auffallende Dialektik von Kreativität und Restriktion, von Entwicklung neuer Sprache und starrem Festhalten an gefundenen Formeln, verbunden mit Außensteuerungen und Eingriffen in den Sprachgebrauch (186ff). Nach B. gehören zwei Strukturmomente zusammen, die in einer möglichst vollkommenen Balance zu halten sind: das progressiv-emanzipatorische und das konservative Moment, die miteinander „aus der Gefangenschaft des Buchstabens befreien, um die mit ihm umschriebene Sache wirklich ‚zu Gesicht zu bekommen'" (194). Zusätzliche Negativmomente der religiösen Sprachgeschichte des Christentums sind die Entwicklung der Verbalpolemik und der Sprachaggression sowohl im binnenchristlich-zwischenkonfessionellen wie im christlich-nichtchristlichen Verhältnis (198ff). Die Ausschaltung des kreativen Sprachmomentes führt letztendlich zu Regressionen und Verödungen. (Hier verdienen die konkreten Illustrationen Beachtung, 208–223) Die Balance aber ist zu verfolgen, weil Bewahrung und Progreß aufeinander angewiesen bleiben. „Denn der Akt des Bewahrens hebt sich selbst auf, wenn er kein Wofür hat, auf das er sich bezieht. Und ebenso verläuft sich der Fortschritt ins Gegenstandslose, wenn er sich nicht ständig auf sein Woher zurückbezieht. Verstehen aber ist stets beides: bewahrender Rückgriff auf Vorgegebenes zum Ziel seiner Weiterentwicklung und Übereignung, gleicherweise aber auch wagender Vorgriff auf noch Unbekanntes, weil nur so der Raum für die umfassendere Aneignung des Bekannten gewonnen wird." (222)

Im dritten Schritt der Diagnose – Kapital 3 „Formen und Folgen der Sprachverstörung" (227–345) – erläutert B. die Typologie der Sprachbarrieren sowie die Pathologie der religiösen Rede. Die Typisierung der Sprachformen nimmt B. im Anschluß an allgemeinere Überlegungen zur Typenbildung vor. Für die Sprache unterscheidet er dann folgende Ausdrucksbereiche, die von der „Filterwirkung" qualitativ verstandener Sprachbarrieren betroffen sind (240f): a) den theoretischen und den ästhetischen Sprachtyp, b) den sozialen und den personalen Sprachtyp, c) die funktionalen Sprachtypen.

Der „theoretische Sprachtyp" ist eine „primär dem kognitiven Interesse verschriebene Sprache, die, vom Ziel her gesehen, redet, um Sachverhalte anzusprechen, Zusammenhänge aufzuzeigen, Probleme aufzuwerfen, Lösungen anzubieten und in alledem auf eine umfänglichere, genauere und verläßlichere Gesamtorientierung hinzuwirken" (242). Die Übermächtigkeit dieses Sprachtyps in der Theologie wirkt sich nach B. vor allem in der Behandlung biblischer Texte aus, so „daß der ‚narrative', ‚persuasive' und ‚performative' Modus des biblischen Redens, wie die Diskussion um die erzählenden und vergegenwärtigenden Redestücke zeigt, kaum noch zur Geltung zu bringen waren und „der Sinn für den Empiriebezug und die spezifische Kreativität des biblischen Redens verkümmerte" (243). Als grundsätzliche Reaktionen gegen diesen Sprachtyp zeigen sich in der Geschichte ein ressentimentgeladener Antiintellektualismus und ein machtpolitisch verhängtes Sprachverbot (242 u. ö.). Die im Schatten des Antiintellektualismus geschehende Entbilderung der Sprache (253ff) ist für B. ein in seinen zahlreichen Etappen und Facetten zu beschreibender Prozeß, der bei Balthasars „Ästhetik" auskommt. Die Kritik an Balthasar bleibt bei allen anerkennenden Worten (268) bestehen: die Betonung des „Nichtworts" als „Mitte des Wortes" treibt sein Offenbarungsverständnis in eine Gegenposition zum wort-haft-dialogischen Verständnis von Offenbarung; dennoch bekennt sich die Ästhetik Balthasars – im Gegensatz zu Scheebens „Gnadenherrlichkeit" – „ausdrücklich, wenngleich sprachlich fatal zum ‚Übergewicht des Bruders' und zu der sich in der Gemeinschaft der Heiligen erfüllenden Solidarität" (268; vgl. auch die Balthasarkritik 108ff 219ff 385ff).

Eine zweite Gegensätzlichkeit zeigt sich im Verhältnis von sozialem und personalem Sprachtyp. Die positive Grundform des sozialen Sprachtyps tritt in Aussagen zutage, „die im Vollbewußtsein der kommunikativen und solidarisierenden Effizienz der Sprache formuliert waren" (272). Die Schlüsselworte der Reich-Gottes-Verkündung Jesu gelten B. als Modellfall. Den Verlust dieser Dimension bzw. die Entstehung des „antisozialen" Sprachtyps bestimmt B. in Fortführung der Metzschen These von der „Privatisierung" des Christlichen (275ff). (Hier wie schon zuvor ist die kritische Betrachtung einer meditativen Innerlichkeit zu beachten. Mit einem gewissen Amüsement liest man, wie B. in die Sprachkritik anderer Autoren auch einen eigenen Text als „Fehlleistung" einbezieht [295f]).

Im dritten Ansatz bezieht sich B. auf „funktionale Sprachtypen", d. h. Reaktions- und Orientierungstypen, die sich weniger auf Grundeinstellungen und Sehweisen als auf Aktivität und Lebensform beziehen (296). Der „operationale Funktionstyp" umspannt nach B. drei Untertypen: die lehrhaft-didaktische Sprache mit dem Wahrheitsbezug, die paränetisch-erbauliche Sprache mit dem Friedensbezug und die appellativ-therapeutische Sprache mit ihrem Bezug auf die Heilkraft; dabei stehen Wahrheit, Friede und Heilkraft für die drei grundlegenden Aspekte des Heils. Der rein informative Funktionswert der Sprache ist so durch die genannten Aspekte zu erweitern.

Das führt zur abschließenden Überlegung des diagnostischen Teils, der Entfaltung der Pathologie religiöser Rede. Auch hier ist sich B. der Analogie zur allgemeinmenschlichen Krankheitsdiagnose bewußt. B. faßt zunächst die hypertrophen und defizitären Fehlformen zusammen. „Während die hypertrophen Fehlformen als eine vermutlich gleichbleibende ‚Begleiterscheinung' der religiösen Randzone anzusehen sind, wurde die Existenz von defizitären Fehlformen durch einen förmlichen Entdeckungsakt ans Licht gebracht," (316) B. schreibt diesen Lessing zu, der „zunächst Beschwerde darüber führt, daß die christliche Heilsverkündigung seiner Zeit ‚weder Geist noch Kraft' mehr habe, ‚sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken' sei, und dieses Dilemma sodann in das Bild von dem ‚garstigen breiten Graben' faßt, über den er nicht hinwegkommen könne, sooft und ernstlich er auch ‚den Sprung versucht habe'" (ebd.). Das bei Lessing offen angesprochene Defizit bringt B. in Zusamenhang mit dem Siegeszug der allegorischen Schriftauslegung und dem Auftreten der negativen bzw. apophatischen Theologie, denen er je auf ihre Weise ein verstecktes Empiriedefizit zuspricht (317f). Eine zweite Überlegung richtet den Blick auf den einseitigen Kanalisierungsvorgang, der seit den Restriktionsmaßnahmen gegenüber dem charismatischen Sprechen in Korinth in der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte zu beobachten ist (328ff). B. bestreitet nicht das relative Recht zu Restriktionen (330), arbeitet aber doch die Gefahren der Sprachrestriktionen mit Hilfe von Strategien „sozialer Kontrolle" (331f) heraus, zumal wenn diese sich mit „kommunikativem Druck" (333) verbinden. Die Reaktion des Verstummens, den Aufbau der Schweigemauer, das heimliche Schisma und den lautlosen Abfall hat J. B. Metz skizziert und mit der Forderung, das Kirchenvolk aus der passiven Rolle des „Betreuungsobjekts" in die des „Kirchensubjekts" zu überführen (ebd.), verbunden. Am Schluß des Kapitels stehen Hinweise auf die „pathogene Medienverwendung" (334f).

Das vergleichweise kurze Kapitel 4 „Syematisch-therapeutische Anwendung" (347–426) beschäftigt sich zunächst mit der aporetischen Systemkritik, sodann mit therapeutischen Strategien. Insofern als B. die letzte Begründung der Logaporetik im unaufhebbaren Stigma der Endlichkeit erblickt, plädiert er für einen theologischen Systemverzicht. Das besagt: Die Theologie „muß, um zugleich wahr und menschlich zu sein, den Mut zur Aporie aufbringen, verstanden als den Mut, die Wunden der unabgeschlossenen – und unabschließbaren – Fragen offenzuhalten, auch wenn dadurch dem Systeminteresse Abbruch geschieht. An diesen ‚Wunden‹ würde die Identität der theologischen Aussage mit ihrem innersten Sinngrund unmittelbarer ersichtlich als am Glanz fugenlos geschlossener Abteilungen." (353)

B. erneuert seinen Appell, daß die Barriere „zwischen der Systemtheologie und der biblisch begründeten – und das besagt: gleicherweise um ihre Herkunft wie um ihre Konsequenzen wissenden – Sprachtheorie" niederzulegen ist (354). Wo die Barrieren spekulativ verarbeitet werden, entwickeln sie sich zu aporetischen Strukturen und kommt dann die systembrechende Effizienz der Aporien zum Vorschein (357f). Denn theologische Aporien sind ihrerseits „systemimmanent gewordene Sprachbarrieren" (355), die verhindern, „daß sich der theologische Gedanke vorschnell durch harmonisierende Lösungsmodelle beschwichtigen läßt", und „ihn überdies für die kognitiven Möglichkeiten jener ‚Höhenlage' offen(halten), zu der ihn gerade die aus barrierehaften Sprachkonflikten hergeleiteten Aporien emportreiben" (358).

Merkwürdig ist, daß, auch wo B. anschließend die Sprachbarrieren als Erkenntnisgrenzen beschreibt, die naheliegende Erfahrung dieser Barriere im Erleben fremder, unverstandener und doch nicht unverständlicher Sprache unbesprochen bleibt (326ff). Stattdessen ergeht sich B. erneut im Bereich philosophisch-theologischer Grenzerfahrung und deren Aussage. Die Sprachbarriere als Erkenntnisgrenze wird in der Transformation zur Aporie zur Erkenntnisquelle (373ff). Der Abschnitt schließt mit „system- und methodenkritischen Konsequenzen", wobei B. seine Bewertung der Barrieren/Aporien im Blick auf theologische Systemversuche und deren Methodologie illustriert (382ff).

Der Schlußabschnitt gilt den „therapeutischen Strategien". B. stellt ein Integrations- und ein Emanzipationsmodell vor. Das erste, die Ausbildung einer

authentischen Redeform in einer zumindest bewußt intendierten Identität von Person und Aussage, sieht B. im Modell der Verkündigungssprache Jesu verwirklicht (405f). Ihm steht das Modell des elenchischen Wortes zur Seite, in dem die „Überführung" des Wortempfängers im Vordergrund steht (409f). Das – m. E. mißverständlich so genannte – Emanzipationsmodell erläutert B. von der Wahrheitsfindungstheorie Newmans und seiner Idee der Bündelung konvergierender Wahrscheinlichkeiten her (411ff). Stärker als im ersten Modell kommt dabei die mitmenschliche Verfassung des Menschen zum Tragen.

Im abschließenden Abschnitt faßt B. zusammen: „Die Grenze des Menschen ist der Anfang, den Gott mit ihm macht. Wenn ihm am Ende seiner Worte nur noch das gestammelte, geschrieene ‚De profundis' über die Lippen kommt, steht er mehr als je sonst im Begriff, erhört zu werden. Wenn er in seiner Qual verstummt, lernt er die Antwort hören, die ihm über alles Erhoffbare hinaus gegeben ist. Und wenn er über das tatsächliche ‚Ergangensein' dieser Antwort aus eigener Kompetenz auch nicht das Geringste zu sagen vermag, kann er es sich doch durch dessen ‚Selbsterweis – das Offenbarungszeugnis – gesagt sein lassen. Die ihm gezogene Sprachgrenze kritisch ausarbeiten, heißt darum in letzter Konsequenz, ihm bei der Einübung in jene Sprache behilflich zu sein, in welcher der bestätigende, befreiende, erhöhende und heilende Zuspruch Gottes an ihn ergeht". (426)

Das Werk stellt in seiner vorliegenden Gestalt eine bedeutende Pionierarbeit dar, die die zahlreichen Werke der Sprachanalyse und -kritik, der Sprachphilosophie und -theologie um einen wichtigen und in dieser Weise bislang nicht behandelten Aspekt ergänzt. Die Analyse und Bewertung der Sprachblockierungen oder – wie B. selbst formuliert – Sprachbarrieren in den grundlegenden Bereichen menschlichen Lebens bis in seine religiösen Bezüge hinein sind für die Praxis dieses Lebens selbst von entscheidender Bedeutung.

Eine grundsätzlich positive Bewertung dieser Unternehmung schließt aber nicht aus, daß weiterführende Fragen wie auch unterschiedliche Beurteilungen im Detail möglich bleiben. Einige Fragepunkte seien in Kürze angesprochen:

Ich selbst habe das Buch erstmals bei einem Japanaufenthalt im Frühjahr des Jahres 1980 gelesen. Dabei kam mir ein grundlegender Mangel des Buches stark zum Bewußtsein, auf den ich bereits beiläufig aufmerksam gemacht habe. Das Spannungsfeld von Muttersprache und Fremdsprachen, toter Sprache und lebendiger Sprache, verständlicher, weil gekonnter, und unverständlicher, weil nicht gekonnter Sprache ist bei B. ebenso wie die Relativierung der Sprachen durch den kulturellen Kontext auffallend ausgeblendet. Entsprechend finden auch die bei Übersetzungsvorgängen auffindbaren Barrieren keine Beachtung. (Es nimmt daher auch kein Wunder, daß die entsprechenden Stichworte im Sachregister nicht vorkommen). Ob es damit zusammenhängt, daß auch die biblische Rede von der babylonischen Sprachverwirrung und von der Jerusalemer Sprachverständigung zu Pfingsten im ganzen Werk nicht vorkommen?

Auffallend ist auch die Konzentration des Religiösen auf den Bereich christlich-jüdischer Religionsgeschichte. Wo aber die außerchristliche Religionsgeschichte unter der Rücksicht ihrer jeweiligen Sprachgeschichte unbedacht bleibt, relativieren sich die gemachten Aussagen, wenn der Versuch neuer Ideologisierungen vermieden werden soll. Die Notwendigkeit der Überwindung eines einseitig abendländisch-eurozentrischen Denkrahmens müßte heute zumindest angezeigt werden.

B.s Gedankengang ist letztlich sprachphilosophisch/-theologisch begründet. Das hat zur Folge, daß das Eigentlich-Bedrängende der Sprachbarrierenproblematik am Ende doch immer wieder stark reduziert und neutralisiert wirkt. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die in hohem Maße ethisch zu verantwortenden Sprachbarrieren zugleich an die ontologisch-anthropologisch begründeten und damit der menschlichen Existenz immer schon mitgegebenen Sprachgrenzen angenähert werden und ihre Unterscheidung gelegentlich fast verlorengeht. Wenn die Therapieeinladung gegenüber der ausladenden Behandlung der Analyse und Diagnose wenig konkret und fast nochmals theoretisiert erscheint, so mag das seinerseits mit der nicht zu Ende reflektierten Theologisierung der Sprachbarrierenproblematik zusammenhängen. Eine christlich-theologische Begründung der Sprachbegrenzung einerseits und eine geschichtliche Analyse der geschichtlich auftretenden Sprachbarrieren andererseits kann aber dann von der Frage nach dem Schuldigwerden in und an der Sprache, von der Lüge und Unlogik, nicht absehen; auch hier aber gibt es dann eine Vielzahl von Erscheinungsformen. Die Einübung in ein sprachliches Ethos und eine entsprechende Sprachethik gehören dann in die therapeutische Bemühung um die Sprache.

Man möchte dem B.schen Buch eine eingehende und gründliche Diskussion wünschen.

Bonn Hans Waldenfels

Koch, Günter: **Die Ehe des Christen.** Lebensform und Sakrament. Mit einem Beitrag „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral" von Wilhelm Breuning. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 141 S. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd 9) kart. DM 18.80

Das primäre Erkenntnisinteresse der von G. Koch vorgelegten Theologie der Ehe ist insofern praxisgerichtet, als der Vf. die neuen Lebensmöglichkeiten der Ehe als Sakrament herausarbeiten will. Anders formuliert: Es geht um eine kirchliche Lehre über die Ehe von Christen, die „Lebenswissen" vermittelt. Die Situation, in der diese Orientierung heute gesucht wird, ist einmal von einer noch breit wirksamen theologischen Tradition geprägt, die stark von kirchenrechtlichen Denkmustern beeinflußt war. Zum anderen müssen in ihr Fragen zugelassen werden, die nicht zuletzt durch Entwicklungen der Verhältnisse und des Zeitbewußtseins angestoßen werden. Auf diesem, in den ersten Kap. skizzierten Hintergrund bietet der Vf. im 4. Kap. eine verläßliche Zusammenfassung einer erneuerten Ehetheologie, die sich an der Heiligen Schrift, im Gesamtzusammenhang des Glaubens, an den Fragen der Zeit und an neueren kirchlichen Aussagen (II. Vat., Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bischofssynode 1980) orientiert.

An die biblisch- und systematisch-theologische Zusammenfassung schließt ein als katechetisch zu kennzeichnender Versuch an, die erneuerte Lehre neu zu sagen. Dieser Versuch setzt an Erfahrungen an, erschließt die Ehe als Teilhabe am Bund Gottes mit seinem Volk und kennzeichnet die sakramtentale Ehe als Handeln Gottes im Handeln des Menschen. In diesem Kap. findet der Leser außer einer Reihe von katechetischen Sprachhilfen auch weiterführende theologische Perspektiven – etwa über das Wirken Gottes im Ja-Wort der Ehegatten oder über die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ehe. Ob sich die theologisch sicher zentrale Kategorie des Bundes für die katechetische Vermittlung eignet, kann angefragt werden; aber sicher ist gerade das, was der Vf. inhaltlich dazu ausführt, unverzichtbar, wenn es um den Erweis dessen geht, was Lebenshilfe durch Glaubenshilfe meint. Daß die kirchliche Lehre nicht nur theologische Behauptungen aufstellt, wird anschaulich, wenn am Ende des Kap. Glaubenserfahrungen im Eheleben aufgezeigt werden.

Ein Kap. mit Konsequenzen aus der Sakramentalität der Ehe beschäftigt sich mit der Wechselbeziehung von Ehe, Familie und Gemeinde, mit der Bedeutung der kirchlichen Trauung, mit der Eucharistie als Quelle ehelicher Liebe, mit Ehen in der Krise und der Zugehörigkeit wiederverheirateter Geschiedener zur Gemeinde. Auch diese Abschnitte orientieren auf eine konzentrierte Weise. Bei der Trauung wäre evtl. eine Ergänzung angezeigt, die auch die Bedeutung festlich begangener Lebenssituationen – bei der Ehe die Hochzeit – für die Hoffnung herausstellt.

Eine weitere Praxisorientierung erreicht das Buch in der Frage nach dem, wie christliche Ehe im Alltag zu leben ist. Der Vf. will diese Frage als Frage nach der Ehespiritualität verstanden wissen und gibt dazu eine Reihe konkreter Hinweise. Gerade dieses Kap. wird überall dort besonders hilfreich sein, wo das Interesse nicht so sehr auf eine theoretisch-deutende christliche Perspektive, sondern vor allem auf eine Lebenspraxis aus dem Glauben gerichtet ist. Dann wird aber auch deutlich, wie die Ehe nicht nur bei der Trauung, sondern auch in ihrer Vorbereitung und in ihrer lebensgeschichtlichen Gestaltung auf den anregenden und stützenden Austausch in der Glaubensgemeinschaft angewiesen ist. Denn wenn die Ehe von Christen auch vieles mit Ehen in ihrer Umwelt teilen kann, wird sie sich doch auch unterscheiden müssen. Der Vf. eröffnet hier Perspektiven einer Ehepastoral, die die Gemeinden vor wahrzunehmende Chancen und Aufgaben stellt.

Allen Kap. dieses Buches ist anzumerken, daß es aus dem didaktischen Interesse der „Theologie im Fernkurs" und im lebendigen Dialog mit seiner Zielgruppe entstanden ist. Der Leser wird, wenn er sich den Gesamtentwurf angeeignet hat, auch zu den in der Praxis immer wieder auftauchenden Einzelfragen und spezifischen Problemanzeigen wichtige Informationen und Orientierungen finden. Dies gilt auch für den angehängten Beitrag von W. Breuning über „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral". Wenn – wie in diesem Buch – die Ehe des Christen so konsequent als „Geheimnis des Glaubens" angesehen wird, tritt einerseits das Geschenk christlicher Lebensmöglichkeiten der Ehe deutlicher vor; andererseits stellt sich der Praxis noch unausweichlicher die Frage, wie dieses Geschenk den Ehen zu erschließen ist, in denen ein Partner oder sogar beide Partner – auch als Getaufte – kaum Erfahrungen mit der Lebenshilfe des Glaubens haben.

Münster Dieter Emeis

Geist und Geistesgaben. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt. Hrsg. von Anton Rotzetter. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1980), 328 S. (Seminar Spiritualität, Bd. 2) kart. DM 54.–

Die Erkenntnis, daß in der Vielfalt der Phänomene christlicher Existenz Gott sich als der Eine und alles Zusammenhaltende erweist wie auch als „der differenzierende und individuierende Grund" (9), bewog den Hrsg. zur Abhaltung eines Seminars über dieses Thema. Der Ertrag in den Beiträgen ist reichhaltig. Eine Übersicht wird ermöglicht durch die Einordnung der Beiträge unter den Gesamtthemen „Geistlichen Typen" (Ehe, ledige Frau, Gemeindepriester, das Leben nach evangelischen Räten), „geistliche Familien" (Benediktiner, Franziskaner, Jesuiten, Karmeliten, Dominikaner) und „geistliche Profile und Aufbrüche im 20. Jahrhundert" (Edith Stein, Abraham Joshua Heschel, Marcel Légaut – Madeleine Delbrêl – Simone Weil, charismatische Gemeinde-Erneuerung, Basis-Gemeinden, Jegendreligionen). Erschöpfend konnten die Themen bei solcher Vielfalt nicht behandelt werden, was sich auch angesichts schon vorhandener Literatur erübrigt. Immerhin fragt man sich bei solch umfassender Themenstellung: Wo bleibt da die dritte Welt? Wo bleibt die Vielfalt geistlichen Lebens in den Vertretern der „jungen Kirche", die man heute nicht mehr übersehen kann und darf? Denn Vielfalt kann heute nur noch als ethnologische, weltumfassende Vielfalt verstanden werden. Die Mannigfaltigkeit geistlichen Lebens und geistlicher Phänomene in Ost und West, in Nord und Süd darf nicht mehr übersehen werden, zumal unsere europäische Frömmigkeit reichlich von dort inspiriert wurde. Die europäische Kultur ist nicht mehr die einzigartige Mitte alles geistlichen Lebens. Auch Seminarübungen einer bundesdeutschen Universitätsstadt werden das gewiß in Zukunft berücksichtigen müssen.

Im einzelnen: In der Ehe geht es nach Georg Scherer letztlich um die Erfahrung Gottes, „dessen Spur und Gleichnis alles ist" (36). – Die ledige Frau „darf und soll sich für gleiche Chancen und gleiche Rechte und Pflichten einsetzen. Sie darf und soll sich einer Theologie zuwenden, die von Frauen für Frauen gemacht ist" (44). Ja, der Herausgeber als Vf. scheut sich nicht, zu betonen: „Wenn ledige Frauen in Glaube, Hoffnung und Liebe zusammenkommen und ihr Leben miteinander teilen bzw. einander mit-teilen, dann sollten sie das auch in jenem Symbol tun dürfen, in dem die größtmögliche Dichte des Zusammenseins zum Ausdruck kommt, in der Eucharistie. Das Symbol scheint mir so lange nicht vollkommen, als nicht auch die Frau das priesterliche Amt vollziehen darf, bzw. so lange ein Fremder, in diesem Fall ein Mann, diese Funktion übernimmt" (44).

Auch bezüglich der „Spiritualität des Gemeindepriesters angesichts einer veränderten Welt" faßt Hans Werners das heiße Eisen an: „Ohne eine spirituelle Durchdringung und Beziehung wäre allerdings auf die Dauer priesterlicher Zölibat nicht zu verantworten" (56).

Bezüglich der in den meisten Orden beobachteten Dreizahl der evangelischen Räte meint Stephan Wisse, (59–76) daß diese Einengung evangelischer Räte auf drei und ihre Verwirklichung allein im Ordensstand eine geschichtlich erwachsene Beschränkung ist, wo doch das Leben in Gemeinschaft mit allem, was dazu gehört, ebenso evangelischer Rat gewesen zu sein scheint und neuerdings als der klassischen Trias übergeordnet wieder Bedeutung zu gewinnen scheine, und zwar als Spezifikum des Lebens in Orden und geistlichen Gemeinschaften. Hier mag darauf hingewiesen sein, daß die benediktinischen Gelübde anders lauten; sie versprechen Beständigkeit, klösterlichen Lebenswandel und Gehorsam, sind also allumfassender.

Der Hrsg. bringt auch eine Problemanalyse im Vergleich der Regeln des hl. Benedikt, Franziskus und Ignatius im Hinblick auf das Evangelium als „bleibenden Erklärungshorizont der Regeln und Satzungen": „Die Regeln sind Hilfen, in die Zukunft weisende Projekte, nicht im eigentlichen Sinn Gebot oder Gesetz. Es muß ein dringendes Postulat der Regelexegese werden, von einem juristischen und moralischen Mißverständnis wegzukommen und ‚entkulpalisierend' zu wirken" (90). Ein tapferes Wort, das nicht ungehört verhallen will. Denn „wo immer eine Regel nicht in die Weite der Gnade führt, sondern in die Enge des Gesetzes, ist das Evangelium in sein Gegenteil pervertiert" (94).

Pia Luislampe kommt in ihren Ausführungen über „die ars spiritalis in der Regula Benedicti auf dem Hintergrund des alten Mönchtums" zu dem Ergebnis, daß auf eben diesem Hintergrund der gesamtmonastischen Tradition, die an den Regeln des hl. Basilius konkretisiert wird, deutlich ist, „daß es in der geistlichen Kunst um weit mehr geht als um ein äußeres Befolgen von Geboten und Observanzen"; die kurzen Weisungen der Mönchsregeln seien „Hilfe, in der Gegenwart Gottes zu leben und – ähnlich wie ein Künstler – das Ziel im Auge zu behalten" (104). – Basilius Senger („Zur Spiritualität der Benediktsregel") meint entsprechend: „Die Selbstbescheidung Benedikts, der keine alleingeltende Norm im Sinn hatte, ließ ihn zurückhaltend sein hinsichtlich anderer Gegebenheiten und Umstände" (117). – Die Karmeliten wollen in der Gegenwart Gottes lebend gesprächsbereit sein (Ulrich Dobban. 119–143). Die Dominikaner wollen „Predigt und Lehre aus der Fülle der Kontemplation fließen" lassen (Meinolf Lohrum. 146–160). – Den Franziskanern geht es um das Verständnis der Kirche „als Gegenwart des verborgenen Gottes" und um „ständige Sensibilität und Disponibilität" (Anton Rotzetter. 161–166). – Der Jesuit will „in actione contemplativus" sein und zur größeren Ehre Gottes das Heil des Nächsten suchen (Hermann Josef Repplinger. 167–198). – Neben Edith Stein als der „vom Kreuz Gesegneten" (Norbert Hartmann 201–224) erscheint Abraham Joshua Heschels Verdienst in dem Aufweis, daß Mystik nur dann echt ist, wenn ihre Erlebnisse zur Tat drängen" (Reinhold Haskamp. 225–245). – Für M. Légaut, M. Delbrêl und S. Weil sind Jesus Christus und das Evangelium „personale, gegenwärtig-erfahrbare Wirklichkeit"; die Kirche aber ist für M. Delbrêl der „Kreuzpunkt der Liebe", in den sie sich erst einwurzeln muß; und nach S. Weil muß die Kirche „erst den Totalitarismus aufgeben, den sie in der Gefolgschaft des antiken Rom angetreten hat" (Anton Rotzetter. 247–271).

Titus Neufeld schließlich legt dar, daß die geistlichen Aufbrüche innerhalb und außerhalb der Kirche (Charismatische Gemeindeerneuerung, Basisgruppen und -gemeinschaften, Jugendreligionen) „die Dringlichkeit eines immer wiederkommenden Pfingstereignisses" erweisen und die heutigen „Impulse von unten" als notwendig aufzeigen (273–308). Beachtlich ist der Hinweis, „daß Frauen, wie es sich in vielen Basisgruppen gezeigt hat, in dieser christlichen Lebens- und Aktionsform ganz neue Möglichkeiten der Teilnahme und Teilgabe an christlichen und sozialem Leben möglich werden" (229). In der Tat, Josef Blank hat recht, wenn er auf den Salzburger Hochschulwochen „Basis" als heutiges Schlüsselwort für alle Praxis und Theorie bezeichnet.

Das Fazit: „So erweisen sich die Angebote der neuen Heilsbewegungen bei erstem flüchtigem Hinsehen als die Alternative zu den religiösen Defiziten unseres gutbürgerlich-deformierten Glaubenslebens ... Vielleicht läßt sich ... doch etwas ändern" (308).

Beverungen Oda Hagemeyer

Aegidius von Assisi: Die Weisheit des Einfachen. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Anton Rotzetter und Elisabeth Hug. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1980). 126 S. (Klassiker derMeditation) kart. DM 10.80.

Eine Textauswahl dieses Weggefährten des hl. Franz von Assisi und über ihn, der zu seiner Zeit hochverehrt, dann aber vergessen wurde bis zur Wiederbelebung seiner Verehrung in diesem Jahrhundert. Die Herausgeber unterzogen sich der Mühe, trotz des Vorhandenseins deutscher Übersetzungen, die Quellenschriften, die Lebensbeschreibung des Aegidius aus der Hand des Bruders Leo und die Sammlung der „Goldenen Worte" des Aegidius, zu studieren und in Auswahl zu übersetzen. Neben der vollständigeren Ausgabe von L. Hardick (1964) und der mitreißenden Einführung von Walter Nigg eine liebenswerte Kurzauswahl mit selbständig verfaßtem Lebenslauf und fortlaufenden Erläuterungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Riede, Johannes: **Hoffnung wider alle Hoffnung.** Verheißung Gottes – Erwartungen des Menschen. – München: Don Bosco (1980). I, 129 S. (Reihe Engagement) kart. DM 16.80

Hoffnung wider alle Hoffnung – auf die Ambivalenz dieser Aussage geht der Autor im Vorwort seines Buches selbst ein. Der Titel „könnte als barer Unsinn empfunden werden. Denn entweder hofft einer, oder er tut es nicht" (7). Dennoch scheut sich R. nicht, auf die Erfahrung allen menschlichen Lebens einzugehen. „die grundsätzlich eingeschränkte menschliche Hoffnung einerseits – und Gottes Hoffnung weckende Zusage andererseits" (7).

Bei seinen Betrachtungen geht R. von Worten und Gleichnissen des NT aus. in ihnen greift er in verständlicher Sprache und nachvollziehbaren Gedanken Probleme des christlichen Lebens und Glaubens auf (vgl. einzelne Kap. des Buches: In der Welt ohne Angst; Erwartung des Gerichts; Erwartung der neuen Welt; Freiheit der Kinder Gottes; Unfähig zur Armut?).

Durchgängig erweist sich dabei die Absicht des Buches: Selbst mit der Hoffnung anfangen (38), mit dem, „was einmal kommen wird, ... in den unscheinbaren Anfängen" liegt, „in der Kümmernis des Hier und Heute schon drin, verborgen, unerkannt, allein Gegenstand unseres sieghaften Glaubens" (10).

Wir sind nicht allein gelassen (109), wenn wir auch noch auf die Erfüllung unserer Hoffnung warten müssen, auf jene Stunde, „in welcher alles offengelegt wird" (7) – dazu ruft R. auf.

Festzuhalten bleibt, daß das Buch seiner „geheimen Absicht" gerecht wird: „Es möchte jenen Bereich des Glaubens eröffnen, der den verunsicherten, bedrohten und verängstigten Menschen von heute zu einer berechtigten Hoffnung verführen kann. Es möchte freilich auch allen anderen Signale setzen, die uns begründet hoffen heißen" (7).

Hoffnung wider alle Hoffnung – die Überlegungen dieses Buches eignen sich für die persönliche Betrachtung und Meditation über Grundfragen unsere Glaubens. Ebenso aber kann es für Mitarbeiter in der Seelsorge als Ausgangspunkt und Hilfsmittel für Predigt und Katechese dienen.

Fulda Maria-Regina Bottermann

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

Cento anni di bibliografia **ambrosiana** ‹1874–1974›. A cura di P(ier) F(ranco) Beatrice [e.a.]. – Mil: Vita e Pensiero 1981. XXVI, 529 p. = Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia Patristica Mediolanensia XI; Lire 28 000.

Orientation by disorientation. Studies in literary criticism and biblical literary criticism. Presented in honor of William A. **Beardslee**. Ed. by Richard A. Spencer. – Pittsburgh, Penns.: The Pickwick Press 1980. XXX, 270 p. = Pittsburgh Theological Monograph Series XXXV; $ 14,75; p. XVII–XXVII: Bibliography of the writings of William A. Beardslee, covering the period 1949–1979.

La scolastique: Certitude et recherche. En hommage à Louis-Marie **Régis**. Recueil préparé sous la direction de Ernest Joós. – Montr: Ed. Bellarmin 1980. 209 p.; $ 12,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Eschatologie. Bibeltheologische und philos. Studien zum Verhältnis von Erlöserwelt und Wirklichkeitsbewältigung. Festschrift für Engelbert **Neuhäusler** zur Emeritierung gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern. Hrsg. von Rudolf Kilian [u.a]. – St. Ottilien: EOS Verlag (1981). 333 S.; Lw. DM 29,80; [enth. u.a.:] S. 23–40: Kilian, Rudolf: Überlegungen zur alttestamentlichen Eschatologie; S. 41–57: Kinet, Dirk: Eschatolog. Perspektiven im **Hoseabuch**; S. 59–72: Werner, Wolfgang: Israel in der Entscheidung. Überlegungen zur Datierung und zur theologischen Aussage von **Jes 1,4–9**; S. 73–81: Leroy, Herbert: „Kein Bein wird ihm zerbrochen werden" ‹**Jo 19,31–37**›. Zur johanneischen Interpretation des Kreuzes; S. 83–107: Lattke, Michael: Ende der Leiden? Eschatologisch-bibeltheologische Thesen zum Problem „Gott und das Leid"; S. 109–143: Fassl, Peter: „Und er lobte den ungerechten Verwalter" ‹**Lk 16,8a**›. Komposition und Redaktion in Lk 16.

Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Mit Beiträgen von Ulrich Luz [u.a.] – Stu: Kath. Bibelwerk (1981). 214 S. = Stuttgarter Bibelstudien CI; kart. DM 26,80; [enth.:] S. 15–58: Kegler, Jürgen: Prophetisches Reden von Zukünftigem; S. 59–114: Lampe, Peter: Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln; S. 115–152: Hoffmann, Paul: Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung; S. 153–193: Luz, Ulrich: Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus; S. 195–214: Luz, Ulrich: Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln.

2. Altes Testament

Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25.° aniversario del Inst. Español Bíblico y Arqueológico ‹Casa de Santiago› de Jerusalén. Ed. prep. por Rafael Aguirre y Felix García López. – Salm, Jer: Univ. Pontificia 1981. 412 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XXXVIII; pes 1300; [cont. e.a.:] p. 23–36: Alonso Schökel, Luis: Cuestiones de método en el Antiguo Testamento; p. 37–64: García López, Felix: En los umbrales de la tierra prometida. Análisis de **Dt 9,1–7; 10,12–11,17**; p. 65–70: Briend, Jacques: Bethel et Beth-Awen; p. 71–95: Ibáñez Arana, Andres: Los marcos redaccionales de **Jos 13–19**; p. 97–102: Vilar Hueso, Vicente: El santuario de Belen en los tiempos de los Jueces y Samuel; p. 103–118: Couroyer, Bernard: L'arc de Jonathan jamais ne recula ‹**2 Sm 1,22**›; p. 117–136: Puech, Emile: Athalie, fille d'Achab, et la chronologie des rois d'Israël et de Juda; p. 137–152: Trebolle, Julio: La caída de Samaría. Critica textual, literaria e histórica de **2 Re 17,3–6**; p. 153–169: Asurmendi, Jesús María: **Sofanías** y Jerusalén. Análisis estilístico; p. 171–192: García Trapiello, J.: El rey de Israel valedor de al justicia social; p. 195–232: García Martínez, Florentino: 4Q Mes. Aram. y el libro de Noé; p. 233–257: Díez-Macho, Alejandro: Nueva fuente para el Targum Palestino del día séptimo de Pascua y primero de Pentecostes; p. 317–328: González Echegaray, Joaquin: Algunos temas bíblicos de antes de la Biblia. Los comienzos del neolítico en Palestina; p. 329–346: Lamadrid, Antonio G.: Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de la tierra; p. 347–358: Croatto, José Severio: Conciencia mitica y liberación. Una lectura «sospechosa» del mito mesopotamio de Atrajasis; p. 359–386: Díez Merino, Luis: Los manuscritos targúmicos españoles; p. 387–397: Sigrist, R. M.: Effectifs d'un poste de navigation à Umma.

Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. (Josef **Schreiner** zum 60. Geburtstag.) Hrsg. von Lothar Ruppert, Peter Weimar, Erich Zenger. – Wü: Echter Verl. (1982). 331 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 11–21: Hentschel, Georg: Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes ‹**2 Kön 5**›; S. 23–33: Kutsch, Ernst: „Wir wollen miteinander rechten." Zu Form und Aussage von **Jes 1,18–20**; S. 35–52: Haag, Ernst: Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch **Jesaja**; S. 53–60: Kilian, Rudolf: „Baut eine Straße für unseren Gott!" Überlegungen zu **Jes 40,3–5**; S. 61–75: Deissler, Alfons: Das „Echo" der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch; S. 77–86: Fohrer, Georg: Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte in **Jer 14,2–15,2**; S. 87–93: Loretz, Oswald: Ugaritisch-biblisch mrzḥ „Kultmahl, Kultverein" in **Jer 16,5** und **Am 6,7**. Bemerkungen zur Geschichte des Totenkultes in Israel; S. 95–104: Alonso Schökel, Luis: «Tú eres la esperanz de Israel» ‹**Jer 17,5–13**›; S. 105–119: Lohfink, Norbert: Die Gottesworterschachtelung in **Jer 30–31**; S. 121–136: Görg, Manfred: Jeremia zwischen Ost und West ‹**Jer 38,1–6**›. Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils; S. 137–149: Becker, Joachim: Erwägungen zur ezechielischen Frage; S. 151–162: Simian-Yofre, Horacio: Wächter, Lehrer oder Interpret? Zum theologischen Hintergrund von **Ez 33,7–9**; S. 163–182: Ruppert, Lothar: Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von **Hos 1–3**; S. 183–201: Zenger, Erich: „Durch Menschen zog ich sie . . ." ‹**Hos 11,4**›. Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes in Hoseabuch; S. 203–215: Maier, Johann: „Siehe ich mach(t)e dich klein unter den Völkern . . ." Zum rabbinischen Assoziationshorizont von **Ob 2**; S. 217–235: Weimar, Peter: Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtungen zu **Jon 1,4–16**; S. 237–253: Scharbert, Josef: **Zefanja** und die Reform des **Joschija**; S. 255–272: Wahl, Otto: Göttliches und menschliches Messen. Zur Botschaft von **Sach 2,5–9**; S. 273–285: Schmitt, Armin: Das prophetische Sondergut in **2 Chr. 20,14–17**; S. 287–299: Gross, Heinrich: „Anfang und Ende." Beobachtungen zum prophetischen Reden von Schöpfung, Gericht und Heil; S. 301–313: Hugger, Pirmin: Das trauernde Land, der schreiende Stein. Die gegenwärtige Naturkrise und das Zwölfprophetenbuch; S. 315–325: Preuß, Horst Dietrich: Das Studium der Prophetie im Studium der Theologie; S. 327–333: Keukens, Karlheinz H.: Schriftenverzeichnis Josef Schreiner.

Van der Spek, W.: De zonen van Noach. Een exegese van **Genesis 9:18–28.** – Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie II, Kampen 1981, 26–34; p. 35–39: Deurloo, K. A.: De naam en de namen ‹Genesis **32:23–33**›; p. 41–49: Van Daalen, Aleida G.: „Vertel mij toch al het grote dat Elisa gedaan heeft." De compositie van de verhalen over Elisa en de Sunamitische en hun samenhang. 2: De opbouw van **II Koningen 4:12–17 en 25–28** en hun onderlinge samenhang; p. 50–67: Smelik, K. A. D.: „Zegt toch tot Hizkia." Een voorbeeld van profetische geschiedschrijving; p. 68–85: Kessler, Martin: From drought to exile: **Jeremiah 14:1–15:4**.

García, Florentino: 4Q Or Nab. Nueva síntesis. – Sefarad XL, 1980, 5–26; p. 27–40: Marcos, N. Fernández: Nueva acepión de τέπας en las «Vidas de los profetas»; p. 41–56: Ramón Busto Saiz, José: El texto Teodociónico de Daniel y la traducción de Símaco; p. 57–64: Romano, David: Los judíos en los baños de Tortosa ‹siglos XIII–XIV›; p. 65–76: Haxen, Ulf: A hebrew muwaššaḥa and its «bilingual» ḥarǧa; p. 77–98: Naval Más, Antonio: El arrabal de la judería oscense.

3. Neues Testament

Beare, Francis Wright: The Gospel according to **Matthew**. A commentary. – Oxf: Balckwell (1981). VIII, 550 p.; £ 25,–.

Thériault, Jean-Yves: La Règle de Trois. Une lecture sémiotique de **Mt 1–2**. – ScE XXXIV, 1982, 57–78.

Brooks, Oscar S.: Matthew **XXVIII, 16–20** and the design of the First Gospel. – Journal for the Study of the New Testament X, 1981, 2–18; p. 19–28: Campbell, W. S.: The Romans debate; p. 29–33: Buth, Randall: **Mark 3:17** BONEPETEM and popular etymology; p. 34–41: Wilson, Jeffrey: The integrity of **John 3:22–26**.

Feuillet, André: Ressemblances structurales et doctrinales entre **Ga 3,1–6,10** et **Rm 1–8**. – Nova et Vetera LVII, 1982, 30–64.

Johnson, Luke Timothy: **Romans 3:21–26** and the faith of Jesus. – CBQ XLIV, 1982, 77–90.

Bader, Günter: **Römer 7** als Skopus einer theologischen Handlungstheorie. – ZThK LXXVIII, 1981, 31–56.

Mussner, Franz: Der Brief an die **Epheser**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter Verl. (1982). 182 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament X = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DIX; kart. DM 21,80.

Krimmer, Heiko: **Galaterbrief**. – Neuhausen, Stu: Hänssler (1981). 201 S. = Edition C:B, Bibelkommentare XIII; kart. DM 24,80.

Kieffer, René: Foi et justification a Antioche. Interpretation d'un conflict ‹**Ga 2,14–21**›. – P: Éd. du Cerf 1982. 164 p. = Lectio divina CXI; F 89,–.

Gnilka, Joachim: Der **Philemonbrief**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. XIV, 95 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 4.

Vicent Cernuda, Antonio: La introducción del primogénito, según **Hebr. 1,6**. – EstB XXXIX, 1981, 107–153.

Studies in the Johannine Letters. (Proceedings of the fifteenth meeting of "Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika ‹NTWSA› – The New Testament Society f South Africa ‹NTSSA›. Held at the University of South Africa from the 10th to the 12th of July 1979.) – (Bloemfontein: The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA›, Co-Secretary) 1981. 131 p. = Neotestamentica XIII; [cont.:] p. 1–42: Du Rand, J. A.: A discourse analysis of **1 John**; p. 43–67: Coetzee, J. C.: The Holy Spirit in 1 John; p. 68–83: Kotzé, P. P. A.: The meaning of 1 John **3:9** with reference to 1 John **1:8** and **10**; p. 84–100: Du Toit, B. A.: The role and meaning of statements of 'certainty' in the structural composition of 1 John; p. 101–120: Du Rand, J. A.: Structure and message of **2** John; p. 121–131: Du Rand, J. A.: The structure of **3** John.

Reader, William W.: The twelve jewels of **Revelation 21:19–20**. Tradition, history, and modern interpretations. – JBL C, 1981, 433–457.

Kirchschläger, Walter: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des **Lukas**. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. – Klosterneuburg: Österr. Kathol. Bibelwerk 1981. 331 S. = Österreichische biblische Studien III.

Taeger, Jens-W(ilhelm): Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen u. zur Sicht d. Bekehrung bei Lukas. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 244 S. = Studien zum Neuen Testament XIV. [Diss., Münster]

Ebeling, Gerhard: Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum **Galaterbrief**. – Tü: Mohr 1981. XIV, 369 S.; kart. DM 39,–.

Swetnam, James: Jesus and Isaac. A study of the epistle to the **Hebrews** in the light of the Aqedah. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 243 p. = Analecta biblica XCIV; Lire 16 500.

Manns, Frédéric, OFM: Traces d'une Haggadah chrétienne dans l'**Apocalypse** de **Jean**? – Antonianum LVI, 1981, 265–295.

Schenk, Wolfgang: Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düs: Patmos Verlag (1981). 138 S.; DM 34,–.

März, Claus-Peter: „Siehe, dein König kommt zu Dir . . .“ Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope. – Lpz: St. Benno-Verl. 1980. XXXVI, 248 S. = Erfurter Theologische Studien XLIII; kart. DM 23,–.

Friedrich, Gerhard: Die Verkündigung des **Todes Jesu** im Neuen Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1982). 199 S. = Biblisch-theologische Studien VI; DM 22,–.

Steinhauser, Michael G.: Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditionskritische Studie. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 467 S. = Forschung zur Bibel XLIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Allison, Dale C.: The Pauline Epistles and the synoptic Gospels: The pattern of the parallels. – NTSt XXVIII, 1, 1982, 1–32.

Lincoln, Andrew T.: **Paradise** now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in **Paul**'s thought with special reference to his eschatology. – Cambr (e.a.): Cambridge Univ.Pr. (1981). XIII, 277 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLIII ; £ 15,–. [Diss., Cambridge. Überarb.]

Deidun, T. J.: New covenant morality in Paul. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XIV, 296 p. = Analecta biblica LXXXIX; Lire 18 500

Theobald, Michael: Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld. – (Wü:) Echer Verlag (1982). 350 S. = Forschung zur Bibel XXII; kart. DM 48,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Rochais, Gérard: Les récits de **résurrection** des morts dans le Nouveau Testament. – Cambr, NY, Lo: Cambridge Univ. Press (1981). IX, 252 p. = Society vor New Testament studies – Monograph series XL.

Black, Matthew – Robert Davidson: Constantin von **Tischendorf** and the Greek New Testament. – Glasgow: Univ. of Glasgow Pr. 1981. 91 p.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Selge, Kurt-Victor: Einführung in das Studium der Kirchengeschichte. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. XIII, 225 S. = Die Theologie.

Iserloh, Erwin: Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft. – Mz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner 1982. 28 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen d. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1982, 3.

Berner, Ulrich: Universalgeschichte und kreative Hermeneutik. Reflexionen anhand des Werkes von Mircea **Eliade**. – Saeculum XXII, 1981, 221–241.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. In Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Kurt Treu hrsg. von Franz Paschke. – B: Akademie-Verlag 1981. X, 645 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXV; kart. M 125,–; [enth. u.a.:] S. 1–4: De Aldama, J. A.: Contribución al estudio de la tradición manuscrita de la homilía „In Salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem“ atribuida al **Crisóstomo**; S. 5–13: Azéma, Y.: Citations d'auteurs et allusions profanes dans la Correspondance de **Théodoret**; S. 29–37: Barnard, L. W.: The sources of the Byzantine iconoclastic controversy: **Leo III** and **Yazid II** – a reconsideration; S. 39–60: Benito y Durán, A.: Filosofía de San **Basilio Magno** en su Enarratio in Isaiam prophetam; S. 61–76: Berthold, H.: Die Ursprünglichkeit literarischer Einheiten im **Corpus Macarianum**; S. 77–85: Boeren, P. C.: Quelques problèmes de la littérature pseudépigraphique du moyen-âge; S. 87–94: Bonicatti, M.: Problemi di metodo in rapporto ai testi musicali; S. 95–98: Bonis, K.: Zur Frage der besonderen Verehrung des Philaretos Philanthropenos ‹Eleemon› unter den orthodoxen Slaven; S. 109–114: Buchheit, V.: Das Symposion des **Methodios** arianisch interpoliert?; S. 115–134: Coman, J.: Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par **Eusèbe** de **Césarée** dans la Préparation Evangélique; S. 135–139: Daniélou, J.: Interpolations antiorigénistes chez **Grégoire** de **Nysse**; S. 141–148: Díaz y Díaz, M. C.: El pseudojeronimiano De adventu **Henoch**; S. 149–160: Domínguez del Val, U.: **Isidoro** de **Sevilla** y los Tractatus Origenis de Gregorio de Elvira; S. 161–166: Dujčev, I.: Bemerkungen zur Ausgabe der **Athos**-Urkunden; S. 167–171: Eborowicz, W.: La structure et le style des écrits de St. **Augustin** contre les Semipélagiens; S. 173–183: Ettlinger, G. H.: The history of the citations in the Eranistes by **Theodoret** of **Cyrus** in the fifth and sixth centuries; S. 185–192: Fascher, E.: **Herodot** und **Eusebius** – zwei Väter der Geschichtsschreibung; S. 193–195: Ferguson, E.: A note on **Irenaeus**, Adversus Haereses IV. 8.3; S. 197–207: Fischer, J. A.: Die Ausgabe der Apostolischen Väter durch Thomas Ittig; S. 209–216: Frend, W. H. C.: Isauria: **Severus** of **Antioch**'s problem-child, 512–518; S. 217–244: Frickel, J.: **Hippolyt** von **Rom**: Refutatio, Buch X; S. 245–250: Gessel, W.: Elemente des Briefstiles im origeneischen Gebetslogos; S. 251–252: Gigante, M.: Per l'interpretazione della Restitutio Crucis di **Giorgio** di **Pisidia**; S. 253–283: Grillmeier, A.: **Markos Eremites** und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI; S. 285–292: Hamman, A.: Pour une lecture concrète des textes; S. 305–315: Heck, E.: Das Romuluslogium des Ennius bei **Lactanz** – ein Testimonium zu Ciceros Schrift De gloria?; S. 317–329: Husar, Irene: Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung; S. 365–383: Lash, C. J. A.: Techniques of a translator: Work-notes on the methods of **Jacob of Edessa** in translating the homilies of **Severus** of **Antioch**; S. 385–387: Leroy-Molinghen, Alice: Les Âges de la Vie dans un passage de l'«Histoire Philothée» de **Théodoret** de **Cyr**; S. 389–398: Liebeschuetz, W.: Religion in the Panegyriei Latini; S. 399–402: Magne, J.: Un extrait de la «Tradition apostolique sur les charismes» d'**Hippolyte** sous les gloses du Constituteur, et les «Diataxeis des saints Apôtres»; S. 403–410: Mango, C.: Observations on the correspondence of **Ignatius**, Metropolitan of Nicaea ‹first half of the ninth century›; S. 411–426: Ménard, J.-E.: La tradition synoptique et l'Évangile selon **Thomas**; S. 427–434: Neyt, Fr.: L'apprehiston chez les Pères de Gaza; S. 435–444: Onasch, K.: Funktionalismus und Integralismus der byzantinisch-slavischen Liturgie; S. 445–453: Perler, O.: Le fragment du traité «Sur le dimanche» de **Méliton** de **Sardes**; S. 455–458: Podskalsky, G.: Die Herleitung des Millenarismus ‹Chiliasmus› in den antihaeretischen Traktaten. Bemerkungen zur Überlieferungsgeschichte; S. 459–464: Pollard, T. E.: **Eusebius** of **Caesarea** and the Synod of Antioch (324/25); S. 479–488: Reinsch, D.: Uber einige Aristoteles-Zitate bei **Eustathios** von Thessalonike; S. 489–494: Rocha-Pereira, Maria Helena: Die Überlieferungsgeschichte des Liber de conservanda sanitate von **Petrus Hispanus**; S. 495–498: Rochow, Ilse: Neues zu den Hymnen der **Kassia** aus Cod. Meteor. Metamorphoseos 291; S. 499–513: Rordorf, W.: Le problème de la transmission textuelle de Didachè 1,3b.–2,1; S. 515–524: Saffrey, H. D.: **Pie II** et les prêtres uniates en Crète au XV^e siècle; S. 525–529: Sesan, M.: Zur Geschichte des patristischen Wortes „**orthodox**“; S. 531–541: Spanneut, M.: Un abrégé inconnu du Commentaire de **Simplicius** sur **Epictète** ‹Vatopédi 738, f. 268r–286v›; S. 543–548: Trapp, E.: Schriftliche und mündliche Überlieferung des **Digenesepos**; S. 549–552: Treu, Ursula: Zur biblischen Überlieferung im **Physiologus**; S. 553–572: Van der Mensbrugghe, A.: Fausses pistes de recherche sur les origines des Vigiles et des Matines; S. 573–578: Van Roey, A.: Le florilège nestorien de l'Adversus Nestorium de **Cyrille** d'**Alexandrie** et du traité contre Nestorius de **Théodote** d'**Ancyre**; S. 579–591: Veh, O.: **Prokops** Verhältnis zum Christentum; S. 593–603: Weijenborg, R.: Überlieferungsgeschichtliche Bemerkungen zu der **Justin** dem Märtyrer zugeschriebenen Apologia Secunda; S. 605–608: Wilken, R. L.: The authenticity of the fragments of **Melito** of **Sardis** on the Sacrifice of Isaac ‹Genesis 22›: Comments on Perler's edition; S. 625–635: Zelzer, K.: Zur Überlieferung der lateinischen Fassung der **Basiliusregel**; S. 637–645: Zelzer, Michaela: Zur Überlieferung der Regula Benedicti im französischen Raum.

3. Alte Kirchengeschichte

Squitieri, Giovanni: Cristianesimo ed Impero Romano. – (Salerno:) Dottrinari (1981). 432 p.; Lire 12 000.

Schneemelcher, Wilhelm: Das **Urchristentum**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 220 S. = Urban-Taschenbücher CCCXXXVI; kart. DM 18,–.

Schleich, Thomas: Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums. – GWissUnt XXXIII, 1982, 269–296.

Dassmann, Ernst: **Paulus** in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1982. 50 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCLVI.

Radl, Walter: Das „**Apostelkonzil**“ und seine Nachgeschichte, dargestellt am Weg des **Barnabas**. – ThQ CLXII, 1982, 45–61.

Pesce, Mauro: L'apostolo di fronte alla crescita pneumatica dei Corinti ‹1 Cor 12–14›. Tentativo di un'analisi storica della funzione apostolica. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 1–39; p. 41–60: Kowalski, Aleksander: "Rivestítu di Gloria". Adamo ed Eva nel commento di sant'**Efrem** a Gen 2,25. Ricerca sulle fonti dell'esegesi siriaca; p. 61–71: Moreschini, Claudio: Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana; p. 73–81: Gribomont, Jean: **Marc** l'**Ermite** et la christologie évagrienne.

Barton, S. C. / G. H. R. Horsley: A Hellenistic cult group and the New Testament churches. – JAC XXIV, 1981, 7–41; S. 42–44: Stuiber, Alfred: Die drei σημεῖα von **Didache XVI**; S. 45–55: Fussl, Maximilian: Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios; S. 56–66: Geerlings, Wilhelm: Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts; S. 67–70: Wrede, Henning: Eine tetrarchische Gigantomachie in Spalato; S. 71–84: Brandenburg, Hugo: Ars humilis. Zur Frage eines christlichen Stils in der Kunst des 4. Jahrhunderts nach Christus; S. 85–113: Eichner, Klaus: Die Produktionsmethoden der stadtrömischen Sarkophagfabrik in der Blütezeit unter Konstantin; S. 114–130: Lucchesi-Palli, Elisabetta: Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente; S. 131–139: Wessel, Klaus: Ein verkanntes Denkmal der frühbyzantinischen Kaiser-Ikonographie. Der „Apostel-Intaglio“ in der Münchener Staatlichen Münzsammlung.

Stone, Michael E.: The metamorphosis of **Ezra**: Jewish Apocalypse and medieval vision. – JThSt XXXIII, 1982, 1–18; p. 19–61: Horbury, William: The benediction of the *Minim* and early Jewish-Christian controversy; p. 62–97: Hammond Bammel, C. P.: **Ignatian** problems; p. 98–105: West, M. L.: The metre of **Arius**' *Thalia*; p. 106–123: Hunt, E. D.: St. Stephen in Minorca. An episode in Jewish-Christian relations in the early 5th century A. D.; p. 124–133: Bradley, D. R.: The doctrinal formula of **Patrick**.

Spuler, Bertold: **Syrisch**es Christentum in Vorderasien und Südindien. – Saeculum XXXII, 1981, 242–254.

Koffas, Alexandros K.: Die **Sophia**-Lehre bei **Klemens** von **Alexandrien** – eine pädagogisch-anthropologische Untersuchung. – Ffm, Bern: Lang 1982. 228 S. = Eruditio XIV; kart. sfr 51,– [Diss., Frankfurt/M].

Guerra, Manuel: Análisis filológico de S. **Ireneo** «Adversus haereses» 3,3,2b. – Scripta theologica XIV, 1982, 9–57.

Van de Bunt, Annewies: Milk and honey in the theology of **Clement** of **Alexandria**. – Fides sacramenti – Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders . . ., Assen 1981, 27–39; p. 41–95: Auf der Maur, Hans Jörg and Joop Waldram: Illuminatio Verbi divini – Confessio fidei – Gratia baptismi. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Taufliturgie bei **Origenes**; p. 97–105: Bévenot, Maurice: 'Salus extra Ecclesiam non est' ‹St. **Cyprian**›; p. 107–112: Dekkers, Eligius: 'Symbolo baptizare'; p. 113–135: Dael, Peter van: Purpose and function of decoration-schemes in early Christian baptisteries; p. 137–175: Grillmeier, Aloys: Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des **Philoxenus** von **Mabbug** und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität; p. 177–191: Congar, Yves: Intentionnalité de la foi et sacrement. Aperçus, de S. **Augustin** au concile de Trente; p. 205–210: Davids, Adelbert: Hésiode et les prophètes chez **Théophile** d'**Antioche** ‹Ad Autol. II, 8–9›; p. 211–217: Doignon, Jean: Un *Sermo Themerarius* d'**Hilaire** de **Poitiers** sur sa foi ‹De Trinitate 6,20–22›; p. 219–232: Simonetti, Manlio: Ferrando di Cartagine nella controversia teopaschita.

Origenes: Commentaire sur Saint Jean. Tome IV: ‹Livres XIX et XX›. Texte grec, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc. – P: Ed. du Cerf 1982. 395 p. = Sources chrétiennes CCXC; F 356,–.

Lactantius: La colère de Dieu (Liber de ira dei, lat., franz.) Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Christiane Ingremeau. – P: Éd. du Cerf 1982. 418 p. = Sources chrétiennes CCLXXXIX; F 310,–.

Macarius [Aegyptus]: Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Hrsg. von Werner Strothmann. Teil I: Syrischer Text. Teil II: Übersetzung. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XXIII, 359 S.; XLIV, 298 S. = Göttinger Orientforschungen I, 21; kart. DM 82,–.

Strothmann, Werner: Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XVIII, 115 S. = Göttinger Orientforschungen I, 23; kart. DM 20,–.

Keresztes, Paul: **Constantine**: a great Christian monarch and apostle. – Amst: Gieben 1981. 218 p.; hfl 45,–.

Barceló, Pedro: Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie ‹306–363›. – Rgb: Pustet 1982. 226 S. = Eichstätter Beiträge III. Abt. Geschichte; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B].

Zincone, Sergio: Giovanni **Crisostomo**. Commento alla Lettera al Galati. Aspetti dottrinali storici letterari. – L'Aquila: Japadre (1980). 207 p. = Collana di Testi Storici XIII; Lire 10 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Thomas, Hans Michael: Zur Dynamik religiöser Erweckungsbewegungen in der Geschichte europäischer Länder. – ZRGG XXXIII, 1981, 338–356.

Das Bistum Münster. Bd. IV, 2: Das Domstift St. **Paulus** zu **Münster**. Bearbeitet von Wilhelm Kohl. – B, NY: de Gruyter 1982. XXXIV, 953 S. = Germania Sacra. N.F. XVIII, 2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Weinrich, Hans: Die Kupfermünzprägung des Domkapitels zu **Münster**. – Mstr: Aschendorff 1981. 87, 8 S., Ill. = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung XVI = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; kart. DM 48,–.

Beiträge zur Geschichte **Schussenrieds**. Von Paul Beck und Bernhard Ruess. – Bad Buchau: Federasee-Verlag [1981]. 720 S., zahlr. Ill, graph. Darst.

5. Mittelalter

Arnold, Klaus: Das „finstere" Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils. – Saeculum XXXII, 1981, 287–300.

Brühl, Carlrichard: Kronen- und Krönungsbrauch im Frühen und Hohen Mittelalter. – HZ CCXXXIV, 1982, 1–31.

Hauck, Karl: Germanische Bildtradition im christlichen Mittelalter ‹Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXII›. – FMSt XV, 1981, 1–17; S. 36–67: Althoff, Gerd: Gebetsgedenken für Teilnehmer an Italienzügen. Ein bisher unbeachtetes Trienter Diptychon; S. 68–179: Poeck, Dietrich: Laienbegräbnisse in **Cluny**; S. 180–287: Freise, Eckhard: **Roger** von **Helmarshausen** in seiner monastischen Umwelt; S. 371–386: Must, Gustav: Das St. **Galler Credo**; S. 387–434: Menz-Von der Mühll, Marguerite: Die St. Galler Elfenbeine um 900; S. 435–494: Schwab, Ute: Zum Verständnis des Isaak-Opfers in literarischer und bildlicher Darstellung des Mittelalters.

Falkenstein, Ludwig: Karl der Große und die Entstehung des **Aachener Marienstiftes**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 149 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. III; kart. DM 22,–.

Nascità dell'Europa ed Europa Carolinga: un'equazione de verificare, 19–25 aprile 1979. Tomo I–II. – Spoleto: Pr. La Sede del Centro 1981. 1011 p., 36 tav. = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XXVII; Lire 90 000; [cont. e.a.:] p. 67–94: Fleckenstein, Josef: Adel und Kriegertum und ihre Wandlung im Karolingerreich; p. 101–132: Prinz, Friedrich: Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit; p. 147–169: Metz, Wolfgang: Zu Wesen und Struktur der geistlichen Grundherrschaft; p. 175–207: Werner, Karl Ferdinand: La genèse des Duchés en France et en Allemagne; p. 341–407: Arnaldi, Girolamo: Il papato e l'ideologia del potere imperiale; p. 419–456: Fuhrmann, Horst: Das Papsttum und das kirchliche Leben in Frankreich; p. 459–496: Leonardi, Glaudio: **Alcuino** e la Scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria; p. 507–523: Pratesi, Alessandro: le ambizioni di una cultura unitaria: la riforma della scrittura; p. 531–571: Beumann, Helmut: Unitas Ecclesiae – Unitas Imperii – Unitas Regni. Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der Regna; p. 583–712: Morrison, Karl Frederick: «Unum ex multis»: **Hincmar of Rheims**' medical and aesthetic rationales for unification; p. 719–758: Riché, Pierre: Divina pagina, ratio et auctoritas dans la théologie carolingienne; p. 765–805: Fontaine, Jacques: De la pluralité à l'unité dans le «latin carolingien»?; p. 821–841: Braunfels, Wolfgang: Karolingischer Klassizismus als politisches Programm und karolingischer Humanismus als Lebenshaltung (con illustrazioni); p. 851–876: Romanini, Angiola Maria: La questione dei rapporti tra l'Europa carolingia e la nascità di un linguaggio figurativo europeo (con illustrazioni); p. 885–916: Grierson, Philip: The carolingian Empire in the eyes of Byzantium; p. 919–967: Classen, Peter: Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich.

Evans, G. R.: The Grammar of predestination in the ninth century. – JThSt N.S. XXXIII, 1982, 134–145.

Schieffer, Rudolf: Eine übersehene Schrift **Hinkmars** von **Reims** über Priestertum und Königtum. – DA XXXVII, 1981, 511–528; S. 529–558: Schmitz, Gerhard: Wucher in Laon. Eine neue Quelle zu Karl dem Kahlen und Hinkmar von Reims; S. 559–575: Bischoff, Bernhard: Eine karolingische ‚Vita pastoralis': ‚Sedulius, Carmen alpha'; S. 576–604: Gilchrist, John: Die **Epistola Widonis** oder Pseudo-Paschalis. Der erweiterte Text; S. 605–638: Gawlik, Alfred: Das Diplom Kaiser Heinrichs V. Stumpf Reg. 3150 für das Kloster St. Arnulf bei Metz; S. 641–693: Patschovsky, Alexander: Zur Ketzerverfolgung **Konrads** von **Marburg**; S. 694–735: Von den Brincken, Anna-Dorothee: Zu Herkunft und Gestalt der **Martins-Chroniken**; S. 736–773: Miethke, Jürgen: Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert.

Brommer, Peter: Eine unbekannte Diözesansynode. Zur Rezeption **Theodulfs** von **Orléans**. – AkKR CIL, 1980, 467–487.

Pörnbacher, Hans: Sankt **Irmengard**. Die Heilige des Chiemgaus. – Weissenhorn (Bayern): Konrad 1981. 40 S., Ill. (z. T. farb.); brosch. DM 7,80.

Dufour, Jean: L'au-delà à travers les actes des rois de France et les rouleaux mortuaires du X^e^ au XII^e^ siècle. – Didaskalia X, 1980, 211–231.

Bryan, George B.: **Ethelwold** and medieval musicdrama at **Winchester**. The easter play, its author, and its milieu. – Bern Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 150 p., ill., notes = European university studies XXX, 10; kart. DM 40,–.

Vitae dvae antiqvae Sancti **Athanasii Athonitae**. Editae a Jacques Noret. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Pr. 1982. CLIII, 249 p. = Corpvs Cristianorvm. Series Graeca IX.

Maccarone, Michele: Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt. – RömQu LXXV, 1980, 171–205; LXXVI, 1981, 137–172.

Verbeke, Gérard: Transmission d'**Avicenne** à l'Occident latin. Les cheminements de l'histoire. – RThPh CXIV, 1982, 51–64.

Blumenthal, Uta-Renate: Der **Investiturstreit**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 192 S. = Urban-Taschenbücher CCCXXXV; kart. DM 18,–.

Graboïs, Aryeh: Le **schisme** de **1130** et la France. – RHE LXXVI, 1981, 593–612; p. 613–636: Genicot, L.: Moyen âge tous **Azimuts**.

Harvey, Warren Zev: A third approach to **Maimonides**' cosmogony – Prophetology puzzle. – HThR LXXIV, 1981, 287–301.

Schrader, Marianna: Die Herkunft der heiligen **Hildegard**. Neu bearb. von Adelgundis Führkötter. – Mz: Selbstverl. der Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1981. 68 S., 1 Titelbild = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XLIII.

Dornetti, Vittorio: Sulla predicazione popolare francescana: la parodia di **Zaffarino** da **Firenze**. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 83–102.

Steer, Georg: **Hugo Ripelin** von **Strassburg**. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des "Compendium theologicae veritatis" im deutschen Spätmittelalter. – Tü: Niemeyer 1981. X, 682 S., Ill., Kt. = Texte und Textgeschichte II; Lw. DM 236,– [Habil.-Schr., Würzburg]

Köhn, Rolf: Die Teilnehmer an den Kreuzzügen gegen die Stedinger. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte LIII, 1981, 139–206.

Hamilton, Bernard: The Medieval **Inquisition**. – (Lo:) Arnold (1981). 111 p. = Foundations of medieval history.

Fues, Wolfram Malte: Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur **Meister-Eckhart**-Forschung. – Bo: Bouvier 1981. 471 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik CII; Ppb. DM 98,– [Diss., Zürich]

Huber, Werner T.: Der göttliche Spiegel. Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder **Klaus** und sein Meditationsbild. – Bern, Ffm: Lang 1981. 206 S., Ill., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 164; kart. sfr 36,90 [Diss., Freiburg/S]

Hiersemann, Michael: Der Konflikt Papst-Konzil und die Reformatio Sigismundi im Spiegel ihrer Überlieferung. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 1–13,

Brockwell, Charles W.: The historical career of Bishop **Reginald Pecock**, D. D.: The poore scoleris myrrour or a case study in famous obscurity. – HThR LXXIV, 1981, 177–207.

6. Gesamte Neuzeit

Princes and Paupers in the English Church **1500–1800**. Ed. by R. O'Day and F. Heal. – Leicester: Leicester Univ. Press 1981. IX, 283 p., 15 tables, 1 map.

Finkenzeller, Josef: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 160 S. = Handbuch der Dogmengeschichte Band IV, 1b.

England and **Germany**. Studies in theological diplomacy. S.W. Sykes ‹ed.›. – Ffm, Bern: Lang (1982). 170 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXV; sfr 39,–; [cont.:] p. 15–44: Dalferth, I. U.: The visible and the invisible: **Luther**'s legacy of a theological theology; p. 45–62: Dyson, A. O.: Theological legacies of the enlightenment: England and Germany; p. 63–79: Rogerson, J. W.: Philosophy and the rise of biblical criticism: England and Germany; p. 80–112: Morgan, R.: Historical criticism and christology: England and Germany; p. 113–130: Sykes, S. W. Anglicanism and Protestantism; p. 131–145: Ritschl, D.: How I see German theology; p. 146–170: Sykes, S. W.: Germany and England: An attempt at theological diplomacy.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Hubatsch, Walther: Frühe Neuzeit und Reformation in Deutschland. – Ffm, B, Wien: Ullstein 1981. 238 S. = Deutsche Geschichte II = Ullstein-Buch 3859; kart. DM 9,80.

Eberhard, Winfried: Konfessionsbildung und Stände in **Böhmen 1478–1530**. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1981. 314 S. = Veröffentlichung des Collegium Carolinum XXXVIII; Ppb. DM 58,–.

Musseleck, Karl-Heinz: Untersuchungen zur Sprache katholischer Bibelübersetzungen der Reformationszeit. [Verantwl. Hrsg. dieses Bd. Hugo Moser und Werner Besch]. – Hei: Winter 1981. 319 S., Ill. = Studien zum Frühneuhochdeutschen VI; kart. DM 70,– [Diss., Bonn]

Wolgast, Eike: **Thomas Müntzer**. Ein Verstörer der Ungläubigen. – Gö, Zü: Muster-Schmidt 1981. 120 S., Ill. = Persönlichkeit und Geschichte CXI/CXII; kart. DM 10,80.

Bucerus, Martinus: Opera omnia II: Opera latina. Vol. 1. Publié par Cornelius Augustijn, Pierre Fraenkel et Marc Lienhard. – Lei: Brill 1982. VIII, 296 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXX; hfl 112,–.

Miles, Margaret R.: Theology, anthropology, and the human body in **Calvin**'s *Institutes of the Christian Religion*. – HThR LXXIV, 1981, 303–323.

Kelley, Donald R.: The beginning of ideology: Consciousness and society in the **French** Reformation. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. XV, 351 p.

Sciuto, Francesco Erasmo: Ulrico **Zwingli**. La vita – il pensiero – il suo tempo. – (Nap:) Giannini Ed. 1980. VII, 851 p., 98 fig. = Geminae ortae IX.

Breitenbruch, Bernd: Predigt, Traktat und Flugschrift im Dienste der **Ulmer** Reformation. Ausstellung zur 450. Wiederkehr ihrer Durchführung im Jahre 1531, Ulm, Schwörhaus, 21. Mai – 31. Juli 1981. – Weissenhorn: Konrad 1981. 132 S., Ill. = Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm I; kart. DM 18,–.

Gauss, Julia: **Basels** politisches Dilemma in der Reformationszeit. – Zwingliana XV, 1982, 509–548.

Pflug, Johannes: Correspondance recueillie et éditée avec introduction et notes par J. v. Pollet. T. V/1: Supplément. – Lei: Brill 1982. VI, 316 p., 10 pl., 10 gravures; hfl 100,–.

Grebner, Christian: Kaspar **Gropper** ‹1514 bis 1594› und Nikolaus **Elgard** ‹ca. 1538 bis 1587›. Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576. – Mstr: Aschendorff 1982. XLI, 855 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXI; kart. DM 58,– [Diss., Würzburg]

Gibbs, Lee W.: Richard **Hookers** *Via Media* doctrine of justification. – HThR LXXIV, 1981, 211–220.

Ebel, Jobst Christian: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine hist.-systematische Untersuchung. – Mchn: Kaiser 1981. 333 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIX; kart. DM 58,– [Diss., Bonn]

Talmage, Frank: *To Sabbatize in Peace*: Jews and new christians in sixteenth-century Portuguese polemics. – HThR LXXIV, 1981, 265–285.

8. Neuere Zeit

Vries, Josef de: Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland. – ThPh LVII, 1982, 1–20.

Martins, Mário: O sonho e o teatro na mundividencia de **Calderón** de la **Barca** ‹† 1681›. – Didaskalia X, 1980, 341–359.

Hoffmeister, Gerhart: ‚Spannische Sturmglock' ‹1604› und ‚Spanischer Curier' ‹1620›. Zur Verbreitung der **Leyenda Negra** in Deutschland II. – AKG LXI, 1979, 353–368.

Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität **Erfurt**. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre theologische Fakultät von **1633** bis zum Untergang **1816**. – Lpz: St. Benno 1981. XXIV, 375 S. = Erfurter theologische Studien XLVII.

Jansénius et le Jansénisme dans les Pays-Bas. Mélanges Lucien **Ceyssens**. Publ. sous la direction de J. van Bavel et M. Schrama. – Lv: Peeters; Univ. Press 1982. 247 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVI; FB 1000,–; [cont.:] p. 9–10: Bibliographie Lucien Ceyssens; p. 11–26: Ceyssens, L.: Les voies détournées dans l'histoire du Jansénisme; p. 27–38: Walgrave, J.: L'*Augustinus* de Jansénius; p. 39–53: Ceyssens, L.: La cinquième des propositions condamnées de Jansénius: sa portée théologique; p. 54–65: Spiertz, M. G.: Johannes van **Neercassel**, pasteur et polémiste; p. 66–92: Voorvelt, G. C. P.: L'*Amor Poenitens* de Neercassel; p. 93–113: Ceyssens, L.: La pratique de la confession générale: *La confession coupée* suivant le P. Christophe **Leutbrewer**; p. 114–137: Neveu, B.: «L'aria di quà delle Alpi»: impressions septentrionales de Lorenzo **Casoni** ‹1677–1679›; p. 138–147: Orcibal, J.: Les «supercroisades» de **Louis XIV** ‹1683–1689›; p. 148–160: Dieudonné, P.: Thèmes «humanistes» dans la correspondance d'Antoine **Arnauld**; p. 161–197: Jacques, É.: Les petits foyers de Jansénisme à Bruxelles au confluent des XVII^e et XVIII^e siècles; p. 198–204: Tans, J. A. G.: Les troubles autour de l'introduction du Formulaire contre Jansénius aux Pays-Bas méridionaux dans la dernière décade du XVII^e siècle; p. 205–208: Maan, P. J.: Eschatologische Motive im Jansenismus des 18. und 19. Jahrhunderts; p. 209–233: Ceyssens, L. – J. A. G. Tans: L'Unigenitus à Rome ‹1713›. Les votes in extenso du Pape Clément XI

Köster, Heinrich M.: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. – TrThZ XCI, 1982, 116–132.

Petri, Wolfgang: Die reformierten **klevischen Synoden** im 17. Jahrhundert. Bd. III: **1673–1700**. – Bo: Habelt; Köln: Rheinland-Verlag 1981. XV, 324 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXV.

Finkenstaedt, Thomas: Die **Wieswallfahrt**. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum Gegeisselten Heiland. – Rgb: Pustet 1981. 187 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 58,–.

Schwaiger, Georg: Johann Michael **Sailer**. Der bayerische Kirchenvater. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1982. 212 S., 78 Abb., davon 4farbig; geb. DM 34,–.

Marx, Werner: Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitschrift **Schellings**. – PhJ LXXXIX, 1982, 1–9; S. 25–38: Durner, Manfred: Zum Problem des „Christlichen" in Schellings „Weltalter" – und Spätphilosophie.

Robinson, David: The legacy of **Channing**: Culture as a religious category in New England thought. – HThR LXXIV, 1981, 221–239.

Hausmann, Franz: Kirche und Ehe in der Theologie des Jean-Pierre **Martin** ‹1792–1859›. – Rgb: Pustet 1982. 378 S. = Eichstätter Studien. N.F. XV; kart. DM 68,– [Diss., Eichstätt]

Menozzi, Daniele: Regime di cristianità e rivoluzione borghese. La chiesa bolognese nel triennio giacobino. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 103–136.

Brunold-Bigler, Ursula: Die religiösen Volkskalender der Schweiz im 19. Jahrhundert. – Bas: Krebs; Bo: Habelt 1981. 240 S., Ill. = Beiträge zur Volkskunde II; kart. DM 24,–.

Henrivaux, Omer: Le règlement èpiscopal de 1804 pour l'école dominicale de **Mons**. – RHE LXXVI, 1981, 636–644; p. 645–648: Faitrop, Anne-Christine: Les catholiques français et la papauté à la fin du XIX^e siècle. Un témoignage.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freih. von: Sämtliche Werke und Briefe. I, 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I **1867–1875**. Bearb. von Erwin Iserloh, Norbert Jäger, Christoph Stoll. Unter Mitw. von Angelika Senge, Emil Valasek. – Mz: v. Hase & Koehler 1982. XV, 1003 S.

Lehmann, Dietrich: Die soziale Komponente bei Karl **Marx** und Johann Hinrich **Wichern**. – Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1981. 168 S., Ill. = [Telos-Bücher] 1703. Telos-Skript; kart. DM 17,80.

McClelland, Vincent Alan: Corporate reunion: A nineteenth-century dilemma. – ThSt XLIII, 1982, 3–29.

Barth, Robert: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton **Zürich: 1830–1914**. – Zü: Theologischer Verl. 1981. 315 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich VIII; kart. DM 46,– [Diss., Zürich]

Kerlen, Eberhard: Zu den Füßen Gottes. Untersuchungen zur Predigt Christoph **Blumhardts**. – Mchn: Kaiser 1981. 192 S.; kart. DM 28,–.

Conzemius, Victor: Die Konzilsbriefe des „Grafen" Ladislaus **Kulczycki**. Zur Quellenkritik von A. B. Hasler. – RömQu LXXVI, 1981, 173–237.

Bogliolo, Luigi: Don Bosco racconta il suo primo incontro con **Pio IX**. – Pio IX, A. XI, 1982, 128–142; p. 143–168: Orlando, Pasquale: La fama di santità di Pio IX nella narrazione della rivista napoletana «La scienza e la fede»; p. 169–181: Pedrini, Arnaldo: Vita e santità di Pio IX nella rievocazione di Don Berto, segretario di Don Bosco.

Graf, Friedrich Wilhelm: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich **Strauß** als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. – Mchn: Kaiser 1982. 669 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evang. Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie VII; kart. DM 98,–. [Diss., München]

Van Riet, Georges: Le titre de l'encyclique «Aeterni Patris». Note historique. – RPhL LXXX, 1982, 35–63.

Troeltsch-Studien: Unters. zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893. [Gesamtwerk] hrsg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1982. 316 S., 1 Ill.; kart. DM 38,–.

9. Neueste Zeit

Vannoni, Gianne: Massoneria, Fascismo e chiesa Cattolica. – (R, Bari:) Laterza 1980. 297 p. = Biblioteca di cultura moderna DCCCXXIX; Lire 10 000.

Clausert, Dieter: Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl **Barths** Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena. – Mchn: Kaiser 1982. 324 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XC; kart. DM 65,–. [Diss., Berlin. FU. Überarb.]

Waldrop, Charles T.: Karl Barth's concept of the divinity of Jesus Christ. – HThR LXXIV, 1981, 241–263.

Barth, Karl: Ein Briefwechsel. Karl Barth, Martin Rade. Mit e. Einleitung hrsg. von Christoph Schwöbel. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 292 S.; Lw. DM 78,–.

Scheld, Stefan: Die Christologie Emil **Brunners**. Beitr. zur Überwindung liberaler Jesulogie u. dialekt.-doket. Christologie im Zuge geschichtl.-dialog. Denkens. – Wiesb: Steiner 1981. IX, 347 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CIV, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 80,– [Diss., Würzburg]

Pelikan, Herbert Rainer: Die Frömmigkeit Dietrich **Bonhoeffers**. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1982. 220 S.; kart. DM 34,– [Diss., Wien]

Raksay, Maria: Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in **Ungarn** vor dem Zweiten Weltkrieg. – Conc XVIII, 1982, 221–224; S. 224–228: András, Emmerich: Das „Cultural Lag" von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit.

Raguer, Hilari: El **Vaticano** y la guerra civil **española** ‹**1936–1939**›. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 137–209.

Méroz, Lucien: Le Cardinal **Journet** ou la sainte théologie. – (Lausanne:) Éd l'Âge d'Homme (1981). 344 p., avec fig.; F 85,–.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Mitverantwortung und Schuld der Christen am **Holocaust**. – EvTh XLII, 1982, 171–190.

Scholten, Bernhard: Die Volksmissionen der **Kölner Redemptoristen** von **1945** bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Ihr Beitrag zum Wiederaufbau d. religiös-kirchl. Lebens in d. Bundesrepublik Deutschland. – Bo: Hofbauer-Verlag 1981. XII, 282 S., Ill.

Katholische Kirche im demokratischen Staat. Hirtenworte der dt. Bischöfe zu den wichtigsten Fragen der Zeit u. zu den Bundestagswahlen, **1945–1980**. Hrsg. u. eingel. von Alfons Fitzek. – Wü: Naumann 1981. 264 S.

L'église en **France**. 30 ans de bouleversements, les grands débats du Catholicisme, le renouveau théologique. – (P:) Paradoxes 1981. 246 p. = Paradoxes XLIV; F 50,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Nyberg, Tore: Grenzen erzählen Geschichte. Zum Konzept der frühen Mission in den Ländern und Gebieten **Skandinaviens**. – Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinsche Kirchengeschichte XXXVII, 1981, 15–36.

Girardin, Benoît: Christianisme et territoire. Le cas des aumôniers de la Westindische Compagnie en **Guinée** au **XVII^e** et **XVIII^e** siècles. – NZM XXXVIII, 1982, 12–29.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der **böhmischen Länder** zur Weltmission des **17.** und **18.** Jahrhunderts. – Königstein/Ts.: Institut von Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 232 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. N.F. VII; DM 48,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der **Brüdergemeinde**. – Erl: Verlag d. Evang.-Luth. Mission 1981. 583 S., Ill., 1 graph. Darst., 12 Kt. = Erlanger Taschenbücher LVIII; Pp. DM 34,80.

McCarty, Kieran, OFM: A Spanish frontier in the enlightened age. Franciscan beginnings in **Sonora** and **Arizona 1767–1770**. – Wash: Academy of American Franciscan History 1981. XII, 116 p.; $ 20,–.

Nemer, Lawrence: **Anglican** and **Roman** catholic attitudes on missions: an historical study of two Engl. Missionary Societies in the late nineteenth century ‹**1865–1885**›. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 210 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXIX; kart. DM 32,50.

Rivinius, K. J.: Arnold **Janssen** und die religiöse Situation seiner Zeit. – Verbum SVD XXII, 1981, 207–226; S. 227–242: Musinsky, J. P.: The specific purpose of our Society in the mind of blessed Arnold Janssen; S. 243–268: Miyoshi, M. P.: Die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesus und der Missionsauftrag Jesu an seine Jünger; S. 269–286: Rzepkowski, H.: Mission als Erstverkündigung im Sinne von "Ad Gentes" und "Evangelii Nuntiandi"; S. 287–304: Pape, C.: The missionary panorama of Latin American in the light of "Ad Gentes"; S. 305–324: Kuhl, J.: Aussagen des Konzils und späterer kirchlicher Dokumente über die Missionsorden; S. 325–342: Füllenbach, J.: The incarnational aspect of mission; S. 343–354: Batista, M.: Die vorrangige Option der Kirche Lateinamerikas für die Armen; S. 356–362: Veluthedath, J.: Vestigia Christi in the world religions as a starting point for salvation and mission; S. 363–386: Heisig, J. W.: Christian mission: The selfish war; S. 387–398: Pedreira, E.: Announcing and communication as essential functions of our Society; S. 399–407: Knight, J.: A professional education of mission today.

Mission trends. V: Faith meets faith. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr.; GrR: Eerdmans (1981). X, 306 p.

Starkes, M. Thomas: The function for missions. – Nashv: Broadman Press 1981. 192 p.

Silanes, Nereo: Trinidad y misión en el Vaticano II. – Estudios Trinitarios XV, 1981, 321–362; p. 363–378: Peñamaría, Antonio: Trinidad y misión. Presupuestos teológicos de la Misionologia; p. 379–390: Scheffczyk, Leo: Trinidad y misión en la teología católica; p. 391–414: Leuba, Jean Louis: Trinidad y misión en los reformadores.

Brown, Delwin: To set at liberty. Christian faith and human freedom. – Maryknoll: Orbis Books 1981. XVI, 137 p.; $ 6,95.

Davis, Kortwright: Mission for **Caribbean** change. Caribbean development as theolog. enterprise. – Ffm, Bern: Lang 1982. 300 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXVIII; sfr 68,–.

Evangelische Kirche in **Indien**. Auskunft u. Einblicke. Hrsg. von Hugald Grafe. – Erl: Verlag der Evang.-Luth. Mission 1981. 432 S., Ill., graph. Darst., Karten; kart. DM 32,–.

Voies de salut dans le Christianisme et les autres religions . . . – R: Gregorian Univ. Pr. 1981. 375 p. = Studia missionalia XXX; [cont.:] p. 1–43: Murphy, Roland E.: Israel's wisdom: a biblical model of salvation; p. 44–61: Vanni, Ugo: Le vie della salvezza in Paolo; p. 63–87: Crouzel, Henri: Le Christ sauveur selon Origène; p. 89–111: Adnès, Pierre: La fonction sotériologique des sacrements; p. 113–145: Caspar, Robert: Le rôle salvifique de la foi et des œuvres en **Islam**; p. 147–160: Bureau, René: La notion de salut dans les religions africaines traditionnelles; p. 161–189: Mulago, Vincent: Religion **africaine** et fin ultime de l'homme; p. 191–205: Shih, Joseph: The **chinese** way and the christian way; p. 207–232: Give, Bernard de: Voies et moyen de salut dans le **Bouddhisme tibétain**; p. 233–277: Barnes, Michael: The **Buddhist** way of deliverance ‹according to the Pali sources›; p. 279–306: Dhavamony, Mariasua: A bibliography on **bhakti** in Hinduism; p. 307–349: Dhavamony, M.: Ways of salvation in **Hinduism**; p. 351–375: Yocum, Glenn: Personal transformation through **bhakti** ‹A Hindu path to release›.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pettersson, Olof – Hans Åkerberg: Interpreting religious phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion. – Stckh: Almquist & Wiksell; (Atlantic Highlands, N.J.:) Humanities Press (1981). 200 p. = Acta Universitatis Lundensis I, 36; skr 90,–.

Burkolter-Trachsel, Max: Der **Drache**. Das Symbol u. d. Mensch. – Bern, Stu: Haupt 1981. 192 S.; DM 31,– [Diss., Basel]

Egli, Hans: Das **Schlangen**symbol. Geschichte, Märchen, Mythos. – Frb/B: Walter 1982. 324 S.; Lw. DM 44,–.

Hornung, Erik: Zeitliches Jenseits im alten Ägypten. – Zeit und Zeitlosigkeit . . . = Eranos XLVII, 1978 (, Ffm 1981), 269–308.

Mooren, Thomas: Monothéisme **coranique** et anthropologie. – Anthropos LXXVI, 1981, 529–561.

Boyce, Mary: A history of **Zoroastrianism**. Vol.: II: Under the Achaemenians. – Lei: Brill 1982. XVI, 306 p. = Handbuch der Orientalistik I, 8,1. 2,2a; hfl 144,–.

Merkelbach, Reinhold: Weihegrade und Seelenlehre der **Mithras**mysterien. – (Opl:) Westdeutscher Verlag (1982). 74 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text = Rheinsich-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCLVII.

Verdu, Alfonso: The philosophy of Buddhism. A "totelistic" synthesis. – The Hague: Nijhoff 1981. XII, 208 p. = Studies in philosophy and religion III.

Jacobsen Buckley, Jorunn: The Mandaean Tabahata Masiqta. – Numen XXVIII, 1981, 138–163; p. 164–193: Silber, J. Friedrich: Dissent through holiness: the case of the radical renouncer in Theravada Buddhist countries.

Jöhrens, Gerhard: Der **Athena**hymnus des Ailios Aristeides. Mit e. Anhang zm Höhenkult der Athena u. Testimonien zur allegor. Deutung der Athena. Teil I: Lesetext, Übersetzung, Kommentar. Teil II: Anhang, Testimonien, Indices. – Bonn: Habelts 1981. XXVIII, 148 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klass. Philologie XXXII; kart. DM 48,–.

Dhavamony, Mariasusai: Classical **Hinduism**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. VIII, 525 p. = Documenta Missionalia XV; Lire 31 000.

Obeyesekere, Gananath: **Medusa**'s hair. An essay on personal symbols and religious experience. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1981). XII, 217 p., 4 tables; $ 22,50.

Debord, Pierre: Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'**Anatolie gréco-romaine**. – Lei: Brill 1982. IX, 476 p., 9 fig., 5 maps = Études préliminaires aux réligions orientales dans l'Empire romain LXXXVIII.

Kōichi, Shinohara: Buddhism and the problem of modernity in East Asia: Some exploratory comments based on the example of **Takayama Chogyū**. – Japanese Journal of religious studies VIII, 1981, 35–49; p. 51–82: Noriaki, Akaike: The Ontake cult associations and local society: The case of the Owari-Mikawa region in central Japan.

Kitagava, Joseph M.: The career of **Maitreya**, with special reference to **Japan**. – HRel XXI, 2, 1981, 107–125.

Owen, Gale R.: Rites and religions of the **Anglo-Saxons**. – New Abbot, Lo: David & Charles; Totowa, NJ: Barnes & Noble Books (1981). 216 p., with fig.

VI. Religionsphilosophie

Hasenfratz, Hans Peter: Die „Seelenlehre" der **Upanishaden** und ihre Bedeutung für das spätere religiöse und philosophische Denken in Indien. – ZRG XXXIII, 1981, 323–337.

Spanneut, Michael: Techne, morale et philosophie chrétienne dans un document grec inédit du IX^{e} (?) siècle. – Orpheus N.S. II, 1981, 58–79.

Wippel, John F.: The metaphysical thought of **Godfrey** of **Fontaines**. A study in late thirteenth-century philosophy. – Wash, D.C.: The Catholic Univ. of America Press (1981). XXXV, 413 p.

Sasso, Robert: Parcours du "De Deo" de **Spinoza** ‹Ethique, I›. – APhil XLIV, 1981, 579–610.

Steinle, Walter: Friedrich **Nietzsche** und der moderne Atheismus. – Stu: Steinkopf 1981. 127 S. = Steinkopf-Bücherei XVIII; kart. DM 19,80.

Murin, Charles: Pour une démystification de la «mort-de Dieu» **nietzschéenne**. – La scolastique et recherche . . ., Montr 1980, 175–192.

Schaeffler, Richard: Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann **Cohen** und Franz **Rosenzweig**. – ZThK LXXVIII, 1981, 57–89.

Levinson, Henry Samuel: The religious investigations of William **James**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1981. XXI, 311 p.; $ 24,–.

Pfeiffer, Helmut: Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel **Marcels** zur Gottesfrage. – TThZ XCI, 1982, 133–149.

Hadot, Pierre: Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'Etienne **Gilson** sur la "métaphysique de l'Éxode". – Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire, P 1980, 117–122; p. 93–102: Beaufret, Jean: Sur la philosophie chrétienne.

Oswald, Julius: Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift „Praxis" unter bes. Berücks. ihrer Religionskritik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 294 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 36,–.

Wuchterl, Kurt: Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie. – Bern, Stu: Haupt 1982. 203 S. = Uni-Taschenbücher 1199.

Zirker, Hans: Religionskritik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 215 S. = Leitfaden Theologie V; kart. DM 19,80.

Gualtieri, Antonio R.: Contemporary atheism and cosmological transcendence. – Studies in Religion X, 1981, 195–208.

Malherbe, J.-Fr.: Athéisme scientiste et métaphysique de la représentation. – RThL XIII, 1982, 31–48.

Burms, A.: Absolute waarheid en transcendentie. – TFil XLIV, 1982, 104–112; p. 123: Summary: Absolute truth and transcendence.

VII. Fundamentaltheologie

Ratzinger, Joseph: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. – Mchn: Wewel (1982). 416 S. = Wewelbuch LXXX.

Istanze della Teologia Fondamentale oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 14–15 maggio 1980. Di Walter Kern [e. a.]. A cura di Luigi Sartori. – (Bol:) E(ditoriale) D(ehoniano) B(ologna) 1982. 167 p. = Scienze religiose II; Lire 7000; [cont.:] p. 13–47: Kern, Walter: La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca; p. 55–83: Latourelle, René: L'istanza storica in teologia fondamentale; p. 95–111: Ambrosio, Gianni: Teologia fondamentale e sociologia. Necessità e difficoltà del confronto; p. 123–144: Groppo, Giuseppe: Psicologia e teologia. Modelli di rapporto.

Shea, William M.: The subjectivity of the theologian. – Thomist XLV, 1981, 194–218.

Whaling, Frank: The development of the **word 'theology'**. – SJTh XXXIV, 1981, 289–312.

Schoonenberg, Piet: Roeping, vrijheid en onvrijheid van de theolog. – Bijdr XLIII, 1982, 2–28; p. 29: Zus.fassung: Berufung, Freiheit und Unfreiheit des Theologen.

Perini, G., CM: Un vescovo parla della teologia. – DThom LXXXIV, 1981, 75–112.

Spiess, Manfred: Jesus – die authentische menschliche Existenz. Milan **Machovec** und das Christentum. – Ffm, Bern: Lang (1981). 196 S. = Theologie und Wirklichkeit XI; sfr 45,– [Diss., Gießen]

Dupré, Louis: Experience and interpretation: A philosophical reflection on **Schillebeeckx**' *Jesus and Christ*. – ThSt XLIII, 1982, 30–51.

Howard, Leslie G.: The expansion of God. – (Lo:) SCM Press (1981). IX, 452 p.

Haughton, Rosemary: The passionate God. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. 344 p.

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Von Peter Eichler [u. a.] Hrsg. von Jakob J[osef] Petuchowski und Walter Strolz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 263 S. = Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene VII = Quaestiones disputatae XCII; [enth.:] S. 12–36: Talmon, Shemaryahu: Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Zeit; S. 37–51: Rendtorff, Rolf: Offenbarung und Geschichte – Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels; S. 52–71: Wiederkehr, Dietrich: Biblische Offenbarung in der Grundspannung von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart; S. 72–86: Petuchowski, Jakob J.: Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens; S. 87–122: Kogan, Barry S.: Verkündigung und Entdeckung – **Maimonides**' Theorie der Offenbarung und Prophetie; S. 123–161: Eicher, Peter: Expression und Offenbarung – **Spinozas** radikale Frage; S. 162–179: Meyer, Michael A.: Ob Schrift? Ob Geist? – Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts; S. 180–213: Strolz, Walter: Offenbarungsglaube im Denken von Franz **Rosenzweig**; S. 214–236: Seckler, Max: Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis; S. 237–262: Kraus, Hans-Joachim: Perspektiven eines messianischen Christusglaubens.

Allchin, A. M.: The dynamic of **tradition**. – Lo: Darton, Longman & Todd 1981. VIII, 151 p.; £ 3,60.

Rikhof, Herwi: The concept of **church**. A methodological inquiry into the use of metaphors in ecclesiology. – Lo: Sheed & Ward; Shepherdstown: Patmos Press (1981). XVI, 304 p.; £ 15,60.

Bühler, Pierre: Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluß an Luthers theologia crucis. – Tü: Mohr 1981. XII, 435 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XVII; Lw. DM 120,– [Diss., Zürich]

VIII. Dogmatik

Ciobotea, Dan-Ilie: Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui. – Irénikon LIV, 1981, 472–484.

Mildenberger, Friedrich: Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 306 S.; kart. DM 29,80.

Fritzsche, Georg: Leittexte der Bibel. Systematische Theologie auf der Grundlage biblischer Texte. – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 502 S.

Hanson, R. P. C.: The continuity of christian doctrine. – NY: Seabury 1981. XI, 97 p.; $ 9,95.

Wentsel, B.: Het Woord, de Zoon, de dienst: Dogmatiek I. – Kampen: Kok 1981. 419 blz.; hfl 75,–.

Visser't Hooft, W[illem] A.: The fatherhood of God in an age of emancipation. – Geneva: World Council of Churches (1982). XI, 163 p.

Seybold, Michael: Schöpfung und Erlösung, Einheit und Differenz. – MThZ XXXIII, 1982, 25–43.

Richard, Lucien J., OMI: A kenotic **christology**. In the humanity of Jesus the Christ. The compassion of our God. – Wash: Univ. Pr. of America 1982. VIII, 334 p.; $ 12,25.

Duchemin, André: L'affaire des trois théologiens. Le Christ est Dieu, l'église est son œuvre. – P: Téqui 1981. 182 p.; F 36,–.

Breton, Stanislas: Le verbe et la croix. – (P:) Desclée (1981). 202 p. = Jésus et Jésus-Christ XIV; F 79,–.

Fransen, Piet: Dogmatische overwegingen rond het vormsel. – Collationes XI, 1981, 430–444; p. 445–469: Bulckens, Jef: Hoe ervaringsgericht spreken over de H. Geest aan vormelingen?

Salado, Domingo: Un modelo de sacramentología "integral": "El Espíritu Santo, la Iglesia y los Sacramentos" ‹Grupo de Les Dombes, 1979›. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 469–501; A. LXXIII = T. CIX 1982, 3–40.

McDonald, Charles: **Church** and **world** in the plan of God: aspects of history and echatology in the thought of Père Yves **Congar**. With a preface of Yves Congar. – Ffm, Bern: Lang 1982. XIII, 165 p. = Regensburger Studien zur Theologie XXVII; sfr 40,– [Diss., Regensburg]

Rodes, Robert E., Jr.: On validity and invalidity of **sacraments**. – ThSt XLII, 1981, 580–600.

Calvo Espiga, Arturo: El papel de la Iglesia en el matrimonio de cristianos. A propósito del ministro del sacramento del **matrimonio**. – Burgense XX, 1981, 357–426.

Larrabe, José Luis: Teología del matrimonio cristiano. – Burgense XX, 1981, 549–570.

Gerardi, Renzo: Il sacramento della **confermazione** e il dono dello Spirito Santo. – Lateranum XLVII, 1981, 493–506; p. 507–534: Vodopivec, Giovanni: Il ministero ordinato e l'unione tra le chiese.

Rasolo, Louis, SJ: La **prédestination** dans le mystère du salut. – ScE XXXIII, 1981, 215–243.

Nocke, Franz-Josef: **Eschatologie**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 160 S. = Leitfaden Theologie VI; kart. DM 16,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (Heinrich **Fries** zum 70. Geburtstag am 31. Dezember 1981.) Hrsg. von Peter Neuner und Franz Wolfinger. – Ffm: Knecht (1982). 302 S.; Lw. DM 36,–; [enth.:] S. 15–44: Hahn, F.: Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt; S. 45–57: Stockmeier, P.: Bemerkungen zum Verständnis der Kircheneinheit bei Papst **Leo dem Großen**; S. 58–80: Apfelbacher, K.-E.: Die Einheit der Kirche und die „dritte Konfession"; S. 81–94: Wagner, H.: Die Kirche und ihre Einheit in J. A. **Möhlers** „Athanasius"; S. 95–111: Schlette, H. R.: Kirche „de facto" und „de iure". Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und Simone Weil; S. 115–137: Track, J.: Offene Fragen der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Ein Versuch zu neuen Wegen des ökumenischen Gesprächs; S. 138–163: Döring, H.: Steine auf dem Weg zur Einheit. Überlegungen zur Rezeption ökumenischer Konzilsdokumente; S. 164–174: Joest, W.: Grenzen und Wege. Gedanken zur Frage des Einswerdens der Kirchen; S. 175–194: Werbick, J.: Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache. Hermeneutische Vorüberlegungen zum Problem des Lehrkonsens; S. 198–210: Bürkle, H.: Möglichkeiten und Grenzen interkultureller religiöser Kommunikation am Beispiel indischer Christusrezeption; S. 213–219: Rahner, K.: Kleine Randbemerkungen zur Frage des Amtsverständnisses; S. 220–230: Brosseder, J.: Abendmahlsgemeinschaft als Weg zur Kirchengemeinschaft?; S. 231–246: Leuze, R.: Konsensus und Ökumene; S. 247–260: Wolfinger, F.: Einheit durch Einigung; S. 261–282: Neuner, P.: Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit; S. 286–301: Bibliographie Heinrich Fries 1971–1981.

Smit, F.: Meinungsverschiedenheiten zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, Hollands und der Schweiz im Jahre 1876. – IKZ LXXI, 1981, 65–120.

Avis, Paul D. L.: The church in the theology of the reformers. – Atlanta: Knox (1981). 245 p. = New foundations theological library; $ 11,95.

Savramis, Demosthenes: Zwischen Himmel und Erde. Die **orthodoxe Kirche** heute. – Stu: Seewald Verlag (1982). 228 S.; kart. DM 29,80.

Ware, Kallistos: L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe. – Irenikon LIV, 1981, 451–471; LV, 1982, 25–34.

Judant, Dénise: Du Christianisme au Judaïsme. Les conversions au cours de l'histoire. – P: Éd. du Cerf 1981. 216 p.; F 81,50.

Neusner, Jacob: Stranger at home. "The Holocaust", Zionism, and American Judaism. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1981). IX, 212 p.

La théologie du Saint Esprit dans le dialogue œcuménique. (Sous la direction de Lukas Vischer.) – (P:) Le Centurion; Taizé: Les Presses de Taizé (1981). 205 p. = Conseil œcuménique des églises – Foi et Constitution CIII; F 40,–; [cont.:] p. 7–25: Fischer, Lukas: La formula du Filioque dans une perspective œcuménique; p. 29–53: Orphanos, Markos A.: La procession du Saint Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII^e siècle; p. 54–76: Ritschl, Dietrich: Remarques sur l'histoire de la controverse du Filioque et ses implications théologiques; p. 79–95: Halleux, André de: Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du Filioque au Symbole; p. 96–109: Allchin, Donald: Le Filioque: un point de vue anglican; p. 110–124: Stalder, Kurst: Le Filioque dans les Églises vieilles-catholiques et dans leur théologie; p. 125–132: Heron, Alasdair: Le Filioque dans la théologie réformée récente; p. 135–147: Aldenhoven, Herwig: La procession du Saint Esprit et sa relation avec la vie de l'Église; p. 148–164: Bobrinskoy, Boris: Le Filioque hier et aujourd'hui; p. 165–178: Garrigues, Jean-Miguel: Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du Filioque; p. 179–189: Moltmann, Jürgen: Propositions dogmatiques en vue d'une solution à la querelle du Filioque; p. 190–202: Staniloae, Dumitru: La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils, comme base de notre déification et adoption.

Johnstone, Penelope: **Christian**s and **Muslim**s in Britain. – Islamo – christi~~ano~~s VII, 1981, 167–199; p. 201–210: Speight, Marston: Christian-Muslim dialogue in the United States of America; p. 211–225: Gowing, Peter G.: Christian-Muslim dialogue in the Philippines 1976–1981; p. 227–240: Corbon, Jean: Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien.

Manns, Peter: Das **Lutherjubiläum 1983** als ökumenische Aufgabe. – OekRu XXX, 1981, 290–313.

Kraus, Georg: Neue Perspektiven in der Prädestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems. – Catholica XXXVI, 1982, 115–129.

X. Moraltheologie

Rubio, Miguel: Crisis de la ética cristiana en el mundo moderno. – Moralia IV, 1982, 189–226.

Schüller, Bruno: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. – Düs: Patmos Verlag (1982). XVII, 187 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung XII; kart. DM 28,–.

Wiebering, Joachim: Handeln aus Glauben. Grundriß der theologischen Ethik. – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 195 S.; M 8,20.

Walter, J. J.: The dependence of christian morality on faith: A critical assessment. – EglTh XII, 1981, 237–278.

Ginters, Rudolf: Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Düs: Patmos Verlag (1982). 345 S.; kart. DM 38,–.

Biesenbach, Hans: Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 342 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilungen IX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Sittliche **Normen**. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung. Hrsg. von Walter Kerber. Mit Beiträgen von Wilhelm Ernst (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 150 S. = Patmos Paperback; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 13–32: Furger, Franz: Objektivität und Verbindlichkeit sittlicher Urteile. Eine Problemskizze; S. 33–45: Hörmann, Karl: Die Unveränderlichkeit sittlicher Normen im Anschluß an Thomas von Aquin; S. 46–57: McCormick, Richard A.: Neuere Überlegungen zur Unveränderlichkeit sittlicher Normen; S. 58–73: Ernst, Wilhelm: Universalität sittlicher Normen – heutige Tendenzen; S. 74–91: Fuchs, Josef: "Intrinsece malum". Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff; S. 92–106: Kerber, Walter: Geschichtlichkeit konkreter sittlicher Normen aus der Sicht der Philosophie und der Humanwissenschaften; S. 107–123: Schürmann, Heinz: Die Verbindlichkeit konkreter sittlicher Normen nach dem Neuen Testament, bedacht am Beispiel des Ehescheidungsverbotes und im Lichte des Liebesgebotes; S. 124–143: Riedl, Alfons: Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen.

Rigali, Norbert J., SJ: Evil and models of christian ethics. – Horizons VIII, 1981, 7–22.

Zalba, Marcelino, SJ: Continentia periodica iam ab anno 1853 in Ecclesia probata fuerat. – PerRMCL LXX, 1981, 523–553.

Sagmeister, Raimund: **Fristenlösung**. Wie kam es dazu? – Sa, Mchn: Pustet (1981). 236 S.; kart. DM 35,50. [Diss., Roma. Gregoriana]

Wiedemann, Hans Georg: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung der christlichen Ethik. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1982. 190 S.; DM 21,–.

Huber, Wolfgang: Feindschaft und Feindesliebe. – ZevE XXVI, 1982, 128–158; S. 159–187: Reuter, Hans-Richard: Liebet eure Feinde.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Noble piety and reformed monasticism. Ed. by E. Rozanne Elder. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1981. VI, 166 p. = Studies in Medieval Cistercian History VII = Cistercian Studies series LXV; $ 8,95; [cont.:] p. 1–9: Buochard, Constance B.: Noble piety and reformed monasticism: The **Dukes** of **Burgundy** in the twelfth century; p. 10–39: Waddell, Chrysogonus, OCSO: Notes towards the exegesis of a letter by Saint **Stephen Harding**; p. 40–51: Peterson, Richard M.: Anthropology and sanctity in the Vita prima Bernardi I; p. 52–67: Lackner, Bede K., OCist: Early **Citeaux** and the care of souls; p. 68–80: Walker Bynum, Caroline: Maternal imagery in twelfth-century Cistercian writings; p. 81–108: McGuire, Brian Patrick: **Caesar** of **Heisterbach** and the Cistercians as medieval people; p. 109–122: Bell, David N.: The alleged Greek sources of **William** of St. **Thierry**; p. 123–129: Mayeski, Marie Anne, CSJ: A twelfth-century view of the imagination: **Aelred** of **Rievaulx**; p. 130–135: Greenia, Conrad, OCSO: **Conrad** of **Bavaria** – the Pilgrim prince; p. 136–148: Bell, David N.: **Baldwin** of **Ford** and twelfth-century theology; p. 149–166: Braceland, Lawrence C., SJ: Classical reminiscences in **Gilbert** of **Hoyland**.

Cistercians in the late Middle Ages. Ed. by E. Rozanne Elder. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1981. 161 p. = Studies in Medieval Cistercian History VI = Cistercian Studies series LXIV; $ 8,95; [cont.:] p. 5–18: Honemann, Volker: The reception of **William** of St. **Thierry**'s *Epistola ad Fratres de Monte Dei* during the Middle Ages; p. 19–37: Egres, Odo: **Mechtilde** von **Magdeburg**: The flowing light of God; p. 38–58: Telesca, William J.: The Cistercian abbey in fifteenth-century France: A victim of competing jurisdictions of sovereignty, suzerainty, and primacy; p. 59–69: Combhui, Colmcille S.O.: The extent of Cistercian lands in Medieval Ireland; p. 70–89: Lekai, Louis J.: Nicholas **Cotheret** and his history of the abbots of Citeaux; p. 90–101: Weaver, F. Ellen: Angelique de Saint-Jean de Port-Royal: The 'Third Superior' as 'Mythographer' in the dynamics of reform caught in a controversy; p. 102–161: Waddell, Chrysogonus: The Cistercian dimension of the reform of **La Trappe** ‹1662–1700›: Preliminary notes and reflections.

Leclerc, Eloi: **François** d'**Assise**. Le retour à l'évangile. – P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 254 p.; F 31,–.

Painadath, Sebastian: Dynamics of prayer. Towards a theology of prayer in the light of Paul **Tillich**'s theology of the spirit. – Bangalore: Asian Trading Corporation (1980). XXII, 390 p.; $ 8,–.

Newell, William Lloyd: Struggle and submission. R. C. **Zaehner** on mysticism. Foreword by Gregory Baum. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. XVII, 383 p.; $ 12,75.

Paparozzi, Maurizio: La spiritualità dell'Orienta cristiano. L'**esicasmo**. – R: Studium 1981. 181 p. = La spriritualità cristiana. Storia e testi XI; Lire 5500.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: Prayer among **Carmelites** of the ancient obervance. – Carmelus XXVIII, 1981, 68–143.

Moine, Claudine: La couturière mystique de Paris. Préface du (Gabriel-Marie) Cardinal Garrone. Présentation de Jean Guennou. – P: Téqui (1981). 459 p.

Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist", mit bes. Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei" ‹Edition›. – Ffm, Bern: Lang (1981). 703 S. = Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache X = Europäische Hochschulschriften I, 378; sfr 103,–.

Religione e spiritualità in **URSS**. (A cura di) Giovanni Codevilla. – (R:) Città Nuova Ed. (1981). 310 p. = Idee LI; Lire 7500.

Penco, Gregorio, OSB: Il concetto di «spiritualità benedettina» nelle riflessioni storico-dottrinali dell'epoca contemporanea. – SC CIX, 1981, 191–209.

Nyom, B.: Prière biblique et prière négro-africaine. – Bulletin de théologie africain III, 1981, 155–218.

Griéger, P., FSC: Formation permanente dans les Instituts religieux. – Claretianum XIX, 1979, 165–190; XX, 1980, 91–116; XXI–XXII, 1981/1982, 95–136; p. 137–156: González Silva, Santiage M., CMF: La «vita evangelica» e gli Istituti Secolari.

Caprioli, Mario: Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del «Presbyterorum Ordinis». – ECarm XXXII, 1981, 91–124.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Cordero, Pando: Jesús, etica y sociedad. – Salm: Ed. San Esteban 1981. 284 p. = Instituto Superior de Filosofía de Valladolid-Aletheia I.

Winling, Raymond: Le christianisme primitif comme «paradigme»: évolution d'une problématique ‹D'Engels à Garaudy›. – RevSR LV, 1981, 96–107. 198–205. 264–271; p. 189–197: Freund, Julien: Eclaircissements de quelques points de la conception de Max **Weber** sur les rapports entre religion et économie.

Cowling, Maurice: Religion and public doctrine in modern **England**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1980). XXIV, 475 p. = Cambridge Studies in the History and Theory of Politics; £ 16,–.

Wolf, André de: Na 'Laborem exercens'. Krachtlijnen van de sociaalethische opvattingen van Paus **Johannes-Paulus II.** – Collationes XII, 1982, 37–69.

Armstrong, John: The idea of **holiness** and the humane response. A study of the concept of holiness and its social consequences. – Lo. Boston, Sydney: Allen & Unwin (1981). 177 p.

Zald, Mayer N.: Theological crucibles: Social movements in and of religion. – Review of religious research XXIII, 1982, 317–336.

Curran, Charles E. C.: The changing anthropological bases of Catholic social ethics. – Thomist XLV, 1981, 284–318.

Zulehner, Paul Michael: „Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 98 S.

Abweichung und Norm. [Von] Dietrich von **Engelhardt**, Johann **Glatzel**, Adrian **Holderegger**. – Gerfried W. Hunold, Wilhelm Korff: Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration. – Knud E(jler) Løgstrup: Solidarität und Liebe. – Albert Raffelt: Interesse und Selbstlosigkeit. – Frb, Bas, Wien: Herder (1982). 168 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd XVI.

Laubacher, Anton: Gelebte Caritas. Das Werk der **Caritas** in der Diözese **Rottenburg**-Stuttgart. – Stu, Aalen: Theiss 1982. 414, 32 S., Ill.

Niederstrasser, Heinz: Prometheische Philanthropie im Spannungsfeld von realem Humanismus und christlicher Caritas. Problemanzeige und Annäherungsversuche prakt. Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. XVI, 695 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 184; sfr 114,–.

Kramer, Rolf: **Arbeit**. Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 148 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482.

Rohm, Carl Gerhard: Anfänge **christlicher Gewerkschaften** im Ruhrgebiet. – JbChrSozWiss XXIII, 1982, 71–128; S. 129–216: Rivinius, Karl Josef: Der Streit um die christlichen Gewerkschaften im Briefwechsel zwischen Carl Bachem, P. Pankratius Rathscheck und Bischof Döbbing vom Erscheinen der Enzyklika »Singulari quadam« bis zum Tode Kardinals Kopp ‹1912–1914›.

Greiss, Franz: Sozialethik und Soziallehre in betrieblicher Praxis. – Köln: Bachem 1982. 151 S. = Beiträge zur Gesellschaftspolitik XIX.

Hainbuch, Friedrich: Die Gründung des 'Katholischen Krankenfürsorgevereins' im Jahre 1906. – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1982. 69 S. = Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete I.

Jorstad, Erling: The politics of moralism. The new Christian right in American life. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 128 p.; $ 4,95.

XIII. Kirchenrecht

Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'église et dans la société ... Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique ... Fribourg ‹Suisse› 6. – 11. X. 1980. Publié par Eugenio Corecco, Niklaus Herzog, Angelo Scola. – Frb/S: Éd. Universitaires; Frb/B: Herder; Mil: Giuffré 1981. XXVI, 1328 p. = Universitas Friburgensis Helvetiorum. Ordo Theologorum; sfr 145,–.

Weigand, Rudolf: Zur mittelalterlichen kirchlichen Ehegerichtsbarkeit. Rechtsvergleichende Untersuchung. – ZSavkan LXVII, 1981, 213–263.

Mesini, C.: Postille sulla biografia del «Magister Gratianus», padre del diritto canonico. – Apollinaris LIV, 1981, 509–537.

Aymans, Winfried: Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte. – AkKR LXLIX, 1980, 389–409.

Bäcker, Uwe: Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht. – Gerbrunn: Lehmann 1980. IX, 145 S. [Diss., Köln]

Roggendorf, Johannes: El sistema del impuesto eclesiástico en la República Federal Alemana. – Ius canonicum XXI, 1981, 739–782; p. 783–808: Martín de Agar, José-Tomás: Notas sobre la cooperación económica del Estado con la Iglesia Católica; p. 809–890: Navarro, L. Felipe: Proyectos de Declaración y de Convenio Internacional sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o creencia.

Provost, James: Der revidierte Codex Iuris Canonici. Erwartungen und Ergebnisse. – Concilium XVII, 1981, 534–539; S. 540–544: Huysmans, Ruud: Krichenrechtliche Kritik an den Entwürfen zum neuen päpstlichen Recht; S. 545–548: Sobański, Remigiusz: Die Codexreform aus polnischer Sicht; S. 549–555: Khoury, Joseph: Die Bischofswahl in den Ostkirchen; S. 556–560: Lengsfeld, Peter: Revidiertes Kirchenrecht – Ökumenisch betrachtet; S. 561–567: Komonchak, Joseph: Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht; S. 568–575: Green, Thomas: Die Verwendung der Texte des Zweiten Vatikanums im Schema «De populo Dei»; S. 576–586: Rikhof, Herwi: Die Ekklesiologien von «Lumen Gentium», der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» und des Schemas zum neuen Codex; S. 587–591: Cody, Aelred: Die neuen Kanones über das Ordensleben nach dem Konzil; S. 592–597: Zapp, Hartmut: Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex; S. 597–600: Winninger, Paul: Kirchenrecht und Katholizität; S. 601–605: Potz, Richard: Ist die Sprache des Codex-Entwurfes verständlich und zeitgemäß?

Schulz, Winfried: Was ist neu am neuen Kirchenrecht? Zur Reform des kirchlichen Gesetzbuches. – ThGl LXXII, 1982, 129–156; S. 156–174: Hierold, Alfred E.: Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Iuris Canonici; S. 175–188: Sobański, Remigiusz: „Communio" als Formalprinzip des kirchlichen Rechts.

Aymans, Winfried: Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche. Anmerkungen zu den revidierten Gesetzentwürfen des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung des Konzeptes der personalen Teilkirchen. – OeAKR XXXII, 1981, 79–99.

Manzanares, Julio: De Conferentiae Episcopalis competentia in re liturgica, in schemate codificationis emendata. – PerRMCL LXX, 1981, 469–498; p. 499–522: Urrutia, Francisco Javier, SJ: Praxis non admittendi polygamos ad baptismum: Cur non mutatur?

Crouzel, Henri: Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études diverses. – To: Bottega d'Erasmo 1982. VII, 262 p. = Études d'Histoire du Culte et des Institutions Chrétiennes XI; Lire 30 000.

Muñoz García, Juan Francisco: El matrimonio – misterio y signo. Siglos XVII y XVIII. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1982. 553 p. = El matrimonio – misterio y signo V; pes 1950,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lake, Frank: Tight corners in pastoral counselling. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. XVII, 187 p.; £ 4,95.

Josuttis, Manfred: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. – (Mchn:) Kaiser (1982). 232 S.; kart. DM 28,–.

Stenzel, Peter: **Kirchenvorsteher** in der Volkskirche. Untersuchungen zum christlichen Bewußtsein u. zum kirchlichen Engagement. – Ffm, Bern: Lang 1982. 341 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 174. [Diss., Frankfurt/M]

Rajsp, Aleksander: „Priester" und „Laien". Ein neues Verständnis. – (Düs:) Patmos Verl. (1982). 176 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 28,–.

Gartmann, Michael: „Laien"-Theologen in der Gemeindepastoral. Notstandsmaßnahme oder Beruf mit Zukunft? – Düs: Patmos-Verl. (1981). 166 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80.

Schneider, Gert: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche. Mit einem Vorwort von Hermann Steinkamp. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verl. 1982). 240 S.; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit. Mit Beitr. von Winfried Daut [u.a.] Hrsg. von Johannes Horstmann. – Pad [u.a.:] Schöningh (1981). 116 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte; kart. DM 15,20.

Baloban, Josip: Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft. Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese **Zagreb** ‹Nordkroatien› unter bes. Berücks. der distanzierten Kirchlichkeit. [Kirchlichkeit innerhalb der konkreten sozialist. u. selbstverwaltenden jugosl. Gesellschaft.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1982. 309 S., graph. Darst. = Studien zur praktischen Theologie XXIV; kart. DM 35,80.

Wuyts, J.: De vormselpastoral in de Vlaams bisdommen. – Collationes XI, 1981, 386–416.

Zulehner, Paul Michael: Scheidung – was dann ...? Fragment einer katholischen **Geschiedenenpastoral**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 126 S.

Koch, Günter: Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament. Mit e. Beitrag „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral" von Wilhelm Breuning. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 141 S. = Buchreihe Theologie im Fernkurs IX; kart. DM 18,80.

Flucht und Bindung. Zum Phänomen der »**neuen Religion**«. Hrsg. von Guido Schüepp. Mit Beitr. von Walter Bernet [u.a.] – Düs: Patmos Verl. (1981). 83 S. = Patmos Paperback = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern XCV; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 11–32: Heer, Friedrich: Was geschieht heute? Zur derzeitigen gesellschaftlichen Situation jenseits der Kirchen; S. 33–44: Bernet, Walter: Progression oder Regression? Religionspsychologische Deutung der Flucht aus der Bindung in eine neue Religiosität. Flucht aus alter Bindung – Flucht in neue Bindung; S. 45–63: Toman, Walter: Religiöse Sekten: Heilsbringer oder Verführer? Oder: Mutter – Religion – Sekte; S. 64–83: Schüepp, Guido: Neue Religionen als Herausforderung? Anfragen an Selbstverständnis und Praxis der Kirche.

Vernette, Jean: Le foisonnement des **sectes**. Question posée à la pastorale. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 641–663.

Adler, Gilbert – Gérard Vogeleisen: Un siècle de **catéchèse** en **France 1893–1980**. Histoire déplacements enjeux. – P: Beauchesne (1981). 601 p. = Théologie historique LX; F 183,60.

Höfer, Adalbert – Johannes Thiele: Spuren der Ganzheit. Impulse für eine ganzheitliche Religionspädagogik. – Mchn: Pfeiffer (1982). 165 S. = Pfeiffer-Werkbücher CLI; kart. DM 26,80.

Gross, Engelbert – Heinz Bielefeldt: Wenn Staat und Kirche Schule machen ... oder: Inchupalla bekomt eine Brücke. Grundsätze und Beispiele der Zusammenarbeit aus dem Bereich der öffentlichen Schule. – Düs: Patmos Verl. (1981). 152 S.

Heller, Alois: Kontaktstiftung mit Jesus im schulischen Religionsunterricht. – Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, Rgb (1981), 331–344; S. 345–358: Wehrle, Paul: Seelsorge als Aufgabe im Bereich der Schule; S. 359–380: Loduchowski, Heinz: „Das

Wort muß lebendige Erfahrung und Liebe weitertragen." Zur kreativen Kommunikation in Korrelation von menschlichen Grund- und christlichen Glaubenserfahrungen.

Greifenender, Justinus: Ökumene in der Schule. Aus katholischer Sicht. – Ökumenia III, 1981, 46–77.

Varone, François: Ce Dieu absent qui fait problème. Religion, athéisme et foi: trois regards sur le mystère. Préface de Christian Duquoc. – P: Éd. du Cerf 1981. 230 p. = Propositions catéchétiques; F 61,–.

Die Osterbotschaft in der Theologie und im Religionsunterricht. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1980 im Cassianeum Donauwörth. [Von] Wilhelm Albrecht, Anton Bodem, Horacio E. Lona. – Dnwth: Auer (1981). 149 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–65: Lona, Horacio E.: Die Auferstehung der Toten im Frühjudentum und die christliche Osterbotschaft; S. 66–96: Bodem, Anton: Die Auferstehung Jesu in der Glaubenslehre der Gegenwart; S. 97–149: Albrecht, Wilhelm: Die Osterbotschaft in der Schule.

Religionsunterricht für Grundschüler. Praxisberichte, didaktische Perspektiven, Medien. ‹Hrsg.:› Karlheinz Burk, Eberhard Sievers. Mit Beitr. von Anna Arndt [u.a.] – Düs: Patmos Verl. (1981). 336 S.; kart. DM 24,–.

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Grégoire, Réginald: Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse des manuscrits. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1980. XII, 541 p. = Biblioteca degli Studi medievali XII; Lire 45 000.

Mittler, Mauritius: Untersuchungen zur **Siegburger** Liturgie. [Bd.] I. – Siegburg: Respublica-Verlag 1981. XV, 141 S. = Siegburger Studien XIII.

Senyk, Sophia, OSBM: Rites and charters of remission. Evidence of a seventeenth century source. – OChP XLVII, 1981, 426–440.

Madey, J.: The reform of the liturgy of the Syro-Malabar church and the Holy See in Rome. – OstkSt XXX, 1981, 130–168.

Scicolone, Ildebrando: Il Cardinale Giuseppe **Tomasi di Lampedusa** e gli inizi della scienza liturgica. – R: Studia Anselmiana 1981. 229 p. = Analecta liturgica V = Cultura cristiana di Sicilia VI = Studia Anselmiana LXXXII.

Bonneterre, Didier: Le mouvement liturgique de Dom **Guéranger** à Annibal **Bugnini** ou le Cheval de Troie dans la cité de Dieu. Préface de Marcel Lefebvre. – Escurolles: Éd. "Fideliter" (1980). 190 p. avec fig.

Eaton, J(ohn) H[erbert]: Vision in worship. The relation of prophecy and liturgy in the Old Testament. – Lo: SPCK (1981). IX, 115 p.; £ 4,–.

Searle, Mark: The pedagogical function of the liturgy. – Worship LV, 1981, 332–358.

Brovelli, Franco – Antonio Donghi – Silvano Maggiani – Domenico Sartore – Manlio Sodi: Significato e finalità di questa scelta. Premessa esplicativa. – RLit N.S. LIX, 1982, 9–13; p. 14–30: La riforma liturgica del Vaticano II: linee di interpretazione in prospettiva storica; p. 31–83: Dalla «Sacrosanctum Concilium» al libro rituale. Analisi e valutazioni; p. 84–115: La riforma liturgica nei documenti ufficiali dal 1964 al 1980; p. 116–136: Valutazioni della riforma liturgica: un bilancio dei bilanci; p. 137–159: Rivista Liturgica 1964–1980: una presenza nel rinnovamento liturgico postconciliare.

Liturgy and social justice. Ed. by Mark Searle. – Collegeville, Minn.: The Liturgical Press (1980). 102 p.; $ 5,50; [cont.:] p. 13–35: Searle, Mark: Serving the Lord with justice; p. 36–52: Burghardt, Walter J., SJ: Preaching the just word; p. 53–71: Kilmartin, Edward J., SJ: The sacrifice of Thanksgiving and social justice; p. 72–90: Duffy, Regis., OFM: Symbols of abundance, symbols of need.

Crocetti, Giuseppe: L'adorazione a Cristo Redentore presente nell'Eucaristia. – SC CX, 1982, 3–28.

Kleinheyer, Bruno: Feiern der Versöhnung. Modelle zur Praxis – Skizzen zur Theorie – Mchn: Don Bosco Verlag (1982). 119 S.; kart. DM 19,80.

Lengeling, Emil J.: Ökumenische Veränderungen im neuen Missale Romanum. – LJ XXXII, 1982, 65–88.

Il Santuario di S[an] Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale. Atti del convegno tenuto a Monte Sant'Angelo il 9–10 dicembre 1978. A cura di Carlo Carletti e Giorgio Otranto. – Bari: Edipuglia 1980. 522 p., fig. = Vetera Christianorum. Scavi e ricerche II.

Bove, Gennaro, OFMConv: Il Verbo – Visivo nella Basilica di S. Francesco in Assisi. – MFranc LXXXI, 1981, 175–216.

Luiso, Francesco Paolo: Studi su l'epistolario di Leonardo **Bruni**. A cura di Lucia Gualdo Rosa con prefazione di Raffaello Morghen. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1980. XXX, 248 p. = Studi Storici Fasc. 122–124.

Hotz, Walter: Der Dom zu **Worms**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XI, 158 S., zahlr. Abb. im Text.

Koller, Manfred – Norbert Wibiral: Der **Pacher-Altar** in St. Wolfgang. Untersuchung, Konservierung und Restaurierung 1969–1976. Mit Beitr. von Hans Foramitti [u.a.] – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1981. 265 S., 4 Farbtaf., 66 Abb. auf Taf. = Studien zu Denkmalschutz und Denkmalpflege XI.

Dietheuer, Franz: Die Bildersprache des Regensburger Schottenportals. – Rgb: Verlag des Vereins für Regensburg Bistumsgeschichte 1981. 334 S., 55 Abb. auf Taf. im Anhang.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Hermenegild Biedermann OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Maria-Regina Bottermann, Karlmannstr. 3, 6400 Fulda-Edebrede; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Willehad Paul OP, Postfach 61 20, 5303 Bornheim 3; Prof. Dr. Alois Edmaier, Residenzplatz 3, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Nötger Füglister OSB, Josefiaustr. 24, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Johannes Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans-Bernhard Meyer SJ, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. Martin Rock, Sozialethisches Seminar der Universität, 6500 Mainz; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, 8521 Spardorf; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Peter Weimar, Stefan-Zweig-Str. 36, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – 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

Wichtige Neuerscheinungen

Peter Manns (Hrsg.)

Zur Lage der Lutherforschung heute

1982. 128 Seiten. Kart. DM 22,– ISBN 3-515-03761-6

Inhaltsübersicht:
Vorwort – B. Lohse, Zur Lage der Lutherforschung heute – W. von Loewenich, Probleme der Biographie Luthers – G. A. Benrath, Luther und die Mystik – A. Ganoczy, Zur gegenwärtigen Lage der Calvinforschung – F. Beisser, Zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige evangelische systematische Theologie – K. Lehmann, Luther in der modernen katholisch-systematischen Theologie – P. Manns, „Katholische Lutherforschung in der Krise"?

Ulrich Asendorf

Luther und Hegel

Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie

1982. Ca. 580 Seiten. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 107). Ln. Ca. DM 148,– ISBN 3-515-03609-1

Inhaltsübersicht:
A) Luther – B) Von Kant zu Hegel – C) Hegel: Hegels Kritik des neuzeitlichen Denkens, durchgeführt an Kant und Fichte – Die „Theologischen Jugendschriften" – Die frühen Jenaer Vorlesungen – Phänomenologie – Die theologische Bedeutung von Hegels Dialektik – Hegels Geschichte der Philosophie in ihrer theologischen Bedeutung – Hegels Ästhetik als theologischer Traktat – Die „Religionsphilosophie" – Versuch der Grundlegung einer neuen systematischen Theologie mit Hilfe des Hegelschen Denkens

Alexandre Ganoczy/Stefan Scheld

Herrschaft – Tugend – Vorsehung

Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen Calvins zu sieben Senecatragödien und der Pharsalia Lucans

1982. VI, 160 Seiten. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. für Abendländische Religionsgeschichte, Bd. 105). Ln. DM 45,– ISBN 3-515-03495-1

Inhaltsübersicht:
Einleitung – Thematische Auswertung der Annotationen – Bezug der Annotationen zu Leben und Werk Calvins unter Berücksichtigung hermeneutischer Aspekte – Zusammenfassung der hermeneutischen Grundlinien der Stoarezeption Calvins – Edition der Annotationen – Anhang – Literaturverzeichnis

Horst Hammitzsch (Hrsg.)

Japan-Handbuch

In Zusammenarbeit mit LYDIA BRÜLL. Unter Mitwirkung von Ulrich Goch.

1982. XIX, 1305 Seiten (2spaltig). 252 Abb., 3 Farbtaf., zahlr. Tab. u. Diagr., 1 farb. Faltkarte. Ln. DM 268,– ISBN 3-515-02952-4

Enthält auch einen Abschnitt Religion mit folgenden Artikeln:
Die Hauptströmungen im religiösen Bereich Japans – Ahnenkult – Bergasketen – Buddhismus – Christentum – Gebet – Gottheiten – Jenseitsvorstellungen – Lokalkulte – Magie und Mantik – Mythologie – Neue Religionen – Opfer – Priester – Religionswissenschaft – Schaminismus – Seelenglaube – Shintō – Shintō-Schrein – Sōkagakkai – Synkretismus – Taoismus – Tempel – Tenrikyō – Volksglaube – Wallfahrt – Zen

Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden

Hans-Josef Klauck

Herrenmahl und hellenistischer Kult

Thema des Buches ist der Vergleich des urchristlichen Herrenmahls mit den religiösen Mählern der Umwelt. Ein forschungsgeschichtlicher Durchblick und der Entwurf eines Begriffsrasters bereiten eine schwerpunktmäßige Darstellung der kultischen Mähler in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der Gnosis vor, wobei den Mysterienkulten ein besonderes Augenmerk gilt. Auf diesem Hintergrund entfaltet ein weiterer Hauptteil die spannungsreiche Diskussion um das Herrenmahl zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde.

Die noch längst nicht ausdiskutierte Frage nach dem Verhältnis des urchristlichen Herrenmahls zu den religiösen Mählern der Umwelt wird in diesem Buch neu aufgerollt und auf differenziertere Weise als bisher zu beantworten versucht. Ein forschungsgeschichtlicher Durchblick, mit dem die Arbeit einsetzt, trägt wesentlich zur Aufhellung der Problemlage bei.

Der zweite, größere Hauptteil entwirft zunächst ein phänomenologisches Raster, mit dessen Hilfe sich das heilige Mahl in seinen vielfältigen Ausprägungen erfassen läßt. Es folgt schwerpunktmäßig eine Darstellung der kultischen Mähler in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der Gnosis, wobei ein besonderes Augenmerk den Mysterienkulten gilt.

Auf diesem Hintergrund entfaltet der dritte Teil die spannungsgeladene Auseinandersetzung um das Herrenmahl zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde. Die einschlägigen Textpartien aus dem ersten Korintherbrief werden exegetisch analysiert, traditionsgeschichtlich eingeordnet und auf ihre religionsgeschichtliche Verflechtung hin abgehört.

Das Schlußkapitel bietet eine vergleichende Zusammenschau und eine Interpretation des Befundes unter strukturvergleichendem, genetischem und theologischem Aspekt.

1982, VIII und 431 Seiten, Leinen 118,– DM, ISBN 3-402-03637-1.

Verlag Aschendorff Münster. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 15

Aschendorff Münster

Herausgegeben von Andreas Heinz anläßlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 3. September 1982

BALTHASAR FISCHER

Stimme der Kirche

Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit

ca. 248 Seiten, kartoniert, ca. 52,- DM

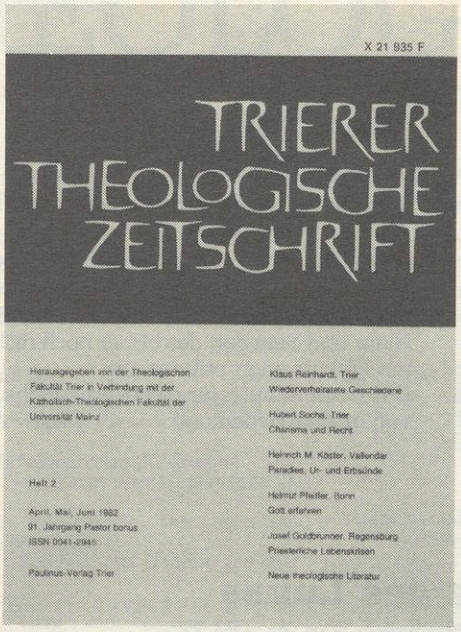
ISBN 3-7902-0101-4

Die Kirche schöpft die Texte ihrer Liturgie, vor allem des Stundengebetes, mit Vorliebe aus dem inspirierten Gebetbuch der Bibel, dem Psalter. Die Psalmen aber sind ihrem Ursprung nach Gebet des alttestamentlichen Gottesvolkes. Jeder, der als Christ Psalmen betet, der sie im Gottesdienst hört und mitsingt, stößt auf die Frage: Wie können wir als Christen, als Gottesvolk des Neuen Bundes, noch immer mit den Worten des Alten Testamentes beten? Wo kommt Christus im Psalter vor? Ein Psalmengebet an Christus vorbei kann es für den Christen nicht geben. Die im Zeitalter muttersprachlichen Psalmenbetens doppelt dringende Frage, wie der Psalter zur "Stimme der Kirche" werden konnte, hat Balthasar Fischer seit seiner Antrittsvorlesung über "Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche" (1946) nicht mehr losgelassen. Dieser Band vereinigt seine wichtigsten Studien zur Psalmenfrömmigkeit der Väterzeit und bietet dazu - als Teildruck seiner bisher unveröffentlicht gebliebenen Habilitationsschrift - spezielle Untersuchungen zur frühen patristischen Deutung der Psalmen 3, 8, 16 (15), 17 (16) und 19 (18). In einer immer noch gültigen Weise legt Fischer die schon von den Vätern gewiesenen Wege zu einem spezifisch christlichen Psalmenbeten frei und bietet damit neue Hilfen zu einer sich aus biblischen Quellen nährenden Christusfrömmigkeit.

Balthasar Fischer
geboren 1912 in Bitburg/Eifel. Studium der Theologie in Trier und Innsbruck. 1936 Priesterweihe. 1937 Promotion in Innsbruck (Schüler von J.A. Jungmann), bis 1939 Seelsorger in Tirol und an der Saar, bis 1945 Studium in Maria Laach und Bonn. 1946 Habilitation in Bonn, ab 1947 Professor in Trier. Gastprofessuren in Notre Dame, USA, und am Institut "Lumen Vitae" in Brüssel. Mitarbeit in den vor- und nachkonziliaren römischen Gremien für Liturgie. 1961-1975 Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst. 1977 Ehrendoktor der Theologie der Universität Mainz. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Fragen der Liturgiegeschichte und der Pastoralliturgik.

Andreas Heinz
geboren am 3. Oktober 1941 in Auw a.d. Kyll/Eifel, studierte Philosophie und Theologie in Trier und an der Päpstlichen Universität Gregoriana. 1969 Abschluß der römischen Studien mit dem Erwerb der Grade Lic. phil. und Lic. theol. Nach zweijähriger Seelsorgetätigkeit Assistent am Liturgischen Institut Trier. Promotion zum Dr. theol. in Trier 1975. 1976 Wissenschaftlicher Assistent an der Theologischen Fakultät Trier. Von 1979-1981 Professor für Liturgiewissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum. Seit 1981 als Nachfolger von Balthasar Fischer Ordinarius an der Theologischen Fakultät Trier. Mitglied der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
Fleischstraße 62-65
5500 Trier



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der
Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit der
Katholisch-Theologischen
Fakultät der Universität Mainz
91. Jahrgang Pastor bonus
Schriftleiter
Prof. Dr. Heribert Schützeichel

Erscheinungsweise:
Quartalsweise am 15.2., 15.5.,
15.8. und 15.11.

Jedes Heft hat einen Umfang
von 80 Seiten, 16,8 x 22 cm,
kartoniert.

ISSN 0041-2945

Jahresabonnement (4 Hefte)
64,8o DM, Studentenabonnement
43,- DM, Einzelheft 17,80 DM

Aus dem Inhalt von Heft 2/1982:
- Kann die Kirche den Empfang der Eucharistie durch wiederverheiratete Geschiedene dulden?
- Charisma und Recht
- Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit
- Gott erfahren
- Priesterliche Lebenskrisen
- Buchbesprechungen

Die Fachzeitschrift ...
für Studierende der Theologie,
die für den Studienweg wissenschaftlich fundierte Begleitung brauchen,
die für ihre theologische Bildung vertieftes Wissen über Einzelfragen suchen,
die an den philosophischen und theologischen Diskussionen der Gegenwart näher interessiert sind.

Für Religionslehrer, Pastoral- und Gemeindereferenten,
die Anregungen und neue Ansätze für den Religionsunterricht suchen,
die Hilfe für die Gemeindearbeit erwarten,
die auch im beruflichen Alltag die Verbindung mit dem theologischen Gespräch wahren wollen.

Für überlastete Seelsorger,
die im raschen Wandel Orientierung für die Seelsorge suchen,
die durch regelmäßiges Lesen auf dem neuesten Informationsstand sein möchten,
die dennoch systematisch ihre Weiterbildung betreiben wollen.

Das nächste Heft erscheint
am 15. August 1982.

Vorgesehene Themen:
- Die liturgischen Reformvorschläge im Votum der Theologischen Fakultät und ihre Resonanz in der Liturgiekonstitution des Vaticanum II
- Albertus Magnus über die Frau
- Moraltheologie und Moraltheologen am Mainzer Priesterseminar
- Laienseelsorger. Die Lizentiaten in Ungarn

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
Fleischstraße 62-65
5500 Trier

Christos Yannaras · Person und Eros

Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. Übersetzt von Irene Hoening. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Band 44). 287 Seiten, kart. ca. DM 58,–

»Christos Yannaras, griechisch-orthodoxer Theologe und Philosoph in Athen, entfaltet in diesem Buch eine ausführliche Ontologie auf der Grundlage der orthodoxen Theologie der großen Kappadozier Basilios, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz. Im ständigen kritischen Gespräch mit den wichtigsten westkirchlichen Theologien und mit ihren ontologischen Implikationen und in sympathetischer, wenngleich auch nicht unkritischer Aufnahme der Metaphysik Martin Heideggers stellt er ein Verständnis von Person, Beziehung, Natur und Sein dar, das bisher noch nicht in unseren Diskussionen präsent war.
Das Buch ist auch für das ökumenische Gespräch von großer Bedeutung.« *Jürgen Moltmann*

Friedrich-Wilhelm Horn
Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas

(Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 26). Ca. 384 Seiten, kart. ca. DM 72,–

F. W. Horn zeigt, wie die Ethik des Lukas von den Problemen der frühchristlichen Gemeinde gestaltet und auf sie hin bezogen ist. Im Mittelpunkt steht die auf den Gegensatz von Armut und Reichtum in der Gemeinde eingehende Darlegung der Wohltätigkeitsparänese, ihre Motivation und christologische Begründung.

Gottfried Nebe · »Hoffnung« bei Paulus

ελπὶζ und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie. (Studien zur Umwelt des NT, Bd. 16). Ca. 396 Seiten, kart. ca. DM 68,–

Diese Untersuchung setzt nach einer forschungsgeschichtlichen Einführung bei einer sprachlichen Analyse des Hoffnungsvokabulars und einer Betrachtung der Sprachformen, in denen es verwendet wird, ein, um dann vor allem theologisch dem Verhältnis der Hoffnungsaussagen des Paulus zu seiner Eschatologie nachzugehen. Dabei erweisen sich insbesondere die alttestamentlich-frühjüdischen Voraussetzungen als grundlegend.

Orbis Biblicus et Orientalis

Herausgegeben von Othmar Keel unter Mitarbeit von Bernhard Trémel und Erich Zenger. Gemeinsam mit Editions Universitaires Fribourg.

43 **Paul Deselaers · Das Buch Tobit**

Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten und 16 Seiten Anhang. Übersetzung des Buches Tobit. Leinen DM 118,–

44 **Pierre Casetti**
Gibt es ein Leben vor dem Tod?

Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten, Leinen, DM 89,–

45 **Frank-Lothar Hossfeld · Der Dekalog**

Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 306 Seiten, Leinen DM 88,–

46 **Erik Hornung**
Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh

Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von A. Brodbeck, H. Schlögl und E. Staehelin und mit einem Beitrag von G. Fecht. XII, 129 Seiten + 2 Farbtafeln, Leinen ca. DM 43,–

Lieferbar sind auch die Bände 1, 3, 5–6, 8–42.

V&R Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

4716
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1982** **78. Jahrgang**

Erich Zenger: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
J. Schreiner: Jeremia 1–25,14 (H. Weippert)
H. Utschneider: Hosea, Prophet vor dem Ende (O. Loretz)
G. Krinetzki: Bibelhebräisch (K. Kiesow)
R. Pesch: Das Evangelium der Urgemeinde (J. Gnilka)
R. Feneberg/W. Feneberg: Das Leben Jesu im Evangelium (W. Trilling)
M. Trautmann: Zeichenhafte Handlungen Jesu (W. Trilling)
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von H. Balz und G. Schneider. Bd II. Lfg. 1–11 (F. Mußner)
H.-G. Hermesmann: Zeit und Heil (A. Vögtle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 373
B. de Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse (N. Brox)
W. Maas: Gott und die Hölle (N. Brox)
H. und M. Schmidt: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst (J. Fink)
Melito of Sardis: On Pascha and Fragments. Rd. und übers. von S. G. Hall (G. D. Kilpatrick)
Epiphanius II. Panarion, haer. 34–64. Hrsg. von J. Dummer (P. Fraenkel)
Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. Bd 6. Hrsg. von F. v. Lilienfeld, E. Bryner, K. Chr. Felmy und W. Weismann (W. Cramer)
Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Bd III. Mit Einführung und Erläuterungen von A. Zumkeller (W. Gessel)
W. H. J. Schachten: Ordo Salutis (J. I. Saranyana)
R. W. Southern: Das Islambild des Mittelalters (L. Hagemann)
D. C. Steinmetz: Luther and Staupitz (R. Stupperich)
Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von G. Müller (R. Bäumer)
Bekenntnis und Einheit der Kirche. Hrsg. von M. Brecht und R. Schwarz (St. C. Napiórkowski)
H. Festing: Adolph Kolping und sein Werk (J. Overath)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 389
W. Klausnitzer: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (G. Schwaiger)
A. Peters: Der Mensch (J. W. Mödlhammer)
F. D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (R. Stalder)
U. Duchrow: Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? (H. G. Stobbe)
La confession de fe Augsburgo ayer y hoy. Hrsg. von M. Garijo Guembe (J. Meier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 402
G. Wainwright: Doxologie (B. Fischer)
H. Lausberg: Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus' († Th. Schnitzler)
Th. Schnitzler: Was die Sakramente bedeuten (Th. A. Schnitker)
Th. Maas-Ewerd: Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (B. Neunheuser)
Liber Sacramentarium Gellonensis. Hrsg. von A. Dumas und J. Deshusses (E. J. Lengeling)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 411
J. Gaudemet: Sociétés et mariage (H.-W. Strätz)
L. Turowski: Ein Rechtsinstitut im Umbruch (K. Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Gesellschaftswissenschaft, Pastoraltheologie . . . . Sp. 413
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 6: M. Boss: Triebwelt und Personalisation. G. Condrau: Entwicklung und Reifung. G. Condrau: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen. F. Böckle: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit (K. Thomas)
R. Kramer: Arbeit (O. v. Nell-Breuning)
Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von J. Baumgartner (P. M. Zulehner)
Die Wallfahrt. Anruf und Aufgabe für die Theologie heute. R. Fischer/A. Stoll: Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen. H. J. Utz: Wallfahrten im Bistum Regensburg. I. Lüthold-Minder: Helvetia Mariana. F. Meingast: Marienwallfahrten in Bayern und Österreich. Chr. Daxelmüller/M.-L. Thomsen: Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark. P. Stürz: Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol (G. Ziegler)
S. Ostertag: Einswerden mit sich selbst (K. Thomas)
M. T. Kelsey: Träume (K. Thomas)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 419
H. Dapper: Mission – Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation (Th. Kramm)
U. Bianchi: Saggi di metodologia della storia delle religioni (A. Th. Khoury)

Philosophie . . . . . Sp. 421
Frieden mit der Natur. Hrsg. von K. M. Meyer-Abich (G. Scherer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*

Von Erich Zenger, Münster

1.

Die Pentateuchforschung, einst Prunkstück der kritischen Exegese, ist zusehends in eine tiefe Krise geraten. Die Säulen, auf denen noch vor zehn Jahren die Einzelarbeit an Pentateuchtexten gesichert zu ruhen schien, sind offensichtlich ins Wanken geraten. Nach Meinung mancher Exegeten sind sie schon umgestürzt und haben ein derartiges Trümmerfeld bewirkt, daß es besser sei, den von J. Wellhaus initiierten ‚Irrweg' der Forschung rigoros zu verlassen und nun völlig neu anzufangen. Wohlgemerkt: Es sind nicht Fundamentalisten, die dies fordern, sondern ‚kritische Exegeten', die nach einem Ausweg aus dem faktisch desolaten Zustand der Pentateuchexegese suchen. Der Abschied von der noch vor einigen Jahren zumindest in der deutschsprachigen Exegese allgemein akzeptierten ‚Urkundenhypothese' wird beispielsweise von R. Rendtorff als notwendige Befreiung „von einer Hypothek" gefordert, „die sich mehr und mehr als große Belastung herausgestellt hat."[1] Andere scheinen zu einer nachkritischen ‚Unschuld' finden zu wollen, indem sie zwar die Probleme anerkennen, die zur Urkundenhypothese geführt haben, diese aber derzeit für nicht lösbar und deshalb andere Fragen für wichtiger halten: „I have thought it worthwhile to suggest that it is time that we ignored the sources – hypothetical as they are – for a little, and asked what the Pentateuch as a whole is about."[2] Die Wurzeln und Anlässe der Krise sind vielfältig. Mir scheinen vor allem drei Problemfelder ausschlaggebend zu sein:

a) Bislang ist es keiner Pentateuchtheorie gelungen, auch nur die Hälfte des Textbestandes von Gen-Dtn flächendeckend (!) entstehungsgeschichtlich überzeugend zuzuweisen. Nicht nur die Anhänger der Urkundentheorie, auch die Verfechter des Fragmenten- oder des Ergänzungsmodells weichen im Einzelfall bei ihren Erklärungen so stark voneinander ab, daß die Differenzen vermuten lassen, die Voraussetzungen selbst müßten bereits falsch sein. Vor allem die klassi-

* **Rose,** Martin, **Deuteronomist und Jahwist.** Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. – Zürich: Theologischer Verlag (1981). 342 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Bd 67) kart. DM 49.–.

[1] R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin 1976, 150.

[2] D. J. A. Clines, The Theme of the Pentateuch (JSOT Suppl. Series 10), Sheffield 1978, 5.

UB TÜB
11. JAN. 1983

sche Vierquellentheorie arbeitet mit derart vielen sekundären Zusätzen und Glossen und läßt dennoch im Bereich der Bücher Ex, Lev, Num soviel Textmaterial außer Griff, daß die neuerdings gesetzten Fragezeichen an die Leistungsfähigkeit dieser Hypothese durchaus verständlich sind. Es gibt praktisch keinen Konsens über die Grundpositionen der Urkundentheorie, ja es hat ihn faktisch nie gegeben: über Umfang, Datierung, Reihenfolge, traditionsgeschichtliche Herkunft und theologische Zielsetzung der einzelnen ‚Urkunden' gingen die Meinungen immer schon so weit auseinander, daß das jahrzehntelange Festhalten und Herumbasteln verwunderlich ist – und nur durch die noch größeren Aporien erklärlich, die die anderen Modelle (Fragmenten- und Ergänzungshypothesen) schufen. Im Grunde hat sich daran auch durch die neuesten Alternativmodelle von H. H. Schmid,[3] R. Rendtorff[4] und H. C. Schmitt[5] nicht viel geändert. Aber auch die von P. Weimar und von mir selbst bislang unternommenen Versuche, das Wellhausen-Modell zu modifizieren,[6] sind sowohl methodisch wie vom Ergebnis her so problematisch, daß die Kritik daran durchaus ernstzunehmen ist.[7]

b) Die Krise der Pentateuchtheorien ist nicht zuletzt eine Folge der Krise ihrer historischen Implikationen. Solange die Theorie von der Amphiktyonie einen plausiblen Haftpunkt für die Grundstruktur der im Pentateuch erzählten Ursprungsgeschichte Israels abgab, war die thematische Erzählfolge des ‚gesamtisraelitischen' Pentateuch ‚irgendwie' vorgegeben und konnte als Grundpfeiler einer Texttheorie postuliert werden. Mit der weitgehenden Falsifizierung der Amphiktyoniehypothese ist die Grundstruktur zerbrochen. Damit ist die Frage neu gestellt, wann, wo und wie es erstmals zu jenem gesamtisraelitischen Selbstverständnis kam, das eine von der Schöpfung bis zur Landnahme reichende Geschichtsdarstellung voraussetzt bzw. widerspiegelt. Leider hat sich auch die zweite literatursoziologische Voraussetzung der Pentateuchforschung der letzten Jahrzehnte als nicht tragfähig erwiesen: Konnte noch G. von Rad die Geschichtstheologie seines salomonischen Jahwisten als erzählerische Umsetzung und Ausgestaltung eines ihm bereits vorgegebenen kultischen Credo (vgl. Dtn 26,5–9) erklären, so ist inzwischen (fast) allgemein akzeptiert, daß ein derartiges Credo nicht am Anfang einer Erzählgeschichte steht, sondern eine solche bereits voraussetzt. Konkret: Das Credo von Dtn 26,5–9 ist frühestens ein Produkt der deuteronomischen Theologie, weshalb der in den letzten Jahren zunehmende (Mode-)Trend verständlich wird, auch den ersten umfassenden Entwurf der Geschichtstheologie als Konstrukt der dt. Bewegung zu begreifen. Ein neues Pentateuchmodell muß also auch literatursoziologisch neu plausibel sein. Die Diskussion darüber, ob der erste Geschichtsentwurf, der die (historisch nicht unmittelbar zusammenhängenden) Erzählphasen der sog. Patriarchenzeit, des Exodus, der Wüstenwanderungen und der Landnahme als sukzessive Geschichte zusammenfügte, als ‚Basismythos' einer anti-staatlichen egalitären Stämmegesellschaft des 11. Jh. denkbar ist, ob ein solcher Geschichtsentwurf erstmals nur als Produkt staatlicher Legitimation und Programmatik (salomonische Epoche) oder als Besinnung in der staatlichen Krise (nach der Reichsspaltung von 931, in der aramäischen Bedrohung des 9. Jh.s, nach dem Untergang des Nordreichs und in der tödlichen Bedrohung des Südreichs im ausgehenden 8. Jh., oder gar erst in der Krise des Exils) oder als Entwurf der joschijanischen ‚Gegenreformation' (nach Manasse bzw. gegen den Einfluß der assyrischen Ideologie) entstanden sein kann, ist erst wieder in Gang gekommen und hat allerdings noch nicht so hinreichenden Konsens erbracht, daß man darauf eine Pentateuchtheorie bauen könnte.

c) Die zunehmende Skepsis gegenüber den üblich gewordenen Pentateuchmodellen hängt schließlich mit einer wachsenden Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit historischer Analyse von Texten überhaupt zusammen. Die Exegese hat sich in der Tat weitgehend auf dem Felde der historischen Deskription verbraucht, so daß die Auslegung der Texte selbst in andere Bereiche der Theologie ausgewandert ist. Den Alttestamentlern sollte es zu denken geben, daß die theologischen Impulse, die in den letzten Jahren von ‚ihrem' Teil der Bibel ausgingen, n i c h t (!) durch sie, sondern durch die systematischen und praktischen Theologen ausgelöst wurden. Eine Pentateuchtheorie, die angeblich viel für die Erklärung des Wachstums der Texte, aber nur wenig für ihre Interpretation (das ist ja noch immer die Hauptaufgabe der Exegese!) abgibt, stößt deshalb zurecht auf das Mißtrauen nicht nur der Nichtexegeten.

Angesichts einer so vielschichtigen Krise der Pentateuchforschung ist jeder Diskussionsbeitrag willkommen, zumal wenn er sich wie die nun von M. Rose vorgelegte Zürcher Habilitationsschrift bewußt als forschungsgeschichtliches Gespräch versteht und einen in der Tat neuen Ansatz präsentiert und vor allem eine Gesamthypothese andeutet, die einer kopernikanischen Wende der Pentateuchforschung gleichkäme – wenn sie sich durchsetzen würde!

2.

Den neuen Ansatzpunkt der Frage nach der (erstmaligen) Entstehung eines mit der Schöpfung einsetzenden und über Patriarchenerzählungen, Exodus-, Sinai- und Wüstengeschichten zur Landabnahme hin führenden Geschichtswerkes gewinnt R. aus einer Art Gegenprobe zur Entstehungsgeschichte der Urkundenhypothese. Da diese im wesentlichen vom Buch Genesis her entwickelt wurde, also vom Anfang der postulierten Literaturwerke her, stellt R. die Frage, ob sich diese Pentateuchtheorien auch ergeben, wenn man vom vielfach vertretenen Ende dieser ‚Quellen' her ausgeht. So wählt die Studie als Einstiegspunkt das Buch Josua und Dtn 1–3, was von doppeltem Reiz ist: zum einen kommt R. damit ins Gespräch mit jener Variante der Pentateuchtheorien, die am Hexateuch festhält, und zum anderen bringt er zwei Gesichtspunkte ein, die in der nun angelaufenen Pentateuchdiskussion noch kaum beachtet wurden, die freilich bei den ‚Vätern' der Urkundenhypothesen eine wichtige Rolle spielten, nämlich die Verklammerung des Buches Deuteronomium mit dem übrigen Pentateuchbestand und das Verhältnis der deuteronomischen Geschichtstheologie (vor allem des Nothschen DtrG) zum Pentateuch. Gerade in dieser letzteren Fragestellung verbirgt sich die theologische Brisanz dieser literaturgeschichtlich ansetzenden Arbeit.

Diese Brisanz ergibt sich rasch, wenn man die bereits im Titel angedeutete Folge „Deuteronomist und (angestoßen durch ihn!) Jahwist" historisch und theologiegeschichtlich umsetzt: Nach R., der darin eine These seines Lehrers H. H. Schmid weiterführt, entsteht Israels Geschichtstheologie originär und erstmals in der Krise nach 587. Erst der Verlust der bis dahin Israels Identität gewährleistenden Heilsgaben und Institutionen provoziert die radikale Frage nach Jahwe als dem Gott der Geschichte. Literarisch greifbar wird die Antwort auf diese Frage nach R. erstmals im Deuteronomistischen Geschichtswerk „vom Deuteronomium bis zum Ende des 2. Buches der Könige ... Der in diesem Geschichtswerk angelegte überlieferungsgeschichtliche Weg läßt noch erkennen, wie sich der Verfasser sukzessive in der Geschichte Israels hinter die Königszeit zurücktastet und wie er dabei – je weiter er zurückgelangt – immer weniger Überlieferungsmaterial einfach selbst sprechen läßt, sondern wie er dieses zunehmend in seiner eigenen sprachlichen und theologischen Durchdringung und Gestaltung präsentiert und auf diesem Wege Geschichte Israels bis zu dem in seiner (früh-)exilischen Zeit virulenten Thema ‚Land(nahme)' zurückverfolgt" (325). Als programmatische Eröffnung schreibt der Deuteronomist seinen Zeitgenossen schließlich durch Dtn 1–3 ins Stammbuch, wie ihnen ihr Land geblieben wäre bzw. warum sie es verloren haben – zugleich vielleicht als kleinen Hoffnungsstrahl für einen Rückgewinn der verlorenen Heilsgaben: „Landnahme, Landbesitz und Landverlust stehen unter der Kondition von (Gesetzes-)Gehorsam und Ungehorsam" (325). Bald aber erwies sich diese simple Sicht von DtrG ‚Heil durch Gesetzesgehorsam' als zu optimistisch und als unrealistisch zugleich, weil sich die geforderte und erhoffte innere Erneuerung Israels nicht einstellte. Es zeigte sich eine „fundamentale Unbrauchbarkeit" nicht nur des Volkes, sondern eine bis ins Herz des Menschen reichende Schuld, die eine Wende nur (noch) als neue Heilstat Jahwes selbst denken konnte. Diese differenzierten Voraus-Setzungen eines Fortgangs der Geschichte Jahwes mit seinem Volk sind nun aber nach R. genau die Themen des exilischen, nachdeuteronomistischen „Jahwisten", der sukzessive vor Dtn – 2 Kön durch den nun verfaßten ‚jahwistischen' Grundbestand der Bücher Numeri, Exodus und Genesis (in dieser Reihenfolge!) einen Erzählblock nach dem anderen setzt und so zum ‚Vater' der tetrateuchischen Geschichtstheologie wird: die Unfähigkeit des Volkes, „den menschlichen Partner des göttlichen Heilswerks abzugeben" (325), entfaltet der Jahwist in den Geschichten von der Wüstenwanderung, die er unter die Perspektive des Murrens stellt, womit er die diesem menschlichen Versagen sozusagen ‚vorauslaufende' göttliche Heilswilligkeit und Heilsfähigkeit dadurch wir-

[3] Vgl. H. H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.
[4] Vgl. Anm. 1.
[5] Vgl. H. C. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte (BZAW 154), Berlin 1980, 177–193.
[6] Vgl. zuletzt P. Weimar, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32), Freiburg-Göttingen 1980; E. Zenger, Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1978.
[7] Vgl. besonders A. R. Müller, Der Text als russische Puppe? Zu P. Weimars „Die Berufung des Mose": BN 17, 1982, 56–72.

kungsvoll kontrastiert, daß er den Exodus (die neue Heilstat) und die Landverheißung an die Väter (das bleibende Heilsangebot) vorausschickt. „Nimmt man schließlich noch die Urgeschichte hinzu, dann wäre die göttliche Verheißung nicht nur als ‚vorauflaufend' zu charakterisieren, sondern auch als kontrastiert durch die in der Urgeschichte als anthropologisch-total beschriebene menschliche Schuldverstrikkung" (326). Dieser exilisch-nachexilische „Jahwist" ist also der erste (!) Theologe, der die verschiedenen Einzelgeschichten, deren ihm vorgegebene Gestalt uns nicht mehr erreichbar ist (!), zu dem nunmehr im nichtpriesterlich vorliegenden Erzählzusammenhang Gen-Num zusammenfügte – allerdings nur, um damit dem DtrG einen adäquaten theologischen ‚Vorbau' zu geben. Der „Jahwist" ist demnach nie ein eigenständiges Werk gewesen, sondern nur ein unter dem Einfluß besonders von Dtn 1–3 entfalteter Teil eines von Genesis bis 2 Könige reichenden exilisch-nachexilischen Geschichtswerkes.

Selbst für die Priesterschrift deutet R. die Konsequenzen seiner J-Hypothese an. Von dieser ausgehend würde sich abzeichnen, daß auch P kein eigenständiges Werk war, sondern wie der Rose'sche „Jahwist" ein analoger „theologischer Vorspann" vor Dtn – 2 Kön ist, der „in einem anderen geographischen, kulturellen und theologischen Rahmen" (328) entstanden ist, vielleicht sogar in kritischer Auseinandersetzung mit dem „Jahwisten". „Eine Verdrängung des einen ‚Konkurrenten' durch den anderen fand nicht statt, so daß es schließlich zur Komposition beider Geschichtswerke – und erst da auch zur Bildung eines ‚Hexateuchs' gekommen ist" (328).

3.

Mit Recht sieht R. selbst, wie seine Konzeption forschungsgeschichtlich einzuordnen ist: „Damit kehrt man im Grunde wieder zu G. von Rads ‚Kleinem geschichtlichen Credo' als Ausgangspunkt zur Konzeption eines Jahwistischen Werkes zurück, zwar nicht darin, hinter den deuteronomistischen Ausformungen noch eine Gestalt zu suchen, die bis in die früheste Zeit Israels im Lande zurückreicht, aber darin, von im Deuteronomium erkennbaren Konzeptionen der Geschichte Israels auszugehen und von dort aus zurückzufragen" (326). Genau da aber liegt eine erste verhängnisvolle Weichenstellung, die das von R. entworfene ‚Pentateuchmodell' in Frage stellt: Wenn das Dtn zum Ausgangspunkt einer „Rückfrage" an die Bücher Gen – Num gemacht wird, muß der Vergleich, für den R. sich methodologisch so stark macht (16f), nicht nur zwischen Dtn 1–3 und den entsprechenden Partien in Ex und Num durchgeführt werden, sondern er muß die für das Dtn doch noch viel zentraleren Komplexe wie Horebtheophanie (vgl. Ex 19–20.24.32–34) und ‚Gesetzessammlung' (vgl. Bundesbuch Ex 21–23) heranziehen, um so weitreichende Folgerungen, wie Ex – Num J sei ein ‚späterer Vorspann' zu Dtn – 2 Kön, überhaupt einmal erst denkbar zu machen, zumal die Argumente, Dtn 1–3 sei literarisch älter als die entsprechenden Partien in Num 13–14.21, mich nicht überzeugt haben. Zwar möchte ich nicht eine ähnlich arrogante Bewertung des hier von R. durchgeführten Argumentationsganges, wie R. selbst dies gegenüber seinen ‚Gegnern' immer wieder unnötigerweise (cui bono?) tut, geben, aber die Nichtberücksichtigung der einschlägigen Arbeiten von N. Lohfink und W. L. Moran erweisen sich hier als sehr mißlich,da beide mit gewichtigen Gründen Dtn 1–3 teilweise als gezieltes Gegenbild zu Num *13–14.20–21 JE anvisiert haben. Da R. – wie leider auch sonst – nicht Texte, sondern nur Textfragmente vergleicht, bleiben seine Beobachtungen eben oft nur relativ – jedenfalls werden sie nicht so tragend, wie es das Schlußkapitel „Resultate (!) und Perspektiven" (316–328) erfordert. Die methodische Rückfrage vom Dtn aus müßte auch den Bereich der sog. Rückverweise im Dtn erfassen, ehe die weitreichenden Konsequenzen R.s abgedeckt wären; die diesbezügliche Untersuchung von D. E. Skweres, die R. erst nach Abschluß seiner eigenen Arbeit zugänglich wurde (vgl. 323 Anm. 50), bietet hier eine derartige Fülle von Einzelbeobachtungen, die R.s Hypothese so schwer erschüttern, daß es einen eigenen (durchaus möglichen) „Nachtrag" wert gewesen wäre, in dem R. deutlicher Stellung bezogen hätte. Schließlich scheint mir die Rückkehr zu von Rads ‚Credo' als (nun freilich spätdatiertem!) Auslöser einer noch späteren „jahwistischen" Geschichtstheologie nur methodisch erlaubt, wenn nachgewiesen wäre, daß beispielsweise Dtn 26,5–9 ein (wenn auch später) „Anfangstext" wäre. Das aber kann man nach den einschlägigen, detaillierten Studien zum Credo von W. Richter und N. Lohfink, die R. wieder nicht zu kennen scheint, einfach nicht mehr unbesehen tun. Wenn einerseits ein „Credo" nur als (späteres) Summarium vorgegebener Erzählblöcke verstehbar ist und andererseits der Text Dtn 26,5–9, wie N. Lohfink gezeigt hat, die ältere vor-dt (!) Vorlage Num 20,15–16 aufgreift, die ihrerseits bereits Patriarchen und Exodus zusammenbindet, wird es auch von hier aus schwer, die dt-dtr Geschichtstheologie als „Mutterboden" der in Gen-Num erstmals greifbar werdenden Geschichtstheologie zu begründen (!).

Die zweite, methodisch problematische Weichenstellung für die postulierte Gesamthypothese geschieht dort, wo R. ein von M. Noth im Blick auf Num 21 formuliertes Einzelergebnis in einem Maße generalisiert, wie dies weder von Noth gemeint noch von R.s eigenen Beobachtungen gestützt wird. Mit Blick auf die ab Num 10 erkennbaren topographischen (!) Zusammenhänge sagt M. Noth in seinem Aufsatz „Nu 21 als Glied der ‚Hexateuch'-Erzählung": „der deuteronomistische Geschichtsschreiber ist, soweit wir sehen können, der erste gewesen, der ein wirklich zusammenhängendes Bild von dem Wanderungsweg der israelitischen Stämme zu geben sich bemüht hat". Diese These, mit der Noth keineswegs sagen will, die Wüstenerzählungen ab Num 10 insgesamt seien dtr und von Dtn 1–3 insgesamt abhängig, weitet R. so aus: „Wenn es aber stimmt, daß ‚der deuteronomistische Geschichtsschreiber' als erster einen in sich geschlossenen ‚Wanderungsweg' (vom Gottesberg zum Jordan) als Konzeption in Angriff genommen hat, dann könnte man – den Bereich Num 10,10ff verlassend – allerdings auch fragen, ob der Wanderungsweg von Ägypten zum Gottesberg, ja schließlich, ob die Wanderungen der Erzväter nicht auch diese deuteronomistische Konzeption voraussetzen" (314f). Diese Frage ist deshalb für die geschichtstheologische Hypothese R.s nicht tragfähig, weil sie insinuiert, ein topographisch zusammenhängender ‚Wanderweg' sei die Voraussetzung dafür, daß Patriarchen, Exodus, Sinai, Wüstenwanderung und Landnahme geschichtstheologisch zusammenhängen. Ein rascher Blick beispielsweise auf Ez 20 genügt, aber auch der auf Dtn 26,5–9, um die metabasis R.s zu erkennen.

Eine dritte methodische Vorbelastung der Hypothese sehe ich in der oft wiederholten Annahme R.s, der postulierte exilisch-nachexilische „Jahwist" sei zwar insgesamt literarisch spät, seine meisten Materialien seien aber überlieferungsgeschichtlich alt – vermutlich als isolierte ‚Einzelüberlieferungen'. Da R. weder klärt noch erklärt, wie und wo die Überlieferung dieser Einzelüberlieferungen geschieht, sind letztlich die meisten Probleme, die ja die verschiedenen, differenzierten Pentateuchtheorien ausgelöst haben, nur verschoben oder eben nicht aufklärbar. Wie denn, um nur zwei Beispiele zu nennen, soll eigentlich mit Hilfe dieses ‚neuen Jahwisten' die unterschiedliche literarische (!) Gestalt der Ahnfraugeschichten (Gen 12; 20; 26) erklärbar werden oder wie sollen die unterschiedlichen Theophanievorstellungen der Sinaiperikope Ex *19–34 auf überlieferungsgeschichtlichem Wege so aufgehellt werden, daß sie sich als von Dtn 5; 9–10 angestoßene literarische Komposition des ‚neuen Jahwisten' plausibel machen lassen? Da R. faktisch keinen einzigen Text ‚seines' Jahwisten genetisch voll erläutert, bleibt seine Gesamthypothese nur ein Postulat.

4.

So überraschend demnach die angedeutete Gesamthypothese R.s ist (im Blick auf P ist sie mir freilich nicht einmal als Gedankenspiel verständlich), so wenig zwingend ergibt sie sich aus den Einzelbeobachtungen R.s, zumal nicht aus denen der ersten beiden Teile der Studie, die sich mit solchen Texten bzw. Textfragmenten aus Jos 2–6 und Jos 9–10 befassen, die von verschiedenen Autoren als Indizien für einen in das Buch Josua reichenden „salomonischen Jahwisten" angeführt wurden.

Im ersten Teil (21–169) setzt er sich vor allem mit den von mir vor über zehn Jahren (!) und von E. Otto im Jahre 1975 gemachten Versuchen auseinander, in den Texten Jos 5,10–12 (vgl. Ex 16,35); Jos 3,13–15 (vgl. Ex 3,1–5); Jos 3,5 (vgl. Ex 3,16–20; 34,10a; Num 14,11–25); Jos 4,19b (vgl. Ex 13,20; 16,35b); Jos 2,17.20 (vgl. Gen 24,8) die Indizien eines salomonischen Jahwisten festzumachen, der demnach bis in das Buch Josua gereicht hätte. Die meisten der dabei gemachten Beobachtungen gegen eine Herkunft der diskutierten Textstellen aus salomonischer Zeit haben mich überzeugt – zumal ich selbst bereits in meiner 1975 (!) abgeschlossenen, 1978 erschienenen Kommentierung des Buches Exodus,[8] auf die R. freilich nicht eingeht, die These eines ‚salomonischen Hexateuch' aufgegeben habe. Vom Erweis einer ‚nichtsalomonischen Zeit' zur Datierung in exilisch-nachexilische Zeit ist freilich der Weg weiter und beschwerlicher als R. annimmt: seine Argumente führen meist nur in die „Nähe" (!) des dt-dtr Literaturbereichs. Genau hier aber verbirgt sich das Problem, daß R. diesen

[8] Vgl. dazu nun den modifizierenden Nachtrag in der 2. Auflage von 1982.

Bereich literaturgeschichtlich nicht klärt. In der „Nähe" von dt-dtr kann beispielweise auch jene Bearbeitungsschicht stehen, die von ihren jeweiligen Anhängern „jehowistisch", „frühdeuteronomisch", „protodeuteronomisch" genannt und ab 700 (also in einer ähnlichen Krisenzeit, wie sie R. für die Entstehung von DtrG bzw. seines J beschreibt!) datiert wird.

Im einzelnen haben mich in diesem Teil vor allem drei Argumentationsversuche R.s nicht überzeugt. Daß Ex 14 von Jos 3f her entworfen bzw. ausgestaltet sein soll, wie R. wegen des Motivs vom Austrocknen des Meeres annehmen möchte (115–117), ist schon aus zwei Gründen ausgeschlossen: einerseits fehlt in Ex 14 der in Jos 3f zentrale Begriff עבר und andererseits ist das Motiv vom trockenen Meer in Ex 14 ein priesterschriftlicher (!) Bezug auf die Schöpfungsgeschichte von P (in Ex 14P offenbart sich der Schöpfergott!).

Für nicht gelungen halte ich weiter den versuchten Nachweis, Ex 34,10a könne nicht vor-deuteronomistisch sein (99–106). Zur sachgerechten literatur- und theologiegeschichtlichen Einordnung dieser Verheißung sind m. E. folgende Beobachtungen relevant:

a) Die von mir[9] gemachten Einwände gegen die literarisch ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Ex 34,10a und Ex 34,10b sind nach wie vor gültig.

b) Innerhalb der Sinaigeschichten lassen sich, wie F.-L. Hossfeld gezeigt hat,[10] mindestens drei verschiedene Konzeptionen von כרת ברית feststellen, die von ihren theologiegeschichtlichen Implikationen her folgendermaßen zeitlich gestuft werden müssen:

(1) Ex 34,10a bezeichnet die Wendung, die absolut gebraucht wird, also ohne die Angabe eines Partners, eine feierliche Verheißung/Selbstbindung Jahwes, große Wunderwerke zu tun. Plakativ könnte man sagen: In Ex 34,10a schließt Jahwe einen unbedingten Verheißungsbund, dessen Inhalt sein Handeln in der Geschichte ist. Dem entspricht die syntaktische Gestaltung: „in 34,10a Präsentativ und zur Bezeichnung eines individuellen zukünftigen Sachverhalts fortgeführt mit x-yiqtol – dazu absoluter, präpositionsloser Gebrauch der Wendung כרת ברית "[11]. Man könnte geradezu überspitzt formulieren: Bund schließendes und im Bund gebundenes Subjekt ist hier allein Jahwe.

(2) Ex 34,27 nennt ausdrücklich die Bundespartner, mit denen Jahwe die Berit schließt: „Und Jahwe sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf, denn aufgrund dieser Worte schließe ich hiermit mit dir einen Bund und mit Israel." Das im hebräischen Text syntaktisch nachhinkende Element „und mit Israel" ist kaum ursprünglich, zumal die beiden Parallelstellen, in denen ebenfalls zwei Bundespartner Jahwes genannt werden, diese beiden nicht durch das Objekt „Bund" von einander getrennt sind wie in Ex 34,27. Die beiden heranzuziehenden Stellen sind Ex 23,32 („Nicht sollst du schließen mit ihnen und mit ihren Göttern einen Bund") bzw. Jer 31,31 („Ich schließe mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund"). Das in Ex 34,27 sekundär hinzugefügte Element „und mit Israel" entspricht allerdings der in Ex 34,27 gemeinten Aussage: „Mit dir (Mose) schließe ich einen Bund." Wenn Jahwe hier ursprünglich mit Mose allein einen Bund schließt, vertritt Mose das ganze Volk. Es gibt hier also ausdrücklich zwei Bundespartner: auf der einen Seite Jahwe und auf der anderen Seite Mose und über Mose das Volk, d. h. hier ist es in der Tat ein zweiseitiges Geschehen. Bundesinhalt sind nun, wie 34,27 ausdrücklich sagt, „diese Worte", d. h. die dem Mose in Ex 34,12–26* in direkter Jahwerede promulgierten Gesetze, die mit Blick auf das Israel von Jahwe zugesagte Land gegeben werden. Aus dem „Verheißungsbund" für Israel von Ex 34,10a ist nun ein „Verpflichtungsbund" für Israel geworden, der nach dem Modell des westeuropäischen (abweichend vom italienischen und deutschen!) Lehensrechtes verstanden werden kann. Dem gegenüber 34,10a anderen Grundverständnis entspricht auch die andere grammatische Konstruktion in 34,27: x-qatal zur Bezeichnung der Koinzidenz bzw. das sog. perfectum declarativum, womit der Bezug auf das in 34,12–26* promulgierte Gesetz hergestellt und unterstrichen wird. Ex 34,27 berührt sich theologiegeschichtlich damit mit Dtn 5,2f, wo Mose in seiner Rede an das Volk sich ausdrücklich mit dem Volk als Bundespartner Gottes zusammenschließt, wenn er vom Bund spricht, den Jahwe am Horeb „mit uns" geschlossen hat.

(3) In Ex 24,8 signalisiert der wieder andere Gebrauch der Wendung „Bund schließen" eine dritte Bundeskonzeption, die auch theologiegeschichtlich, wie die Parallelen Dtn 4,13.23; 9,9; 31,16 zeigen, gegenüber Ex 34,10a bzw. Ex 34,27 später anzusetzen ist. Mose spricht jetzt „vom Bund, den Jahwe ‚mit euch' geschlossen hat ... Offensichtlich gehört Mose nicht mehr zu den Partnern, sondern vermittelt eher zwischen den Partnern, Jahwe und Israel".[12] Dieser Bund zwischen den zwei Partnern, Jahwe und Israel, den Mose als Bundesmittler vermittelt, wird dem Volk nun – anders als in Ex 34,27 – zur freien Annahme vorgelegt und durch ein ausführliches Ritual besiegelt. Inhalt des Bundes ist das in Ex 24,7 ausdrücklich genannte „Buch des Bundes", d. h. Ex 20,22–22,33, das in Analogie zu altorientalischen Vertragsdokumenten, aber auch in Anlehnung an Dtn 5–28, mit Segen für den Fall der Vertragseinhaltung und mit Fluch für den Fall der Vertragsverletzung schließt. Der „Bund" von Ex 24,8 ist deshalb am ehesten als Vertragsbund zu interpretieren, in dem beide Vertragspartner ihre je spezifischen Verpflichtungen übernehmen. Anders als im lehensrechtlich konzipierten Bundesverhältnis von Ex 34,27, wo aus dem verheißenen Privilegium der Landnahme sich der Anspruch Jahwes herleitet, von Israel bestimmte Lehenspflichten zu fordern, werden im Vertragsbund die Heilsgaben Jahwes vom vertragsgemäßen Verhalten Israels abhängig gemacht. Es ist gewissermaßen ein bedingter Bund, wie Ex 19,5 – ein Text der aus der gleichen theologischen Schule wie Ex 24,8 stammt – deutlich sagt: „Wenn ihr meinen Bund beobachtet, dann sollt ihr mir gehören als Krongut aus allen Völkern." Daß Ex 24,8 eine gegenüber Ex 34,27 veränderte Bundeskonzeption aufweist, unterstreicht auch hier wieder die Sprache selbst:

- Ex 34,27 verwendet die Präposition את, wie Gen 15,17, während Ex 24,8 die Präposition עם gebraucht
- den Inhalt des Bundes gibt Ex 34,27 mit „kraft dieser Worte" (על פי הדברים האלה) an, womit die Proklamation/Promulgation der unmittelbar vorher zitierten Jahwerede gemeint ist; in Ex 24,8 wird der Bund geschlossen „auf Grund aller dieser Worte", womit sowohl das Bundesbuch als auch die Annahmeerklärung des Volkes gemeint sind; möglicherweise greift Ex 24,8 sogar zurück bis nach Ex 19,4–8.

c) Die Ankündigung Ex 34,10a „vor deinem ganzen Volk werde ich Wunderwerke tun, wie sie nicht erschaffen worden sind auf der ganzen Erde und in allen Völkern" ist sprachlich so singulär, daß sie nicht ohne Schwierigkeiten dt-dtr genannt werden kann:

(1) die Angabe „vor deinem ganzen Volk" rückt Ex 34,10a deutlicher, als auch ich selbst früher bemerkte, von Ex 3,20 (hier steht überdies noch „meine Wunderwerke"), Num 14,11 und Jos 3,5 ab, wo der Ort des Handelns Jahwes mit der präpositionalen Wendung בקרב angegeben wird.

(2) Der Terminus נפלאת fehlt im Dtn.

(3) Die Verbindung von נפלאת und ברא ist Hapaxlegomenon.

(4) Die Ortsangabe „auf der ganzen Erde und in allen Völkern" gehört nicht zu den dt-dtr Sprachmustern; sie erinnert eher an die vergleichbare universalistische Perspektive von Gen 12,1–3.

(5) Die Ankündigung אעשה weist stilistisch und semantisch zurück nach Ex 6,1, aber auch nach Ex 18,1, wo überdies Israel wie in Ex 34,10a als ‚Volk des Mose' bezeichnet wird.

Somit ist es durchaus möglich, Ex 34,10a geschichtstheologisch auf eine Stufe zu stellen mit Gen 12,1–3.

Wie man schließlich Ex 3,1–5 für literarisch einheitlich halten kann (vgl. 71–77), wenn man gleichzeitig mit „sukzessiver Anreicherung ... durch mehr oder weniger passendes, sterotypes Material" (76) rechnet, ist mir nur schwer nachvollziehbar. Überdies leidet die literarkritische Diskussion von Ex 3,1–5 bei R. daran, daß er das Problem der Doppelungen in 3,7ff ausblendet. Von ihrer Lösung her aber fällt einiges Licht zurück auf die „Gesprächseröffnung" von Ex 3,5.

Im zweiten Teil (171–220), der die Bezüge von Jos 9–10 in den Pentateuch hinein diskutieren will, unterläßt es R. leider, die doch für seine Gesamthypothese entscheidende Korrelation mit Ex 34,12–15 und Dtn 7 vorzunehmen. Dabei ließe sich m. E. immerhin wahrscheinlich machen, daß es einen literarischen Zusammenhang zwischen (dem m. E. jehowistischen Textstück) Ex 34,12–15 und Jos 9 gibt, und daß Dtn 7,1–6 die vom Verfasser des vorjoschijanischen ‚Ur-Dtn' (mutmaßlicher Umfang: Dtn 4,45; 6,4–9; 7,1–6; *12–26,16) gestaltete ‚Fortschreibung' des (jehowistischen) Hauptgebotes Ex 34,12–15 ist.

Auch in ihren Einzelbeobachtungen, deren konstruktive und weiterführende Reichweite hier nicht dargestellt werden kann, ist die Studie von R. nicht der erhoffte Weg aus der derzeitigen Pentateuchkrise. Worin er nach dem derzeitigen Stand meiner Arbeiten bestehen könnte, soll abschließend angedeutet werden.

[9] E. Zenger, Die Sinaitheophanie (fzb 3), Würzburg 1971, 96f.

[10] Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originäre Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg-Göttingen 1982, 204–213.

[11] Hossfeld a.a.O. 211f.

[12] Hossfeld a.a.O. 209.

5.

Den Grundbestand des vorliegenden Pentateuch bilden die drei Quellen J(JE), D und P, die jeweils eine eigene Bearbeitungsgeschichte erfahren haben, ehe sie sukzessiv in der zeitlichen Reihenfolge JE + D + P zusammengefügt wurden.

a) Der erste geschichtstheologische Entwurf Israels ist das in der salomonischen Epoche konzipierte jahwistische Geschichtswerk, das zwar textmäßig weniger umfangreich ist als bislang von den meisten Exegeten angenommen, das aber bereits, wie sein wichtiger Schlüsseltext Gen 12,1–4a.5bβ.6a.7.8aα ausweist, den Bogen rückwärts zur Urgeschichte (Gen *2,4b–8,21) und vorwärts bis zur Landnahme (mindestens bis Num 14*!) auszieht. Dieses jahwistische Geschichtswerk wurde unter dem Eindruck des Untergangs des Nordreichs und als Programmatik kultischer Reformbestrebungen um 700 v. Chr. gründlich überarbeitet und erweitert; vor allem wurde nun das Thema „Landbesitz" unter privileg-rechtliche Kategorien gestellt (Gen 15,7.18; Ex 34,12–15) und durch Anfügung von Landnahmeerzählungen, die in Jos *2–11; 24* vorliegen, konkretisiert. Diese umfangreiche Bearbeitung integrierte viel ‚Sondergut', wobei sie vermutlich aus mehreren vorgegebenen ‚Erzählkränzen' schöpfte, die als solche nicht mehr voll rekonstruierbar sind. Diese ‚Neuausgabe' des jahwistischen Geschichtswerkes, die erstmals ‚Geschichte' und ‚Gesetz' zusammenband, könnte man mit der exegetischen Tradition ‚das jehowistische Geschichtsbuch' (JE) nennen. Die ‚Quellen', die JE als Vorlagen verwendete bzw. redaktionell integrierte, lassen sich bei einigen Einzelgeschichten noch bis in den Wortlaut hinein erkennen, wodurch ihre Herkunft aus einer größeren ‚Quelle' wahrscheinlich wird. So dürfte z. B. der Grundbestand von Gen 20 und Gen 22, aber auch eine in Ex 3 und Ex 19–20 herauslösbare Textschicht aus einer ‚elohistischen Quelle' stammen, wobei ich wegen der fragmentarischen Erkennbarkeit dieser ‚Quelle' nicht mehr von einem ‚elohistischen Geschichtswerk' sprechen möchte, da wir weder ihren Anfang und ihren Abschluß noch einen zusammenhängenden Geschehensbogen greifen können. Deshalb ist es m. E. auch nicht mehr möglich, die Herkunft dieser Quelle (vermutlich Nordreich, zeitlich zwischen Elija und Hosea?) oder gar ihre Geschichtstheologie näher zu bestimmen. Anders dürfte es bei der überarbeiteten Josefsgeschichte des JE sein, wo der Textbestand der JE-Vorlage, eine weisheitliche Novelle (*Gen 37,3–47,11), noch voll rekonstruiert werden kann. Auch der Grundbestand von Jos 2–11.24 lag JE als ‚Quelle' (bzw. als mehrere ‚Quellen') vor und wurde von JE als programmatischer Schlußteil (vgl. z. B. den Spannungsbogen Gen 50,25f; Ex 13,19; Jos 24,32) seines Werkes ausgestaltet.

b) Angestoßen durch das jehowistische Geschichtsbuch vollzieht sich ab dem 7. Jh. v. Chr. in Jerusalem eine Sammlung alter Rechtsmaterialien und ihre Subsumption unter ein Hauptgebot. Dieses ‚Ur-Dtn', das vermutlich Dtn 4,45; 6,4–9; 7,1–6; *12–26,16 umfaßte, erfährt unter Joschija eine Erweiterung, die vor allem die durch JE vorgegebene narrative Situierung am Horeb einträgt: Dtn *1–28.

c) Die beiden Quellen JE und D werden, vermutlich als Versuch der Bewältigung der Katastrophe von 587, zusammengearbeitet und schließlich sukzessiv mit weiteren geschichtstheologischen Erzählkränzen verbunden, bis schließlich ein Großes deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG) vorliegt, das von Gen 2,4b bis 2 Kön 25 reicht. Diese Zusammenarbeitung, die in mehreren Schüben erfolgte, löste nicht nur mehrere dtr Schichten in Jos – 2 Kön aus, was die Forschung der letzten Jahre in zunehmender Übereinstimmung herausgearbeitet hat, sondern bewirkte auch dtr Bearbeitungen und Erweiterungen (beispielsweise Integration des alten Bundesbuches!) in Gen – Dtn.

d) In der babylonischen Diaspora entsteht in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s als neue und eigenständige Konzeption die dritte „Quelle", die priesterschriftliche Grundschrift p^G (Umfang: Gen *1,1-Dtn 34,9b), die dann in Jerusalem sukzessiv bearbeitet und erweitert wurde (P^S). Diese priesterliche Quelle wird schließlich im 5. Jh. v. Chr. so mit DtrG verbunden, daß P strukturell dominiert: ihr Abschluß mit dem Tod des Mose (Dtn 34) bewirkt zugleich die kompositionelle Abtrennung der ‚Frühen Propheten' (Jos – 2 Kön 25) vom ‚Pentateuch'. In dem Prozeß der Verbindung von P und dem ersten Teil von DtrG (Gen – Dtn!) geschieht auch die Einfügung weiterer Textkomplexe (z. B. Heiligkeitsgesetz!); ebenso erfolgen kleinere Textbearbeitungen, deren Sprachmuster sich als Mischung aus deuteronomistischen und priesterlichen Klischees zu erkennen geben. Um 400 dürfte der Pentateuch, dessen Integrationsvorgang zugleich als bewußte Befriedung rivalisierender Strömungen zu begreifen ist, abgeschlossen sein.

Diese (hier nur angedeutete!) Pentateuchtheorie ist eine Kombination aus Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungsmodell. Sie beansprucht nicht, alle Texte im Detail entstehungsgeschichtlich erklären zu können, aber sie will doch für einen Großteil der Texte wenigstens Herkunft und redaktionelle Einfügung wahrscheinlich machen – um die Texte interpretieren zu können: das ist nach wie vor die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft.

Schreiner, Josef: **Jeremia 1–25,14.** – Würzburg: Echter Verlag 1981. 148 S., kart. DM 28.–. **Die Neue Echter Bibel.** Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.

Sch.s Kommentar zu Jer 1,1–25,14 ist als dritte Lieferung der Kommentarreihe „Die Neue Echter Bibel" erschienen, die sich wie ihre Vorläuferin, die „Echter-Bibel (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung)" an einen großen Leserkreis wendet, an alle, „die das Alte Testament besser kennenlernen möchten" (Text der hinteren Umschlagseite). Zugrunde gelegt ist der Text der Einheitsübersetzung, der einspaltig abgedruckt ist, und den der darunter in zwei Spalten gesetzte Kommentarteil Seite für Seite begleitet. Die Kommentare dieser Reihe wollen „präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese" informieren, „ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben"; denn die Neue Echter Bibel „ist auf das theologische Verständnis des Textes und die Erfassung seines Kerygmas angelegt" (ebd.).

Der Ausleger steht damit vor keiner leichten Aufgabe.

Nicht immer paßt sein Textverständnis zur Einheitsübersetzung (vgl. etwa S. 96 die Übersetzung von Jer 14,18b, die von einer Verschleppung von Propheten und Priestern in ein ihnen unbekanntes Land spricht, und die Sch. zu Recht in einer Textanmerkung und im Kommentar korrigiert: „Vom Exil ist hier nicht die Rede."); nicht immer kann er der Sinngliederung in der Einheitsübersetzung folgen (vgl. etwa S. 103–105 zu Jer 16,1–18, das die Einheitsübersetzung in die VV. 1–9 und 10–18 unterteilt, während Sch. zwischen V. 13 und V. 14 eine Zäsur legt). Dennoch kann man sagen, daß derartige Unstimmigkeiten zwischen Text und Kommentar zahlenmäßig beschränkt bleiben und vor allem auch so gelöst sind, daß sie den Leser nicht verwirren, sondern zum selbständigen Mitdenken anregen.

Damit sind wir beim Leserkeis angekommen. Daß es Sch. gelungen ist, mit seinen Ausführungen den verschiedenartigen Erwartungen einer breit gefächerten Leserschaft gerecht zu werden, zeigt schon seine Einleitung (5–11), die dem mit der Materie weniger Vertrauten das Buch und den Propheten gut vorstellt, die aber auch dem Spezialisten ankündigt, daß dieser neue Kommentar Neues bietet.

Im Kommentarteil (13–148) setzt sich diese Mehrschichtigkeit fort. Es ist erstaunlich, mit wie wenig Raum Sch. auskommt, um die Texte literarisch (vor allem für Spezialisten), sachlich und theologisch (für alle Leser) und vereinzelt auch noch im Hinblick auf ihre Funktion innerhalb der Liturgie (für den Gebrauch in der Gemeinde; 17, 122) zu besprechen. Damit hat der Kommentar bislang die vom Umschlagtext her versprochenen Zusagen eingelöst.

Offen steht nur noch die Ankündigung, über den gegenwärtigen Stand der Exegese zu informieren. Dieses Versprechen ist um so schwerer in die Tat bzw. in den Text umzusetzen, als ja ausdrücklich keine ausführliche Behandlung der Forschungssituation damit verbunden sein soll. Nun gehört aber das Jeremiabuch zu den biblischen Büchern, um die sich seit Jahrzehnten eine lebhafte Diskussion dreht, und gerade bei diesem Buch gehen die Meinungen weit auseinander. Der Sammelband mit den Beiträgen des 1980 in Leuven über das Jeremiabuch gehaltene Colloquium Biblicum dokumentiert dies eindrücklich (P.-M. Bogaert, ed., Le livre de Jérémie, BEThL 54, Leuven 1981). Angesichts des breiten Spektrums einander ergänzender, aber auch einander ausschließender Auffassungen über den Propheten und sein Buch hätte man im Kommentarteil vielzüngig reden müssen, um den gegenwärtigen Stand der Fachdiskussion sozusagen diskussionslos repräsentieren zu wollen. Sch. hat deshalb gut daran getan, den Großteil der einschlägigen Publikationen einfach in die zwischen Einleitung und Kommentarteil stehenden „Literaturhinweise" (12) zu verbannen und bei seiner Auslegung nur sparsam und zumeist auch nur solche Autoren zu zitieren, die seine eigene Meinung stützen.

Als Sch.s bevorzugter Gewährsmann fungiert W. Thiel, und für Kenner der Szene ist damit der Standpunkt, den dieser Kommentar bezieht, wenigstens annähernd lokalisiert: Er reiht sich in die Serie literarkritisch ausgerichteter Untersuchungen zum Jeremiabuch ein und teilt deren Prämissen: Kennzeichen der Worte Jeremias ist ihre (zumeist) poetische Struktur (6f), Nachjeremianisches ist (oft) von deuteronomisch-deuteronomistischen Vorstellungen beeinflußt (6).

Mit Hilfe dieser Kriterien ergibt sich rein statistisch gesehen eine ungefähre Halbierung der 602 Verse von Jer 1,1–25,14: Die kleinere Hälfte, etwa 285 Verse (nach der Berechnung der Rez.), weist Sch. dem Propheten zu, die größere Hälfte, etwa 315 Verse, der Nachinterpretation und Redaktion. Es legt sich nahe, diese Zahlen mit denen zu vergleichen, die B. Duhm in seinem 1901 erschienenen Kommentar veröffentlichte (Das Buch Jeremia, KHC 11, Tübingen–Leipzig 1901, S. xvi), der allgemein als Grundlage der literarkritischen Jeremiaexegese gilt. Nach Duhm entfielen circa 280 Verse auf Jeremia, 220 Verse auf Baruch, den Verfasser der Erzählungen über Jeremia, und 850 Verse auf Ergänzer. Auch wenn das Duhmsche Resultat auf einer Analyse aller 52 Kap. des Jeremiabuches beruht, darf man die aus Sch.s Kommentar erschlossene Textverteilung nun nicht einfach zum Ausgangspunkt für eine Art „Hochrechnung" für das gesamte Prophetenbuch machen. Vielmehr muß man beachten, daß die von Duhm dem Propheten zugeschriebenen 280 Verse aus dem Bereich der Kap. 1–25 und 30f stammen, daß Sch.s bisherige Auslegung sich aber mit eben den Kapiteln 1–25 beschäftigt, daß die Menge der Erzählungen über den Propheten (überwiegend in Jer 26–44) und der Komplex der Völkersprüche in Jer 46–51 (eingeleitet in Jer 25,15–38) sowie der geschichtliche Anhang in Jer 52 noch ausstehen. Von daher ist zu erwarten, daß sich, wieder streng statistisch gesehen, das Ergebnis des künftigen Gesamtkommentars aus Sch.s Hand nicht weit von den Duhmschen Resultaten entfernen wird.

Statistik birgt immer die Gefahr in sich, Statik vorzutäuschen, wo keine ist. So auch hier. Hinter der statistischen Fassade verbergen sich die Bewegungsabläufe einer achtzigjährigen intensiven Forschung am Jeremiabuch. Diese Forschungsgeschichte braucht hier nicht nacherzählt zu werden (vgl. statt dessen S. Herrmann, ThLZ 102, 1977, Sp. 481–490). Es genügt, die Hauptpunkte innerhalb ihrer literarkritisch orientierten Richtung aufzuzählen, die für eine Standortbestimmung des Kommentars von Sch. wichtig sind: Aus dem Bestand der „Ergänzungen" im Duhmschen Kommentar erschloß S. Mowinckel (Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania 1914) eine Quelle mit Reden, deren Sprache und Inhalt dem Deuteronomium nahestünden. Daß diese Reden aber keine Quelle, sondern Bestandteile des redaktionellen deuteronomistischen Rahmens des Jeremiabuches darstellten, hat sich mehr und mehr durchsetzen können und in den beiden Büchern von W. Thiel seinen deutlichsten Ausdruck gefunden (Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, WMANT 52, ebd. 1981). Zusammenfassend läßt sich daraus folgern, daß die literarkritische Exegese des Jeremiabuches sich von einer „Ergänzungshypothese" zur „Quellenhypothese" entwickelte und schließlich bei einer „redaktionsgeschichtlichen Erklärung" ankam.

In Sch.s Kommentar nun findet die Mowinckelsche „Quellenhypothese" keinerlei Anklang mehr, statt dessen sind die Duhmsche „Ergänzungshypothese" und die von Thiel rigoros durchgeführte „redaktionsgeschichtliche Erklärung" eine Art Symbiose eingegangen. Kurz gefaßt kann der Leser diese den ganzen Kommentar bestimmende Ausgangsposition Sch.s der S. 6 in der Einleitung entnehmen:

Demzufolge geht die erste Sammlung jeremianischer Worte auf den Propheten selbst zurück, wie Jer 36,2.4.32 nahelegen. Von dieser frühen Verkündigung nimmt Sch. an, daß sie vor allem in Jer 2–6 zurückzufinden sei. Undeutlich bleibt, ob er auch die thematisch bestimmten Textgruppen (21–23: über Könige und Propheten; 27–29: über falsche Propheten; 30f: „Trostbüchlein für Israel"; 32–35: Heilsworte) schon für in ihrem Kern ursprünglich auf den Propheten zurückgehende Zusammenstellungen hält. Die umfangreiche Nachinterpretation soll dann nach dem Fall Jerusalems eingesetzt haben. Sprachlich und inhaltlich bewege sie sich in deuteronomischen Traditionen (= deuteronomistisch) und habe ihren „Predigten zumindest meist ein Jeremiawort zugrunde" gelegt. Ziel dieser exilischen Verkündigung sei es gewesen, den Untergang Judas als Strafe dafür zu erklären, daß das Volk nicht auf Jeremias Ruf zur Umkehr gehört hätte.[1] Auch eine spätexilisch-nachexilische Stimme melde sich in der Nachinterpretation zu Wort. Sie verkündige „Hoffnung auf Heimkehr und Wiederaufbau" (alle Zitate s. S. 6). Im Verhältnis zwischen „Nachinterpretation" und „Redaktion" fällt ersterer die Hauptrolle zu: Sie leistet „eine echte Vergangenheitsbewältigung und zugleich Deutung der Gegenwart aus Jahwes Wort und Willen" (S. 45 zu Jer 5,18f). Die Rolle der Redaktion ist demgegenüber bescheiden. Sie habe die Reihenfolge der verschiedenen Überlieferungen bestimmt, wobei sie sich oft von Stichwörtern habe leiten lassen (so z. B. S. 89 zu Jer 13,15–27; S. 100 zu Jer 15,10–18), wobei sie vereinzelt auch Texte, die ursprünglich nichts mit dem Propheten zu tun hatten, auf diesen bezogen habe (S. 83 zu Jer 12,1–6). Mit ihren Überschriften habe die Redaktion den Stoff ferner in größere Sinnabschnitte gegliedert (S. 56 zu Jer 7,1; 11,1; 18,1; 30,1; S. 62 zu Jer 8,4aα; S. 92 zu Jer 14,1; S. 113 zu Jer 18,1; 21,1; S. 124f zu Jer 21,1; 24,10). Wann und wo diese Redaktionsarbeit erfolgte, bleibt ebenso offen wie ihr Verhältnis zur Nachinterpretation; doch dürfte dies darin seinen Grund haben, daß Sch. mit einer mehrschichtigen Redaktion rechnet,[2] die in einem mehrsträngigen Bezug zur vielstimmigen Nachinterpretation steht, der sich kaum noch entwirren lassen dürfte.

Aus diesem gemischten Chor der Nachinterpretation und Redaktion glaubt Sch. die ursprüngliche Solostimme des Propheten noch deutlich herauszuhören und seinen Part oft sogar seinem Wortlaut nach rekonstruieren zu können. Sein Kommentarteil enthält 15 Übersetzungen derart erschlossener Jeremiaworte: S. 14 zu Jer 1,4–9.17–19; S. 25f zu Jer 3,1–4,4; S. 56f zu Jer 7,1–15; S. 79 zu Jer 11,1–14; S. 82 zu Jer 11,18–23; S. 88 zu Jer 13,1–14; S. 100 zu Jer 15,11; S. 118 zu Jer 19,1–15; S. 120 zu Jer 20,3; S. 125f zu Jer 21,1–7; S. 127 zu Jer 21,8–10; S. 133 zu Jer 22,24–27; S. 134 zu Jer 22,28 und 22,30; S. 144 zu 24,1–10.

Hier sind allerdings Bedenken anzumelden. Vergleicht man etwa den jeremianischen Grundbestand, den Sch. (56f) aus Jer 7,1–15 erschließt, mit den entsprechenden literarkritischen Analysen von W. Thiel (WMANT 41, S. 105–114), M. Rose (Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, BWANT 106, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975, S. 224f) und G. Warmuth (Das Mahnwort, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 1, Bern 1976, S. 108–112), so erhält man eine Vielfalt jeremianischer Worte, die sich zwar mehr oder weniger ähnlich, aber keineswegs identisch sind. Solche Beobachtungen legen den Verdacht nahe, daß, wenn man mit einer so weitgehenden Nachinterpretation oder redaktionellen Kommentierung der Worte Jeremias rechnet, wie das die genannten Autoren tun, dann „das echte Jeremiawort nur hypothetisch festgestellt werden kann" (so S. Herrmann, ThLZ 102, Sp. 485 im Hinblick auf Thiels Rekonstruktionen ursprünglicher Jeremiaworte). Mit einer derartigen Skepsis ist der Boden für eine literarkritische Auslegung des Jeremiabuches aber gefährlich ins Schwanken geraten; denn die beiden für eine solche Exegese unverzichtbaren Größen – das Prophetenwort und seine spätere Interpretation – haben dann ihre Konturen verloren, sind nicht mehr deutlich voneinander zu unterscheiden und damit nicht mehr hantierbar.

Diese grundsätzlichen Zweifel – die sicherlich nicht zuletzt daher rühren, daß die Rez. die literarischen Probleme des Jeremiabuches unter einem grundsätzlich anderen Blickwinkel betrachtet – lassen sich an zwei Einzelbeispielen verdeutlichen.

So hält Sch. (79) den Ausdruck „Leute von Juda und Einwohner Jerusalems" in Jer 11,9 für einen Bestandteil der ursprünglichen Jeremiarede, während er ihn in Jer 4,4; 11,2; 17,25; 18,11 der Nachinterpretation zuweist (32.79.112.114), und umgekehrt bestimmt er (114) den Ruf, daß „doch ein jeder umkehren solle von seinem bösen Weg" in Jer 18,11 als einen Bestandteil der sekundären Erweiterung eines Jeremiawortes, obwohl er vergleichbare Formulierungen in Jer 15,7; 23,22; 25,2 zur jeremianischen Verkündigung rechnet (98f.139.146).

Nun soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß die Nachinterpretation sich sprachlich den jeremianischen Texten anpassen kann, die sie kommentierend umrahmt; doch stellt sich dann die Frage nach den literarkritischen Scheidungskriterien nur um so dringlicher, und sie kompliziert sich zusätzlich, wenn man nicht ein einheitliches, sondern ein mehrschichtiges Anwachsen der Texte annimmt.

Trotz solcher Bedenken ist aber positiv zu werten, daß die teilweise Rückkehr zur „Ergänzungshypothese" in Form einer differenzierten Nachinterpretation eine bisweilen flexiblere Argumentation erlaubt als dies bei einem streng redaktionsgeschichtlichen Modell der Fall sein kann, da letzteres zu einer einheitlichen Deutung des „Rahmens" gezwungen ist. So kann Sch. (13) etwa die Überschrift in Jer 1,1–3, die von einer Wirksamkeit Jeremias vom 13. Jahr Josias an (627/6) bis zum 11. Jahr Zedekias (587/6) spricht,[3] unbehindert von Prämissen über eine wie auch immer geartete Gesamtredaktion des Jeremiabuches als Überschrift für die Kap. 1–39 auffassen. Gegenüber der von ihm nicht völlig ausgeschlossenen Möglichkeit, Jer 1,1–3 als Einleitung von Kap. 1–25 zu verstehen (so Thiel, WMANT 41, S. 49–61), hat dies den Vorteil, daß so die inhaltliche Spannung zwischen 39,14 und 40,1b durch die Annahme eines redaktionellen Neueinsatzes in Jer 40,1a erklärbar wird. Noch wichtiger dürfte aber die Beobachtung sein, daß dann am Ende der beiden redaktionellen Blöcke jeweils ein individuelles Heilswort für Menschen stünde, denen der Gottesbote Jeremia zu Dank verpflichtet war: Den mit Jer 1,1–3 eröffneten Block beschließt dann das Heilswort für Ebedmelek (Jer 39,16–18), den in Jer 40,1a eröffneten Block beschließt dann das Heilswort für Baruch (Jer 45).

[1] Sch. hält demnach den Ruf zur Umkehr für ein Element der jeremianischen Verkündigung (vgl. außer S. 6 auch S. 10.98f.139.146). Damit unterscheidet er sich von den Auffassungen Mowinckels, a.a.O., S. 38 und Thiels, WMANT 52, S. 109, die beide darin eine sekundäre Verzeichnung des Propheten zu einem Bußprediger sehen.

[2] Ganz sicher läßt sich dies den vorsichtigen Formulierungen Sch.s nicht entnehmen; doch spricht Sch. etwa S. 92 von „einer späten redaktionellen Einleitung" und S. 100 einmal vom „Redaktor des Jeremiabuches"; solche Bemerkungen scheinen darauf hinzuweisen, daß Sch. mit einer mehrfachen Redaktion des Jeremiabuches rechnet.

[3] Sch. (8f) hält am in Jer 1,2 genannten Berufungsdatum Jeremias im 13. Jahr Josias fest; doch hat er dann Schwierigkeiten, den „Feind aus dem Norden" zu identifizieren (33.35.44.54).

Mit diesen letzten Bemerkungen ist bereits ein Vorgriff auf den Bereich des Jeremiabuches erfolgt, der erst in der Fortsetzung des Jeremiakommentars von Sch. zur Debatte stehen wird. Die Rez. ist sicherlich nicht die einzige, die gespannt darauf wartet.

IJsselstein Helga Weippert

Utschneider, Helmut: **Hosea, Prophet vor dem Ende.** Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 255 S. (Orbis et Orientalis 31) geb. sfr 52.–

Nach einer Einleitung über „Die alttestamentliche Prophetie als Institution – Theoriebildung, Forschungsgeschichte und Problemstellung" (14–53) folgt in Kap. 2 „Die Prophetie Hoseas in Geschichte und institutionaler Welt Israels" (54–230). Den Abschluß bilden nach diesem Hauptkap. der Abschnitt 3 über „Rückblick und Folgerungen" (231–238), ein Literaturverzeichnis (239–252), sowie Register der Bibelstellen (235–254) und hebr. Wörter (255).

Der Vf. rollt die Problematik der Verkündigung des Propheten Hosea unter zentraler Berücksichtigung moderner soziologischer Institutionentheorien auf. Hosea habe das Ende des bestehenden Staates Israel unter dem Druck der assyrischen Macht für absehbar gehalten. Neben diesen inneren und äußeren Gefährdungen habe der Prophet besonders die Bedrohung Israels durch eine Fülle kultischer und theologischer Heterodoxien im Volksglauben, aber auch an den offiziellen Heiligtümern durch den „baalisierten Jahweglauben" gesehen. Dieses letztere Syndrom vor allem habe den Propheten dazu veranlaßt, den absehbaren Zusammenbruch Israels in der Gestalt des Nordreiches auf einen verursachenden Faktor zurückzuführen: den Bruch zwischen Gott und Volk (232). Er habe den Bruch zwischen Staatsgott und Staatsvolk proklamiert. Entschlossen habe er jene Position herausgestellt, die allein vom Zusammenbruch nicht erfaßt worden sei: die Gerechtigkeit Jahwes. Die Restitution des Gottesverhältnisses sei in der Form des neuen Exodus und der neuen Landgabe, wie sie das Hoseabuch erhofft habe, nicht Wirklichkeit geworden. Dennoch sei die Geschichte des gerechten und seinem Volk in Liebe zugewandten Gottes nicht beendet. Hoseas prophetisches Handeln finde seine Verwirklichung und Rechtfertigung in seiner „Nachgeschichte", die es als „Wissen um Gott" in der atl, Tradition gefunden habe.

Zu diesem Problem der „Nachgeschichte" der Botschaft des Hosea nimmt der Vf. zuletzt auf gut einer Seite dann noch Stellung (237–238). Er hält fest, daß das Hoseabuch allenthalben einen hohen Grad an literarischer Verarbeitung erkennen lasse. Diese glaubt er vor allem in den thematischen Einheiten erkennen zu können. Die Zahl der erheblich späteren „Fortschreibungen" und Glossen sei wohl nicht zu hoch zu veranschlagen. Was wir von Hosea wissen, verdankten wir weitgehend einem Lehrhaus. Für die Probleme des Textes findet er so eine magische Formel. Er schreibt: „So erscheint uns einerseits die ‚ipsissima vox' des Propheten im Text kaum mehr unmittelbar identifizierbar, andererseits aber erscheint sie in und unter ihrer literarisch verarbeiteten Gestalt kaum verfälscht" (238).

Es wäre sicher begrüßenswert, wenn man nach dieser Formel konkret den Hosea-Text verstehen könnte. Daß dies kaum möglich ist. sei am Beispiel von Hos 10,3–4 demonstriert.

Der Vf. übersetzt V. 3–4 folgendermaßen:

„Ja, jetzt sprechen sie: wir haben keinen König. Denn wir fürchteten Jahwe nicht – Und der König was wird er für uns tun?" „Worte machen, lügnerische Eide, Vertrag schließen . . ." (111f)

Er deutet den Text als Zitat der „vox populi", als Momentaufnahme einer jener vielen Herrscherwechsel nach 745. Die Frage richte sich auf den – wieder einmal – neuen König: Was ist von ihm zu erwarten? (112)

Der Vf. hält V. 4b für nicht mehr übersetzbar (112 Anm. 1). Wenn wir jenen folgen, die in *ʿl tlmj śdj* „in den Furchen der Feldflur" ein Zitat aus 12, 12 sehen, dann ergibt sich folgerichtig, daß wir das letzte Glied in V. 4 folgendermaßen zu lesen haben: *w prḥ* [k r'š] *mšpt* [ʿl tlmj śdj] „und sprossenlassen [wie Gift] des Rechtes [in den Furchen der Feldflur]. Ein Glossator hat offensichtlich mit der Bemerkung *k r'š* die Aussage ganz ins Negative gewendet. Ein weiterer Leser hat dann durch sein Zitat aus 12,12 zur Deutung von r'š „Gift" als „Giftpflanze" beigetragen und den Text weiter verschlimmbessert. Von der Glossierung in V. 4 erhalten wir einen leichteren Zugang zur *kj*-Glosse in V. 3, die für die Klage „Wir haben keinen König!" die theologische Begründung nachliefert. Es wurde zu Recht bemerkt, daß die Zeitgenossen des Propheten sich kaum selbst wegen fehlender Gottesfurcht angeklagt hätten. Wir schlagen für 10,3–4 folgende Übersetzung vor:

Nun reden sie: „Wir haben keinen König!" [Denn wir haben Jahwe nicht gefürchtet.] Und der König, was tat er für uns? Worte ‚machen', zu Unrecht verfluchen, Vertrag schließen und sprießen-lassen [wie Gift] das Recht [in den Furchen der Feldflur.]

Auf welche Zeit ist diese Überlegung über den Wert der Könige zu beziehen? Der Vf. denkt an einen Herrscherwechsel nach 745. Aus dem Text sind hierfür keine Anhaltspunkte zu gewinnen. Wir haben es vielmehr mit einem Wort aus der Zeit nach dem Untergang des Königtums zu tun. Das Volk klagt über das Verschwinden der Könige. Die Antwort lautet: Die Könige haben auch nur ihre gewöhnlichen Geschäfte verrichtet, aber sie konnten sich nicht vor dem Untergang retten.

Die anhand von Hos 10,3–4 aufgezeigte Problematik der Textbehandlung des Vf. könnte auch auf die anderen kommentierten Stellen ausgedehnt werden. Der Rez. möchte damit andeuten, daß die vom Vf. befolgte Methode der Textbehandlung im Falle des Hoseabuches notwendig am angestrebten Ziel vorbeiführt. Seine Interpretationsmethode führt zum Ergebnis, daß die im Hoseabuch ausgesprochene Verurteilung der Könige und des Stierkultes dem Propheten selbst zuzuschreiben oder in seine Zeit zu datieren sei. M. E. zeigt eine kolometrische, philologische und ideengeschichtliche Analyse, daß es sich um nachexilische Theologie handelt, die nur unter dem Namen Hosea überliefert wird.

Es wäre unfair, dem Vf. das Manko seiner Arbeit individuell anzulasten. Er hat aufs neue gezeigt, daß eine unitaristische Interpretation des Hoseabuches nur unter Verzicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Text und seiner Überlieferungsgeschichte möglich ist.

Münster Oswald Loretz

Krinetzki, Günter: **Bibelhebräisch.** Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe. – Passau: Passavia Universitätsverlag 1981. 209 S. (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, Bd 2) kart. DM 28.–

1. Seit Jahren bringt nur noch der kleinere Teil der Theologiestudenten von der Schule ausreichende Kenntnisse in den alten Sprachen mit: so gut wie niemand hat schon Hebräisch gelernt, wenige Griechisch, viele auch kein Latein. An den Kath.-Theol. Fakultäten und Fachbereichen lassen sich im Prinzip zwei verschiedene Reaktionen auf diese Situation beobachten: entweder eine quantitative oder aber eine qualitative Zurücknahme der Sprachanforderungen.

Der erste Weg: Wer noch Griechisch (oder Latein) lernen muß, wird vom Hebräischen dispensiert. Wo dies zur Regel geworden ist, lassen Konsequenzen nicht auf sich warten: Wörterbücher, Konkordanzen, wissenschaftliche Kommentare werden kaum noch benutzt, atl. Lehrveranstaltungen verlieren an Argumentationsniveau, das Interesse an biblischen Studien geht zurück – speziell die atl. Exegese gerät in Gefahr, zum „Orchideenfach" für wenige Spezialisten zu werden. Der andere Weg: eine Neuorganisation des Sprachenstudiums. An die Stelle des vollen Hebraicum bzw. Graecum tritt ein kürzerer Sprachkurs, der die für das Theologiestudium für unverzichtbar gehaltenen Grundkenntnisse der jeweiligen Bibelsprache vermittelt und für alle Studierenden verpflichtend ist. Für die Teilnehmer solcher „Einführungen ins Biblische Hebräisch" ist das vorliegende Buch gedacht.

2. Wer die Mühe auf sich nimmt, eine alte Sprache zu lernen, will am Ende Texte in dieser Sprache lesen und verstehen können. Zu diesem Ziel kann und will ein Einführungskus nicht führen, auch K.'s Büchlein hat nicht diesen Ehrgeiz. Vielmehr sind hier selektiv die Erfordernisse des Theologiestudiums im Blick. Was dazu an Sprachkompetenz notwendig ist, soll anhand des Buches in einer Lehrveranstaltung vermittelt oder auch im Selbststudium erarbeitet werden können: eine hinreichende Lese- und Schreibfertigkeit, Grundkenntnisse über das hebräische Nomen und Verbum sowie besonders über die charakteristischen Phänomene der hebräischen Syntax. Wichtig ist dem Vf. außerdem die „Kenntnis der atl Grundbegriffe im hebräischen Original". Diese Liste von Lernzielen macht zugleich die Gliederung des Buches aus, die sich, entsprechend dem Untertitel, noch einmal in zwei Hauptteilen ordnen läßt: einer Kurzgrammatik von ca. 100 S. und einer Zusammenstellung von „theologisch relevanten Begriffen" von ca. 70 S.

3. Auf eine knappe sprachgeschichtliche Einführung (Kap. 1) folgt eine vergleichsweise ausführliche Anleitung zum Erlernen des Alphabets und der masoretischen Vokalzeichen (Kap. 2, ca. 20 S.). Durch beigegebene Übungen zum Lesen, Schreiben und Transskribieren wird hier (und fast nur hier im ganzen Buch) dem Lernenden eine didaktische Hilfe gegeben. Auf 12 S. folgt ein

Überblick über Morphologie und Syntax des Nomens (Kap. 3). Das 4. Kap. (32) bietet Grundlinien der Formbildung vor allem des starken Verbum sowie einen Grundriß der Lehre vom Verbalsatz. Präformativ- und Afformativkonjugation werden als Vordergrund- und Hintergrundkonjugation unterschieden. W. Schneiders Vorschlag, die Unterscheidung von besprechender und erzählender Sprechhaltung als Grundstruktur des hebräischen Tempussystems zu verstehen, referiert K. zustimmend, aber eigentümlicherweise erst an späterer Stelle in einem Nachtrag. Das 5. Kap. stellt einige besondere syntaktische Eigentümlichkeiten des Hebräischen zusammen, die vom entsprechenden deutschen Sprachgebrauch auffallend abweichen. Der grammatische Teil schießt mit vier Beispielen syntaktischer Analysen, die die charakteristischen Texttypen des AT repräsentieren (Gen 18; Zef 2,5–6; Ps 23; Spr 14,14) und dazu anleiten wollen, sich „in die verschiedenen hebräischen Satzgefüge einzufühlen und dadurch den Unterschied biblischen Sichausdrückens zu dem uns geläufigen wahrzunehmen" (89). Das Gewicht, das K. der Wahrnehmung der konkreten Sprachgestalt eines Textes als Basis der Exegese beimißt, läßt sich auch an der ausführlichen Erörterung der verschiedenen Möglichkeiten ablesen, diese Sprachgestalt praktisch zu beschreiben (offenbar dient dies Kap. der technischen Hinführung zu exegetischen Lehrveranstaltungen des Vf.s).

Der zweite Hauptteil des Buches stellt „wichtige Begriffe des biblischen Hebräisch", näherhin die „theologisch relevanten Begriffe" zusammen. Von den weit über vierhundert Nomina und Verben, die hier aufgeführt und knapp semantisch erläutert werden, ordnet sich die eine Hälfte nach thematischen Gruppen. Die andere Hälfte, die sich der theologischen Systematisierung entzieht, weil sie nur kontextbedingt „theologisch relevant" ist, wird alphabetisch aufgelistet. Die abschließenden ausführlichen Wort-, Sach- und Bibelstellenregister helfen bei der Orientierung in beiden Teilen des Buches.

4. Es ist dem Buch anzumerken, daß es aus den Erfordernissen der Lehre entstanden ist. Auf die Begleitung durch eine Lehrveranstaltung bleibt es aber auch angewiesen. Der grammatische Teil zumindest erscheint ohne gezielte Auswahl und Anleitung durch einen Lehrer schwerlich nutzbar. Dabei müßte auch deutlicher gemacht werden, wieso gerade die ausgewählten Elemente wichtig, d. h. an Texten verwendbar sind. Aus dieser Perspektive erscheint manches in der Morphologie als verzichtbar, im Bereich der Syntax hingegen wünschte man sich mehr Ausführlichkeit. Mit welchen Mitteln z. B. die hebräische Syntax ihre auf den ersten Blick ermüdenden parataktischen Reihen strukturiert und so Beziehungen schafft, die eine hypotaktische Auflösung in der Übersetzung rechtfertigen – dies zu verstehen ist für den kritischen Gebrauch von Übersetzungen unerläßlich, dafür aber wäre ein deutlicher Verweis auf die makrosyntaktischen Funktionen der „Tempora" unverzichtbar gewesen.

Didaktische Hinweise, vertiefende Übungen und Strategien der Anwendung des Gelernten in der Arbeit am Text bietet das Buch insgesamt nur spärlich; für das Selbststudium erscheint es darum ungeeignet (z. B. werden Begriffe wie „Triliteralität", „Konjugation" und „Determination" ohne Erklärung eingeführt). Der zweite Buchteil, eine Art kurzgefaßten „Theologischen Wörterbuchs", kann natürlich erst recht nicht als Lernstoff gedacht sein. Eher scheint er als – dann aber zu knappes – Nachschlagewerk gemeint. Im Hintergrund ist die anscheinend unausrottbare Vorstellung zu erkennen, biblische Theologie lasse sich besonders sachgerecht auf der Wortebene in „Grundbegriffen" entfalten. In jedem Fall bleibt zu fragen, ob eine kurze, technische Einführung in den Umgang mit den vorhandenen Theologischen Wörterbüchern dem Studenten nicht besser diente.

Hebräische Bibeltexte selbständig lesen und verstehen zu können, ist motivierendes Ziel eines vollen Sprachkursus. Wo dies nicht mehr erreichbar ist, hilft eine bloß quantitative Reduktion der Anforderungen auch nicht weiter. Ein Student, der bei aller investierten Arbeit immer nur Stückwerk in den Händen hat und außerhalb der Laborsituation des Einführungskurses wenig mit dem Erlernten anfangen kann, wird mangels Erfolgserlebnissen schnell den Mut verlieren und, so ist zu befürchten, auch die Lust am exegetischen Studium.

Der Weg aus diesem Dilemma, den K. mit seiner Einführung weist, führt in die richtige Richtung, nämlich einer streng funktionalen Ausrichtung des Sprachenlernens auf die Exegese. Aber dieses Programm müßte konsequenter reflektiert und durchgehalten werden. Sowohl die Auswahl des Lernstoffs als auch die Art der Darbietung genügen dem selbstgestellten Anspruch nicht an allen Stellen. Als Ergänzungs- und Begleitbuch für entsprechend angelegte Sprachkurse kann das Buch aber schon jetzt eine wertvolle Hilfe sein.

Folgende Korrekturen habe ich notiert:

S. 37,4 Qamets statt Chireq; S. 40,31f „Pferd" statt „Stute"; S. 45,29 „Modus" statt „Konjugation"; S. 48,5.8 „sind", „hat" statt „Waren", „hatte" Vokalisierungsfehler S. 49,20; S. 58,18; S. 59,14; S. 60,10; S. 61,26; S. 63,24; S. 64,25; S. 80,28; – S. 78,35 „konditional"; S. 79,8 streiche „nicht"; S. 175 A 3 fehlt „KAI 181".

Münster Klaus Kiesow

Pesch, Rudolf: **Das Evangelium der Urgemeinde** – wiederhergestellt und erläutert. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1979. 222 S. (Herderbücherei 748) kart. DM 7.90

Nachdem Vf. 1976/77 seinen großen, annähernd tausend S. umfassenden Markuskommentar veröffentlicht hat, legt er hier eine für breite Kreise gemünzte, gut lesbare Studie vor, die aus seiner Kommentierungsarbeit herausfloß und im Grunde genommen den Kern seines Markusverständnisses ausmacht.

Dem Mk-Ev. liegt eine evangeliare Grundschrift voraus – vom Vf. Evangelium der Urgemeinde genannt –, die fast die ganze zweite Hälfte des Evangeliums umfaßt habe, nämlich Mk 8,27–33; 9,2–13. 30–35; 10,1. 32–34. 46–52; 11,1–23. 27–33; 12,1–17. 34c–37. 41–44; 13,1–2; 14,1–16,8. Diese Grundschrift sei vor dem Jahr 37 n. Chr. in Jerusalem abgefaßt worden, gattungsmäßig als eine an biblisch und nachbiblisch jüdischer Erzähltradition geschulte Neuschöpfung zu bestimmen, als historisches und theologisches Dokument aufzufassen und als ein Dokument, das für die Rückfrage nach dem historischen Jesus von unschätzbarem Wert sei. Die Darbietung erfolgt in drei Schritten: der Übersetzung des Textes schließen sich die Rekonstruktion (in 6 kleinen Kap.n) und die Auslegung an.

P. erweist sich auch diesmal wieder als Meister der Detail-Exegese. Die Hauptfrage ist, ob die übergreifende These vom Urevangelium stimmt. Dies muß entschieden verneint werden. Die Gegenposition müßte in einem neuen Kommentar aufgebaut werden. Ich darf auf meinen 1978/79 erschienenen Markuskommentar verweisen, den P. freundlicherweise in dieser Zeitschrift rezensierte. Die Forschung ist sich weitgehend einig in der Annahme, daß Markus über eine alte Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu, die ihm bereits schriftlich vorlag, verfügte. Umstritten ist die Ausgrenzung dieses Urberichts von der Passion, jedoch ist m. W. noch kein Exeget über die Kap. 14f hinausgegangen. Selbst in den Kap.n 14f ist so viel unterschiedliches Material versammelt, daß man mit einer in der Überlieferung erfolgten Anreicherung der Urtradition rechnen muß. Die Unterschiede betreffen sowohl Stil, Sprache, Form, Gattung der Einzelperikopen als auch den Umgang mit dem AT, das christologische Konzept und die theologische Intention. Die Rückbindung an den Jesus der Geschichte ist theologisch notwendig. In diesem Anliegen ist P. zu unterstützen. Aber es muß vermieden werden – und auch hier wird P. sicher noch zustimmen –, daß wir in die Aporien der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s zurückfallen. Manche seiner Interpretationen tendieren in diese Richtung (z. B. Mk 14,17ff: der Wasserträger oder 15,33: schwarz aufziehende, tief hängende Wolken). Vor allem aber hätte Pesch das Hypothetische seines Konzeptes stärker kennzeichnen müssen. Von einer Entdeckung zu sprechen, mag auf einen nichtinformierten Leser spannend wirken, vermittelt aber doch den Eindruck einer Sicherheit, die in bezug auf die allerdings anregende Hypothese keinesfalls vorhanden ist.

München Joachim Gnilka

Feneberg, Rupert/**Feneberg,** Wolfgang: **Das Leben Jesu im Evangelium.** Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980), 295 S. (Quaestiones Disputatae 88), kart. DM 38.–

In einem merkwürdigen Geleitwort betont K. Rahner, daß dieses Wort „keine Empfehlung dieser exegetischen Arbeit als solcher sein" könne, daß er aber den Beitrag (von W. F.) „vom Standpunkt der kirchlichen Orthodoxie aus" als unbedenklich erklären müsse (9). Welcher exegetischen Arbeit wird schon beim Ausfahren aus dem Hafen solcher Geleitschutz zuteil?

Die Verfasser wollen der „Frage nach dem Leben Jesu nach über 25 Jahren einen neuen Impuls" (15) geben. Sie möchten vor allem danach fragen, „ob man vom Bewußtsein und Denken Jesu aufgrund unserer Quellen" (15), bzw., wie es im zweiten Teil stereotyp ausgedrückt wird, von „Bewußtsein, Entwicklung und Handeln des irdischen Jesus" etwas aussagen könne. Eine generelle methodologische Besinnung soll den Weg dazu öffnen. Sollte sich die vorgetragene These durchsetzen, werden weittragende Konsequenzen erwartet: „Aus einer solchen Neueröffnung der Leben-Jesu-Frage folgen ein neues Verhältnis von Exegese und Dogmatik, ein qualitativ neuer Anstoß für den Dialog mit der jüdischen Theologie und Religion, eine neue Aufgabenstellung für die neutestamentliche Theologie, um nur die großen Bereiche zu nennen" (16). Immerhin.

Im ersten methodologischen Teil mit dem Titel „Formgeschichte und historischer Jesus" setzt sich R. Feneberg mit den Problemen und Aporien der „klassischen" und neueren Leben-Jesu-Forschung auseinander (17–183).

Die „Formgeschichte" steht dabei im Mittelpunkt des Interesses. Warum das so ist, wird erst vom Ende her einsichtig. Ebenso, daß F. darauf insistiert, nur die

Formgeschichte als solche anzuerkennen, wie sie (mit allen philosophischen und theologischen Implikationen) in ihrer Anfangsphase entwickelt worden ist. Gerade diese Konzeption von Formgeschichte wird von F. für seine Lösung gebraucht: Man habe bisher noch nicht versucht, die formgeschichtlichen Prinzipien auf die Gattung „Evangelium" anzuwenden. Dies müsse jedoch geschehen, da 1. auch „das Evangelium" „Kleinliteratur" sei, eine „kleine Einheit" wie die Einzelperikopen, und da 2. diese Kleinliteratur – gemäß der Formgeschichte – einen anonymen Ursprung habe, „‚von selbst' entstanden und gewachsen", nicht gemacht (89), also eine „soziologische Tatsache" („Sitz im Leben") sei. Diese Form stamme weder aus einer nach- noch aus einer („christlichen") vorösterlichen Situation, sondern aus dem Judentum. Jesus habe sie vorgefunden und mit seinem eigenen Leben erfüllt, und zwar einschließlich des „Bildes" (d. i. des religiös-theologischen Inhalts), das sie enthalte. Beides, Form und Bild, sei nämlich in der jüdischen Passa-Begehung vorgegeben gewesen. Die Passa-Begehung stelle wiederum das strukturelle Gerüst der evangelischen Passionsgeschichte dar. Die Passionsgeschichte habe dann die anderen Jesusüberlieferungen an sich gezogen. Jesus übernehme jedoch die jüdische Form als „seinen eigenen Lebensentwurf" (109). Die Evangelien zeichneten daher Jesu wirkliches Leben. „Am Anfang steht ein Bild, eine Dogmatik, nicht eine Person an sich. Aber diese Dogmatik wurde von Jesus voll gelebt. Und insofern zeigt das Bild, das die Evangelien von seinem Leben zeichnen, wirklich sein eigenes Leben" (109) (Hervorhebung vom Autor). Die Problematik eines „Lebens Jesu" wäre sozusagen „mit einem Schlage" gelöst, besser aufgelöst.

Nun, es handelt sich um eine – allerdings rigoros durchgefochtene – „These" (16) in einer Reihe von „Quaestiones Disputatae". Da ist reichlich Stoff zum Diskutieren, im ganzen und im einzelnen. Ich möchte nur einige Fragen nennen:

1. Methodologisch. Sind die „Dogmen" der „klassischen" Formgeschichte (vom „Ostergraben", vom „Sitz im Leben", von der schöpferischen „Urgemeinde" usw.) nicht längst durchlöchert, ja ist die Konzeption aus der Entstehungsphase dieser Methode, vor allem in der Kombination mit der strengen Kerygma-Theologie bei R. Bultmann, überhaupt noch relevant und vertreten? Ist es nicht anachronistisch, auf der Form des „Evangeliums" als einer „soziologischen Tatsache" zu insistieren und aus diesem prinzipiellen Grunde die Aktivität eines individuellen Autors auszuschließen? Läßt sich die literarische und theologische Gattung „Evangelium" wirklich als „Kleinliteratur" (vgl. nur das lukanische Vorwort) aus anonymer Entstehung begreiflich machen?

2. Die breite Methodendiskussion wird mit vielen Wiederholungen so deduktiv geführt, daß der Leser den Eindruck erhält, die Lösung des Autors ergebe sich als einziger gangbarer Weg neben lauter Sackgassen, und zwar mit logischer Stringenz. Da fällt viel Buschwerk links und rechts. Wird aber diese logische Stringenz der differenzierten Forschungssituation wirklich gerecht?

3. Wie soll man sich die jüdische „Form" der Passa-Begehung als Vorwurf für Jesus konkret vorstellen? Und wie wird die Rolle Jesu dabei beschrieben – als Passalamm? – und an den Texten aufgewiesen und verifiziert? (Die gelegentlichen Hinweise, wie 143, 157, reichen dafür keineswegs aus.)

4. Es wird nicht ausgeführt, in welcher Weise die Passionsgeschichte zur Vollgestalt eines Evangeliums gewachsen sein mag, und vor allem auch nicht, wie das Evangelium mit dem Entwurf eines theologisch-dogmatischen „Lebens Jesu" (im Sinn des Autors, vgl. 117) identifiziert werden könnte. Fest steht dem Autor, daß sich Jesus von der Taufe an als Messias wußte. Darüber hinaus finden sich nur allgemeine Hinweise, wie dieser: „Es ist für die Verkündigung Jesu nicht gleichgültig, an welcher Stelle seines Lebens eine Auseinandersetzung mit den Pharisäern steht, daß Johannes der Täufer umgebracht wurde oder daß und wie Jesus in Jerusalem starb" (178). Mindestens in bezug auf die letzten Fragen dürfte es schon lange keinen Zweifel mehr geben.

Im Zweiten Teil geht es mehr „um die inhaltlichen Konsequenzen für eine vorösterliche explizite Christologie" (16): „Bewußtsein, Entwicklung und Denken Jesu", von W. Feneberg (187–285). Damit sind durchaus wichtige und legitime, wenn auch nicht gerade neue Fragen gestellt. Nach einem erneuten langen Marsch durch die Forschungsgeschichte und Methodendiskussion der letzten Jahrzehnte, mit fast den gleichen Thesen und Urteilen wie im ersten Teil, doch auch mit neuen Akzenten, steuert der Autor der Leben-Jesu-Konzeption A. Schweitzers zu. Dessen Ansatz müsse kritisch fortgeführt werden, und sei nicht, wie es durch „die Vertreter der historisch-kritischen Methode (zusammen mit der gesamten christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts)" (sic!) „notwendigerweise" geschehe, zu verdrängen und totzuschweigen (240). Die von Schweitzer „als Irrtümer und Enttäuschungen gebrandmarkten Wendepunkte innerhalb der Entwicklung des irdischen Jesus" seien positiv als „Lernschritte Jesu" aufzuzeigen (242). Die bei Schweitzer „zentrale und fundamentale Aussage" von der Andersartigkeit Jesu (253) stellt auch das Leitwort für den letzten Abschnitt des Beitrages (ab 255: Jesus der Andersartige). Dort müßte es, so denkt man, nun zum Treffen kommen: Wie sieht ein dogmatisches „Leben Jesu" in Umrissen aus, wie lauten die Antworten nach „Bewußtsein, Entwicklung und Handeln" Jesu und nach einer expliziten Christologie? Zunächst: Manches Bedenkenswerte findet sich da, z. B. zur Verbindung von Naherwartung und Gottesglauben (248ff). Offen bleibt die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu: Die Tatsache wird wie ein Dogma behandelt, ohne die Problematik der Texte zu besprechen. Für die Argumentationsweise nur ein Beispiel: „Schon lange haben der Prophet Jeremia und andere (!) einen neuen Bund mit Gott angekündigt. So weiß Jesus, daß er die Kahal (sic!), die Kirche, stiften soll. Gleichzeitig weiß er, daß sie als Gottes Werk längst schon gegenwärtig ist in seinem Volk" (281f). Hoffentlich macht so etwas nicht Schule für den Stil theologischen Denkens und Redens.

Ich vermag nicht zu erkennen, wie das, was 267–285 über ein (dogmatisches) „Leben Jesu" ausgeführt wird, den bekannten Verdikten über "Leben-Jesu-Bücher" von A. Schweitzer und G. Bornkamm, die auch in diesem Buch genannt sind, entgehen sollen. Es wird wohl bei der mühsamen und keineswegs gottlosen Arbeit der so arg gescholtenen „historisch-kritischen" Exegese bleiben müssen, mindestens als kritisches Korrektiv für „dichtende Theologen" (G. Bornkamm, vgl. hier 2f). Ich meine, daß man im Lager der „Historisch-Kritischen", wenn es so etwas überhaupt gibt, inzwischen weit mehr vom irdischen Jesus aussagen kann, als es W. F., fast karikierend, mit diesem Satz tut: „Was vom irdischen Jesus übrigbleibt (d. h. bei der historisch-kritischen Methode, Verf.), ist sein Anspruch, letztgültiger Offenbarer zu sein, und ähnliche, inhaltlich leere, philosophisch anmutende Sätze, statische Bildbeschreibungen wie: er war ein Freund der Zöllner und Sünder, er war liberal, predigte die Liebe und den nahen und gnädigen Gott" (262). Ob mit der empfohlenen Lösung nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch für den christlichen Glauben größere Chancen geöffnet werden, das möchte ich allerdings bezweifeln.

Leipzig Wolfgang Trilling

Trautmann, Maria: **Zeichenhafte Handlungen Jesu.** Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. – Würzburg: Echter 1980. VII, 586 S. (Forschung zur Bibel Bd 37), kart. DM 64.–

Die bei R. Schnackenburg entstandene Diss. stellt einen notwendigen, sehr sorgfältig und umsichtig erarbeiteten Beitrag zu der Frage „zeichenhafte Handlungen Jesu" dar.

Die Vf.in beginnt mit kurzen kritischen Überblicken über solche Handlungen bei alttestamentlichen und frühjüdischen Propheten und über jüngere Arbeiten zum Thema bei Jesus. Sie schließt methodische Reflexionen an mit dem Ziel, ein methodisch klares, nachprüfbares und sachentsprechendes Vorgehen sicherzustellen. Dies geschieht so grundsätzlich m. W. hier erstmals und stellt für sich bereits eine Förderung in diesem Themenbereich dar.

Es soll um Handlungen Jesu selbst gehen, d. h. um Begebenheiten, deren Authentizität und Zeichenhaftigkeit sicher aufgewiesen werden können. Ihnen zugeordnete Worte Jesu vermögen, wo solche sicher zu erheben sind, deren Zeichenhaftigkeit zu bestätigen, auch ihre „Reichweite und Begrenzung zu vermitteln" (75). Nur eine Auswahl von Texten kommt zur Sprache. Daß einige zeichenhafte Handlungen, vor allem die Abendmahlshandlung und die Speisungsgeschichten, nicht einbezogen werden, wird begründet (63f. 380). Vorgelegt werden insgesamt acht Beispiele. T. weiß sich in dem Dschungel der Synoptiker-Exegese sicher zu orientieren, beweist in der Abhebung der verschiedenen Schichten im Überlieferungsprozeß Können und Geschick und besticht durch ein – für eine Erstlingsarbeit – erstaunlich umsichtiges Urteil.

Folgende Texte werden besprochen:

1. Die Tempelreinigung (Mk 11,15–17 parr). Als historisches Datum wird unter den sekundären Überlagerungen eine „wenig spektakuläre Aktion Jesu im Tempel" ermittelt, die „offensichtlich" „einen Einspruch gegen das gewohnheitsmäßige und legale, ja religiös legitimierte Treiben am Heiligtum" ausdrücken sollte (120), eine Deutung, die sekundiert werde von Tempellogien, vor allem von Mk 14,58 parr.: Infragestellung des gesamten mit dem Tempel verbundenen gesellschaftlich-kultischen Systems, einschließlich des von den Sadduzäern verfochtenen Kult- und Sühnewesens (vgl. 121), ja „zeichenhafte Vorweg-Abbildung und -Verwirklichung des zukünftigen Untergangs des Tempels und der tempelstaatlichen Ordnung" (126, vgl. 129). – In dieser Richtung liegt vermutlich irgendwo der Sinn der – schwer erfaßbaren – Tat Jesu, doch fällt es mir schwer, ihn so dezidiert zu benennen und dafür so hoch zu greifen. Doch: Wer möchte sicher sagen wollen, was man Jesus „zutrauen" dürfe?

2. Das Zöllnergastmahl (Mk 2,13–17 parr). Authentisch jesuanische Tradition sei in VV 15.16.17b im wesentlichen enthalten (vgl. 160), V 17a bilde eine spätere Ergänzung. Gewiß zutreffend wird ausgeführt, daß „die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern" „zeichenhaft das eschatologische Heilsangebot Gottes an die Sünder" realisiere (162). – Fraglich ist mir, ob „die Zöllner in ihrer Sündhaftigkeit" „von Jesus als drastisches Beispiel für ganz Israel" (gemäß den „Sündern" von V 17b = das ganze Volk) gesehen werden sollen (163).

3. Umfänglich ist die Besprechung der „Konstitutierung des Zwölferkreises" (Mk 3,13–19 parr) geraten (167–233). T. geht keiner Frage aus dem Weg. Die

Authentizität der Stiftung der Zwölf wird erneut einleuchtend herausgearbeitet. (NB: Wäre es nicht an der Zeit, in dieser Frage einen Fast-Konsens der neueren Forschung zu konstatieren?) Doch wie kann eine zeichenhafte Bedeutung festgestellt werden? Über die Institution als solche und ihren Sinnbezug zum 12-Stämme-Volk hinaus sucht T. nach einem stützenden jesuanischen Logion. Mt 19,28/Lk 22,30 anerkennt sie, mit Recht, dafür nicht. In einem ein wenig abenteuerlichen Argumentationsgang wird jedoch Mt 10,6 (ohne V 5b!) als an die Zwölf gerichtetes Sendungswort dafür ermittelt (V 5b sei erst in der „Q-Gemeinde" vorangestellt worden, 220f). Etwas kleinlaut klingt dann auch am Ende dieser Passage der Satz: „Jedenfalls wird der vorliegende Wortlaut des Verses sachlich zutreffend die Intention Jesu bezüglich der Konstituierung des Zwölferkreises in und für Israel artikulieren" (225). Auch finde ich keinen Nachweis für die Frage einer tatsächlichen S e n d u n g der Zwölf (z u g a n z I s r a e l) durch Jesus. Am überzeugenden Gesamtergebnis zum „Sinn" der Zwölfer-Institution ändert das jedoch nichts.

4. Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr) weise auf ein historisches Geschehen, und zwar schon in der Kombination von physischer Heilung und Sündenvergebung (mit dem – ursprünglichen – V 5b, der zum Ansatzpunkt des späteren Ausbaus wurde). „Wenn Jesus das Wort von der geschehenen Sündenvergebung vor das ... Ereignis der Heilung stellt, so zeigt er damit an, daß die physische Heilung ... im Horizont der schon geschehenen Vergebung durch Gott zu betrachten ist" (250). Die Ausführungen haben mir eingeleuchtet.

5. Das Logion über die Dämonenaustreibungen Jesu Lk 11,20/Mt 12,28 weise zwar nicht auf einen bestimmten Exorzismus, aber auf das historisch unbezweifelte exorzistische Tun Jesu insgesamt und auf dessen Bezug zum „gegenwärtig werdenden Geschehen der Gottesherrschaft" (267). Auch hier kann sich T., besonders in der Konzeption von der Basileia, auf breite Übereinstimmung berufen. „Das Reich-Gottes-Logion behielt seinen aus dem Wortlaut entnehmbaren zeichenhaften Sinn bis in die Redaktionen des Matthäus und Lukas hinein. Die Deutung Jesu in bezug auf sein exorzistisches Wirken beeinflußte den Werdegang der Q-Überlieferung und die Redaktion der beiden Evangelisten. Die Tatsache, daß dieses Wort eine solche umfangreiche Verknüpfung mit Traditionen und eine solche Überlieferungsentwicklung auslöste, spricht für die Dynamik des Jesuswortes und für seine Gültigkeit auch in veränderte nachösterliche Situation hinein" (276).

6. Die Sabbatheilungen Jesu (Mk 3,1–6 u. a.). Aus dem ganzen Überlieferungsbestand von Sabbatheilungen, -konflikten und -logien werden Mk 3,1–6 parr (genauer V 1b–4.5cd) und die bekannten vier Sabbatlogien (mit Mk 3,4) als historisch recht wahrscheinlich aufgewiesen und insgesamt zueinander in Beziehung gesetzt. In ihnen werde bezeugt, daß sich „Gottes Wille ... auf das Heil-werden des ganzen Menschen" richte (317), ja, „daß der Mensch höher steht als der Sabbat, die Hilfe für den Menschen Vorrang vor der Sabbatobservanz" habe (316).

7. Die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12–14.20–25 par) steht, wenn sie historisch sein sollte (was Verf.in bejaht), alttestamentlich-prophetischen Unheilshandlungen nahe ist und in der Jesusüberlieferung singulär. Sie präfiguriere „einerseits die endgültige Absage Jesu an Israel als privilegiertes Jahwevolk", stelle „andererseits ... ein in höchstem Maße eindrucksvolles ... Mittel dar, um Israel doch noch zur Umkehr zu bewegen. Sie will die Verwerfung Israels noch verhindern" (339f). – Hier bleiben vielleicht die meisten Fragen.

8. Der Einzug Jesu nach Jerusalem (Mk 11,1–11a parr). Der Einzug Jesu über Betfage und den Ölberg in die Stadt habe möglicherweise Aufsehen und Begeisterung bei seinen Anhängern hervorgerufen, sei jedoch erst nachträglich zum zeichenhaft-mesianischen Ereignis ausgestaltet worden. Der ältesten Überlieferung komme genau genommen ein „zeichenhafter" Charakter, im Sinne der Kriterien der Vf.in, nicht zu (372). Dies ist das einzige Beispiel, in dem Zeichenhaftigkeit eines Tuns J e s u nicht erkannt wird.

Ein abschließender Teil stellt das „Ergebnis der Untersuchung" fest und zieht einige Folgerungen. Ein Vergleich mit den alttestamentlichen und frühjüdischen Beispielen zeigt das Profil der Handlungen Jesu: Sie wiesen nicht nur Analogien, sondern „Identitätsmerkmale mit dem abgebildeten Ereignis", d. i. der Basileia Gottes, auf (387), gründeten in einem „ganz spezifischen Gottesverständnis Jesu", das die Grundlage aller dieser Handlungen bilde (400), sie bekundeten ein „unvergleichbares Selbstverständnis in bezug auf seine Taten und in bezug auf Gott und dessen eschatologische Herrschaft" (402). All das ist einleuchtend und treffend ausgedrückt. Insgesamt eine beachtliche Leistung, deren methodische Sauberkeit und besonnenes Urteil man sich für ähnliche Untersuchungen wünscht. Bleibt zum Schluß noch anzumerken: Einmal mehr bin ich davon beeindruckt worden, welche Fülle an Einsichten und Anregungen durch eine differenzierte und geduldige, wenn auch oft mühsame „historisch-kritische" Befragung unserer Texte zu gewinnen ist.

Zu rühmen ist die sehr saubere und fehlerfreie (Schreibmaschinen-)Vorlage.

L e i p z i g W o l f g a n g T r i l l i n g

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von Horst **Balz** und Gerhard **Schneider.** Bd II, Lfg. 1–11. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980/1981). XI S., 1358 Sp., kart. DM 248.–

In ThRv 77 (1981) 195 haben wir auf den I. Bd dieses Werkes hinweisen können. Und schon liegt nun auch der II. Bd dieses ausgezeichneten und wichtigen Werkes vor; 1983 soll bereits der Schlußband erscheinen. Damit wird „der gesamte Wortbestand des NT bearbeitet sein" (aus dem Vorwort der Hrsg. zu Bd II). 117 Fachleute haben an diesem Bd mitgearbeitet. Wer mit dem Werk bereits gearbeitet hat, weiß es zu schätzen. Faktisch wird mit ihm auch „der W. Bauer" überholt sein. Der II. Bd bringt auch noch Nachträge zum Abkürzungsverzeichnis und Korrigenda zu Bd I und II.

P a s s a u / R e g e n s b u r g F r a n z M u ß n e r

Hermesmann, Hans-Georg: **Zeit und Heil.** Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1979). 192 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XLIII). Ln DM 24.–

Vor rund 40 Jahren ist der Kirchengeschichtler und Neutestamentler O. Cullmann mit als erster in eine grundlegende Auseinandersetzung mit der Ent-eschatologisierung der Albert-Schweitzer-Schule und noch mehr mit der Ent-mythologisierung R. Bultmanns und seiner Schule eingetreten. Nachdrücklich stellte er heraus, daß ein zeitlich bestimmtes Heilsgeschehen zum Wesen der ntl Botschaft gehört. Es darf den nunmehr achtzigjährigen Jubilar mit großer Genugtuung erfüllen: Die Diskussion der letzten Jahrzehnte führte weitgehendst zur wenigstens prinzipiellen Anerkennung der Kategorie „Heilsgeschichte", die Cullmann selbst auch nur „in Ermangelung eines besseren Ausdrucks" verwendet. Breite Zustimmung fand er auch in der anfänglich z. T. sehr negativ reagierenden deutschsprachigen Exegese mit seiner fundamentalen These, daß das bald stärker, bald weniger stark ausgeprägte heilsgeschichtliche Denken der ntl Hauptzeugen in der geschichtlichen Person Jesu begründet ist. Und – was nicht vergessen werden sollte – die beträchtliche Verwendung biblisch-heilsgeschichtlicher Kategorien durch das Vat. II ist sicher nicht zuletzt der wissenschaftlichen und menschlichen Ausstrahlung dieses Protagonisten einer heilsgeschichtlichen Theologie und engagierten Ökumenikers der ersten Stunde zu verdanken.

Es ist deshalb aller Ehren wert, daß sogar ein vermutlich stark beanspruchter Pfarrer einer Diasporagemeinde nach jahrelanger Arbeit mit dieser gemeinverständlichen Monographie das theologische Werk des hochverdienten Baseler Kollegen vor allem im deutschen Sprachraum in Erinnerung bringt.

Nach einem Überblick über Cullmanns Leben, Werk und exegetische Methode behandelt H. das für seine heilsgeschichtliche Theologie fundamentale „Zeitdenken" (55–81). Das in einem weiteren Kap. skizzierte „Konzept" der Heilsgeschichte Cullmanns (92–96) wird sodann hinsichtlich seiner „materiellen Konkretion" (Christologie-Ekklesiologie-Eschatologie) entfaltet (97–158). Ein letztes Kap. informiert über „Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte im Disput", näherhin im „Streitgespräch" und im „Ökumenischen Dialog" (159–187). Dieses Kap. bringt sehr treffend die wesentlichen Gesichtspunkte der Kontroverse mit R. Bultmann, F. Buri und G. Müller-Fahrenholz zur Sprache (159–180).

Die Darstellung des Verf. hätte m. E. noch mehr an Profil gewonnen, wenn er sich u. a. von W. G. Kümmels wichtigem Aufsatz „Heilsgeschichte im NT?" (in der FS-R. Schnackenburg, 1974) hätte inspirieren lassen und er schon in den voraufgegehenden Kap. die Entwicklung der Diskussion stärker berücksichtigt hätte. Diese zeigt nämlich sehr wohltuend, wie beide Seiten voneinander gelernt haben. Nicht nur Cullmann wurde durch die sehr abweichenden Fragestellungen und Einwände seiner Kritiker veranlaßt, seine Positionen in einigen Punkten zu korrigieren oder doch zu präzisieren, nicht zuletzt auch was seine unentbehrliche Berufung auf die „lineare" Zeit betrifft. Auch Autoren, die den mißverständlichen Begriff „Heilsgeschichte" zunächst global ablehnten, sahen sich zu differenzierteren Urteilen genötigt. In seinem repräsentativsten Buch „Heil als Geschichte" (1965) hat Cullmann dann auch nicht nur die Unterschiede, sondern auch die Gemeinsamkeiten mit der kritischen Arbeit der Bultmannschule unterstrichen. Da sich H. sehr viele Wiederholungen leistet, hätte er die angedeutete Möglichkeit auch bei gleichem Buchumfang, ohne Substanzverlust, nutzen können.

Dem Leser wird vor allem auffallen, daß H. an einer und nur an einer Stelle „ an Cullmann wichtige Fragen zu stellen" hat, nämlich zu seinen Ausführungen über „Petrus und seine Nachfolger" (140–145). Hier möchte er den Meister von dessen eigenem „heilsgeschichtlichen Ansatz" her auf einen möglichen „ökumenischen Konsens" verweisen: „Wenn man Ernst mit dem heilsgeschichtlichen Denken macht, das Cullmann ausdrücklich auch für die Kirche fordert, dann kann die Frage der Nachfolge der Apostel im allgemeinen und des Petrus im besonderen nicht als erledigt betrachtet werden" (145f). Sofern schon auch kritischen Äußerungen Raum gegeben werden soll, hätten sich aufgrund der bisherigen Diskussion natürlich noch andere, vor allem

gewisse historische Voraussetzungen betreffende Anfragen angeboten. So geben zahlreiche Autoren Cullmann recht, „daß mit dem historischen Jesus nicht nur die Ereignisse gegeben waren, sondern in Jesu Verkündigung bereits ihre heilsgeschichtliche Deutung" (Heil als Geschichte, 1965,86), ohne seiner konkreten Bestimmung des Sendungsbewußtseins Jesu – er habe sich als der menschgewordene „himmlische Mensch" gewußt, der angefangen mit seinem Taufempfang, die Funktionen des Ebed Jahwe auszuüben habe – beipflichten zu können. Die Zustimmung zur sachlichen Verwurzelung der heilsgeschichtlichen Grundanschauung des NT im Sendungsanspruch Jesu ist eben nicht schon gleichbedeutend mit der unbesehenen Übernahme aller Einzelergebnisse der historischen Evangelienexegese Cullmanns.

Diese Feststellung mindert indes weder das faszinierende theologische Werk Cullmanns noch die Leistung seines begeisterten und begeisternden Interpreten. Diesem ging es gar nicht darum, die exegetischen Studien Cullmanns „in allen Einzelheiten zu behandeln, vielmehr ist ihr innerer Zusammenhang und ihr stets gegenwärtiger Hintergrund zu erschließen" (15f). Angesichts der immerwährenden „Häresie" des Gnostizismus und des Dekotismus (58–66.95f u.ö.) nennt er als eigentlichen Sinn seiner Arbeit, „die gegenwärtige Theologie Cullmanns sichtbar zu machen, um sie der heutigen Theologie als Denkmodell anzubieten" (16). Das ist ihm gut gelungen.

Freiburg i. Br. Anton Vögtle

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** I: Les Pères grecs et orientaux. Préface de Ignace de La Potterie. – Paris: Ed. du Cerf 1980. VII. 328 S. (Initiations) kart.

Der Vf. wählt für sein Buch (dem ein Bd über lateinische Väter folgen soll) „une méthode historico-systématique" (12f) im Genre der „introduction". Zweck der Darstellung soll sein, die Wichtigkeit und Nützlichkeit der Väter-Exegese bekannt und bewußt zu machen, um heute auf ihre Vorteile für Theologie und Kirche zurückzukommen, die primär in der altkirchlich gegebenen, inzwischen abhanden gekommenen Einheit von Exegese, Theologie, Kirche und Glaubenspraxis gesehen werden. Dazu führt der Vf. Theorie und Praxis der Bibelauslegung etlicher Väter vor.

Nun ist für eine Repristination der Väter-Exegese in den letzten Jahrzehnten bekanntlich wiederholt plädiert worden, namentlich in der französischen Theologie und von ihr nahestehenden Theologen. Der Wert eines neuen Plädoyers hängt von seinen Argumenten ab. Das vorliegende Buch stellt aber nur Bekanntes zusammen und bleibt damit bei dem m. E. unbefriedigenden Status quaestionis in dieser hochinteressanten Problematik. Im Grunde nämlich werden Beteuerungen und Appelle vorgetragen und nicht die fälligen Klärungen vorangetrieben.

Fällig wäre vor allem eine historische und systematische Hermeneutik, mit der sich zeigen läßt, daß möglich ist, wofür hier geworben wird, nämlich die Rezeption der altkirchlichen Bibelauslegung über die epochalen Differenzen hinweg.

Fällig wäre auch eine Klärung des Vorurteils, daß die alte Exegese der heutigen vorzuziehen ist. Die Wertungen und Plädoyers sind nicht von argumentativer Qualität; dabei verlangen solche Probleme der Textauslegung ein besonders hohes Niveau an wissenschaftlicher Anstrengung und Exaktheit der Methode.

Fällig wäre weiter eine Klärung der Kriterien, die beispielweise zur Rede von „Grenzen" der patristischen Exegese führen (nachdem nämlich doch auch hier nicht alles, was die Väter exegetisch praktizierten, zur Nachahmung empfohlen wird). Alle Ausführungen in diesen Zusammenhängen sind eher Mutmaßungen und Statements. – Am Beispiel: Das Origenes-Kap. ist überschrieben „Grandeur typologique et faiblesse allégorisante d'Origène", ohne daß methodische Überlegungen darüber angestellt werden, was Stärke und Schwäche, Möglichkeit und Grenze einer Exegese genannt werden kann. Wenn die „Schwäche" des Origenes in der (sc. „übertriebenen") Allegorese liegt: Wo ist der Unterschied zwischen Allegorese und „exzessiver" Allegorese? Wer zieht wo innerhalb der Allegorie die Grenze zwischen Zulässigem und Bizarrem? „Origène a été trop tributaire de l'allégorisme philonien" (129). Was heißt „trop", wenn Allegorie einmal als Auslegungsmethode zugelassen ist? Und welchen Kirchenvater will man aufgrund welchen Kriteriums von dem Vorwurf, seine Allegorese gehe zu weit, ausnehmen, – ein Vorwurf, der gegenüber Origenes (welcher allerdings „eigentlich" kein Kirchenvater ist: 10 A.1) so wohlfeil ist (seit der christlichen Antike schon)?

Das alles bleibt – auch in diesem Buch – ungeklärt, und man muß kritisch darauf reagieren, weil das Thema so bedeutungsvoll ist. Welche theologische und auch i.e.S. exegetische Bedeutung hat das Interesse an der Väter-Exegese? An der wissenschaftlichen Aufarbeitung der biblischen Auslegungsgeschichte ist vorerst noch immer die historische Detailstudie die leichteste Aufgabe. Für eine Behandlung des Grundsatzproblems (s. u.) fehlt noch das Instrumentar. Das vorliegende Buch bringt nicht weiter, trotz seiner guten Absichten. Und es kommt hinzu, daß es auch in den historischen Kap. (für die der Vf. freilich keine Originalität reklamiert) vieles zu kritisieren gäbe. Zu allem Ungeklärten gehört eigentlich auch der Leserkreis: Soll ein Publikum, dem man den dogmengeschichtlichen Begriff der Subordination erklären muß (114 A.6), für die Rezeption der Väter-Exegese gewonnen werden? Und schließlich hat man bei den Klagen des Vf.s über das Defizit an theologischem Interesse an der Auslegungsgeschichte und vor allem angesichts der von ihm zitierten Literatur den Eindruck, daß er nicht alles kennt, was es an einschlägiger Forschung und wissenschaftlichen Instrumentarien tatsächlich gibt.

Das Grundsatzproblem bei der Auslegungsgeschichte liegt kaum in der Frage, ob die patristische Exegese, wenn auch mit Einschränkungen, fortgesetzt werden soll oder kann. Diese Frage stellt sich nicht ernsthaft, weil sie angesichts der Geistes- und Theologiegeschichte der letzten zwei Jh. beantwortet ist. Vielmehr geht es um eine Vermittlung der theologischen Methode der Väterzeit mit der heutigen und um eine Hermeneutik für die Rezeption der Ergebnisse der patristischen und altkirchlich-konziliaren Theologie in der heutigen Theologie, insofern sie mit Hilfe eben der damals praktizierten Auslegungsmethoden gewonnen wurden. Für das Defizit an diesbezüglicher Reflexion auf die Väter-Exegese ist das besprochene Buch ein weiteres Dokument.

Regensburg Norbert Brox

Maas, Wilhelm: **Gott und die Hölle.** Studien zum Descensus Christi. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1979). 339 S. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 14). brosch. DM 28.–

Die Habil.-Schrift M.'s ist ein weiterer Versuch unter etlichen anderen neueren, eine theologische Aktualisierung des Glaubensartikels vom Descensus Christi zu erarbeiten.

Das einführende erste Kap. (15–42) enthält hauptsächlich einen Bericht über vier „wichtige Descensus-Monographien im 20. Jahrhundert" (J. A. MacCulloch, J. Kroll, W. Bieder, D. A. Du Toit), der aber nicht zu einem Forschungsbericht oder zu einer kritischen Rezension ausgearbeitet ist, sondern als Katalysator dient, in vorläufiger Form die Optionen des Vf.s sich abzeichnen zu lassen. Das 2. Kap. (45–130) stellt „Biblische Aspekte" des Themas zusammen, das dritte (133–164) „theologiegeschichtliche Aspekte" aus Origenes, Gregor von Nyssa und der syrischen Kirche des 3. und 4. Jh.s.

Nachdem damit zugleich die Genese des Artikels (in ein Symbolum wurde der Descensus erstmals 359 aufgenommen) durchmustert ist, werden im Kap. 4 Interpretationsprobleme gestellt. Das Verhältnis der biblischen Anschauung von Scheol und Descensus zur altorientalischen Mythologie wird über inhaltliche Differenzen zwischen beiden als sachlich für die Theologie unerheblich bestimmt (167–175). Sodann wird Bultmanns Programm für den (entmythologisierenden) Umgang mit biblischen Aussagen von der Art des Descensus recht extensiv besprochen, (polemisch) kritisiert und abgelehnt (175–199) und eine hermeneutische Basis gefunden in allerdings nur thesenhaft kurz apostrophierten Beobachtungen der Sprachphilosophie, Anthropologie und der theologischen Symboltheorie (199–205), mit deren Hilfe (spez. P. Ricoeur) es gelingt, eine so unvollziehbar anmutende Vorstellung wie die vom Höllenabstieg Christi bedeutsam und gültig zu finden. Die implizierte räumliche Vorstellung von Unterwelt, Abgrund, Tiefe, freilich als Signatur eines mythischen Weltbildes nicht mehr aktuell, war schon im Traditionsbereich (Mythos und AT) Symbol, also „mehr" als mythische Unterweltsgeographie, „nämlich (symbolisch-existentiell) ‚Tiefe', Verlassenheit, Schattendasein" etc. Diese „Welt" von „Abgrund, Leiden, Totsein, Tiefe, Verlassenheit, eben ‚Hölle'" wird nun in der christlichen Überlieferung mit dem grundverschiedenen anderen semantischen Feld „Gott, Messias, Himmelreich, Leben, Glückseligkeit, Kyrios usw." zusammengebracht. Scheol und Gott, Descensus und Christologie erfahren dabei korrigierende Interpretationen von nach des Vf.s fester Überzeugung hochaktueller Bedeutung.

Ohne Überleitung referiert das 5. Kap. (211–256) die dogmatischen Interpretationen des Descensus von K. Barth, P. Althaus, W. Pannenberg, W. Stählin, J. Ratzinger, W. Theurer, J. B. Metz, K. Rahner (L. Boros), T. J. J. Altizer und H. U. von Balthasar (bzw. A. von Speyr), – eine Auswahl, die nicht begründet wird, aber eine Reihenfolge, bei der man sich zumindest hinsichtlich des Endes doch etwas denken soll: „B.(althasar) ist der Descensus-Theologe schlechthin" (245), so daß die Darstellung der verschiedenen Entwürfe für den Leser zu einer Führung an teils Brauchbarem (aber vergleichsweise doch Unzulänglichem) und vor allem an Irrtümern vorbei wird, bis er dann vor die „gewaltigen Perspektiven des großen Theologen der ‚drei Tage'" gestellt wird, dessen Ausführungen zum Descensus für die tiefschürfendsten zu halten sind, „die seit der Theologie des Kreuzes bei M. Luther zu diesem Thema gemacht worden sind" (253). Balthasars Theologie als Descensus-Theologie genügt allen Ansprüchen, wehrt allen Mißverständnissen, lotet alle Tiefen aus.

Das 6. Kap. als letztes versichert den besonderen Charakter der existentiellen Anwesenheit von Scheol und „Tod": Descensus „media vita". Dies wird aus biblischen Texten deduziert, bei Luther gezeigt (hier im Anschluß an Balthasar kritisiert), schließlich („‚Hölle' ist das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation": 311) aus moderner Literatur illustriert (G. de Nerval, Ch. Baudelaire, A. Rimbaud, P. Claudel, J. P. Sartre, Th. W. Adorno, F. Kafka – wieder ohne Begründung der Wahl gerade dieser Namen, lediglich mit der späten Bemerkung

auf S. 311, man könne auch weitere nennen), wobei der Bezug dieser Nachzeichnungen zum Thema Descensus darin liegt, „den Topos ‚Hölle' in der Erfahrung und im Denken des Menschen von heute real zu sehen, zu analysieren und zu beschreiben, um dann die Bedeutung der Heilsbotschaft vom Höllenabstieg Christi für diesen Topos herauszustellen" (310f). Mit E. Biser benennt der Vf. das christliche „Sinnangebot" für „den Menschen von heute", der diese „Höllen"-Erfahrung „media vita" macht, im „Christus deformis", der den augustinischen „homo deformis" heilt (311–313). Es folgt „eine sakramentstheologische und moraltheologische Anregung" zum Verhältnis von Descensus und Taufe, wobei aus der Tradition die Taufe über die Fußwaschung als Abstieg im Dienst begriffen wird und sich eine „Descensus-Ethik" für den Christen abzeichnet (313–317).

Schließlich wird in diesem letzten Kap. die „Konvergenz der Aspekte der Untersuchung" in 7 Punkten vorgeführt (317–321).

Der Vf. will endgültig gezeigt haben, daß die „Lehre vom Descensus" ins Zentrum der Theologie gehört und nicht an ihre Peripherie, daß sie aus biblischen Vorstellungen kommt, von antiken Mythen sich entscheidend abhebt und geeignet ist, Situation, Sprache und Selbstverständnis des Menschen von heute zu treffen und soteriologisch zu beantworten. Aber an diesen und weiteren Ergebnissen lassen sich, so wie sie gewonnen und vorgetragen sind, nach Meinung des Rez. handfeste Zweifel anmelden. Als historisch arbeitender Theologe legt man das Buch jedenfalls unbefriedigt aus der Hand. „Verwirrend" ist für den Leser nicht die „Vielfalt der Gesichtspunkte" (wie M. 318 fürchtet), sondern die Vagheit der Methode, mit welcher die „Aspekte" zu einem Grundthema (317) aus Texten verschiedenster Provenienz (Bibel, Religionsgeschichte, Patristik, heutige Dogmatik, moderne Literatur) herausgefiltert werden, um am Ende trefflich zu „konvergieren". Mit der Methode beschäftigt sich diese Rez. darum hauptsächlich, soviel Sachlich-Inhaltliches auch zu besprechen wäre.

Die einzelnen Teile der Arbeit stehen so unverbunden hintereinander, wie sie aufgezählt wurden.

Denn der Vf. arbeitet mit einer „Methode der Aspektenkonvergenz" (38). wobei es darum geht, die je aufgetretenen Aspekte des Topos Descensus „aufzuspüren ... zu analysieren und sie, wenn möglich, konvergieren zu lassen auf eine all diese Aspekte aufnehmende, zusammenfassende und sie gegenseitig erhellende Zielaussage bzw. Aussage-Grundintention des Descensus hin" (38). Nach der Möglichkeit dieses Unternehmens wird dann allerdings nicht mehr gefragt, sondern sie wird hergestellt: Aus Quellen und Forschungsliteratur wird gesammelt, was brauchbar ist, was zur These von der Aktualisierbarkeit der Descensus-Idee im Sinn des Vf.s paßt und am Ende also konvergieren wird.

Bezeichnend ist gleich anfangs die Besprechung von 1 Petr 3,19; 4,6 (45–67), die letztlich aus exegetischen Arbeiten nur „Passendes" registriert und ihre Position nicht auf dem kritischen Weg eines Nachvollzugs der Anstrengung an den Texten gewinnt. Ergebnisse (anderer) sind als solche wichtig oder nicht (je nach Inhalt). Der Weg, die Argumentation, die zu ihnen führten, erfahren nicht die erforderlichen Recherchen.

So wird beispielsweise die gravierend unterschiedliche Qualität exegetischer Arbeit bei Dalton und Vogels überhaupt nicht bemerkt, sondern von beiden Autoren dieses und jenes übernommen. Nicht anders bei der vergleichenden Präsentation von religionsgeschichtlichen Materialien (z. B. 70–72. 114–118. 167–175): Sie gibt keine Rechenschaft über ihre Verfahren, sondern ist in methodisch bedenklichem Stil direkt inhaltlich, geradezu statistisch interessiert. Auch die weiteren biblischen Abschnitte führen nicht über diese Suche nach Brauchbarem (aus Quellen und Literatur), nach „Anregungen" in der systematisch vorgewählten Richtung hinaus: „Historische" Arbeit ist hier Materialsammlung, eklektisch nach einer gewählten Elle intendierter Ergebnisse verfahrend. Die Diskussion mit Vorgängern beleuchtet und blendet aus unter Rücksicht auf die Grundthese.

Nachdem der Vf. als Ergebnis der ntl Forschung übernimmt, daß im NT von einem eigentlichen Descensus Christi „im Sinne einer aktiven Heilswirksamkeit Jesu im Totenreich ‚zwischen' Tod und Auferstehung" nirgends die Rede ist (45.130), erhofft er sich doch aus dem „Ganzen der biblischen Theologie" Aspekte, Implikationen für das Thema und findet sie in den Motiven der „Verlassenheit" und „Verhältnislosigkeit" aus der biblischen Scheol.-Anschauung. Mir ist nicht klar, jedenfalls nicht überzeugend geworden, wie von daher die Brücke zum Descensus Christi doch noch für die Bibel als vorhanden gelten soll.

Mit wenig streng verfahrenden, emphatischen Interpretationen werden Texte (Mt 12,40; 27,51b–53; Röm 10,7) in die Nähe zu Intentionen des Vf. gerückt, indem die „Reste" von mythologischen Vorstellungen (vgl. 122), die in biblischen Texten als zeitgenössische Umgangssprache nachgebraucht sind, sehr forciert ausgedeutet werden. Dazu bezieht der Vf. sich z. T. auf methodisch riskante Arbeiten, die er dann allein ernst nimmt (z. B. T. Fawcett, Hebrew Myth and Christian Gospel, 1973). Um es kurz zu sagen (da die Detail-Diskussion zu umfangreich würde):

Gewonnen ist, nachdem das NT einen Descensus Christi im qualifizierten Sinn nicht kennt, letztlich nichts weiter, als daß in beiden Testamenten mythische Vorstellungen von der Existenz eines Ortes in der „Tiefe" etc. als Ort der Toten und eine mythische Rede von der Scheol als Ausdruck auch gegenwärtiger Erfahrung von Bedrohung und Tod begegnen. Freilich sind das die Voraussetzungen für eine Descensus-Christi-Idee, diese letztere ist dadurch aber kein biblisches Element.

Trotzdem wird ständig wie von einer kontinuierlichen Geschichte dieser Idee geredet. Die summarische Darstellung der altkirchlichen Höllenabstiegsvorstellung, die informativ und als Auswahl gelungen ist (133–145), nennt doch diese nachbiblische Entwicklung „die Wirkungsgeschichte der Offenbarungsaussagen" (145). Genau das wäre aber im Buch zu fragen und nicht vorauszusetzen gewesen. Der Nachweis, daß biblische Texte die altkirchliche Descensus-Lehre ausgelöst hätten, ist nicht zu erbringen. Im übrigen sieht der Vf. die wesentlichen (biblischen) Perspektiven von Scheol und Descensus bei den Kirchenvätern in Richtung Triumphalismus und Kampfmotiv depraviert. Man fragt sich, was nun eigentlich der Sinn der historischen Teile des Buches ist: Die Bibel enthält strengenommen nur den „Gesamtverstehenshorizont" und die richtigen „Aspekte" der Sache, aber nicht die Sache selbst. Die altkirchliche Tradition hat sich durch ihre Tendenzen für die Descensus-Theologie des Vf. disqualifiziert. Wozu dann und mit welcher sachlichen Legitimation die Reklamation der Tradition für die im Buch vorgetragene systematische Descensus-Theologie? Daß sich die hier betriebenen dogmatischen Überlegungen von der altkirchlichen Abstiegsvorstellung entfernt haben (was hier als Feststellung, nicht als Kritik bemerkt wird), zeigt der Vorschlag des Vf.s (273), statt der Reihenfolge der Artikel im alten Symbolum die folgende Version vorzuziehen: „Hinabgestiegen in die Hölle: gekreuzigt, gestorben, begraben", weil Höllenabstieg „in gewisser Weise die theologische Überschrift über Gethsemane, Leiden, Tod und Totsein Jesu" sei. Die Kirchenväter meinten aber – geradezu dramatisch und topographisch – die Ereignisfolge des Symbolum. Das ist ein anderer Horizont des Vorstellbaren, dessen Differenz zum heutigen beträchtlich ist und zu bedenken bleibt.

So meine ich, man sollte Überlegungen systematischer Art zum Descensus-Motiv in der christlichen Theologie, wie sie hier vorgetragen werden, nicht in dieser Form als auch in Bibel und Tradition antreffbar ausgeben. Das Stichwort vom Höllenabstieg Christi stammt nicht aus der Bibel, sondern aus der Patristik. Wo es heute aufgegriffen wird, geschieht das in einer gegenüber der Patristik veränderten Form. Wenn man die untereinander stark verschiedenen und komplizierten systematischen Entwürfe zum Thema von Barth bis Balthasar überblickt, so konstatiert man doch zwingend, daß der Topos Descensus traditionell so differenziert und reflektiert nicht war wie diese heutigen Reflexionen darüber, sondern eine mythisch chiffrierte, recht schlichte Aussage blieb und als solche nachträglich eben diverse Interpretationen möglich macht, für die keine Identität erwartbar ist. Eine Vermittlung zwischen der altkirchlichen Vorstellung und den modernen Descensus-Interpretationen ist m. E. nicht auf der Ebene der thematischen Tradition, d. h. im Sinn direkter Ableitung des einen aus dem anderen erkennbar und m. E. auch bei M. nicht auf dieser Ebene gelungen. Was inzwischen in der systematischen Theologie zum Thema formuliert worden ist, geht beträchtlich über die schlichte soteriologische Vorstellungswelt der Kirchenväter hinaus. Namentlich H. U. von Balthasars Strukturierung aller Theologie des Christentums als Descensus-Theologie, die das große Vorbild des Vf. ist, ist ein Entwurf anderer Art, nicht Verlängerung oder Konvergenz vorhandener Elemente, so daß die Vermittlung mit der Tradition schon anspruchsvoller geleistet werden müßte als über den Nachweis inhaltlicher „Aspekte". Die historischen Teile des Buches können (abgesehen auch von ihrer anfechtbaren Qualität in methodischer und handwerklicher Hinsicht) also ohne Verlust für die dogmatischen Reflexionen fehlen (die Rede und Erfahrung von Verlassenheit, Tod etc. z. B. ist auch ohne die Bibel bekannt).

Um ein Mißverständnis auszuschließen: Es wird hier nicht kritisiert, daß die „äußerste Solidarität Jesu mit uns Sündern in die dunkelste Nacht des Todes und die letzte Einsamkeit der Hölle hinein", die „tiefste Erniedrigung und Kenosis" Jesu und seine „Selbsthingabe bis zum Äußersten" mit Hilfe des alten Bildes vom Höllenabstieg des Erlösers erschlossen wird. Die Kritik bezieht sich ausschließlich auf die Methode und die Ergebnisformulierung des Buches mit dem Anspruch darin, die Gelenkstelle aller (und dann eben auch historisch „aller") christlichen Theologie im Stichwort Descensus indentifiziert zu haben. Descensus Christi in die Unterwelt ist (in der Diktion des Vf.: s.o.) „Symbol". In der Bibel fehlt dieses wahrscheinlich; in der alten Kirche war mit ihm nicht das Zentrum des christli-

chen Credo bedeutet, wie es in heutigen Entwürfen unter entsprechend begründeten Interpretationen vorgeschlagen wird. Die Geschichte des Descensus wäre also in ihrer Variation zu beschreiben gewesen. Die behauptete „Konvergenz" ist ein Konstrukt.

Generell ist anzumerken, daß die Studie in allen Teilen – bei einer übrigens respektablen Belesenheit des Vf. – nach Ideen und Argumenten sehr aus zweiter Hand gearbeitet ist; besonders auffällig ist die Abhängigkeit von H. U. von Balthasar. Das Nachsprechen von Autoritäten ist ein Genre der Darstellung. – Wiederholt bleibt philologisch Erklärungsbedürftiges kommentarlos. Zu der rätselhaften Operation z. B. in Weish 17,6 αὐτομάτη (sc. πυρά) mit „grundlose Angst" zu paraphrasieren (266), während im Bibeltext die Rede vom Feuer ist, das sich „von selbst" entzündet hatte (M. 264 selbst in der Übersetzung, deren Herkunft er nicht angibt: „eine grundlos aufzuckende Flamme"), wird keinerlei Erklärung gegeben. – Zur Ausnahme Past. Herm., Sim. IX 16,5–7, wo nicht Christus, sondern die Apostel in der Unterwelt predigen, wäre auch der davon abhängige Klemens v. Al., Strom. II 44,1f; VI 46,4f zu nennen (137). – Für die zwischentestamentarische Zeit und Literatur sollte sich der sachgemäße Sprachgebrauch „frühjüdisch" (statt „spätjüdisch": 24.47.52 u.ö.) durchsetzen. – Im Register der modernen Autoren fehlen die Namen von Th. W. Adorno, F. Kafka, J. P. Satre.

Regensburg Norbert Brox

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

Der Titel zeigt an, daß eine alte Sache besprochen wird, die nicht der Vergessenheit anheimfallen darf und die die Vf. bereits als vergessen kennzeichnen, jedoch in der mutigen Hoffnung, hier helfen zu können. Es geht um symbolische Kunst, um Bilder von sprachlichem Gehalt. Sie verstehen heißt ihre Sprache kennen, für ihre Zeichen und Andeutungen den Schlüssel besitzen, zu ihrer abstrahierten Hälfte, die sie dem Auge anbieten, die konkrete Ergänzung wissen oder auch umgekehrt das konkrete Bildangebot als Intention der eigenen inneren Erfahrung identifizieren. Also Symbolik im ursprünglichen Verständnis des Wortes Symbol: Künstler und Betrachter im gemeinsamen Wurf ihres Erkennens wie lange Getrennte, die sich wiederfinden in den passenden Hälften ihrer Gemeinschaft.

Es gibt vielleicht keine andere Kunst, die so sehr mit dem Wort zu tun hat wie die christliche. Nicht vom Mythos her, eher vom Logos her. Das Fleisch gewordene Wort Gottes hat in Gleichnissen gesprochen. Dieses Nebeneinanderstellen im Gleichnis macht Verborgenes anschaubar. Das Anschauliche wird Sinnbild, in dem der verborgene Sinn offenbar wird. Die ganze frühchristliche Kunst ist wie ein Vokakular. Man kann mit ihm sprechen, wenn man die Syntax erlernt. Um solche Bildersprache handelt es sich. Man darf ihr In-Vergessenheit-Geraten nicht nur einem Mangel an Interesse zuschreiben. Es stellt sich ein Verlernen ein, wenn in der Kunst Bildersprache ästhetischen Kategorien mehr und mehr weichen muß. Sehen und Erkennen ist eine völlig andere Perspektive und Dimension ästhetischer Offenbarung als das gezielte hintergründige Sprechen und Begreifen in Bildern.

Johann Hagenauer hat in einer Untersuchung über Symbole der frühchristlichen Geisteswelt im Zusammenhang mit den Mosaiken von Aquileja (Jahreshefte des Österr. Archäolog. Inst. 47,1964–5,149ff, besonders Anm. 2) auf den Widerstreit der Meinungen hingewiesen: „daß die natürliche Erklärung [der Bilder] beizubehalten ist, solange die Absicht einer symbolischen Darstellung nicht völlig klar erwiesen werden kann" (F. J. Dölger) und anderseits: ‚erst wenn klar erwiesen ist, daß eine symbolische Deutung unmöglich ist, darf man eine natürliche Erklärung annehmen' (P. Niewalda). Nach meinen eigenen Untersuchungen spricht in der frühchristlichen Kunst eine überwältigende Mehrheit der Denkmäler eine symbolische Sprache, die Bildersprache.

Wenn vom Beginn her in solchem Ausmaß bei Werken christlicher Kunst mit Symbolen zu rechnen ist, erhebt sich die Frage: Wie umfassend müßte, wie umfassend kann ein Lexikon der christlichen Symbolik sein? Ein Kleines Lexikon ist üblicherweise kaum nützlich. Ein Corpus erscheint unerreichbar. Die Vf. wollen denn auch nur einen „Führer zum Verständnis" geben. Also nur eine Einleitung in das Betrachtungsfeld. Deshalb habe ich die vorstehenden grundsätzlichen Bemerkungen ergänzend hinzugefügt.

Von der Sache selbst her, im Hinblick auf das Material, fehlt Unbegrenztes, Unbegrenzbares. Wenn ich nur an die Mosaikböden der Kirchen von Aquileja denke: Der Hase als Sinnbild der Katechumenen: s. J. B. Bauer, Lepusculus Domini. Zum altchristlichen Hasensymbol (ZkTh 79, 1959, 461); die Gazelle als Sinnbild Christi (s. Physiologus) und als Sinnbild des Christen, der nach der Anschauung Gottes trachtet (s. Hagenauer a.O. 160); Delphine (Christen, dem ewigen Leben entgegeneilend; s. Hagenauer 161). Über die Schildkröte habe ich selbst fast ein ganzes Buch geschrieben (Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileja, 1954). Nachschlagen und nicht finden, dies könnte man, „Die vergessene Bildersprache" in der Hand, lange fortsetzen. Aber das wäre ungerecht gegenüber der doch anspruchsloseren Absicht der Vf.

Ihrem „Führer zum Verständnis" geben sie sogar noch eine bewußte zusätzliche Einschränkung. Sie wollen nur, wie das Titelblatt anzeigt, die „Tier-, Engel- und Mariensymbolik" verständlicher machen. Zu diesem Einteilungsschema möchte ich einen klärenden Hinweis geben.

Engelsymbolik gehört, ikonographisch streng genommen, zur Vogelsymbolik. Denn es handelt sich um geflügelte Gestalten, deren Ableitung über mythologische Victorien und mythische Niken zurückgeht bis zu den Sirenen (s. J. Fink, Die Kuppel über der Vierung 69), die die Vf. unter Tiersymbolen S. 108 behandelt haben. Solche Zusammenhänge sind es ja gerade, die die Engel symbolfähig machen. Sonst würde man von vornherein von Engel-Ikonographie sprechen. Sieht man allerdings die Artikel der Vf. an, so handelt es sich tatsächlich zur Hauptsache um ikonographische Beiträge, wobei zusätzlich symbolische Gegenstände und Instrumente zur Sprache kommen. Ein „Vogelengel" von Veit Stoß ist beiläufig abgebildet (Abb. 46). „Die Vorstellung des Vogels als Bote ist uralt" wird auf derselben Seite summarisch festgestellt.

Mit der Mariensymbolik im 3. Teil des Buches verhält es sich ähnlich. Auch hier geht es eigentlich um Marienikonographie und um zugehörige Symbolik, also um die Mariendarstellungen als einen Anwendungsbereich der Symbole.

So bleibt im ganzen gesehen das Vorhaben des Buches unbefriedigend. Es wird vieles an Symbolen aus der Fauna behandelt. Die Flora fehlt. Ebenso die Symbolwelt der Gegenstände (Instrumente und dergleichen). Auch der körper- und gegenstandslose Bereich abstrakter Figuren. Man kann zum Thema gewiß nicht alles erwarten; aber man darf eine begriffliche Ordnung und Aufteilung des Stoffes voraussetzen. Sobald man sie anwendet, bemerkt man die Mängel des Buches. Wäre sie von den Vf. angewendet, würde ein Ansporn zur Weiterbearbeitung des Themas wirksam.

So wie es in der vorliegenden Publikation dargeboten ist, bleibt das Material unausgeschöpft liegen, nicht im Vorhof der Wissenschaft, eher in einer Art Medien-Studio zur allfälligen Information. Schade um die verlegerisch solide „Beck'sche" Ausstattung. Wenn ich zum Vergleich an die „Sammlung Dalp" des Francke Verlags Bd 14: „Kleines Lexikon der Antike" denke (man bedenke nur: der ganzen Antike!) –, es ließe sich schon etwas machen! Auch mit einem Kleinen Lexikon der christlichen Symbolik.

Salzburg Josef Fink

Melito of Sardis: On Pascha and Fragments. Redigiert und übers. von S. G. **Hall.** Oxford: Clarendon Press 1979. 1+99 S. (Oxford Early Christian Texts.) Ln £ 7.50

Bis zum Jahr 1936 war Melitos Homilie Peri Pascha lediglich durch einige wenige Fragmente bekannt, der Text als Ganzes war nicht vorhanden. Dann erkannte man, daß eine Papyrusrolle des 4. Jh.s, die teils in der Chester-Beatty-Sammlung, teils an der Universität von Michigan zu finden ist, diese Homilie enthält. Bald nach dieser Entdeckung bemerkte man, daß auch andere Texte zu Melitos Werk gehören, wie z. B. eine Bodmer-Papyrusrolle des 3. oder 4. Jh.s, die beinahe die ganze Homilie wiedergibt. Die meisten dieser Quellen wurden für die Ausgabe von O. Perler, Meliton de Sardes Sur la Paque et fràgments (1966) verwendet.

Demgegenüber konnte H. mit seiner Ausgabe Fortschritte in folgender Hinsicht erzielen: Erstens verfügte er über die fotographische Kopie der koptischen Missisippi-Handschrift des 5. oder 6. Jh.s, die die §§ 48–105 enthält, die er in seiner eigenen Übersetzung ins Lateinische anführt, und zweitens stand ihm die georgische Übersetzung der §§ 46–105 in Ergänzung der Übersetzung der §§ 1–45 zur Verfügung. Außerdem hat er die Quellen nochmals überprüft, die bereits Perler vorlagen. In diesem Zusammenhang ist H.s Aufsatz in JTS XIX (N. S., 1968) 476–508 „The Melito Papyri", in dem er die Unterstützung durch Kollegen in Nottingham anerkennt, von besonderer Bedeutung. Darin bespricht er die Probleme vieler Textstellen und stellt deren Wortlaut wieder her. Wer sich ausführlich mit H.s Ausgabe befassen will, muß immer wieder auf seinen Aufsatz zurückgreifen.

Wir dürfen nicht verlangen, daß der Inhalt des Aufsatzes in H.s Ausgabe vollständig wiedergegeben wird, doch in einem Punkt weist seine Einleitung eine Lücke auf.

H. beschäftigt sich zwar sorgfältig mit den Textzeugen, verrät aber nirgends, wie er den Text rekonstruierte, wo die Zeugen nicht übereinstimmen. Perlers Einleitung (S. 49) enthält einen Abschnitt „L'établissement du texte".

Aber es findet sich nichts dergleichen in H.s Ausgabe, obwohl er in besagtem Aufsatz mindestens eine von Perlers Meinungen zur Textkritik der Homilie bespricht.

Was die Textüberlieferung dieser Homilie besonders interessant macht, ist die zeitliche Datierung der Zeugen.

Bei vielen klassischen und patristischen Autoren entstammen die Zeugen dem Mittelalter, also können wir nicht mehr als raten über die Behandlung des Textes in den früheren Jh.n. So zum Beispiel brachten Fernandez Marcos und Saenz-Badillos vor kurzem eine Ausgabe von Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octatenchum (1979) heraus. Die Quaestiones wurden ca. 460 n. Chr. verfaßt, die Handschriften stammen aus dem 9. Jh. und später. Im Gegensatz dazu scheint die Homilie ca. 160 bis 170 n. Chr. geschrieben worden zu sein. Die griechischen Papyri gehören der Zeit zwischen 300 und 500 n. Chr. an, auch der koptische Text ist nicht jünger als das 4. Jh. Wenn wir die Flüchtigkeitsfehler außer acht lassen, die sich jederzeit einschleichen können, sind die absichtlichen Änderungen des griechischen Textes wahrscheinlich den ersten 250 Jahren nach der Abfassung der Homilie zuzuordnen und wären eine Erörterung wert um deutlich zu machen, welche Art von Textänderungen die Schreiber zu dieser Zeit gerne vornahmen.

Besonders zu den Fotos des Missisippi-Kodex müssen wir H. gratulieren.

Es ist dies eine besonders interessante Ansammlung von Texten, an deren allgemeiner Zugänglichkeit mehrere Gelehrte großes Interesse hätten. Bisher war es sehr schwer, an diese Hs. heranzukommen, auch H. erzählt uns nicht, wie er zu seinen Fotos kam. Es lag hauptsächlich an der Unzugänglichkeit dieser Hs., daß Fr. Whittacker ihre Ausgabe von Melito für Patristische Texte und Studien nicht vollenden konnte.

Jeden, der mit den für diese Ausgabe verwendeten Materialien gearbeitet hat, wird die von H. vorgelegte Menge an Einzelheiten beeindrucken. Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß er gelegentlich unrichtig über das Papyrus-Beweismaterial berichtet, siehe J. T. S. XXXI (N. S.) 195f.

Perler fügte seiner Ausgabe noch ein Verzeichnis des griechischen Wortschatzes Melitos bei. H.s Ausgabe ist jetzt vergriffen. In einer – wie wir hoffen – baldigen Neuauflage sollte auch ein griechisches Wortverzeichnis beigegeben werden, was aus besonderen Gründen wünschenswert ist.

Der Wortschatz vieler christlicher Autoren aus Melitos Zeitalter ist in Goodspeed, Index Apologeticus verzeichnet und bei Autoren wie Athenagoras und Theophilus brauchen wir nur auf dieses Werk zurückgreifen. Doch abgesehen von den zu Zeiten Goodspeeds bekannten griechischen Fragmenten Melitos finden wir nur in Perlers Ausgabe ein Verzeichnis für Peri Pascha und die übrigen neuen Fragmente.

Das Buch schließt mit mehreren neuen Fragmenten aus Melitos Werk ab und die Annahme dürfte gerechtfertigt sein, daß diese Ausgabe alles enthält, was Melito schrieb und inzwischen wiederentdeckt wurde.

Die Einleitung ist im allgemeinen sehr nützlich. Neben einem Abschnitt darüber, wie umstrittene Stellen bestimmt wurden, wäre auch eine Untersuchung der Sprache Melitos willkommen. Genauso wie Verzeichnisse kosten auch solche Anhänge Geld, und so können wir uns den Konflikt vorstellen zwischen dem Wunsch, aus H.s Buch die Ausgabe zu machen, die wir gerne benützten und dem Bedürfnis, den Preis in Grenzen zu halten. Daß wir zu H.s Werk solche Überlegungen anstellen, ist nur Beweis für seine Qualität.

Oxford G. D. Kilpatrick

Epiphanius II. Panarion, haer. 34–64. Hrsg. von Karl Holl. 2. bearb. Auflage hrsg. von Jürgen Dummer. – Berlin: Akademie-Verlag 1980. 544 S. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. M. 110.–

Es handelt sich hier um den mit Ergänzungen versehenen photomechanischen Neudruck der Ausgabe von Karl Holl in Bd 31 (diese Nummer ist hier leider verschwunden) der GCS der ersten drei (nun auch gestrichen) Jahrhunderte. Wie der Hrsg. im Vorwort erklärt, sind kleinere Fehler der Vorlage stillschweigend verbessert, Neues hingegen in die Nachträge und Berichtigungen (525ff.) aufgenommen, auf die jeweils ein Sternchen am Rande des Apparates hinweist. In der Einleitung zu den Nachträgen macht der Hrsg. geltend, daß hier nur das Nötige zu einer besseren Benützung der Holl-Ausgabe aus der seit 1922 erschienenen Literatur zusammengestellt, nicht aber ein Ersatz für die wünschenswerte Neuausgabe geschaffen ist.

Die Nachträge selbst sind in zwei Reihen dargeboten: 1. zum Text, 2. zum Sachapparat. Aus ihnen hier nur ein Beispiel. Das Supplement am Ende des Origenestraktates (Haer. 64) im Codex Marcianus (523) hat W. Lackner in Vig. Christ. 1973 mit dem bekannten Brief des Epiphanius an Johannes von Jerusalem (bei Hieronymus CSEL, 54, 395ff.) in Verbindung gebracht, den der Vf. dieses Zusatzes als Vorlage benützt hat.

Was die Zukunft, d. h. eine Neuausgabe mit anderer Textgestaltung, betrifft, so weist der Hrsg. auf einen Aufsatz in den Texten und Untersuchungen hin (der, soweit uns bekannt, noch nicht erschienen ist). Mittlerweile darf man auf die Editionsgrundsätze hinweisen, die Calogero Riggi in seinem Epifano contro Mani, Rom 1967 erklärt und für den Manichäertraktat (Haer. 66) praktiziert hat, nämlich den „groben" Text des Ephiphanius (Holl nannte das noch: „sprachlichen Unsinn") möglichst stehen zu lassen. Dank ihrem Apparat kann ja der Benützer selbst weitgehend die Holl'sche Edition so lesen.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß dieser Nachdruck aus rein technischen Gründen bei Bd 2 einsetzt. Die Bde 1 u. 3 sollen (hoffentlich bald) folgen.

Genf Pierre Fraenkel

Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen 1977. 216 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 6, herausgegeben von Fairy v. Lilienfeld, Erich Bryner, Karl Christian Felmy und Werner Weismann)

Der Bd, dessen Titel nur zu einem Teil seinem Inhalt entspricht, enthält 5 Vorträge einer 1975 in Erlangen gehaltenen Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft", von denen zwei in unnötiger Verdoppelung auch an anderer Stelle veröffentlicht wurden.

H. Cancik, Reinheit und Enthaltsamkeit in der römischen Philosophie und Religion (1–15), erläutert an der Beurteilung, die „historisch greifbare Präzedenzfälle" wie Numa Pompilius und M. Porcius Cato Uticensis im 1. Jh. n. Chr. fanden, das antik-römische Ideal einer nicht religiös motivierten Askese und einer sich in bürgerlichen, politischen Tugenden äußernden „Heiligkeit". – Bei seiner Gegenüberstellung römischer und christlicher Positionen wäre er zu richtigeren Ergebnissen gekommen, wenn er nicht so einseitig einen von ihm nur mit Tertullian belegten frühchristlichen Radikalismus zum Vergleich aufgeboten hätte. Eine umfassendere Benutzung christlicher Quellen und neuerer kirchengeschichtlicher Untersuchungen hätten ihn davor bewahren können, eine „pessimistische Anthropologie und repressive Moral", Misogynie und Prüderie zu Wurzeln religiös motivierter asketischer Strömungen zu machen und christliche Askese auf sexuelle Enthaltsamkeit zu reduzieren. Hier soll der Hinweis genügen, daß etwa in christlich-asketischen Texten des 6. Jh.s *caste* (z. B. Bened. reg. 64,6 [CSEL 75, 164 Hanslik]) die aus Cicero bekannte Bedeutung uneingeschränkt beibehalten hat und daß *puritas* (z. B. Bened. reg. 20,2.3 [CSEL 75, 82]) wie auch *abstinentia* (z. B. Bened. reg. 40,4 [CSEL 75, 111]) oft ohne jede Beziehung zur Sexualaskese stehen.

A. Goldberg, Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum (16–34 = Frankf. Judaist. Beiträge 4 [1976] 1–25), meint, die zu behandelnde Problematik sei „zunächst eine Frage des christlichen Theologen an das Judentum", kommt aber dann zu der Aussage: „Die Vorstellung von den Heiligen steht im Mittelpunkt der jüdischen Anthropologie und daher auch der Theologie." Selbstverständlich ist es richtig, daß „die religionsspezifische Antwort ... nur in den Termini und Begriffen des Judentums gegeben werden" kann; aber es zeigt sich doch, daß das Phänomen der jüdischen Heiligkeit dem der christlichen in wesentlichen Punkten zumindest sehr nahe kommt. Nach altisraelitischer Vorstellung ist Heiligkeit eine „existentielle", d. h. nicht nur eine kultisch-rituelle und bloß ethische Gottentsprechung des ganzen Volkes als Voraussetzung für die Gegenwart Gottes in diesem Volk und für die daraus resultierende soteriologische Funktion einer synchron und diachron verstandenen Gemeinschaft der Heiligen; ferner wird sie von Gott dem einzelnen aus der Gemeinschaft erweckten „Mann Gottes", einer „soteriologischen Gestalt", verliehen und äußert sich als absoluter Gehorsam gegenüber Gott. Die rabbinische Theologie übernimmt diese Grundgedanken und stellt sie in den Kontext von Rechtfertigungslehre, Leidenstheologie, Theodizee und Eschatologie. Im jüdischen Leben finden sich als Heiligentypen Märtyrer, Beter, chassid, zaddiq und – mit gewissen Einschränkungen – Charismatiker. Es lassen sich auch verschiedene Formen von Heiligen-, besonders Martyrerverehrung nachweisen. G. versteht seine Ausführungen als „Entwurf einer Arbeitshypothese". Daraus erklären sich wohl einige Unklarheiten in der Gedankenführung und terminologische Ungenauigkeiten.

W. Rordorf, Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung (35–53), befragt erneut das Polykarp-Martyrium und die Passio der Perpetua und Felicitas nach Motiven und Formen der christlichen Märtyrerverehrung, wobei er besonders die Überlieferungsgeschichte der Texte in Hinsicht auf eine Entwicklung dieser Verehrung auswertet. Als eine grundsätzliche Überlegung zur Heiligenverehrung hebt er Euseb., HE IV 15,42 hervor: „Christus beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist; die Märtyrer aber lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn mit Recht wegen ihrer unübertrefflich treuen Gesinnung gegenüber ihrem König und Lehrer." Er kommt zu dem für die Gegenwart wichtigen Urteil: „Die ältesten Urkunden ... sind also zugleich noch immer beachtenswerte Zeugnisse, wenn es darum geht, die Richtlinien eines vernünftigen ökumenischen Konsenses in dieser Frage festzulegen."

H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultes (54–76; stilistisch überarbeitet, aber nicht erweitert in: G. Wiessner [Hrsg.], Erkenntnisse und Meinungen II, Wiesbaden 1978, 77–113), resümiert die bekannten Positionen von E. Lucius, der die Gemeinsamkeiten paganer und christlicher Kultformen

betont, und von H. Delehaye, der die Eigenständigkeit des christlichen Heiligenkultes hervorhebt. In Auseinandersetzung mit J. Leipoldt und erneuter Auswertung der ikonographischen und literarischen Zeugnisse des syrischen Stylitenkultes kommt er zu seinem Ergebnis: „Es gibt pagane Parallelen zum christlichen Heiligenkult; daraus etwas anderes schließen zu wollen als eine Benutzung vorhandener Motive und Themen im Dienste eines neuen religiösen Ideals, ist Verkennung der historischen Tatsachen." Zweifellos hebt er die überragende Bedeutung der imitatio Christi mit Recht hervor. – Dennoch möchte ich auf die begründete ausgewogenere Beurteilung der Gesamtproblematik durch B. Kötting hinweisen: „Die Auseinandersetzung zwischen der neuen und allmählich wachsenden Glaubensgemeinschaft der Christen und der sich ebenso wandelnden Gestalt des Heidentums und des Judentums ist nur als gegenseitiges Geben und Nehmen, als ein Bedrängen und Überbieten, als ein Zurückweisen und Verschmelzen zu verstehen" (in: Romanitas et christianitas, Festschrift J. H. Waszing, Amsterdam–London 1973, 195).

G. Kretschmar, Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche (77–125), versteht es, unter dieser unzulänglichen Überschrift eine Fülle wichtiger Erkenntnisse und Überlegungen zu sammeln. Die breit angelegte Auswertung liturgischer und patristischer Quellen führt ihn zu der Bestimmung der Heiligen als „Grunderfahrungen des Christlichen": „Insofern ist der ‚Heilige' also nicht primär der exemplarische Christ, sondern ein Mensch, in dem das fundamental Christliche begegnet." Als tragende Motive für die Ausformung eines Konzeptes der Heiligen in der christlichen Frühzeit nennt er mit Recht: Einbruch des Eschaton, Nachfolge Christi, Gültigkeit der Geschichte und Communio sanctorum.-Mag. die Bewertung von Confessio Augustana 21 als „die erste als normative Beschreibung kirchlicher Lehre formulierte und insoweit verbindliche, autoritative Aussage zum Thema der Heiligen und ihrer Verehrung in der ganzen abendländischen Theologie" übertrieben erscheinen, so ist es für den ökumenischen Dialog zweifellos hilfreich, daß K. seine Ausführungen mit Gedanken zum reformatorischen „Heiligenbild" einleitet und abschließt.

Münster Winfrid Cramer

Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Bd III: Ehe und Begierlichkeit – Natur und Ursprung der Seele – Gegen zwei pelagianische Briefe. Übertragen von A. Fingerle, A. Maxsein und D. Morick. Mit Einführung und Erläuterungen von A. Zumkeller. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1977. 576 S., Halbleinen DM 179.–

Die hier erstmals in die deutsche Sprache übertragenen drei antipelagianischen Werke Augustins von Hippo Regius beanspruchen immer noch Aktualität; denn der Vorwurf – um nur ein Beispiel zu nennen –, Augustinus habe die Sicht der christlichen Ehe zu sehr spiritualisiert und den menschlichen Sexualtrieb zu negativ beurteilt, ist noch nicht verstummt. Anhand der übertragenen Texte soll dem Leser ein eigenständiges, sachliches Urteil zu dieser Behauptung ermöglicht werden.

Aber auch die besten Bemühungen um einen gut verständlichen, sprachlich flüssigen und doch wortgetreuen deutschen Text – sie sind hier in der Tat festzustellen – stoßen an eine Barriere, die nur der gleichzeitige Blick in den Originaltext hätte überwinden können. Die Gnadenschriften Augustins verfügen über eine speziell geprägte Terminologie, die den Abdruck des lateinischen Originals verlangt hätte.

Es blieb den Herausgebern zu diesem Desiderat nur die Möglichkeit zu folgender Erklärung: „Wie für die schon erschienenen drei Bände dieser Reihe (gemeint sind Bd I, II, VII) war auch für diesen Band die Beigabe des lateinischen Textes geplant und vorbereitet. Doch mußte auf sie wegen der hohen Druckkosten angesichts der gegenwärtigen wirtschaftlichen Lage verzichtet werden".

A. Zumkeller, der Vf. der Erläuterungen (408–568), wählte in seinem Kommentar, der die anstehenden komplizierten Probleme mit Augustinus selbst und der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur mit großer Akribie diskutiert, den Ausweg, bei besonders schwierigen Termini augustinischer Sprache den lateinischen Begriff jeweils in Klammern hinter den eingedeutschten Terminus zu setzen. Dieses Verfahren hat zur Folge, daß der Leser seine lectio continua stets unterbrechen muß, um weit hinten in den Erläuterungen mühsam nach den lateinischen Begriffen zu fahnden. Es sei denn, der Leser verzichtet auf das Verständnis der augustinischen Argumentation.

Im ersten Buch von „De nuptiis et concupiscentia" begegnet Augustinus der pelagianischen Unterstellung, durch seine Lehre vom „peccatum originale" (Der Ausdruck Erbsündenlehre trifft den Sachverhalt nur teilweise) werde die Ehe als solche verurteilt.

Demgegenüber hebt er zunächst die hohen Werte der Ehe hervor, die er in den bekannten drei Gütern „proles – fides – sacramentum" sieht. Nach seiner Auffassung hat die „concupiscentia carnis", die er mit der „libido" identifiziert, unter diesen „bona" der Ehe keinen Platz. Sie sei entgegen den Pelagianern ein „malum", das sich aus dem „peccatum originale" ableite. Im zweiten Buch weist er den Vorhalt des Manichäismus zurück, indem er den Unterschied seiner Lehre von Ehe, Konkupiszenz und „peccatum originale" zu den diesbezüglichen Ansichten der Manichäer herausarbeitet, ohne allerdings seine Lehre von der Ursprungssünde zu modifizieren oder abzuschwächen. An diesem Punkt scheint er das berechtigte pelagianische Anliegen nicht verstanden, oder aber seinem wichtigen Prinzip, die universale Gnade Christi zu verkünden, total untergeordnet zu haben.

Das Werk „De natura et origine animae" ist keine systematische Abhandlung, die Natur und Ursprung der Seele nach einem einheitlichen Plan dargelegt. Vielmehr hat das Werk polemischen Charakter, gerichtet gegen die Aufstellungen eines nicht näher bekannten Vincentius Victor.

Die Frage, ob die Seele nach der Theorie des Kreatianismus oder der des Traduzianismus entsteht, wird nicht beantwortet. Sein zögerndes Abwägen der beiden Theorien ist von der Sorge getragen, die eigene Stellungnahme gegen die pelagianische Position zum „peccatum originale" nicht zu gefährden. In einem Brief an Bischof Optatus reklamiert er seine Unentschiedenheit für sich so: „Wenn uns irgendwelche Gründe bei einem Problem mit gutem Recht zu zweifeln zwingen, dürfen wir nicht darüber zweifeln, ob wir zweifeln dürfen" (Ep. 202a). Sicher ist er sich in dem Wissen, daß die menschliche Seele geistig, vernunftbegabt und geschaffen ist. Sie ist insofern sterblich, als sie zum Schlechteren verkehrt werden kann, insofern unsterblich, als sie das Empfinden, durch das es ihr nach dem Tod gut oder schlecht ergehen soll, nicht verlieren kann.

In „Contra duas epistulas Pelagianorum" erhebt Augustinus die Grundirrtümer der Pelagianer: es gebe keine Ursprungssünde, die Gnade werde nach Verdienst verliehen und die Heiligen seien schon in diesem Leben frei von Sünde.

Der eigentliche Gegner Augustinus ist hier Julian von Eclanum bei Benevent, ein begabter Dialektiker, durch und durch Rationalist, der es vor allem verstand, Augustins wohl vorhandenen, latenten Manichäismus scharf anzugreifen. So hatte sich Augustinus sowohl gegen den Pelagianismus in der julianischen Form, wie auch gegen den Manichäismus abzugrenzen, wobei die Frage offen bleiben dürfte, ob ihm letzteres in jeder Hinsicht gelungen ist.

Das stets wiederkehrende Thema der hier vorgestellten Schriften ist Augustins Erbsündenbegriff, allerdings nicht im Sinne einer späteren Theologie. Zum besseren Verständnis der augustinischen Werke gegen Julian erscheint es nötig, sich von dem heutigen Begriffsinhalt der theologischen Termini Natur, Erbsünde und Konkupiszenz zu lösen und das altkirchlich-biblische Denken, auch den polemischen Ansatz Augustins zu berücksichtigen. Dieses Denken hat die konkrete leiblich-geistige Existenz des Menschen und ein ganzheitliches Verständnis seiner Natur im Auge. So wird das vorliegende Werk zum besseren Verständnis der augustinischen Gnadentheologie – seine Lehre vom „peccatum originale" steht ja ausschließlich im Dienst der Gnadenlehre – wertvolle Dienste leisten.

Augsburg Wilhelm Gessel

Schachten, Winfried H. J.: **Ordo Salutis.** Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim Fiore. – Münster: Aschendorff (1980). VIII, 234 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. N. F. Bd 20) kart. DM 65.–

Man kann behaupten, daß die Jahre 1978 bis 1981 Joachimsjahre waren, wenn auch in einem anderen Sinn wie man das Jahr 1260 Joachimsjahr nennt. Zu diesem denkwürdigen Datum des 13. Jh.s erwarteten alle, nicht ohne Unruhe, die Erfüllung oder das Scheitern der Prophezeiungen des Abtes Joachim. In unserer Zeit jedoch nehmen wir an einem erstaunlichen Aufblühen der Forschung über den Abt von Fiore teil, nicht so sehr, weil man glaubt, daß sich seine fast 800-jährigen Prophezeiungen erfüllen würden, sondern eher weil man seitens einiger den besonderen Gesichtspunkt, mit dem Joachim von Fiore seine Zeit betrachtete, für gültig hält, den Horizont des Jahrtausendwechsels anzuspähen.

Dies ist der Grund für die Veröffentlichung dreier Monographien in dem angeführten Zeitraum von drei Jahren über den Abt Joachim:

Zwei von diesen sind fast identisch bezüglich ihrer Struktur und ihrer Grundthesen; die dritte ist wesentlich vielgestaltiger und umfangreicher (2 Bde). – Zusätzlich zu berücksichtigen wären die zahlreichen Artikel in Zeitschriften und in den Akten des „I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (settembre 1979)" – 1980 erschienen. Die zwei bereits erwähnten parallelen Monographien sind die von W. Schachten, der ich diese Rez. widme und eine Monographie des Unterzeichnenden (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1979, 173 S.). Die dritte zit. Arbeit ist von Henri de Lubac: La posterité spirituelle de Joachim de Fiore (Editions Lethielleux, Paris 1978–1981).

Das Buch von Sch. wurde an der theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. als Habil.-Schrift im WS 1977/78 angenommen.

Dies erklärt wohl das sehr langsame Voranschreiten, wie auch die bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Kommentierung der Thesen des hl. Thomas – trotz des allgemeinen Hinweises auf die Studien von Kühn. Diese Schwerfälligkeit mag in Anbetracht des deutschsprachigen Publikums, dem vielleicht die Gedanken des Aquinaten weniger geläufig sind, gerechtfertigt sein. Sollte dieses Buch in einer Übersetzung dem in der thomasischen Lehre wesentlich gewandteren und erfahreneren romanischen Publikum zugänglich gemacht werden, wäre eine solch ausführliche Analyse allerdings unangebracht.

Das Ziel der Forschungsarbeit von Sch. erscheint klar auf den ersten S. der Einleitung: „Die vorliegende Arbeit will sich vielmehr auf eine Interpretation der Darstellung des Aquinaten über das Gesetz in der S. th. II/1 qq. 90–108 im Zusammenhang mit Joachim beschränken" (10). Diese Gegenüberstellung der Auffassung des hl. Thomas mit der joachimschen Lehre wird im letzten Abschnitt mit der Berücksichtigung der Stellungnahme des hl. Bonaventura gegenüber dem joachimschen Phänomen ergänzt. Auf diese Weise gibt Sch. auch eine Forschungsrichtung wieder, die 1959 von J. Ratzinger eröffnet wurde. Außerdem, sehr wahrscheinlich beeinflußt von H. Grundmann, hat der Autor – aus den neun ausdrücklichen Referenzen des hl. Thomas auf Joachim Fiore – treffend die q. 106, a. 4 der S. Th. II/1 als Basistext für eine Analyse ausgewählt. Ebenso ging er auf das unvermeidbare Thema ein, ob der hl. Thomas die historische Dimension der Phänomene berücksichtigte oder nicht, als er die gewaltige Zusammenfassung seiner Lehre abfaßte; eine Frage, die von Max Seckler 1964 untersucht wurde. Soweit der status quaestionis.

Der Autor renommiert mit einer guten Kenntnis der Beiträge von Martin Grabmann, Ernst Benz, Yves Congar und Angelus Walz. Aber das Literaturverzeichnis erscheint unvollständig:

Fast völlig vernachlässigt wird die italienische und spanisch/portugiesische Literatur: Es fehlen so wichtige Autoren wie Cipriano Baraut, Antonio Crocco, Henri de Lubac (er kennt nur einen sehr geringen Teil seiner Arbeiten über den joachimischen Themenbereich), Raoul Manselli, Enrique Rivera de Ventosa und Francesco Russo.

Es überrascht, daß Sch. nicht alle Schriften des Joachim von Fiore berücksichtigt hat, zumindest fehlen sie im Quellennachweis: De septem sigillis (hrsg. von Reeves/Hirsch-Reich); Adversus (contra) Judaeos (hrsg. von Frugoni); Epistola prologalis (hrsg. von Crocco); Tractatus de vita Sancti Benedicti (hrsg. von Pelster). Als corrigenda für die Quellenliteratur wären anzumerken, daß der Tractatus super IV Evangelia 1930 (nicht 1936) von Buonaiuti herausgegeben wurde und der Liber figurarum (hrsg. von Tondelli) in der 2. Aufl. zitiert werden muß (Turin 1953).

Die von Sch. ausgewählte historisch-genetische Methode ist für das von Sch. benannte Ziel angemessen. Doch meine ich, daß die Erarbeitung der möglichen thomasischen Entwicklung an der joachimschen Frage – so wie er sie uns auf S. 12 ankündigt – eine größere Aufmerksamkeit auf den historisch-doktrinären Zusammenhang des hl. Thomas (für die Jahre 1254–1274) erfordert. Der von Sch. gut zusammengestellte Dialog zwischen Thomas und Joachim ist ohne Berücksichtigung der Pariser Lehrmeinungen dieser Zeit wenig verständlich.

Die Grundaussage von Sch. könnte man kurz so formulieren:

Die Diskussion zwischen dem Doctor Angelicus und der Lehre des Joachim von Fiore war nicht nur eine Disputation um Nebensächlichkeiten, angeheizt von den Lehrern der Pariser Weltgeistlichkeit und vom Gerede eines Wilhelm von Borgo San Donnino, sondern eine bedeutende Auseinandersetzung doktrinären Charakters. In ihr standen Themen von solcher theologischer Bedeutung auf dem Spiel: die korrekte theologische Erklärung des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit und die Annahme oder Zurückweisung der von Petrus Lombardus geprägten Formulierungen, bestätigt vom IV. Laterankonzil; das angemessene Verständnis des Heils – Mysteriums der Dreifaltigkeit, welches sich ad extra durch eine Handlung der ganzen Dreifaltigkeit auszeichnet; die Präzision in den diffizilen trinitarischen Begriffen wie „Proprietät" und „Appropriation"; und schließlich die genaue Bestimmung des Wesens der Kirche, unterscheidend die streitende Kirche (sich stützend auf den Glauben und die Sakramente) und die triumphierende Kirche oder in Patria (gekennzeichnet durch die Schau Gottes). Die Disputation war also trinitarischer und ekklesiologischer und nicht nur rechtlicher oder universitätspolitischer Natur.

Sch. tat gut daran, sich nicht nur auf ekklesiologische Themen zu beschränken, um den dogmatisch-trinitarischen Fragen eine angemessene Bedeutung zukommen zu lassen, die ersteren zugrunde liegen. Jedoch ohne Zweifel ist das Ekklesiologische das Anziehendste der ganzen Polemik und ebenso aktuell in unseren Tagen. Deshalb hat Sch. ihr dreiviertel seiner Monographie gewidmet und sie systematisch auf den Begriff des Gesetzes als Weise der Heilsvermittlung hingeordnet. Das folgende Zitat bringt dies sehr deutlich zum Ausdruck: „Dieser Vorgang der Vermittlung ist zunächst gesehen im trinitarischen Heilsmysterium als lex aeterna, als Vorgang der Vermittlung zum trinitarischen Heilsmysterium als der lex naturalis und als Vorgang der Vermittlung des trinitarischen Heilsmysteriums als lex divina" zu betrachten (10). Dieser Abschnitt ist sicherlich schwierig zu verstehen, wird aber auf den S. 125 und 200–202 erklärt.

Indem Sch. die gesamte Analyse der Streitfrage auf das Thema des Gesetzes hinlenkt, nähert er sich dem Geist des Aquinaten – der hauptsächlich ausgehend vom Thema der lex nova polemisierte – und zeigt zugleich sehr naheliegend, bis zu welchem Punkt sich die dominikanischen Theologen für den methodischen Ansatz des Joachim interessierten, wenn auch nur im Bereich der akkzidentellen Annäherungen an die paulinischen Lehren über das Gesetz.

Thomas von Aquin verstand sehr gut, daß die Thesen des Joachim von Fiore, vorgelegt und interpretiert von Gerhard, einen zu ernsthaften Angriff auf die Kirche Christi bedeuten, um sie übergehen zu können. Der Anschein jedoch – begründet in den wenigen ausdrücklichen Zitaten – könnte die irrige Vermutung fördern, daß der Doctor Angelicus dem Abt von Fiore einen zweitrangigen Platz in seinem curriculum operum eingeräumt hätte. In Wirklichkeit hatte er die joachimischen Thesen vor Augen, auch wenn er sie aus reinen Gründen der Klugheit wenige Male ausdrücklich zitiert. Sch. erfaßt diese unterschwelligen Motivationen des hl. Thomas – besonders im trinitarischen und ekklesiologischen Bereich – und hebt sie angemessen hervor. Dies ist wohl eine der hauptsächlichen Verdienste seiner Monographie.

Jetzt, da der Abt Joachim wieder in Mode ist, weil viele der Fragen, die er behandelte, neu belebt und sogar Lösungen, die sich den seinigen nähern, angeboten wurden, bedeutet eine Monographie wie die von Sch. ein Treffen des Problems. Sie muß mit Freude sowohl von den Mittelalterforschern wie von den Dogmatikern aufgenommen werden.

Pamplona José Ignacio Saranyana

Southern, Richard W.: **Das Islambild des Mittelalters.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981. 88 S. kart. DM 19.80

Vorliegende Arbeit ist die Übersetzung des bereits 1962 erschienenen englischen Originals: Western Views of Islam in the Middle Ages(²1978). Sie ist aus drei Vorträgen erwachsen, die der Vf. 1961 an der Harvard University hielt und bietet eine erste Einführung in die ungemein komplexe Geschichte der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam im Mittelalter. Denn nahezu unübersehbar ist die Fülle der aus jener Zeit stammenden Literatur (Pilgererzählungen, Kreuzzugsdarstellungen, polemisch-apologetische Schriften, Traktate von Orientmissionaren, theologische Dispute und Kontroversen).

In drei Abschnitten versucht S. die christliche Kontroverse mit dem Islam zu periodisieren: „Das Zeitalter der Unwissenheit" (9–28) – von den Anfängen bis zur Mitte des 12. Jh.s; „Das Jahrhundert der Vernunft und Hoffnung" (29–48) – 13. Jh.; „Der Augenblick der Vision" 49–73) – Mitte des 15. Jh.s. Anmerkungen zum Text (74–85) und ein Namen- und Sachregister (86–88) schließen die Arbeit ab.

Ein eigenes Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen.

S. stellt die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam im Mittelalter nicht unter thematischen Gesichtspunkten dar (vgl. dazu N. Daniel, Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh 1960 u. ö.), sondern versucht in erster Linie den Islam aus der Sicht führender Persönlichkeiten jener Epoche zu skizzieren.

Damit wird er am ehesten einer Kurzdarstellung der christlichen Kontroverse mit dem Islam gerecht. Mehr will und kann diese Arbeit auch nicht sein.

Die Auswahl der Autoren und die je unterschiedliche Länge ihrer Skizzierungen ist sicher subjektiv; dennoch werden im großen und ganzen die Hauptvertreter jener Kontroverse genannt und kurz behandelt. So ist es zu begrüßen, daß die bereits vor 20 Jahren publizierte englische Fassung auch dem deutschsprachigen Leserkreis zugänglich gemacht wurde.

Leider wird die hier vorgelegte deutsche Übersetzung nicht dem gerecht, was das Vorwort zur englischen Neuauflage (1978) verspricht: „Bei der (englischen) Neuauflage habe ich" – so S. – „die Gelegenheit genutzt, . . ., am Ende des Buches Hinweise auf Werke anzufügen, die in jüngerer Zeit erschienen sind und die sich mit einigen der auf diesen Seiten erörterten Themen befassen" (Vorwort, S. 7). Das trifft nur bedingt zu.

Außer einigen wenigen Neuerscheinungen (vgl. S. 74, Anm. 2.6; 75, Anm. 13; 78, Anm. 5.9; 79, Anm. 17; 81/82, Anm. 12) sind seit 1962 erschienene Monographien (von Zeitschriftenartikeln ganz abgesehen, vgl. z. B. Islamochristiana. Rom 1975ff.) nicht berückrichtigt; das trifft primär auf Raymundus Lullus (S. 49) und Nikolaus von Kues (S. 58. 61. 63–64; 83, Anm. 35), aber ebenso auf das im ersten Abschnitt der Arbeit behandelte Rahmenthema „Das Zeitalter der Unwissenheit" (S. 9–28) zu.

Schon diese Periodisierung birgt Gefahren und Vorurteile in sich. Denn die Entwicklung christlich-muslimischer Auseinandersetzung im Mittelalter ist nicht so glatt verlaufen, wie es die Studie von S. nahelegt. Zu wenig sind die politischen Auseinandersetzungen zwischen der westlichen Christenheit und dem Islam, die den jeweiligen christlichen Autor in seiner Meinung nachdrücklich beeinflußt und seine Darstellung des Islams entsprechend gefärbt haben, berücksichtigt. Zu geringe Beachtung finden auch die im 13. Jh. einsetzenden

missionarischen Impulse durch die Orden der Franziskaner und Dominikaner. Daß Thomas von Aquin (41–42. 52) sich in seiner Schrift „De rationibus fidei" (ed. Leon. t. XL. Romae 1969, 55–73) mit dem Islam auseinandersetzte, wird überhaupt nicht erwähnt.

Diese Anmerkungen zu S.s Arbeit „Das Islambild des Mittelalters" verstehen sich weniger als Kritik an der von ihm vorgelegten Kurzdarstellung, sondern vielmehr als Desiderata künftiger Studien über die christlich-muslimische Kontroverse lateinischer Provenienz im Mittelalter. Sie sollten bei S. fehlende Perspektiven berücksichtigen.

Köln Ludwig Hagemann

Steinmetz, David Curtis: **Luther and Staupitz.** An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation. – Durham, North Carolina: Duke University Press 1980. 149 p. (Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4). $ 16.75

Anregungen, dieses Buch zu schreiben, verdankt der Vf. dem Lutherforscher-Kongreß in St. Louis/USA 1971. Weitere Studien hat er vor allem in Cambridge treiben können und hat drei von den sechs Kap. bereits in Zeitschriften veröffentlicht. Er behandelt aktuelle Fragen, die noch im Gespräch sind, und sucht bei unentschiedenen Fragen eine Klärung zu erreichen oder wenigstens ihr nahezukommen. Sein Unternehmen ist sehr zu begrüßen, da seit Holls Lutherbuch zu diesen Fragen eine Fülle von Untersuchungen erschienen sind.

1. Luther und Staupitz. Ist Staupitz der „Vater der Reformation", der später zurückfällt, oder ist er nur Luthers Seelsorger, der ihm aus den Anfechtungen hilft? Die Aussagen der Tischreden werden vom Vf. positiver eingeschätzt als es Holl getan hat. Auch briefliche Aussagen darüber, wer der Lehrer und wer der Schüler sei, sind nicht leicht zu beurteilen. Abweichend von Ernst Wolf entscheidet sich der Vf. jetzt dafür, daß Staupitz Thomist war. In diesem Zusammenhang muß er auch auf die Augustinschule eingehen und zu der Auffassung aller neuen Lutherforscher Stellung nehmen, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß Staupitz für Luther der Vermittler zur via Gregorii war.

2. An zweiter Stelle steht die seit vielen Jahren umstrittene Frage der Hermeneutik. Es war üblich, daß ein neuer Dozent mit der Exegese der Psalmen begann. Entscheidend war, wie er auslegte. Das geistliche Verständnis verstand sich schon von selbst und in Luthers Augen ist nur der ein Theologe, der Buchstabe und Geist zu unterscheiden vermag. Soll dieses Verständnis mystisch genannt werden, dann gehen Staupitz und Luther weit auseinander.

3. Nicht weniger wichtig ist das seit Bizer viel verhandelte Problem: humilitas und iustificatio. Hat Bizer recht, dann unterscheiden sich Staupitz und Luther gar nicht. Die Erforschung dieser Frage zeigt jedoch, daß Bizer sie nur teilweise richtig darstellt, den eigentlichen Kern aber nicht trifft.

4. Das vierte Kap. gilt dem Paulus-Verständnis bei Steinbach, Staupitz und dem jungen Luther. Die Gegenüberstellung der exegetischen Ergebnisse der drei Autoren weist deutliche Unterschiede auf. Aus Luthers Wort-Theologie ergibt sich ein anderes Rechtfertigungsverständnis. Der Vf. hält daran fest, daß in Luthers Römerbrief-Vorlesung schon das neue enthalten ist.

5. Die Frage: Luther und die Mystik, die seit der Lutherforscher-Tagung in Järvenpää/Finnland 1966 wieder umstritten war, wird hier abschließend aufgenommen. Es galt nicht so sehr einen Ausgleich aufgrund der älteren Forschung zu suchen, als das von H. A. Oberman neu in die Debatte geworfene raptus-Problem zu beleuchten. Mit einer Conclusion wird die Erörterung geschlossen.

Wenn diese klare und notwendige Arbeit auch nicht mit einem Mal aus dem Dilemma der Theologie des jungen Luther führt, so muß ihr doch bescheinigt werden, daß sie die Forschung aus einem Gestrüpp theologischer Deutungen herausgeführt und in mancher Beziehung auch wieder auf festen Grund gestellt hat. Sie arbeitet auf, was in Jahrzehnten zu diesen Fragen gesagt worden ist. Und wenn es auch nicht möglich war, in jedem Falle zu einem neuen Ergebnis zu führen, so ist doch einwandfrei die ganze neuere Forschung festgestellt und der Weg bezeichnet, auf dem fortgeschritten werden muß. Der Vf. steht selbst mitten in dieser Forschung.

Er müßte sich nur darüber Rechenschaft geben, daß in amerikanischen Bibliotheken häufig überalterte Literatur steht, die schon lange durch neuere Forschungen ersetzt sein sollte. Dasselbe betrifft auch veraltete Auflagen! So sollte z. B. nicht nach der 1. Aufl. von Holls Lutherbuch zitiert werden, denn schon für die 2. Aufl. von 1923 hat er manches geändert.

Im übrigen ist es nicht nur ein notwendiges, sondern auch ein erfreuliches Buch.

Münster Robert Stupperich

Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von Gerhard Müller. – Gütersloh: Mohn (1980). 167 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd 191). kart. DM 58.–

Die Erforschung der Religionsgespräche des 16. Jh.s ist seit dem grundlegenden Werk von L. Pastor „Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V." (1879) und der weiterführenden Untersuchung von L. Cardauns „Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen" (1910) von den verschiedenen Aspekten her weitergeführt worden. Hier seien nur die Namen R. Stupperich, H. Jedin und C. Augustijn genannt. R. Stupperich hat durch sein Buch „Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen" (1936) die Fragestellung erweitert. H. Jedin, der die Problematik der Religionsgespräche in seiner Geschichte des Konzils von Trient (1949) unter dem Titel „Der Traum der Verständigung" würdigte, bedauerte 1957 in seinem Vortrag „Woran sind die vortridentinischen Religionsgespräche gescheitert?" den Mangel an wirklich grundlegenden Studien über die Geschichte der Unionsbestrebungen in den letzten 20 Jahren. Dieses Defizit wurde dann 1967 von C. Augustijn in seiner Arbeit über die Religionsgespräche der Jahre 1538–1541 z. T. ausgeglichen.

Die Religionsgespräche der Jahre 1540/41 bedeuteten einen Ersatz für das nichtberufene Konzil und zugleich den letzten Versuch Karls V., die Kirchenspaltung in Deutschland zu überwinden. Es war daher eine verdienstliche Aufgabe, als der Verein für Reformationsgeschichte die Thematik der Religionsgespräche 1979 auf einem Symposium in Wolfenbüttel eingehend erörterte. Behandelt wurden die Religionsgespräche in Augsburg 1530, Leipzig 1534/39, die Religionsgespräche der 40er Jahre, das Religionsgespräch von Poissy 1561 und die Religionsgespräche in Polen.

Unter dem Aspekt „Reichstag und Konzil" gab H. Immenkötter eine Deutung der Religionsgespräche während des Augsburger Reichstags. Einen Schlüssel zum besseren Verständnis der Gespräche bietet die Tatsache, daß viele Aussagen der Reichstagsteilnehmer unter je verschiedenen Voraussetzungen gemacht wurden: Schlüsselbegriffe seien Konzilsforderung bzw. Konzilszusage. Das Korreferat hielt G. Müller, der die Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstags behandelte. Seine Kritik an Immenkötter erscheint mir nicht immer berechtigt. Ob man nicht z. B. das Jahr 1530 als Höhepunkt der Macht Karls V. bezeichnen kann? Der Hinweis auf den akuten Geldmangel Karls V. 1529 und Anfang 1530 ist m. E. kein überzeugendes Gegenargument, weil Karl V. im Herbst 1530 – wie auch Müller betont – Geld aus dem Friedensschluß mit Frankreich besaß. Jedoch muß hier auf eine nähere Auseinandersetzung mit den Einwänden Müllers verzichtet werden. Sein Referat bringt interessante Aspekte. So erwähnt er den Vorwurf des Nürnberger Patriziers Hieronymus Baumgartner, Melanchthon habe für den Papst wie ein Bestochener gearbeitet und die Antwort Melanchthons, die Nürnberger seien nur lutherisch geworden, um die Bischöfe loszuwerden. Müller erinnert auch daran, daß man 1530 zu Annäherungen auf theologischem Gebiete kam, die die Evangelischen aber 1540 nicht mehr wahrhaben wollten (33).

G. Wartenberg berichtet über die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539. Beachtenswert ist das von ihm zitierte Wort von Julius Pflug: Der eigentliche Streitpunkt sei die heilige Messe.

Über die Religionsgespräche der 40er Jahre berichtet C. Augustijn, der die Verknüpfung von Politik und Religion bei diesen Gesprächen hervorhebt. Aufschlußreich sind die von ihm angeführten Urteile über das Regensburger Buch. Melanchthon titulierte es als „Hyäne" (in dem sie mit menschlicher Stimme spricht, stürzt sie den Menschen ins Verderben), Luther bezeichnete den Teufel als den eigentlichen Urheber des Buches.

V. Pfnür versucht dagegen in seinem Referat den Nachweis, daß es sich bei der Einigung in Regensburg nicht um eine Täuschung gehandelt habe. Er wendet sich ausdrücklich gegen das Urteil von Luther, für den die Vergleichung ein papistischer Täuschungsversuch war, und für den es gewiß ist, daß es der Vergleichung eitel Teufels Gespenst ist (67). „Ob wir gleich gern wollten oder könnten hierin uns mit ihnen vergleichen, so wirds der Richter droben nicht gestatten". Pfnür erinnert daran, daß eine Einigung am Widerstand beider Seiten scheiterte. Hingewiesen sei noch auf die Beilagen, u. a. die Edition eines Gutachtens von Fabri, in Hagenau geschrieben, das bisher nicht verwertet wurde.

W. Reinhard beschäftigt sich unter dem Titel: „Glaube, Geld, Diplomatie" mit dem Religionsgespräch von Poissy im Herbst 1561. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Religionsgespräch neben religiösen Interessen einem vielseitigeren politischen Kalkül untergeordnet wurde.

Im Diskussionsbericht wird darauf hingewiesen, daß neben theologischen, massive politische Interessen zum Scheitern der Religionsgespräche führten, z. B. in der Frage der Jurisdiktion der Bischöfe und ihrer Beantwortung durch die protestantischen Reichsstädte 1530. Einige Reichsstände hätten bei einer Einigung einen Machtzuwachs für die Habsburger befürchtet. 1541 sei die Reformation schon zu weit fortgeschritten gewesen, daß mit theologischen Einigungsformeln nichts mehr zu erreichen war. Es wurde nochmals deutlich, daß viele Faktoren die Religionsgespräche mitbestimmt haben.

Zu S. 16f: Über Luthers Konzilsappellation vgl. R. Bäumer, Martin Luther und der Papst (Münster ^{3}1982) 36ff, 47, 61; S. 36: Kardinal Cajetan sollte man mit seinem Ordensnamen Thomas, nicht Jakob, anführen; S. 41: Ob nicht Witzel, ebenso wie Pflug, an Veränderungen in und durch die Kirche gedacht hat? S. 46: Zum Regensburger Buch fehlt die Verarbeitung des Aufsatzes von R. Braunisch, „Die Artikell" der „wahrhafftigen Antwort" (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41): Von Konstanz nach Trient. Festg. für August Franzen (Paderborn 1972) 519–545; S. 123: Die Überset-

zung „Die Weihe des Heiligen Sakramentes" müßte wohl richtig lauten: Die Konsekration . . .; S. 125: Die Formulierung: „Der Traum eines allgemeinen Konzils war alt. Man fordert ihn schon 1542 bis 1543" scheint auf einen Übersetzungsfehler zurückzugehen, ebenso der Ausdruck: „das 1. Trienter Konzil"; S. 138: Bei Nikolai Emeryk handelt es sich um Nicolaus Eymericus (gest. 1399).

Freiburg Remigius Bäumer

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Hrsg. Von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. – Stuttgart: Calwer (1980). 531 S. Ln. DM 48,–.

Die Aussagen der 21 Autoren wurden in fünf thematischen Blöcken gruppiert.

Der erste Block, Motive und Funktionen der Bekenntnisse, umfaßt – nur scheinbar weniger wichtige – einführende Fragen, denn in Wirklichkeit werden hier allgemeinere, aber prinzipielle Angelegenheiten behandelt: die Evolution der CA von der kursächsischen Apologie zur Confessio, der lutherischen Fürsten und Städte (G. Seebass), das Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jh.s (G. Müller), die gemeindeschaffende Funktion der Bekenntnisse (M. Brecht) und die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses (M. Heckel).

Der zweite Block, Dissens und neuer Konsens, zeigt das Reifen des Konsenses anhand der Auseinandersetzungen sowohl mit Rom (P. Fraenkel) als auch innerhalb des Luthertums selbst zu den Themen der Adiaphora (J. Mehlhausen), Gesetz und Evangelium (O. Bayer), Rechtfertigungslehre (M. Stupperich), Abendmahlslehre und Christologie (J. Baur) und Christologie (G. Adam) auf.

In der dritten Gruppe, Corpora doctrinae und Konkordienbuch, werden mit der Konstituierung des Liber Concordiae (Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches – W. D. Hauschild; Lehrnorm und Lehrkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften – R. Schwarz) sowie mit seiner Rezeption in Nord-, Mittel- und Ostdeutschland (J. Mager) und im Süden und mittleren Westen Deutschlands (W. U. Deetjen) im Zusammenhang stehende Angelegenheiten besprochen.

In der vierten Gruppe, Die Lehrverpflichtung und ihre Auflösung, schreibt K. Schreiner über die Formula Concordiae und das Konkordienbuch als „Band der Gesellschaft" und „Grundlage des Staates", und J. Wallmann bespricht die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum.

Der letzte Fragenkreis beschäftigt sich mit den Bemühungen um eine Rückgewinnung des Bekenntnisses in der lutherischen Theologie des 19. Jh.s (U. Kühn), im theologischen Liberalismus im 19. Jh. (M. Jacobs), im Kirchenkampf (H. J. Reese) und heute (K. Schlaich).

Verglichen mit ähnlichen Publikationen wie „Confessio Augustana und Confutatio" (hrsg. E. Iserloh), Münster 1980, oder den beiden Publikationen von W. Lohff und L. W. Spitz (Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, Stuttgart 1977; Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Luteran Reformation's Formula of Concord, Philadelphia 1977) macht das besprochene Buch mit neuen Namen auf sich aufmerksam. Von den 21 Autoren schrieben nur fünf in den erwähnten Veröffentlichungen. Es schreiben also neue Autoren. Selbst wenn sie viele ähnliche oder sogar fast identische Probleme aufgreifen, handeln sie diese nicht identisch ab. Sie haben den Ehrgeiz zu informieren, was zu diesem Thema bis heute geschrieben worden ist. Es schreiben grundsätzlich Gelehrte aus der Bundesrepublik Deutschland, mit zwei Ausnahmen nur: Prof. Pierre Fraenkel aus Genf und Dr. habil. Ulrich Kühn aus der DDR.

„Bekenntnis und Einheit der Kirche" will: 1. die Kräfte betrachten, die zur Entstehung des Augsburgischen Bekenntnisses und danach zur Entstehung des Konkordienbuches als einer festgefügten Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften geführt haben; 2. die Geschichte der Bekenntnisverpflichtung in den lutherishen Kirchen Deutschlands beleuchten; 3. nicht nur den Weg von 1530 bis 1580, sondern auch die Wirkungsgeschichte der im Konkordienbuch gesammelten Bekenntnisse bis zur Gegenwart beleuchten.

Die Autoren wissen, daß nicht „übersehen werden sollte, welche geschichtlichen Bedingungen und theologischen Bestrebungen das Konkordienbuch im ganzen hervorgebracht haben und welche Momente späterhin in der Geschichte der lutherischen Kirchen Deutschlands immer wieder miteinander um die Deutung und Verbindlichkeit des Augsburgischen Bekenntnisses oder des ganzen Konkordienbuches gerungen haben: Wirkungen und Variationen der Kräfte, die sich bereits auf dem Wege vom Augsburgischen Bekenntnis zum Konkordienbuch bemerkbar gemacht haben" (7). Obgleich die Initiative für dieses Buch von der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ausging, „zeichnen doch alle Autoren für ihre Beiträge selber verantwortlich" (7).

Vom Gesichtspunkt des ökumenischen Lehrdialoges her ist der Artikel von Prof. Klaus Schlaich „Das Recht der kirchlichen Lehrbeanstandung heute" (491–512) von besonderer Bedeutung, der die Normen zusammenstellt, welche in bestimmten historischen Zeiträumen die kirchliche Lehrverpflichtung im Luthertum festlegen und zugleich auf die Lehrbeanstandungsverfahren in der evangelischen Kirche eingehen. Die Tatsache, daß im 20. Jh. drei deutschen lutherischen Pastoren das Recht der kirchlichen Evangeliumsverkündigung entzogen wurde (1911 die Entscheidung des Spruchkollegiums in Berlin über den Kölner Pfarrer Carl Jatho, der pantheistisch predigte; 1953 hatte der württembergische Pfarrer Richard Baumann Amt und Titel verloren; er vertrat die Lehrmeinung, das Amt der obersten Leitung der Kirche komme dem römischen Papst als dem heutigen Patrus nach göttlichem Recht zu; 1979 stellte das Spruchkollegium der VELKD fest, Dr. Paul Schulz, der Pastor in Hamburg, sei in der öffentlichen Darbietung seiner Lehre in Widerspruch zum Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche getreten), ist nicht nur eine innerlutherische Angelegenheit. Die Kirchen, die mit den Lutheranern einen Lehrdialog führen, wollen wissen, welches außer dem Prinzip ‚sola scriptura' die bindende Norm der lutherischen Kirchendoktrin ist. Denn wenn die Kirchen ihre Standpunkte einander annähern sollen, muß ihre Doktrin deutlich genug definiert sein, und dazu sind sowohl Dogmenformeln (von katholischer Seite) wie Bekenntnisschriften (von lutherischer Seite) hilfreich. Deshalb nehmen die Ökumenisten mit Dankbarkeit die hier unternommenen Versuche auf, die Frage nach der theologischen und kirchlichen Bedeutung dieser Bekenntnisse zu beantworten.

Die Initiatoren dieser Publikationen beabsichtigen, sie „für einen möglichst breiten Leserkreis und nicht so sehr als wissenschaftliche Spezialuntersuchung abzufassen" (7). Um die Berücksichtigung dieses Postulates baten sie die Autoren. Natürlich ließen sich detaillierte Analysen nicht immer ganz vermeiden, und die verschiedenen Autoren verwirklichten diese Absicht auf unterschiedliche Weise. Sie trugen jedoch Sorge dafür, daß die Rücksichtnahme auf einen breiten Leserkreis dem wissenschaftlichen Charakter des Textes keinen Abbruch tat. Und das ist ihnen gelungen.

Lublin Stanislaw C. Napiórkowski

Festing, Heinrich: **Adolph Kolping und sein Werk.** Ein Überblick über Leben und Werk des großen Sozialreformers sowie über die Entstehung seines Werkes bis heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 240 S. geb. DM 24.80

Das Buch schildert ausführlich Leben und Werk des Priesters Adolph Kolping (1813–1865), auf dessen Initiative der Gesellenverein zurückgeht.

In fünf Abschnitten stellt F. Kolpings Leben vor, schildert die Entwicklung des Gesellenvereins bis 1914, analysiert die Lage zwischen den beiden Weltkriegen und das Verhältnis zum Nationalsozialismus, kann über die Zeit nach 1945 berichten und beschreibt das Kolpingwerk in den einzelnen Ländern der gesamten Welt.

Die gut lesbare Darstellung ist gleichzeitig wissenschaftlich exakt. Wenn F. an vielen Stellen engagiert schreibt, so ist dies kein Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit des Buches. Die Bedeutung des Kolpingwerkes arbeitet F. überzeugend heraus. Immerhin ist es nicht allgemein bekannt, daß dieses Werk Impulse für eine Entwicklungshilfe setzte (148), als diese noch nicht in aller Munde war. In der ersten Hälfte des Jh.s konnte das Kolpingwerk durch die Einrichtung von Sparkassen, Krankenversicherungen und anderen sozialen Institutionen manchem Arbeiter helfen.

So gut auch die Darstellung des Werkes gelungen ist, so wenig befriedigt die Arbeit hinsichtlich der Kolpingbiographie. Leider ist Adolph Kolping nicht in den gesamttheologischen Zusammenhang des 19. Jh.s eingeordnet worden. Dies scheint aber um so wichtiger, als Kolping gegen den Bonner Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) polemisierte. F. zitiert den Kölner Priester: „Sowohl in dem hermesianischen System, mehr noch in seiner Ausprägung im Leben liegt ein echt häretisches Element, das wie ein korrosives Gift um sich frißt und die Atmosphäre mit mephistischen Dünsten erfüllt" (30). Sicher waren im Lehrsystem des Georg Hermes Irrtümer enthalten. Aber man muß unterscheiden zwischen einem theoretischen und einem mehr praktischen Hermesianismus. Seit den Forschungen Heinrich Schrörs ist die Bedeutung hermesianischer Pfarrer für die rheinische Seelsorge erkannt. Kolping nahm eine wohl etwas zu extreme Position ein, die um diesen Aspekt zu erweitern wäre. Nicht uninteressant ist für den Leser, daß Kolping dies an seinen Münchener Lehrer Ignaz von Döllinger (1788–1890) schrieb. Kolping verehrte kindlich den Kirchenhistoriker, der später das Unfehlbarkeitsdogma ablehnen sollte und schon seit der Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens keinen Hehl aus seiner anderen Meinung, seiner kompro-

mißlosen Gegnerschaft zur Neuscholastik machte (28). F. geht leider nicht auf diese Frage ein, deren Klärung doch auch Kolpings Theologieverständnis ein Stück mehr erforschen würde. Wenn Kolping († 1865) auch die offene Tätigkeit Döllingers gegen die Kirche nicht mehr erleben konnte, so hätte er doch die ersten Anzeichen für das Abweichen des Münchener Kirchenhistorikers sehen müssen. Demgegenüber scheint positiv, daß Kolping sich in München mit dem Görreskreis in Verbindung gesetzt hat. F. stützt sich bei der Darstellung sowohl auf die Schriften Kolpings als auch auf erreichbare Sekundärliteratur. Neueste Literatur, die im Kolpingarchiv ruht (Heinz-Albert Raem: Kath. Gesellenverein und Deutsche Kolpingfamilie in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Bonn 1980) ist ebenfalls verarbeitet.

Schade ist das Fehlen eines Personen- und Sachregisters. Unverständlicherweise findet sich im Buch kein Literaturverzeichnis. Diese Mängel, die in einer Neuauflage beseitigt werden sollten, stören etwas den guten Gesamteindruck, zumal doch das Bildmaterial gut ausgewählt ist.

Troisdorf Joseph Overath

Klausnitzer, Wolfgang: **Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger.** Ein historisch-systematischer Vergleich. – Innsbruck, München, Wien: Tyrolia 1980. 280 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 6) kart. DM 54.

Newman und Döllinger haben in den letzten hundert Jahren immer von neuem denkende Menschen beschäftigt, in einem Ausmaß wie kaum ein anderer der katholischen Theologen des vorigen Jh.s. Ein Vergleich beider Persönlichkeiten erscheint schon darin denkwürdig, weil beide – bei aller Verschiedenheit in der Wesensart – fast das ganze Jh. durchschreiten mußten, gefeiert und aufs schwerste angefeindet. Über Newmans letzten Jahren liegen Friede und Versöhnung. Döllinger endet in der Einsamkeit. Der ins Auge gefaßte Besuch Kardinal Newmans in München – auf der Rückreise von Rom, wo er von Leo XIII. den roten Hut und damit seine äußere Rehabilitierung empfangen hatte –, kam nicht zur Ausführung, da der hochbetagte Engländer den Seeweg wählte. Wie wäre wohl die persönliche Begegnung des Kardinals mit dem ehemaligen infulierten Stiftspropst, derzeit excommunicatus vitandus, verlaufen? War sie in diesem Zeitpunkt auf beiden Seiten ein wirkliches Anliegen? K.s „historisch-systematischer Vergleich" der „päpstlichen Unfehlbarkeit" bei Newman und Döllinger wurde unter der Betreuung Walter Kerns (Innsbruck) erarbeitet. Wohl nicht zufälig beschäftigen sich immer wieder von der systematischen Theologie herkommende Forscher mit Newman und Döllinger, wobei letztlich alle Arbeiten um die Hinterlassenschaft des I. Vat. konzentriert sind, so z. B. auch die Habil.-Schrift des Passauer Fundamentaltheologen Peter Neuner (Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn 1979).

K. entwickelt die Auffassung Newmans und Döllingers sauber aus den Quellenerzeugnissen, doch stets unter kritischer Berücksichtigung der umfangreichen Literatur.

Für Newman ergibt sich dieses Bild (121f): Natur und Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie 1870 definiert wurde, erwiesen sich für ihn weit weniger kräftig, als dies die extremen Neo-Ultramontanen sich erhofft haben mochten. Wohl erkannte Newman die Gefahr einer Übertreibung in der theologischen Ausdeutung der Definition und in der praktischen Anwendung: die Auswirkung auf einen Papst selbst und auf seine Umgebung, „das Risiko einer Machtausübung ohne Gegengewicht (without check)". Damit steht in Zusammenhang seine Befürchtung, die neue Definition treibe die Katholiken dem Indifferentismus in die Arme, erschwere die echte, notwendige Glaubensverteidigung und vertiefe die Entfremdung zu den anderen Christen (wobei er verständlicherweise die englische Situation unmittelbar vor Augen hatte). Zudem seien „die Begleitumstände der Definition nichts anderes als ein Skandal. Kurz: Die Definition sei im höchsten Grade inopportun und unnötig, obwohl durchaus legitim; sie sei ein gefährliches Spiel mit scharfen Werkzeugen (with edged tools), ‚indem wir tun, was wir nicht tun sollten, obgleich wir das Recht dazu haben'; sie schaffe mehr zeitgenössische Schwierigkeiten als sie wegräume." Newman konnte dennoch die Konzilsbeschlüsse ohne ernstliche persönliche Schwierigkeiten annehmen, weil sie nur umschrieben, was er immer schon glaubte. Wie tief er sich hier von Döllinger unterschied, wie wenig er im Gegensatz zu diesem „historisch" dachte, erhellt aus seiner Begründung, daß die Definition der Unfehlbarkeit nichts anderes sei als das Ergebnis „zahlloser" historischer Tatsachen. Denn Newman wußte um die „skandalösen Begleitumstände", kannte die „historischen" Hauptargumente gegen eine Definition in den Verhandlungen, vor allem die causa Honorii, so daß nach der vollzogenen Definition das Erzbischof Manning zugeschriebene Wort kolportiert werden konnte, das Dogma habe die Geschichte besiegt. Newman ist eben überzeugt, daß die Geschichte in der Theologie nicht das leisten könne, was ihr einige (z.B. Döllinger) zuschrieben. „Sie überschreite ihre Grenzen, wenn sie beanspruche, religiöse Wahrheit zu finden oder über dogmatische Aussagen zu entscheiden . . . Im Essay on Development hatte er die römische Kirche als die authentische Stimme der christlichen Offenbarung und als ihren legitimen Ausleger erkannt. So war er a priori bereit, die Lehren dieser Kirche zuerst einmal anzunehmen. Getreu der später von ihm entwickelten, berühmt gewordenen Devise, daß ‚zehntausend Schwierigkeiten' noch keinen Zweifel ausmachen, konnte er die historischen Tatsachen, selbst wenn sie gegen ein Dogma sprechen, was noch einmal erst zu beweisen wäre, nur als ein Bündel von Einwänden verstehen, die sich kombinieren ließen zu einem wahrscheinlichen Argument gegen das betreffende Dogma. Andere, auch wieder wahrscheinliche Gründe könnten dann zu seinen Gunsten angeführt werden und so stünde schließlich Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit, von denen dennoch eine ‚wahr' sei. Auf welcher Seite jedoch die Wahrheit sich befinde, war für ihn schon aus anderen Erwägungen deutlich. Die Honoriusfrage z. B. war ein Problem, aber die Kirche hatte in der Sache der päpstlichen Unfehlbarkeit – aufgrund des Schweigens und der schließlichen ‚Unterwerfung' der Bischöfe der Minorität – mit einem Mund gesprochen, und so war ihr Ausspruch selbst wieder unfehlbar – nach der Maxime: Securus judicat orbis terrarum."

Den Kern der unterschiedlichen Haltung Newmans und Döllingers der Konstitution „Pastor Aeternus" gegenüber sieht der Vf. mit Recht in der unterschiedlichen Auffassung von der Aufgabe der Geschichte in der Theologie (224). Auch als die Kirchengeschichte seit den Reformen der Aufklärung allmählich unter die theologischen Disziplinen als eigenes Fach eingereiht wurde, verstand man sie häufig (und versteht sie nicht selten bis zur Gegenwart) als Apologetik, und diese Apologetik wieder in der Mitleid erregenden Enge, daß eben nicht sein könne, was nicht sein dürfe. Die Leidenschaft des Kampfes um das Konzil trübte so manchen Blick. Angesichts der Praktiken auf der anderen Seite verfiel auch Döllinger in heftige Polemik. Die „beiden Augen" der Theologie, Geschichte und Philosophie, das historisch-kritische und das spekulative Moment, seine Idealforderung auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863, verblaßten schier zur Utopie. So wurden einzelne historische Fakten, welche die Befürworter der Definition mit kühnen Konstruktionen entschärften, für den „Historiker" Döllinger zu wegversperrenden Blöcken, die er weder umgehen konnte noch überspringen wollte.

Der Vf. folgt den Spuren mehrerer bedeutsamer Arbeiten der jüngsten Zeit, wenn er das Dogma vom 18. Juli 1870 „aus einer bestimmten zeitgeschichtlich-politischen Situation" versteht. „Das entwertet die Definition nicht, relativiert sie aber und macht sie so verständlich" (267). Das II. Vat. habe die Glaubensaussage von 1870 über den Papst in den breiteren Rahmen der Kollegialität und des Volkes Gottes zu stellen versucht und damit faktisch das Anliegen eines Newman und Döllinger aufgegriffen. „Es ist Newmans und Döllingers Verdienst, daß sie den Akzent auf die Gesamtkirche legten und so zwar das Vatikanum II nicht vorbereiteten – dafür wurden sie zu wenig rezipiert und war ihr Einfluß zu gering –, aber doch auf es hinwiesen" (268). Am Schluß steht die nachdenklich stimmende Erinnerung an die Frage Karl Rahners, ob nicht auch dogmatische Aussagen das Merkmal der „Sündigkeit" ihres menschlichen Sprechers an sich trügen.

Die Arbeit ist, aufs Ganze betrachtet, mit großer Kenntnis der Personen, ihrer Werke, ihrer Zeit und der zugehörigen Literatur verfaßt, gelegentlich zwar etwas keck formuliert, aber stets ausgewogen – eine sehr erfreuliche, gescheite, anregende Leistung. Manche der behandelten oder nur kurz gestreiften Themen (z. B. Glauben – Wissen; „liberaler" und „ultramontaner" Katholizismus im 19. Jh.; theologische Konzeption Newmans und Döllingers) finden eine Vertiefung und Weiterführung in dem ausgezeichneten Werk (das dem Vf. noch nicht vorliegen konnte) über den „Modernismus" und seine Hintergründe im 19. Jh., zurückreichend bis zum Durchbruch der Aufklärung: Thomas Michael Loome, Liberal catholicism, reform catholicism, modernism: a contribution to a new orientation in modernist research, Mainz 1979.

München Georg Schwaiger

Peters, Albrecht: **Der Mensch.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1979. 219 S. (Handbuch Systematischer Theologie, Bd 8) kart. DM 29.–

„Der Mensch" als Thema in dem auf 18 Bde geplanten „Handbuch Systematischer Theologie" (HST) rangiert als Bd 8 zwischen „Schöpfung" (7) und „Sünde" (9) und vor der „Rechtfertigung" (12). Da der zu besprechende Bd anscheinend als erster erschienen ist und die generelle Einleitung zum HST enthält (15–20; „für die Mitarbeiter" vom Hrsg. Carl Heinz Ratschow gezeichnet) muß zunächst auf diese Bezug genommen werden.

Die Einleitung geht von der Frage aus, ob die von heutigen evangelischen Theologen und Kirchenführern vertretene Bindung an Reformation und Bekenntnis „auch inhaltlich verantwortet" wird (15). Auf dem Hintergrund des geistigen Umschwunges, der sich in den Jh.en der Neuzeit vollzogen hat, versteht sich ja der Glaube „in vieler Hinsicht anders als zur Zeit der Reformation" (16). Jedenfalls hat sich „der denkerische Ausdruck des Glaubens" verändert (16). In solchen Überlegungen liegt die „Arbeitshypothese" des HST (16). „In diesem HST wollen wir den Versuch machen, an wichtigen systematisch-theologischen Fragestellungen zu zeigen, ob, wie und warum sich der theologische Ausdruck

des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat. Aufgrund solcher Veränderungen wird man vielleicht auch etwas darüber sagen können, ob und wie sich der Glaube evangelischer Christen gewandelt hat, der hinter dem theologischen Ausdruck liegt. Eigentlicher Beobachtungsgegenstand ist jedoch die Systematische Theologie: der Schluß auf den Glauben selbst wird nur zum Teil und nur mit Vorsicht gezogen werden können" (16).

In der Durchführung dieser Aufgabe sollen alle Einzelbeiträge des HST „dieselben Bezugsfelder" haben, um die Vergleichbarkeit der Ergebnisse zu gewährleisten (17). Daher folgende drei Schritte jedes Bdes:

A. Die Erhebung der reformatorischen Position, und zwar nach den Spätwerken von Luther, Melanchthon und Calvin (wobei für Luther die in WA 39/1 und 2 abgedruckten Disputationen ausgewählt wurden) (17).

B. Die Erhebung der „Position der modernen evangelischen Theologie" an Hand der Dogmatiken von P. Althaus, P. Tillich und K. Barth, gelegentlich ergänzt durch W. Elert und O. Weber (18).

C. Schließlich sollen die Teile A und B aufeinander bezogen werden. Darin liegt – im Sinne der „Arbeitshypothese" – die eigentliche Absicht des Handbuches, das sich nicht als eine „Super-Dogmatik" versteht, vielmehr „eine Art Hilfsarbeit für das dogmatische Denken" leisten möchte (19).

Nun zum Bd 8 im Speziellen. Der Aufbau des Bandes ist durch die vorhin geschilderte allgemeine Systematik des HST vorgegeben.

A. „Anthropologie bei den Reformatoren" (25–96).

Vf. ist ein durch seriöse Veröffentlichungen ausgewiesener Kenner der Theologie Luthers. Es ist unmöglich, hier seine differenzierten Ausführungen wiederzugeben. Daher nur einige Bemerkungen. Dem Konzept des HST entsprechend und auch aus sachlichen Gründen (27) legt P. seinen Ausführungen Luthers „Disputatio de homine" von 1536 zugrunde. Er zeigt – und darin liegt m. E. ein besonderes Verdienst – wie zwischen Luthers verschiedenen anthropologischen Sichtweisen „eine nicht völlig aufzulösende Spannung" besteht (32). Dann bezieht P. aber auch eine Reihe von anderen Schriften Luthers in seine Untersuchung ein und überschreitet dabei (zum Glück) den in den Richtlinien der Einleitung zum HST gesetzten Rahmen. Auch Stellen aus Luthers Schrift „De servo arbitrio" werden gelegentlich eingebracht (z. B. 39, 41, 92), insgesamt aber sind die anthropologisch höchst relevanten und brisanten Aussagen dieser schon von der Thematik her für das Thema „Mensch" wichtigen Schrift stiefmütterlich behandelt oder überhaupt ausgeklammert. So fragt man sich etwa, warum P. nicht gerade bei der Darstellung der Position Luthers auf den Zusammenhang der These der Alleinwirksamkeit Gottes mit der Problematik der Willensfreiheit oder Willensunfreiheit eingeht. Er erwähnt diesen Zusammenhang bezüglich Melanchthon (61). Ruft man sich aber die hinsichtlich Luther so problematische materiale Beschränkung gemäß den Richtlinien der Einleitung zum HST in Erinnerung, dann hat der Vf. jedenfalls mehr getan, als vom Hrsg. angekündigt war. Seine Basis ist breit genug, um (mit W. Joest) von Luther her als „bleibende Grundzüge einer christlichen Anthropologie" die „exzentrische", „responsorische" und „eschatologische" Struktur menschlicher Existenz aufzuzeigen (56) und zu vermitteln, wie „unter dem Skopus der Rechtfertigung des Gottlosen" alle Horizonte menschlicher Existenz vom Bewußtsein durchstimmt bleiben, „daß wir in jedem Moment unseres Lebens über unauslotbaren Abgründen gehalten werden" (59).

Diese von Luther her aufgedeckte, aber m. E. nicht konfessionell vereinnahmbare Formulierung lutherischer Akzente (und Übersteigerungen) läßt ebenso wie die differenzierte, schablonenhaften Vereinseitigungen abholde Darstellung der spannungsreichen Dynamik Luthers den aufmerksamen Leser ahnen, daß es nicht Absicht des Vf. sein dürfte, kontroverstheologische Diskussionen, wie sie gerade in der theologischen Anthropologie bekannt sind, anzuheizen; diese beruhen ja doch vielfach auf vereinfachenden Schematisierungen. Das scheint mir ein wichtiger Gesichtspunkt der Arbeit insgesamt zu sein. So ist es nicht verwunderlich, bekräftigt vielmehr die vorgebrachte Annahme, daß P. sehr unverkrampft die bei aller reformatorischen Akzentsetzung gegebene Bandbreite der Aussagen Melanchthons bezüglich Willensfreiheit, verantwortlicher Entscheidung und Imago-Dei-Reste oder die Aussagen Calvins zur Imago Dei zur Sprache bringt.

In nicht reflektiertem Sprung über vier Jh. theologischer Entwicklung und Verwicklung behandelt dann Teil B die „Anthropologie in den Systematiken der Vätergeneration" (97–153), konkret bei Tillich, Barth, Elert und Althaus.

Man muß sich wieder die Maxime der Einleitung in Erinnerung rufen, daß diese Darstellung so wie die der Reformatoren „nicht Selbstzweck" ist (18), sondern offenbar Mittel zum Zweck der im Schlußteil zu führenden Diskussion. Gerinnt im Hinblick auf diese die Darstellung und Bewertung der Theologie besonders Tillichs und Barths zu der von Repräsentationen konträrer Denkschemata?

An sich ist die Darstellung auch hier facettenreich. Aber das Feuer, den zündenden Impuls, aus dem heraus z. B. die Anthropologie eines Tillich erwächst, scheint sie mir nicht zu vermitteln. (Ich meine auch nicht, daß Tillich „unser personales Verantwortlichsein vor Gott" ausblende, vgl. 111.) Mehr an Kritik anzubringen, wäre nicht fair, denn schon in der Einleitung des Hrsg. (der selbst ein führender Fachmann der Tillich-Forschung ist) heißt es: „Es ist z. B. nicht möglich, die Genese der Gedanken Paul Tillichs bis zu seiner Systematischen Theologie zu verfolgen, obwohl vieles in seinem Werk sich erst einer solchen Betrachtung ganz erschließt" (18). Freilich, der in derselben Einleitung angekündigte Versuch, im HST zu zeigen, nicht nur „ob" und „wie", sondern auch „warum sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat" (16), ist damit bezüglich des „Warum" karg.

Teil C trägt die Überschrift „Theologische Anthropologie im Dialog mit den Humanwissenschaften" (155–214).

Die Einleitung zum HST spricht bezüglich Teil C vom Aufeinanderbeziehen der „theologischen Positionen der Reformatoren (A) und der Theologen des 20. Jahrhunderts (B)" (18). P. erweitert diese Thematik in glücklicher und im Grundsätzlichen sehr informativer Weise auf den Dialog mit den Humanwissenschaften und achristlichen Anthropologien hin.

P. bewegt diese „Skizze" in „drei Fragehorizonte[n]": „a) Soll die Anthropologie von der Christologie her theologisch geortet werden, oder ist das Christusgeschehen als irreversibler Höhepunkt einer vorgängigen Anthropologie der Welt- und Selbsttranszendenz zu skizzieren?"

„b) Soll unser Menschsein primär mit Hilfe der durch die Ich-Du-Philosophie gewonnenen Paradigmen relational und aktual gefaßt werden oder ist es stärker seinshaft zu explizieren und zugleich dynamisch einzuzeichnen in die kosmische Evolution des Lebens?"

„c) Wie lassen sich die Einsichten in die schwindelerregenden Ausmaße der Menschheitsgeschichte innerhalb der Lebensevolution im Kosmos integrieren in die traditionelle These von dem in Adam verlorenen und in Jesus Christus erneuerten Bilde Gottes?" (157).

Der Vf. bestimmt den Ort gegenwärtiger Anthropologie, in der die christliche Sicht „zunehmend durch ein betont evolutives und rein immanentes Verständnis abgelöst" erscheint (159). Dennoch ist „die radikale Sinnfrage nicht zum Schweigen zu bringen" (163). In einem komplexen Gefüge bringt P. weltgeschichtliche Explikation mit christozentrischer Konzentration, Entwicklungsschübe mit sich durchhaltenden Strukturen zur Sprache. All das einbeziehend wendet er sich in einem Schlußabschnitt (190ff.) unter der von der Tradition gebotenen „Chiffre des Gottesbildes (Imago Dei)" noch einmal der „theologische[n] Debatte um den rechten Ansatz zur Anthropologie" zu und läßt „die beiden Problemkreise sich begegnen in der Trias des Exzentrischen, Responsorischen und Eschatologischen" (190), also jener Struktur menschlicher Existenz, die der Vf. bereits in die Anthropologie Luthers einzuzeichnen suchte. Sie bewährt sich auch den Humanwissenschaften gegenüber.

P.s Arbeit macht die Komplexität der Frage nach dem Menschen bewußt und vermag zugleich in christlich-reformatorischer Tradition das Gottesverhältnis, das „Coram-Deo", als die Schlüsseldimension menschlicher Existenz zu erweisen. Das diffizile Geflecht vielfältiger Beziehungen zwischen den verschiedenen Polen, Ebenen und Gesichtspunkten wird so vorgeführt, daß man vor Simplifizierungen gewarnt ist.

Die Darstellung der Reformatoren überschreitet die materialen Einschränkungen der einleitenden Richtlinien des HST. Die Auswahl der Theologen der „Vätergeneration" hat ein theologisch-systematisches Korsett, das durch den Verlauf der Studie eine gewisse Rechtfertigung erfährt, d. h. sie ist sinnvoll. Trotzdem ist sie gerade hinsichtlich der Anthropologie eine Art Prokrustesbett.

Der Schlußteil (C) bietet mehr als eine „Hilfsarbeit für das dogmatische Denken" (vgl. Einleitung zum HST, 19). Er schlägt in das Gewirr der Rede vom Menschen orientierte und orientierende „Schneisen" (158), die den Rang eines systematischen Entwurfs haben.

Unter ökumenischem Gesichtspunkt ist festzuhalten, daß P. das reformatorische Erbe in einer Form vertritt, die unter Wahrung der konfessionellen Identität m. E. nichts Unkatholisches, jedenfalls nichts Glaubentrennendes hat. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit hier der Vf. die evangelische Systematik in puncto theologischer Anthropologie repräsentiert. Diese wiederum könnte sich in manchen ihrer Vertreter von P.s Umgang mit dem reformatorischen Erbe her anfragen lassen, ob sie die Sperrigkeit der zueinander spannungsreichen reformatorischen Aussagen gegenüber doktrinären Schematisierungen nicht zu leicht nimmt.

Das Buch enthält am Schluß (214–216) gesammelte Literaturhinweise „zur Einarbeitung in die Anthropologie" und ergänzt damit seinen Charakter als eine – wissenschaftlich verläßlich qualifizierte – Orientierung im Studium systematischer Theologie, als deren „Summe" es sicher nicht verstanden sein will. Hrsg. und Vf. haben ja die inhaltlichen und formalen Lücken offenbar bewußt in Kauf genommen. Ein Handbuch also mit reflexem „Mut zur Lücke".

Um die Brückenfunktion des HST von der Theologie der Reformatoren ins theologische Heute besser ermessen und würdigen zu können, scheint es mir geboten, das Erscheinen weiterer Bde abzuwarten. Der Vf. des Bdes über den Menschen zeichnet übrigens auch für „Gesetz und Evangelium" (Bd 2) und „Rechtfertigung" (Bd 12) verantwortlich.

Salzburg Johann Werner Mödlhammer

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt** (1821/22). Hrsg. von Hermann Peiter. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. Teilbd 1, XXV, 357 S.; Teilbd 2, VII, 409 S. (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Erste Abteilung Schriften und Entwürfe Bd 7, Teilbd 1 und 2. Gzln. DM 248.– zusammen.

Schon 1972 wurde unter der Leitung von H. J. Birkner die Planung der kritischen Ausgabe der Werke Schleiermachers vorgenommen. Mit der Edition der 1. Auflage der „Glaubenslehre", der eigentlichen Dogmatik Schleiermachers, ist sie nun eröffnet worden. Ein altes Desiderat findet endlich seine Realisierung: 1927 wandten sich auf die Initiative Hermann Mulerts über 40 Gelehrte an die Preußische Akademie der Wissenschaften mit dem Wunsch nach einer Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers. Finanzielle Schwierigkeiten verhinderten seine Erfüllung. Ebenso scheiterte ein neuer Vorstoß, der 1961 in der Heidelberger Akademie zur Sprache kam. Die jetzt vorliegende Glaubenslehre reiht sich ein in die „Schriften und Entwürfe". Weitere Abteilungen sind vorgesehen: Vorlesungen, Predigten, Übersetzungen, Briefwechsel und biographische Dokumente, ein gewiß nicht geringes Unternehmen, das fortan dank dem unermüdlichen Einsatz H. J. Birkners und seiner Mitarbeiter sichtbar Gestalt gewinnt. Mit dieser ersten Veröffentlichung – sie wurde im Frühjahr 1981 in einem von der deutschen Forschungsgemeinschaft veranstalteten „Schleiermacher-Rundgespräch" in Kiel vorgestellt – wird, wie H. J. Birkner in seinem Vorwort bemerkt, ein „Musterband" der Gesamtausgabe vorgezeigt. Herausgegeben von H. Peiter, einem ausgezeichneten Kenner Schleiermachers, erfüllt er alle Erwartungen, die man an eine kritische Edition stellt. Zwar steht der 3. Teilbd noch aus, der namentlich die bisher unveröffentlichten Marginalien Schleiermachers zum ersten Bd seines Handexemplars (der zweite ist verschollen) enthalten wird. Indessen zeugen der 1. und 2. Teilbd derart von der berühmten deutschen Gründlichkeit, daß wohl kaum eine größere Sorgfalt und Umsicht in der Herausgabe gewünscht werden kann. Beide Bücher, die den vollständigen Text der ersten „Glaubenslehre" wiedergeben, sind mit einem Sachapparat versehen. Er umfaßt die textkritischen Bemerkungen und die Nachweise der von Schleiermacher gegebenen Zitate und Hinweise, nicht nur in den von ihm angeführten Quellen, sondern auch in den entsprechenden heute gängigen Ausgaben. Schwer zugängliche Quellentexte sollen zudem im „Anhang" des 3. Teilbdes ausführlich dargeboten werden.

Von besonderem Wert ist die historische Einführung des Bandherausgebers H. Peiter. In meisterhafter Kürze unter Anführung zahlreicher Belegstellen zeigt er die theologische Vorlesungstätigkeit Schleiermachers als den Quellgrund seiner Glaubenslehre auf. Des weiteren umreißt er auf nicht weniger klassische Weise die zehnjährige Geschichte ihrer Niederschrift und schließlich auch das Geschick ihrer Aufnahme bis zur 2. Auflage.

Weitere Vorzüge des Bdes seien bloß erwähnt: die Zeileneinteilung einer jeden Seite des Textes Schleiermachers, ein eigenes Verzeichnis der in den beiden Teilbänden zitierten Literatur nebst einem Namenregister und dem der Bibelstellen.

Man sieht: Der „Musterband" verspricht eine kritische Gesamtausgabe, die den neuesten Akademieausgaben der Werke anderer großer Geister durchaus ebenbürtig ist.

Es war zweifellos eine glücklich getroffene Wahl, mit der 1. Auflage der „Glaubenslehre" die Edition zu beginnen. Seit rund hundertfünfzig Jahren – 1828 erschien noch ein Nachdruck in Reutlingen – war kein Neudruck dieser Erstfassung erfolgt. Der Forscher mußte sich mit Photokopien behelfen. Freilich gab 1960 Martin Redeker die Zweitfassung der Glaubenslehre von 1830 kritisch heraus. Insofern wurde die Dogmatik Schleiermachers überhaupt wieder allgemein zugänglich. Nichtsdestoweniger war M. Redeker selbst von der Bedeutung der 1. Aufl. überzeugt, spielte er doch mit dem Gedanken, sie synoptisch mit der 2. Aufl. zu veröffentlichen, „weil der Text der ersten Aufl. zweifellos wichtige Hinweise für die Interpretation beider Aufl. gibt" (Der Christliche Glaube, 7. Aufl. 1. Bd Berlin 1960, S. XIII). Seinem Urteil nach spricht Schleiermacher in der 1. Aufl. „unbefangener und unmittelbarer das aus, was ihm eigentlich vorschwebt, und auch der Aufbau der 1. Auflage ist konsequenter und ursprünglicher als der der 2. Auflage. In der späteren Auflage nimmt er Rücksicht auf die Einwände seiner theologischen Gegner und Freunde" (ebd.). Ähnlich hatte sich schon Carl Stange über das Verhältnis der beiden Fassungen geäußert (Schleiermachers Glaubenslehre, Krit. Ausg., 1. Abt: Einleitung, Leipzig 1910, S. VI) und kein Geringerer als Martin Rade hielt die 1. Aufl. der Glaubenslehre „als eine vortreffliche Interpretation der zweiten" (Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt, Tübingen 1904, S. 3).

Beide Fassungen sind in der Tat voneinander sehr verschieden, wenn auch oft gerade an wichtigen Stellen nahezu identische Formulierungen sich finden. Trotz aller Differenz webt in ihnen eine tiefe Einheit der Gesamtschau.

Schleiermacher selbst berichtet seinem Freunde Gass am 12. Nov. 1829 über seine Arbeit an der 2. Aufl.: „Bis jetzt ist auch noch kein Paragraph ganz stehen geblieben wie er war, sondern ich schreibe alles durchaus neu. In der Sache bleibt freilich alles dasselbe" (Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass, Berlin 1852, S. 219–220). Der innere Grund der sachlichen Einheit liegt wohl im Wesen Schleiermachers selbst. Im Gegensatz zu Schelling etwa war er nicht der Mann fortwährender geistiger Häutung: er blieb der „Alte". Schon die erste Glaubenslehre sah Schleiermacher in bruchloser Einheit mit seinen „Reden über die Regligion". Eine „Dogmatik", schreibt er an seinen Jugendfreund Brinckmann am 31. Dez. 1818, „die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben, . . . wird Dir zeigen, daß ich seit den Reden über die Religion noch ganz derselbe bin, und in diesen hast Du ja doch auch den Alten wieder erkannt" (Briefe IV, 241). In einem späteren Brief an denselben (19. Febr. 1822) spricht er in bezug auf den gleichen Zusammenhang von der „innersten Einheit, welche nur wenige, die mich genauer kennen, herausfinden können . . ." (Brief IV, 288). Eben diese Einheit in der Verschiedenheit beider Versionen der Dogmatik begründet ihre gegenseitige Interpretation.

Die Einheit aber beruht offenbar auf der für Schleiermacher sowohl in den „Reden" wie in der „Glaubenslehre" grundlegenden Einsicht, daß die Religion, der Glaube, einem zum Wesen des Menschen gehörenden „Vermögen" entspringt, das von der denkenden, schließenden Vernunft zwar nicht getrennt, jedoch zutiefst unterschieden ist: dem „Gefühl" (das der augustinischen Auffassung der „mens" oder des „Herzens" entspricht) als dem „geistigen Ort" der Wahrnehmung göttlicher Selbstmitteilung. „C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison", schrieb bereits Pascal, einen analogen Kampf führend gegen den umsich greifenden Rationalismus (Pensées. Ed. Brunschvieg. 278).

Um die durchgehende Eigenständigkeit des „Gefühls" als Grundquell der Religion und damit auch der Dogmatik gegenüber den Übergriffen der „spekulativen" Vernunft ging es Schleiermacher zur Zeit der „Reden" wie der „Glaubenslehre". Allein aufgrund solcher Position glaubte er, die Offenbarung möglichst „rein" darstellen zu können. Nicht daß er das Verstandesdenken in der Dogmatik ausschalten wollte. Im Gegenteil: Gefühl und Verstand „berühren sich und bilden eine galvanische Säule", und zwar derart, daß die Dogmatik „nur die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl" ist (An Jacobi, Briefe II, 350 u. 353). Der Verstand „dolmetscht" bloß das „Gefühl", das an sich überbegrifflich, unaussprechliche „Gottesbewußtsein". Er steht gänzlich in Funktion des letzteren. Dem „Gefühl" kommt der allesbestimmende Primat zu.

Insofern nun die Philosophie allein auf der begreifenden, denkenden Vernunft aufbaut, ging das Bemühen Schleiermachers namentlich darauf aus, sie nach Möglichkeit aus dem Gebiete der Dogmatik zu verbannen.

Das geht deutlich aus seinen beiden „Sendschreiben" über die „Glaubenslehre" an Lücke hervor: „Sie wissen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der christlichen Kirche entwickelte Gottesbewußtsein, wie wir es alle in uns tragen, in allen seinen Äußerungen, so darzustellen, daß es in jedem Momente möglichst rein erscheine, und so, daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entstehen, sich auch zusammenschauen lassen, und ebenso zu einem streben, wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist . . . Wer dabei an irgendeine Philosophie denkt, der muß sich notwendig verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast in allen, etwas ausführlichen Kritiken" (Ed. Mulert, Gießen 1908, 28). Nicht einmal die systematische Einheit darf von der Philosophie stammen.

Wenn jedoch entgegen aller Absicht Schleiermachers seine Kritiker in der Glaubenslehre philosophisches Gedankengut suchten und vermeintlich auch fanden, so war dem Übelstand nur dadurch abzuhelfen, daß er in einer Neubearbeitung des Textes in noch stärkerem Maße jeglichen philosophischen Anschein vermied. Diese Tendenz ist denn auch in der zweiten Darstellung von 1830 allenthalben spürbar. Damit genauestens zusammenhängend sind in ihr ebenso die Spuren der im 2. Sendschreiben von Schleiermacher so eindrücklich vorgebrachten Forderung erkennbar, in der Darlegung der Dogmen allen denkbaren Konflikten mit den Wissenschaften zuvorzukommen (Vg. Ed. Mulert, 37). Denn der eigentliche Unterscheidungsgrund von Theologie und Philosophie findet sich ja nach Schleiermacher in der erkenntnistheoretischen Struktur von „Gefühl" und „Wissen", oder, um mit Jacobi zu sprechen, dem Schleiermacher in dieser Hinsicht nicht wenig verdankt: von der „Vernunft" als dem „ursprünlichen allesbegründenden Wahrnehmungsvermögen" und dem „Verstande" als „Reflexionsvermögen" (WW. II, Leipzig 1815, 12). Auf dem letzteren beruht nicht allein die Philosophie, sondern jede menschliche Wissenschaft. Noch einmal sei betont: eine völlig adäquate Trennung beider „Vermögen" lag Schleiermacher (und Jacobi) fern. Anders hätte er in seiner „Dialektik" nicht als tragenden Quell- und Einheitsgrund sämtlichen „Wissens" das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ins Licht gerückt" (Ed. Odebrecht, Leipzig 1942, 290). In dem Maße aber alles „Wissen", das der Philosophie wie der Wissenschaften, im „Reflexionsver-

mögen", im begreifenden, schließenden Denken gründet, findet es notwendig dort seine unüberschreitbare Grenze, wo das „Gefühl", die die Wirkgegenwart Gottes vernehmende Vernunft, anhebt. Und umgekehrt: In dem Maße die Glaubenserkenntnis ausschließlich im „Gefühl" wurzelt, kann sie trotz aller „Verdolmetschung" durch den Verstand nicht auf das Gebiet des „Wissens" als solchem übergreifen, ohne sich selbst aufzuheben. Je mehr also die Dogmatik sich vom „Gefühl", das übrigens die kirchliche Tradition durchaus einschließt, leiten und bestimmen läßt, desto mehr schafft sie auch Raum für die freie Forschung.

Diese grundsätzliche Auffassung Schleiermachers tritt zum Beispiel in der Schöpfungslehre der 2. Aufl. deutlich zutage.

Es ist, als hätte er die künftige Auseinandersetzung mit dem „Darwinismus" vorausgeahnt: „Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nichts Fremdartiges aus dem Gebiete des Wissens einschleiche, so ist freilich auch die entgegengesetzte Gefahr zu berücksichtigen, daß nämlich auch die Entwicklung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerate mit den Prinzipien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte" (Ed. Redeker, I, 194). Dieser Hinweis auf die wissenschaftliche Forschung ist in der 1. Aufl. noch nicht vorhanden.

In Hinsicht auf die radikalere Ausräumung philosophischer Elemente in der 2. Aufl. sei noch auf zwei gewichtige Stellen hingewiesen. Die eine betrifft die Bestimmung des „Gottesbewußtseins" in den fundamentaltheologischen Ausführungen der „Einleitung", die andere die Christologie.

In der 1. Aufl. bestimmt Schleiermacher das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" als „Gottesbewußtsein" im Hinblick auf die zugleich wahrgenommene „einfache und absolute Unendlichkeit", und zwar im Gegensatz zu der „in sich geteilten und endlich gestalteten Unendlichkeit der Welt" (Krit. Gesamtausg., I. Abt., 7/1, 32). Nie schließt ja der endliche Charakter der „Unendlichkeit der Welt" eine „Wechselwirkung" mit dem menschlichen Subjekt aus. Dessen Selbständigkeit ist in keinem Moment gleich Null und folglich seine Abhängigkeit von der „Welt" nur relativ. Diese Kennzeichnung des „Gottesbewußtseins" erinnert jedoch unmittelbar an die des „transzendenten Grundes" alles „Wissens" und „Wollens" in der philosophischen „Dialektik" Schleiermachers: „Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze" im Unterschied zur „Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze" (Ed. Odebrecht, 303). Derselbe Gottesgedanke erscheint zudem in der ebenfalls pilosophischen „Ethik": „Die Einheit schlechthin, in welcher keine Vielfalt gesetzt, also auch jeder Gegensatz aufgehoben ist, ist die unnennbare des Allerhöchsten . . ." (Werke, Ed. Braun u. Bauer, 2. Bd, Leipzig ^{2}1927, 626). Es liegt auf der Hand: der Formulierung des „Gottesbewußtseins" in der 1. Aufl. der „Glaubenslehre" haftet ein Zug der „spekulativen" Vernunft an. Tatsächlich läßt Schleiermacher in seiner neubearbeiteten Glaubenslehre an der entsprechenden Stelle jede Erwähnung der absoluten „Einheit" Gottes weg: „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott . . . gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist" (Ed. Redeker, I, 28–29). Nur die schlichte Bezeichnung der religiösen Erfahrung der Geschöpflichkeit hält Schleiermacher noch fest. Indessen bietet die Aussage der 1. Aufl. den nicht unbedeutenden Vorteil, Schleiermachers Verbundenheit mit der christlichen Tradition zu verraten, deren Gottesbennnung, wie er selber hervorhebt, stets mit spekulativem Gedankengut verschmolzen waren (Vgl. Gl^{2}, § 50,1). So bekundet wohl die Akzentsetzung Schleiermachers auf der „Einheit" in der Konzeption seines Gottesgedankens eine gewisse Verwandtschaft mit dem Denken eines Nikolaus von Kues, Eckeharts und Areopagiten.

In bezug auf die Christologie findet sich in der Fassung der ersten „Glaubenslehre" die überraschende Erklärung: „Der Satz, daß die menschliche Natur in Christo unpersönlich sei ohne ihre Vereinigung mit der göttlichen, oder daß sie keine Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistiere, ist eine zwar dunkle aber . . . doch tadellose Formel für das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen in Christo" (Krit. Gesamtausg. I. Abt. 7/2, 39). Das Prädikat „tadellos" bezieht sich offenbar auf die „Subsistenz" der Menschheit Christi durch die „zweite Person der Gottheit" (38), denn in der Folge beanstandet Schleiermacher allein die unklaren Begriffe der krichlichen Tradition von der unpersönlichen menschlichen und der göttlichen „Natur" (Vgl. auch 35, Anm. 2). In der zweiten Fassung enthält sich Schleiermacher jeder lobenden Bemerkung und sagt nur, der Satz sei „in diesem scholastischen Gewande sehr dunkel und unbeholfen" (Ed. Redeker, II, 63). Wiederum mißbilligt er im Kontext dieselben Begriffe der „Natur", doch keineswegs den der „Subsistenz". Allem Anschein nach veranlaßte ihn allein das „scholastische Gewand" der Formel, seine Sympathie für den Begriff der göttlichen „Subsistenz" der Menschheit Christi nicht mehr zu bekunden. Seiner Ansicht nach sollte ja „die Glaubenslehre sich vom Scholastischen immer mehr reinigen" (Ed. Redeker II, 57; in der 1. Aufl. steht „allmählich reinigen", Krit. Gesamtausg. 7/2, 37). Eben aus diesem Grunde hatte er bereits in der 1. Aufl. das Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen in Christus mit völlig neuer Begrifflichkeit zu fassen gesucht, welche die der traditionellen Zweinaturenlehre ersetzen sollte, nämlich als „ein wahres Sein Gottes" in der Menschheit Christi und zwar derart, daß „jenes Sein Gottes in ihm sein innerstes Selbst ausmacht". Diese Bestimmung der Beziehung des Göttlichen zur Menschheit Christi dominiert dann auch in der 2. Aufl. als einzig befriedigende christologische Formel. Offensichtlich entspricht aber in ihr das „innere Selbst" Christi der „Subsistenz" in der „scholastischen" Formel. Und so erhellt in nicht geringem Maße die spontane Bejahung Schleiermachers des „Subsistierens" der Menschheit Christi kraft des „Logos" in der 1. Aufl. den Sinn der endgültigen Aussage über das „Sein Gottes" in Christo als dessen „innerstes Selbst" konstituierend. Nur wem nichts an der christlichen Tradition liegt, wird auf solche Interpretationshilfe der 1. Aufl. leicht verzichten. Insofern übrigens Schleiermacher das „Sein Gottes" in der Menschheit Christi als „reine Tätigkeit" begreift – „. . . da Gottes Sein nur als Tätigkeit aufgefaßt werden kann" (Krit. Gesamtausb. 7/2, 29) – steht sein christologischer Grundsatz dem neuen Entwurf der Zweinaturenlehre Maurice de la Taille's „Actuation crée part Acte incrée" (in: Recherches de science religieuse 18 (1928) 253–268) gewiß nahe, umso mehr, als nach Schleiermacher die „tätige", akthafte „Einwohnung" Gottes im Erlöser als „ein schlechthin größtes gedacht werden soll und mehr als der Ausdruck eigentliche besagt" (7/2, 29). Auch diese letztere Präszisierung findet sich allein in der 1. Aufl.

München Robert Stalder SJ

Duchrow, Ulrich: **Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?** – München: Kaiser (1980), 339 S. kart. DM 36.–

Wie immer man zu dem hier besprechenden Buch stehen mag, eines jedenfalls dürfte schwer zu bestreiten sein: Es stellt ein ökumenisches Ereignis dar. Schon sein literarisches Genus sprengt den üblichen Rahmen. Denn was der Verf. beabsichtigt, ist zunächst eine Art Bilanz seiner siebenjährigen Tätigkeit als Direktor der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes (LWB; 1970–1977); ist sodann eine leidenschaftliche Streitschrift für die Sache der Ökumene im allgemeinen und die ökumenische Zielvorstellung der konziliaren Gemeinschaft im besonderen; und ist schließlich und beileibe nicht zuletzt ein wissenschaftlicher Beitrag zur ökumenischen Forschung.

Das sachliche Anliegen der umfangreichen Arbeit ist schnell umrissen: Es geht dem Vf. darum, die Rolle zu untersuchen, die der LWB als konfessionelle, aber internationale Kirchenorganisation im ökumenischen Kontext spielt, die teils gewollten, teils ungewollten Folgen seiner Existenz und seines Handelns zu überprüfen und sie an Ziel und Anspruch der ökumenischen Bewegung zu messen. Das Gesamturteil, zu dem er sich dabei genötigt sieht, fällt insgesamt, wie noch zu zeigen sein wird, schockierend hart aus, und gewinnt vor allem dadurch an ökumene-politischer Brisanz, daß D. den LWB lediglich als ein Fallbeispiel betrachtet, an dem sich, allerdings besonders deutlich, die Fragwürdigkeit der konfessionellen Weltbünde überhaupt, die römisch-katholische Kirche eingeschlossen, ablesen läßt (vgl. 18, 53, 210). Von da her erklärt sich die hitzige Debatte, die das Buch mittlerweile ausgelöst hat. Die grundsätzliche Bedeutung und Tragweite der von D. aufgeworfenen Frage macht es nötig, die methodischen und inhaltlichen Grundlinien seiner Analyse und Kritik so ausführlich wie möglich darzustellen (Teil I). Im Anschluß daran wird versucht, auf einige die Diskussion vielleicht entschärfende und weiterführende Perspektiven aufmerksam zu machen (Teil II).

I.

I. 1 D.s Studie gliedert sich in sechs Hauptabschnitte, deren Abfolge sich stringent aus der im ersten Kap. umrissenen Problemstellung ergibt. Nach einer kurzen Erläuterung von Ziel, Anlaß und Adressaten der Untersuchung" (17–23), formuliert D. die ihn leitenden „theologischen Grundentscheidungen" und ihre methodischen Implikationen (23–29), um dann die „sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen" seiner Analysen darzulegen (40–53). Beides zusammen bedingt die Anlage und den Aufbau der Untersuchung (53–56).

Bereits im Vorwort läßt D. das Leitmotiv der gesamten Studie anklingen: Gemeinsames Christusbekenntnis vollzieht sich nach seiner Auffassung weder nur durch Worte, noch allein durch Taten, es geschieht auch durch „die Gestalt unserer kirchlichen Gemeinschaft" (13), und deshalb ist es unabdingbar notwendig, „zu verstehen, was heute die Kirchen organisatorisch hindert, die in Christus gegebene Einheit sichtbar zu machen" (ebd.). Damit ist die Perspektive festgelegt, aus der heraus die internationalen Kirchenorganisationen betrachtet werden sollen, d. h. es gilt, sie „im Gesamtzusammenhang der Kirche Jesu Christi" zu sehen (22). Von da her stellt sich für D. die Frage, „ob und inwiefern man bei den internationalen Kirchenorganisationen von Kirche sprechen kann" (ebd.).

Zu ihrer Beantwortung greift D. einereits auf die traditionellen notae ecclesiae zurück, die er als Kennzeichen und als kritische Kriterien versteht (39), andererseits entwickelt er von ihnen her im Anschluß an D. Bonhoeffer die Unterscheidung zwischen falscher, irrender und sich im „Heiligungskampf" befindender Kirche (39).

I. 2 Der unauflösbare Zusammenhang, der zwischen Glauben und Handeln und „der Sozialgestalt der Kirche, ihrer Institutionalität" (41) besteht, nötigt zur Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden (41–42). Geht es dabei soziologisch vornehmlich um „die Wechselwirkung zwischen Kirche und gesellschaftlicher Umwelt und . . . ihre(r) innere(n) Struktur" (42) und theologisch gesehen besonders um den missionarischen und kämpferischen Charakter der Kirche (42–47), dann drängt sich die Frage nach der „Art der Anpassung zwischen Kirche und Welt (47) als „Grundproblem" einer Untersuchung auf, die prüfen will, ob Christen und christliche Gemeinschaften bzw. Institutionen

teilnehmen „am Kampf der neuschaffenden Liebe gegen die Mächte des Bösen in dieser Welt" (53). Der Begriff der Anpassung wird somit zwangsläufig auch zur „Grundkategorie für die sozialwissenschaftlich-theologische Analyse des LWB" (47). Die drei möglichen Anpassungstypen: „Assimilation", „Entfremdung" und „Engagement" (verstanden als „kritische[s] Einlassen auf die Gesellschaft" [49]), sind daher an den Kennzeichen der Kirche zu messen (54–55), wobei sich das kritische Engagement als die vom NT her naheliegendste Anpassungsform erweist (49).

Die beiden folgenden Kap. mit der Überschrift „Die Heilige Kirche und unsere ungerechten Abhängigkeitssysteme" (59–130) und „Die Eine Kirche und unsere Spaltungen" (131–205) bilden das sozialwissenschaftliche Kernstück der Studie, in dem die Wirklichkeit des LWB gleichsam ungeschminkt dargestellt und so die eigentlich ökumenisch-ekklesiologische Fragestellung vorbereitet werden soll, die im Zentrum der folgenden zwei Kap. steht: „Können und sollen internationale Kirchenorganisationen Kirche sein?" (209).

Dabei verlaufen die einzelnen Schritte der Untersuchung streng parallel: Nach einer Skizze zum „Kontext der Anpassung" (63–71; 135–149) folgen jeweils ein historischer Problemaufriß (71–97; 149–179) und schließlich eine historisch-systematische Analyse des LWB insgesamt bzw. seiner einzelnen Abteilungen (98–130; 179–205).

Was nun den kritischen Ertrag beider Abschnitte betrifft, so markiert D. zwischen Theorie und Praxis des LWB im Blick auf das Streben nach einer gerechteren Gesellschaft einerseits sowie in bezug auf das Streben nach kirchlicher Einheit andererseits einen deutlichen Unterschied, der für den weiteren Fortgang der Studie von entscheidender Wichtigkeit ist.

Die Fülle an Informationen, Beobachtungen und Einsichten, die D. hier bietet, kann an dieser Stelle selbst in nur summarischer Form nicht wiedergegeben werden. Zudem ist dieser erste Hauptabschnitt am stärksten persönlich geprägt: Immer wieder klingen Erinnerungen an erlittene (Abstimmungs-)Niederlagen und Enttäuschungen an, finden sich mithin die Spuren jenes zermürbenden Ringens und Gerangels um Konzeptionen, Geld, Personal und Kompetenzen, das zum Alltag auch kirchlicher Großorganistionen gehört (z. B. 93, 105, 110, 121, 134, 200, 204, 220).

I. 3 Bezüglich der Frage, wie der LWB in der Vergangenheit auf die als „Kontext der Anpassung" beschriebenen Abhängigkeitsmechanismen und auf die Herausforderung zu wesentlichen System- und Verhaltensänderungen reagiert (hat)" (70) gibt D. eine doppelte Antwort: In theoretischer Hinsicht bescheinigt er dem LWB „eine große Entwicklung" (130) in Richtung auf das „Anpassungsmodell des kritisch-konstruktiven Engagements" (130), in seiner Praxis jedoch blieb der LWB „dem Modell der Assimilation an die Mächtigen" (97) verhaftet, ja, durch seine „partikularistische Natur und Hilfsstruktur" verstärke er sogar noch die „allgemeine(n) zwischenkirchliche(n) Misere" (113). Kurz und scharf formuliert: der LWB hindert „qua offizielle Struktur" die Kirche Jesu Christi am Zeugnis für die von Gott geschaffene, von Christus erlöste und im Heiligen Geist erneuerte „Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern" (128). Diese offenkundige Diskrepanz gegenüber der theologischen Einsicht beweist jedoch nach D., daß sich der LWB noch in der „Situation des ‚Heiligungskampfes'" befindet (130).

I. 4 Daß verglichen damit D. im Blick auf die ökumenische Problematik des LWB ein wesentlich schärferes Urteil für angezeigt hält, signalisiert schon der historische Rückblick. Er nämlich schildert den Weg des LWB von der „offenen zur verschleierten Anti-Ökumene" (149). Das soll heißen: Die hinlänglich bekannte Ablehnung der ökumenischen Bewegung seitens des Lutherischen Weltkonvents wird abgelöst durch den Anspruch des LWB, nunmehr einen „spezifisch lutherische(n) Beitrag" (zit. nach 172) zur Ökumene zu leisten. Was sich dahinter in Wahrheit verbirgt, sucht D. vor allem durch den Verweis auf zwei Phänomene zu verdeutlichen: a) den forcierten Ausbau bilateraler Lehrgespräche durch den LWB im Gefolge des Vat. II (159–162; zur Rolle Roms vgl. auch 231 u. 234); b) die Entwicklung des ökumenischen Zielkonzepts der ‚versöhnten Verschiedenheit' (164–179). Gegen letzteres richtet D. seinen ganzen Zorn. Trotz mancher Bedenken (159) billigt er dem Bilateralismus doch eine „posititve Funktion" zu (159), das Konzept der ‚versöhnten Verschiedenheit" hingegen läßt ein solch modifiziertes Urteil nicht zu. Denn mit Hilfe dieses „Gegenmodell(s) zur vom ÖRK angestrebten ‚Konziliarität'" (164) soll laut D. eine „alternative(n) Ökumene" ausgebaut werden, die „nicht von der Kirche Jesu Christi am Ort, sondern von einem Arrangement der vertikal gespaltenen globalen Konfessionsblöcke ausgeht, die darum in friedlicher Koexistenz nebeneinander weiterleben können". (165; dazu 186, 295) – Dieses strategische Grundkonzept bildet nach D. nicht nur den "rote(n) Faden" des gesamten ökumenischen Engagements des LWB (158; dazu 204/205), es liefert zugleich die Erklärung für die von ihm beobachteten „praktische(n) und organisatorische(n) Spaltungseffekte" des LWB (179–201). Seine Träger sind der „Weltdienst mit seinem isolationistischen Riesenapparat" (200) und vor allem das ökumenische Institut des LWB in Straßburg. Ungeachtet seiner Verdienste in den bilateralen Gesprächen (ebd.) sei dieses, indem es den Bilateralismus in das von H. Meyer entwickelte Einheitsmodell eingebunden habe, zum „Ideologielieferanten für die partikularen Interessen konfessioneller Strukturen" (ebd.) geworden und zum „Protagonisten einer alternativen ‚Ökumene' im Verbund mit den institutionellen Selbsterhaltungs- und Perpetuierungsinteressen der mächtigen Organisation des LWB". (201; dazu 189, 251)

Angesichts dessen ist nach D. radikal zu fragen, ob sich nicht der LWB „auf dem Weg der irrenden Kirche befindet" (174), da es sich hier nicht mehr bloß um einen theologischen Schulstreit handelt (174, 179), sondern um eine „fundamentale Entscheidungsfrage", die „gleichzeitig über das Kirchesein von Kirche heute entscheidet". (ebd., sowie 174)

Mit dieser „echten Bekenntnisfrage" (ebd.) ist jener Wendepunkt erreicht, an dem die Studie die Ebene sozialwissenschaftlicher Analyse verlassen und „die bisherige Symptomkritik auf eine grundsätzliche theologische Ebene gehoben" werden muß, auf der sich dann auch, „indirekt", Fragen ergeben sollen, „die alle ‚Konfessionellen Weltfamilien' betreffen" (210). So rückt jetzt in den Mittelpunkt des theologischen Interesses das Problem: „Begründet das Bekenntnis [im Sinne eines historischen Dokuments] Kirche?" (235)

I. 5 Nach D. besteht der „theologische Grundfehler" (253) sowohl des Neokonfessionalismus' des 19. Jh.s, wie auch weiter Teile des gegenwärtigen Luthertums darin, diese Frage zu bejahen und eben damit den Funktionswandel der reformatorischen Bekenntnisschriften, wie er sich im historischen Rückblick zeigt, zu verkennen. Ursprünglich gedacht als Nachweis der Rechtgläubigkeit der neuen Bewegung, durch den die Einheit der Kirche gerade gewahrt werden sollte (144f, 252), werden aus den Bekenntnisschriften mit Abschluß des Augsburger Religionsfriedens aufgrund des dort angewendeten Territorialprinzips gleichsam die „Gründungsurkunden" (144) getrennter Kirchentümer, also Basisdokumente für die Spaltung der Einen Kirche in „territoriale religiös-politische Einheiten" (145). Unter diesen Umständen bedeutet „die vorrangige oder gar ausschließliche Bindung des gegenwärtigen Bekennens an eine historisch gewordene, aber dann lehrmäßig und organisatorisch fixierte ‚Konfession'" (255) nichts weniger als die ideologische Überhöhung geschichtlicher Entwicklungen (237, 238, 253), durch die die Intention der Reformatoren in ihr gerades Gegenteil verkehrt wird (175). Der notorisch mehrdeutige Gebrauch des Bekenntnisbegriffes dient deshalb nach D. nur dazu, diesen Tatbestand zu verschleiern (176f, 291). – Daraus aber folgt: Die notwendige „Einheit von (historischem) Bekenntnis und aktuellem Bekennen" (253), an der auch D. festhalten will (vgl. dazu die vier eingeschobenen „Variationen" zum Thema ‚Bekenntnis und Bekennen': 229–233, 251f, 255–261, 269–274), läßt sich nur wahren, wenn man und indem man den Akzent eindeutig auf das aktuelle Bekennen verlagert und wenn dabei die Eine Kirche Jesu Christi als der „einzig ekklesiologisch-theologisch legitime Bezugspunkt" (252) gilt.

Diese Akzentuierung des aktuellen Bekennens lenkt den Blick zwangsläufig auf die Gemeinschaft aller Christen an einem Ort und liefert somit zugleich die Anwort auf die zentrale Frage nach der Sozialgestalt, in der das gemeinsame Christuszeugnis der Kirchen heute abgelegt werden muß. Denn von diesem Ausgangspunkt her bleibt keine andere Möglichkeit als die, im Streit um das richtige „ekklesiologische(m) Modell der angestrebten ökumenischen Einheit" (253) entschieden zugunsten des ÖRK-Konzepts der ‚Konziliarität' im Sinne einer „universalen Gemeinschaft von Ortskirchen" (302) zu votieren. Und tatsächlich bietet dieses Konzept laut D. einerseits den geeigneten „kategorialen Rahmen" (280), innerhalb dessen sich das Problem der Instrumentalität und ekklesiologischen Neutralität internationaler Kirchenorganisationen (für den LWB 212–254; für den ÖRK 261–280) neu formulieren und, wenigstens im Ansatz, lösen läßt (bes. 296–300). Auf der anderen Seite wird damit ein konkretes Ziel benannt, auf das hin sich die praktische Arbeit der Ökumene ausrichten kann und muß (bes. 302). Die Glaubwürdigkeit des ökumenischen Engagements der Konfessionen erweist sich deshalb für D. nicht zuletzt daran, daß sie mit Blick auf dieses Ziel der „universale(n) konziliare(n) Gemeinschaft" (302) ausdrücklich ihre eigene Vorläufigkeit und damit auch die ihrer Organisationen und Organisationsformen proklamieren (253, 302) und ihr Denken und Handeln an dieser Bekenntnisfrage messen lassen (für den LWB 242). Zu welchen einschneidenden Konsequenzen dies führen könnte versucht D. am Beispiel des LWB im abschließenden Kap. seiner Untersuchung anhand konkreter Vorschläge zu zeigen (304–313).

II.

Kein Zweifel, das vorliegende Werk gehört zu den aufregendsten und wichtigsten in der ökumenischen Literatur der letzten Jahre. Es beeindruckt vor allem durch seine innere Geschlossenheit und die rückhaltlose Konsequenz der Argumentation, die in Anbetracht der Tragweite des behandelten Problems nur heilsam sein kann. Denn niemand kann leugnen, daß die ökumenische Arbeit immer nachhaltiger unter dem Fehlen einer gemeinsamen Zielperspektive leidet und sie unausweichlich vollends paralysiert und pervertiert werden muß, wenn dabei nicht bloß unterschiedliche, sondern möglicherweise sogar gegensätzliche Vorstellungen ins Spiel kommen. Angesichts der drohenden Gefahr einer Spaltung der ökumenischen Bewegung wird auch derjenige D. für die Klarheit seiner Position dankbar sein, der sich ihr nicht anzuschließen vermag. Umso schwerer freilich wiegen die

Bedenken derer, die befürchten, D. habe durch eine überpointierte Kritik dieser Gefahr gerade Vorschub geleistet, also Fronten aufgerissen, wo bislang keine bestanden. – Vor diesem Hintergrund soll im folgenden auf einige Aspekte der thematisierten Problematik aufmerksam gemacht werden, die vielleicht geeignet sein könnten, Recht und Grenzen der von D. vorgetragenen Thesen zu beleuchten. Die Anmerkungen gliedern sich, dem Aufbau der Studie entsprechend, in einen mehr sozialwissenschaftlichen und einen mehr theologischen Teil.

II.1 Im Rückblick auf die nun schon Jahrzehnte währenden Bemühungen der ökumenischen Forschung, den sog. nicht-dogmatischen Faktoren in ihrer Wirkung genauer auf die Spur zu kommen, stellt die Untersuchung in wenigstens zweifacher Hinsicht einen unverkennbaren Fortschritt dar: zum einen wird darin, m. W. im deutschprachigen Raum erstmals, dieses Problem am Beispiel einer bestimmten und überdies hochbedeutsamen kirchlichen Institution durchgespielt; zum anderen belegt sie eindrucksvoll die Fruchtbarkeit des methodischen Ansatzes bei der Frage nach der Anpassung. Das Resultat wäre allerdings sicherlich noch überzeugender ausgefallen, hätte D. soziologische und theologische Reflexion noch enger miteinander verbunden. Es fällt z. B. auf, daß die Anpassungsform (kritisches) ‚Engagement' (— die Begrifflichkeit der Anpassungstypologie erscheint mir, nebenbei vermerkt, nicht glücklich gewählt) ohne Rückbezug auf soziologische Überlegungen allein aufgrund theologischer Kriterien und einer neutestamentlich begründeten Option bevorzugt wird. Damit bleiben Soziologie und Theologie einander gerade an dieser zentralen Nahtstelle letzten Endes äußerlich.

Nun läßt sich, denke ich, D.s Urteil auch soziologisch erhärten, doch setzt dies voraus eine Klärung dessen, was der Begriff ‚kritisches Engagement' im Kontext einer Analyse bedeutet, die erklärtermaßen eben nicht primär an einem Handlungssubjekt als solchem orientiert ist, sondern auf die Wechselwirkung zwischen Organisationsstruktur (= kirchliche Sozialgestalt) und Umwelt (= Kontext) abzielt, die also, m. a. W. nicht handlungstheoretisch, sondern systemtheoretisch vorgeht. Was der Begriff meint, läßt sich systemtheoretisch in zwei zusammenhängende, aber wohl zu unterscheidende Teilprobleme zerlegen, nämlich a) in relative Kontextunabhängigkeit (im Sinne der Anpassungsfähigkeit an wechselnde bzw. sich ändernde Umwelten), sowie b) in relative Handlungsautonomie (im Sinne der Realisierungsmöglichkeit systemeigener Ziele). – Von da her legt sich zunächst die allgemeine Frage nahe, durch welche strukturbildenden Prozesse und Mechanismen in und von sozialen Systemen beides erreicht und gewährleistet werden kann. Genau diese Frage überspringt D., indem er sich unmittelbar auf den Nachweis disfunktionaler Folgen der konfessionellen Gliederung des Christentums am Beispiel des ökumenischen und diakonischen Handelns des LWB konzentriert und im Blick darauf die ideologische Funktion des LWB-Einheitskonzeptes kritisiert. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß D. sein Votum zugunsten des ÖRK-Modells positiv wiederum nur auf theologische Argumente stützt.

Bleibt man hingegen einen Augenblick länger bei der soziologischen Analyse, dann verliert nicht nur der von ihm behauptete Gegensatz zwischen beiden Modellen an Gewicht, sondern es zeigt sich darüberhinaus, daß seine Kritik trotz ihrer Schärfe den eigentlich neuralgischen Punkt verfehlt. Soziologisch gesehen läßt sich m. E. bezweifeln, ob die im ÖRK-Modell vorausgesetzte organische Union die Leistungsfähigkeit der dabei entstehenden Einheit wirklich erhöht. Denn ‚organische Union' heißt zunächst: Abbau struktureller Komplexität, und ein solcher kann u. U. tatsächlich von Vorteil sein. In der Regel indessen scheinen leistungssteigernde Systementwicklungen doch anders zu verlaufen, und zwar so, daß in Anknüpfung an bestehende Strukturen durch Differenzierung einerseits sowie, gegenläufig dazu, durch Integration andererseits höherstufige Gebilde aufgebaut werden, deren Komplexität die des Ausgangssystems übersteigt. Einer solchen Entwicklungslinie jedoch entspricht das Einheitsmodell des LWB mehr als das des ÖRK, weil es von vorneherein einen größeren Komplexitätsgrad einschließt.

Dessen ungeachtet stimmen allerdings beide Modelle insofern überein, als sie beide (-theologisch notwendig) auf dem gleichen Differenzierungstypus beruhen: beide gliedern das Gesamtsystem ‚Christentum' in segmentäre Untereinheiten (Teilsysteme), die ihrerseits segmentär und/oder funktional differenziert sind. Unterschiedlich sind lediglich die jeweils ausschlaggebenden Bezugsgrößen, d. h. die Konfessionen im einen und die Ortsgemeinden im anderen Fall. Daraus wird nun aber ersichtlich, daß anders als D. meint, die Frage, ob man die Grenzen dieser Teilsysteme konfessionell (LWB) oder räumlich (ÖRK) definiert, nur von zweitrangiger Bedeutung ist – verglichen mit dem Problem, auf welche Weise sie zu einem Gesamtsystem integriert werden können, das mehr ist als nur die Summe seiner Teile. Der an dieser Stelle sich aufdrängende Hinweis auf das Moment des wechselseitigen Verpflichtetseins bzw. der wechselseitigen Versöhnung enthält zwar etwas Wahres, reicht aber nicht hin – und zwar deshalb nicht, weil er lediglich die Beziehung der Teilsysteme untereinander und somit nur eine, wenngleich wichtige Seite des Integrationsprozesses betrifft. Die andere Seite des Problems liegt in der Notwendigkeit der Hierarchisierung der Teilsysteme in bezug auf das Gesamtsystem. Und das bedeutet schlicht: die Notwendigkeit einer Einschränkung ihrer Autonomie zugunsten des Ganzen.

Systemtheoretisch betrachtet bildet deshalb das Autonomie-Problem den harten ‚politischen' Kern jedes denkbaren Einheitsmodells, das eine wirkliche Integration erreichen will, – ein Tatbestand, der durch die so beliebt gewordene Formel von der Einheit-in-Vielfalt bzw. Mannigfaltigkeit nur allzuleicht verdeckt wird. – Von da aus gesehen erweist sich nun wieder das ÖRK-Modell als die überlegenere Konzeption, weil und insofern es in Gestalt des Räte-Gedankens und der Idee eines Universalkonzils das Autonomie-Problem wenigstens implizit anvisiert, während das LWB-Modell in der bisher diskutierten Gestalt diesbezüglich eine Leerstelle enthält. Selbst wenn man m. E. dessen Befürwortern gegenüber einräumen muß, daß die Bewahrung konfessionellen Traditionsreichtums in der Tat bestimmmte institutionelle Sicherungen erfordert, so kann und darf diese Einsicht doch keineswegs umstandslos als Argument zugunsten der absoluten Autonomie der Konfessionsgemeinschaften gewertet werden, und daher ist D. jedenfalls insoweit vorbehaltlos beizupflichten, als er sich energisch jeder Tendenz widersetzt, das LWB-Modell in dieser Richtung auszudeuten.

Trifft das eben Skizzierte halbwegs zu, dann gilt es hinsichtlich der Integrationsproblematik vor allem drei Fragenkomplexe soziologisch und theologisch genauer ins Auge zu fassen: a) die Frage nach der normativen Basis der Integration (theologische Stichworte u. a.: Bekenntnisbindung bzw. Verbindlichkeit des Dogmas); b) die Frage nach den Beziehungen der Teilsysteme untereinander (theologische Stichworte u. a.: Gebets- und Eucharistiegemeinschaft; Beratungs-, Koordinations-, Kooperationsstrukturen) – insbesondere mit Blick auf die Kompatibilität der verschiedenen Entscheidungs- und Leitungsstrukturen (theologische Stichworte u. a.: Ämteranerkennung und Austausch von Amtsträgern; Stellenwert der Christenräte); und endlich c) die Frage nach dem Verhältnis der Teilsysteme zu Steuerungsinstanzen, die ihnen gegenüber das Gesamtsystem vertreten (theologische Stichworte u. a.: ‚Verbindliches Lehren', Universalkonzil, Primat).

Es wird im folgenden kurz anzudeuten sein, daß, weshalb und in welcher Hinsicht diese Fragen dazu zwingen, auch theologisch über den von D. vertretenen Ansatz hinauszugehen.

II.2 Es ist bei früheren Besprechungen der Studie mehrfach kritisch auf D.s Umgang mit der einschlägigen Literatur hingewiesen worden. Tatsächlich sind diesbezüglich gewisse Mängel zu verzeichnen, so daß sich bei genauerem Zusehen an manchen Stellen ein anderes, meist etwas vorsichtigeres Urteil ergibt. Indessen soll auf Einzelheiten der Interpretation hier nicht weiter eingegangen und die an diesem Punkt an sich notwendige Kritik auf D.s strikt konservativ-konfessionalistische Auslegung des LWB-Modells beschränkt werden. So wenig sich bestreiten läßt, daß das Konzept nicht selten in diesem Sinne verstanden wird, so wenig rechtfertigt dieser Tatbestand die Behauptung, dies entspräche der ihm zugrunde liegenden Intention. Nach meinem Eindruck kann das weder aus den offiziellen Grundlagentexten noch aus den zahlreichen Publikationen von H. Meyer zwingend abgeleitet werden – und zwar umso weniger, als D. seine Kritik an Meyer nur auf einige wenige Schriften stützt, wobei er gerade diejenigen nicht heranzieht, in denen Meyer sich ausdrücklich mit dem Verhältnis von Konfessionalität, Konfessionalismus und ökumenischer Verpflichtung bzw. von konfessionellen Weltbünden und ökumenischer Bewegung auseinandersetzt. Dabei wird das LWB-Modell von Meyer unmißverständlich als eine das Konzept der ‚konziliaren Gemeinschaft' punktuell korrigierende und ergänzende Vorstellung eingeführt, die jener sachlich zu- und untergeordnet bleiben soll. Wer deshalb das LWB-Modell als „Gegenmodell" verwendet, tut das eindeutig gegen die Absicht seines Urhebers, und insofern sollte und dürfte es nicht schwer fallen, sich bezüglich dieser doch ökumene-politisch bedeutsamen Streitfrage zu verständigen.

Anders hingegen steht es vermutlich mit einem Problem, das trotz seiner offenkundig grundlegenden Bedeutung bislang kaum beachtet wurde. Gemeint ist das Problem des von D. eingeschlagenen methodischen Weges. – Wie dargelegt, orientiert sich D. methodisch an der traditionellen Nota-Lehre, beschränkt sich allerdings bei der Analyse ausschließlich auf die Merkmale der Einheit und Heiligkeit, weil sich nach seiner Ansicht die Merkmale der Katholizität und Apostolizität auf diese beiden zurückführen lassen (39f, unter Hinweis auf CA VII, sowie J. Moltmann und W. Huber). Mir scheint nun, daß damit gleich zu Beginn der Studie fast beiläufig eine Entscheidung getroffen wird, die nicht nur die Weichen für die gesamte folgende Argumentation stellt, sondern auf deren Basis es schlechtweg unmöglich sein dürfte, eine für die Konfessionen (gleichviel, welcher Art) akzeptable Lösung der mit der ökumenischen Zieldebatte verbundenen ekklesiologischen Probleme zu finden. Ich sehe z. B. nicht, wie es ohne Rekurs auf das Merkmal der Katholizität gelingen könnnte, die auch von D. gewollte innere Vielfalt christlicher Zeugnismöglichkeiten zu begründen. Ebensowenig läßt sich wohl umgekehrt die Frage nach deren Grenzen, d. h. die Frage nach der Bedeutung von Bekenntnisbindung bzw. Bindung an das Dogma beantworten ohne einen Bezug zum Merkmal der Apostolizität.

Das gleiche gilt zu guter Letzt auch und gerade für die zentrale Frage nach den Strukturen der Einen Kirche bzw. nach dem ekklesialen Charakter internationaler Kirchenorganisationen. Gewiß stellt eine ‚heilige Soziologie' konservativ-katholischer Prägung kein Heilmittel gegen die weithin übliche Strukturblindheit lutherischer Theologie dar, doch sie bewahrt immerhin die von D. mit Recht betonte Einsicht, daß Organisationsstrukturen keineswegs theologisch neutral, sondern ein integraler Bestandteil des christlichen Zeugnisses selbst sind. – Mit anderen Worten: Die unstreitig notwendige Abwehr eines konfessionalistischen Traditionalismus' einerseits und eines strukturellen Pragmatismus' andererseits kann nur dann die Gefahr eines aktualistischen und aktionistischen Zeugnisbegriffs vermeiden, wenn sie sich am Merkmal der Apostolizität orientiert. Ungeachtet der Schwierigkeiten, mit denen die klassische Nota-Lehre behaftet ist und die ihre Brauchbarkeit als kriteriologisches Instrument ekklesiologischer Urteilsbildung nicht wenig beeinträchtigen, ist daher festzuhalten, daß die Reduktion der vier Merkmale im Sinne D.s keinen gangbaren Ausweg bietet, sondern alles darauf ankommt, sie auf der einen Seite in Abgrenzung voneinander inhaltlich möglichst genau zu bestimmen und andererseits ihren inneren Zusammenhang aufzuhellen (vgl. dazu D. selbst 39f, Anm. 49).

In dieser Hinsicht hat D. einen Schritt getan, der sich künftig als hilfreich erweisen könnte, indem er nämlich die Einheit der Kirche funktional auf ihre

Befähigung zum Heiligungskampf hingeordnet hat. Ergänzend dazu müßten m. E. die Merkmale der Apostolizität und Katholizität ihrerseits als funktional auf die Einheit bezogen gedacht werden. Anders als im herkömmlichen Verständnis ergäbe sich auf diese Weise anstelle einer linearen Folge von Merkmalen ein geschichtetes Profil wechselseitiger Bedingungsverhältnisse, und innerhalb dieses Gefüges würde dann vielleicht das Merkmal der Einheit als das regulative Prinzip eines integrativen Prozesses erscheinen, dessen inhaltliche und strukturelle Komponenten gemäß den Prinzipien der Apostolizität und Katholizität zu ordnen sind und dessen Sinn darin besteht, die Zeugnisfähigkeit der Kirche in einer sich wandelnden Welt zu gewährleisten.

Mit diesen letzten Bemerkungen ist freilich schon vorausgegriffen auf den Fortgang jener intensiven Diskussion, die der vorliegenden Studie zu wünschen ist. Stoff dazu bietet sie genug – und das gehört immer noch zum Besten, was über ein Buch gesagt werden kann.

Nachtrag: Mittlerweile ist eine englische Übersetzung erschienen (Genf 1981; Vorwort von Ph. Potter), in der einige der in II. 2 angedeuteten Bedenken ausgeräumt wurden.

Münster Heinz-Günther Stobbe

La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-católico (Salamanca, 23–26 de setiembre de 1980). Hrsg. von Miguel M.ª Garijo Guembe. – Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos „Juan XXIII", Universidad Pontificia 1981, 396 S. (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 6) kart.

Den ökumenischen Bemühungen zwischen Lutheranern und Katholiken hat das 450jährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses (1530–1980) neue Impulse vermittelt. Selbst im spanischen Salamanca, dessen Theologen einst auf dem Trienter Konzil so starken Anteil an der Zurückweisung der reformatorischen Lehren gehabt hatten, fand vom 23. bis 26. September 1980 ein Ökumenischer Kongreß statt, der katholischerseits vom „Ostkirchlichen Ökumenischen Studienzentrum Johannes XXIII." an der dortigen Päpstl. Universität und vom Sekretariat der Bischöflichen Kommission für Interkonfessionelle Beziehungen ausgerichtet wurde; es entspricht dem historischen Erbe und der noch immer besonderen Situation Spaniens, daß der protestantische Mitveranstalter dieser Tagung nur im Ausland gefunden werden konnte: das Ökumenische Studienzentrum des Lutherischen Weltbundes in Straßburg. Die Vorträge dieses Kongresses sind in dem o. a. Buch veröffentlicht worden.

Der Bd. bietet zunächst zwei historische Beiträge; Tibor Fabiny (Budapest) führt in das politische und kirchliche Umfeld ein, in dem die Confessio Augustana entstand, während Dorothea Wendebourg (München) eine Untersuchung zu Melanchthons griechischer Übersetzung der CA vorlegt (13–24 u. 25–44).

Anschließend kommen, jeweils in lutherischer und katholischer Sicht, sechs Einzelthemen zur Betrachtung: Wert und Autorität von Glaubensbekenntnissen, Rechtfertigung, Kirche, Eucharistie, kirchliches Amt und die Frage einer eventuellen kath. Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses. Die sechs kath. Autoren repräsentieren die wichtigsten theol. Forschungsstätten in Spanien; es sind, in der obigen Reihenfolge der Themen, Hector Vall von der Facultad Teológica in San Cugat del Vallés/Barcelona (63–79), Adolfo Gonzalez Montes von der Universidad Pontificia in Salamanca (97–121), José M.ª Lera von der Universidad de Deusto/Bilbao (141–184), Manuel Gesteira Garza von der Universidad de Comillas in Madrid (199–244), José A. Estrada von der Facultad Teológica in Granada (263–286) und schließlich der Hrsg., Miguel M.ª Garijo Guembe, Direktor des Ökumenischen Instituts in Salamanca (307–341). Zu denselben Punkten nehmen von luth. Seite Stellung: Andre Birmele, Straßburg (45–62), Vilmos Vajta, Straßburg (81–95), Albert Greiner, Paris (123–139), Flemming Fleinert-Jensen, Fakse/Dänemark (195–198), Harm Alpers, Hannover (245–262) und Harding Meyer, Straßburg (287–306). Als Anhang sind dem Bd beigegeben eine spanische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses von Pedro Fernández OP (347–382), die Stellungnahmen des Papstes, der deutschen kath. Bischöfe, der Generalsynode der Evangelischen Kirche in Deutschland und der gemeinsamen Kommission des Römischen Sekretariats für die Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes aus Anlaß des Jubiläums (383–393) sowie eine Bibliographie zur Diskussion um die Anerkennung der CA durch die katholische Kirche (343–346).

Hervorgehoben sei der Beitrag von José A. Estrada zur Frage des Amtes. Einer Darstellung der Anliegen Luthers, seiner Kritik an einer ontologischen Teilung der Christen in zwei Kasten (Klerus und Laien) und seiner Hervorhebung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes (265ff), folgt eine Beleuchtung der Trienter Konzilaussagen zum selben Thema unter Rücksicht darauf, daß sie Irrtümer der Reformation korrigieren, jedoch keine umfassende Theologie des Amtes entwickeln, was ja oft außer Acht blieb (270ff). In diesem Rahmen lehnt E. eine förmliche katholische Anerkennung der CA in ihrem ursprünglichen historischen Sinn ab, da sie in der Ämterfrage zwar keine eindeutigen Widersprüche zur katholischen Lehre enthält, wohl aber zu einigen besonders konfliktgeladenen Punkten, etwa zum Primat des Bischofs von Rom, schweigt und daneben manche der Klärung bedürfende Formulierungen macht. Hingegen befürwortet E. als ökumenische Geste Maßnahmen, die die Kenntnis der CA im katholischen Raum fördern; sie sei ein legitimer Ausdruck christlichen Glaubens und enthalte nichts, was den Lehren der kath. Kirche im heutigen Kontext entgegenstünde (274ff). Davon verspricht er sich auch Anregungen für die Selbsterneuerung der Kirche im Sinne des II. Vat., etwa zur Überwindung einer dualistischen Ekklesiologie und unangemessener innerkirchlicher Herrschaftsstrukturen (278ff).

Insgesamt ist dem Buch zu bescheinigen, daß es anhand treffend gewählter Schwerpunkte den seit etlichen Jahren hauptsächlich in Mitteleuropa geführten katholisch-lutherischen Dialog umsichtig wiedergibt und eine künftig größere Beteiligung der spanischsprachigen Theologie daran erleichtert. Sicher von Nutzen wäre eine starke Rezeption des Buches in Lateinamerika, wo häufig Grundkenntnisse des Phänomens Reformation fehlen, während andererseits die Präsenz des Protestantismus auf dem Subkontinent ständig wächst.

Würzburg Johannes Meier

Wainwright, Geoffrey: **Doxology.** The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology. – London: Epworth Press (1980). 609 S. Ln £ 15.–

Der Vf. des vorliegenden Werkes, 1939 in England geboren, ist Methodist. Er hat seine theologischen Studien in Cambridge, Genf und an der Waldenser Hochschule in Rom gemacht, wurde ordiniert und lehrt seit 1979 Systematische Theologie an der interkonfessionellen Fakultät „Union Theological Seminary" in New York, nachdem er das gleiche schon in zwei anderen Weltteilen getan hatte: von 1967–1973 an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Yaoundé in Kamerun und von 1973–1979 an The Queen's College in Birmingham. In der angelsächsischen und darüber hinaus in der gesamten protestantischen Welt hat er sich einen Namen gemacht durch die Rolle, die er seit vielen Jahren beim ökumenischen Dialog auf der Ebene des Weltkirchenrates spielt; unter seinen bisherigen theologischen Publikationen ragt hervor der 1971 erschienene Beitrag zur Eucharistietheologie: Eucharist and Eschatology.

Was der Autor in seinem neuen Werk vorlegt, ist nicht mehr und nicht weniger als ein Versuch, die gesamte systematische Theologie unter dem Blickwinkel der Liturgie zu behandeln, also mit dem ursprünglichen Sinn der viel zitierten, aber wenig realisierten Formel des Prosper von Aquitanien ernstzumachen: Lex orandi – lex credendi: am Beten und Feiern der Kirche läßt sich ihr Glaube ablesen.

Das Buch ist in drei Teilen aufgebaut: Teil I ist überschrieben „Substantial matters", Teil II „Traditional means", Teil III „Contextual questions". Was verbirgt sich hinter diesen erfreulich knappen, aber doch auch wieder enigmatischen Überschriften? Am ehesten wird man das bei Teil I erraten: seine vier Kap. handeln vom Gottesbild, von Christus, vom Geist und von der Kirche, jeweils im Blickwinkel der Liturgie der christlichen Kirchen gesehen. Unter „Traditional means" ist als erstes die in Kap. V behandelte Bibel gemeint; Kap. VI handelt von Glaubensbekenntnissen und Hymnen, Kap. VII von der Lex orandi, Kap. VIII von der Lex credendi. Unter der Marke „Contextual questions" verbergen sich Ausführungen zum Ökumenismus (Kap. IX), zur Liturgiereform (Kap. X), zum Fragenkreis Liturgie und Kultur (Kap. XI – hier kann der Vf. seine reichen „vor Ort", nämlich in Afrika gesammelten Erfahrungen zum Problem der liturgischen Adaptation einbringen –) und schließlich zum Fragenkreis Liturgie und Ethik (Kap. XII). Die Schlußüberlegungen sind unter dem Titel „Rewards" der Eschatologie gewidmet.

Da es unmöglich ist, ein die gesamte systematische Theologie umfassendes Werk von 609 S. mit über 1000 Anmerkungen im Rahmen einer Besprechung zu resümieren, sei hier als Specimen das Ergebnis des besonders wichtigen Kap. II zur Christologie (45–86) kurz skizziert:

Von den Paulusbriefen an ist Christus durch das ganze vorathanasische Zeitalter „object of worship": göttliches Gegenüber liturgischer Anrufung und Anbetung (46–62); die Selbstverständlichkeit, mit der solche Anrufung geschieht, zeigt, daß Nikaia und Athanasius (160) mit ihren christologischen Aussagen an ein tiefverwurzeltes Glaubensbewußtsein der frühen Christenheit anknüpfen konnten. Ebenso tief verwurzelt, aber stärker im feierlichen Vorstehergebet aufscheinend ist wiederum seit den Paulusbriefen die Mittlerrolle Christi (Mediator in worship: 62–70). Christus ist dann das, was der Autor „Pattern for worship" nennt (70–79): das gesamte sakramentale Gefüge hat man seit den Anfängen christozentrisch als Begegnung mit dem Erlöser gesehen. Ein letzter Abschnitt dieses christologischen Kapitels (79–86) setzt sich mit dem modernen Vorwurf auseinander, im sakramentalen System liege ein unzulässiger „Interventionismus" vor. Es gelingt dem Vf., die aus dem gottesdienstlichen Leben der Kirche gewonnenen Erkenntnisse über Christus als das Ursakrament und den in den einzelnen Sakramenten Wirkenden gegen diesen Vorwurf abzuschirmen.

Das m. E. hochbedeutsame Ergebnis dieser aus dem Gottesdienst der Kirche erhobenen, gewissermaßen „unabsichtlichen" Christologie findet der Leser vorbildlich knapp zusammengefaßt auf S. 86.

Man wird sagen dürfen, daß der Eindruck der Originalität und der Souveränität, den dieses christologische Kapitel vermittelt, sich beim

Weiterlesen noch verstärkt. Bei aller Skizzenhaftigkeit, deren sich der Autor deutlich bewußt ist (vgl. 1), bei allem Widerspruch, den man da und dort anmelden möchte (ein Beispiel s. u.) hat man das Gefühl: G. Wainwright hat uns ein höchst anregendes Buch geschenkt, von dem man voraussagen oder doch hoffen möchte, daß kommende Systematiker von ihm lernen werden.

Für eine eigentliche kritische Wertung des Buches fühlt sich der Rezensent allerdings verständlicherweise nur zuständig, wo sein Fach, die Liturgiewissenschaft, betroffen ist. Hier muß der katholische Liturgiewissenschaftler zunächst einmal dem methodistischen Vf. bestätigen, daß er nicht nur eine erstaunliche, bis ins einzelne reichende Vertrautheit mit der katholischen Liturgie, ihrer Geschichte und jüngsten Entwicklung verrät, sondern mit schöner Unabhängigkeit von geläufigen Pauschalurteilen Verständnis für ihre Eigenart zeigt. Hier bewährt er sich als genuiner Jünger John Wesleys, der sich „zeitlebens eine lebendige Offenheit für die Werte römisch-katholischer Frömmigkeit bewahrte" (M. Schmidt: REG 4,917). Man vgl. etwa, was unser Autor zum Jakobusbrief (169), zur Heiligenverehrung (110), oder was er zum Fasten sagt (28.430). Selbst die so gern als „massiv" abgewerteten Aussagen der römischen Hochgebete über das Darbringen des Leibes und Blutes Christi schrecken ihn nicht: hellsichtig erkennt er, daß hier antipelagianische Sorge im Hintergrund stehen könnte (272f), ähnlich wie das Fasten von antimaterialistischer Sorge getragen ist.

Einer anderen, in der Liturgie vielfältig bezeugten, im Evangelium verwurzelten Sorge, der Sorge, nicht endgültig von Gott verworfen zu werden, ist der Vf. allerdings in seinen Ausführungen zur Eschatologie nicht gerechtgeworden. Ohne weitere Auseinandersetzung deduziert er aus der Liebe Gottes, am Ende werde die Hölle leer sein (460); vgl. dazu die auf den gleichen Ton gestimmten kerygmatischen Überlegungen Karl Rahners zum Thema „Hölle", die trotzdem vor jedem „schielenden Rechnen mit einer Apokatastasis" warnen: Theol. Wörterbuch 3 (1972) 307f.

Es dürfte übrigens kein Zufall sein, daß wir den ersten Wurf einer ganz vom Blickwinkel des Gottesdienstes der christlichen Kirchen her konzipierten Dogmatik ausgerechnet einem Methodisten verdanken. Kaum irgendwo sonst in der Christenheit spielt gesungene, d. h. gebetete Theologie eine solche Rolle wie im Methodismus. Schon beim ersten Durchblättern des Buches sieht man, wie der Vf. immer wieder auf die durch ihre theologische Dichte berühmten Hymnen von Charles Wesley (1707–1788) zurückgreift, der zusammen mit seinem Bruder John den Methodismus begründete.

Eine kleine Auswahl von Einzel-Ausstellungen bzw. Einzel-Ergänzungen will den in der Vorrede vom Vf. ausgesprochenen Wunsch nach Richtigstellungen erfüllen und das Interesse an der Vervollkommnung des Werkes in einer hoffentlich bald notwendigen 2. Auflage zeigen.

Bei der Behandlung des Friedenskusses (31) fehlt die Sicht der Respektsgebärde. – Wo von der Anbetung gesagt wird, daß sie zuweilen den Horizont zwischen Sprache und Schweigen überschreitet (38f), vermißt man den Hinweis auf die „Zwischenstation" des wortlosen Jubilus; auch in ihm überschreitet man seit alters nach Augustinus (En. in ps. 32, S.2,8:CCSL 38,254) die „metae syllabarum" (letzte Spur des Zungenredens?). – Jos. A. Jungmanns gebührend gewürdigtes Standardwerk zur Geschichte der Messe wäre nicht in der 2. Auflage von 1949, sondern in der seit 1962 vorliegenden, erheblich verbesserten 5. Auflage zu benützen gewesen (Anm. 91). – Das Zitat „God crowning his own gifts" im Kontext der Heiligenverehrung (110) stammt von Augustinus; Tract. in Ev. Jo. 3.10 (CCSL 36,25). – S. 173 entsteht der Eindruck, daß die christlichen Kirchen ein Jahrtausend lang im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier nur aus dem NT gelesen hätten: diese Beschränkung gilt a) nur für die Sonntage; b) nur für die Liturgieprovinzen Rom und Alexandrien. – S. 178 hätte man gern gesehen, daß das mit Recht betonte Gesetz der Neutestamentlichkeit der christlichen Predigt ausdrücklich auf die Predigt über atl Perikopen ausgedehnt worden wäre. – Der S. 208 zitierte Hymnus „Rex Christi factor omnium" stammt wohl kaum von Gregor d. Gr., sondern ist mit allen ihm zugeschriebenen Hymnen als pseudogregorianisch anzusehen; vgl. Clavis Patrum Latinorum ²1961, n. 1721. – Das Fest der Heiligen Familie erscheint S. 261 als auf Grund der nachkonziliaren katholischen Kalenderreform von 1969 eingeführt; die Reform hat aber lediglich das seit 1920 definitiv eingeführte Fest vom Sonntag nach Epiphanie auf den Sonntag nach Weihnachten verlegt. – Über die in der Anm. 976 nachgewiesene kurze Äußerung Karl Barths zu Mozart in seiner Kirchlichen Dogmatik hinaus hat man in einem eigenen Büchlein verstreute „Liebeserklärungen" Barths an Mozart gesammelt. Es liegt mir in der 7. Auflage von 1967 vor und trägt den Titel: K. Barth, Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956, Zürich, 50 S. – Die in der Anm. 1023 mit Recht als „striking" bezeichnete Wendung aus der Feier der Priesterweihe „Imitamini quod tractatis" muß nicht nur auf Durandus zurückgeführt werden; es handelt sich um ein Wort Gregors d. Gr., das Durandus zitiert, ohne es kenntlich zu machen: Dial. 4,61 (SC 265, 202).

Trier Balthasar Fischer

Lausberg, Heinrich. **Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus'.** – Opladen: Westdeutscher Verlag 1979. 292 S., 1 Abb. (Veröffentlichung der Rheinisch-Westfälischen Akademie, Abhandlungen Bd 64). Ln DM 65,–

L. hat die vorliegende Studie als Abhandlung der Rhein.-Westfäl. Akad. der Wiss. am 21. 12. 1977 vorgelegt. Es handelt sich um ein Werk sehr hohen wissenschaftlichen Ranges. Der erste Eindruck des Lesers führt zu einem Erschrecken vor der Darstellung mit tausend Kürzeln und Fußnoten, Paragraphen und Nummern. Doch wird man bald getröstet, etwa durch die Munterkeit, ja Fröhlichkeit, mit der der Vf. historische Passagen vorträgt (z. B. S. 141 die Erwähnung des nächtlichen Gesprächs Leos III. im Januar 810 mit seinen Ökumene-Beratern u. v. a. m.)

Neue Wolken ziehen auf, wenn der Liturgiker mit Beschämung hört, daß er bisher Falsches doziert hat, z. B. die Nicht-Nachlieferung der also doch originalen 7. Strophe, – wenn er bemerkt, daß er seine triumphale Vorlesungsäußerung über den verderbten Vers „tu rite promissum Patris", wo doch jeder Ministrant erkennt, daß es „promisso Patris" (= Christus) heißen muß, nicht halten kann. Aber auch hier folgt die Tröstung. Denn L. weiß nicht nur klar, sondern einleuchtend und das in einer durchsichtigen Einfachheit zu lehren.

Das Aufregende dieses Buches ist die Erörterung der Geschichte:

Das Veni Creator wurde verfaßt (und komponiert) für die Aachener Synode Dezember 809, die hochkarätige und doch für die Ökumene unheilvolle Synode über das Filioque; sie war ein Aufstand der „Intellektuellen" und „Modernen" gegen die „Weisheit" und „Tradition", die Leo III. vertrat; sie hat den Riß gegenüber der Orthodoxie vertieft. Dieser so tief fromme Hymnus bekommt nun leider einen kirchenpolitischen Beigeschmack. – Wer ist schuld daran? Obwohl der Hymnologe nicht die Aufgabe hat, Verfasserfragen zu entscheiden, hält L. an der Autorschaft des hl. Hrabanus Maurus, der als Neunundzwanzigjähriger, als Diakon, an der Aachener Synode teilnahm, behutsam fest.

Das Werk legt man mit Dankbarkeit aus der Hand. Es verlangt etwas vom Leser, bietet ihm mehr. Hier spricht exakte Wissenschaft. Wer irgendwie und irgendwo über das Veni Creator spricht, tut gut daran, sich bei L. zu orientieren. Hier wird er auch theologisch und historisch sicher geführt. Man empfindet diese Arbeit als Wohltat, vor allem angesichts des vielen Redens, das die Kirche heute erfüllt, ohne pfingstlich zu sein. Dank an den Autor.

Köln † Theodor Schnitzler

Schnitzler, Theodor: **Was die Sakramente bedeuten.** Hilfen zu einer neuen Erfahrung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 231 Seiten, kart. DM 24.–

Theodor Schnitzler ist am 29. August 1982 verstorben. Er legt nach einem eindruckvollen Oeuvre (Bibliographie: Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, hg. von Josef G. Plöger, Freiburg, Basel, Wien 1980, S. 459–463; s. ThRev 77, 1981, S. 244–246) hier sein letztes größeres, wenn auch nich sein bestes und reifstes, Werk vor: Nach „Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier" u. „Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn" nun, gleichsam als Abrundung, „Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung." Dieses Buch des Vf.s steht in der großen Linie seiner Veröffentlichungen in den letzten 10 Jahren: den Reichtum der erneuerten Liturgie zu verkünden, Orientierung zu geben in der Fülle des Unbekannten u. Wiederentdeckten, die großen Straßen u. kleinen Wege der Liturgie auszuschildern.

Im Vorwort sagt der Vf. selbst, worum es ihm geht. „Diese Kapitel wollen u. können kein Lehrbuch sein. Sie erheben nicht den Anspruch, die Forschung weiterzubringen. Sie dienen der Theologie, aber der theologia cordis. Sie stehen in der Sakramentenpastoral, aber bringen nur die vordergründigen Probleme, nicht die soziologischen, psychologischen, philosophischen Tiefenfragen. Sie dienen der liturgischen Feier u. ihrer Würde, aber nicht dem, was man früher ‚Rubrizistik' = Lehre vom Rotgedruckten, von den Gebrauchs- und Vollzugsanweisungen nannte, erst recht nicht gewagten Experimenten. Immer wieder wird der Versuch gemacht, dankbar auszuwerten, was für die Liturgik L. Eisenhofer, für Theologie und Meditation N. Gihr geschrieben haben. Hier liegt keine Hochschulmonographie vor. Doch Kapitel für Kapitel ist sich der Schuldnerschaft gegenüber den großen Lehrmeistern bewußt." (14). Das Buch will Liturgik sein, nicht Sakramentendogmatik (15).

Diesem Anliegen dienen acht Kap., deren erstes den Zusammenhang der Sakramente (17–38), deren letztes die Sakramente u. Parusie behandelt (225–228), während das zweite bis siebte den Einzelsakramenten mit Ausnahme der Eucharistie gewidmet ist (39–224). Jedes Kap. selbst ist unterteilt in einen Rückblick auf die Geschichte, dann ein der Meditation dienender Kommentar über Texte und Riten, abschließend eine theologische Besinnung. Alle Überlegungen schließen sich eng an das Ritusgefüge u. die Texte an, wie sie die deutschsprachigen Bücher enthalten.

Dieses Vorgehen bietet den unbestreitbaren Vorteil, daß der Leser davon ausgehen kann, daß keine ihn unvorbereitet antreffenden Experimente in der Liturgie vorgeschlagen werden. Das Leben der Kirche, wie es sich in der Liturgie ausdrückt, wird reflektiert. Im Kap. über die Taufe (39–83) hätte man sich allerdings zumindest einige Worte über die Eingliederung Erwachsener in die Kirche gewünscht. Diese wurde am 6. Jan. 1972 im Ordo initiationis christianae adultorum vorgelegt; 1975 erschien die Studienausgabe „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche". Der Vf. bemüht sich bei allen Sakramenten immer wieder, die Riten zu veranschaulichen; bloßer Verbalismus ist ihm ein Schrecken. Bei der Feier der Eingliederung hätte er ein weites Betätigungsfeld in seiner Mystagogie gehabt.

Im Hinblick auf die in seinen Augen wenig glückliche Situation in der Frage des Firmalters schlägt der Vf. eine Neuerung vor, von der er sich wünscht, daß zumindest eine Bischofskonferenz den Mut hätte, sie zu erproben (88f): Die Firmung wird in frühen Jahren gespendet, aber durch einen Priester, um auch zeitlich die Einheit der dreigestuften Initiation Taufe, Firmung, erste Eucharistie zu gewährleisten. Gegen Ende der Pflichtschulzeit (14/15) wird „eine offizielle, pflichtgemäße, vom kirchlichen Vorgesetzten vollzogene Sendungsfeier . . ., u. zwar als Sakramentale", neu eingeführt. „Wenn es um den bischöflichen Dienst geht, müßte ihm die Sendungsfeier energischer vorbehalten bleiben als die Firmung." (88) Bei dieser Feier würden die Hl. Schrift u. das Kreuz überreicht. Der Rez. hält diese Lösung für durchaus bedenkenswert u. für besser vertretbar als eine Verlegung des Firmalters auf die Zeit nach der Erstkommunion u. U. in die Pubertät oder noch später.

Das Kap. über die Beichte (125–143) enthält leider keine Ausführungen über die Form des Bußsakraments, wie sie in der „Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen" (Studienausgabe, 35–47) ermöglicht wird. In dieser Feiergestalt, die seit Jahren z. B. im niederrheinischen Teil des Bistums Münster praktiziert wird, kommt die soziale Dimension der Sünde u. damit der Selbstausschluß aus der Gemeinde und das unaufgebbare individuelle Gericht der Gemeinschaft der Kirche über den Paenitenten klarer zum Ausdruck als in der Einzelbeichte.

Im Kap. über die Krankensalbung (144–179), das durch den eigenen Empfang dieses Sakraments (14) von persönlicher Erfahrung geprägt ist, verstrickt sich der Vf. in einen Widerspruch: Dieses Sakrament ist seiner Meinung nach als einziges von den Anfängen an aufgrund der Autorität von Jak 5,14f allein dem Priester (= Presbyter) vorbehalten; der Bischof tritt, anders als bei den übrigen Sakramenten, als eigentlicher Spender nicht in Erscheinung (161). Für die Zukunft sieht er aber eine andere Entwicklung: „Ist das Werk des Zweiten Vatikanums das letzte Wort im Bereich des Krankensakramentes? – Vermutlich nicht! Noch wartet eine letzte Entscheidung, die dem Diakon die Ausspendung des bischöflich geweihten Krankenöls übergibt . . . Das ‚Dritte Vatikanum' wird neue Arbeit finden." (156). Die Pastorale Einführung, 16 (Die Feier der Krankensakramente, 29) nennt in der Frage des Spenders als ersten den Bischof und dann die Presbyter. Daß der Bischof auch bei diesem Sakrament der erstberufene Spender ist, zeigt schon die Tatsache, daß er in der Chrisammesse das zur Verwendung kommende Krankenöl segnet. Die Frage der Delegation, die in den letzten Jahren immer lauter wird, ist unter diesem Blickwinkel entschärft.

Das Buch enthält einige Fehlinformationen bzw. Druckfehler, die hier korrigierend angemerkt werden sollen:

Der Vf. sieht den Brauch der Taufe in der Osternacht ab ca. 300 (43). Es handelt sich um eine quartodezimanische Tradition, die wohl im Umkreis Melitons v. Sardes († vor 190) entstanden ist und in der Traditio apostolica Hippolyts (ca. 220) für Rom als bekannt vorausgesetzt wird (cap. 20: ed. Botte 42); vgl. zum heutigen Stand der Forschung Th. Talley, Liturgische Zeit in der alten Kirche, in: LJ 32, 1982, (25–45) 28f. – Obwohl Apg. 8, 1b.4.14–17 als erste Lesung in der Osterzeit für die Firmung angegeben ist (Feier der Firmung, 49f), läßt sich daraus nicht eine Begründung für die Firmung verstehen, wie der Vf. insinuiert (100); vgl. J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis v. Taufe u. Firmung, Freiburg 1974, 76–100. – Die Canones Hippolyti sind nicht um 200 entstanden (100), sondern gegen Mitte des 4. Jh.s (Altaner-Stuiber, 257). – Der Feierliche Schlußsegen oder das Segensgebet über das Volk nach der Firmungsmesse sind nach dem Meßbuch II, 969f verpflichtend (anders 122). – Leo d. Gr. starb 461, nicht 460 (129). – Das II. Vat. legte 1963, nicht 1967 (149), in der Liturgiekonstitution, Nr. 75, die neuen Prinzipien fest, die bei der Reform der Krankensalbung beachtet werden sollen; der neue Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae wurde am 7. Dez. 1972 veröffentlicht. – Die Diss. B. Kleinheyers „Die Priesterweihe im Römischen Ritus" erschien nicht 1942 (182), sondern 1962. – Die Bischofs-, Presbyter- u. Diakonweihe wurde nicht erst im 4. Jh. innerhalb der Messe vollzogen (183), sondern die Traditio apostolica (ca. 220) beschreibt sie schon in diesem Rahmen (cap. 2–4.7f: ed. Botte 4–17.20–27); vgl. z. Gesamtkomplex der Hippolyt'schen Weihegebete u. ihrer Einflüsse P.-M. Gy, Ancient Ordination Prayers, in: Ordination Rites. Papers read at the 1979 Congress of Societas Liturgica (= Sonderheft Studia Liturgica 13. 1979), 70–93; G. Wainwright, Theologische Aspekte zur Ordination, in: LJ 30, 1980, 90–113. – Der Hymnus Veni Creator Spiritus stammt nicht v. Otfried v. Weißenburg (198), sondern v. Rhabanus Maurus; es ist ein „Kampflied", dessen Spitze in der 6. Strophe besteht: „te Utriusque Spiritum credamus omni tempore"; s. H. Lausberg, Der Hymnus „Veni Creator Spiritus", Opladen 1979, 129–151. – Die alte Festfarbe war nicht das Schwarz (209), sondern ein dunkles Purpur; vgl. H. Roosen-Runge, Art. „Farbe, Farbmittel", in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. VI [1973] (Sp. 1463–1491) Sp. 147f; R. Kroos – F. Kobler, Art. „Farbe, liturgisch. In der kath. Kirche", in: ebd. Bd. VII [1981; diese Lieferung ca. 1974 erschienen] (Sp. 54–121) Sp. 59f; 68; 78; 97–100. Deshalb ist die liturgische Farbe des Karfreitags seit 1969 nicht mehr schwarz, sondern eigentlich ein dunkles Purpur, nicht ein (helles) Rot. – Der Brautsegen hat nie im Kanon der Messe gestanden (219); wohl stand er, auch nach dem Rituale Romanum 1614, im Missale, u. zwar zwischen Pater noster u. dem Embolismus (vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien ^{5}1962, II 362^{88}). Diese Stellung nach dem Pater noster für das Segensgebet über Braut und Bräutigam wurde auch nach der letzten Liturgiereform im lat. Missale beibehalten (s. ^{2}1975, 746ff.750ff.755); die deutsche Feier der Trauung 1974 verlegt es auf den Abschluß der eigentlichen Trauung vor die Fürbitten (27–31).

Dem Buch ist zu wünschen, daß die Leser nach der Lektüre sich selbst mit größerer Freude in das sakramentale Leben der Kirche hineinnehmen lassen u. befolgen, was in der Priesterweihe den Neugeweihten gesagt wird: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst."

Münster Thaddäus A. Schnitker

Maas-Ewerd, Theodor: **Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich.** Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944. – Regensburg: Pustet 1981. 724 S. (Studien zur Pastoraltheologie, Bd 3) kart. DM 98.–

Lektüre und Studium dieses Buches sind dem Rez. eine wahre Freude gewesen. Methodisch sauber, aus umfassender Auswertung eines reichen Quellenmaterials erarbeitet, ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte jener Jahre, insbesondere zu einem vertieftem Verständnis der Liturgischen Bewegung, der Liturgiereform und der Liturgie überhaupt. Ja, mit E. J. Lengeling, ist Vf. mit Recht „der Ansicht, der Verlauf der Krise sei nicht nur für die Geschichte der Kirche in Deutschland und Österreich von Bedeutung gewesen, sondern für die ganze Kirche" (7). Mehr noch, für den, der jene Jahre, wenn auch etwas aus dem Hintergrund heraus, miterlebt hat, ist die Lektüre geradezu spannend, bewegend, im Wieder-erleben jener kritischen Jahre mit ihrer Empörung über Torheiten und Ungerechtigkeiten der einen Seite, in der Bewunderung von Widerstand und tapferen Kämpfen so vieler hochgemuten Vertreter der anderen Seite und schließlich auch in Dankbarkeit über die Fügungen der Vorsehung, die durch die Besonnenheit der höchsten Autoritäten schließlich doch zum Sieg der guten Sache geführt hat, letztlich zur Stellungnahme der Enzyklika „Mediator Dei" von 1947, den folgenden Reformen und der Liturgie-Konstitution „Sacrosanctum Concilium" des 2. Vat.

Zu Beginn wird eine Übersicht über die Quellen (ungedruckte u. gedruckte: 13–20) u. die Literatur (21–30) gegeben, der Plan des Ganzen vorgestellt (31–34) u. auf die aktuelle Bedeutung des damaligen Geschehens auch für unsere Gegenwart nach dem Konzil hingewiesen (35–39).

Kap. I zeichnet die pastorale Situation vor dem 2. Weltkrieg (41–98): Wie weit war die Lit. Bewegung damals vorangeschritten? Welches waren die besonderen Bedingungen unter dem NS-Regime? Wie stand in all dem die Jugendseelsorge und die Arbeit in den Pfarreien? Endlich etwas über „Liturgische Übertreibungen und Einseitigkeiten" (86–98). Es konnte nicht ausbleiben, daß „Fehler und Übertreibungen" vorkamen. „Die Lit. Bewegung hatte zwar ihre Zentren und Förderer, verfügte aber über keinerlei Organisation. Ihr fehlte – bei der heute kaum noch vorstellbaren Zurückhaltung, die der Episkopat an den Tag legte – so etwas wie eine offizielle Führung" (89). Einzelne Streitpunkte werden aufgezählt: z. B. Ablehnung von überlieferten Andachtsformen, etwa: Ablehnung des Rosenkranzes während der Messe; Esoterismus exklusiver Kreise; zu kühle Objektivität; falsche Geschäftigkeit. Mit all dem war aber bereits verbunden die Kraft zur Überwindung der wirklichen Fehler. Mit Kap. II beginnt der eigentliche Kern des Buches: Die Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" (100–244): M. Kassiepes „Irrwege und Umwege" (100); Guardinis „Wort zur liturgischen Frage" (130); Initiativen der Bischöfe (164); A. Doerners „Sentire cum Ecclesia" (197). Es folgt Kap. III. Der Höhepunkt der Krise (244–469): Denkschrift der Bischöfe von Mainz und Passau an Pius XII (244); die „Beunruhigungen" des Erzb. von Freiburg Conrad Groeber (259) und die Reaktionen seitens der römischen Kurie (285), ausführlich die Reaktionen und Klarstellungen seitens der Bischöfe und der besonders angegriffenen Kreise (293–469). Kap. IV bringt die römische Entscheidung (472–505) mit dem Ausblick auf die weitere Entwicklung bis zu „Mediator Dei" (498–505).

Nach einem kurzen Schlußwort (507–512) werden in einer ausführlichen Dokumentation (513–695) die wichtigsten Dokumente wiedergegeben, die dem Leser die Möglichkeit der Kontrolle und eines eigenen Urteils bieten. Zum Abschluß Register (697–724): Biographische Hinweise (697); Personen- (703) und Sachregister (714).

Das Buch unterrichtet ausgezeichnet, in einer Objektivität, mit der der Vf. auch dem „Gegner" gerecht werden will und die scharfen damaligen Angriffe aus der Sicht jener Zeit in etwa dem Heutigen verständlich machen möchte. Dabei kommt naturgemäß M. Kassiepe, der einst so hochverdiente Volksmissionar, am besten weg (vgl. 100f). Selbst bei A. Doerner wird sein apostolisches Werk für Priester- und Ordensberufe positiv anerkannt (197f). Auch Erzbischof Groeber, der „streitbare", „Conrad der Plötzliche" (263–268) wird in ausgewogener Weise als Persönlichkeit und in seinen lauteren Intentionen gewürdigt.

Betr. Kassiepe wird ausdrücklich gesagt, wie er sich, zumal in der Zweitauflage, um Verständigung bemüht, bereit, auch Verdienste der Liturgischen Bewegung anzuerkennen (127).

Typisch für seinen „Fortschritt" ist überhaupt der Unterschied zwischen 1. und 2. Auflage. – Dem Rez. ist immer im Kap. der 1. Auflage über Ehe- u. Familienprobleme der Bericht über die Ehevorbereitung eines jungen Paares besonders peinlich erschienen; ein Brautpaar schreibt aus der Nähe einer berühmten Abtei an seine Freunde, um die Feier der Trauung anzukündigen, dieses Sakramentes, daß groß ist in Christus und der Kirche (67f). Der ganze Passus ist in der 2. Aufl. gestrichen (Vgl. dort S. 95). Jenes Brautpaar huldigte wahrlich nicht verstiegenem „Liturgismus"; es hat später in einem Leben heroischer Pflichterfüllung und des Leidens sich bewährt, nicht zuletzt im Dienst für den Nächsten. Das sei zur Ergänzung von 128 Anm. 164 gesagt.

Wesentlich schärfer ist das Urteil über Doerners Buch.

„Wir lesen ein solches Werk heute nur mit Befremden" (199), auch wenn es damals in manchen Kreisen Zustimmung fand. Was der Vf. auf S. 199f sagt, ist in jeder Hinsicht zu bejahen. Er zitiert ein Urteil, daß jenes Buch „einen Extremfall an Gehässigkeit und Bosartigkeit gegenüber der Lit. Bewegung" (200) darstelle. Alles in allem muß man aber sagen, daß die Publikationen dieser Art „der Lit. Bewegung in Deutschland mehr genützt als geschadet" haben (ebd.). Zu den wertvollen positiven Folgen gehört einmal das „Wachwerden" (wenn man das so sagen darf) der Bischöfe: die Bischofskonferenz beschließt die Einrichtung eines „Lit. Referates" (mit den Bischöfen Landersdorfer von Passau und Stohr von Mainz) und ihm zugeordnet einer „lit. Kommission" von Fachleuten aus den verschiedenen Zentren der lit. Arbeit (175 und 183). Dann ist hier aber vor allem zu nennen jener wundervoller Brief, mit dem Guardini die Anfrage seines „bischöflichen Freundes", des Bischof Stohr von Mainz, beantwortet: „Wort zur liturgischen Frage" (130), vom Bischof als Buch herausgegeben, von bleibendem Wert bis heute.

Zunächst ging freilich damals der Wirbel weiter. So wandten sich die beiden bischöflichen Referenten mit einer Denkschrift an Pius XII (245–259), „ein bisher kaum bekanntes Dokument" (244).

„Die Ansichten der beiden ‚Steuerleute' der Lit. Bewegung in Deutschland über den Wert bzw. die relative Bedeutung ihrer ‚Richtlinien' für die ‚Gemeinschaftsmesse', über die mit diesen ‚Richtlinien' nicht überwundene Zweispurigkeit oder Doppelung, über das Nebeneinander ‚priesterlicher' und gemeindlicher Liturgie, über die unaufhaltsame Entwicklung zur Muttersprache hin, die bei ihnen selbst für das Rituale bereits außer Frage stand, ferner ihre Ansichten über den zeitlichen Ansatz der Karsamstagsliturgie bzw. der Feier der Osternacht – das alles zeugt, zumal in der kritischen Situation des Jahres 1942, von erstaunlichem Weitblick . . ." (252). Ebenso erstaunlich aber war die Antwort des Papstes (253–256) vom 25. Juli 1942, zwar noch „diplomatisch verschlüsselt", „vertraulich" (258), aber doch positive Hoffnung gebend; jedenfalls würden die aufgeworfenen Fragen von den Organen des Hl. Stuhles „mit aller Gründlichkeit" behandelt werden (258f).

Unterdessen folgten, alles auf den Höhepunkt der Krise führend, die „Beunruhigungen" Groebers (259; 269–285).

Auch wenn wir damals sie mit Erregung und Erstaunen, ja selbst mit einer gewissen Belustigung, studiert haben, als Äußerungen eines Erzbischofes waren sie von besonderer Bedeutung u. haben in der ganzen Krise eine „zentrale Rolle gespielt" (269). Der Vf. zeigt in eingehender Beleuchtung des Vorganges gut, „daß Gröber in dieser Phase keine sonderlich qualifizierten Berater gehabt hat; er ließ sich von höchst reaktionären Priestern beeinflussen, von denen er sich offenbar verstanden fühlte" (ebd.). Besonders unglücklich war der Einfluß Doerners auf den Erzbischof (271ff). Der Originaltext der „Siebzehn Beunruhigungen" wird im Anhang, S. 540–569, erstmalig im deutschen Sprachgebiet veröffentlicht. Vf. kommentiert sie ausführlich S. 273–285; er bemüht sich um eine gerechte Würdigung des Dokumentes, in dem Gröber kritische Punkte „zum Teil ziemlich willkürlich und ohne eine klare Ordnung zusammengestellt" hat. „Von verschiedenen Gesichtspunkten her wird indirekt der Neuaufbruch der Theologie und des kirchlichen Lebens beleuchtet, wobei immer wieder – wenngleich mehr oder weniger deutlich – eine Verbindung zu den Anliegen der Lit. Bewegung zum Vorschein kommt" (282). Zitiert wird eine Stellungnahme von Engelbert Krebs aus dem März 1943, die mit dem Hinweis schließt, „Gröbers ‚verneinende Haltung' könne die ‚Gefahr des Auslöschens des Geistes' (vgl. 1 Thess 5,19) herbeiführen" (284f).

Unterdessen aber hatte der Hl. Stuhl, wohl ohne unmittelbaren Zusammenhang mit den fast gleichzeitigen Ausführungen Gröbers, eingegriffen.

Kardinal Bertram, der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, teilte am 15. 1. 1943 den Bischöfen mit, daß ihm der Nuntius (Orsenigo) eine Reihe von Fragen des Hl. Stuhles mitgeteilt habe betr. „liturgischer Neuerungen" und andere Nachrichten über das Anwachsen der Lit. Bewegung. Das Dokument ist S. 536–539 abgedruckt und wird S. 285–293 erörtert. Rom wünschte vor allem auch von den Bischöfen „weitere und eingehendere Berichte über die in Frage stehende Bewegung", sowie „über das Vorhandensein und die Ausdehnung der Gefahr", die mit den „bedauerlichen Abirrungen gegeben sei" (290 bzw. 538).

Das alles zusammen führte die kritische Situation auf ihren Höhepunkt.

Der Rez. erinnert sich gut an die damalige Erregung und Hochspannung. Wir (in der Abtei Maria Laach) waren schon seit 1918 manche Kritik, manchen Angriff gewöhnt; das Trommelfeuer der in jenen Jahren von allen Seiten einsetzenden öffentlichen Beanstandungen traf auch unsere Anliegen. Aber zu unserer großen Überraschung fanden wir uns nun „in guter Gesellschaft"; wir brauchten uns nicht zu verteidigen, das taten andere für uns, mit größerer Autorität. Vor allem „Wien", d. h. Prälat K. Rudolf mit seinem Seelsorgeamt (313–338), in ausführlicher Stellungnahme zu den „Beunruhigungen"; J. A. Jungmann fügte dem eine eigene Memoria bei zu den spezifischen liturgischen Fragen (338–351). Viele Bischöfe legten Gutachten vor; so Breslau: 295; die österreichischen Bischöfe: 304; die bayerischen: 351; die westdeutschen: 361; auch ein „rheinischer Kreis der Reformfreunde" äußerte sich mit Gegenpunkten: 383. Von besonderer Wichtigkeit sind die Äußerungen zu den die Liturgie betreffenden Fragen aus Rom: 395–472; hier sei hervorgehoben der offizielle Bericht Kardinal Bertrams: 434–453; J. Wagner nannte ihn „eine meisterhafte Replik" (435); Der Vf. selbst spricht von dem „in der Tat sehr klug angelegten und äußerst positiven Bericht des Breslauer Kardinals, den man in dieser Form offenbar nicht erwartet hatte und wohl auch nicht erwarten konnte . . ." (435). Besondere Erwähnung verdient auch die Trierer Promemoria, in der Bischof F. R. Bornewasser mit seinem Generalvikar H. v. Meurers ausführlich dem Papst einen umfassenden Bericht gab. „De restauratione liturgica in Germania" (453–455), „eine völlig eigenständige Arbeit, die weder angriff noch verteidigte, sondern weithin vorbehaltlos ein Bild der liturgischen Erneuerungsarbeit . . . zeichnete . . .; (sie sei) eine der hoffnungsvollsten Bewegungen im deutschen Katholizismus der Gegenwart. Wenn sie richtig gelenkt und geleitet wird, kann sie für das kirchliche Leben die besten Früchte tragen" (455). Erste Antworten von Rom kamen in Einzelbriefen an verschiedene Bischöfe (463ff) und auch schon in der Enzyklika „Mystici corporis" (456ff). Der Papst schrieb an den Bischof von Mainz: „Die ‚liturgische Frage' werde in Rom ‚von den mit ihrer Erörterung beauftragten Kardinälen' mit ‚Ruhe und Weitblick' bearbeitet und der Hl. Stuhl sei gewillt, den ‚Bedürfnissen der Seelsorge in Deutschland' entgegenzukommen – ‚im Rahmen des Möglichen'" (467).

Die eigentliche „römische Entscheidung" wird dann im Kap. IV ausführlich behandelt.

Kardinal Bertram teilte das Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs (473ff, bzw. 692–695) den Bischöfen mit (476ff bzw. 688–691). Mit seiner Deutung waren allerdings nicht alle einverstanden (482–498). Immerhin, trotz einiger Divergenzen in der Interpretation, stellt der Vf. mit Recht fest: die „römische Entscheidung" war nicht nur durchaus positiv zu bewerten; das „Reskript bedeutete mehr: Es bildete . . . so etwa wie eine Vorstufe zur Enzyklika ‚Mediator Dei'. Wurde nicht eine weitere Förderung der liturgischen Erneuerungsarbeit in Aussicht gestellt? . . . (497f). In der Tat: „Das entscheidende Wort zugunsten der Lit. Bewegung, das ihren endgültigen Durchbruch besiegelte und ihre Krise in Deutschland und Österreich beendete, war mit der Enzyklika ‚Mediator Dei' gesprochen . . ." (504f). Abt B. Capelle konnte auf dem Kongreß von Assisi 1956 sagen: „Wer . . . die Anfänge der Liturgischen Bewegung miterlebt hat, der weiß, wie man, um ihr zum Durchbruch zu verhelfen, erst einmal mühsam durch ganze Schichten von Gleichgültigkeit, Verständnislosigkeit, ja entrüsteter Ablehnung hindurchstoßen mußte" (505).

Die Krisen, auch die Angriffe und Verdächtigungen, haben dem guten Werk gedient. Die Bischöfe mußten reagieren, Rom konnte nicht schweigen. Unter Führung Roms ist die Entwicklung weiter gegangen; der Papst hat die notwendige Reform selbst in großem Ausmaß begonnen; das 2. Vat. hat sie programmatisch festgelegt. Und dann haben Papst und Bischofskonferenzen in höchster Verantwortlichkeit die Reform durchgeführt. Wenn heute sich erneut Schwierigkeiten zeigen, wie sie in den Radikalismen einzelner Übereifriger und den Reaktionen der konservativen Gruppen gegeben sind, so ist das nicht verwunderlich. Die Reformen der liturgischen Erneuerung der Jahre seit dem Konzil greifen tief in das geistliche Leben der Kirche und aller Gläubigen ein. Aber die Schwierigkeiten sind zu meistern im gleichen Geist des Glaubens, der Gemeinschaft und der Unterordnung unter die Autorität des Papstes und der Bischöfe, der auch die Krise der Jahre 1939 bis 1944 meistern ließ, wie Mass-Ewerd das in diesem seinem Buch so ausgezeichnet gezeigt hat.

Wir fügen noch einige ergänzende Bemerkungen hinzu. Zunächst zur Geschichte der lit. Bewegung:

Nichts liegt uns ferner als die auf S. 52f geschilderten großen Verdienste des „Schott"'schen Meßbuches zu verkleinern. Aber das „Bomm"'sche Meßbuch müßte in seiner besonderen Eigenart doch besser gewürdigt werden, als das 52f; 168,22 und 170,39 geschieht. Das „Bomm"'sche Volksmeßbuch, von U. Bomm allein betreut, freilich von der ganzen Abtei Maria Laach mitgetragen, hat gemeinsam mit „Schott" einen ganz wesentlichen Beitrag zur Förderung des gemeinsamen Anliegens erbracht; U. Bomm hat an der Erarbeitung eines Einheitstextes entscheidenden Anteil genommen, zumal in jener ersten Übereinkunft im Haus von Pfarrer Dr. J. Könn/Köln vom 13. VII. 1929. Die Einführungen zu den Meßfesten wie auch die Bemühungen des „Bomm" um die Verdeutschung sind in den Jahren 1926–1963 von besonderem Wert gewesen.

Auch das über die „Gemeinschaftsmesse", im Anschluß an eine der „Beunruhigungen" Gröbers auf S. 560,97 an sich gut Gesagte, müßte ergänzt werden durch den Hinweis auf die eminent pastorale Auswirkung der „missa recitata" bzw. Gemeinschaftsmesse in der Krypta der Laacher Kirche. Hier ist sie im August 1921 auf deutschem Boden, wohl erstmalig gefeiert worden. Aber es hat des ganzen, pastoral außerordentlich wirksam Einflusses des Priors Albert Hammenstede und des Magisters der über 100 Köpfe zählenden Brüdergemeinschaft, Simon Stricker, bedurft, ehe alle dafür in den Jahren 1923 bis 1924 gewonnen wurden. Vgl. meine Darstellung: „Die ‚Krypta-Messe' in Maria Laach. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse", in „Liturgie und Mönchtum" 28 (1961) 70–82.

Mit Recht wird Pfr. K. Jakobs gerühmt ob seiner Arbeit im Sinne der Lit. Bewegung (52); aber er war nicht der einzige; es wäre eine lohnende Aufgabe, gelegentlich auch andere Pfarrer zu erwähnen und zu würdigen, die in vorzüglicher Weise und in hoher pastoraler Kunst Ähnliches getan und erreicht haben, etwa Dechant Schulte-Pelkum in Essen, J. Könn in Köln (der aber mehrfach genannt ist), W. Kahles in Köln, auch J. Pinsk in Berlin (vgl. 90,18) und viele andere. Der Vf. weist selbst einmal auf solche Seelsorgetätigkeit hin, auf die Arbeit der Oratorianer in Leipzig „unter denkbar schwierigen Verhältnissen", auf „die Pfarreien des Ruhrgebietes", „überall im deutschen Sprachgebiet zahlreiche Pfarreien (bemüht um) Seelsorge aus dem Geist der Liturgie" (163).

Immer wieder gibt der Vf. Ausblicke auch auf die heutige Problematik; etwa 408f betr. Gestaltwandel der Frömmigkeit; 410 die Verarmung unseres gottesdienstlichen Lebens durch die Reduzierung auf die Meßfeier allein; ebd. und und 277,113 zur Diskussion über die „Andachtsbeichte", in den 30er Jahren „bedauerlicherweise mehr unterbunden als redlich ausgetragen" (Vgl. auch 411,752a).

Nur einmal kann der Rez. mit dem Urteil des Vf.s nicht übereinstimmen: 409f; man hätte in der nachkonziliaren Liturgiereform „deutlicher zwischen einer Liturgia Horarum für monastische Kommunitäten und dem Stundengebet für Weltpriester unterscheiden" sollen. „Bei aller Freude am neuen ‚Stundengebet'" müsse man doch von „mancher Ungereimtheit" sprechen, „nicht nur theoretisch, sondern vor allem in der Praxis" (409). Der Rez. kennt beides, auch in der Praxis. Wenn man aus der Institutio Generalis die weisen, diskreten Grundprinzipien z. B. von n. 28–32, vor allem n. 29 beachtet, würden die Schwierigkeiten der Praxis überwunden werden können. Die Orden, monastische Kommunitäten, sollten sich allerdings mit dem Mindestmaß der Liturgia Horarum im allgemeinen nicht begnügen. Das war der ausdrückliche Auftrag, der uns von dem Consilium ad exsequendam Const. de s. Lit., konkret von Mons. Bugnini, immer wieder gegeben wurde.

Schließlich seien, für eine evtl. Neuauflage, einige kleinere Versehen genannt, die uns bei der Lektüre des im übrigen ausgezeichneten, sorgfältigen Druckes aufgefallen sind:

50,50: Schüler; 75,47 Clemens: geboren? 232: Fumasoni-Biondi (ähnlich im Personenregister: 705); 339: einige Anmerkungen stimmen nicht; auf S. 339 fehlt A 297; A 298 muß vor A 299 kommen; A 209 muß wohl heißen A 299. Aber das sind winzige Kleinigkeiten.

Das ganze Buch ist eine wertvolle Hilfe gerade auch heute zur Überwindung der Schwierigkeiten in der nachkonziliaren Liturgiereform. Alle, Freunde und Gegner dieser heutigen Reform, können aus der objektiven Darstellung der damaligen Ereignisse viel lernen. Dem Vf. sei für die Mühe gedankt, die er aufwenden mußte, um so reiches Material zu sammeln und auszuwerten.

Maria Laach Burkhard Neunheuser OSB

Liber Sacramentarium Gellonensis. Textus. Cura A. Dumas, O.S.B. editus. – Introductio, tabulae et indices. Cura J. Deshusses, O.S.B. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1981. 2 Bände kart.: X, 526 S.; XXXVI, 32 Tafeln (113 Abb.), 212 S. (Corpus Christianorum. Series Latina CLIX, CLIX A).

Die Edition des einzigen Zeugen der ersten Rezension der fränkischen Gelasiana des 8. Jh.s (Paris, B. N. lat. 12 048) hat lange auf sich warten lassen.

Jean-Luc d'Achéry O.S.B. ließ 1677 die Handschrift zwecks Veröffentlichung kopieren (Paris, B. N. lat. 12 049), konnte aber aus dem Anhang (in der vorliegenden Edition S. 490–513) nur das Martyrologium publizieren. Jean de Voisin untersuchte das Sakramentar in seinem unveröffentlichten Werk über die Geschichte der Messe (Paris, B. N. lat 9489–9508) eingehend (ebd. 9493, fol. 75–146). Edmond Martène O.S.B. publizierte viele Teile in seinem Werk De antiquis Ecclesiae ritibus (I–III, Rouen 1700–1702; I–IV, Antwerpen 1736–1738). P. de Puniet O.S.B. veröffentlichte die Initien in einer Konkordanz mit dem Altgelasianum und anderen Gelasiana des 8. Jh.s (ELit 1934–1938; Sonderdruck Rom 1938). Vor fast einem Vierteljahrhundert wurde die Abtei Hautecombe (Savoyen) gebeten, das Sakramentar auf Grund der Vorarbeiten Victor Leroquais' zu edieren. A. Dumas konnte eine Redaktion (Text und Apparat) vollenden, bevor er infolge der Arbeit am neuen Missale Romanum und an der Liturgia Horarum in Rom die Weiterarbeit fast ganz aufgeben mußte. So wäre die Edition erneut gescheitert, wenn nicht J. Deshusses, ebenfalls Mönch von Hautecombe, der das Gregorianum nach den ältesten Zeugen und sein karolingisches Supplement vorzüglich ediert hat (I, Fribourg 1971, ²1979, 765 S.; II, Fribourg 1979, 413 S.), die letzte Durchsicht der Edition übernommen, die Einleitung geschrieben und die Konkordanztabellen erstellt hätte. Die Incipit-Tabellen sind Benoît Darragon O.S.B. zu verdanken. Wer die übrigen Indices (Personen, Kultstätten und Schriftzitate im Text, Sachen in Text und Einleitung, liturgische Bücher in der Einleitung) erstellte, wird nicht gesagt.

Die Handschrift wurde im letzten Jahrzehnt des 8. Jh.s wahrscheinlich im Kloster Sainte-Croix in Meaux für die Kathedrale von Cambrai von vier Händen in einem graphisch wie grammatisch – wie vor der karolingischen Renaissance gewöhnlich – fehlerhaften Latein geschrieben. Der Schreiber der ersten Hälfte namens David hat die HS kostbar illuminiert (gute Wiedergabe von 113 Initialen). Einiges verrät koptischen Einfluß. Der Codex kam schon nach einigen Jahren in die Abtei Gellone (heute: Saint-Guilhem-le-Désert, Dép. Hérault), wo er z. T. korrigiert und ergänzt wurde (Nr. 3051–3073), wanderte im 17. Jh. in die Abtei Saint-Germain-de-Près in Paris und 1795/96 von dort in die Pariser Bibliothèque Nationale.

Die fränkischen Gelasiana fusionieren ein Gregorianum zweiten Typs mit dem Altgelasianum. Das ursprüngliche Gregorianum ist ein Sakramentar für den päpstlichen Stationsgottesdienst, in dem unter anderem die Formulare für die nicht geprägten Sonntage („im Jahreskreis") fehlen. Das Altgelasianum war ein Sakramentar für römische Presbyterkirchen. Beide Sakramentare waren in verschiedener Weise bereits ergänzt, sowohl aus römischen wie altgallischen Quellen, als man, wahrscheinlich um 760–770 in der Abtei Flavigny, eine erste, nicht direkt bezeugte Rezension der fränkischen Gelasiana als Mischung der beiden Erstquellen herstellte. Von ihr ist das Sakramentar von Gellone der älteste und wichtigste, aber bereits über ein unbekanntes Zwischenglied vermittelte Zeuge. Eine zweite Rezension wird u. a. durch den Cod. 348 von St. Gallen (ed. K. Mohlberg. Münster 1939) und (über ein unbekanntes Zwischenglied) durch das Sakramentar von Angoulême (ed. P. Cagin, Angoulême 1919) bezeugt (vgl. das Stemma S. XXV).

Mit den beiden genannten Sakramentaren werden die Formulare des ersten Teils des eigentlichen Sakramentars (1–259) durch A. Dumas kollationiert. Für die Kollation der „Benedictiones episcopales" (259–300), der Orationen zu den Horen und zum Tisch (300–311) und des Pontifikatlteils, der jedoch auch Votivmessen und nicht-episkopale Segnungen enthält (339–485), die im Sangallense fehlen, wird zusätzlich das Sakramentar der Berliner Staatsbibliothek Phillipps 1667 herangezogen, dessen Edition durch O. Heiming OSB vorbereitet wird. Leider fehlt das Phillippssakramentar in den Konkordanztabellen zu den Benedictiones episcopales und den Horen- und Tischgebeten.

Der Pontifikalteil kombiniert Texte des Altgelasianums mit Texten – etwa der vierte Teil des Ganzen –, deren Herkunft unbekannt ist. Zusammen mit dem Phillippssakramentar ist das Gellonense Hauptquelle für die entsprechenden Teile des karolingischen Supplements zum Gregorianum-Hadrianum, des Pontificale Romano-Germanicum (um 950) und damit des Pontificale Romanum bis zur jüngsten Reform.

Sehr kompliziert ist das Verhältnis des gegliederten Taufordo innerhalb des Sakramentarteils (Sektion 73, 96, 97, 108, 111; viele Anomalien) zum geschlossenen Ordo (Sektion 344, S. 312–339), der in den Rubriken dem jüngeren Ordo Romanus XI der Kollektion B entspricht (ed. M. Andrieu, OR II, 417–447). Der erste Teil des Ordo der Krankentaufe, der im Notfall entfallen kann, findet sich nur noch in einer Brüsseler HS (ed. Coebergh – de Puniet: Corpus Christianorum, Cont. med. XLVII, 1977, 85–97). Die Zahl der Randnummern (ohne Breviarium Apostolorum, Martyrologium und Zusätze) beträgt 3024, mit wenigen Ausnahmen (Rubriken, Monitionen, Lektionsangaben der Ostervigil u. a.) Orationen und Präfationen, während das authentische Gregorianum-Hadrianum nur 1018, mit dem karolingischen Supplement 1805, das Gregorianum zweiter Rezension (Cod. Pad. D 47, ed. K. Mohlberg, Münster 1927, ²1967) 959, das Altgelasianum (ed. Mohlberg, Rom 1960) 1799, das Rheinauer Sakramentar (ed A. Hänggi – A. Schönherr, Fribourg 1970) 1418, das Phillippssakramentar – beides fränkische Gelasiana – etwa 2100 und das jüngere Gregorianum von Fulda (10. Jh., ed. G. Richter – A. Schönfelder, Fulda 1912) 2909 Randnummern – fast soviel wie das Gellonense – zählen. Nicht berücksichtigt sind dabei Dubletten, die für das Gellonense in den Konkordanztabellen nachgewiesen sind. Die hohe Zahl erklärt sich vor allem daraus, daß das Gellonense manchmal mehr als eine Oration zum selben Anlaß zur Auswahl bietet.

Abgesehen von Rubriken finden sich im Gellonense im eigentlichen Sakramentar 32, unter den Benedictiones episcopales 7, unter den Tagesgebeten 24, im Pontifikalteil mit Votivmessen 42 Texte, für die in den Konkordanztabellen keine

älteren oder jüngeren Quellen nachgewiesen sind. Das bedeutet noch nicht, daß es sich um Unica handelt. So sind von den 12 Präfationen, die den gallischen Namen Contestatio tragen, nach Ausweis des Corpus Praefationum (ed. E. Moeller, 1980), das sehr zahlreiche Quellen ausschöpft, nur vier Eigengut des Gellonense geblieben (2585 = Moeller 1566; 2755 = 1966; 2762 = 797 bis; 2927 = 694), während sich die übrigen acht in jüngeren (auch ambrosianischen und spanischen) Quellen finden: 1140 = 551; 1239 = 439; 1505 = 519 (nur noch im Phillippssakramentar); 1857 = 384; 1863 = 933; 1879a = 527; 1886 = 646; 2733 = 689; 2755 = 1466.

Die sieben nicht nachgewiesenen Benedictiones episcopales sind im Corpus bened. pont. (ed. E. Moeller, 1971) sämtlich gedruckt; vier davon finden sich nur im Gellonense: 1995, 1997, 2011, 2094 = Moeller: 20, 1108, 1002, 395.

Zu den nicht nachgewiesenen Texten gehören auch zwei Einleitungen zum Pater noster (1891; 2929; in den Konkordanztabellen 134 ist zu korrigieren: LIB 2930; P 2931).

Das bereits 1723 edierte Martyrologium (490–513; keine Konkordanztabellen) ist wie das des Phillippssakramentars und jüngerer Quellen ein gekürztes Martyrologium Hieronymianum.

Dumas ergänzt im Text selbst in spitzen Klammern evident Fehlendes und kennzeichnet mit eckigen Klammern, was zu tilgen ist. Im Apparat werden in Auswahl weitere Fehler, gegebenenfalls mit Hilfe der drei kollationierten fränkischen Gelasiana, korrigiert. Um den Apparat nicht zu überlasten, bleiben die meisten Schreibfehler unkorrigiert, wenn sie das Verständnis nicht behindern. Doch wünschte man sich hier und da bei grammatischen Fehlern, die den Sinn schwer stören, Konjekturen.

Wie sorgfältig der Text wiedergegeben ist, kann man erraten, wenn man etwa den zweiten Teil der Präfation Nr. 1857 mit der Wiedergabe bei Moeller, Apparat zu Nr. 384, vergleicht.

Nur ein Beispiel zum letzten Wort: presolant der HS liest Moeller als praestolant, was keinen Sinn ergibt. Plausible Konjektur Dumas': personant.

Die Edition ist eine bewundernswerte Leistung, die des Dankes aller Liturgiehistoriker gewiß sein kann. Sie bietet in reichem Maße Stoff für Untersuchungen zur komplizierten Geschichte der Sakramentare.

Münster Emil Joseph Lengeling

Gaudemet, Jean: **Sociétés et mariage.** Préface de René Brouillet. – Strasbourg: Cerdic-Publications 1980. 495 S. (Recherches institutionnelles No. 4. Serie: Institutions et Histoire) brosch. FF 220.–

Die von Schülern, Kollegen und Freunden dem eminenten Romanisten und Kanonisten gewidmete Sammlung seiner wichtigen Aufsätze zur Geschichte des Eherechts kann geradezu als Ersatz der längst fälligen Fortführung von Freisens Eherechtsgeschichte (1893) in einem wichtigen Teilbereich gelten. Die hier zusammengestellten 14 Arbeiten sind zunächst in französischen und italienischen Festschriften, Reihen und Zeitschriften der Jahre 1949–1977 erschienen. Gerade für den deutschen Raum ist es also nützlich, sie leichter zugänglich zu haben.

Bedauerlich ist, daß die Hrsg. den unvermeidlichen Nachteil einer derartigen Aufsatzsammlung, nämlich die wiederholte Behandlung mehrerer Quellen an unterschiedlichen Stellen, nicht durch die Anfügung eines entsprechenden Quellen- und Sachregisters ausgeglichen haben. Ausgesprochen störend ist überdies, daß die Original-Fundstellen der Aufsätze weder am Kopf der jeweiligen Arbeit, noch im Inhaltsverzeichnis (490) einkopiert bzw. angegeben sind. Der Leser muß sich diese wichtigen Informationen vielmehr mühsam aus der unübersichtlichen Danksagung an die Editoren der ursprünglichen Publikationsorte zusammensuchen; zweimal wird dort nicht einmal das Erscheinungsjahr mitgeteilt. Die Berücksichtigung dieses Desiderates hätte die Kosten wohl kaum wesentlich erhöht. Der günstige Preis des vorliegenden Werkes ist besonders hervorzuheben; er konnte dadurch erreicht werden, daß mit Hilfe moderner Reproduktionsverfahren der Text nicht neu gesetzt werden mußte.

Zusätzlich sind dem Bd zwei Originalbeiträge hinzugefügt. Der Geehrte selbst hat eine Zusammenschau seiner Forschungen, die in diesem Bd dokumentiert sind, beigesteuert. Zusammen mit seiner Schülerin M. Zimmermann hat G. auch eine internationale Bibliographie zur Ehegeschichte (454 f), die auf 24 engbedruckten Seiten ca. 500 Monographien und Aufsätze aus dem vorigen Jh. bis 1977/78 wohlgegliedert darbietet. Für die internationale Forschung ist das eine sehr wesentliche und dankenswerte Hilfestellung.

Im einzelnen braucht auf die Aufsätze hier nicht eingegangen zu werden. Ihr gemeinsamer Schwerpunkt liegt in den Problemen der Ausbildung des Eherechts von der ausgehenden Antike an bis zum Aufblühen der klassischen Kanonistik. Daß dabei die wichtige Frage der Bedeutung des römischen Rechts sowohl in der ersten praktischen Begegnung, als auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung des Hochmittelalters nicht übersehen wird, ist bei G. selbstverständlich. Hierzu zählen insbesondere die Arbeit über das matrimonium iustum (1949) und die Differenzierung (1955) zwischen dem römischen Verlöbnis (sponsalia) von dem mißverständlich heute ebenso bezeichneten Rechtsverhältnis der volksrechtlichen und kirchlichen Quellen (desponsatio). Überzeugend ist, wie (1955) die Stellungnahme Papst Calixts vom Beginn des 3. Jh.s interpretiert wird: nicht als Revolte gegen das römische Recht, sondern als gekonnte Inanspruchnahme seiner Möglichkeiten, hier des concubinatus als Ausweichinstitut für standeswidrige Verbindungen von Gläubigen. Zu Recht wurde (schon 1953) betont, daß die tatsächlichen Einflüsse christlichen Denkens auf das römische Recht nicht übermäßig hoch veranschlagt werden dürfen. Dankenswert ist der Wiederabdruck des hervorragenden Abrisses der Eherechtsgeschichte aus der Gedächtnisschrift Koschacker (1954), der gewissermaßen zu den mehr dem klassischen kanonischen Recht gewidmeten Arbeiten überleitet.

Die hochmittelalterliche Problematik, nämlich römischen Konsensualismus und „germanische" Zweiaktigkeit bei der Eheschließung mit der jüdisch-atristischen Überlieferung (189) zu einem System zusammenfügen zu müssen, bringen ebenso kenntnisreich wie eindringlich die Beiträge von 1970, aus den Studia Gratiana von 1954 und 1966, der in Spoleto 1976 gehaltene Vortrag und der Beitrag zur Festschrift H. Wagnon 1976 vor Augen. Das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe und damit im Zusammenhang stehend die Figur des matrimonium ratum, non consumatum spielten eine besondere Rolle, die in den Beiträgen S. 210 ff und S. 230 ff mit weitgespannter Quellenfundierung dargelegt wird.

Ein Beitrag und eine anregende Fallstudie geben schließlich einen kurzen Einblick in die neuzeitliche Wirklichkeit des Eherechts in Frankreich, wo das weltliche Recht – unter irreführender Berufung auf das in Frankreich förmlich nicht rezipierte Trienter Eherecht – Elemente der protestantischen Eherechtslehre durchsetzte.

Der abschließende, für diesen Bd konzipierte Beitrag zeichnet die Linien und die Charakteristika der Rechtsentwicklung der Ehe deutlich nach. Von der gegenseitigen Beeinflussung römischen und kirchlichen Rechtsdenkens unter Beibehaltung der je eigenen Rechtsordnung in der römischen Zeit über die Festigung der prinzipiellen Aussagen zur Ehe im Frühmittelalter, die jedoch in der Praxis nur lax gehandhabt wurden. Erst der klassischen Zeit gelingt es, durch Aufarbeitung auch des römischen Rechtes aus der Tradition ein durchgeformtes Eherecht systematisch zu entwickeln und kraft der Monopolstellung der Kirchengewalt auf diesem Sektor auch durchzusetzen. Die 4. Epoche wird gekennzeichnet durch die „Familiarisierung" der Ehe; d. h. das für das klassische römisch-kanonische Eherecht kennzeichnende Merkmal des individuellen Konsens wird zu Gunsten der Kontrolle der Heiratswilligen durch die Familie verabschiedet. Diese Kontrolle erfolgt entweder durch das Erfordernis der elterlichen Zustimmung zur Verlobung auf evangelischer Seite und im französischen Recht, oder durch die Einführung der zwingenden Formpflicht auf katholischer Seite – dieser Aspekt der Bekämpfung clandestiner Ehen scheint bisher wenig beachtet zu sein. In der letzten Phase der Entwicklung gewinnt der Staat das Eherecht wieder zurück, das inhaltlich aber zunächst noch stark von der kirchlichen Tradition geprägt bleibt, so daß die heutige Zeit durch die Doppelung von kanonischem und weltlichem Eherecht gekennzeichnet ist. Diese Sehweise dürfte für die Verhältnisse in einem seit Jh.en konfessionell gemischten Lande, wie unserem, nicht voll ausreichend sein. Hier wären überdies noch mindestens die Elemente einzubeziehen: die (erneute) Individualisierung der Eheschließung seit dem Ausgang des 18. Jh.s und die damit einhergehende sich verstärkende Entrechtlichung der Ehe, die jedenfalls bei uns im weltlichen Recht zur weitgehenden inhaltlichen Entleerung des Rechtsverhältnisses „Ehe" geführt und die „Haltbarkeit" des Ehebandes auf eine ähnliche Qaulität wie bei jedem gewöhnlichen Schuldvertragsverhältnis reduziert haben.

Wer einen Einstieg in die heutige rechtshistorische Diskussion um die Ausformung des kirchlichen Eherechts von der Antike bis zur klassischen Kanonistik sucht, findet sich nach dem Studium dieses Bandes auf der Höhe der Diskussion; die oben bereits angesprochene umfangreiche Bibliographie erleichtert die weitere Vertiefung. Insgesamt also eine sehr begrüßenswerte Publikation.

Konstanz Hans-Wolfgang Strätz

Turowski, Leopold: **Ein Rechtsinstitut im Umbruch.** Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Frankfurt: Knecht (1981). 256 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) kart. DM 34.–

Ein informatives Buch, das in knappen, verständlichen Worten das heute geltende staatliche Ehe- und Familienrecht darlegt. Eine klare Gliederung macht das komplizierte Normengefüge überschaubar. Die „katholische Sicht" wird in Querverweisen auf Stellungnahmen aus dem katholischen Raum erkennbar, von denen einige im Anhang abgedruckt sind. Das Buch erhebt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, leistet auch keinen Beitrag zu einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses zwischen kirchlicher und staatlicher Ehenormierung – dazu bleiben auch die abgedruckten Stellungnahmen zu sehr im Bereich des Konkreten –, stellt dafür aber ein handliches Buch für den Praktiker dar, das die Grundlage für Vertiefungen bietet, auch hinsichtlich möglicher Kritik an der neuen staatlichen Gesetzgebung.

Greven Klaus Lüdicke

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 6. Boss, Medard: Triebwelt und Personalisation / Condrau, Gion: Entwicklung und Reifung / Condrau, Gion: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen / Böckle, Franz: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981. 160 S. geb. DM 28.50

Der recht breitgespannte Themenbereich dieses Sammelwerkes will in dem ersten Beitrag die psychoanalytischen und modernen Triebleh-

ren vergleichen mit der „Personalisation", nämlich dem Vorgang des Hineinwachsen in die freie Eigenverantwortlichkeit des eigenen Gewissens. Wer das Verhalten eines Menschen nur aus seinen Trieben verstehen will, setzt ein mechanistisches Menschenbild voraus, nicht aber das offene In-der-Welt-sein, das Heidegger unter dem Namen „Selbstsein" für den Menschen erkannt hat (12–26).

Die Entwicklung zum vollen Menschentum setzt eine innere Reifung voraus, die weit mehr bedeutet als nur ein Wachstum von Körpermaßen, Fähigkeiten oder Lernprozessen.

Thomae versteht unter Entwicklung „fortwährende Veränderungen im Verhalten und Erleben" (38), während Condrau den gleichzeitigen Auf- und Abbau mit immer neuen Verhaltensmustern als Wesensmerkmal der Entwicklung in den Vordergrund stellt (39). Weder biologische Wachstumsvorgänge noch das zunehmende Sprachvermögen erklären das Leben des Menschen. Nicht die Entwicklung von Organen erklärt deren Leistung, und niemals sind die Fähigkeiten höherer Lebewesen durch Mutation zu erklären, wie schon Wiesenhütter hervorhob; vielmehr können wir nur vom Sehen her das Auge verstehen, nur von der Gesamtheit das Einzelne, nur vom Bilde die Striche (41). Lernvorgänge können höchstens zu einer weitergehenden Anpassung an die Umwelt führen (43). Auch die psychoanalytische Entwicklungslehre Freuds, dessen „Triebe" von Schultz-Hencke als „Antriebe" verstanden wurden, setzt Konflikte voraus, die allen Menschen gemeinsam seien.

Erikson weitete dann die psychoanalytische Entwicklungslehre durch den Begriff des Urvertrauens in den Bereich der Sozialanthropologie aus. Piaget will Natur und Geist trennen und sieht eine Entwicklungsphase ganzheitlich und epigenetisch auf der früheren aufbauend: die Realitätserfassung baut auf dem frühesten Egozentrismus auf, die Anpassung wieder auf der Realitätsphase usw. bis hin zur Fähigkeit, die konkreten Wahrnehmungen zu abstrakten Denkvorgängen fortzuführen (46, 47).

Die Reifungsmöglichkeiten jedes Menschen sind durchaus verschieden und lassen sich nicht durch Lernprozesse oder psychoanalytische Theorien erklären (50–53).

Wohl aber – und diesen Versuch unternimmt Condrau im zweiten Teil seines ersten Beitrages – lassen sich einzelne Entwicklungs- und Reifungsschritte im Kindes- und Jugendalter empirisch beobachten.

Dazu gibt er eine Tafel der einzelnen Entwicklungsabschnitte an, wie sie erstmals von W. Zeller erarbeitet wurde (57). Von Heidegger übernimmt er den Begriff des „Daseins", durch den der junge Mensch zum „weltoffenen" Wesen wird. Nicht Gene bestimmen das Leben, sondern sie „gehören in den Weltentwurf des Leibes" (62). Schon Hicklin sagte: „Die Hand steht im Weltbezug des Berührens." Nicht anatomisch also läßt sich der Leib des Menschen erfassen, sondern nur von seinen „Diensten dieser handelnden Bezugnahme", also von seiner Sinnbestimmung her (62, 63). Entwicklung und Reifung lassen sich dann verstehen von ihrem Ziel der „Menschwerdung" her. Frei und verantwortlich ist dieser Mensch (65). Das Gewissen ruft den Menschen nach Heidegger zu seinem „eigensten Seinkönnen", zur Freiheit von Vorurteilen und fremden Meinungen, „frei für das Leben und das Sterben" (66). Diese Freiheit ist für Heidegger „ein Existenzial", ein ontologischer Grundcharakter menschlichen Seins. Reifung wird damit das Freiwerden des Menschen für seine Möglichkeiten (68).

In einem Kap. über die Lebensphasen und Lebenskrisen stellt Condrau die Frage, inwiefern eine Krankheit „das Weltverhältnis" stört (77). Die Hilfe des Arztes sieht er dann im leiblich naturwissenschaftlichen Bereich als unabdingbar an, weist jedoch auch Sozialarbeitern und Seelsorgern ihre Aufgabengebiete zu.

„Lebenskrisen" so erkennt Condrau, bedeuten Kritik am Leben, das gilt von den Jugendkrisen als Identitätskrisen und Zeiten des „Selbstwerdens".

Der Streß als besonders häufiger Grund für eine Krise läßt nach dem Menschenbild fragen. Dieser streßgeplagte Mensch darf „nicht einfach als ein Reaktionssystem auf verschiedene Reize" betrachtet werden, denen er hilflos ausgeliefert ist. Nicht nur zahlreiche unterschiedliche Voraussetzungen der Begabung, Gesundheit, der Umwelt usw. bestimmen über die Anfälligkeit zum Streß, sondern auch die positiven Wirkungen eines Streß für die Erhaltung zur Gesundheit und Leistungsfähigkeit sind zu bedenken. Wer von jedem Streß frei ist, wird unfähig zum Leben.

Den sinnvollen Lebensweg sieht Condrau durch die Kennzeichen „Selbstverwirklichung", „Selbstwerdung" und „Selbstbefreiung" gegeben (83).

Im Kleinkindalter äußern sich Krisen als psychosomatische Krankheiten, besonders als Ernährungsstörungen und Hautkrankheiten (86). Im Schulalter treten Depressionen mit Ängsten und Schuldgefühlen, aber auch Alkohol- und Tabakabhängigkeit hinzu (88). Die Pubertätszeit soll die Ablösung vom Elternhaus bewältigen, und die Adoleszenz stellt die schwierige Aufgabe, die neu erlebte Sexualität in das Leben einzuordnen (90–92).

Die „Jugend" projiziert lieber ihre „Krisen" auf die anonyme „Gesellschaft", als daß sie die konkreten Beziehungen zum Vater klärt (92). Sie lebt ihren Bewegungsdrang in Sport und Tanz, aber auch auf Barrikaden und Protestdemonstrationen aus (93). Doch auch junge Menschen fliehen in psychosomatische Beschwerden, in Drogenabhängigkeit, in Sekten oder in Selbstmordhandlungen (94/95).

Bei jüngeren und älteren Erwachsenen ergeben sich je nach dem Bildungsstand (die Konstitution ist nicht genannt) Krisen des Berufslebens, der partnerschaftlichen Beziehung und des „Individuations- und Selbstfindungsprozesses" (wenn sie z. B. ihre Pläne und Ziele nicht erreichen konnten) (97/99).

In der späteren Lebenskrise bieten die Rückbildungsvorgänge des Alters selbst, aber auch die Todesnähe und die Lebensbilanz Ursachen für ernste Krisen.

Darum ist der zweite Teil dieses Beitrages den Lebens- und Krisenhilfen, der (leider mit einem wenig ansprechenden Fremdwort so bezeichneten) „Krisenintervention" gewidmet. Hier fordert Condrau ein liebendes „Füreinander-Sorge-tragen", ohne daß er Einzelheiten mitteilt, wie dies geschehen könnte (103–106).

Der vierte Beitrag dieses Bandes stammt aus der Feder von Franz Böckle zum Thema Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit.

Der Vf. geht von der auf Boss zurückreichenden Feststellung aus, die sogenannte sexuelle Befreiung der Jugend habe die früheren Störungen von Frigidität und Impotenz zu einer mitmenschlichen Verfremdung der Sexualpartner gewandelt. Viel häufiger leben heute junge Paare unverheiratet zusammen (in Hamburg fast 30 %). Genauere soziologische Untersuchungen zeigen, daß solche Paare offen bleiben dafür, wie lange sie beieinander bleiben wollen (115). Die öffentliche Meinung hat sich diesem Zug der Zeit schnell angepaßt (116f). Bleibende Bindung aber und Sinnverständnis des Lebens hängen unzertrennlich zusammen (118).

Aus dem AT und NT begründet Böckle das Wesen der Ehe (120–123). Augustinischer Dualismus und spätere kirchliche Sexualmoral haben die kirchliche Sexualverkündigung besonders bei der Jugend in Verruf gebracht. Unter dem Einfluß von Reich, Marcuse u. a. hat sich unter B. Russels Einwirkung weithin ein liberal-humanistisches Verständnis der Partnerschaft durchgesetzt, das die Treue keineswegs mehr zur Grundvoraussetzung einer Partnerschaft erhebt (126–131). Böckle wendet sich einigen Sonderfragen zu: wann und wo das Mutterrecht entstanden sei, ist mindestens bisher nicht ausreichend geklärt und von mehr theoretischer Bedeutung.

Die modernen Maschinen und die Empfängnisverhütung begünstigen die Gleichstellung der Frau. Das Wesen des spezifisch Männlichen und Weiblichen sei noch nicht gültig beantwortet (134).

Das sexuelle „Appetenzverhalten" muß als naturgegeben akzeptiert werden (135).

Für die sexuellen Normen gibt es im Tierreich keine Parallelen (136).

Böckle betont als katholischer Theologe, ein Mensch könne frei auf eine Partnerbeziehung mit geschlechtlicher Hingabe verzichten oder solchen Verzicht frei bejahen. „Er kann sich sexueller Aktivitäten ohne körperlichen und seelischen Schaden enthalten." Von den unermeßlichen Schwierigkeiten und Leiden dabei, die bis zur Selbstmordgefährdung reichen, sagt freilich der Vf. kein Wort.

Die Sexualität soll der Menschenwürde und seiner Liebesfähigkeit gerecht werden (141). Die Liebe läßt sich von der Treue nicht trennen (142).

Abschließend schreitet Böckle zu „konkreten Hinweisen" fort. Die Beurteilung sexueller Verhaltensweisen will er differenziert sehen. Die Onanie verurteilt er nicht in jedem Fall als Sünde, doch will er die Sexualerziehung von der Grundhaltung von Maß und Zucht bestimmt sehen (148). Voreheliche Beziehungen sollten mit den Beschlüssen der Würzburger Synode nicht grundsätzlich als erlaubt oder unerlaubt bezeichnet werden, wohl aber stets der auf Dauer angelegten „personalen Beziehung der Partner" entsprechen (149). Stärker als bisher sollte in der Sexualmoral das „kreative Gewissen" sprechen.

Insgesamt also greift dieses Werk aus der unübersehbaren Vielfalt des Themenkreises „. . . Glaube" und „Gesellschaft" drei wesentliche Fragen heraus: Triebwelt, Entwicklung und Sexualbeziehungen. Mehr aus existenzialphilosophisch-grundsätzlicher Bedeutung (mit ihrer nicht jedem leicht zugänglichen Sprache und Begriffswelt) als aus praktisch-psychologischer und biologischer Schau verfolgen die beiden erstgenannten Verfasser theoretische Lehren und wichtige Erkenntnisse über das Reifwerden des Menschen. Sie überlassen es dem Leser, wie weit sich etwa Schlußfolgerungen für praktische Psychotherapie oder beratende Lebenshilfe ziehen lassen. Auch der letzte Beitrag über das Sexualverhalten bietet mehr die grundsätzlichen theologischen Normen und Erwägungen als praktische Hilfen für den Seelsorger.

Das Werk bietet eine Einblick in das Wesen des Reifungsvorganges und in die jeweils entwicklungspsychologisch spezifischen Krisensituationen. Es erörtert kritisch die Grenzen des psychoanalytischen Bildes der kindlichen Entwicklungsstufen und leitet zu philosophischem Denken an. Die praktischen entwicklungs- und konstitutionsbiologischen Erkenntnisse aber auch die religionspsychologischen Forschungen treten demgegenüber zurück. (Das Herdertaschenbuch Nr. 751 „Entwicklungspsychologie" bietet zu diesen Fragen eine Ergänzung).

Noch aber fehlt auf dem Büchermarkt ein Werk, das verstehend und befreiend die tiefen Nöte ernstnimmt und seelsorgerlich überwinden hilft, die in dem letzten Beitrag dieses Buches angesprochen werden: die Leiden der Verlassenen und Vereinsamten, der in ihren

Liebes- und Sexualproblemen Ringenden, denen keine alte oder neue kirchliche Moraltheologie bisher helfen konnte. Wie sich „ekklesiogene Neurosen", die noch immer ein dringendes Problem bilden, verhüten und heilen lassen, darüber schweigt das Buch.

Berlin Klaus Thomas

Kramer, Rolf: **Arbeit.** Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 148 S. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482, kart. DM 16.80

Das Büchlein bietet genau das, was es im Untertitel ankündigt: theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte.

Kap. 1 „Biblische Begründung der Arbeit" scheint auf den ersten Blick genau das zu bestreiten, was Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die menschliche Arbeit unternimmt, aber im Grunde genommen betont der evangelische Autor nur stärker, daß man den unendlichen Abstand geschöpflichen Tuns von göttlichem Wirken nicht verwischen darf. Interesse verdient seine Auslegung von Philipper 2.

Kap. 2 gibt äußerst knapp einen Überblick über die Arbeit in der evangelischen Sozialethik, Kap. 3 sehr sorgfältig und zuverlässig in der katholischen Soziallehre bereits mit Einschluß von „Laborem exercens".

Die folgenden 8 Kap. behandeln wohlausgewogen und in glücklicher Auswahl das Wichtigste aus den verschiedenen Bereichen und Sachzusammenhängen, in denen die Arbeit steht; das Schlußkap. faßt das „sozialethische Ergebnis" in Thesen zusammen.

An diesem Büchlein, nicht zuletzt an seiner musterhaft klaren Sprache, kann man nur seine Freude haben.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Regensburg: Pustet (1979). 304 S. kart. DM 38.–

Ist sie neugieriges Suchen religiös sensibler Leute nach Visionen an der Grenze von Offenbarung und Seelenleiden? Oder die Verschränkung von alltäglichem Leben und christlichem Glauben, besonders an den (freilich außeralltäglichen) Stationen und Übergängen des Lebens wie Heirat, Geburt, Tod? Ist es der gesunde Widerstand des Volkes gegen die neue geheime postvatikanische Herrschaft des Klerus, der die Riten pädagogisiert, um verlorene Durchsetzungsmöglichkeiten für seinen Theologenglauben wiederzugewinnen und den Glauben des Volkes in einem spätaufklärerischem Gewaltakt endgültig niederzuzwingen (A. Lorenzer)? Ist es ein Alltagskatholizismus von unten im Vergleich oder auch Gegensatz zum Normenkatholizismus von oben? Ausdruck des Volkes und seiner Leiden, Ängste und Hoffnungen, also wesentliches Element der Identitätsfindung des Volkes? Oder doch „nur" menschliches Bedürfnis nach Transzendenz, Beheimatung und Sicherheit, Gemeinschaft und Sinn, aber damit Gesetz, und noch nicht Evangelium? Blumen oder Disteln auf der weiten Wiese des menschlichen Ringens um Religion?

Solche Fragen zeigen, wie ungeklärt die Begriffe Volksfrömmigkeit, Volksreligion, etc. sind. Sicher ist nur, daß man sich dafür interessiert. Aber bereits wieder unklar ist, warum das Interesse so groß ist: Für wen ist es, gegen wen?

Immerhin, das Buch bringt viel anschauliches Material, über die europäischen Traditionalisten ebenso wie die süditalienischen Arbeitnehmer in der Schweiz, über die Diskussion in Frankreich, Spanien und Lateinamerika.

Auch grundsätzlich wird gearbeitet, pastoraltheologisch von G. Schüepp, welcher der Frage nachgeht, wie menschliches Bedürfnis und Anspruch des Evangeliums zueinander stehen und damit Volksfrömmigkeit zum überlieferten christlichen Glauben.

Hilfreich, wenn am Ende doch nicht zufriedenstellend, ist auch der Beitrag von U. Altermatt, in dem er das Begriffspaar Masse und Elite einführt, um Volksreligiosität und Expertenreligiosität voneinander zu unterscheiden und ihre kreative Spannung zueinander zu verdeutlichen. – So einleuchtend eine solche Typologie ist, müßte man weiterfragen, ob nicht auch die „Eliten" im Lauf ihrer Lebensgeschichte und damit auch ständig, gleichsam schichtenweise, die verschiedenen Typen von Religiosität erleben und gegenwärtig haben? So weiß man, daß viele Seelsorger in Krisensituationen auf Schätze ihrer Kindheitsreligiosität zurückgreifen; daß manche Theologen Angst vor der Kirche und der Arbeit in einer Gemeinde haben, weil sie fürchten, daß ihnen in den Leuten jene unverarbeiteten Anteile der Kindheitsreligiosität wieder begegnen, die sie im Lauf des theologischen Studiums „vergessen und verdrängt" (aber meist nicht verarbeitet und integriert) haben. Wäre nicht hier auch ein wichtiger Ansatzpunkt praktisch-theologischer Konsequenzen: Wie müßte die Ausbildung der „Elite" aussehen, daß in ihrem eigenen Leben Volksfrömmigkeit und Theologie kritisch versöhnt werden? Dies könnte dann das erste Erfahrungsfeld dafür sein, wie in der Alltagspraxis der Kirchen diese beiden Aspekte christlichen Glaubens versöhnt werden könnten.

Das Buch enthält schließlich ein paar konkrete Beispiele: Das Kreuzzeichen – soll es aufgegeben oder beibehalten werden? Sind Segnungen veraltet oder zeitgemäß? Was bedeutet das Totenbildchen für die Frömmigkeit der Leute?

Man bedauert es fast ein wenig, daß die Überschriften das Problem manchmal wieder auf alt und neu, beibehalten oder abschaffen verkürzen. Denn beim Phänomen der Volksfrömmigkeit geht es, wie vor allem die lateinamerikanische Kirche in ihrem berühmten Dokument von CELAM erkennbar machte, nie um diese einfache Alternative. Vielmehr sind die vorfindbaren Formen der Religiosität der Leute behutsam zu studieren und mit der ererbten Tradition christlichen „Hochglaubens" in einen schöpferischen Dialog zu bringen. Beide können dabei reifen.

Passau Paul M. Zulehner

Die Wallfahrt, Anruf und Aufgabe für die Theologie heute

Wallfahrten sind ein Ausdruck der Pilgerschaft christlicher Existenz (Hebr. 13,14). In Ihnen bezeugen sich lebendiger Glaube, echte Bußgesinnung, starkes Vertrauen, religiöses Gemeinschaftsgefühl. Wallfahrtsorte erweisen sich als Quellen echter Frömmigkeit und persönlicher Glaubenserfahrung. Sie sind nicht nur ein Relikt volksfrommen Brauchtums. Sonst würden sie in unserer technisch-rationalen Zeit nicht eine überraschende Renaissance erleben. Ihren Niederschlag findet die unverhoffte Wiederbelebung in der Literatur. Neben volkskundlichen Arbeiten über kulturelle Phänomene wie Legenden, Brauchtum, Votivgaben, Wallfahrtsandenken, Mirakelbücher usf. schieben sich neuerdings Arbeiten vor, die bewußt das religiöse Anliegen hervorheben.

Dipl.-Ing. R. Fischer und Frau Professor A. Stoll, Innsbruck, haben in jahrelanger Arbeit vor Ort ein dreibändiges „Kleines Handbuch österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen"[1] herausgegeben, das „sämtliche Marienkirchen in Österreich, zu denen noch Gruppen von Wallfahrern kommen, erfaßt hat" (III, 7).

In den handlichen Bändchen werden die 287 angeführten Kirchen gemäß der derzeitigen Frequenz der Pilger in drei Kategorien eingeteilt und jeweils nach dem gleichen Schema vorgestellt: Lage, Entstehung, Wallfahrtstage, Rang und Betreuung der Kirche, kunstgeschichtliche Anmerkungen, Besonderheiten, Übersichtskarten, Literaturverzeichnis und verschiedene Indizes enthalten in den knappen Angaben eine Fülle von Informationen, die überrascht.

Nach dem gleichen Schema beschreibt H. J. Utz rund 300 Gnadenstätten im Bistum Regensburg[2].

Das reich illustrierte Buch führt neben Kirchen auch Kapellen, neben lebendigen auch erloschene Wallfahrten, neben Mutter-Gottes-Wallfahrten, z. B. zu Unserer Lieben Frau, zu Mariahilf, zur Pieta, zu Maria vom guten Rat usf. (rund 50%), auch solche zur Heiligen Dreifaltigkeit (10), zu Jesus Christus (Heiliges Kreuz 10, Salvator 13, Hostienfrevel 10, Schmerzensmann 14) und zu Heiligen (u.a. Leonhard 17, Anna 13, Vierzehn Nothelfer 4) an. Die für die Frömmigkeitsgeschichte auskunftsreiche Arbeit ist vorbildlich für die umfassende Bestandsaufnahme aller bayerischen Wallfahrtsorte, die von den bayerischen Bistümern, unterstützt vom Freistaat Bayern, geplant ist.

Die Schriftstellerin J. Lüthold-Minder weist 167 marianische Heiligtümer in der Schweiz nach[3].

„Das Grundanliegen des Buches ist kein rein historisches oder wissenschaftliches. Helvetia Mariana ist ein echtes Volksbuch" (Klappentext). Es enthält demnach neben ausführlichen Entstehungsgeschichten auch Erhörungsberichte. Man erfährt, daß Maria zum Schnee am Schwarzsee ob Zermatt in einer Bergeinsamkeit von 2600 m das höchstgelegene Marienheiligtum Europas ist (348). Interessant ist auch die Episode mit Pius IX., der 1859 Abbé Mermillod die erste Statue der „Unbefleckten Empfängnis" für Notre Dame in Genf stiftete (359).

Alle drei Veröffentlichungen wollen die Wallfahrtsfrömmigkeit fördern. In Niederösterreich haben nach Erscheinen des ersten Bandes in Vergessenheit geratene Wallfahrtsorte ihre Anziehungskraft wiedergewonnen (Fischer/Stoll III, 169f.).

Eine nachdenklich stimmende Dokumantation über die wechselnde Wertschätzung im privaten wie im öffentlichen Leben legt der in

[1] **Fischer,** Rudolf / **Stoll,** Annemarie: **Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen.** – Wien: Berglandverlag. Brosch. Bd. I: Niederösterreich, Burgenland und Wien (1977), 160 S. 14.- DM; Bd. II: Vorarlberg, Tirol, Salzburg und Oberösterreich (1978), 236 S. 20.- DM; Bd. III: Steiermark und Kärnten (1979) 228 S. 20.- DM.

[2] **Utz,** Hans J.: **Wallfahrten im Bistum Regensburg.** – München: Schnell und Steiner (1981), 280 S. Lw. 26.- DM.

[3] **Lüthold-Minder,** Ida: **Helvetia Mariana.** Die Marianischen Gnadenstätten in der Schweiz. – Stein am Rhein: Christiana (1979), 376 S. Ln. 48.- DM.

Landeskunde ausgewiesene F. Meingast in seinem mit viel Sachkenntnis geschriebenen und bebilderten Bericht über „Marienwallfahrten in Bayern und Österreich" vor[4].

Die Auswahl, die auch im Bayerischen Rundfunk gesendet worden ist, wird „Kunstfreunden wie Wallfahrern gleichermaßen willkommen sein". M. schreibt: „Keine Frauengestalt hat in den letzten zwei Jahrtausenden so viel Verehrung und Liebe gefunden wie Maria, die Mutter Jesu . . . So wurde Marias Bild in der ganzen Welt zum Symbol der Hoffnung" (7). Die aufgezeigte, bisweilen dramatisch verlaufene Verehrung Marias an den vorgestellten 25 Gedenkstätten, u. a. bei der Mariensäule im Zentrum Münchens, erinnert an Gegebenheiten, deren Kenntnisnahme ein vertieftes Verständnis der Zeitläufte erschließt.

Diese Einsicht bestärken zwei Untersuchungen, auf die aus der Zahl einschlägiger Veröffentlichungen hingewiesen werden soll. C. Daxelmüller und M.-L. Thomsen sind im Zuge der „modernen Inventarisierungsbemühungen in Österreich, der Schweiz und Bayern" (155) trotz der schwierigen Quellenlage der Wallfahrtsfrömmigkeit in Dänemark nachgegangen[5].

„Die Kultziele vorreformatorischen Wallfahrtens waren: Heiligengräber . . ., Reliquien . . ., Hostien . . ., Statuen (Karup)" (172). Unter den 47 verifizierten Wallfahrtsorten waren nur 2, Karup und Kopenhagen (Vor Frue) auf Maria ausgerichtet. Die reformatorische Absage an den „Pilegrims-Gang" zur Verehrung „toter Objekte" war verbunden mit der Aufforderung zum „Helligdoms-Gang" im Dienste tätiger Nächstenliebe (170). Aufgrund einer theologisch-medizinisch-sozialen Legitimation und der Teilnahme des Adels und des Königshauses nahmen die „Quellenkulte" indes zu. „Der Quellenbesuch reicht . . . in wenigen Fällen sogar bis ins erste Jahrzehnt des 20. Jh.s. Die Begehung der Kultorte geschah in Formen, die nicht nur ans Mittelalter anschließen, sondern dazu zwingen, von einer fast typischen Form protestantischen Wallfahrens in Dänemark zu sprechen" (172f.). „Eine spezielle, allerdings nicht an einen bestimmten Kultort gebundene protestantische Form von Votivwesen sind die ‚Kirchenschiffe', die auch heute noch zum Inventar der meisten dänischen Kirchen zählen" (175).

Während die einstmals durch Kultstätten geprägte Sakrallandschaft Dänemarks lediglich in Reminiszenzen und Relikten aufgespürt werden kann, widmet P. Stürz seine Monographie dem ungemindert bedeutendsten Wallfahrtsort in Südtirol, Maria Weißenstein[6].

„Von den Volkskundlern wird mit Recht häufig geklagt, daß es bis heute kaum monographische Arbeiten über regional bedeutende Wallfahrtsorte gibt und somit ein vergleichendes Studium erschwert wird" (5). Die in Innsbruck angefertigte Dissertation kann wie die großräumig angelegte Untersuchung von Utz als exemplarisch bezeichnet werden. Vor allem ermöglicht die Nebeneinanderstellung der sorgfältig erhobenen und tabellarisch aufgeschlüsselten Daten über den Einzugsbereich, die Anliegen, die Bitt- und Dankesformen in Vergangenheit und Gegenwart ab 1950 (75-151) einen auskunftsreichen Vergleich. Seit 1926 betreuen italienische Serviten die Pilger. „Bei den ‚Einzel-Wallfahrern' bildet der Raum Südtirol auch heute den eindeutigen Schwerpunkt, nicht jedoch bei Gruppenwallfahrten, in der Regel mit Autobussen, die vermehrt aus allen Provinzen und Regionen Italiens nach Weißenstein kommen" (159). Ein eigener Abschnitt „Zur Problematik des heutigen Wallfahrtswesens" verdient Beachtung. Trotz des Fortschrittsglaubens der industriellen Revolution und der zurückhaltenden, mitunter gegenteiligen Äußerungen kirchlicher Stellen sei die Wallfahrtsidee „bis zum heutigen Tage in weiten Kreisen der Bevölkerung unverändert stark und lebendig geblieben" (160). Nur die Ausdrucksformen hätten sich mit dem Zurückgehen der Fußwallfahrten geändert. „In diesem Sinne sehe ich in einer privaten sonntäglichen Autofahrt zu einem Wallfahrtsort ebensoviel religiöses Engagement und Wallfahrtsgeist, wie in einer Wallfahrt, die im äußeren Schema der früheren Wallfahrtsform durchgeführt wird" (155).

Seit einigen Jahren wird eine Zunahme der Wallfahrtsbewegung konstatiert. Die Jugendlichen stehen dabei nicht zurück. Die in dieser religiösen Ausdrucksform beschlossene ganzmenschliche, Körper und Geist erfassende Artikulierung eines Bitt-, Dank- oder Bußgebetes und ihre gemeinschaftstärkende Wirkung lassen Wallfahrt nur in bestimmter eingeengter Sicht als „peripheren Frömmigkeitsbereich" (LThK² X, 945) oder als „Populartheologie" (RGG³ VI, 1539) abtun. Pilgern als genuin religiöse und spezifisch christliche Lebensäußerung tangiert alle theologischen Disziplinen. Ihre Erhellung sollte nicht der Volkskunde überlassen werden. Dieses erstaunlich lebenskräftige Phänomen bedarf gerade in der Zeit des „Massentourismus" einer theologischen Beseelung und Vertiefung, soll es nicht in unverstandenen und darum nicht hilfreichen Äußerlichkeiten verflachen[7]. Darum ist es kein gutes Zeichen, daß die Schüler in den neueren Katechismen keine, die Studenten der Theologie in den Lehrbüchern und wohl auch in den Vorlesungen kaum Hinweise auf ein vertieftes Verständnis des auflebenden Brauches finden. Die Seelsorger werden damit konfrontiert, darüber befragt und zu einer verantwortbaren Gestaltung und Durchführung gedrängt. Wer könnte ihnen zu einer sachgemäßen Antwort verhelfen, wenn nicht die Theologie? „Wenn nicht alle Zeichen trügen und wenn wir die Zeichen der Zeit verstehen, dann werden die Wallfahrtsorte Österreichs auch in Zukunft einen echten Beitrag für den so vielfach bedrohten Menschen von heute leisten"[8]. Diese Aussage enthält eine generell gültige Feststellung. Das Thema „Wallfahrt" ist jeder theologischen Disziplin gestellt.

Mainz Georg Ziegler

[4] **Meingast,** Fritz: **Marienwallfahrten in Bayern und Österreich.** – München: Franz Ehrenwirth (1979) 268 S. Ln. 32.- DM.

[5] **Daxelmüller,** Christoph / **Thomsen,** Marie-Louise, **Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark** mit einem Kultstätten-Katalog, in: Jahrbuch für Volkskunde. Neue Folge 1 (Würzburg, Innsbruck, Fribourg 1978) 155–204.

[6] **Stürz,** Peter: **Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol.** – Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: Peter Lang (1981) 208 S. brosch. Sfr. 37.50.

[7] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Catechesi tradendae" Art. 47 v. 16. 10. 1979: HK 33 (1979) 620: „Ich denke auch an verschiedene Anlässe von großem Wert, wo die Katechese ihren vorzüglichen Platz hat: zum Beispiel an die diözesanen, regionalen oder nationalen Wallfahrten, die auf ein sorgsam ausgewähltes Thema ausgerichtet sind, angefangen vom Leben Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen."

[8] Fischer-Stoll a.a.O. I, 5.

Ostertag, Silvia: **Einswerden mit sich selbst.** Ein Weg der Erfahrung durch meditative Übung. Mit einem Vorwort von Karlfried Graf Dürckheim. München: Kösel (1981). 239 S. kart. DM 29.80

Das Buch versteht Meditation im Sinn des Zen-Buddhismus und sieht den Weg dazu in „initiatischen Erfahrungen", die zu „Ich-Werdung", zu „Umbruch und Verwandlung" führen, um „die Ganzheit zu erfahren".

In den „drei Weisen Kraft, Sinn und Einheit" werden die „initiatischen Merkmale" beschrieben (16). Die Vf.in berichtet auch persönlich, wie sie durch die Frage „Wer ist da, wo ich bin?" den Weg zum Zazen und zu ihrem Meister, dem Grafen Dürckheim, gefunden habe. Nunmehr will sie andere, soweit ein Buch dies vermag, „im Leibbewußtsein üben" (34) und beschreibt das „kreative Tun" als „Exerzitium im initiatischen Sinn" (37).

Im Unterschied zu heute verbreiteter Überwertung des nur äußeren Verhaltens ist das ganze Buch getragen von der Erkenntnis des hohen Wertes der „Haltung", „die Zeichen und Ausdruck einer bestimmten Gemütsverfassung des Menschen ist" und in ihm „auch das bewirkt, was sie aussagt" (51).

Solche Haltung wird nun gelehrt durch Wort und eine Vielzahl von Abbildungen mit Übungen, des Sitzens, des Atmens, des „Kontakt-Wahrnehmens", des „Sich-Dehnens", des „Sich-Loslassens", des „Sich-Einswerdenlassens", des „Sich-Neu-Kommen-Lassens", des „Stehens" bis hin zu „Partnerübungen mit Bambusstock".

Nur allzu äußerlich würde der Leser diese ausführlichen Anleitungen als eine zum Teil durchaus geeignete Form entspannender und besinnlicher Gymnastik mißverstehen. Dann wäre an einigen Stellen hinzuweisen auf Gefahren, wenn etwa Schmerzen bei besonders ungewohnten Haltungen grundsätzlich als „Konzentrationshilfe" begrüßt werden unter dem japanischen Motto: „je schmerzer, um so besser" (68). Die Schmerzen könnten nämlich, z. B. bei älteren und arthrotischen Menschen (für die keineswegs alle Übungen geeignet sind) ein ernstes Warnzeichen bedeuten. Leider gehört also dieses Buch in die Reihe zahlreicher anderer Meditations- und Yogawerke, die körperliche Übungen ohne ausreichende ärztliche Kenntnis empfehlen.

Gemeint sind diese Übungen und die Führung dabei vielmehr als „Hilfen zum Loslassen der Ich-Dominanz" (43). – Das Buch schließt nach dem ausführlich dargestellten Weg der Selbsterlösung mit einem – etwas unvermittelten – Bekenntnis zu Christus, der als „Präsenz des unbegrenzt Lebendigen" verstanden wird.

Wem die tiefen und absichtlich nicht widerspruchsfreien Sinndeutungen des Zen gangbarer Weg zur „Ichfindung" erscheinen, dem mögen die Übungen des „initiatischen Weges" eine kleine, brauchbare europäische Anleitung bieten. Wer aber kritisch die Religion und das Menschenbild hinter den – nicht nur hohen, sondern oft auch hohlen – Worten prüft, der wird fragen: Erreichen diese Übungen zur Entspannung auch nur annähernd den wissenschaftlichen Wert des weltanschauungsfreien Autogenen Trainings? Wenn aber ein Leser wirkliche „Ichfindung" sucht, kann dann „eine durch Jahrzehnte geübte . . . täglich viele Stunden dauernde Übung des Zazen" (53) denen als Vorbild dienen, die aus der Meditation Kraft zum Dienst am Nächsten schöpfen wollen?

In verschiedenen Ebenen brauchen wir – gute Körperpflege und Gymnastik, bleibende Entspannung und einen lebendigen Glauben.

Ein östlich philosophisches Gemisch von diesen drei Zielen und Wegen, wie dieses Buch es bietet, vermochte den Rez. nicht zu überzeugen.

Berlin Klaus Thomas

Kelsey, Morton T.: **Träume** – Ihre Bedeutung für den Christen. Hrsg. von Arnold Bittlinger. – Metzingen/Württ.: Ernst Franz (1982). 2., erweiterte und verbesserte Auflage, 100 S. PP. DM 9.80

K. schreibt als anglikanischer Pfarrer und Professor der Pädagogik, als Schüler von C. G. Jung und als Anhänger der „charismatischen Bewegung" ein Büchlein über die Gegenwartsbedeutung der christlichen Träume. Das NT berichtet sie von Paulus und Petrus (22ff); historische Beispiele aus dem 19. Jh. zeigen ihre lebensentscheidende Kraft. Die Theologie des alten und neuen Liberalismus will sie nicht wahrhaben, die der Barthschen Schule sieht sie als zeitbegrenzt an (19–21). Moderne Naturwissenschaft aber erkennt die Grenzen eines Weltbildes von Raum und Zeit (26f).

Vor allem aber die Psychologie von C. G. Jung hilft, an „die Realität einer unsichtbaren Welt zu glauben" (30). Solche Realität begegnet uns in Träumen und Visionen, in Auditionen und Tagträumen, in Phantasie und Imaginationen, für die der Vf. kurze Beispiele berichtet (35–42).

In den Träumen sieht K. Reste von Tageserlebnissen wirksam, aber auch „archetypische Inhalte" und „außersinnliche Wahrnehmungen" (44f); schließlich nennt er noch „deutliche Träume" und „numinose Träume", in denen z. B. Gott oder Jesus Christus uns begegnen und „zutiefst berühren" (46).

Für die „Interpretation" empfiehlt K., die Träume aufzuschreiben, sie „ernst zu nehmen", ihre „Bildersprache zu beachten", zu assoziieren, „auf Wiederholungen zu achten", dem Traum zuzuhören und die Symbole zu verstehen. Wer diese sieben Regeln befolgt, lernt damit, seine Träume und die Güte Gottes zu verstehen (47–61).

Beispiele religiöser Träume aus der Bibel, aus der Kirchengeschichte, die Visionen Sterbender, von denen Moody berichtet, aber auch eine Traumserie aus der Gegenwart beschließen das Büchlein, das lehren will, „den Traum als Gabe ... Gottes" zu betrachten (96). Der letzte Satz schließlich sieht eine Beziehung zwischen der Bildersprache der Träume und den Gleichnissen Jesu.

Das Buch enthält teilweise bedeutsame Einsichten, von denen einige noch der wissenschaftlichen Bearbeitung harren: Zu allen Zeiten haben Träume tiefste religiöse Einsichten vermittelt. Sie sollten auch in der Seelsorge (wie Pfarrer Samuel Keller schon 1918 betonte), ungleich stärker beachtet werden. Viele verschiedene Arten des Bilderlebens sind dabei zu unterscheiden.

Das Büchlein erhebt keine wissenschaftlichen Ansprüche; dennoch wird der Leser von einem Professor und Psychologen mehr anerkannte Quellen mitgeteilt erwarten als nur einige Beispiele aus der Psychologie Jungs. W. v. Siebenthal nannte sein Werk „Die Wissenschaft vom Traum". Von den dort oder an anderen Stellen mitgeteilten Erkenntnissen schweigt dieses Büchlein. – Heute muß z. B. als erwiesen gelten, daß die meisten Träume sexuelle Inhalte wiedergeben (zumal fast alle von Erektionen begleitet sind). K. aber erwähnt diese häufigsten Träume nicht.

Wohl nennt er Einzelheiten über „die" Traumzeit des Schläfers, doch die Kurve, die er zeichnet, und die Einzelangaben sind auch in den Vereinigten Staaten durch die Forschungen von Hall und Diamond, Hartmann u. a. als widerlegt anzusehen, von den gemessenen Kurven durch Jovannovič ganz zu schweigen.

Ähnliches gilt auch von vielen anderen Mitteilungen: „Erscheinen in unseren Träumen andere Menschen, so handelt es sich in 99 % der Fälle nicht um diese Menschen" (43). Eine solche irrige Annahme dürfte das Verstehen der Träume wesentlich erschweren.

Ein Beispiel mag für sich selbst sprechen:

Ein Kaufmann sagte sich in seinen geschäftlichen Mißerfogen: „Ich brauche Hilfe. Entweder bete ich, oder ich betrinke mich ... Er sagte ganz einfach ‚Also gut, Gott, ich muß jetzt wissen, was ich tun soll.' Plötzlich kamen ihm folgende Worte: ... ‚Schaffe Bedingungen, die es dem Einzelnen erlauben ... sich ... optimal zu entfalten!' Er fragte: ‚Wie bitte, Herr?' Die Worte wiederholten sich." Da las er das Neue Testament sechs mal von Anfang bis zu Ende durch, organisierte sein Geschäft nach diesen Worten und hatte Erfolg (38).

Wer seit Jahrzehnten in täglicher Arbeit der Psychotherapie dankbar die Träume der Patienten, gerade auch die religiösen, als „Heilungsweg der Seele" (P. Bjerre) einsetzt, wird sich ein Buch wünschen, das ebenso sachkundig wie ehrfurchtsvoll die Erkenntnisse tiefenpsychologischer Wissenschaft für die Kranken auch in der Seelsorge auswertet. Für diese Aufgabe wird er aus dem vorliegenden Büchlein nicht viel mehr als das Ziel und einige Beispiele entnehmen können.

Berlin Klaus Thomas

Dapper, Heinz: **Mission – Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation.** Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie. – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 319 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 16) br. sfr 56.–

Die vorliegende Arbeit, als Diss. an der Theol. Fak. der Univ. Regensburg eingereicht, versteht sich – nach Auskunft des Untertitels – als „Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie".

Nun findet der Leser schon im ersten Angang andere Zielangaben vor, u. a. „die Forderung nach einer dialogischen Missionstheorie" (13) und nach einem Beitrag zur „dialektischen Vermittlung von handlungsorientierter Hermeneutik und hermeneutischer Handlungsorientierung" (17). Es handelt sich hierbei jedoch nicht um diverse Zielsetzungen, sondern um je neue terminologische Versuche, das eine Anliegen des Autors zu artikulieren, das sich gleichfalls hinter dem Prädikat „ökumenisch" verbirgt. Zunächst wohl scheint „ökumenisch" nichts weiter zu kennzeichnen als den überkonfessionellen Standpunkt, den der Autor in seiner Analyse gegenwärtiger Missionstheologie einnehmen will.

Der I. Teil der Arbeit verfolgt die Entwicklung der Missionstheologie auf den Weltmissionskonferenzen seit Edinburgh 1910 (1. Kap.), im Bereich des ÖRK bis Nairobi 1975 (2. Kap.) und im katholischen Raum bis zum Vat. II (3. Kap.). Es gelingt dem Autor, historische Abhängigkeiten plausibel zu machen. Seine im Jargon der Kritischen Theorie abgefaßte Analyse ist um ständige Erhellung der institutionellen Interessen, der ideologischen Bedingtheit und der gesellschaftlichen Hintergründe der Missionstheorien dieses Jh.s bemüht. Dieser I. Teil schließt dann mit einem programmatischen vierten Kap., in dem die Einheit von Mission und Dialog konstatiert und erneut eine „dialogische Missionstheorie" (87) gefordert wird.

Die in diesem Zusammenhang besprochene Arbeit von L. Rütti (Zur Theologie der Mission. 1972) ist hier zwar der Sache nach richtig eingeordnet, doch hätte die nachkonziliare katholische Missionstheologie einer ausführlicheren Behandlung bedurft. Eine Arbeit, die sich als Beitrag zur Missionstheologie versteht, kann nicht schlicht an der missionstheologischen Literatur der letzten 15 Jahre vorbeigehen. Daß hier zum Abschluß des 4. Kap. als einziger neuerer Beitrag derjenige von L. Rütti zur Sprache kommt, dem es vorrangig um die Reaktualisierung der Geschichtstheologie innerhalb der Missionstheologie geht, wirft ein Licht auf die charakteristische Umdeutung der Termini „ökumenisch" und „Missionstheologie" in der Sprache des Autors: „Ökumenische Missionstheologie" ist Chiffre für eine „Theologie aus der Betroffenheit von der zuvorkommenden Mission Gottes" (61) – so auch das Programm des ÖRK. „Theologie als Funktion der Mission Gottes kann deshalb ‚ökumenische Theologie' werden, weil sie die Tendenz zur Universalisierung des jeweils eigenen Standpunktes abwehrt" (62).

Aus diesen Formulierungen ist zweierlei abzulesen: 1. Der Vf. definiert Theologie überhaupt als Reflexion auf das allem menschlichen Tun zuvorkommende geschichtsmächtige Handeln Gottes, auf die Missio Dei (im Sinne von Bangkok) und begreift „Missionstheologie" darum als Ausdruck für eine „relevante Theologie" im jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext. 2. Nicht die Ökumene der neuzeitlichen Konfessionskirche ist hier, wenn von einer „ökumenischen Missionstheologie" die Rede ist, angesprochen. Vielmehr ist Theologie dadurch und immer dann ökumenisch, wenn sie ihre Kulturabhängigkeit erkennt und in den Dialog mit der Glaubensinterpretation (Theologie) anderer kultureller Prägung und mit anderen Religionen eintritt.

Das damit angedeutete Themenfeld ist durchaus aktuell und hat unter dem Stichwort „kontextuelle Theologie" bereits beachtliche Aufmerksamkeit in vielen theologischen Bereichen auf sich gezogen. Die einschlägigen Fragen zum Problem der Inkulturation werden hier aber nicht weiter verfolgt, und auch fehlt es dem Werk an der nötigen Konsequenz, Missionstheologie im Sinne der o. g. Option einzubringen. In der Überleitung zum II. Teil wird eine „immer geringer werdende Hoffnung auf ein menschliches Leben in der heutigen Welt" (87) als Ausgangspunkt (und Aufgabenfeld) heutiger Theologie konstatiert, und diese kulturpessimistische These bleibt der einzige Hinweis auf den aktuellen Kontext.

Im II. Teil der Arbeit stellt der Vf. den methodologischen Ansatz der lateinamerikanischen Theologie als Beispiel einer handlungsorientierten Hermeneutik vor.

Charakteristisch scheint ihm die dialogische Überbietung des dialektischen Denkens in die anthropologische (praxisbezogene) Dimension der „Analektik" (vgl. 109, 119, 122f, 131/3 in Anlehnung an E. Dussel und J. C. Scannone). Die Befreiungstheologie dient somit nicht als Exempel einer Theologie im Kontext der Unterdrückung, sondern als Vorbild für eine methodologische Neuorientierung der Theologie überhaupt. Ihr „dialogisches" Konzept wird dem „universalistischen" Konzept nordatlantischer Theologie entgegengestellt.

Auch im III. Teil des Buches bleibt das Thema „Dialog" virulent.

Mit dem Titel „Der ‚Kreuzweg' der Lateinamerikanischen Befreiungstheorie und der ‚Kritischen Theologie'" (hier wird allerdings die metaphorische Termino-

logie provokativ überzogen) konstatiert der Autor, daß zugleich Überschneidungen und Widersprüche im Vergleich der genannten theologischen Ansätze anzutreffen sind. Die folgende Darstellung bezieht sich jedoch ausschließlich auf die „Kritische Theologie" – die zu entwickeln stets ein Anliegen des Doktorvaters, Norbert Schiffers, war – und befaßt sich mit den Theologen D. Sölle, E. Schillebeeckx und P. Tillich. Gegen das Ideal des Kritischen Positivismus von einer rational geklärten (und damit „verklärten") Wirklichkeitskonzeption wird mit D. Sölle der „utopische Überschuß" des Denkens hervorgehoben, die weiterführende Hermeneutik einer „Negativen Dialektik" dargestellt und diese selbst noch einmal mit der „Methode der Korrelation" (P. Tillich, E. Schillebeeckx) konfrontiert.

Daß von Mission auch in diesem Kap. nicht mehr die Rede ist, überrascht nur dann, wenn die radikale Umdeutung von „Missionstheologie" nicht in ihren Konsequenzen erkannt ist. Immer geht es dem Autor um die Handlungsrelevanz theologischer Rede überhaupt, und dieser Theorie-Praxis-Bezug wird mit dem Prädikat „Mission" signalisiert.

Dies ist der gemeinsame Nenner der Hauptteile dieses Buches, die ansonsten je für sich stehen könnten und auch im IV. Teil nicht ihren Einheitspunkt finden. Unter dem Titel „Elemente einer dialogisch-analektischen Missionstheorie" wird emphatisch nach einer neuen Glaubenspraxis gerufen, der Boden wissenschaftlicher Reflexion verlassen und nach einer „missionarisch-befreienden Spiritualität" gesucht. Hier wird besonders deutlich, daß der Autor mehr durch das engagierte Wort als durch die Plausibilität des Arguments zu überzeugen sucht.

Der Tenor der Arbeit kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

> Das Handeln des Christen ist nicht aufzuteilen in einen Bereich der Mitarbeit an der Zukunft der Welt und einen Bereich der Mitarbeit an der eschatologischen Vollendung der Welt durch die Mission. Beide Bereiche können gar nicht sinnvoll voneinander getrennt werden. Vollendung kann weder weltlos gedacht werden, noch ist Vollendung bloße Entfaltung der weltimmaneneten Möglichkeiten. Sie ist erst Vollendung durch die Tat Gottes, die sich in der Tat des Menschen vollzieht, indem sie dem Handeln des Menschen stets neue Möglichkeiten schenkt.

Diese Logik der Inkarnation kann allein Grundlage sein für das, was der Vf. unter einer „dialogischen Missionstheorie" versteht. Der Theoriestatus der vorliegenden Arbeit wird allerdings aufgrund der unbestimmtem Methodologie und mangelnder Stringenz der Argumentation diesem selbstgesetzten Anspruch nicht gerecht.

Aachen Thomas Kramm

Bianchi, Ugo: **Saggi di metodologia della storia delle religioni.** – Roma: Edizioni dell'ateneo & bizzarri (1979), 327 S. (Nuovi Saggi N. 75) kart. Lit. 8000

Der bekannte italienische Religionswissenschaftler Ugo Bianchi hat sich lange Jahre mit Engagement, tiefer Einsicht und ausgewogenem Urteil in die Debatte um eine Definition des Begriffes „Religion" und um die Klärung schwieriger methodologischer Fragen in bezug auf die Forschungsarbeit der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie und die Formulierung ihrer Ergebnisse eingeschaltet. Einige seiner Beiträge, die bislang in verschiedenen Veröffentlichungen verstreut waren, werden im vorliegenden Bd gesammelt und dem Leser zugänglich gemacht.

Es seien hier nur einige Titel wiedergegeben: Die Religion in der Religionsgeschichte; – Gegenstand und Methode der Religionsgeschichte; – Religion und Religionen; – Nach Marburg. Kurze Aussprache über die Methode.

Bemerkenswert ist das Interesse des Autors für eine genaue, formal einwandfreie aber inhaltsreiche Definition von Religion. Denn es geht ihm um die Anwendbarkeit einer solchen Definition auf die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen und soziologisch erfaßbaren Gestalten, aber auch um die Schaffung von Kommunikationswegen zwischen den verschiedenen Religionen, die eine bessere Verständigung der Menschen untereinander ermöglichen und auch dem Wissenschaftler gestatten, sich über eine „Theologie der Religionen" Gedanken zu machen.

Dem Autor und dem Verlag sei Dank dafür ausgesprochen, daß sie diese gesammelten Beiträge veröffentlicht und somit die Grundlage eines „Essays zur Methodologie der Religionsgeschichte" gelegt haben.

Münster Adel Theodor Khoury

Frieden mit der Natur. Hrsg. von Klaus M. Meyer-Abich. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979), kart. DM 58.–

Das Buch ist aus einem interdisziplinären Gespräch hervorgewachsen, welches vom Herbst 1975 bis zum Sommer 1978 in halbjährigen Abständen in der Evangelischen Akademie Hofgeismar stattgefunden hat. Die vorgelegten Erörterungen zur Frage des heute neu zu diskutierenden Verhältnisses des Menschen zur Natur erfolgen, was die theologischen Gesichtspunkte angeht, weithin aus dem Blickpunkt evangelischen Denkens. Allerdings wird in dem zentralen Beitrag von H. R. Müller-Schwefe mit dem Titel „Materie, Opfer, Sakrament" ein wichtiger Bezug zur Sakramententheologie Thomas von Aquins hergestellt. In der vorzüglichen Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der anstehenden Fragen von Sigurd M. Daecke, die er als Stationen eines Weges zu einer „Praktischen Theologie der Natur" versteht, werden Teilhard de Chardin sowie Ernesto Cardenal kurz repräsentiert. Leider muß festgestellt werden, daß im katholischen Bereich nur wenige Beiträge zum „ökologischen Problem" vorliegen, welches doch eine der entscheidenden Herausforderungen unserer Zeit darstellt. Daher ist zu hoffen, daß von dem vorliegenden Buch Anstöße ausgehen, durch welche das Problembewußtsein hinsichtlich der in „Frieden mit der Natur" behandelten Fragen im katholischen Raum stärker entwickelt werden. Man darf das um so mehr wünschen, als es auf dem Hintergrund der Tradition katholischer Theologie und auch katholischen Philosophierens wichtige Aspekte beizusteuern wären. So könnte z. B. die Metaphysik und Theologie der Schöpfung vor allem bei Thomas von Aquin eine wichtige Perspektive hinsichtlich der entscheidenden Frage eröffnen, wie eine „Heiligung" der Natur ohne einen Rückfall in ihre mythische Divinisierung möglich werden kann. Diese Frage ist in verschiedenen Modi bei den Autoren des Buches selbst wie auch in den von Daecke referierten Ansätzen anwesend. Es geht darum, wie eine Umweltethik zu begründen ist, welche die Natur nicht nur aus utilitären Gründen um des Menschen willen zu schützen versucht, sondern ihr um ihrer selbst willen Ehrfurcht erweist.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptabschnitte, Vorwort und Einleitung des Hrsg. sowie einen Epilog von Hans P. Schmidt über „Weltgestaltung und Selbstverwirklichung". Die Hauptabschnitte folgen dem Leitwort „Perspektiven der verantwortlichen Wahrnehmung der Natur". Ihm werden im ersten Abschnitt solche Perspektiven in der Kunst zugeordnet. Im zweiten geht es um diese Perspektiven in der Umweltpolitik, im dritten in der Wirtschaft und im vierten in der Wissenschaft. Jeder Hauptabschnitt enthält drei Beiträge, so daß das Buch zwölf Kap. umfaßt.

Den Sinn der genannten Akzentsetzung erläutert M. in seiner Einleitung „Die Zukunft des Menschen in der Geschichte der Natur": Wir können nur dann zum Frieden mit der Natur gelangen, wenn wir „die Augen für die Befreiung aus dem Anthropozentrismus" öffnen, welcher mit der „kartesianischen Rationalität" verbunden ist, die in Technologie, Wirtschaft und Wissenschaft bisher einseitig unseren Umgang mit der Natur leitet. Wir können nicht länger „vom Menschen als dem Maß aller Dinge" ausgehen. Wenn wir das tun, finden wir uns in der Natur immer nur selbst wieder. Der alles beherrschende „Selbstbezug" läßt nicht zu, daß wir die „Teilhabe am lebendigen Ganzen" (19) an den Anfang unseres Wahrnehmens und Denkens stellen. Es geht also – und dies herausgestellt zu haben, ist ein besonderes Verdienst des Buches – bei den ökologischen Problemen der Gegenwart keineswegs nur um technologische Einzelmaßnahmen oder um eine Nutzen-Schadenkalkulation, sondern um die Entwicklung von „Entscheidungskriterien" (20), die weder die Natur-, noch die Geistes-, noch die Sozialwissenschaften in ihrer heutigen Verfassung bereitzustellen vermögen. Sie sind nämlich ihrerseits abhängig von der Antwort auf die Frage „nach dem richtigen Naturbegriff" (26). Erst von ihm her ist die angemessene Wahrnehmung der Natur möglich, so daß zunächst der Horizont wiedergewonnen werden muß, in dem sich die verschiedenen Wahrnehmungen der Natur vollziehen. In diesem Zusammenhang entwickelt M. in seinem Beitrag zum vierten Teil „Zum Begriff einer Praktischen Philosophie der Natur" sein Verständnis von Naturgeschichte. Ihmgemäß begreift diese die Auslegung der Natur durch den Menschen mit ein. Der Mensch als das sprachbegabte Wesen läßt die Natur „zu Wort" kommen. Dieses Sprachgeschehen ereignet sich nach M. erstmalig bei den Vorsokratikern, welche die Natur als Physis – M. übersetzt mit „Wuchs" – verstehen und sie im „Logos als sie selber zu Wort kommen lassen". In der schon zitierten Einleitung verweist M. auf den berühmten Spruch des Anaximander, welchen er als Einsicht in die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Natur- und Rechtsordnung ansieht. Denn bei der Physis geht es gerade nicht um einen von anderen abgegrenzten Bereich von Dingen und Lebewesen. Diese Ansicht der Natur ist vielmehr eine Folge des aristotelischen Denkens und der Kartesianischen Spaltung von Subjekt und Objekt. Am Ende dieser Epoche der „Naturgeschichte" ist die Natur zur bloßen Ressource des Menschen heruntergekommen. Ursprünglich meinte Natur aber keineswegs die in der Natur vorkommenden Dinge oder Lebewesen. Sie war vielmehr als Physis die Natur der Dinge selbst. Von daher konnte Natur als ein normativer Begriff verstanden werden. In der Natur kommt das Beste zum Vorschein, wozu etwas in Möglichkeit steht und wozu es konkret zusammenwachsen kann. Überraschend an dieser an Heideggers Verfallsgeschichte des Seins erinnernden Konzeption von Naturgeschichte ist die Nahstellung, in welcher die Vorsokratiker zu Platon gerückt werden, während Aristoteles als Signal des Übergangs zu der Denkweise erscheint, die in der Neutzeit als das Auftreten der vorstellenden und herstellenden Subjektivität erscheint. Denn Heidegger sieht bekanntlich gerade bei Platon den Ansatz des Bruches zwischen dem Seinsdenken der frühen Denker und der entstehenden Metaphysik, welche

die moderne Wissenschaft und Technik bereits in sich trägt. Auch hat man immer wieder gute Gründe dafür angeführt, daß Aristoteles geradezu als der Typos des Denkers verstanden werden kann, welcher die Natur nicht nur zum Gegenstand empirischer Forschung, sondern auch zum Thema der hylemorphistischen Metaphysik des Seienden und desgleichen zu einem normativen Begriff gemacht hat. Man sollte es sich aber an diesem Punkt mit der Kritik nicht zu leicht machen, weil M. ja von der Unterscheidung der Betrachtung der Natur als eines abgrenzbaren Bereiches von Gegenständen neben anderen und der Natur als dem universalen, alles bestimmenden „Wesen" ausgeht. Wünschenswert wäre allerdings, wenn an diesem Punkte der Faden der Diskussion weitergesponnen würde, da es nicht nur um eine vergangene Epoche der Auslegungsgeschichte der Natur geht, sondern diese historische Fragestellung nicht von der heute neu aufbrechenden Frage nach dem Wesen der Natur losgekoppelt werden kann.

Es ist hier unmöglich, jedem der Beiträge in angemessener Weise gerecht zu werden. So muß ein zusammengedrängter Überblick genügen, innerhalb dessen wir allerdings einige als besonders wichtig erscheinende theologische Perspektiven akzentuieren wollen. Unter dem Gesichtspunkt der verantwortlichen Wahrnehmung der Natur in der Kunst spricht K. Röring vom „heilenden Blick", d. h. von der Befähigung, die „ökologische Partitur" des Planeten zu lesen. Hier geht es um das Verlassen der anthropozentrischen Engführung, welche mit dem spaltenden Blick gleichgesetzt wird, damit der Eigenwert der Geschöpfe wieder erkannt werden kann und der Zusammenhang aller Wesen neu entdeckt wird. Eine besondere Bedeutung kommt dem Beitrag von H. Noack zu, „Das Naturschöne als Motiv des Umweltschutzes und der Beitrag des ästhetischen Sinns zur Wahrnehmung der Natur", da in diesem Aufsatz, so etwas wie ein philosophisches Testament des 1977 verstorbenen Philosophen vorliegt.

Im Anschluß an M. fragt Noack, ob die Erfahrung des Schönen das „Wiedererkennen unseres wahren Interesses in der sinnlichen Welt" sei. Von daher fordert N. die Wiederentdeckung des Zusammenhangs der Theologie der Schöpfung mit der Wahrnehmung des Naturschönen, weil gerade in ihm die Dimension der Zweckfreiheit der Natur erfahren wird und sich von daher unsere Grundeinstellung der Natur gegenüber zu verändern vermag. Dabei betont N., daß die Sprengung des herkömmlichen Kanons ästhetischer Wahrnehmung durch die moderne Kunst weite Spielräume der Erfahrung des Naturschönen eröffnet habe.

Der Beitrag von J. Hübner über „Die Sprache evangelischer Naturfrömmigkeit als praktische Theologie der Natur" betrachtet zunächst die Geschichte der evangelischen Naturfrömmigkeit. Am Ende seines Beitrages formuliert er aber eine Einsicht von kaum überschätzbarem Gewicht im Hinblick auf die Situation des Glaubens und des Glaubenden in der modernen Welt. Von Jüngels Überzeugung ausgehend, daß die Sprache des Glaubens durch und durch metaphorisch ist, alle Metaphern aber der Schöpfung entstammen, fordert er eine Wahrnehmung der Natur, die wieder Bilder möglich macht, welche die Welt als transparent für den Schöpfer und als „offen für die Gestaltung seiner Zukunft" erscheinen lassen. „Wo keine Bilder mehr möglich sind, die Gottes Zukunft verkündigen können, gibt es auch für den Menschen keine Zukunft" (90).

Der zweite Hauptabschnitt wird mit einem Beitrag des Essener Philosophen D. Birnbacher über „Was kann Verantwortung für die Natur heißen?" eingeleitet. Hier geht es um die Begründung der Umweltethik. Es fällt auf, daß B. theologische Begründungen der Umweltethik für ungeeignet hält. Zu diesem Urteil gelangt er einerseits durch die Meinung, theologische Ethik rekurriere so auf den Willen Gottes, daß einzig und allein durch den Hinblick auf ihn die menschliche Verantwortung für die Natur begründet werden kann. Es liegt nahe, daß von daher der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie er von der philosophischen Normenbegründung aus gefordert ist, auf die theologische Ethik nicht anwendbar ist, da ein solcher Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes nicht gegenüber jedermann einsichtig begründet werden kann. Gerade an diesem Punkte zeigt sich die Notwendigkeit des evangelisch-katholischen Gespräches. Dann würde sich zeigen, daß der Wille Gottes nicht in dieser Weise extrinsezistisch verstanden werden muß, sondern gerade u. a. durch Erkenntnis der Natur vermittelt werden kann. Dabei vermag die auch von B. mit Recht ebenfalls eingebrachte ästhetische Dimension durchaus auf den Willen Gottes, d. h. ihm selbst, zu verweisen. Denn nach Thomas ist Gott pulcher, totius pulcher. Zuzustimmen ist B. durchaus, wenn er deutlich macht, daß sowohl in der theologischen wie philosophischen Tradition die Pflichten gegenüber der Natur zumeist aus den Pflichten des Menschen gegen sich selbst abgeleitet wurden. Dies weist Birnbacher vor allem in Hinsicht auf Kant nach. Wenn er ihm allerdings Jone als typischen Vertreter katholisher Moraltheologie und als Schüler des Thomas von Aquin darstellt, so ist damit Stand und Niveau katholischer Moraltheologie, auch der heutigen, wohl kaum zutreffend zum Ausdruck gebracht. B. ist auch zuzustimmen, wenn er im Schlußteil seines Aufsatzes den relationalen Charakter des Naturschönen unterstreicht, indem er erklärt, daß der Selbstzweckcharakter der Natur sie gerade in dieser Daseinsweise zugleich auch für den Menschen sein läßt (109).

Im folgenden Beitrag von G. Altner geht es um „Wahrnehmung der Interessen der Natur" und um die Frage, wie dieses Eigenrecht genauer bestimmt werden kann. Er formuliert diese Frage auch so: In welchem Sinn kann die Natur als in ihrem Eigenrecht als Subjekt bezeichnet werden. Er erblickt vor allem in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor allem Leben eine Anerkennung dieses Subjektseins der Natur und sieht darin eine Radikalisierung der Bergpredigt. Hermann Debowski betont im sechsten Kapitel über „Natur im Gottesfrieden", daß Frieden des Menschen mit Gott den Frieden des Menschen mit der Natur einschließt und gelangt so zu einem universell erfüllten Begriff des Friedens, den auch er gegen die bloß technologische Verfügbarmachung der Natur durch das Denken der Neuzeit kehrt. Gott wendet seinen Frieden der ganzen Schöpfung zu. Von daher muß der Schöpfungsauftrag dem Menschen gegenüber alles, „die Tiere und die Pflanzen, Land und Meer" (138), umfassen.

Im dritten Teil gelangt das Buch nach einem Beitrag von H. Ch. Binswanger über „Natur und Wirtschaft" und der Entfaltung der Geschichte des christlichen Arbeitsethos durch U. Krollzik zu einem seiner Höhepunkte im Aufsatz H.-R. Müller-Schwefe mit dem Titel „Materie, Opfer, Sakrament". Er geht von der Opferstruktur allen Lebens aus, weil was lebt, von anderem Leben lebt. Nach einem Überblick über die Geschichte des Verständnisses von Opfer und der Praxis des Opferns im Alten Testament, verweist er auf einen unüberschlagbaren Aspekt der neutestamentlichen Christologie. Ihm gemäß wird das Opfer Christi am Kreuz in kultischen Kategorien dargestellt. Von daher gilt nun, daß Leben nicht einfach nur von Leben lebt, sondern der Mensch und seine Welt vom Selbstopfer Gottes. Dieses Opfer eröffnet uns unsere Zukunft. Für Thomas von Aquin wurzelt in der „eschatologischen Differenz die folgenschwere Unterscheidung zwischen sacrificium und sacramentum" (206). Das Opfer wird zum Sakrament, durch das wir leben, indem es Zukunft eröffnet. Müller-Schwefe vertritt die Auffassung, daß von daher die Frage erst in ihrem ganzen Ernst zu stellen ist, welches „Opfer wir denn von der Natur, vom Mitmenschen und von uns selbst fordern können . . ."

Im vierten Teil gehen „Erwägungen zu einer lebenszentrierten Technologie" von A. M. Klaus Müller, dem schon besprochenen Beitrag von Klaus Michael Meyer-Abich zum Begriff einer praktischen Philosophie der Natur vorher. Ihm folgt der ebenfalls oben schon angesprochene instruktive Durchblick Daeckes über den Stand der theologischen Diskussion des Umweltproblems. Von besonderer Wichtigkeit dürfte das Referat über den schwedischen Lutheraner Jonas Jonson sein. Er will die Umweltethik auf das Mysterium der Inkarnation begründen. Erlösung bedeutet für ihn „Heilung der zerstörten Einheit von Mensch und Natur" (282). Die Sünde wirkt für Jonson immer Zerstörung von Einheit und lebendiger Zusammenhänge. Wie sie dem griechischen Dualismus zufolge die Einheit des Menschen im Leib-Seele-Dualismus zerstört hat, so auch den Zusammenhang von Mensch und Natur. Der Zusammenhang von Schöpfung, Mensch und Erlösung findet für ihn einen zentralen Ausdruck in der Inkarnation, die ihrerseits in den Sakramenten ausgedrückt wird. Von daher versucht er eine „sakramentale Sicht alles Geschaffenen" (282) zu begründen. Denn in allem Geschaffenen geschieht Anrede durch Gottes Wort. Ja, die geschaffenen Dinge sind, indem sie sind, bereits eine Antwort auf Gottes Wort. Daecke ist der Überzeugung, daß sich bei Jonson eine spezifisch lutherische Theologie der Natur ergibt. Sie bedeutet kein „romantisch-weltflüchtiges Zurück-zur Natur" (283), sondern ermöglicht ein „Handlungsprogramm für eine durchgreifende Gesellschaftsveränderung", für welches „ökonomische, politische, ökologische und geistige Befreiung untrennbar" (284) zusammen gehören. Trotz vieler Berührungspunkte wird sich der katholische Theologe zu fragen haben, ob die sakramentale Heilung von Elementen der Natur – z. B. Brot und Wein – im sakramentalen Geschehen so bruchlos auf die ganze Schöpfung ausgeweitet werden kann, oder ob sich nicht hier eine gewisse Verwechslung des „neuen Himmels und der neuen Erde" als des Eschaton von Natur und Geschichte mit der Natur geschieht, in welcher wir jetzt leben. Der von Müller-Schwefe mit Rekurs auf Thomas herausgestellte eschatologische Aspekt des Sakramentes könnte hier korrigierend wirken.

Essen Georg Scherer

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

Glaube und Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. **Kasch**. Hrsg. von Klaus Dieter Wolff. – Bayreuth: Mühl'scher Universtitätsverl. (1981). XXIV, 554 S.; DM 78,60; S. 551–554: Bibliographie Wilhelm F. Kasch.

Parola e Spirito. Studi in onore die Settimo **Cipriani** a cura die Cesare Casale Marcheselli. Vol. I–II. – Brescia: Paideia Ed. (1982). XLVII, 1601 p.; Lire 100 000; p. XLI–XLVII: Scheda bibliografica.

La pensée philosophique et religieuse de Maurice **Nédoncelle**. Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie Catholique, la Faculté de Philosophie, le Centre d'Histoire des religions les 21–22 mars 1979. – P: Téqui (1981). 141 p.; F 33,–.

Walgrave, Jan H(endrik): Selected writings. Thematische geschriften. Thomas Aquinas, J. H. Newman, Theologia fundamentalis. Ed. by G. de Schrijver and J. Kelly. – Lv: Peeters; Lv: University Pr. 1982. XLIII, 419 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVII; FB 1000,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Blank, Reiner: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin **Dibelius** und Rudolf **Bultmann**. – Basel: Reinhardt [in Komm.] 1981. 221 S. = Theologische Dissertationen XVI; DM 38,– [Diss., Basel]

Labouérie, Guy: Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture de la Bible. – P: Ed. du Cerf 1982. 207 p.; F 63,–.

Gerhardsson, Birger: The ethos of the Bible ("Med hela ditt hjärta". Om Bibelns ethos, engl.) Transl. by Stephen Westerholm. – Phil: Fortress Pr. (1981). VIII, 152 p.; $ 8,95.

2. Altes Testament

De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri **Cazelles** pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris ‹Octobre 1979›. [Éd. par] Maurice Carrez, Joseph Doré, Pierre Grelot. – (P:) Desclée (1981). 648 p.; F 498,–; [cont. e.a.:] p. 15–43: Bibliographie de H. Cazelles, établie par J. Trinquet; p. 47–53: Barthélemy, D.: «Pour un homme», «pour l'homme» ou «pour Adam» ‹Gn **2,20**›?; p. 55–63: Nielsen, Eduard: Sur la théologie de l'auteur de **Gn 2–4**; p. 65–74: Schreiner, Josef: Genesis **6,1–4** und die Problematik von Leben und Tod; p. 75–95: Doré, Joseph: La rencontre Abraham-Mechisédech et le problème de l'unité littéraire de Genèse **14**; p. 97–105: Peter, Michal: Die historische Wahrheit in Genesis **14**; p. 107–112: Briend, Jacques: Genèse **31,43–54**: Traditions et rédaction; p. 113–119: Caquot, André: «Siméon et Lévi sont frères» ‹Gn **49,5**›; p. 121–134: Martin-Achard, Robert: A propos de la bénédiction de Judah en Gn **49,8–12** ‹10›; p. 135–146: Milgrom, Jacob: Korah's rebellion: A study in redaction; p. 147–161: Dreyfus, François: «L'Araméen voulait tuer mon père»: L'actualisation de **Dt 26,5** dans la tradition juive et la tradition chrétienne; p. 163–170: Scharbert, Josef: «Berîth» im Pentateuch; p. 171–178: Wallis, Gerhard: Die theologische Bedeutung der Wundergeburten im Alten und Neuen Testament; p. 181–186: Amsler, Samuel: Amos et les droits de l'homme (Étude d'**Am 1** et **2**); p. 187–204: Paul, Shalom: A literary reinvestigation of the authenticity of the oracles against the nations of **Amos**; p. 205–217: Jacob, Edmond: Prophètes et intercesseurs; p. 219–226: Ackroyd, Peter R.: The death of **Hezekiah**: A pointer to the future?; p. 227–235: Stamm, Johann: Der Name **Zedekia**; p. 237–244: Porten, Bezald: Baalshamem and the date of the Book of **Jonah**; p. 245–254: Alonso Schökel, Luis: **Jeremías** como anti-Moisés; p. 255–262: Kapelrud, Arvid S.: Eschatology in **Micah** and **Zephaniah**; p. 263–273: García Cordero, M.: El messianismo dinástico-davídico y el concepto de realeza sacra en el antiguo Oriente; p. 275–280: Vawter, Bruce: Realized Messianism; p. 283–292: Deissler, Alfons: Zum Problem des messianischen Charakter von **Psalm 2**; p. 293–298: Castellino, Giuseppe R.: «Lᵉma'an sôrᵉrêkā» ‹**Salmo 8,3**›; p. 299–306: Coppens, Joseph: Le Ṣaddîq «juste», dans le Psautier; p. 307–316; Gilbert, Maurice: La place de la Loi dans la prière de **Néhémie 9**; p. 317–319: Carmignac, Jean: Arbre généalogique des témoins des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques; p. 321–328: Wright, Addison G.: «For everything There is a Season»: The structure and meaning of the fourteen opposites ‹**Eccl 3,2–8**›; p. 329–336: Greenfield, Jonas C.: Aḥiqar in the Book of **Tobit**; p. 337–359: Milik, J. T.: Daniel et Susanne à Qumrân?; p. 361–368: Delcor, Matthias: La signification de l'*E* delphique et **Exode 3,14–15**; p. 369–380: Paul, André: Une voie d'approche du fait juif: *Diaspora et Gālût*.

Beek, M[artinus] A[drianus]: **Jozua**. – Nijkerk: Callenbach 1981. 256 blz. = De Prediking van het Oude Testament; hfl 63,50.

Carena, Omar: La comunicazione non-verbale nella Bibbia. Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: **1 Re 16,29 – 2 Re 13,25**. – (To:) Marietti (1981). 158 p. = Collana biblica; Lire 12 000.

Niditch, Susan: The "Sodomite" theme in **Judges 19–20**: Family, community, and social disintegration. – CBQ XLIV, 1982, 365–378; p. 379–393: Dozeman, Thomas B.: The way of the man of God from Judah: True and false prophecy in the pre-Deuternonomic legend of **1 Kings 13**.

Fokkelman, J[an] P.: Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. I: King David ‹**II Sam. 9–20** & **I Kings 1–2**. – Assen: van Gorcum 1981. 517 p. = Studia semitica neerlandica XX; hfl 97,50.

Tournay, Raymond J., OP: Les «dernières paroles de David», **II Samuel XXIII, 1–7**. – RB LXXXVIII, 1981, 481–504: p. 505–514: Couroyer, B., OP: Note sur **II Sam. I, 22** et **Is., LV, 10–11**.

Deissler, Alfons: Zwölf Propheten. **Hosea – Joel – Amos**. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 136 S. = Die Neue Echter Bibel IV.

Deselaers, Paul: Das Buch **Tobit**. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 534 S. = Orbis biblicus et orientalis XLIII; [Diss., Münster]

Alonso Schoekel, L[uis]: Treinta salmos: poesia y oración. – Madr: Ed. Cristianidad; Valencia: Institución San Jeronimo para la Investigación Bíblica. (1981). 470 p. = Estudios de Antiguo Testamento II; pes 1300.

Brandenburger, Egon: Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des **4. Esra**buches. – Zü: Theolog. Verl. 1981. 160 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXVIII; kart. sfr 37,–.

3. Neues Testament

Fitzmyer, Joseph A.: To advance the Gospel. New Testament studies. – NY: Crossroad (Publ. Company) (1981). XIII, 265 p.; $ 19,50.

Interpreting the Gospels. Ed. by James Luthers Mays. – Phil: Fortress Pr. (1981). X, 307 p.; $ 13,50; [cont.:] p. 1–13: Fitzmyer, Joseph A.: The Gospel in the theology of Paul; p. 14–26: Talbert, Charles H.: The Gospel and the Gospels; p. 27–40: Kingsbury, Jack Dean: The Gospel in four editions; p. 41–54: Morgan, Robert: The hermeneutical significance of Four Gospel; p. 55–65: Carlston, Charles E.: Interpreting the Gospel of Matthew; p. 66–77: Kingsbury, Jack Dean: The form and message of Matthew; p. 78–96: Gaston, Lloyd: The Messiah of Israel as teacher of the Gentiles: The setting of Matthew's christology; p. 97–114: Martin, James P.: The Church in Matthew; p. 115–129: Achtemeier, Paul J.: Mark as interpreter of the Jesus traditions; p. 130–147: Kee, Howard Clark: Mark's Gospel in recent research; p. 148–167: Donahue, John R.: Jesus as the parable of God in the Gospel of Mark; p. 168–182: Schweizer, Eduard: The portraval of the life of faith in the Gospel of Mark; p. 183–196: Hultgren, Arland J.: Interpreting the Gospel of Luke; p. 197–213: Talbert, Charles H.: Shifting sands: The recent study of the Gospel of Luke; p. 214–230: Martin, Ralph P.: Salvation and discipleship in Luke's Gospel; p. 231–246: Danker, Frederick W.: The shape of Luke's Gospel in lectionaries; p. 247–264: Minear, Paul S.: The audience of the fourth Evangelist; p. 265–277: Kysar, Robert: Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel criticism; p. 278–290: Smith, D. Moody: The presentation of Jesus in the Fourth Gospel; p. 291–306: Brown, Raymond E.: Johannine ecclesiology – The community's origins.

Neirynck, Frans: Evangelica. Gospel studies – études d'évangile. Collected essays. Ed. by F. van Segbroeck. – Leuven: Peeters; Leuven: Univ. Press 1982. XIX, 1036 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LX.

Beare, Francis Wright: The Gospel according to **Matthew**. A commentary. – Oxf: Blackwell (1981). VIII, 550 p.; £ 25,–.

Laurentin, René: Approche structurale de **Matthieu 1–2**. – De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles . . ., P (1981), 383–416; p. 417–423: Perrot, Charles: «Un prophète comme l'un des prophètes» ‹**Mc 6,15**›; p. 425–429: Guillet, Jacques: «The péchés sont pardonnés» ‹**Mc 2,5** et **Lc 7,48**›; p. 431–445: Descamps, Albert L.: Réflexions sur l'eschatologie de Jésus; p. 447–454: Fitzmyer, Joseph A.: Habakkuk 2:3–4 and the New Testament; p. 457–465: Cothenet, Edouard: A l'arrière-plan de l'allégorie d'Agar et de Sara ‹**Ga 4,21–31**›; p. 467–474: Schnackenburg, Rudolf: Die Politeia Israels in **Ep 2,12**; p. 476–481: Jankowski, Augustyn: L'espérance messianique d'Israël selon la pensée paulinienne, en partant du concept «*Proelpizein*» ‹**Ep 1,12**›; p. 483–494: Feuillet, André: L'espérance de la «conversion» d'Israël en **Rm 11,25–32**: L'interprétation des versets **26** et **31**; p. 495–501: Quinn, Jerome D.: Parenesis and the Pastoral Epistles; p. 503–510: Carrez, Maurice: L'appel de Paul à César ‹**Ac 25,11**›: La double appartenance juive et chrétienne de la première église d'après le livre des Actes.

Brock, Sebastian: Passover, annunciation and epiclesis: Some remarks on the term *Aggen* in the Syriac versions of **Lk. I:35**. – NovT XXIV, 1982, 222–233; p. 234–254: Klemm, Hans G.: De censu Caesaris. Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts Interpretation der Perikope **Mk. 12:13–17** par.; p. 255–265: Catchpole, David R.: The Angelic Son of Man in **Luke 12:8**.

Weiser, Alfons: Die **Apostel**geschichte. Kapitel **1–12**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter Verlag (1981). 293 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament V, 1 = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DVII; kart. DM 24,80.

Paulsen, Henning: Schisma und Häresie. Untersuchungen zu **1 Kor 11,18.19**. – ZThK LXXIX, 1982, 180–211.

Bachmann, Michael: Rezeption von **1. Kor. 15 (V. 12ff)** unter logischem und unter philologischem Aspekt. – Linguistica biblica LI, 1982, 79–104; S. 105–112: Gewalt, Dietfried: **1 Thess 4,15–17**; **1 Kor 15,51** und **Mk 9,1** – Zur Abgrenzung eines „Herrenwortes".

Schnackenburg, Rudolf: Der Brief an die **Epheser**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1982). 362 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament X.

Fowler, Robert M.: Loaves and fishes. The function of the feeding stories in the Gospel of **Mark**. – (Chico, Cl.:) Scholars Press (1981). 258 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series LIV; $ 15,–. [Diss., Chicago]

Mohr, Till Arend: Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition. – Zü: Theolog. Verl. (1982). 459 S.; kart. DM 64,–.

Kilpatrick, G. D.: Jesus, his family and his disciples. – Journal for the Study of the New Testament XV, 1982, 3–19; p. 20–29: Derrett, J. Duncan M.: The merits of the narrow gate; p. 30–41: Most, William G.: Did St. Luke imitate the Septuagint?; p. 42–50: Downing, F. Gerald: The resurrection of the dead: Jesus and Philo; p. 51–80: Grigsby, Bruce H.: The cross as an expiatory sacrifice in the Fourth Gospel; p. 81–85: Pamment, Margaret: Eschatology and the Fourth Gospel; p. 86–96: Miller, Ernest C., Jr.: Πολιτεύεσθε in **Philippians 1.27**: Some philological and thematic observations; p. 97–112: Parker, David: A 'Dictation Theory' of Codex Bezae.

La Potterie, Ignace de: Les deux noms de Jérusalem dans les **Actes** des Apôtres. – Biblica LXIII, 1982, 153–187; p. 188–205: Evans, Craig A.: The Colossian mystics.

Collins, Raymond F.: Paul, as seen through his own eyes. A reflection on the First Letter to the **Thessalonians**. – Louvain Studies VIII, 1981, 348–381.

Riches, John: Jesus and the transformation of Judaism. – Lo: Darton, Longman & Todd (1980). X, 254 p.; £ 10,40.

Schweizer, Eduard: Die **Bergpredigt**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 118 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481; kart. DM 14,80.

Woll, D. Bruce: Johannine Christianity in conflict: authority, rank, and succession in the first farewell discourse. – (Chico, Cl.:) Scholars Press (1981). 188 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LX.

Hock, Ronald F.: The social context of Paul's ministry. Tentmaking and apostleship. – Phil: Fortress Pr. (1980). 112 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Andresen, Carl – Georg Denzler: Wörterbuch der Kirchengeschichte. – Mchn: Kösel 1982. 649 S.; Lw. DM 48,–.

Frijhoff, Willem: Van "Histoire de l'Église" naar "Histoire religieuse". De invloed van de "Annales"-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland. – NAKG LXI, 1981, 113–153.

Speyer, Wolfgang: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. – Stu: Hiersemann 1981. IX, 209 S., 10 Abb. = Bibliothek des Buchwesens VII; Lw. DM 140,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Le Diocèse de **Strasbourg**. Sous la direction de Francis Rapp avec la collaboration de L(ouis) Châtelier (e.a.). – P: Beauchesne 1982. 352 p., 3 cartes = Histoire des Diocèses de France. N.S. XIV; F 90,–.

Lubac, Henri de: La controverse sur le salut d'Origène á l'époque moderne. – BLE LXXXIII, 1982, 5–29. 83–110.

Ware, Kallistos: L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe. – Irénikon LIV, 1981, 451–471; LV, 1982, 25–34.

Ciardi, F.: Per impulso dello Spirito Santo. Origine carismatica della missione di fondatore. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 7–94.

Goldman, Steven Louis: On the interpretation of symbols and the Christian origins of modern science. – JR LXII, 1982, 1–20.

Žak, Sabine: Das Tedeum als Huldigungsgesang. – HJ CII, 1982, 1–32.

3. Alte Kirchengeschichte

Pellegrino, Michele: Ricerche patristiche ‹1938–1980›. Prefazione di Eugenio Corsini. [Vol.] I–II. – To: Bottega D'Erasmo 1982. XXXVII, 703 p.; VI, 742 p.; Lire 100 000; p. XXI–XXXIII: Bibliografia Michele Pellegrino.

Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. – Mstr: Aschendorff 1982. XX, 250 S., 20 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband IX; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. XVI–XX: Verzeichnis der Schriften von Alfred Stuiber; S. 1–8: Stuiber, Alfred: Der Tod des Aurelius **Augustinus**; S. 9–20: Dihle, Albrecht: Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus; S. 21–29: Treu, Kurt: Der Tod in der attischen Neuen Komödie; S. 30–46: Tetz, Martin: Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum „kirchengeschichtlichen" Programm des **Eusebius** von **Caesarea**; S. 47–54: Noethlichs, Karl Leo: Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatlichen Gräberschutzes. Zur Novelle 23 Kaiser Valentinians III; S. 55–67: Fontaine, Jacques: Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne; S. 68–78: Thraede, Klaus: „Auferstehung der Toten" im Hymnus ante cibum des **Prudentius** ‹cath. 3,186/205›; S. 79–85: Waszink, Jan Hendrik: Einige Bemerkungen über den Text des Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini; S. 86–97: Horn, Hans-Jürgen – Christine Niens: Rom. 1,20 und das Verhältnis von αἴσθησις und νόησις in frühchristlicher Deutung; S. 98–106: Doignon, Jean: La lecture de I Thessaloniciens 4,17 en occident de **Tertullien** à **Augustin**; S. 107–116: Crouzel, Henri: Différences entre les ressuscités selon **Origène**; s. 117–128: Dassmann, Ernst: Paulus in der „Visio sancti Pauli"; S. 129–139: Fenger, Anne-Lene: Tod und Auferstehung des Menschen nach **Ambrosius**' ‚De excessu fratris II'; S. 140–153: Speigl, Jakob: **Petrus Chrysologus** über die Auferstehung der Toten; S. 154–167: Frend, W. H. C.: The North African cult of martyrs. From apocalyptic to hero-worship ‹with plates 1/5›; S. 168–175: Kötting, Bernhard: Wohlgeruch der Heiligkeit; S. 176–187: Baumeister, Theofried: Jenseitsvorstellungen in der alten **Georg**legende; S. 188–197: Speyer, Wolfgang: Die Vision der wunderbaren Höhle; S. 198–209: Turcan, Robert: Les exégèses allégoriques des sarcophages "au Phaéthon" ‹avec planches 6/7›; S. 210–214: Toynbee, Jocelyn M. C.: Life, death and afterlife on Roman-Age mosaics ‹with plates 8/9›; S. 215–224: Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen ‹mit Tafel 10›; S. 225–227: Klauser, Theodor: Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise ‹mit Tafeln 11/12›; S. 228–238: Maser, Peter: Darstellungen des Olam hab-ba in der spätantik-jüdischen Kunst Roms? ‹mit Tafel 13›; S. 239–250: Engemann, Josef: Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl ‹mit Tafeln 14/20›.

Oort, J. van: De **Heilige Geest** en de oude kerk: leer, belijdenis, ervaring. – Theologia Reformata XXV, 1982, 30–45. 102–112.

De Burgos, Miguel: La comunidad de **Antioquía**: Aspectos históricos y papel profético en los orígenes del cristianismo. – Communio XV, 1982, 3–26; p. 27–45: Granado, Carmelo: Actividad del Espíritu Santo en la historia de la salvación según San **Ireneo**.

Hamman, Adalbert: La nouveauté de vie chez les chrétiens des premiers siècles. – Seminarium XXXIII, 1981, 656–670; p. 671–684: Trapé, Agostino: Cristianesimo come novità di vita in S. **Agostino**.

Mees, Michele: Le parole del Signore e loro importanza per l'ermeneutica protocristiana. – MF LXXXI, 1981, 389–438.

Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.–5. Januar 1979 in Bethel. Hrsg. von Fairy v[on] Lilienfeld und Ekkehard Mühlenberg. – Erl: (Lehrstuhl für Geschichte u. Theologie des christl. Ostens) 1980. 121 S.; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 9–31: Dihle, Albrecht: Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie; S. 32–44: Junod, Eric: Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des **Origenes** und ihre Bedeutung für die Ethik; S. 45–62: Schindler, Alfred: Das Wort „**Gnade**" und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin; S. 63–68: Stoellger, Winfried: Gnade und Willensfreiheit nach **Makarios**/Symeon; S. 69–89: Brändle, Rudolf: Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargestellt an den Predigten des **Johannes Chrysostomus**.

Latham, James E.: The religious symbolism of salt. – P: Beauchesne 1982. 256 p. = Théologie historique LXIV; F 93,–.

Børresen, Kari Elisabeth: L'usage patristique de métaphores feminines dans le discours sur Dieu. – RTL XIII, 1982, 205–220.

Halleux, A. de: «L'Eglise catholique» dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes. – EThL LVIII, 1982, 5–24.

Saliba, Issa A.: The Bishop of Antioch and the heretics: A study of a primitive Christology. – EvQ LIV, 1982, 65–76; p. 77–87: Wright, David F.: Christian faith in the Greek world: **Justin** Martyr's testimony.

Grant, Robert M.: The description of Paul in the Acts of Paul and Thecla. – VigChr XXXVI, 1982, 1–4; p. 5–14: Ryan, P. J.: Chrysostom – a derived stylist?; p. 15–23: Waszink, J. H. – J. C. M. van Winden: A particular kind of idolatry. An exegesis of **Tertullian**, De Idololatria ch. 23; p. 24–37: Stötzel, Arnold: Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Clementinen; p. 38–62: Bartelink, G. J. M.: Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive.

Geyer, Carl-Friedrich: Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei **Origenes**. – FStudien LXIV, 1982, 1–18; S. 19–26: Riedel, Christoph: Zur philosophischen Systematik des augustinischen Gottesargumentes in „De libero arbitrio".

Junod, Eric – Jean-Daniel Kaestli: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e^ au IX^e^ siècle: le cas des Actes de Jean. – Gen, Laus, Neuch: Revue de théologie et de philosophie 1982. 154 p. = Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie VII; kart. sfr 33,–.

Valero, Juan B.: El estoicismo de **Pelagio**. – EE LVII, 1982, 39–63; p. 65–81: Fernández Ubiña, José: San **Cipriano** y el Imperio.

Romero-Posé, Eugenio: El tratado 'de montibus Sina et Sion' y el donatismo. – Gr LXIII, 1982, 273–299.

Typus, **Symbol, Allegorie** bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer. (Dem Magnus Cancellarius der Kathol. Univ. Eichstätt Alois **Brems**, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag 1981.) Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. – Rgb: Pustet (1982). 424 S. = Eichstätter Beiträge IV = Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 11–40: Brock, Sebastian: Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition; S. 41–53: Wickham, Lionel R.: Symbols of the incarnation in **Cyril** of **Alexandria**; S. 54–74: Bundy, David D.: The interpretation of Isaiah 53 in East and West; S. 75–107: Yousif, Pierre: Typologie und Eucharistie bei **Ephräm** und Thomas von Aquin; S. 108–130: Ramos-Lisson, Domingo: Der Einfluß der soteriologischen Typologien des Origenes im Werk **Isidors** von **Sevilla** unter besonderer Berücksichtigung der „Quaestiones in Vetus Testamentum"; S. 131–145: Thekeparampil, Jakob: Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysios; S. 146–186: Lilienfeld, Fairy von: Frau Weisheit-Typus, Symbol oder Allegorie in Byzanz und der karolingischen Dichtung des 9. bis 10. Jahrhunderts; S. 187–217: Drijvers, Han J. W.: Die Legende des Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum; S. 218–238: Leloir, Louis: Le diable chez les Pères du Désert et dans les écrits du Moyen-Age; S. 239–277: Beck, Edmund: Zur Terminologie von **Ephräms** Bildtheologie; S. 278–301: Schmidt, Margot: Die Augensymbolik bei **Ehräm** und Parallelen in der deutschen Mystik; S. 302–332: Schwab, Ute: Die altenglische Dichtung „Das Gesicht vom Kreuzesbaum" und östliche Einflüsse; S. 333–351: Esbroeck, Michel van: Bild und Begriff in der Transitus-Literatur; S. 353–360: Špidlik, Tomáš: Tempel und Bild.

Irenaeus: Irénée de Lyon: Contre les hérésies (Adversus haereses, lat., franz.) Livre II. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. Tome II: Texte et traduction. – P: Ed. du Cerf 1982. 438 p.; 372 p. = Sources chrétiennes CCXCIII – CCXCIV.

Eusebius: Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique (Praeparatio evangelica, griech., franz.). Livre XI. Introduction, traduction et commentaire par Geneviève Favrelle. Texte grec révisé par Édouard des Places. – P: Ed. du Cerf 1982. 406 p. = Sources chrétiennes CCXCII; F 364.

Luibhéid, Colm: **Eusebius** of **Caesarea** and the Arian crisis. – (Blackrock:) Irish Academic Pr. (1981). 128 p.; £ 6,80.

Des Places, Édouard: Eusèbe de **Césarée** commentateur. Platonisme et Écriture Sainte. – P: Beauchesne 1982. 196 p. = Théologie historique LXIII.

Twomey, Vincent: Apostolikos Thronos. The primacy of Rome as reflected in the church history of **Eusebius** and the historico-apologetic writings of Saint **Athanasius** the **Great**. – Mstr: Aschendorff (1982). IX, 623 p. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLIX; kart. DM 148,– [Diss., Regensburg]

Ritter, Adolf Martin: Verbindliches Lehren in der alten Kirche. Eine „Fallstudie". – EvTh XLII, 1982, 251–265.

Studer, Basil: Der **Person**-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre. – ThPh LVII, 1982, 161–177.

Ellverson, Anna-Stina: The dual nature of man. A study in the theological anthropology of **Gregory** of **Nazianzus**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1981. 119 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensis XXI; scr 63,– [Diss., Uppsala]

Pincherle, Alberto: Vita di Sant'**Agostino**. – (R, Bari:) Laterza 1980. XII, 460 p. = Collezione Storica; Lire 25 000.

Press, Gerald A.: The content and argument of Augustine's De Doctrina Christiana. – Augustiniana XXXI, 1981, 165–182.

Lawless, George P.: Enduring values of the rule of saint Augustine. – Angelicum LIX, 1982, 59–78.

Pannenberg, Wolfhart: Die Bedeutung von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute. – OekRu XXXI, 1982, 129–140.

Olsen, Glenn W.: Reform after the pattern of the primitive Church in the thought of **Salvian** of **Marseilles**. – CHR LXVIII, 1982, 1–12.

Arens, Herbert: Die christologische Sprache **Leos** des **Großen**. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 716 S. = Freiburger theologische Studien CXXII; kart. DM 128,–.

Lotter, Friedrich: **Severin** von **Noricum**, Staatsmann und Heiliger. – ThpQ CXXX, 1982, 110–124.

Johannes von Damaskos: Philosophische Kapitel. Eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Gerhard Richter. – Stu: Hiersemann 1982. 304 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XV; Lw. DM 168,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fokciński, Hieronim: Conferimento dei benefici ecclesiastici maggiori nella Curia Romana fino alla fondazione della Congregazione Concistoriale. – RSCI XXXV, 1981, 334–354.

Montagna, Davide Maria: Echi di esperienza monastica a Monte Senario nel Duecento ‹rilettura della "Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum". – Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria XXIX, 1979, 233–241; p. 242–256: ~: Antichi eremi dei Servi nei secoli XII–XIV; p. 257–302: Branchesi, Pacifico M.: Rassegna di fonti per una ricerca storica sulla Congregazione degli eremiti di Monte Senario; p. 303–334: Dal Pino, Franco A.: I libri di memorie del sacro eremo di Monte Senario ‹1593–1765›; p. 335–422: Fagioli, Roberto M.: Gli eremi Servi di Maria nel Lazio. Cibona e Monterano.

Sehi, Meinrad: Die **Bettelorden** in der Seelsorgsgeschichte der Stadt und des Bistums **Würzburg** bis zum Konzil von Trient. Eine Untersuchung über die Mendikantenseelsorge unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Würzburg. – Wü: Echter-Verl. 1981. 508 S., Ill. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 68,– [Diss., Würzburg]

Culianu, Ioan Petru: Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento. – RStLR XVII, 1981, 360–408.

Peschke, Erhard: Kirche und Welt in der Theologie der **böhmischen Brüder**. Vom Mittelalter zur Reformation. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1981. 219 S.; Ppb. M 10,80.

5. Mittelalter

Boese, Helmut: Die alte „Glosa psalmorum ex traditione seniorum". Untersuchungen, Materialien, Texte. – Frb/B: Herder 1982. 286 S. = Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel IX; kart. DM 92,–.

Die altmittel- und altniederfränkischen Psalmen und Glossen. Nach d. Hs. u. Erstdr. neu hrsg. von Arend Quak. – Amst: Rodopi 1981. 221 S. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XLII; hfl 50,–.

Cowdrey, H. E. J.: **Bede** and the 'English People'. – The Journal of Religious History XI, 1981, 501–523.

Schmetterer, Viktor: Drei altenglische religiöse Texte aus der Handschrift Cotton Vespasianus D XIV. – Wien: VWGÖ 1981. 159 S. = Dissertationen der Universität Wien CL; kart. DM 16,–.

Chavasse, Antoine: L'organisation stationnale du Carême romain, avant le VIII^{e} siècle. Une organisation ‹pastorale›. – RSR LVI, 1982, 17–32.

Clark, J. P. H.: Predestination in Christ according to **Julian** of **Norwich**. – DR C, 1982, 79–91; p. 138–151: Colish, Marcia L.: **John** the **Scot**'s christology and soteriology in relation to his greek sources.

Guillot, Olivrer: La conversion des **Normands** peu après 911. Des reflets contemporains à l'historiographie ultérieure ‹X^{e}–XI^{e}›. – CCM XXIV, 1981, 101–116.181–219; p. 173–179: Christe, Yves: ‹Et super muros eius angelorum custodia›.

Codex diplomaticus **Amiatinus**. Urkundenbuch der Abtei S. **Salvatore** am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. ‹736–1198›. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Wilhelm Kurze. Bd. II: Vom Beginn der ottonischen Herrschaft bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. ‹**962–1198**›. – Tü: Niemeyer 1982. XIX, 391 S.; Lw. DM 136,–.

Blake, David: The development of the chapter of the diocese of **Exeter**, **1050–1161**. – Journal of Medieval History VIII, 1982, 1–11; p. 29–43: Housley, Norman: Pope **Clement V** and the crusades of 1309–10; p. 45–62: Wood, Charles T.: **Celestine V.**, **Boniface VIII.** and the authority of parliament.

Bell, David N.: **William** of **St. Thierry** and John **Scot Eriugena**. – Cît XXXIII, 1982, 5–28.

Leclercq, Jean: Die **Frau** in der Mönchstheologie des Mittelalters. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» XI, 1982, 353–359; S. 360–379: Elm, Kaspar: Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts.

Suárez Fernández, Luis: **Judíos españoles** en la edad media. – Madr: Ed. RIALP (1980). 286 p.; pes 600.

Heimpel, Hermann: Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. X, 1625 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LII.

Rotzetter, Anton: Die Entscheidung des hl. **Franz** für die Armen. Zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort der franziskanischen Lebensform. – FStudien LXIV, 1982, 27–53; S. 54–66: Schachten, Winfried H. J.: Das Verhältnis von philosophischem und biblisch-heilsgeschichtlichem Denken im Blick auf Joachims Ablehnung der Metaphysik; S. 67–80: Flood, David: Peace in Assisi in the early thirteenth century.

Cardini, Franco: Il Concilio Lateranense IV e la *Fraternitas* francescana. A proposito di un problema aperto. – StudFranc LXXVIII, 1981, 239–250; p. 251–305: Bart, Alba Rossebastiano: Frammenti dei quaresimali fiorentini di S. **Bernardino da Siena**; p. 307–327: Lauriola, Giovanni: Intorno alla cultura di Francesco d'Assisi; p. 329–335: Donnini, Mauro: Il *Planctus* sulla morte di S. Bonaventura da Bagnoregio; p. 343–352:Babbini, Leone: Il B. Pacifico da Cerano e la sua *Somma di Teologia Morale*.

Batazzi, Ferdinando: La corporietà in s. Francesco d'Assisi ovvero "fratello corpo". – Rivista di teologia morale XIV, 1982, 269–281.

Storia e messaggio in **Gioacchino** da **Fiore**. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioacchiniti, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19–23 Settembre 1979. – S. Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioachimiti 1980. 582 p., con tav. e fig.; Lire 35 000; [cont.:] p. 7–23: Russo, Francesco: La figura storica di Gioacchino da Fiore; p. 25–41: Reeves, Marjorie: How original was Joachim of Fiore's theology of history?; p. 57–69: Gonnet, Giovanni: Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo; p. 71–150: Di Napoli, Giovanni: Teologia e storia in Gioacchino da Fiore; p. 151–175: Mottu, Henry: Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et philosophie de l'histoire; p. 195–224: Crocco, Antonio: Genesi e significato dell'»età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore; p. 225–244: Grégoire, Reginaldo: Rapporti tra apocalittica medievale e messianismi laici odierni; p. 245–268: Gabelli, Anna Maria: Gioacchino da Fiore nella storiografia italiana del '900; p. 269–300: D'Elia, Francesco: Struttura stilistico-semantica del linguaggio gioachimita; p. 301–365: Cadei, Antonio: La chiesa figura del mondo; p. 367–427: De Leo, Pietro: «Reliquiae» florensi – Note e documenti per la ricostruzione della biblioteca e dell'archivio del protocenobio di S. Giovanni in Fiore; p. 429–445: Manselli, Raoul: Gioacchino da Fiore e la fine dei tempi; p. 449–471: Caraffa, Filippo: I monasteri florensi del Lazio meridionale; p. 473–490: Russo, Eligio: Due chiarimenti sul pensiero di Gioacchino: le cinque relazioni trinitarie e i cinque tempi essenziali dello «Psalterium»; p.491–501: D'Adamo, Cristina: Note sull'architettura florense in Italia; p. 503–520: Di Gioia, Elena Bianca: Note su un manoscritto di Gioacchino da Fiore; p. 521–531: Troncarelli, Fabio: Poesia e profezia in un manoscritto di Gioacchino da Fiore; p. 533–543: Ceccarelli, Aldo: Cronologia dei restauri dell'Abbazia di S. Giovanni in Fiore.

Herde, Peter: Die Entwicklung der **Papstwahl** im dreizehnten Jahrhundert. Praxis und kanonistische Grundlagen. – ÖAKR XXXII, 1981, 11–41.

Goodich, Michael: Vita perfecta. The ideal of **sainthood** in the thirteenth century. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 290 p. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXV; Lw. DM 180,–.

Howell, Margaret: Abbatial vacancies and the divided *Mensa* in medieval England. – JEH XXXIII, 1982, 173–192; p. 193–208: Housley, H. J.: Politics and heresy in Italy: Anti-heretical crusades, orders and confraternities, 1200–1500.

Paolini, Lorenzo: Domus e zona degli eretici. L'esempio di **Bologna** nel XIII secolo. – RSCI XXXV, 1981, 371–387.

Gauthier, René A.: Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître dès arts ‹vers 1225›. – RSPhTh LXVI, 1982, 3–55; p. 57–80: Halleux, Robert: Albert le Grand et l'alchimie.

Stehkämper, Hugo: Über die geschichtliche Größe **Alberts** des **Großen**. Ein Versuch. – HJ CII, 1982, 72–93.

Zerner-Chardavoine, Monique – Hélène Piéchon-Palloc: La **croisade albigeoise**, une revanche. Des rapports entre la quatrième croisade et la croisade albigeoise. – RH CVI, 1982, 3–18; p. 19–41: Shahar, Shulamith: Des lépreux pas comme les autres. L'ordre de **Saint-Lazare** dans le royaume latin de Jérusalem.

Brown, Oskar James: Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of law. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1981. XII, 210 p. = Studies and texts LV; hfl 33,– [Diss., Toronto]

Patfoort, A.: La finalité «apostolique» de la *Somme contre les Gentils*.– Angelicum LIX, 1982, 3–22; p. 23–36: Centore, Florestano: Lovejoy and Aquinas on God's "Need" to create.

McGrath, Alister E.: "Augustinianism"? A critical assessment of the so-called "medieval Augustinian tradition" on justification. – Augustiniana XXXI, 1981, 247–267.

Dykmans, Marc: Le rite de la dégradation des clercs d'après quelques anciens manuscrits. – Gr LXIII, 1982, 301–331.

Gregorii Ariminensis OESA Lectura super primum et secundum sententiarum. Ed. A. Damasus Trapp ... T. II: Super primum ‹dist. 7–17›. Elaboraverunt: Venicio Marcolino ... – B, NY: de Gruyter 1982. VI, 491 p. = Spätmittelalter und Reformation VII; Lw. DM 228,–.

Bachmann, Hanns: Das älteste **Urbar** der Benediktinerabtei St. **Georgenberg** zu **Fiecht** von 1361/70 und das Weinzinsregister von 1420 und 1422. – Innsbr: Wagner 1981. 239 S., 1 Kt, Beilage = Österreichische Urbare. Abt. III: Urbare geistl. Grundherrschaften Bd. 5: Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen 4; kart. öSch 480,–.

Odoardi, Giovanni: S. **Bernardino** da **Siena** e la Comunità dell'Ordine o Frati Minori Conventuali. – MF LXXXI, 1981, 111–174. 439–515; p. 516–545: Rotolo, Filipo: Fra Nicolò Ginco da Agrigento.

Perarnau, Josep: Tractats espirituals d'**Arnau** de **Vilanova** en la biblioteca del cardenal Nicolau de Cusa ‹1401–1464›. – Revista Catalana de Teologia VI, 1981, 77–88.

Schrama, Martijn: Gabriel **Biel** et son entourage: *via moderna* et *devotio moderna*. – NAKG LXI, 1981, 154–184.

Peyronnet, Georges: L'ambiente religioso della "missione" di **Giovanna** d'**Arco**. – RStLR XVII, 1981, 345–359.

Ferrara, Mario: Nuova bibliografia **Savonaroliana**. Ed. riv. e arricchita di oltre 300 schede rispetto alla prima del 1958. – Vaduz: Topos-Verlag 1981. 230 p.

Lazaroff, Allan: The theology of Abraham **Bibago**. A defense of the divine will, knowledge, and providence in fifteenth-century Spanish-Jewish-philosophy. – Alabama: The Univ. of Alabama Pr. (1981). 139 p. = Judaic studies IX; $ 15.—.

6. Gesamte Neuzeit

Todisco, Orlando: L'influsso della scienza moderna sulla filosofia e la religione. – MF LXXXI., 1981, 317–388.

Evans, G. R.: **Newman**'s letters to Charles. – DR C, 1982, 92–100; p. 101–109: Bellenger, Dominic: The King's House, Winchester, 1792–96. A religious life in community; p. 116–137: Foster, Michael: Thomas **Allen**, Gloucester Hall and the Bodleian Library.

Bradshaw, Sue: Religious women in China: An understanding of indigenization. – CHR LXVIII, 1982, 28–45.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Reingrabner, Gustav: Zur Rechtsgeschichte des Parochialsystems in der Reformationszeit. – ÖAKR XXXII, 1981, 42–58.

Stow, Kenneth R.: Taxation, community and state. The **Jews** and the fiscal

foundations of the early modern papal state. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 187 p. = Päpste und Papsttum XIX; Lw. DM 120,–.

Christ-von Wedel, Christine: Das Nichtwissen bei **Erasmus** von **Rotterdam**. Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1981. VI, 146 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CXLII; kart. DM 46,– [Diss., Basel]

Loewenich, Walther von: Martin **Luther**. Der Mann und das Werk. – Mchn: List 1982. 431 S.; Lw. DM 38,–.

Hendrix, Scott H.: Luther and the papacy. Stages in a Reformation conflict. – Phil: Fortress Pr. (1981). XII, 211 p.; $ 14,95.

Gauss, Julia: **Basels** politisches Dilemma in der Reformationszeit. – Zwing XV, 1982, 509–548; S. 549–570: Moeri, René: Die Edlen von Friedingen. Streiflichter aus der Geschichte eines süddeutschen Adelsgeschlechtes; S. 571–580: Rogge, Joachim: Die Botschaft **Zwinglis** für die Kirche heute.

Hamm, Berndt: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von **Paltz** und seinem Umkreis. – Tü: Mohr 1982. XV, 378 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXV; Lw. DM 168,–.

Holfelder, Hans Hermann: Solus Christus. Die Ausbildung von **Bugenhagens** Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung ‹1524/25› und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief „Von dem christlichen Glauben" ‹1526›. Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie. – Tü: Mohr 1981. VI, 127 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXIII.

Loeschen, J. R.: The divine community: Trinity, Church, and ethics in Reformation theologies. – Kirksvill, Miss.: The Sixteenth Century Journal 1981. 238 p.; $ 15,–.

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausgabe. Die christologischen Schriften in 3 Teilen hrsg. von Theodor Mahlmann. Teil I. – Tü: Mohr 1981. XXII, 525 S., Ill.; Lw. DM 265,–.

Koch, Ernst: Erwägungen zum Bekehrungsbericht **Calvins**. – NAKG LXI, 1981, 185–197.

Chiodi, Luigi: Eresia protestante a **Bergamo** nella prima metà del '500 e il vescovo Vittore Soranzo. Appunti per una reconsiderazione storica. – RSCI XXXV, 1981, 456–485.

Wunderli, Richard: Pre-reformation London summoners and the murder of Richard Hunne. – JEH XXXIII, 1982, 209–224; p. 225–233: Davis, John: Joan of Kent, **Lollardy** and the English Reformation.

Gonnet, Giovanni: Les débuts de la **réforme** en **Italie**. – RHR CXCIX, 1982, 37–65.

Linde, S. van der: Jean **Taffin**: eerste pleiter voor 'Nadere Reformatie' in Nederland. – Theologia Reformata XXV, 1982, 6–29.

Neuhaus, Helmut: Der **Augsburger** Reichstag des Jahres **1530**. Ein Forschungsbericht. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 167–211.

Arrieta, Jesús S.: La Iglesia en la "Confessio Augustana". Su visión desde la perspectiva católica. – EE LVII, 1982, 3–38.

Die Eingliederung der niederländischen Glaubensflüchtlinge in die **Frankfurter** Bürgerschaft **1554–1596**. Ausz. aus d. Frankfurter Ratsprotokollen veröff. von Hermann Meinert. – Ffm: Kramer 1981. XXXXIV, 620 S.

Vermaseren, B. A.: Sasbout **Vosmeer** en het voormalige kapittel van Sion in 1592: Delft als bisschopszetel? – AGKatKN XXIII, 1981, 189–219; p. 220–268: Voorvelt, C. P.: De eerste editie van de 'Amor Poenitens' van Johannes van Neercassel (II).

8. Neuere Zeit

Maser, Peter: Georg Philipp Eduard **Huschke** an Hans Ernst von Kottwitz. Eine Untersuchung zum Verhältnis der altlutherischen Opposition in Breslau zur Erweckungsbewegung. – KiOst XXV, 1982, 11–63; S. 64–120: Suttner, Ernst Christoph: Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation; S. 121–128: Kahle, Wilhelm: Ein Bericht über Allianz- und Baptistengemeinden des **Kaukasus** aus dem Jahre 1888.

Herbert, James C.: William **Perkins's** *A Reformed Catholic*: A psycho-cultural analysis. – ChH LI, 1982, 7–23.

Wicki, Josef: **Philipp II.** und die **Jesuiten** der indischen Provinz ‹einschließlich Molukken, China und Japan› 1580–1598. – AHSJ L, 1981, 161–211; p. 212–233: Melià, Bartomeu: El »modo de ser« guaraní en la primera documentación jesuítica ‹1594–1639›.

Fino, Antonio: Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a sud del Volturno in eta posttridentina ‹1585–1630›. – RSCI XXXV, 1981, 388–449.

Scheitler, Irmgard: Das geistliche **Lied** im deutschen **Barock**. – B: Duncker und Humblot 1982. 455 S. = Schriften zur Literaturwissenschaft III; kart. DM 148,– [Diss., München]

Castan, Yves: La vie du Père **Cayron** et la persistance du modèle jésuite en **Languedoc**. – History of European Ideas III, 1982, 161–168; p. 169–176: Dabeziers, André: L'impasse des querelles sur la Grâce au dix-septième siècle; p. 185–192: Montagnes, Bernard: Ouverture ou resistance a la modernite? Le retablissement de l'ordre dominicain en France au dix-neuvième siècle.

Sprunger, Keith L.: English and Dutch Sabbatarianism and the development of Puritan social theology ‹1600–1660›. – ChH LI, 1982, 24–38; p. 39–53: Lehmann, Hartmut: Pietism and nationalism: The relationship of Protestant revivalism and national renewal in nineteenth – century Germany; p. 54–70: Rossi, John: Catholic opinion on the eastern question, 1876–1878; p. 71–84: Hutchinson, William R.: Innocence abroad: The "American Religion" in Europe.

Ceyssens, Lucien: Chrétien **Lupus**. Sa période ultramontaine ‹1660–1681›. – Augustiniana XXV, 1975, 293–329; XXVII, 1977, 238–282; XXVIII, 1978, 373–400; XXIX, 1979, 394–424; XXX, 1980, 157–188; XXXI, 1981, 268–329.

Olphe-Galliard, Michel: Entre Fénelon et Pierre Nicole: Jean-Pierre de **Caussade** ‹1675–1752›. – BLE LXXXIII, 1982, 111–134.

Condren, Conal: *Sacra* before *civilis*: Understanding the ecclesiastical politics of George **Lawson**. – The Journal of Religious History XI, 1981, 524–535; p. 536–557: Gough, Austin: The roman liturgy, gregorian plain – chant and the Gallican church; p. 558–577: Johnson, Dale A.: Popular apologetics in late Victorian England: The work of the christian evidence society.

Nuttall, Geoffrey F.: Dr. Du Moulin and *Papa Ultrajectinus*. – NAKG LXI, 1981, 205–213.

Solé, Jacques: Rationalisme chrétien et foi réformée à **Genève** autour de **1700**: les derniers sermons de Louis **Tronchin**. – BSHPF CXXVIII, 1982, 29–43.

Gribl, Albrecht A.: Unsere liebe Frau zu **Dorfen**. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. – Dorfen: Präbst 1981. 597 S., 52 Ill., 7 graph. Darst., 4 Kt.; kart. DM 29,50 [Diss., München]

Altmann, Alexander: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses **Mendelssohns**. – Stu: Frommann-Holzboog 1982. 304 S. = Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung II, 3.

Dereine, G.: Jean-Baptiste **Wautelet**, 24e et dernier Abbé du Jardinet. – Cît XXXIII, 1982, 29–50.

Simon, Josef: Hegels Gottesbegriff. – ThQ CLXII, 1982, 82–104; S. 105–131: Koslowski, Peter: Hegel – „der Philosoph der Trinität"? Zur Kontroverse um seine Trinitätslehre; S. 131–146: Oeing-Hanhoff, Ludger: Licht der Philosophie im Schatten Hegels. Zum Gedenken an Immanuel Hermann **Fichte**.

La condamnation de **Lamennais**. Dossier présenté par M. J. Le Guillou et Louis Le Guillou. – P: Beauchesne 1982. 754 p. = Textes. Dossiers. Documents V.

Graham, Ruth: The challenge of secularization to the sacraments under the first French republic. – CHR LXVIII, 1982, 13–27.

Wagner, Harald: **Möhler** auf dem Weg zur „Symbolik". – Cath XXXVI, 1982, 15–30; S. 31–48: Müller, Gerhard Ludwig: Vom Leben mit den Toten zum Leben nach dem Tod. Die Bestimmung der Communio Sanctorum als Ort christlicher Auferstehungsbotschaft in der „Symbolik" J.-A. Möhlers; S. 49–64: Reinhardt, Rudolf: Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlaß Johann Adam Möhlers. Eine kritische Sichtung; S. 65–82: Kustermann, Abraham Peter: „Katholische Tübinger Schule." Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs; S. 83–100: Padberg, Rudolf: Versöhnende Spiritualität. Johann Michael **Sailers** Bedeutung für die ökumenische Begegnung zwischen den Konfessionen.

Pönnighaus, Klaus: Kirchliche Vereine zwischen Rationalismus und Erweckung. Ihr Wirken und ihre Bedeutung, vornehmlich am Beispiel des Fürstentums **Lippe** dargestellt. – Ffm, Bern: Lang 1982. X, 585 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 187; kart. sfr 87,– [Diss., Münster]

Brück, Regina von: Die Beurteilung der preußischen Union im lutherischen Sachsen in den Jahren 1817–1840. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 287 S. = Theologische Arbeiten XLI; M 17,20 [Diss., Rostock]

Rivinius, Karl J.: Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – ThGl LXXII, 1982, 216–225.

Brandt, Hans-Jürgen: Eine **katholische Universität** in **Deutschland**? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im **19.** Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1981. XLIII, 544 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XII; Kunststoff DM 168,– [Habil.-Schr., Bochum]

Tillmann, Karl-Heinz: Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert: Johann Baptist **Hirscher**, Franz Anton **Staudenmaier**, Anton **Berlage**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 411 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXVI; kart. sfr 78,– [Diss., Regensburg]

Türk, Hans Günther: Philosophie – spekulative Theologie – unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des „Tübingers" Johann Evangelist **Kuhn**. – ZKTh CIV, 1982, 147–170.

Patelos, Constantin G.: **Vatican I** et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux ‹1867–1870›. – Louvain-La-Neuve: Collège Erasme; Lv: Nauwelaerts 1981. XV, 569 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LXV; FB 1200.

Tramontin, Silvio: Un secolo di storia della chiesa. Da **Leone XIII** al **Concilio Vaticano II**. Vol. I–II. – R: Ed. Studium (1980). XIII, 304 p.; IX, 332 p. = Religione e società VII; Lire 9000; 10 000.

Bertoglio, Lucía: El Padre **Yermo** y la promoción humana como dimensión integrante de la evangelización. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 229–311.

Gangoiti, B.: De bonis religiosorum et de lege "de la desamortización de Mendizabal". – Angelicum LIX, 1982, 410–430.

Urban, Josef: Die **Bamberger** Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Bd. I–II (Quellenband). – Lichtenfels: Schulze; Bbg: Historischer Verein 1982. XIX, 621 S., 1 Ill. und S. 623–864 = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. XV; kart. DM 57,– [Diss., Würzburg]

Zucker, Stanley: Politischer Katholizismus und deutsche Demokratie. Der Fall Philipp **Wasserburg** ‹1827–1897›. – HJ CII, 1982, 94–112.

Richmond, James: Albrecht **Ritschl**. Eine Neubewertung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXII.

Zanin, Ernesto: La chiesa nell'esperienza religiosa di J(ohn) H(enry) **Newman**. – Udine: (Grillo) 1980. 258 p.; Lire 6000.

9. Neueste Zeit

Rocca, Giancarlo: La formazione della Pia Società San Paolo ‹1914–1927›. Appunti e documenti per una storia. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 475–690.

Tosiello, Rosario Joseph: "Requests I Cannot Ignore" – A new perspective on the role of Cardinal **O'Connell** in the Sacco-Vanzetti case. – CHR LXVIII, 1982, 46–53.

Arnal, Oscar L.: The brief pilgrimage of *Terre Nouvelle* ‹1935–9›. – The Journal of Religious History XI, 1981, 578–594.

Müller, Gerhard Ludwig: Tod und Auferstehung Gottes heute. Zur Überwindung des neuzeitlichen Atheismus in **Bonhoeffers** theologia crucis. – ZKTh CIV, 1982, 172–190.

Wirth, Günter: „Die Zeichen der Zeit" **1947** bis **1979**. Vorläufiger Versuch der Wertung und Würdigung in der Sicht eines Publizisten. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 76 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXVI; M 3,60.

Duncker, P. G.: Ricordando il Cardinale Agostino **Bea**, biblista e ecumenista. – Angelicum LIX, 1982, 45–58.

May, Georg: Ludwig **Kaas**. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Bd. II. III. – Amst: Grüner 1982. X, 745 S.; III, 613 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXIV.

Doering-Manteuffel, Anselm: Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre. – HJ CII, 1982, 113–134.

Rosato, Philip J.: The spirit as Lord. The pneumatology of Karl **Barth**. – Ed: Clark (1981). X, 228 p.; £ 7,60.

Balzan, Luciano: Dialettica fede-ragione nel giovane R(udolf) **Bultmann**. – (L'Aquila: Ferri 1980). 246 p. = Università degli Studi L'Aquila. Istituto di Filosofia; Lire 12 000.

Peri, Vittorio: Appunti per un'indagine sull'ecclesiologia di Paolo VI. Titoli di originalità dell'"Ecclesiam suam". – RStLR XVII, 1981, 409–450.

Landercy, M.: Le Cardinal **Stepinac** – Martyr des droits de l'homme. Préface de S. E. le Cardinal François Marty. – (P:) Apostolat des Éditions; (Montréal: Éd. Paulines 1981). 317 p. avec pl. et fig.; F 75,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Seumois, André: Théologie missionnaire. T.V: Dynamisme missionnaire du Peuple die Dieu. – CdV: Urbaniana Univ.Pr. 1981. 209 p.; Lire 4000.

Straelen, Henri van: Ouverture à l'autre. Laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétienne. – P: Beauchesne 1982. 289 p.; F 81,–.

Cotterell, Peter: The eleventh commandment. Church and mission today. – (Leicester: Inter-Varsity Pr. 1981). 174 p.

Boulaga, F. Eboussi: Christianisme sans fétiche. Révélation et domination. Essai. – P: Éd. Présence Africaine (1981). 219 p.; F 48,–.

Sigal, Gerald: The Jew and the Christian missionary: a Jewish response to missionary Christianity. – NY: KTAV Publ. House 1981. XIX, 311 p.

Schlicht, Alfred: Die Rolle der europäischen Missionare im Rahmen der Orientalischen Frage am Beispiel Syriens. – NZM XXXVIII, 1982, 187–201.

Hoornaert, Eduardo: Kirchengeschichte **Brasiliens** aus der Sicht der Unterdrückten **1550–1800** (Formação do Catolicismo Brasileiro 1550–1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos, dt.) – Mettingen: Brasilienkunde Verlag (1982). 134 S., 1 Zeittaf., zahlr. Abb. auf Taf. im Text; DM 18,–.

Münch, Werner – Klaus Weigelt: Christliche Verantwortung für eine humane Weltentwicklung. **Lateinamerika** – Kontinent der Entscheidung. – (Hannover: Niedersächs. Landeszentrale für polit. Bildung 1981.) 162 S.

Armstrong, James: From the underside. Evangelism form a third world vantage point. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1981. XIV, 93 p.

Bowden, Henry Walter: American Indians and Christian missions. Studies in cultural conflict. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1981. 155 p.; $ 14.95.

Black apostles at home and abroad. Afro-Americans and the Christian mission from the Revolution to Reconstruction. – Boston: Hall 1982. XXXVI, 321 p.; $ 40,–.

Erny, Pierre: Écoles d'église en Afrique noire. Poids du passé et perspectives d'avenir. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionaire 1982. 190 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa XXX; sfr 28,–.

Bottignole, Silvana: Una chiesa africana si interroga. Cultura tradizionale kikuyu e cristianesimo. – (Brescia:) Morcelliana (1981). 240 p.; Lire 12 000.

Evangelische Kirche in **Indien**. Auskunft und Einblicke. Hrsg. von Hugald Grafe. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission (1981). 427 S., zahlr. Abb. u Kt. auf Taf. = Erlanger Taschenbücher LI; kart. DM 32,–.

Witek, John W., SJ: Controversial ideas in China and in Europe. A biography of Jean-François **Foucquet**, S.J. ‹1665–1741›. – R: Institutum Historicum S.J. 1982. XV, 494 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XLIII; Lire 32 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Wiebe, Donald: Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion. – The Hague, P, NY: Mouton (1981). XIV, 295 p. = Religion and reason XXIII; hfl 95,25.

Miller, David L.: The new **polytheism**. Rebirth of the gods and goddesses. Prefatory letter by Henry Corbin. Appendix by James Hillman. – Dallas, Texas: Spring 1981. 148 p.; $ 8,50.

Lüling, Günter: Die Wiederentdeckung des Propheten **Muhammad**. Eine Kritik am „christlichen" Abendland. – Erl: Lüling 1981. 423 S.

Schimmel, Annemarie: Islam in India and Pakistan. – Lei: Brill 1982. X, 34 p., 17 fig., 48 pl. 4° = Iconography of religions XXII/9; hfl 60,–.

Izutsu, Toshihiko: The nexus of ontological events: A Buddhist view of reality. – Grenzen und Begrenzung . . . = Eranos Jahrbuch XLIX, 1980, (Ffm 1981), 357–392.

Cheng, Hsueh-Li: Zen, Wittgenstein and Neo-orthodox theology: The problem of communicating truth in Zen Buddhism. – Religious Studies VIII, 1982, 133–150; p. 151–170: Hoffman, Frank J.: The Buddhist empiricism thesis.

Young, Richard Fox: Resistant **Hinduism**. Sanskrit sources on anti-Christian apologetics in early nineteenth-century India. – Vienna: (Institut für Indologie der Universität Wien); Lei: Brill in Komm.; Vienna: Gerold in Komm.; Delhi: Motilal Banarsidass in Kom. 1981. 200 p. = Publications ot the De Nobili Research Library VIII; hfl 50,– [Diss., Wien]

Studies in **Gnosticism** and hellenistic religions. Presented to Gilles **Quispel** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by R. van den Broek and M(aarten) J. Vermaseren. – Lei: Brill 1981. XIV, 622 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XCI; hfl 196,–; [cont.:] p. 1–12: List of Prof. Quispel's publications; p. 13–30: Amersfoort, J. van: Traces of an Alexandrian orphic theogony in the Pseudo-Clementines; p. 31–37: Bianchi, U.: The religio-historical relevance of Lk 20:34–36; p. 38–57: Broek, R. van den: The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John; p. 58–77: Colpe, Carsten: **Daēnā**, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung; S. 78–91: Culianu, Joan P.: The angels of the nations and the origins of Gnostic dualism; p. 92–116: Dörrie, H.: Gnostische Spuren bei Plutarch; p. 117–130: Drijvers, H. J. W.: Odes of Solomon and psalms of Mani. Christians and Manichaeans in third-century Syria; p. 131–142: Flamant, Jacques: Éléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobe; p. 143–160: Fossum, Jarl: Samaritan demiurgical traditions and the alleged Dove cult of the Samaritans; p. 161–170: Grant, Robert M.: Charges of "Immorality" against various religious groups in Antiquity; p. 171–189: Gruenwald, Ithamar: The problem of anti-Gnostic polemic in Rabbinic literature; p. 190–204: Guillaumont, Antoine: Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement; p. 205–217: Harl, Marguerite: Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Ecritures; p. 218–226: Klijn, A. F. J.: An analysis of the use of the story of the flood in the Apocalypse of Adam; p. 227–260: Mahé, Jean-Pierre: Le Livre d'Adam géorgien; p. 261–314: Mansfeld, Jaap: Bad world and Demiurge: a 'Gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo; p. 315–335: Mussies, Gerard: Catalogues of sins and virtues personified ‹NHC II,5›; p. 336–348: Pearson, Birger A.: Jewish elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres); p. 349–375: Segal, Alan F.: Hellenistic magic: Some questions of definition; p. 376–411: Sfameni Gasparro, Giulia: Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis; p. 412–418: Tardieu, Michel: Aberamenthō; p. 419–431: Vermaseren, Maarten J.: L'iconocgraphie d'Attis mourant; p. 432–450: Wegman, H. A. J.: Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254; p. 451–457: McL. Wilson, R.: Gnosis and the mysteries; p. 458–466: Winden, J. C. M. van: "Terra autem stupida quadam erat admiratione". Reflexions on a remarkable translation of Genesis 1:2a; p. 467–497: Yamauchi, E. M.: Jewish Gnosticism? The prologue of John, Mandaean parallels, and the Trimorphic Protennoia; p. 498–584: Zandee, J.: "The Teachings of Silvanus" (NHC VII,4) and Jewish Christianity.

Whalen, William J.: Strange gods. Contemporary religious cults in **America**. – Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, Publisher (1981). IX, 130 p.

Murakami, Shigeyoshi: **Japanese** religion in the mordern century (Nihon Hyakunen no Shūkyō, engl.) – Tokyo: Univ. of Tokyo Press (1980). XVII, 186 p.; $ 12,50.

VI. Religionsphilosophie

Cortina Orts, Adela: Dios en la filosofía trascendental de **Kant**. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 356 p. = Biblioteca Salamanticensis. Estudios XXXVI.

Schurr, Adolf: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. – L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier . . ., P (1982), 81–94; S. 221–237: Lotz, Johannes B.: Die apriorischen Erkenntnisbedingungen bei **Kant** im Lichte der Offenbarkeit des Seins von **Heidegger**; S. 271–286: Gadamer, Hans-Georg: Die religiöse Dimension in Heidegger.

Alfaro, Juan, SJ: De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. – Greg LXIII, 1982, 211–272.

Amengual, Gabriel: Crítica de la religión y antropología en Ludwig **Feuerbach**. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. – Barc: Ed. Laia (1980). 461 p.; pes 990.

Muñoz Triguero, J.: La imagen de Dios en Feuerbach. – Grananda: Facultad de Teología 1981. 116 p.

Feiereis, Konrad: die Religionsphilososphie **Sailers**. – Johann Michael Sailer u. seine Zeit = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XVI, Rgb 1982, 229–256.

Marchesi, Giovanni: Il problema di Dio da **Nietzsche** a **Heidegger**. – CivCatt CXXXIII, II, 1982, 545–561.

Terrien, Lawrence B.: Joseph **Butler** and arguments for the existence of God. – Louvain Studies VIII, 1981, 265–285.

Lefèvre, Charles: Maurice **Nédoncelle** et l'itinéraire philosophique vers Dieu. – La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle. Actes du colloque . . ., P (1981), 77–98.

Kalinowski, Georges: L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson. – P: Beauchesne (1981). 251 p.; F 78,–.

Copleston, Frederick: Religion and the one. Philosophies East and West. – NY: Crossroad / Continuum 1982. 281 p. = Gifford lectures, 1980; $ 17,50.

Cantone, Carlo: Credere in Dio, oggi. Fondamenti di una critica della religione. – Euntes docete XXXV, 1982, 49–64; p. 115–124: Negri, Antimo: Il sentimo di Dio; p. 125–137: Penzo, Giorgio: La differenza ontologica e il problema di Dio in **Heigegger** in S. **Tommaso** d'**Aquino** e in **Gogarten**; p. 149–171: Molinari, Giuseppe: L'ateismo di **Pirandello**.

Aufklärung und Gottesglaube. Hrsg. von Walter Kern. Mit Beiträgen von K(arl) O(tmar) von Aretin (u.a.) – Düs: Patmos Verlag (1981). 160 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern XCII = Patmos Paperback; kart. DM 22,–; [enth. u.a.:] S. 25–50: Baumgartner, Hans Michael: »Aufklärung« – ein Wesensmoment der Philosophie?; S. 51–66: Seckler, Max: Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion; S. 67–87: Weger, Karl-Heinz: Der **Atheismus** und die Gottesfrage. Argumente der Religionskritik; S. 88–101: Muck, Otto: Neuansätze zur Gottesfrage in der Philosophie; S. 102–132: Kern, Walter: Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht.

VII. Fundamentaltheologie

Kottoos, Thomas M.: Psychology of Gordon **Allport** and its theological relevance. – Kerala: Oriental Inst. of Religious Studies (1981). VIII, 144 p. = Oriental Institute of Religious Studies, India XLVII. [Diss, Roma. Alfonsiana]

Suchla, Peter: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse Hans **Albert** und Gerhard **Ebeling**. – Ffm, Bern: Lang 1982. VI, 433 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 187; sfr 79,– [Diss., Giessen]

Massarelli, Raffella: Analisi del linguaggio e teologia in Paul M. van **Buren**. – Studia Patavina XXIX, 1982, 121–150.

LaCugna, Catherine M.: The function of tradition in the theological method of Hans **Küng**. – Louvain Studies VIII, 1981, 382–402.

Nowell, Robert: A passion for truth. Hans Küng and his theology. – NY: Crossroad (Publ. Comp. 1981). 377 p.; $ 14,95.

Füssel, Kuno: Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 165; sfr 49,–.

Wood, Charles M.: The formation of Christian understanding. An essay in theological hermeneutics. – Phil: Westminster Pr. (1981). 128 p.; $ 7,95.

Van Roo, William A.: Basics of a Roman catholic theology. – R: Gregorina Univ.Pr. 1982. 387 p. = Analecta Gregoriana CCXXV = Series Facultatis Theologiae. Sectio B. n. LXXV; Lire 21 000.

Miller, Donald E(earl): The case for liberal Christianity. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1981). VI. 154 pl; $ 11,50.

Reith, Karl Friedrich: Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 93; kart. sfr 31,– [Diss., Paderborn. Gesamthochschule]

Gössmann, Elisabeth: Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1981). 141 S. = Herderbücherei 879; kart. DM 6,90.

Cobb, John B., Jr.: La théologie du processus et la doctrine de Dieu. – RHPhR LXII, 1982, 1–22; p. 23–47: Welker, Michael: Formes nouvelles de présentation de l'idée de Dieu. La philosophie du processus dans la théologie américaine à la suite de Whitehead.

Roscam Abbing, P[ieter] J[ohan]: Psychologie van de religie. Godsdienstpsychologie in verband met filosofie en theologie. – Assen: van Gorcum 1981. XXVII, 727 p.; hfl 85,–.

Weger, Karl-Heinz: Gott hat sich offenbart. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1982). 122 S. = Herderbücherei 946; DM 6,90.

Swinburne, Richard: Faith and reason. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 206 p.

Stubhann, Matthias: Der Christus Jesus. Aufgabe des kritischen Verstandes – Ziel des glaubenden Herzens. Eine Informations- und Diskussionsschrift. – (Sa:) Universitätsverlag Pustet (1981). 612 S.; geb. DM 98,–.

VIII. Dogmatik

Blandino, Giovanni: Quaestioni dibattute di teologia. III. – (R:) Città Nuova Ed. 1981. 223 p.; Lire 9500.

Fastenrath, Elmar: Gott begegnen in der dogmatischen Theologie. – ThGl LXXII, 1982, 189–207.

Minz, Karl-Heinz: Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 404 S. = Disputationes theologicae X; sfr 77,–. [Diss., Bonn]

Torres Queiruga, Andres: El proyecto cristológico de Edward **Schillebeeckx**. – Compostellanum XXV, 1981, 9–66.

Die Frage nach Jesus Christus im ökumenischen Kontext. Vier Vorträge zur gegenwärtigen Christologie. Hrsg. von Hubert Kirchner. – B: Evang. Verlagsanstalt (1980). 91 S.; M 7,50; [enth.:] S. 9–27: Trilling, Wolfgang: Jesus von Nazareth – Anfang der Theologie; S. 28–60: Ullrich, Lothar: Jesus Christus – Auslegung Gottes und Modell des Menschseins. Probleme und Thesen der Christologie in der katholischen Dogmatik; S. 61–81: Kühn, Ulrich: Jesus Christus, gestorben für unsere Sünden. Zur theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu; S. 82–91: Demke, Christoph: Jesus Christus – auferstanden von den Toten.

Ziegenaus, Anton: Die Präexistenz Christi als Maßstab des christlichen Zeugnisses angesichts der Verneinung Gottes. – MThZ XXXIII, 1982, 83–98.

Reichberg, Gregory: La procession du Verbe. – Nova et Vetera LVII, 1982, 161–179; p. 188–200: Wojciechowski, Michael: Trois formules sur l'origine du Saint-Esprit: ex Patre, ex Patre Filioque, ex Patre per Filium.

Lacoste, Jean-Yves: Du droit de l'histoire au droit de Dieu: sur la résurrection de Jésus. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 495–531.

Bordoni, Marcello: Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito. – Lateranum N.S. XLVII, 1981, 432–492.

Kasper, Walter: Christologie und Anthropologie. – ThQ CLXII, 1982, 202–221.

Illickamury, Cyprian: The lordship of Jesus Christ over the world and the church. The christological witness of the pastoral constitution "Gaudium et Spes". – Bangalore: Asian Trading Corp. 1980. VI, 672 p.; $ 9,20.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Bd V: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 2., wesentl. veränd. Aufl. Teil-Bd. 1: Das Wesen der Kirche. Teil-Bd. 2: Die Leitung der Kirche. Teil-Bd. 3: Das Heilshandeln der Kirche: Das Wort. Die Eucharistie als Zentralsakrament. Teil-Bd. 4: Das Heilshandeln der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1982. XIII, 324 S.; X, 262 S.; XI, 268 S.; XII, 284 S.

Tillard, Jean-Marie, OP: L'**évêque** de **Rome**. – P: Ed. du Cerf 1982. 240 p.

Denis, Henri: Sacraments-sources de vie. Etudes de théologie sacramentaire. – P: Ed. du Cerf 1982. 177 p. = Rites et symboles XIII; F 50,–.

Schilson, Arno: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo **Casel**s. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 354 S. = Tübinger theologische Studien XVIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Van Beeck, Frans Jozef: Grounded in Love. Sacramental theology in an ecumenical perspective. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. 151 p.; $ 19,50.

Journet, Charles: Le mystère de l'**eucharistie**. – P: Téqui (1981). 71 p.

Bourgeois, Henri: Je crois à la **résurrection** du corps. – (P:) Desclée (1981). 332 p.; F 101.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel ‹381›. A. Ganoczy (u.a.). Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 126 S. = Dialog der Kirchen I; [enth.:] S. 13–48: Hauschild, Wolf-Dieter: Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung; S. 49–79: Ganoczy, Alexandre: Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis; S. 80–99: Slenczka, Reinhard: Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion; S. 100–125: Schneider, Theodor: Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels.

No other gospel. Essays in commemoration of the 400th anniversary of the **Formula** of **Concord 1580–1980**. Ed. by Arnold J. Koelpin. – Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publ. House (1980). 367 p.; $ 12,95.

Das kathol.-luther. Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977–1981. Mit e. Einf. von Aloys Klein und Harding Meyer. – (Genf: Lutherischer Weltbund; Stu: Kreuz-Verlag 1982.) 75 S. = LWB-Report X.

Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses. Mit Beiträgen von Jürgen Roloff (u.a.). – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1981. 213 S. = Fuldaer Hefte. XXV; kart. DM 26,90; [enth.:] S. 10–28: Roloff, Jürgen: Christologie und Rechtfertigung bei Paulus; S. 29–42: Voigt, Gottfried: Christologie und Rechtfertigung nach dem Augsburgischen Bekenntnis; S. 43–91: Peters, Albrecht: Christologie und Rechtfertigung in der gegenwärtigen evangelischen Theologie; S. 92–118: Breuning, Wilhelm: Christologie und Rechtfertigung in der Lehre der römisch-katholischen Kirche und der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion; S. 119–150: Peters, Albrecht: Christologie und Rechtfertigung in der Predigt; S. 151–189: Peters, Albrecht: Zur Aktualität der geistlichen Intention und theologischen Struktur der Confessio Augustana; S. 190–202: Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses. Ergebnisse einer Internationalen Theologentagung in Augsburg im April 1980.

Thoma, Clemens: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. 174 S. = Grundzüge XIV; kart. DM 36,–.

Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus **jüdischer** und **christl.** Existenz. ‹Hrsg.:› Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard-Verlag 1981. 328 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen XI; DM 14,–.

Pallis, Marco: A Buddhist spectrum. Contributions to **Buddhist-Christian dialogue**. – NY: The Seabury Press (1981). IX, 163 p.; $ 9,95.

Walsh, Michael J.: Ecumenism in war-time **Britain**. The sword of the spirit and religion and life. – HeythrJ XXIII, 1982, 243–258. 377–394.

Toinet, Paul: L'œcuménisme entre vie et mort. L'heure du discernement. – (Chambray:) C. L. D. (1981). 223 p. = Le caillou blanc IV; F 43,–.

Genfer Zwischenbilanz. Werkstattberichte von Mitarbeitern des ökumenischen Rates der Kirchen. Gesammelt, kommentiert und hrsg. von Christfried Berger. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 238 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Anhang.; DM 8,50.

Echo aus der Ökumene. Lutherische Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt. Bearb. von Daniel F. Martensen und Irmhild Reichen-Young. – Genf: Studienabteilung Luther. Weltbund 1981. 177 S.; sfr 12,50.

Tillard, Jean-Marie Robert: Regard sur l'œcuménisme: où en sommes-nous? – FZPhTh XXIX, 1982, 252–263; S. 264–276: Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit. Studiendokument der christkathol./römisch-kathol. Gesprächskommission der Schweiz.

Stirnimann, Heinrich: Zur ökumenischen Situation. – Communio sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen . . ., Genève 1982, 224–238; p. 239–250: Thils, G.: Les droits de l'homme: un lieu de rencontre œcuménique; p. 271–283: Tillard, M. R.: Une crux œcumenistarum: L'eucharistie sacrifice; p. 291–300: Wainwright, Geoffrey: «E pluribus unum»: Questions of unity and diversity on the ecumenical and liturgical scene in the USA.

X. Moraltheologie

M[a]cCormick, Richard A.: Notes on moral theology. 1965 through 1980. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1981). IX, 892 p.; $ 15,–.

Issues in Christian ethics. Ed./contributor: Paul D. Simmons. [In honor of] (Henlee Hulix **Barnette**). – Nashv, Tennessee: Broadman (1980). 260 p.; 251–260: Bibliography: Writings and publications by Henlee Hulix Barnette.

Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III: Wege ethischer Praxis. Hrsg. von A. Hertz [u.a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 600 S.; geb. DM 98,–.

White, R(eginald) E(rnest) O(scar): The changing continuity of Christian ethics. Vol. II: The insights of history. – Exeter: Paternoster Pr. (1981). 442 p.

Bondolfi, Alberto: Autonomie ou théonomie: un alternative pour la morale chrétienne? Présentation et évaluation du débat en cours entre moralistes de langue allemande. – RSR LXX, 1982, 161–180; p. 181–194: Fruchon, Pierre: Sur la diversité et l'universalité des morales; p. 195–212: Moingt, Joseph: Conclusion. Moralité de la morale.

Bondolfi, Alberto: Teologia morale di lingua tedesca: Rassegna di nuovi strumenti di base ed opere di consultazione. – Studia Patavina XXIX, 1982, 151–170.

Morality and moral controversies. Ed. by John Arthur. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1981). XIV, 497 p.; $ 13,95.

Elders, Leo – Fernando Inciarte – Pedro Rodríguez: Die Person im Anspruch sittlicher Normen. Referate des Elften Internationalen Priestertreffens in Deutschland, Essen, 6.–8. August 1980. – St. Augustin: Verlag Wort und Werk (1981). 148 S. = Sinn und Sendung X; DM 5,40.

Mieth, Dietmar: Brauchen wir Gott für die Moral? – FZPhTh XXIX, 1982, 210–222; S. 223–238: Bujo, Bénézet: Die christologischen Grundlagen einer afrikanischen Ethik.

Ethik im Ernstfall. Dietrich **Bonhoeffers** Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. Hrsg. von Wolfgang Huber und Ilse Tödt. – (Mchn:) Kaiser (1982). 264 S. = Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis IV.

Zivilisation der Liebe – Perspektiven der Moral. Dokumentation des zwölften Internat. Priestertreffens in Deutschland vom 31. August bis zum 2. Sept. 1981 in Bergisch Galdbach. Von Kardinal Joseph Höffner (u.a.). – St. Augustin: Wort und Werk (1981). 154 S. = Sinn und Sendung XII; DM 9,60.

Evangelium des **Friedens**. Christen und Aufrüstung. ‹Hrsg.:› Peter Eicher. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 207 S.

Ruf, A. K., OP – E. J. Cooper: Grundkurs Sexualmoral. I: Geschlechtlichkeit und Liebe. – Frb/B: Herder (1982). 164 S.; kart. DM 24,80.

Horner, Tom: **Homosexualität** and the Judeo-Christian tradition. An annotated bibliography. – Metuchen, N. J.; Lo: The American Theol. Libr. Association – The Scarecrow Press 1981. IX, 131 p. = ATLA bibliographical series V.

Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der **Antikonzeption** zum befreienden Ethos. Zum Kampf um die christliche Wahrheit und Berufung ehelicher Liebe. Hrsg.: Johannes Bökmann. Mit Beitr. von J. Bökmann, G(ustav) Ermecke (u.a.). – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1982). 363 S.; DM 25,–.

Sumner, L. W.: **Abortion** and moral theory. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1981). X, 246 p.; $ 4,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Williams, Rowan: Christian spirituality. A theological history from the New Testament to Luther and St. John of the Cross. – Atlanta: Knox (1980). 193 p; $ 7.95.

Holmes, Urban T(igner) III: A history of Christian spirituality. An analytical introduction. – NY: Seabury Press (1981). X, 166 p.; $ 5,95.

Solano, Jesús: Développement historique de la réparation dans le culte du cœur de Jésus. Du Ier siècle à Sainte Marguerite-Marie Alacoque. – R: Centro Cuore di Cristo 1982. 134 p. avec fig. et pl.; F 38,–.

Cristiano, Carmelo: La preghiera nei padri. – R: Ed. Studium (1981). 220 p. = La spiritualità Cristiana. Storia e testi IV; Lire 5500.

Recaredo García, Bernardo: Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de San **Isidoro** de **Sevilla**. – Zamora: Ed. Monte Casino 1980. 198 p. = Espiritualidad monástica. Fuentes y estudios VIII; pes 500,–.

Histoire religieuse de la **Normandie**. [Par] (Brigitte Beaujard [e.a.]). – Chambray: (Éditions) C. L. D. (1981). 310 p. avec cartes; F 120,–.

Sankt **Elisabeth**. Fürstin, Dienerin, Heilige. Ausstellung zum 750. Todestages der hl. Elisabeth, Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. Nov. 1981 – 6. Jan. 1982. Hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verb. mit dem Hessischen Landesamt für geschichtl. Landeskunde. – Sigmaringen: Thorbecke (1981). XXI, 570 S., zahlr. Abb. im Text, 3 Beil., 3 Kt; DM 36,–.

Lehrer des Evangeliums. Zur Spiritualität des hl. **Antonius** von **Padua**. Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1981. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1981. 103 S. = Wandlung in Treue XXIV; DM 21,80.

Thomas, Joseph: Le christ de Dieu pour **Ignace** de **Loyola**. – (P:) Desclée (1981). 248 p. = Jésus et Jésus-Christ XV; F 94,–.

Der Weg zum Quell. **Teresa** von **Avila** 1582–1982. Mit Beiträgen von Hans Urs von Balthasar (u.a.). Hrsg. von Joseph Kotschner. – Düs: Patmos Verlag (1982). 208 S.; DM 19,80.; [enth.:] S. 11–51: Balthasar, Hans Urs von: Christliche „Mystik" heute; S. 52–89: Sudbrack, Josef: Der Mensch im Überstieg. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung; S. 90–128: Steggink, Otger, OCarm: Teresa von Avila – Frau und Mystikerin; S. 129–156: Dobhan, Ulrich, OCD: Teresas Weg zu Christus; S. 157–176: Larkin, Ernest E., OCarm: Teresa von Avila und das Gebet; S. 177–198: Lorenz, Erika: Eine Lanze für Teresia. Die Apologie des Fray Luis de León ‹1589›.

Randall, Virginia F.: Teresa de Avila: la Madre/la Mujer. – Carmelus XXIX, 1982, 5–16; p. 17–36: Saggi, Ludovico, OCarm: S. Teresa nella ricchezza die suoi valori umani; p. 37–86: Garrido, Pablo María, OCarm: Confesores carmelitas de S. Teresa de Jesús; p. 87–110: Giovanna della Croce, OCD: La «Vita Christi» di Landolfo di Sassonia e S. Teresa d'Avila; p. 111–129: Steggink, Otger, OCarm: S. Teresa, mujer y mística, ante la teología y los teólogos.

Nouwen, Henry J. M.: Thomas **Merton** – contemplative critic (Bidden om het leven, engl.). ‹Originally published with the title "Pray to live"›. – San Francisco [e.a.]: Harper & Row (1981). X, 158 p.; p. 153–158: Bibliography Thomas Merton; $ 4,95.

Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philososphie antique. – P: Études Augustiniennes 1981. 206 p.; F 150,–.

Trémeau, Marc: Éléments de spiritualité chrétienne. – Chambray: (Éditions) C. L. D. (1982). 137 p. = Esprit et vie XI; F 45,–.

Furioli, Antonio: La preghiera. Riflessione di teologia spirituale. – (To:) Marietti (1981). 207 p. = Collana teologica; Lire 12 000.

Magaña, Jose, SJ: La voluntad verdadera del Dios verdadero. Pistas para discernir el discernimiento. – Manresa LIV, 1982, 113–132.

Marier, Gérard: Communautés prophétiques. – (Montr:) Éd. Paulines; (P:) Apostolat des Éditions (1981). 173 p. = Sève nouvelle XXIX; F 60,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Pace, Enzo: Cristianesimo e società. Una introduzione a Ernst **Troeltsch**. – Studia Patavina XXIX, 1982, 171–214.

Castanyé Subirana, Josep: Die politische Theologie Alfred de **Quervains**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 356 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLI; sfr 64,– [Diss., Münster]

Godsdienst en kerk en **Nederland, 1945–1980**. Een geannoteerde bibliografie van sociaalwetenschappelijke en historische literatuur over de godsdienstige en kerklijke ontwikkelingen en Nederland. Samengesteld door J. P. A. van Vugt. – Nijm: Kathol. Documentatie Centrum (1981). 400 blz. = Bibliografieën van het Katholiek Documentatie Centrum I; hfl 45,–.

Oswald, Julius: Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift „Praxis" unter bes. Berücks. ihrer Religionskritik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 294 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 36,–.

Toedt, Heinz Eduard: Menschenrechte – Grundrechte. – Fiorenza, Francis: Religion und Politik. – Schwan, Alexander: Legitimation. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 143 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXVII; Lw. DM 27,–.

Selling, Joseph A.: A closer look at the text of Gaudium et Spes on marriage and the family. – Bijdr XLIII, 1982, 30–47; p. 48: Summary.

Lukatis, Ingrid: Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland – Entwicklung, Stand und zukünftige Aufgaben eines Forschungsbereiches. – ZevE XXVI, 1982, 306–327.

Liberazione e salvezza. Saggi di antropologia cristiana coordinati da Gualberto Giachi. [Di] Lino Prenna [e.a.]. – R: Ed. Rogate (1981). 326 p.; Lire 9500,-.

Godin, André, SJ: Orthodoxie. «Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale» (Jean-Pierre **Deconchy**). – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 555–576.

Vauchez, André: Religion et société dans l'occident médiéval. – To: Bottega d'Erasmo 1980. IX, 444 p.; Lire 38 000.

Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia. [Di] Gustavo Guizzardi [e.a.]. – To: Claudiana (1981). 166 p. = Nostro tempo XXXIV; Lire 7500.

Warum geht es nicht mehr wie früher? Zum Strukturwandel in der Kirche. ‹Hrsg.› Franz W. Niehl. Mit Beitr. von Georg Bajor [u.a.]. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 117 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 8–49: Niehl, Franz W.: Neue Koordinaten – Ein Essay über den jüngsten Bewußtseinswandel in der Kirche und Gesellschaft; S. 50–92: Scholl, Norbert: Ein Psychogramm des (deutschen) Katholizismus traditioneller Prägung; S. 93–117: Bajor, Georg: Von der Dorfkirche zur Großorganisation – Die strukturelle Anpassung der Kirche an die industrielle Gesellschaft.

Kramer, Hans: **Ehe** war und wird anders. – Düs: Patmos Verlag (1982). 184 S.

Martin, Renate – Norbert Martin: Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980. Geleitwort von Kardinal Joseph Ratzinger. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1981). 272 S.; kart. DM 20,–.

Siefer, Gregor: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche. Anstößige Überlegungen eines Soziologen. – Ffm: Knecht (1981). 99 S.; kart. DM 16,80.

Schepping, Johanna: Christliche orientierte **Sozialerziehung**. – Dnwth: Auer (1981). 189 S.; kart. DM 25,80. [Diss., München. Überarb.]

Die Friedenshoffnung unserer Zeit. Von Stefan Leber [u.a.]. – (Stu:) Urachhaus (1982). 139 S.; kart. DM 14,80.

Aubert, Jean-Marie: Un nouveau champ éthique: l'**ecologie**. – RevSR LVI, 1982, 201–219.

Biéler, André: Chrétiens et socialistes avant Marx. Les origines du grand malentendu entre les églises chrétiennes et le monde du travail; les efforts de chrétiens français pour le dissiper et transfromer la société industrielle, avant 1848. Préfance de Claude Gruson. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1982). 349 p. = Le champ éthique VI; sfr 42,–.

Rasmussen, Larry L.: Economic anxiety and Christian faith. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 124 p.; $ 4,50.

Ulrich, Thomas: Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 201 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Sozialethik XIV; kart. DM 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Izbicki, Th. M.: Protector of the faith. Card. **Johannes** de **Turrecremata** and the defense of the institutional church. – Wash: Catholic Univ. of America Pr. 1981. XIV, 206 p.

Pradel, Werner E.: Kirche ohne Kirchenbeitrag. Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung. Dokumentation aus 75 Ländern. – Wien, Mchn: Herold (1981). 354 S.; kart. DM 34,–.

Pirson, Dietrich: Innerkirchliche Grundrechte aus der Sicht der evangelischen Kirchenrechtslehre. – ZSavRGKan LXVII, 1981, 339–375.

Lener, Sebastian: Sulla natura specifica del diritto canonico. – CivCatt CXXXIII, 3, 1982, 220–235.

Labandeira, Eduardo: La Signatura Apostólica y los Tribunales Administrativos. – Ius canonicum XXI, 1981, 665–722; p. 723–737: Arias Gomez, Juan: Revocación, irretroactividad y derechos adquiridos.

Tutone, John: Towards an understanding of the concept of constitutive law in "De episcoporum muneribus": a study of its canonical and ecclesiological foundations. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. XIV, 337 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Vogel, Cyrille: Application du principe de l'«Economie» en matière de divorce dans le droit canonique oriental. – RDC XXXII, 1982, 81–100; p. 101–108: Gaudemet, Jean: La formation de la théorie canonique du mariage; p. 109–125: Serrano Ruiz, José M.: Recherches prometteuses en jurisprudence.

Geringer, Karl-Theodor: Zur Systematik der kanonischen Ehenichtigkeitsgründe. – AkKR CL, 1981, 91–136.

Serrano Postigo, Carmen: La causa tipica en el derecho canónico matrimonial. Las anomalías del negocio jurídico matrimonial. Alternativa "De iure condendo" desde la perspective de la causa. Prologo di Dionisio Llamazares. – Léon: Colegio Univ. 1980. 330 p. = Colegio Universitario de Léon. Publicaciones XVIII.

Renken, John Anthony: the contemporary understanding of marriage. An historico-critical study of Gaudium et spes, 47–52, and its influence upon the revision of the Codex Iuris Canonici. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. XIX, 585 p.; Lire 5000. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Heinemann, Heribert: „Mischehe" oder bekenntnisverschiedene Ehe? Eine theol., rechtl. u. pastorale Untersuchung. – Tr: Paulinus-Verl. 1982. 104 S. = Canonistica VII; kart. DM 23,80.

Serrano Ruiz, José María: Nulidad de matrimonio. Coram Serano. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 334 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLIII.

Belenchon, Ezequiel: La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio. Especial estudio de la jurisprudencia del Tribunal de la Sagrada Romana. – Pamplona: EUNSA 1982. 276 p. = Colección canónica; pes 1300.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Kopp, Martin: **Seelsorgeteam** – Sammlung in der Sendung. Der spirituelle Wert der Gemeinschaft in verschiedenen Seelsorgergruppen. Darstellung u. Deutung einer Befragung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 494 S.; kart. DM 35,–. [Diss., Roma. Gregoriana]

A biblical basis for **ministry**. Ed. by Earl E. Shelp and Ronald Sunderland. – Phil: Westminster Press (1981). 238 p.; $ 9,50.

Handbuch zur **Predigt**. Guido Schüepp ‹Hrsg.›. Beiträge von Jakob Baumgartner [u.a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1981). 496 S.; kart. DM 75,–.

Schütz, Werner: Probleme der Predigt. – Gö: Klotz im Verl. Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 267 S. = Dienst am Wort XLI; kart. DM 24,–.

Albrecht, Horst: Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 367 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXXVIII.

Friedberger, Walter: **Landpastoral**. Hilfen zur Neuorientierung. – (Mchn): Don Bosco Verlag (1981). 143 S.; kart. DM 17,80.

Thils, G[ustave] – J. Barrea: Une pastorale de l'espérance. Théologie – stratégie. Préface de R[obert] Guelluy. – P: Beauchesne (1982). 157 p. = Le point théologique XXXVIII; F 54,–.

Boekholt, Peter: **Eucharistie**. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1982). 212 p. = Biblioteca di scienze religiose XLVIII; Lire 15 500.

Pannet, Robert: Baptisez-les! Contribution au débat pastoral sur le **baptême** des petits enfants. Avec la collaboration de Georges Lagrange, Antoine Reneaume. Préface de Hans Urs von Balthasar. – P: Éditions France-Empire (1981). 259 p.; F 52,–.

Galatik, Michael: Film, Fernsehen und Evangelisation. Zur Erschließung der Ausdrucksweise der „Cinema" für den Glauben. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 87 S.

Schilling, Johannes: Methodenbuch **Jugendarbeit**. Bd. I. – Mchn: Kösel-Verl. (1982). 199 S.; kart. DM 25,–.

Lebenshilfe und Lebensberatung in der kirchlichen Jugendarbeit. Hrsg. von Bardo Pfannkuchen-Schaffner und Hans Georg Ruhe. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 144 S., zahlr. Abb. im Text; kart. DM 19,80.

Exeler, Adolf: Religiöse **Erziehung** als Hilfe zur Menschwerdung. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 229 S.; kart. DM 24,80.

Potthast, Karl Heinz: Das Miteinander in der Schule. Vorschläge für eine christliche Erziehung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 93 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLIV = Religionspädagogik.

Ritter, Werner H.: Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren **Religionspädagogik** im Religionsbegriff. Kritik und Konstruktion. – Ffm, Bern: Lang 1982. 217 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 5; sfr 51,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Zillessen, Dietrich: Emanzipation und Religion. Elemente einer Theorie und Praxis der Relgionspädagogik. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg (1982). 105 S., zahlr. Abb. im Text = Diskussion; kart. DM 19,80.

Barbotin, E[dmond]: Catéchèse et pédagogie. Problèmes actuels. – P: Lethielleux; Namur: Éd. Culture et Vérité (1981). 127 p. = Le sycomore. Série: Chemins de crêtes VIII; F 32,–.

Dubuisson, Odile: L'acte catéchétique. Son but, sa pratique. – (P: Éd. du) Centurion (1982). 180 p.; F 57,–.

Korherr, Edgar Josef: Religionsunterricht und Gemeindekatechese im Dienste der Brüderlichkeit. – Aspekte der Brüderlichkeit . . ., Graz 1981, 173–194.

Ringshausen, Gerhard: Erfahrung und Sinnfrage als Horizont des Religionsunterrichts. – EvE XXXIV, 1982, 203–216; S. 218–231: Grosch, Heinz: Glaubwürdiger Glaube im Religionsunterricht.

Schmidt, Jürgen: Desinteresse am Religionsunterricht? Ein Test zur Messung der religiösen Ansprechbarkeit von Schülern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 119 S. = Studien zur praktischen Theologie XXIII; kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Houssiau, Albert: La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950–1980). – MD CXLIX, 1982, 27–55; p. 57–90: Kretschmar, Georg: La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles; p. 91–105: Jounel, Pierre: Les ministères non ordonnés dans l'Eglise; p. 107–112: Ariès, Philippe: La naissance du mariage occidental; p. 113–120: Sarda, Odette: Des sacrements, pour quoi faire?; p. 121–124: Jourjon, Maurice: Baptême et Eucharistie, Sept propositions des Pères de l'Eglise.

Burkhart, John E(rnest): **Worship**. – Phil: Westminster Pr. (1982). 162 p.

Miquel, Pierre: La liturgie, une œuvre d'art. L'œuvre de Dieu célébrée par son peuple. – (Bégrolles-en-Maugues ‹Maine-&-Loire›: Abbaye de Bellefontaine 1981.) 263 p. = Spiritualité orientale et vie monastique. Vie monastique XIII; F 63,–.

Kovalevsky, Jean: La liturgie céleste. – P: Éd. Friant (1982). 233 p.; F 32,–.

Carideo, Armando: Il culto nuovo di Cristo e dei cristiani come azione sacerdotale. Linee di riflessione dal Nuovo Testamento. – RLit N.S. LXIX, 1982, 311–336; p. 337–350: Vanni, Ugo, SJ: Sacerdozio e regno nell'Apocalisse. Una prospettiva teologico-biblica; p. 351–376: Marsili, Salvatore , OSB: Presbiteri o sacerdoti? Un interrogativo per le fonti liturgiche e per il discorso conciliare.

Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe. Unter Mitarb. von J. Schermann hrsg. u. eingeleitet von H. B. Meyer. – Rgb: Pustet (1982). XIX, 647 S. = Studien zur Pastoralliturgie V. Sonderband; kart. DM 32,–.

Marsili, Salvatore, OSB: Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo **Casel**s. – ALW XXII, 1981, 9–29; S. 30–92: Reifenberg, Hermann: Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts.

Chavasse, André: L'organisation générale des sacrementaires dits **grégoriens**. – RevSR LVI, 1982, 179–200.

Harnoncourt, Philipp: „Orate Fratres" – Brüderlichkeit in der Liturgie. – Brüderlichkeit. Aspekte der Brüderlichkeit in der Theologie, Graz 1981, 149–172.

Ferraro, Giuseppe: Il mistero della Chiesa nella liturgia della **dedicazione**. – CivCatt CXXXIII, 3, 1982, 250–261.

Calabuig, Ignazio M., OSM – R. Barbieri: Struttura e fonti dell'«Ordo consecrationis Virginum». – ELit XCVI, 1982, 102–153; p. 154–183: Triacca, Achille M.: Significato teologico-liturgico della «consacrazione cristiana» della verginità (Anámnesis – Epíclesis – Méthexis); p. 184–187: Augé, Matias, CMF: I commenti all'«Ordo Consecrationis Virginum». Nota bibliografica.

Fourez, Gérard: Les sacraments réveillent la vie. Célébrer les tensions et les joies de l'existence. – (P:) Le Centurion (1982). 156 p.

Barberi, Piero: La celebrazione del **matrimonio** cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica. – R: Ed. Liturgiche 1982. LII, 556 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXIII; Lire 28 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Winfrid Cramer OSB, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Pierre Fraenkel, 14, rue du Pré-Jérôme, CH-1205 Genève; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Bismarckstr. 3, 8000 München 40; Dr. Ludwig Hagemann, Domfreihof 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Klaus Kiesow, Goldstr. 51, 4400 Münster; Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Dr. Thomas Kramm, Zur Kalkbahn 24, 5163 Langerwehe-Jüngersdorf; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 25, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Johannes Meier, Schillerstr. 5, 8700 Würzburg; Prof. Dr. J. W. Mödlhammer, Marktstr. 11, A-5110 Oberndorf b. Salzburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, Ul. Nowotki 7, P-20039 Lublin; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Dr. Joseph Overath, Im Kirchthal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. José Ignacio Saranyana, Departemento de Teologia para Universitarios Facultad de Teologia. Universidad de Navarra. E-Pamplona; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. DDr. Theodor Schnitzler, † am 21. 4. 1982; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, 8000 München 80; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31A, 8000 München 22; Dr. Heinz-Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Wolfgang Strätz, Fischerstr. 14, 7750 Konstanz; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; DDr. Wolfgang Trilling, Karl-Heine-Str. 110, DDR-7031 Leipzig; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Weerth-Str. 12, 7800 Freiburg; Dr. Helga Weippert, Kobaltpad 18, NL-3402 NL IJsselstein; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – 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

Neue Werke bei Aschendorff

Alberti Magni Opera Omnia

Winfried Fauser SJ: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil 1: Die echten Werke. – Codices manuscripti operum Alberti Magni. Pars I: Opera genuina.
In diesem Repertorium wird zum ersten Mal die handschriftliche Überlieferung der echten Werke Alberts des Großen umfassend erschlossen. Die möglichst vollständige Identifizierung, Sammlung und kritische Sichtung der Handschriften hat ergeben, daß die 74 echten Werke Alberts – 41 philosophische und naturwissenschaftliche und 33 theologische – in ca. 2000 Handschriften überliefert sind, die in 224 Bibliotheken Europas und Nordamerikas aufbewahrt werden. Dieses Repertorium bildet die Grundlage für die kritische Edition der Werke Alberts des Großen und für die Erforschung seines Gedankengutes und dessen Einfluß und Verbreitung. (*Alberti Magni Opera Omnia. Tomus subsidiarius, Pars I*) XXVI und 483 Seiten.

Kartoniert: 132,– DM, ISBN 3-402-03990-7. Subskriptionspreis: 118,– DM.
Halbleder: 142,– DM, ISBN 3-402-03991-5. Subskriptionspreis: 128,– DM.
Halbpergament: 148,– DM, ISBN 3-402-03992-3. Subskriptionspreis: 134,– DM.

Münsterische Beiträge zur Theologie

MBT

Jahrbuch für Antike und Christentum



Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. Dem Werk vorangestellt ist Stuibers Abschiedsvorlesung vom 23. Februar 1980, in der er die Berichte über den Tod Augustins aus dem Bußverständnis dieses Kirchenvaters deutet. Die sich anschließenden Beiträge seiner Freunde und Kollegen greifen Stuibers Forschungen auf und behandeln Aspekte der Jenseitsvorstellungen, wie sie sich in der heidnischen Religion und Literatur, in der christlichen Gesetzgebung, in frühchristlicher Dichtung, in Theologie und Volksglauben sowie in der Kunst darbieten. Ein Lebensbild Stuibers aus der Feder von Theodor Klauser und das Verzeichnis seiner Schriften eröffnen den Band. (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 9*) XX und 250 Seiten, 45 Abbildungen auf Tafeln.

Kartoniert: 70,– DM, ISBN 3-402-08500-3. Subskriptionspreis: 64,– DM.
Leinen: 78,– DM, ISBN 3-402-08501-1. Subskriptionspreis: 72,– DM.

Neutestamentliche Abhandlungen

nta

Vincent Twomey: Apostolicos Thronos. Hinter der Kirchengeschichte des Eusebius und den „historisch-apologetischen" Schriften des Athanasius stehen zwei verschiedene Ekklesiologien. Diese Untersuchung möchte folgendes aufzeigen: 1.) Die vorkonstantinische Ekklesiologie des Eusebius, die in seiner Kirchengeschichte aufleuchtet und ihre Entwicklung zur Idee der Reichskirche, wie sie sich in den verschiedenen Redaktionen seiner ursprünglichen Arbeit wiederspiegelt. 2.) In diesem Licht wird im zweiten Teil die Auseinandersetzung des Athanasius mit den Arianern vor 352 (Synode von Arles) betrachtet; ferner wird die Ekklesiologie entfaltet, die ihm zur Verteidigung seiner Person und seines Amtes diente und die den Primat des Bischofs von Rom und die apostolische Verfassung der Kirche hervorhob. (*Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 49*) X und 623 Seiten, kart. 148,– DM, ISBN 3-402-03954-0. In englischer Sprache.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte

rst

Aschendorff Münster

Hans-Josef Klauck: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Thema des Buches ist der Vergleich des urchristlichen Herrenmahls mit den religiösen Mählern der Umwelt. Ein forschungsgeschichtlicher Durchblick und der Entwurf eines Begriffsrasters bereiten eine schwerpunktmäßige Darstellung der kultischen Mähler in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der Gnosis vor, wobei den Mysterienkulten ein besonderes Augenmerk gilt. Auf diesem Hintergrund entfaltet ein weiterer Hauptteil die spannungsreiche Diskussion um das Herrenmahl zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde.(*Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 15*) VIII und 431 Seiten, Leinen 118,– DM, ISBN 3-402-03637-1.

Wilbirgis Klaiber: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. Er war nicht nur einer der bekanntesten Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts, sondern auch ein eifriger Prediger, der selbst ein mehrteiliges Predigtwerk verfaßt hat, eine überraschende Synthese von akademischer Gelehrsamkeit und pastoralem Eifer, die in seinen Heiligenpredigten sichtbar wird. Unter dem Aspekt der „kämpfenden Kirche" zeigt die Untersuchung auch das Bleibende, Zeitbedingte und Zukunftsweisende seines Heiligkeitsideals, wie es bisher noch wenig beachtet wurde. (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120*) XX und 147 Seiten, kart. 44,– DM, ISBN 3-402-03767-X.

Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster. Bezug durch jede Buchhandlung.

Jahrbuch für Antike und Christentum



Jahrbuch für Antike und Christentum, Band 24 – 1981. Im Auftrag der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben im Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn von **Theodor Klauser, Ernst Dassmann, Alfred Stuiber †, Klaus Thraede.**

Der Band vereinigt neun wissenschaftliche Abhandlungen: **S. C. Barton** und **G. H. R. Horsley** unterziehen die inschriftlich erhaltene Satzung eines privaten heidnischen Kultvereins von der Wende des 2. zum 1. Jh. v. Chr. einer sorgfältigen Analyse und vergleichen sie mit dem, was aus dem Neuen Testament über das Gemeindeleben der ersten Christen zu entnehmen ist. Die letzte Veröffentlichung von **A. Stuiber** hat die in Didache 16,6 genannten „untrüglichen Zeichen" zum Gegenstand. Wie Basileios d. Gr. sich in einigen seiner Predigten die Topik antiker Trostreden zunutze macht, zeigt **M. Fussl. W. Geerlings** versucht, eine Erklärung für das in der Mitte des 4. Jh. stärker werdende Interesse der lateinischen Kirche an den Paulusbriefen zu finden. Das Bildprogramm der Konsolenreliefs vom Türsturz des Palasttempels in Split setzt **H. Wrede** in Beziehung zur Religionspolitik Diokletians. **H. Brandenburg** untersucht, ob der Stilwandel in der Kunst des 4. Jh. durch den Einfluß des Christentums hervorgerufen worden ist. Daß viele bisher als Stilmerkmale angesehene Eigenheiten der spätantiken Plastik, besonders der Sarkophagplastik, auf unterschiedliche Stadien der Fertigstellung zurückzuführen sind, weist **K. Eichner** nach. Eine Gruppe koptischer Grabsteine kann **E. Lucchesi-Palli** anhand der Herkunft ihrer Dekorationselemente zeitlich und örtlich einordnen. **K. Wessel** deutet die Darstellungen zweier frühbyzantinischer Intagli der Münchener Staatlichen Münzsammlung. 180 Seiten, 15 Abbildungen im Text, 116 Abbildungen auf Tafeln.

Kartoniert: Einzelpreis 80,– DM, ISBN 3-402-08502-X, Subskriptionspreis: 74,– DM.
Leinen: Einzelpreis 90,– DM, ISBN 3-402-08503-8, Subskriptionspreis: 84,– DM.

Aschendorff Münster

Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. Dem Werk vorangestellt ist Stuibers Abschiedsvorlesung vom 23. Februar 1980, in der er die Berichte über den Tod Augustinus aus dem Bußverständnis dieses Kirchenvaters deutet. Die sich anschließenden Beiträge seiner Freunde und Kollegen greifen Stuibers Forschungen auf und behandeln Aspekte der Jenseitsvorstellungen, wie sie sich in der heidnischen Religion und Literatur, in der christlichen Gesetzgebung, in frühchristlicher Dichtung, in Theologie und Volksglauben sowie in der Kunst darbieten. Ein Lebensbild Stuibers aus der Feder von Theodor Klauser und das Verzeichnis seiner Schriften eröffnen den Band. (*Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 9*) XX und 250 Seiten, 45 Abbildungen auf Tafeln.

Kartoniert: Einzelpreis 70,– DM, ISBN 3-402-08500-3. Subskriptionspreis: 64,– DM.
Leinen: Einzelpreis 78,– DM, ISBN 3-402-08501-1. Subskriptionspreis: 72,– DM.



Im Herbst 1982 erscheint
das grundlegende Dokumentationswerk zur Liturgiereform

Dokumente zur Erneuerung der Liturgie
Herausgegeben von Heinrich Rennings und Martin Klöckener

Band 1
Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973
Herausgegeben von Heinrich Rennings unter Mitarbeit von Martin Klöckener
Ca. 1300 Seiten. Gebunden. Subskriptionspreis bis zum Erscheinen DM 78,–; endgültiger Preis DM 93,–. ISBN 3-7666-9266-6

Band 2
Dokumente des Apostolischen Stuhls 1974–1983 (erscheint 1984)
Mit Gesamtregister für Band 1/2. Späterer Subskriptionspreis für Band 2 nur bei Bestellung bis zum Erscheinen von Band 1. ISBN 3-7666-9271-2

Das Dokumentationswerk bietet erstmalig in deutscher Sprache alle einschlägigen Texte des Apostolischen Stuhls zur Erneuerung der Liturgie in einer Sammlung vereinigt. Etwa ein Drittel des Werkes besteht aus solchen Texten, die bisher noch gar nicht oder nur auszugsweise übersetzt waren. Der Rückgriff auf die Originaltexte wird durch ein Numerierungssystem erleichtert, das sich dem „Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae" anschließt.
Das Werk wird in einem 2. Band fortgeführt, der auch das Gesamtregister für beide Bände enthält. Damit werden die liturgischen Dokumente der Jahre 1963–1983 erfaßt und in einem Register erschlossen sein.

Verlag Butzon & Bercker · 4178 Kevelaer · Postfach 215

Benziger

Theologie · Religion 2/82

Guido Schüepp (Hrsg.)
Handbuch zur Predigt

Dieses Handbuch will dem Prediger helfen, die eigene Predigttätigkeit zu überdenken und bisher unbeachtete Aspekte mit einzubeziehen. Ein praktisches Handbuch, ein Standardwerk für die Bibliothek eines jeden Predigers.



496 S., geb.
Einführungspreis bis
31. 12. 1982
63,–
ab 1. 1. 1983
75,–.

Anton Rotzetter (Hrsg.)
Geist und Kommunikation

Versuch einer Didaktik des geistlichen Lebens.
Reihe: Seminar Spiritualität, Band 4.
Ca. 336 S., br. ca. 58,–.
Der vierte und letzte Band der Reihe „Seminar Spiritualität" versteht sich als Versuch einer Didaktik geistlicher Kommunikationsformen, in der Praktisches für die Begleitung und Führung zur Sprache kommt. Bisher erschienen:
Band 1: Geist wird Leib
Band 2: Geist und Geistesgaben
Band 3: Geist und Welt

Karl Rahner
Praxis des Glaubens

Geistliches Lesebuch. Hrsg. v. Karl Lehmann und Albert Raffelt.
Ca. 480 S., geb. ca. 29,80 (Einführungspreis) (Benziger/Herder)
Ein »geistliches Lesebuch«, das Beiträge aus dem Gesamtwerk Karl Rahners enthält, aber auch neue, bisher unveröffentlichte Texte. Es behandelt die Kernbereiche christlicher Existenz und will heutigen Menschen eine Orientierung in der Lebensbewältigung geben. – Ein Wegweiser für eine christliche Lebenspraxis.

Rudolf Schnackenburg
Der Brief an die Epheser

Reihe: Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK), Band X. Herausgegeben von Josef Blank, Eduard Schweizer, Rudolf Schnackenburg und Ulrich Wilckens. Ca. 392 S., br. Fortsetzungspreis ca. 49,80, Einzelpreis ca. 58,– (Benziger/Neukirchener)
Dieser Kommentar des bekannten Würzburger Neutestamentlers arbeitet den Gedankengang und Sinngehalt des für das ökumenische Gespräch so wichtigen Epheserbriefes heraus, in dem das Thema »Kirche« im Zentrum steht.

Bereits erschienen: **Joachim Gnilka: Das Evangelium nach Markus.** EKK II.
1. Teilbd.: Markus 1. 1-8,26.
2. Teilbd.: Markus 8,27-16,20.

Ulrich Wilckens: Der Brief an die Römer. EKK VI. 1 Teilbd.: Römer 1,1-5,21.
2. Teilbd.: Röm 6-11. 3. Teilbd.: Röm 12-16

Eduard Schweizer: Der Brief an die Kolosser. EKK XII.

Wolfgang Trilling: Der zweite Brief an die Thessalonicher. EKK XIV.

Peter Stuhlmacher: Der Brief an Philemon. EKK XVIII.

Norbert Brox: Der 1. Brief des Petrus. EKK XXI.

Übersetzung des Talmud Yerushalmi

Berakhot

Übersetzt von Charles Horowitz. Herausgegeben vom Institutum Judaicum der Universität Tübingen. Band I: 1975. VIII, 260 Seiten. Mit einem Register der Bibelstellen und Rabbinennamen.
ISBN 3-16-137482-7 Ln. DM 72.–

Mit dieser Übersetzung des Traktates *Berakhot* (Segenssprüche) aus dem Jerusalemer Talmud erscheint die erste moderne Übersetzung dieses wichtigen Textes ins Deutsche.

Bavot

Herausgegeben von Martin Hengel, Jacob Neusner, Peter Schäfer. Band IV/1–3: Bavot. Pforten. Bava Qamma: Erste Pforte. Bava Mesia: Mittlere Pforte. Bava Batra: Letzte Pforte. Übersetzt von Gerd A. Wewers. 1982. XVII, 533 Seiten.
ISBN 3-16-144490-6 Ln. DM 215.–

Der Band *Bavot* (Pforten) ist die erste vollständige Übersetzung der drei Traktate Bava Qamma, Bava Mesia und Bava Batra aus dem Jerusalemer Talmud. Die Traktate behandeln die ganze Spannbreite des talmudischen Zivilrechts.

Sanhedrin

Herausgegeben von Martin Hengel, Jacob Neusner, Peter Schäfer. Band IV/4: Sanhedrin. Gerichtshof. Übersetzt von Gerd A. Wewers. 1981. XIV, 341 Seiten.
ISBN 3-16-143092-1 Ln. DM 136.–

Der Traktat *Sanhedrin* behandelt in seinen Traditionen das talmudische Rechtswesen auf den Gebieten Kapitalverbrechen, Gerichtsbarkeit und Gerichtsinstanzen, Verfahrensrecht, Strafvollzug und endzeitliches Strafgericht Gottes.

Avoda Zara

Herausgegeben von Martin Hengel, Jacob Neusner, Peter Schäfer. Band IV/7: Avoda Zara. Götzendienst. Übersetzt von Gerd A. Wewers. 1980. XII, 192 Seiten.
ISBN 3-16-142662-2 Ln. DM 78.–

Der Traktat *Avoda Zara* behandelt in seinen Traditionen die Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden bis etwa zum Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. Er gibt einen Einblick in das Selbstverständnis des rabbinischen Judentums dieser Zeit.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

ABHANDLUNGEN DER AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UND DER LITERATUR, MAINZ
Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse
Einzelveröffentlichungen

RAYMUND KOTTJE/HARALD ZIMMERMANN (HRSG.)

Hrabanus Maurus

Lehrer, Abt und Bischof

Nr. 4. 1982. IV, 208 Seiten, 6 Taf. Kart. DM 63,--
ISBN 3-515-03539-7

Inhaltsübersicht:

Harald Zimmermann: Einleitung
Franz Brunhölzl: Zur geistigen Bedeutung des Hrabanus Maurus
Eckhard Freise: Zum Geburtsjahr des Hrabanus Maurus
Franz Staab: Wann wurde Hrabanus Maurus Mönch in Fulda? Beobachtungen zur Anteilnahme seiner Familie an den Anfängen seiner Laufbahn
Karl Schmid: Hrabanus Maurus und seine Mönche im Spiegel der Memorialüberlieferung
Raymund Kottje: Hrabanus und das Recht
Wilfried Hartmann: Die Mainzer Synoden des Hrabanus Maurus
Gangolf Schrimpf: Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts
Cohn McCulloh: Das Martyrologium Hrabans als Zeugnis seiner geistigen Arbeit
Herrad Spilling: Das Fuldaer Skriptorium zur Zeit des Hrabanus Maurus
Wolfgang Haubrichs: Althochdeutsch in Fulda und Weißenburg - Hrabanus Maurus und Otfried von Weißenburg
Josef Fleckenstein: Hrabanus Maurus - Diener seiner Zeit und Vermittler zwischen den Zeiten

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ
Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Begründet von Joseph Lortz, weitergeführt von Peter Meinhold, herausgegeben von Peter Manns

---

GEORGETTE EPINEY-BURGARD

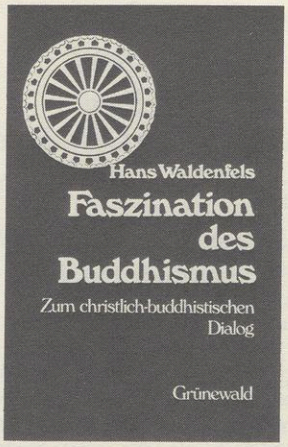
Henri Herp, De processu humani profectus. Sermones de diversis materiis vitae contemplativae

Bd. 106. 1982. XII, 278 Seiten. Kart. DM 58,--
ISBN 3-515-03360-2

Die hier erstmals veröffentlichten Sermone Heinrich Herps (1400 - 1477) geben einen Begriff davon, wie dieser niederländische Franziskaner gepredigt hat. Herp ist vor allem bekannt als der Verfasser der Schriften ‚Spiegel der Vollkommenheit' und ‚Eden', durch die in Europa die Gedanken Ruusbroecs verbreitet wurden, dessen "Herold" er war. Die sorgfältige Untersuchung seiner direkten und indirekten Quellen beweist seine große theologische Bildung und seine Versuche, all die verschiedenen Einflüsse, denen er ausgesetzt war, miteinander in Einklang zu bringen.

Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden

Herausforderung der Theologie



Hans Waldenfels

Faszination des Buddhismus

Zum christlich-buddhistischen Dialog
196 Seiten, Ln., DM 36,–

Der erfahrene Kenner des Buddhismus bietet in diesem Band eine gediegene Information über diese Weltreligion. Er arbeitet zentrale Themen des Gesprächs heraus – die Frage nach Gott und dem Nichts, das Verhältnis von Wort und Schweigen, von Gebet und Meditation, von Personwerdung und Selbstlosigkeit – und stellt sie in einem bisweilen ausgesprochen «spannenden» Dialogstil dar: Hier wird nicht von oben herab «über» buddhistische Lehren berichtet oder geurteilt, sondern der Partner kommt selbst zu Wort in einem Gespräch von Glauben zu Glauben.
Die Begegnung mit der großen Weltreligion geschieht hier in der Tiefe, nicht in der Faszination der bunten Bilder, und kann so Aufschluß geben über die Frage, was denn diesen Buddhismus wirklich so attraktiv macht für weite Kreise unserer Gesellschaft.

Pinchas Lapide
Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?
Grünewald Reihe. 144 Seiten, Kst., DM 19,80
Der jüdische Theologe, der in Deutschland lebt, deutet die Bergpredigt durch Rekonstruktion ihres Sitzes im Leben Jesu und Rückübersetzung in seine Sprache. Sie erfährt dabei eine neue, oft überraschende Erklärung und erweist sich als hoch bedeutsam für unsere Generation.

Ulrich Horst
Unfehlbarkeit und Geschichte
Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil
XXXIV + 262 Seiten, Ln., DM 44,–

Gerhard Mertens
Ethik und Geschichte
Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens
248 Seiten, Kt., DM 36,–

Matthias-Grünewald-Verlag

Nietzsches aggressive Christentumskritik, Impuls für die Neuentdeckung der Gestalt Jesu

Eugen Biser

Gottsucher oder Antichrist?

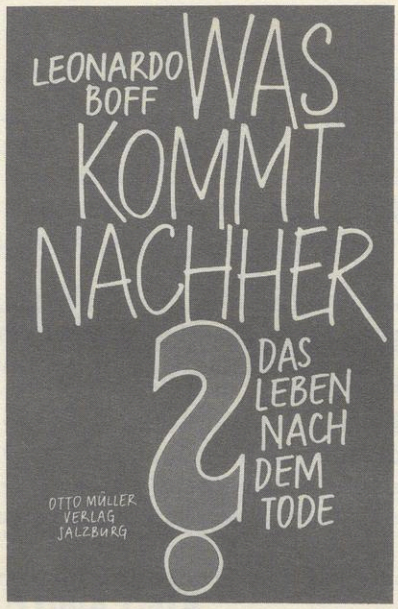
Nietzsches provokative Kritik am Christentum

Ca. 112 Seiten, broschiert, ca. S 139,—, DM/ Sfr 19,80

Nietzsche hat den Christen in seiner Kritik Wahrheiten gesagt, zu denen nur er den Mut und den Zugang fand. Diese Kritik ist das durchdachteste, das jemals gegen das Christentum, vor allem gegen seine Institutionalisierung, gesagt wurde.
Es ist die Kritik eines Insiders, denn Nietzsches Jesusbild überrascht bei aller Kritik durch seine hohe Einfühlungskraft. In Jesu Botschaft sieht Nietzsche die innerste Sehnsucht seines Herzens ausgedrückt. Mit Nietzsche kann daher die Gestalt Jesu neu entdeckt werden. Er gibt damit einen starken Impuls, die christliche Spiritualität zu überdenken.

Otto Müller Verlag Salzburg





Eine gegenwartsnahe Darstellung christlicher Jenseitshoffnung

Leonardo Boff

Was kommt nachher?

Über das Leben nach dem Tode

Ca. 212 Seiten, broschiert, ca. S 198,—, DM/Sfr 29,—.

Was als Jenseitshoffnung im Christentum lebendig ist, hat Leonardo Boff in diesem Buch überdacht und begründet. Den Schwierigkeiten, auf die eine moderne Mentalität stößt, weicht er nicht aus, Worthülsen wie Himmel, Hölle, Fegefeuer, Gericht, weisen in ihrer von Boff freigelegten und wahren Bedeutung auf eine neue Wirklichkeit. Die »fabelhaften« Assoziationen, die sich dabei einstellen, schiebt er beiseite. Vom Hören auf die »Theologie des Volkes« hat Boffs Argumentation Aktualität und Lebensnähe. Seine Sprache ist modern und gegenwartsnah.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Der Entstehungsprozeß des Glaubens am Beispiel einer urchristlichen Gemeinde

Raymond E. Brown

Ringen um die Gemeinde

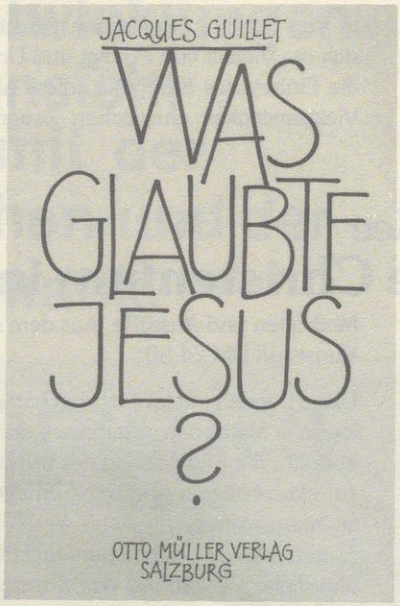
Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften

Ca. 200 Seiten, broschiert, ca. S 210,—, DM/Sfr 29,—

Das Buch demonstriert die unersetzliche Rolle der glaubenden Gemeinde für die Formulierung, Deutung, Vertiefung, Weitergabe und konkrete Praxis des christlichen Glaubens, sowie die notwendige Polarität zwischen Inspiration und Institution, Charisma und Amt, Autorität und Konsens.
Brown zeigt dies meisterhaft, indem er in den fünf Johanneischen Schriften des Neuen Testaments die Symptome dieses Wachstums- und Reifungsprozeßes sucht und erklärt.
Er bringt gesicherte und exemplarisch neue Erkenntnisse, faßlich und unprovokativ in einer Synthese, wie es sie bisher im deutschen Sprachraum nicht gab.

Otto Müller Verlag Salzburg





Ein originelles Buch über Jesus und sein Verhältnis zu Gott

Jaques Guillet

Was glaubte Jesus?

Ca. 128 Seiten, broschiert, ca. S 175,—, DM/Sfr 25,—

Hat Jesus eigentlich geglaubt oder nicht? Der Autor stimmt weder einem Ja noch einem Nein zu. Es geht ihm darum, Jesus selbst vor unseren Augen lebendig werden zu lassen, zu beobachten, wie er sich verhält, hinzuhören auf das, was er sagt, sich in sein Wesen, sein Schweigen, seine Aufschreie hineinzudenken.
Ein originelles Jesus-Buch, das eine neue, aber in den Schriften des Neuen Testamentes verbürgte Sicht auf Jesus und sein Verhältnis zu Gott öffnet.

Otto Müller Verlag Salzburg

Eduard Lohse

Die Vielfalt des Neuen Testaments

Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Band II. 255 Seiten, kart. DM 48,–

In den Schriften der ersten Christenheit gründet sich die Vielfalt von Predigt und Unterweisung auf die Einheit des Kerygmas, diese aber wird in der Vielgestaltigkeit christlichen Zeugnisses entfaltet. Wird dieses wechselseitige Verhältnis aufmerksam studiert, so kann wegweisende Orientierung für Leben und Handeln der Kirche in unserer Zeit gewonnen werden.

Howard C. Kee

Das frühe Christentum in soziologischer Sicht

Methoden und Anstöße. Aus dem Amerikanischen von Marianne Mühlenberg. (UTB 1219). 190 Seiten, Kunststoff DM 24,80

Diese Darstellung faßt lehrbuchartig heutige soziologische Methoden zusammen, die dazu beitragen können, die Entwicklung des frühen Christentums zu rekonstruieren und seine erhaltenen Zeugnisse zu interpretieren.
Entscheidende Gesichtspunkte sind dabei das frühchristliche Verständnis des Kosmos, des Heiligen und des Profanen, die Bedeutung charismatischer Führerpersönlichkeiten, das Gewinnen eigener Identität durch die Hinwendung zur christlichen Gemeinschaft, die Bedeutung des Kultus und die Einstellung zur Kultur der Umwelt. Schließlich wird nach den Zielgruppen der neutestamentlichen Schriften und nach deren durch sie beeinflußten Intentionen gefragt.

Hermann Spieckermann

Juda unter Assur in der Sargonidenzeit

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 129). 446 Seiten, Leinen ca. 96,–

Diese Untersuchung verfolgt die Endphase der staatlichen Existenz der neuassyrischen Weltmacht und des Vasallenstaates Juda. Sie deckt in den betreffenden alttestamentlichen Texten ein enges Geflecht historisch glaubwürdiger Tradition und tendenziöser Redaktion auf, in deren Mittelpunkt beide Male, aber in unterschiedlicher Akzentuierung, die exemplarische Jahwetreue Josias, des letzten großen Davididen, steht.
Das neuassyrische Weltreich ist in derselben Zeit durch den existenzgefährdenden Widerspruch zwischen machtvoller äußerer Selbstdarstellung und tief verunsicherter innerer Selbsteinschätzung geprägt. In ihm kann die eigentliche Ursache für das in jeder Hinsicht definitive Ende der staatlichen Existenz Assurs erkannt werden. Der Untergang des Staates Juda birgt hingegen zugleich einen neuen Anfang in sich: die Geburt des kompromißlosen monotheistischen Jahweglaubens.

Archiv für Religionspsychologie. Band 15

Hrsg. von Wilhelm Keilbach und Kurt Krenn. Mit Beiträgen von W. Keilbach, H. Sundén, K. Thomas, A. Gennrich, F. Breid u.a. 319 Seiten, kart. ca. DM 68,–

Der Band enthält die Beiträge des letzten Internationalen Kongresses für Religionspsychologie, u.a. über religiösen Indifferentismus, die Phänomenologie religiöser Erfahrung, Jugendsekten, das Verhältnis von Religionspsychologie und Pastoralpsychologie 1914–1980, religiös-kirchliche Folgen der Abwanderung aus dem Dorf.

V&R Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Ausgehend vom Begriff und dem Recht der konfessionsverschiedenen Ehe zeichnet die vorliegende Untersuchung historische und neuere Entwicklungen – auch in ökumenischer Hinsicht – nach und beschäftigt sich mit der theologischen, der rechtlichen und der pastoralen Sicht der Problematik.

Dabei wird unter anderem deutlich, daß und wie die konfessionsverschiedene Ehe, in der die Spaltung der einen Kirche Jesu Christi greifbar ist, den Eheleuten dennoch ein christliches Zeugnis ermöglicht. Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben dies erkannt, wie sich in ihren gemeinsamen Stellungnahmen mitverantwortlicher und mittragender Sorge dokumentiert. An Hand konkreter Beispiele werden jedoch auch weiterhin bestehende Probleme angesprochen und theologisch verantwortete Hilfen für Betroffene wie für eine sachliche Klärung angeboten.

Seit Inkrafttreten des Motu Proprio „Matrimonia mixta" Papst Pauls VI. ist mehr als ein Jahrzehnt vergangen. Die entscheidenden Neuerungen, die sich mit diesem Dokument für das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe ergaben, werden im wesentlichen in das künftige Kirchenrecht eingehen.

98 Seiten, 14,8 x 21 cm, kart. DM 23,80. Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Band 7.

Die weiteren Bände dieser Reihe:

Band 1, Heribert Schmitz
Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Band 2, Heribert Schmitz
Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung

Band 3, Peter Krämer
Warum und wozu kirchliches Recht?

Band 4, Eugenio Correcco
Theologie des Kirchenrechts

Band 5, Peter Krämer
Religionsfreiheit in der Kirche

Band 6, Heribert Heinemann
Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

Canonistica
Beiträge zum Kirchenrecht 7

Heribert Heinemann

„Mischehe" oder bekenntnisverschiedene Ehe?

Eine theologische, rechtliche und pastorale Untersuchung

Paulinus-Verlag Trier

HELMUT PFEIFFER

Offenbarung und Offenbarungswahrheit

Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit

264 Seiten, 16,2 x 23,4 cm, kartoniert, 45,- DM

Trierer Theologische Studien
Band 40

ISBN 3-7902-0042-5

Das Offenbarungsverständnis der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung wird im allgemeinen wie folgt zusammengefaßt: Die göttliche Offenbarung wird gesehen als ein personal-dialogisches Geschehen, das sich in Wort und Tat vollzieht, also heilsgeschichtlich ist und in eschatologischer Spannung steht. Mit dem heilsgeschichtlichen Charakter ist zugleich auch der christologische und christozentrische Grundzug der Offenbarung angesprochen, denn Jesus Christus ist Mittler und Fülle der ganzen Offenbarung. Die Christozentrik steht aber nicht isoliert in sich, sondern ist in eine trinitarische Konzeption aufgenommen.
An den Anfang dieser Untersuchung zur Verhältnisbestimmung personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit wird eine philosophische Erörterung über ein Moment gestellt, das sich am geschaffenen Sein selber findet, nämlich über die Wahrheit. Damit ist ein zweifaches gewährleistet:

1. Zunächst wird ein zentrales Thema menschlicher Überlegungen überhaupt aufgegriffen, die Frage "Was ist Wahrheit?"

2. Das Zweite, was der Ansatz bei der philosophischen Erörterung von Sein und Wahrheit gewährleistet, ist der sofortige Eintritt "in medias res" dieser Untersuchung.

Eine umfassendes Erörterung aus dem Gesamt des Sachzusammenhanges wird der fundamentaltheologischen Aufgabe am ehesten gerecht. Leitfrage ist: Wie nähert sich der Mensch der Wahrheit, wenn er etwas und überhaupt erkennt; was wird an Wahrheit erfaßt, wenn eine wahre Aussage gemacht wird. Ziel ist es, ein wenig zur Klärung der Frage beizutragen, ob überhaupt und inwiefern die göttliche Offenbarung auch sich in Offenbarungswahrheiten bzw. -wahrheit artikulieren kann. Die Frage geht aber nicht im dogmatischen Hinblick auf bestimmte Glaubenswahrheiten.

Helmut Pfeiffer
geb. 10.11.1941 in Quierschied/Saar, Studium der Philosophie und Theologie in Trier, Würzburg und Bonn, 1966 Priesterweihe in Trier, 1966 lic.theol., 1974 Dr. theol. in Trier, 1980 Habilitation und Privatdozent in Bonn, seit 1976 Wiss. Assistent am Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Bonn.

Außerdem von diesem Autor lieferbar:

Gotteserfahrung und Glaube
Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers'

XI, 293 Seiten, gr.8°, kartoniert, 45,- DM
Trierer Theologische Studien
Band 32

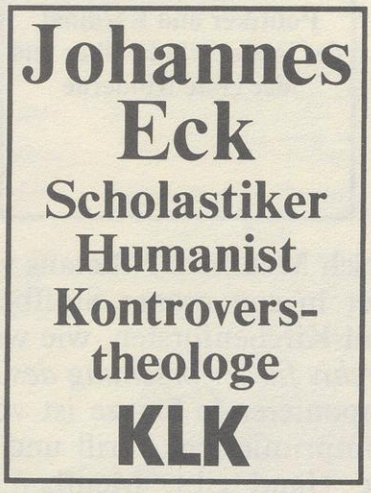
Alle 40 Bände dieser Reihe und weitere Titel in einem kostenlosen Gesamtverzeichnis. Bitte beim Verlag anfordern.

Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
Fleischstraße 62-65
5500 Trier

Katholisches Leben und Kirchenreform







Gerta Krabbel: Caritas Pirckheimer. Ein Lebensbild. Im Schicksal der bedeutenden Nürnberger Klarissen-Äbtissin Barbara-Caritas Pirckheimer spiegelt sich das Ringen der geistigen Kräfte der Reformationszeit. Unter Führung der Äbtissin wehrte sich der Klarissen-Konvent von Nürnberg standhaft gegen die Einführung der reformatorischen Lehre. Die Argumente der Äbtissin Caritas Pirckheimer sind Fragen der Ökumene von heute. Der tiefe Glaube dieser großen Frau, ihre Aufgeschlossenheit für die Werte des Humanismus und die theologische Sicherheit, mit der sie zu den Kontroversfragen Stellung nahm und dabei dem reformatorischen Anliegen durchaus gerecht wurde, riefen schon bei Ihren Zeitgenossen Erstaunen und Achtung hervor. Durch ausführliche Zitate aus den „Denkwürdigkeiten" der Caritas Pirckheimer erhalten wir einen unmittelbaren Einblick in das vielfach mißverstandene Leben der Orden. (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 7*) Zum 450. Todestag der Äbtissin in 5. Auflage erschienen, mit einer Einführung von Erwin Iserloh. XVIII und 240 Seiten, 1 Tafel, kart. 19,80 DM, ISBN 3-402-03338-0.

Remigius Bäumer: Martin Luther und der Papst. Wie kam es zur radikalen Trennung Luthers vom Papsttum? Wäre für Luther der Papst heute immer noch der Antichrist? Die Grundzüge der Entwicklung von Luthers Papstbild, vom frühen Luther bis zu seinem Tode, werden in diesem Werk aufgezeigt und durch ein neues Kapitel „Die wissenschaftliche Diskussion über ‚Luther und der Papst' seit 1971" ergänzt. (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30*) **3. Auflage,** 118 Seiten, kart. 16,– DM, ISBN 3-402-03317-8.

Erwin Iserloh: Johannes Eck (1486–1543). Diese Kurzbiographie Johannes Ecks, des bedeutendsten und aktivsten Verteidigers der Lehre und des Lebens der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert, kommt einem seit langem bestehenden Desiderat nach. Sie weist auch auf Seiten des streitbaren Theologen hin, die durch die spätere Polemik in Vergessenheit geraten sind, z. B. auf Eck als Humanisten, auf seine Bedeutung für die Studienreform und auf seinen Einsatz für eine zeitgerechte Wirtschaftsethik. (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 41*) 84 Seiten, 1 Abbildung, kart. 19,– DM, ISBN 3-402-03340-2.

Aschendorff

Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

Nikolaus von Kues

Weltmann und Gottsucher, Politiker und Kardinal, der letzte Scholastiker und der erste Moderne



Niels Stensen

Anatom, Geologe und Bischof

Erich Meuthen: Nikolaus von Kues. »Einer der besten Cusanus-Kenner . . . entwirft hier in souveräner Stoffbeherrschung ein Lebensbild dieses universalen Denkers und Kirchenfürsten, wie wir es in dieser Prägnanz noch nicht besaßen« *(Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters).* »Meuthens durch souveräne Strichführung imponierende Skizze ist vor allem deshalb beachtlich, weil sie dem Kenner einen komprimierten Abriß und dem Interessierten einen explizierfähigen Grundriß an die Hand gibt. Meuthen kommt auf alles zu sprechen, ohne der Gefahr zu unterliegen, über alles zu reden« *(Frankfurter Allgemeine).*

»Die einfache, aber durchleuchtete Sprache ist wohltuend . . . Was die Darstellung des Verfassers so bewegt und greifbar nahe rückt, ist sein Vermögen, bestimmte Lebensvorgänge treffsicher mit den aufleuchtenden Intuitionen grundlegender Gedanken zu verknüpfen. Die knappen Details erhellen, daß dabei keineswegs nur die Phantasie eindrucksvolle Szenen malt . . . Wer sich eingehend und wiederholt in das Buch von Meuthen vertieft, hat das Wesentliche zum Verständnis des Cusaners« *(Theol. Literaturzeitung).* »Ein Meisterwerk der Kurzbiographie« *(Geist und Leben).* **Jetzt schon in 5. Auflage,** 138 Seiten, 4 Tafeln, Leinen 28,– DM.

Wilhelm Köster SJ: Abendland, woher und wohin? Aufriß zu einer Ortsbestimmung des Heute. Der Verfasser geht aus von einer Analyse dessen, was in uns Europäern an geschichtlichem Bewußtsein lebt. Er legt frei, was uns an Macht über die Umwelt und an existentiellem Vollzug unser selbst zugefallen ist. Die Analyse drängt zu einer Besinnung auf die christliche Offenbarung, denn diese hat unser Dasein wesentlich mitbestimmt. Vor dem Ineinander von Göttlichem und Menschlichem ergibt sich eine Antwort auf die Frage, wie es um uns Europäer heute bestellt ist. 150 Seiten, Leinen 19,80 DM.

Max Bierbaum/Adolf Faller: Niels Stensen. Aus dem bewegten Leben des dänischen Gelehrten und Bischofs Niels Stensen sind hier die bedeutsamsten Begebenheiten festgehalten. Das Auftreten bekannter Persönlichkeiten jener Zeit wie Leibniz und Spinoza, die Vielheit der von Stensen behandelten Probleme im wissenschaftlichen und metaphysischen Bereich bedeuten einen Beitrag zur Wissenschaft und Kultur nicht nur des 17. Jahrhunderts, sondern auch zu unserer Zeit. **2. Auflage,** 215 Seiten, 16 Abbildungen, Leinen 48,– DM.

Aschendorff

Verlag Aschendorff,
Postfach 1124 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1982** **78. Jahrgang**

Remigius Bäumer: Deutschland und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1551/52 . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 445
Tradition und Interpretation. Hrsg. von G. W. Anderson (J. Scharbert)
Prophecy. Hrsg. von J. A. Emerton (J. Scharbert)
A. Schenker: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids (N. Lohfink)
H. Zirker: Lesarten von Gott und Welt (R. Glöckner)
H.-J. Venetz: So fing es mit der Kirche an (H. Frankemölle)
M. Orsatti: Un saggio di teologia della storia (J. Dupont)
L. Legrand: L'Annonce à Marie (P. Zingg)
W. Bösen: Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl (K. Löning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 458
Cristologia e catechesi patristica. Hrsg. von S. Felici (H.-J. Jaschke)
S. Zañartu: El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquia (W. Gessel)
R. Lorenz: Arius judaizans? (A. Grillmeier)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus X. Ed. P. Dinter (K. Ganzer)
G. Alberigo: Chiesa Conciliare (R. Bäumer)
E. Iserloh: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß (H. Junghans)
E. Iserloh: Johannes Eck (1486–1543) (B. Lohse)
G. Krabbel: Caritas Pirckheimer (B. Hallensleben)
J. M. Rovira Belloso: Trento (R. Bäumer)
R. Bornert: La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle (B. Bürkli)
H.-H. Brandhorst: Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation (M. Jacobs)
C. D. G. Müller: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (J. Madey)
H. Köstler/L. Ott: Martin Grabmann (Chr. Lohr)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 479
H. Stadelmann: Das Okkulte (E. J. Lengeling)
M. Dykmans: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance. Tome I (L. Falkenstein)
J. Corbon: Liturgie aus dem Urquell (A. Gerhards)
Tomos Agapis. Hrsg. von Pro Oriente (A. Kallis)
E. Sauser: So nahe steht uns die Ostkirche (A. Kallis)

Moraltheologie, Philosophie . . . . . Sp. 489
H. Wahl, Christliche Ethik und Psychoanalyse (V. Eid)
R. Schönberger: Nomina divina: zur theologischen Semantik bei Thomas v. Aquin (P. Engelbert)
U. Horstmann: Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England (G. Ermecke)
W. Offermanns: Mensch, werde wesentlich! (W. Goerdt)
P. Nguyen van Tai: De l'antimoderne à l'humanisme intégral (E. Fastenrath)
Evolutionstheorie und ethische Fragestellung. Hrsg. von Philipp Kaiser und D. St. Peters (A. Vössing/U. Hoyer)

Pastoraltheologie, Ökumene . . . . . Sp. 503
R. Marlé: Le projet de théologie pratique (P. M. Zulehner)
L. Schneider: Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden (P. M. Zulehner)
Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. von K. Gabriel und F.-X. Kaufmann (H. Steinkamp)
H. Vetter: Der Schmerz und die Würde der Person (G. Ermecke)
G. Biemer: Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden (C. Thoma)
Veritati in caritate. Hrsg. von Th. Pfiffl-Percević und A. Stirnemann (H. Hollerweger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 508
A. Zirkel / M. Limbeck: Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis (K. Lüdicke)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1981/82 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Deutschland und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1551/52

Zum Erscheinen von Band VII/3 vom Concilium Tridentinum

von Remigius Bäumer, Freiburg

Am 7. Februar 1550 hatten die Kardinäle Giovanni Maria Del Monte zum Papst gewählt. Er nannte sich Julius III. und stand einer Wiedereröffnung des Konzils von Trient positiv gegenüber. Bereits am 16. Februar 1550 entsandte er Sondergesandte an Kaiser Karl V. und König Heinrich II. von Frankreich. Dem Kaiser wurde die Versicherung gegeben, daß der Papst bereit sei, durch Fortsetzung des Konzils von Trient gemeinsam mit dem Kaiser für die Herstellung des kirchlichen Friedens zu arbeiten. In der Botschaft für König Heinrich II. wurde die Konzilsfrage nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch die Bereitwilligkeit des Papstes ausgesprochen, alles zu fördern, was zur Ehre Gottes und zum Frieden und zur Eintracht der christlichen Völker beitragen könne. In seinem 1. Konsistorium vom 28. Februar äußerte Julius III. seine Absicht, sich für die Reform der Kirche und den Frieden in der Christenheit einzusetzen. Am 10. März 1550 erklärte er in einem geheimen Konsistorium – in Übereinstimmung mit den Wahlkapitulationen – seine Entschlossenheit, das Konzil fortzusetzen.

Die Reaktion des Kaisers war zustimmend: Er bat den Papst um die baldige Einberufung des Konzils nach Trient. Ausdrücklich versicherte Karl V., er werde – soweit es von ihm abhänge und seinen Pflichten nicht widerspreche – nur das fördern, was für den Apostolischen Stuhl vorteilhaft und dem Papst angenehm sei. Seinem Bruder Ferdinand schrieb der Kaiser am 16. März 1550, er habe es für richtig gehalten, den päpstlichen Gesandten sofort seine Zustimmung zu dem Konzilsangebot auszusprechen. Er werde jetzt den Papst beim Wort nehmen und den Reichstag auf den 25. Juni nach Augsburg einberufen.

Nach seiner Rückkehr aus Rom berichtete Kardinal Otto von Truchseß am 30. März 1550 den Erzbischöfen von Köln und Salzburg, dem Kurfürsten Moritz von Sachsen und anderen deutschen Fürsten und Bischöfen über die Rede des Papstes im Konsistorium vom 10. März.

Mit diesem Schreiben des Augsburger Bischofs beginnt Theobald Freudenberger die Edition des neuen Bandes VIII/3 der Akten des Konzils von Trient, in der er sorgfältig alle Handschriften verzeichnet und seine vorbildliche kritische Edition mit ausgezeichnetem Kommentar vorlegt.

In der Einleitung gibt Freudenberger eine Forschungsübersicht über die Vertretung des deutschen Episkopats auf dem Konzil von Trient. Er würdigt in diesem Zusammenhang u. a. die Untersuchungen von Stephan Ehses, Hubert Jedin, Georg Schreiber, Robert Stupperich, R. Pfister, H. Meyer, berichtet über die deutschen Teilnehmer (Bischöfe, Äbte, Theologen), aber auch über die protestantischen Oratoren, die von Moritz von Sachsen, Joachim von Brandenburg und Christoph von Württemberg und von der Stadt Straßburg zum Konzil nach Trient entsandt worden waren.

Die Edition von Freudenberger gibt ein anschauliches und bisher wenig bekanntes Bild über die Reaktion in Deutschland auf die Konzilspläne des Papstes. Sie zeigt sich u. a. in dem Gratulationsschreiben von Erzbischof Adolf von Schaumburg von Köln vom 30. April 1550, in dem er die Fortsetzung des ökumenischen Konzils empfahl, (CT VII/3, 6f). Aus den kaiserlichen Propositionen, die auf dem Reichstag von Augsburg am 26. Juli 1550 verlesen wurden, führt

* **Concilium Tridentinum.** Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum. Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus septimus, actorum pars quarta, volumen tertium. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. – Freiburg i. Br.: Herder 1980. XLV, 705 S. br. DM 452.–

21. FEB. 1983

Freudenberger u. a. die Aussage an, daß die Reichsstände das nach Trient ausgeschriebene Konzil gehorsam angenommen und sich dessen Erörterung unterworfen hätten. Der Kaiser erinnerte daran, er habe Papst Paul III. verschiedentlich um die Fortsetzung des Konzils gebeten, aber erst von Julius III. die Zusage erhalten, daß das Konzil in Trient fortgesetzt und beendet werden solle. Er erwarte jetzt das Eintreffen des päpstlichen Gesandten und könne zunächst nichts anderes tun, als den Papst aufzufordern, seine Zusage einzuhalten.

Die gemeinsame Antwort der Reichsstände (ebd. 11ff), die am 20. August verlesen wurde, lautete, der Kaiser möge auch im Namen der Stände nochmals Julius III. um Fortsetzung des Konzils bitten.

Freudenberger ediert auch die Stellungnahme des Reichstags von Augsburg 1550 über das Konzil und die Notwendigkeit seiner Fortsetzung. Er hat ebenfalls die Erklärung der protestantischen kursächsischen Räte über die Konzilsfrage vom 16. August 1550 aufgenommen, in der es heißt: Ihr Herr könne das Konzil nur unter folgenden Bedingungen annehmen: 1. allen Teilnehmern des Konzils ist freier Zugang und Abgang zu garantieren, 2. die Anhänger der Augsburger Konfession haben auf dem Konzil nicht nur beratende, sondern beschließende Stimme, 3. der Papst erklärt seine Bereitschaft, sich dem Konzil zu unterwerfen, 4. weder der Papst noch seine Legaten führen auf dem Konzil den Vorsitz, 5. die am Konzil teilnehmenden Bischöfe werden von ihrem Treueid gegenüber dem Papst entbunden.

Die Edition enthält auch die schriftliche Antwort der Stände vom 20. August 1550, die die Bedingungen der protestantischen Stände nicht übernimmt, in der aber darum gebeten wird, das Konzil als allgemeines, freies, christliches und legitimes Konzil fortzusetzen.

Die Replik des Kaisers (ebd. 12) auf die Antwort der Stände, die am 7. September 1550 in Augsburg verlesen wurde, verwies darauf, daß der inzwischen eingetroffene Nuntius mitgeteilt habe, der Papst werde das Konzil fortsetzen. Die Antwort der Stände vom 8. Oktober, die Replik des Kaisers und die Antwort der Stände vom 7. Dezember machen den schwierigen Gang der Verhandlungen über die Konzilsfrage auf dem Reichstag deutlich (ebd. 13ff).

Nachdem am 14. November 1550 durch die Reduktionsbulle „Cum ad tollenda" die Neuberufung des Konzils nach Trient erfolgt war, gaben am 12. Dezember die kursächsischen Räte die Erklärung ab, in welcher Form sie das Konzil von Trient beschicken wollten. Die Antwort des Kaisers vom 5. Januar 1551, die Reaktion der Stände vom 10. Januar und 21. Januar legt Freudenberger im Auszug vor (ebd. 16ff).

Der Reichstagsabschied vom 14. Februar 1551, in dem die Prälaten ermahnt wurden, auf dem Konzil zu erscheinen, erinnerte an die Reduktionsbulle des Papstes und forderte auch die Anhänger der Augsburger Konfession auf, das Konzil durch Gesandte zu beschicken. Es enthielt die Versicherung, der Kaiser werde dafür sorgen, daß jeder frei und ungehindert in Trient erscheinen könne. Auf dem Konzil werde nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern beraten und entschieden, eine nützliche Reformation der Geistlichen und Weltlichen verabschiedet und alle „unrechte Lehre" und Mißbräuche abgestellt (21ff).

Auf dem Reichstag in Augsburg hatte der päpstliche Nuntius Sebastiano Pighino die Konzilseinladung u. a. dem Erzbischof Sebastian von Heusenstamm von Mainz mit der Bitte um Weitergabe an seine Suffragane überreicht. Am 29. Januar 1551 übermittelte der Erzbischof seinen Suffraganbischöfen die Einladung zum Konzil (26ff). Die Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz gaben die Berufungsbulle an die Äbte ihrer Diözesen weiter. So schrieb am 5. Februar der Konstanzer Bischof Christoph Metzler an den Abt Blarer von Weingarten, sandte ihm eine Abschrift der Reduktionsbulle und forderte ihn auf, das Konzil von Trient zu besuchen (28). Auch die übrigen Äbte des Bistums rief er zur Teilnahme am Konzil auf.

Auf die Übersendung der Reduktionsbulle durch den Konstanzer Bischof reagierte der Abt von Salem am 22. März 1551 mit der ausdrücklichen Bereitschaft, das Konzil zu besuchen (ebd. 64f). Die Konzilseinladung löste auch bei den übrigen Äbten des Bistums Konstanz einen umfangreichen Schriftwechsel aus. So wollte der Abt von St. Blasien vom Abt von Bebenhausen erfahren, wie man in der Konzilsfrage sich verhalten solle (ebd. 65). Am 1. August 1551 ordnete Bischof Metzler von Konstanz an, der Konstanzer Klerus solle den vom Papst Julius III. ausgeschriebenen Ablaß für den guten Verlauf des Konzils verkündigen (ebd. 264).

Über die Aufnahme der Berufungsbulle in der Diözese Straßburg gibt uns ein Brief des Straßburger Bischofs Erasmus von Limburg Auskunft. Er teilte am 9. März den Äbten und Prälaten seines Bistums die Fortsetzung des Konzils mit und forderte sie auf, am Tridentinum teilzunehmen (46f).

Der Straßburger Bischof schrieb u. a. an die Äbte von Gengenbach, Ettenheimmünster, Schuttern, Schwarzach, Ebersmünster, Allerheiligen und Neuburg. Am 23. April 1551 kamen die Äbte in Offenburg zusammen, um über die Teilnahme am Konzil zu beraten (130).

Der Straßburger Bischof war allerdings nicht bereit, persönlich am Konzil teilzunehmen, wie aus seinem Brief vom 11. März 1551 an Erzbischof Sebastian von Heusenstamm hervorgeht. Darin teilte er mit, daß er nicht am Konzil teilenhmen könne, bat um seine Vertretung in Trient und erklärte seine Bereitschaft, sich an den Kosten des Konzilsaufenthaltes des Erzbischofs zu beteiligen (47).

Die Konzilsankündigung löste, wie die von Freudenberger edierten Quellen deutlich machen, auch im übrigen Deutschland verschiedene Aktivitäten aus. Man überlegte, wer zum Konzil entsandt werden könne und erörterte eingehend die Form der Abhaltung des Konzils. Vigilius von Zuichem machte z. B. am 18. Februar 1551 Vorschläge, welche Persönlichkeiten man zum Konzil schicken könne und erörterte die Frage der Konzilsberufung, die Aufgabe des Kaisers am Konzil, die der Teilnehmer am Konzil und verwies in diesem Zusammenhang auf entsprechende Literatur über das Konzil aus dem 15. Jahrhundert, u. a. auf den bedeutendsten Kanonisten der Konzilszeit, Nikolaus von Tudeschis (29ff).

Dem Administrator von Salzburg, Erzbischof Ernst von Bayern, hatte der päpstliche Nuntius am 5. Februar die Reduktionsbulle übermittelt (27f). Die Antwort der Bischöfe und Äbte der Salzburger Kirchenprovinz auf die Konzilsankündigung ist aus dem Rezeß vom 6. März 1551 zu ersehen (ebd. 33). Ernst von Bayern forderte am 8. März den Klerus des Erzbistums Salzburg auf, für den guten Verlauf des Konzils zu beten (42ff). Seine Absicht, das Konzil zu besuchen, geht aus einem Schreiben hervor, das er damals an den Trienter Kanonikus Erasmus Strenberger schrieb, den er um Besorgung eines geeigneten Quartiers in Trient bat (45).

Im Bistum Passau rief Bischof Wolfgang am 18. 3. den Klerus ebenfalls auf, die Gläubigen um das Gebet für den guten Verlauf des Konzils zu bitten (60f). In Regensburg erging eine ähnliche Aufforderung am 6. 4. durch den Bischof Georg Pappenheim, der mit der Übersendung der Reduktionsbulle die Mahnung verband, für das Konzil zu beten (88f). Am Niederrhein ordnete Herzog Wilhelm V. von Kleve am 17. März 1551 öffentliche Gebete für das Konzil an (ebd. 59).

Der entscheidende Motor für die Teilnahme deutscher Bischöfe und Prälaten blieb Kaiser Karl V. Bereits am 23. März 1551 wiederholte er seine Mahnung an die deutschen Bischöfe, das Konzil zu beschicken und forderte nochmals am 5. Juni 1551 die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands auf, in Trient zu erscheinen (ebd. 67 u. 171).

Die Dokumente, die Freudenberger über die Stellungnahme von Moritz von Sachsen zum Tridentinum mitteilt, verdienen besonderes Interesse. Der Kaiser hatte bereits am 8. April (ebd. 93f) Moritz aufgefordert, Vertreter zum Konzil zu entsenden. Es war verständlich, daß Moritz auf diese Aufforderung erst spät und zurückhaltend reagierte. Am 12. August 1551 erstellte Georg Komerstadt ein Gutachten über die Beschickung des Konzils. Er schlug gemeinsame Beratungen der Anhänger der Augsburger Konfession über eine einheitliche Haltung auf dem Konzil vor. Moritz von Sachsen antwortete am 28. August dem Kaiser und stellte in seinem Brief die Forderung, daß das Tridentinum einen Geleitbrief für die Protestanten ausstellen sollte (ebd. 288ff). Kaiser Karl reagierte darauf am 1. Oktober 1551 mit der Feststellung: Da er das kaiserliche Geleit gegeben habe, sei eine Zusicherung des Konzils eigentlich unnötig. Trotzdem habe er seinen Gesandten in Trient beauftragt, in seinem Namen beim Konzil um einen Geleitbrief für die Protestanten anzuhalten (344).

Aufschlußreich ist auch die Instruktion für Jobst Bufler vom 4. Oktober, dem Moritz von Sachsen den Auftrag erteilt hatte, bei Kardinal Madruzzo um Unterstützung bei der Quartierbeschaffung für die sächsischen Räte und Theologen zu bitten. In der Instruktion wies er Bufler zugleich an, sich über den Stand der Konzilsberatungen zu informieren. Er wurde auch mit der Erkundung beauftragt, welche theologischen Fragen man auf dem Konzil erörtere, ob das Konzil neu beginnen oder das bisherige Konzil fortgesetzt werden solle. Er möge ferner berichten, welche Vertreter aus anderen Nationen bereits in Trient anwesend seien und wer noch keine Vertreter entsandt habe (354).

Auf die Bitte des Kaisers beschloß das Konzil, den Protestanten einen besonderen Geleitbrief auszustellen. Am 26. November 1551 reagierte Moritz von Sachsen in einem Brief an den Kaiser auf den vom

Konzil beschlossenen Geleitbrief (429). Am 13. Dezember war sein Vertreter Leonhard Badehorn bereits nach Trient aufgebrochen, wie wir aus dem Brief von Moritz vom 13. Dezember 1551 an seinen Rat Wolfgang Koller erfahren. Moritz weist Koller an, wenn Badehorn nach Innsbruck komme, möge Koller zusammen mit Badehorn nach Trient aufbrechen und sich auf dem Konzil entsprechend der beigelegten Instruktion verhalten (451). Die Instruktion trägt ebenfalls das Datum vom 13. Dezember. Sie war von Freudenberger, der den Entwurf der Instruktion aus dem Dresdner Staatsarchiv edierte, bereits im CT Band VII/2, 715ff veröffentlicht worden, umfaßt 43 Seiten und gibt wertvolle Einblicke in die Intentionen von Moritz von Sachsen.

Am 28. Dezember kündigte dann Moritz von Sachsen dem Kaiser das bevorstehende Erscheinen seiner Oratoren in Trient an. Seine Theologen würden sich demnächst nach Trient begeben (ebd. 473). Am 3. Januar 1552 hatte Moritz seine Theologen bereits nach Trient entsandt. In einem Brief an Koller und Badehorn schrieb er, die Theologen würden in wenigen Tagen in Augsburg eintreffen und dort bleiben, bis sie das vom Konzil erbetene Geleit erhalten hätten (491).

Über die Ankunft der Oratoren in Trient erhalten wir Auskunft in einem Bericht von Koller und Badehorn vom 10. Januar. Darin heißt es, daß sie am 7. Januar in Trient angekommen und am 10. Januar von den kaiserlichen Oratoren empfangen worden seien (494ff). Am 13. Januar 1552 richtete Moritz von Sachsen einen Brief an die Konzilsväter in Trient und teilte mit, daß er seine Theologen zum Konzil entsandt habe (500f).

Die Oratoren Koller und Badehorn beschwerten sich am 16. und 17. Januar 1552 in einem Brief an Moritz von Sachsen, daß sie von den Kaiserlichen hingehalten würden (507ff). In ihrem Schreiben sprechen sie auch die Frage des Stimmrechts der protestantischen Theologen an. Nach Ansicht der Kaiserlichen komme Stimmrecht auf dem Konzil nur den Kardinälen und Bischöfen zu. Die Forderung auf Unterbrechung der Konzilsberatungen bis zum Eintreffen der sächsischen Theologen werde vom Konzil kaum erfüllt werden. Das gelte auch für den Antrag auf Wiederaufnahme der Beratungen von bereits verabschiedeten Dekreten. Eine Änderung der vom Konzil beschlossenen Entscheidungen werde nicht erfolgen. Auch die Forderung nach einer Bestätigung der Konstanzer und Baseler Dekrete stoße ebenfalls auf Widerstand. In Konstanz, so argumentierte man, seien die Dekrete angesichts des Papstschismas erforderlich gewesen. Die Situation sei aber heute eine andere. Das Baseler Konzil werde nicht akzeptiert. Eine wichtige Quelle für die Haltung der Protestanten zum Konzil von Trient ist auch die von Freudenberger vorgelegte Instruktion, die Christoph von Württemberg seinen Oratoren zum Konzil mitgegeben hatte. Die von Freudenberger veröffentlichte Abrechnung der Kosten des Konzilsaufenthalts für die Gesandten von Straßburg ist wirtschaftlich interessant (659).

Für die Beurteilung der Confessio Augustana sind die Instruktion von Moritz von Sachen vom 18. Juni 1551 und seine Briefe an den Kaiser vom 28. August 1551 aufschlußreich. Übrigens wird die Confessio Augustana auch in dem Brief von Christoph von Württemberg vom 12. November 1551 erwähnt.

Wie stark auch die Stände die Teilnahme am Konzil beschäftigte, zeigen die Briefe des Bürgermeisters und Rates zu Kempten, des Rates von Augsburg und des Bürgermeisters und Rates von Lindau, von Ravensburg, Memmingen, Esslingen, Isny, Ulm, Heilbronn und Biberach an Straßburg über das Verhalten in der Konzilsfrage.

Neues Material liefert die Edition auch über Johannes Gropper. Interessant ist ein Brief von ihm an den erzbischöflichen Rat Franz Burckhardt vom 30. August 1551, in dem Gropper erwähnt, er habe im Konzilswerk von Jacobazzi gelesen, daß die Prälaten auf dem Konzil ihre geistliche Kleidung tragen müßten. Er sei daher der Ansicht, daß der Erzbischof die Pontifikalien nach Trient mitzunehmen habe. Gleichzeitig teilte er mit, daß sowohl der Provinzial E. Billick als auch er reisefertig seien und sogleich nach Trient aufbrechen könnten. Der Erzbischof, der ursprünglich bereits am 13. September zum Konzil aufbrechen wollte, reiste erst am 15. September nach Trient. Am 15. Oktober berichtete Alexander Candidus aus Trient über die Ankunft Groppers. Aus seinem Brief vom 17. November erfahren wir, daß Gropper am 25. Oktober den ganzen Nachmittag vor den Konzilsvätern gesprochen hat. Auch Ruard Tapper berichtete am 28. November lobend über das Auftreten Groppers auf dem Konzil.

Der Anteil von Friedrich Nausea an den Konzilsberatungen wird ebenfalls durch den neuen Band deutlicher. Freudenberger kann hier eine Reihe von unbekannten Briefen von Bischof Nausea, u. a. mit König Ferdinand vorlegen. Am 14. August teilte der König dem Bischof mit, daß er ihm als Unterhalt auf dem Konzil monatlich 100 Kronen bezahlen werde. Wie man freudig auf das Erscheinen deutscher Bischöfe in Trient reagierte, zeigt der Jubel, als am 29. August 1551 die beiden Erzbischöfe von Mainz und Trier, Sebastian von Heusenstamm und Johann von Isenburg und am 19. Oktober der Kölner Erzbischof Adolf von Schaumburg in der Konzilsstadt eintrafen (29).

Es ist hier nicht möglich, die Fülle der Quellen, die Freudenberger vorlegt, im einzelnen aufzuzeigen. Aber bereits die wenigen angeführten Beispiele machen deutlich, wie stark die Konzilsfrage damals in Deutschland die Gemüter beherrschte. Für die Diözese Konstanz habe ich in einem Beitrag in der Festschrift „Kirche am Oberrhein“[1] diese Feststellung im Einzelnen belegt. Für das Erzbistum Salzburg konnte ich am Beispiel von Erzbischof Ernst von Bayern in der Festschrift für Andreas Kraus[2] zeigen, welch starke Beachtung auch in Salzburg das Konzilsgeschehen in Trient fand.

Freudenberger hat über 450 Dokumente über die Reaktion in Deutschland auf das Konzil aus den Jahren 1550–1552 in Archiven des In- und Auslandes gefunden und in kritischer Edition vorgelegt.

Die Edition zeichnet sich, wie bei Freudenberger nicht besonders hervorgehoben werden muß, durch vorbildliche Akribie aus.

Zu S. 115 Anm. 11 u. 12: Kanzler in Mainz war damals nicht Jakob Jonas, sondern Christoph Matthias. Marschall in Mainz war nicht Bernhard von Hartheim, sondern Konrad von Hattstein (vgl. R. Decot, Religionsfriede und Kirchenreform, Wiesbaden 1980, 159).

Die von Freudenberger vorgelegten Quellen ergeben eine neue Antwort auf die Frage: Deutschland und die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient. Freudenberger kann nachweisen, daß die Konzilsberufung von 1550 und der Zusammentritt der zweiten Tagungsperiode des Trienter Konzils in Deutschland eine stärkere Resonanz fand, als bisher angenommen wurde. Ein Studium des Bandes macht deutlich, welche Fülle von bisher unbekanntem bzw. unbeachtetem Material dieser neue Band des Concilium Tridentinum enthält.

Ein sorgfältiges Register schlüsselt den reichen Inhalt der Edition auf, die uns ein bisher kaum gesehenes Bild gibt von den Aktivitäten deutscher Bischöfe, Äbte, Fürsten, Städte, Universitäten und Theologen aus Anlaß der zweiten Tagungsperiode des Tridentinums. Das Thema „Deutschland und die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient“ verlangt jetzt eine Neubearbeitung.

[1] Bäumer, Remigius: Konstanz und das Tridentinum. Um die Teilnahme der Bischöfe und Äbte des Bistums Kontanz am Konzil von Trient, in: Bäumer, Remigius (Hrsg.) u. a.: Kirche am Oberrhein, Freiburg 1980, S. 254–279.

[2] Erscheint 1983 im Verlag M. Lassleben, Kallmünz.

Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study. Hrsg. von G. W. Anderson. – Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press 1979. XXI, 462 S. Lw. £ 10.50

Dieser Bd setzt die Reihe von Forschungsberichten fort, die jeweils die Entwicklung der verschiedenen atl Disziplinen über einen größeren Zeitraum hinweg darlegten und eine Bilanz aus der Forschung zogen: The People and the Book, ed. by A. S. Peake, 1925; Record and Revelation, ed. by H. Wheeler Robinson, 1938; The Old Testament and Modern Study, ed. by H. H. Rowley, 1951. Der Hrsg. stellt in der „Introduction“ kurz die Bedeutung der hier zu Worte kommenden Teildisziplinen der Wissenschaft vom AT heraus und hebt die Schwerpunkte für die Darstellung hervor.

B. J. Roberts behandelt unter dem Titel „The Textual Transmission of the Old Testament“ (1–30) die Textkritik. Für die Berichtszeit waren natürlich hier vor allem die großen Fortschritte darzulegen, die durch die Entdeckung der Qumran-Handschriften erzielt werden konnten. Hier war zu betonen, daß wir nun reichlich vormasoretische Texte besitzen, die uns zeigen, wie vielfältig die Vorgeschichte des Masoretischen Textes gewesen ist. Aber auch die Fortschritte in der Erforschung und Herausgabe des Textes der alten Bibelübersetzungen werden gebührend gewürdigt. Die als geplant genannte Ausgabe der Masora Magna durch G. E. Weil (14) ist unterdessen erschienen.

J. Barr, Semitic Philology and the Interpretation of the Old Testament (31–64), faßt die Fortschritte in der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, in der Erforschung der hebräischen und aramäischen Sprache und vor allem in der hebräischen Semantik und Syntax zusammen. Leider nennt er nicht Ernst Vogt, Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti, Roma 1971, und kennt anscheinend

noch nicht die neuen Wege, die W. Richter in der Darstellung der hebräischen Grammatik geht.

Die großen Fortschritte und die neuen Methoden der Archäologie schildert J. Gray, Recent Archaeological Discoveries and Their Bearing on the Old Testament (65–95). Dabei würdigt er vor allem die Verdienste der israelischen Archäologen. Noch nicht konnte er zu Ebla Stellung nehmen.

R. E. Clements, Pentateuchal Problems (96–124), gibt einen guten Überblick über die verwirrende literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Erforschung des Pentateuch. Dabei legt er m. E. zu großes Gewicht auf die Beiträge von Iwan Engnell und geht noch nicht ein auf die neueste Spätdatierung von J bei R. Rendtorff u. a. Mit Recht betont er die Bedeutung der Redaktionsgeschichte, die aber noch methodisch besser durchdacht werden müsse.

J. R. Porter, Old Testament Historiography (125–162), setzt sich insbesondere mit M. Noth's „Deuteronomistischem Geschichtswerk" auseinander. Er erkennt Noths Verdienste zwar an, meint aber, daß ein solches Werk nie selbständig bestanden hat. J und E müssen mindestens eine Darstellung der Landnahme gehabt haben. Die Bücher Jos bis Kön bilden nicht ein einheitliches Geschichtswerk des Deuteronomisten, sondern sind das Ergebnis eines Sammelprozesses einer „deuteronomistischen Schule". Auch das „Chronistische Werk", in das er Esra und Neh einschließt, betrachtet er als das Werk einer Leviten-Schule.

W. McKane unterrichtet in seinem Beitrag „Prophecy and the Prophetic Literature" (163–188) über die neueren Entwicklungen in der Prophetenforschung und legt dabei das Schwergewicht auf die Beziehungen der Propheten zum Kult und zum Bundesgedanken sowie auf die prophetischen Gattungen. Auf die einzelnen Prophetenbücher geht er nicht ein.

E. W. Nicholson, Apocalyptic (189–213), schildert den Verlauf der Diskussion um die Beziehungen zwischen Apokalyptik und Prophetie sowie zwischen Apokalyptik und Weisheit und versucht die Apokalyptik von der Eschatologie abzugrenzen. Er betrachtet die Apokalyptik als eine rein innerjüdische Entwicklung, die nicht durch fremde Einflüsse, etwa von Persien her, bedingt ist.

J. A. Emerton, Wisdom (214–237), zeichnet den Verlauf der Forschung hinsichtlich Ursprung, Gattungen und Weltverständnis der biblischen Weisheitsliteratur auf, wobei er aber leider die deuterokanonischen Weisheitsbücher außer Betracht läßt. Ausführlicher geht er nur auf Spr und Ijob ein, während Koh nur beiläufig erwähnt wird. Darum sind auch die neueren wichtigen Arbeiten von N. Lohfink, B. Lang und Joh. Marböck in diesem Forschungsbericht nicht zum Zug gekommen, zumal dieser nur bis etwa 1973 reicht.

Über den Gang der Psalmenforschung berichtet J. H. Eaton, The Psalms and Israelite Worship (238–273). Hier geht der Vf. vor allem auf die Rolle des Königs im Kult nach der „Myth and Ritual School", auf die in der Forschung viel verhandelten Themen „das Individuum in den Psalmen" und „die Feinde in den Psalmen" sowie auf die Diskussionen um die Psalmen im Bundesfest bzw. im Zionsfest ein.

Aus dem Rahmen eines Forschungsberichts fallen heraus die beiden Beiträge über die Geschichte Israels von H. Cazelles, The History of Israel in the Pre-exilic Period (274–319), und von P. R. Ackroyd, The History of Israel in the Exile and Post-exilic Periods (320–350). Sie verfolgen nicht die Forschungsgeschichte auf diesem Gebiet seit etwa 1950, sondern bieten eine gedrängte Geschichte Israels nach dem neuesten Stand der Wissenschaft.

Ganz als Forschungsbericht konzipiert ist wieder der Beitrag von W. Zimmerli, The History of Israelite Religion (351–384), der ausführlich die Wirkungsgeschichte der Arbeiten von A. Alt, G. v. Rad und H.-J. Kraus, ferner die religionsgeschichtlichen Schulen von London und Uppsala und die Auseinandersetzung mit diesen, die lebhafte Diskussion um das Bundesformular sowie die Ergebnisse der Erforschung der Ugarit-Texte für die Religionsgeschichte Israels bespricht.

Enttäuscht ist man bei der Lektüre des letzten, dem Titel nach sehr viel versprechenden Beitrags von F. F. Bruce, The Theology and Interpretation of the Old Testament (385–416), bei dem man sich einen Überblick und eine kritische Würdigung der bedeutendsten Entwürfe einer Theologie des AT bzw. einer biblischen Theologie und der lebhaften Diskussion um die Hermeneutik des AT erwartet. Der Vf. geht aber nur kurz auf die Abgrenzung von Religionsgeschichte Israels und atl Theologie und auf die Diskussion um W. Eichrodt und G. v. Rad ein und legt dann hauptsächlich seine eigenen Auffassungen über die Bedeutung des israelitischen Rechts sowie über die Bedeutung der David- und Zionsideologie für den Glauben Israels dar und beschränkt sich in dem Abschnitt „Interpretation" auf eine kurze Nachzeichnung der Auslegungsgeschichte innerhalb des AT selbst, im Judentum, in Qumran und im frühen Christentum.

Zumindest in diesem letzten Abschnitt, wenn nicht besser in einem eigenen Forschungsbericht hätten die doch für die Wissenschaft vom AT ganz entscheidenden neuen Entwicklungen in der Methodenfrage dargelegt werden müssen. Methodenprobleme kommen aber nur ganz beiläufig in den einzelnen Berichten in diesem Bd zur Sprache. Fast alle Beiträge enthalten Anmerkungen unter dem Text, alle bieten am Schluß auf etwa 2 Seiten einen Literaturüberblick, und der Bd schließt mit einem Bibelstellen-, einem Autoren- und einem Sachregister. Aufs ganze gesehen orientiert der Bd gut über die Entwicklungen in der Wissenschaft vom AT seit etwa 1950. Da aber die meisten Beiträge bereits 1974 im Manuskript vorlagen (vgl. „Preface"), konnte der gegenwärtige Forschungsstand, der sich immerhin auf einigen Gebieten in den letzten Jahren nicht unbeträchtlich verändert hat, nicht mehr vollständig berücksichtigt werden.

München. Josef Scharbert.

Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980. Hrsg. von J. A. Emerton. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1980. IX, 202 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 150) Ln. DM 92.–

Diese Georg Fohrer gewidmete Festschrift bringt Beiträge aus dem Hauptarbeitsgebiet des Jubilars, der Prophetenforschung, von überwiegend ausländischen Gelehrten. Ein Foto von G. Fohrer findet sich auf S. II, eine vollständige Bibliographie des Gelehrten steht am Schluß (192–202).

M. J. Buss, The Social Psychology of Prophecy (1–11), packt das dornige Problem einer „Sozialpsychologie" des Prophetismus an. Der Vf. meint, daß Sehertum und Prophetentum, die beide nicht scharf voneinander zu unterscheiden seien, in enger Verbindung mit dem Kult und mit der Weisheitstradition standen. Die Rolle der Seher und Propheten ist zu charakterisieren als Vermittlung von Kommunikation aus der Welt des Göttlichen, wobei der Referenzpunkt immer das „Ende" sei, so daß Prophetie immer eschatologisch ausgerichtet sei.

Der Hrsg. versucht in seinem Beitrag „Notes on two verses in Isaiah (26,16 and 66,17)" (12–25) durch leichte Korrekturen am Konsonantentext eine neue Deutung der beiden umstrittenen Verse.

E. Jacob, La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. Heschel (26–34), würdigt die Beiträge von Buber und Heschel zum Verständnis der Prophetie, und glaubt, daß es zwischen dem Gott der Sympathie und des Dialogs, als den die beiden jüdischen Gelehrten den Gott der Propheten erkannt haben, und dem Gott des Evangeliums kein Widerspruch besteht.

W. McKane untersucht die Bedeutung des Ausdrucks „maśśâ' in Jeremiah 23,33–40" (35–54). Der hebräische Ausdruck kann „Last, Bürde" und „(prophetischer) Ausspruch, Gotteswort" bedeuten; mit dieser Zweideutigkeit spielt hier der Prophet.

Joh. Maier, Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle" von Qumran (55–67), untersucht vergleichend die Vorstellungen von den Vorhöfen im Tempel zu Jerusalem bei Ezechiel und in der sog. Tempelrolle, meint aber zuverlässige Schlüsse über das tatsächliche Aussehen der Tempelhöfe erst ziehen zu können, wenn auch der LXX-Text von Ez noch besser untersucht worden ist.

In seinem Beitrag „A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle" (68–82) vergleicht A. Malamat den Mari-Text A 1121 mit 2 Sam 7 und findet in beiden Texten auffallende Analogien, z. B. die Begründung oder Erneuerung einer Dynastie, das Wortspiel mit dem „Haus", das bald einen Tempel, bald die Dynastie meint, eine Klimax in den Verheißungen. Sie unterscheiden sich aber darin, daß in Mari der Dynastie eine unbegrenzte räumliche Ausdehnung über die ganze Erde hin, in Israel aber der Dynastie Davids eine zeitliche Unbegrenztheit verheißen wird.

Das Thema „Esaïe et la tradition prophétique sur Babylone" (83–105) behandelt R. Martin-Achard. Dabei werden in die Untersuchung einbezogen Jes 21,1–10; 13,1–22; 14,3–23; Jer 50f. Je später die Texte, um so mehr wird aus dem historischen Babylon ein metaphorisches Babylon der Apokalyptik. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt in der Offenbarung des Johannes im NT.

A. Marx, À propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexion sur la formation d'un livre prophétique (106–120), versucht sich aus den Dubletten im Buch Jeremia ein Bild von der Entstehunggeschichte dieses Buches zu machen. Die Dubletten sind durch Schlüsselworte bedingt und verdanken ihr Vorhandensein nicht dem Zufall oder der Ungeschicklichkeit von Redaktoren, sondern dem wohl überlegten Plan der Tradenten.

St. Segert, Syntax and style in the Book of Jonah: six simple approaches to their analysis (121–130), untersucht die Syntax, die Satzlänge, die Wortkategorien, die semantischen Felder, die Satzfunktion und die erzählten Schauplätze des Jona-Buches.

J. A. Soggin erstellt in seinem Beitrag „Hosea und die Außenpolitik Israels" (131–136) anhand von Hos 5,12–14; 8,7–10; 7,8–12; 11,5f und 12,2 ein historisch möglichst getreues Bild von der Außenpolitik der letzten Könige Israels und meint so Hoseas Einstellung dazu schärfer zu erfassen, als es bisher möglich war. Der Prophet sieht zwar keine konkrete Alternative zur Politik der Könige, scheint aber doch an die Möglichkeit einer Hilfe durch Jahwe geglaubt zu haben, falls Israel umkehrt.

Der bekannte Erforscher der biblischen und altorientalischen Personennamen, Joh. J. Stamm, deutet in seinem Beitrag „Der Name des Propheten Amos und sein sprachlicher Hintergrund" (137–142) den Namen Amos als doppelsinnig, nämlich als „der (von Jahwe) Getragene" und „der Träger", d. h. der, der seine Familie in die Zukunft trägt. Eine solche Doppeldeutigkeit findet sich auch bei akkadischen Personennamen.

J. V. M. Sturdy umschreibt „The outhorship of the ‚prose sermons' of Jeremiah" (143–150) so: Die „Deuteronomistische Schule" hatte sich Schüler Jeremias und deren Tradition inkorporiert oder hatte auf andere Weise Zugang zu deren Aufzeichnungen und Traditionen und konnte darum zumindest inhaltlich, wenn auch nicht dem genauen Wortlaut nach, die Verkündigung Jeremias zuverlässig festhalten.

G. Wanke, Jeremias Besuch beim Töpfer (151–162), bietet „eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18" (so der Untertitel). Er zieht zum Vergleich heran Jes 29,15f; 45,9f; 64,7f und schreibt Jer 18,2–6 dem Propheten selbst in der Regierungszeit Jojakims zu, während der Rest von späteren Tradenten stammt.

A. S. van der Woude, Seid nicht wie eure Väter! (163–173), macht einige „Bemerkungen zu Sacharja 1,5 und seinem Kontext" (so der Untertitel). Dabei werden am Text einige Korrekturen angebracht. Sach 1,1–6 besagt: Mißachtung des Wortes Jahwes bringt Enttäuschung und Schande. Die Geschichte der Väter zeigt, daß Jahwes Wort mächtig ist und zur Anerkennung der eigenen Schuld führen will.

W. Zimmerli untersucht „Das Phänomen der ‚Fortschreibung' im Buche Ezechiel" (174–191). Unter „Fortschreibung" versteht er die erläuternden Zusätze zu echten Ez-Worten, die das Prophetenwort für spätere Situationen anpassen und neuen Hörern bzw. Lesern hörbar machen. Solche „Fortschreibung" mag manchmal sehr eigenwillig ein; aber nur ihr ist die Erhaltung der Botschasft des Propheten zu verdanken.

Die Vielfalt der Beiträge zu einem einheitlichen Gesamtthema machen diesen „Geburtstagsstrauß" nicht nur für den Jubilar, sondern für alle, die sich eingehender mit der biblischen Prophetie beschäftigen, zu einem gehaltvollen Geschenk, für das man dem Hrsg. und den Mitarbeitern Dank schuldet. Den Jubilar wird es gewiß anspornen, seine an sich schon imponierende Bibliographie noch um weitere Seiten zu vermehren. So sehr man die Straffung der Beiträge und ihren engen Bezug zu einem Hauptthema begrüßt, was den Band umfangmäßig in engen Grenzen hält, so daß man ihn rasch verarbeiten kann, so sehr schreckt der horrende Preis wohl leider junge Gelehrte vor der Anschaffung ab.

München Josef Scharbert

Schenker, Adrian: **Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.** Eine Interpretation von 2 Sam 24. – Freiburg Schweiz / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 84 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 42) kart.

Bei einem antiken Heiligtum konnte der Altar heiliger sein als der eigentliche Tempel. So sollte man in der bibelwissenschaftlichen Literatur mindestens genau so viel exegetische Bemühung um die Ätiologie des Altars von Jerusalem, die sich in 2 Sam 24 findet, erwarten wie um den salomonischen Tempelbau. Doch vorliegendes Büchlein scheint die erste Monographie zu sein, die je über 2 Sam 24 verfaßt wurde. S. geht mit dieser „seltsamen Erzählung" auf seine eigene souveräne Weise um, die nicht gerade dem Diktat unserer Methodologen, wohl aber einer heute keineswegs häufigen Versiertheit in der textkritischen Problematik und in der christlichen und jüdischen, vor allem auch mittelalterlichen Exegesegeschichte entspricht.

Von sehr genauen Einzelbeobachtungen aus versucht er den Geschehensablauf, seine Logik und einzelnen Phasen zu erarbeiten. Dabei entdeckt er eine planmäßig durchgeführte, im wesentlichen überall intakte Erzählung. Ihr Gegenstand ist „die Wandlung eines Herrschers, der aus einem für sein Volk rücksichtslosen Tyrannen zu einem Vater seines Landes wird; erst nachdem er so das rechte Verhältnis zur Macht gewonnen hat, wird er berufen, für sich und sein Volk einen Altar zu bauen und die Liturgie zu feiern" (I). Auf die Frage nach der vorausliegenden Traditionsgeschichte des verarbeiteten Stoffes wird verzichtet, dagegen wird dann ausführlich die Interpretationsgeschichte über Chronik und Septuaginta bis in die mittelalterliche jüdische Exegese hinein verfolgt. Die Kirchenväterexegese kommt schon vorher bei der Auslegung des Textes selbst häufig in den Anmerkungen zu Wort. Im Gegensatz zur modernen Exegese fanden die Kirchenväter diese Erzählung offenbar wichtig und haben sich mit ihr auseinandergesetzt. Ich halte die Analyse der Erzählung für überzeugend. Es dürfte wohl so sein, daß sich nach dieser Analyse die literarkritischen Schichtungshypothesen, die in der Literatur vorgetragen wurden, erübrigen. Nicht überzeugt hat mich die Deutung des Ausgangspunktes der Erzählung. Hier trägt S. voll die Vorstellungen über Volkszählungen ein, die uns in der Priesterschrift überliefert sind: Eine Musterung des Volkes an sich ist keine Sünde, doch ist es ein der Erlaubnis Jahwes bedürftiger Akt; die Erlaubnis kann aber leicht durch ein Sühnopfer erlangt werden (16f und 22). Davids Sünde war nicht, daß er überhaupt eine Volkszählung vornahm, sondern daß er auf Gottes Anreizung zur Volkszählung einging, ohne sich durch ein Opfer die Ermächtigung dazu zu erwirken. Diese Deutung scheint mir dem Einwand Joabs (und hinter ihm der anderen Anführer des Heeres) in v.3 zu widersprechen. Joab insinuiert nicht, daß David erst ein Sühnopfer darbringen solle, sondern er bezweifelt, ob es recht ist, das Volk überhaupt zu zählen. Da hier also viel archaischer gedacht wird als auf dem intellektuell-rituellen Niveau der Priesterschrift, frage ich mich ebenfalls, ob man den Zorn Jahwes gegen Israel, mit dem die Erzählung einsetzt, wirklich notwendig so auslegen muß, daß Israel schuldig geworden und deshalb der Zorn Jahwes entbrannt sei. Ist die breit diskutierte Parallelsetzung mit Ex 32 wirklich angebracht (35–37)? War am Anfang dieser Erzählung nicht einfach „Zorn" da, und eine Frage, warum „Zorn" da war, war gar nicht zu stellen? Infolgedessen bin ich auch skeptisch, ob noch wirkliche Gründe übrigbleiben, die Erzählung in nachexilische Zeit zu datieren (38f). Da scheint mir ein wenig Zirkelargumentation vorzuliegen. Doch ändert diese Kritik an der Deutung des Erzählungsanfangs und an dem Datierungsvorschlag nichts daran, daß die Erzählung im übrigen außerordentlich überzeugend ausgelegt ist. Sie gewinnt als narrative Bewältigung der Frage, wie der Vertreter des Staats sich wandeln müsse, damit Versöhnung mit Gott stattfinden könne, hohes theologisches Gewicht.

Frankfurt Norbert Lohfink

Zirker, Hans: **Lesarten von Gott und Welt.** Kleine Theologie religiöser Verständigung. – Düsseldorf: Patmos (1979). 216 S. (Patmos Paperback) kart. DM 27.80

In der Einleitung zum 5. Kap. des Buches schreibt der Vf.: „Wer sich zu ‚Gott, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde' bekennt, versammelt um sich eine Menge von Geschichten, von denen er nicht absehen kann, ohne theoloisch und literarisch heimatlos zu werden." (S. 141). Christlicher Glaube und Theologie können nicht ohne den Schatz der biblischen Geschichten und der Lehr- und Bekenntnissätze der Hl. Schrift existieren. Gleichzeitig sind diese Gründungsdokumente des Glaubens aber auch ein problematisches Erbe. Denn wie lassen sie sich als Texte vergangener Zeit im Kontext heutiger Welterfahrung und im Widerstreit verschiedenster Ideologien sachgerecht auslegen und in ihrem Geltungsanspruch verständlich machen?

Z. geht diesen Fragen ausführlich nach. Methodische Anleitungen und beispielhafte Einzelinterpretationen sollen in den richtigen Umgang mit biblischen Texten einführen, Hilfen für ein wirklich verstehendes Lesen anbieten und Kriterien zur Überprüfung des Argumentationswertes einzelner Aussagen an die Hand geben.

Zunächst zeigt der Vf. in einem ersten Kap.: „Handlungswelt – Textwelt" (15–65) sehr allgemein „Strukturen der Welt" und „soziale Grundlagen" auf, die das notwendig vorgegebene, prägende Umfeld menschlicher Erkenntnis und Kommunikation ausmachen. Dabei werden weithin die alten Anliegen der „klassischen" Erkenntnistheorie aufgegriffen und unter dem Gesichtspunkt behandelt, wie sich Welt- und Lebenserfahrung in Texten niederschlagen und wie die immer schon „vertextete Welt" wieder zu entziffern ist. Welches sind die von der Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen als Individuum und als Sozialwesen her vorgegebenen Bedingungen, unter denen wir die in Texten überlieferte Weltauslegung früherer Generationen prüfen und uns gegebenenfalls aneignen können?

Ein zweites, zentrales Kap.: „Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch" (66–109) beschäftigt sich mit biblischen Texten, sofern sie dem größeren Bereich „fiktionaler Literatur" zuzurechnen sind.

AT und NT enthalten zahlreiche Aussagen, die nicht von unserer alltäglichen Lebenserfahrung her verifizierbar sind bzw. sogar in Widerspruch dazu stehen. Beispielhaft werden etwa die Schöpfungsgeschichte, die Erzählungen von der Erscheinung Gottes vor Abraham und Mose oder auch die Jonageschichte genannt. Derartige Texte gelten als „fiktional", weil sie nicht die naturgesetzlich vertrauten Abläufe des physischen Lebens abbilden und keine heute allgemein annehmbaren pragmatischen Handlungsanweisungen wiedergeben, sondern in der „Freiheit spielerischer Kreativität" mögliche andere Lebensdeutungen und -entwürfe bieten (66), die zumindest teilweise den Charakter des „Kontrafaktischen" (105) haben. Sie erweisen sich als „fiktional", sofern sie „innerhalb unserer üblichen Handlungswelt ... gegen die dort anerkannten Maßstäbe der Wirklichkeit" verstoßen (137) und somit weithin als „Produktionen menschlicher Vorstellungskraft" (67) angesehen werden.

Wie läßt sich aber mit derartigen Texten ein allgemein verbindlicher Wahrheitsanspruch verbinden? Der Vf. stellt verschiedene Überlegungen an, „wie man fiktionale Texte zusammen mit anderen so in die Verhandlung der Wahrheit einbringen kann, daß sich ihre Aussagen nicht verflüchtigen" (83). Eingehend setzt er sich mit seiner Meinung nach fragwürdigen oder verfehlten Ansätzen auseinander, die Geltung fiktionaler Texte etwa dadurch zu retten, daß man die „Wahrheit hinter dem Text" sucht, mit einem zwiespältigen Begriff vom „eigentlich Gemeinten" arbeitet, oder sich in den Bereich verschwommener Analogien flüchtet (76–86).

Allerdings ist mit solcher Kritik noch kein positiver Weg zur Lösung der Fragen nach Reichweite und Legitimität des biblischen Wahrheitsanspruchs aufgezeigt. Unter der Überschrift „Verläßliche Fiktionen" (104–107) nennt der Vf. Kriterien, die darüber Aufschluß geben sollen, ob und wann „fiktionale Literatur ... als ‚wahr' verantwortbar" wird: Sie muß „uns für die uns umgebende Wirklichkeit sensibler" machen, uns helfen, „unsere vielfältigen Erfahrungen besser" zu integrieren und zu bewußterer „Identität" in Welt und Geschichte führen. Trotz mangelnder Beweisbarkeit ihrer einzelnen Aussagen können biblische, „fiktionale" Texte uns zur „Identifikation mit dem Kontrafaktischen" bewegen und zum „Anschluß" an den in ihnen eröffneten Lebensentwurf ermutigen (vgl. 104f).

So hilfreich derartige Überlegungen sein mögen, um zu einer differenzierten Sicht der Probleme zu kommen: der mit biblischen Texten unausweichlich verbundene (weil in ihnen selber erhobene) Anspruch, in allgemeingültiger, verbindlicher Weise „Wort Gottes" zu sein, wird dabei zu schnell ausgeklammert bzw. relativiert. Die Aussagen der Hl. Schrift mögen so zur Deutung und Vertiefung menschlicher Lebenserfahrung beitragen. Daß Gott in ihnen aber in einzigartiger Weise spricht, und daß vom rechten Verständnis dieser Worte Heil und Unheil, Leben und Tod des Menschen abhängen, wird erst gar nicht verhandelt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß die wichtigsten Zeugnisse biblisch-christlicher Offenbarung, die Erzählungen von Tod und Auferstehung Jesu und die entsprechenden Bekenntnisformulierungen nicht näher in diese allgemeinen Erörterungen einbezogen sind (Vgl. allerdings den später behandelten Abschnitt 5,2 des Buches!). Spätestens von ihnen her muß sich aber die Frage nach der vom Vf. sehr allgemein und pauschal vorausgesetzten Fiktionalität biblischer Texte neu stellen. Mehr als das Buch es erkennen läßt bzw. zugeben will, bleibt der Wahrheitsanspruch biblischer Verkündigung auch „am Korrespondenzverhältnis von Text und Wirklichkeit" orientiert (vgl. 83). Biblische Verkündigung mag in ihrem Sprechen vom „Reich Gottes" als einer neuen und zukünftigen Möglichkeit menschlicher Existenz immer auch fiktives Sprechen sein; nur die Rückgründung solchen Sprechens im mitteilenden Erzählen von dem, was sich in Jesus Christus historisch-geschichtlich ereignet hat, macht aber die kreativen Entwürfe zu „verläßlichen Fiktionen".

Neben der „Kategorie der Fiktionalität" behandelt ein weiteres Kap. des Buches „Mythische Lesarten" (110–140).

Zunächst geht der Vf. dabei auf die gemeinsame Angefochtenheit jedweder religiösen Rede vor dem Forum antiker und moderner Religionskritik ein. Schon immer galt das Sprechen von Gott und Göttern vielen als „mythische Rede" und somit als Produkt menschlicher Einbildungskraft (z. B. Xenophanes, Feuerbach). Zudem erhebt der Mythos den Anspruch, „Dauerstrukturen" des Lebens und der Welt von maßgebenden Ursprungsgeschichten herzuleiten und als endgültig auszuweisen. Auch die biblische Verkündigung „mythisiert" nach Auffassung des Vf. Geschichte, indem sie besonders das Christusgeschehen zum unersetzbaren Fundament aller Heils- und Zukunftserwartung macht. Damit gerät sie aber unvermeidbar in Konflikt mit modernen Weltdeutungen und Lebensentwürfen, die grundsätzlich nur vorläufigen Modellcharakter beanspruchen und zulassen.

In dieser Konfliktsituation wendet sich der Vf. zunächst gegen vorschnelle Versuche, den Glauben durch vordergründige Entmythologisierung zu entlasten. Die Mitte unseres Glaubens liegt im Bekenntnis zu einem transzendenten Gott (bzw. zur „Transzendenz des Göttlichen" – vgl. 122). Genau diese Mitte benennt aber den neuralgischen Punkt aller Auseinandersetzungen mit einer „unmythisch" betrachteten Welt, in der nur meßbare Fakten und Kausalzusammenhänge zählen. Daher wird durch „die Elimination ‚mythischer' Vorstellungen das Problem der Glaubensverantwortung nicht nur entlastet, sondern auch verschärft. Wieso wird die Rede von Gottes Handen annehmbarer, wenn man Engel und Dämonen aus seiner Umgebung entfernt? (122). Andererseits gelingt es dem Vf. auch hier nicht, eine sehr weitreichend zugestandene Charakterisierung biblischer Verkündigung als „mythisches Sprechen" mit dem Anspruch der Bibel zu verbinden, allgemeingültig und verbindlich das Handeln Gottes in der Welt zu bezeugen. Die „mythologische" Absolutsetzung der Geschichte Jesu Christi erscheint als e i n e Variante im vielfältigen Konkurrenzkampf mit anderen religiösen und ideologischen „Vertextungen der Welt". Zu wenig wird die Frage thematisiert (geschweige denn positiv beantwortet), wie weit die biblische Verkündigung auf Ereignissen basiert, die auf Grund ihrer faktischen Einzigartigkeit auch den literarischen Charakter „urzeitlicher" Gründungsgeschichten rechtfertigen.

In einem letzten, sehr anregenden Kap.: „Verantwortung des Glaubens – Verhandlung von Texten" (141–205) stellt das Buch verschiedene Möglichkeiten vor, wie man Texte konkret zum Sprechen bringen kann.

Eine Untersuchung zur Struktur der jahwistischen Urgeschichte (143–157) beleuchtet den Fragezusammenhang, daß jede Aussage und Darstellung immer schon eine Auswahl aus einer größerer Fülle von andrängenden Fragen, Motiven, Impulsen getroffen hat. Man kann daher einem Text Profil und Tiefenschärfe abgewinnen, wenn man ihn bewußt „vor dem Hintergrund der nicht gewählten Möglichkeiten" (143) liest. Eine Interpretation zu 1 Kön 18 (157–164) zeigt eindrucksvoll, wie die hinter einem Text stehende religiöse Erfahrung im Kontext des ganzen Alten Testamentes zwiespältig und doppelbödig werden kann. Wenn Elija in 1 Kön 18,27 das Schweigen des Himmels nach den leidenschaftlichen Gebeten der Baalspropheten ironisch als Zeichen für die Unwirklichkeit der Baalim deutet, so fällt solche Ironie an anderen Stellen schwer auf die Jahwe-Gläubigen zurück. Sie selber müssen oft die Erfahrung eines nicht antwortenden Gottes machen (vgl. Ps. 44,24 u. ö.). Somit schildert 1 Kön 18 nur „einen möglichen Verhandlungsverlauf" (vgl. 157) in der Auseinandersetzung, wer der wahre Gott sei.

Andere beispielhafte Interpretationen (zu Mt 25,31–46 und Hebr 11,8–10) zeigen den engen Zusammenhang zwischen der Struktur einer Perikope und der Betonung eines einzigen zentralen Anliegens der Verkündigung auf oder behandeln die Möglichkeit sinnvoller „Kontextbildung" mit anderen Zeugnissen aus der Literatur (179–205). Das theologisch wichtigste Einzelbeispiel setzt sich mit dem Bekenntnis zu Jesus, „den Gott von den Toten erweckte", auseinander („Argumentation über den Glauben an die Auferstehung", 164–178).

Nach Meinung des Vf.s kann bei der argumentativen Verdeutlichung dieses Bekenntnisses weder auf die Glaubwürdigkeit der ersten Zeugen noch überhaupt auf historisch einigermaßen gesicherte Ereignisse Bezug genommen werden. Unter Verwendung einiger Zitate aus R. Schlette, Epiphanie als Geschichte (München 1966), wird die Position eines äußerst radikalen historischen Skeptizismus eingenommen. Dennoch soll natürlich die Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft begründet werden. Zu diesem Zweck wird sie ganz von der historischen Rückfrage nach legitimierenden Ereignissen gelöst und einseitig davon abhängig gemacht, wie weit sie das Bewußtsein des Menschen im Kontext heutiger Welt- und Lebenserfahrung wirkmächtig zu beeinflussen vermag. „Die Frage nach der Glaubwürdigkeit ist bei diesem Verständigungsweg nicht darauf gerichtet, ob das, was die Texte sagen, auch ‚wirklich der Fall ist'; so würden wir nämlich ständig zu einer „Interpretation" genötigt, die die Texte nicht wahrnimmt, sondern auflöst ... Entscheidend ist dann, ob wir das, was wir da hören, brauchen können, wenn wir von unserem Leben sprechen und uns in ihm zurechtfinden wollen ..." (178).

Wo liegen bei einem solchen Verständnis aber die Kriterien für die alles entscheidende „Brauchbarkeit"? Die Geschichte der Ideologien zeigt, wie unzuverlässig und manipulierbar diese Kategorie der Erfahrung ist. Zudem würde bei einer derartigen Interpretation der Osterbotschaft nicht mehr das Ereignis der Auferstehung Jesu unser Leben verändern; allenfalls könnten sich die Lebenserfahrungen und -deutungen früherer Generationen auch heute noch partiell als nützlich (brauchbar) erweisen. Mit den Aussagen des Apostels Paulus in 1 Kor 15,14 ist eine solche Sicht wohl unvereinbar, und ob sie auch innerkirchlich im Dienst einer „Theologie religiöser Verständigung" steht, muß bezweifelt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Buch von Z. interessante Denkanstöße gibt und vor allem deutlich macht, wie schwierig und komplex biblisch-religiöse Argumentation heute geworden ist. Biblische Texte werden dem Leser als wertvolle Hilfen zu einer vertieften Lebensdeutung nähergebracht. Aber die zentralen Anliegen atl und ntl Verkündigung, wie etwa Dt 6,4 und 1 Kor 15,3–5 geraten zu sehr an den Rand dieser „religiösen Verständigung" bzw. in den Sog relativierender allgemeiner Religiösität.

Warburg Richard Glöckner

Venetz, Hermann-Josef: **So fing es mit der Kirche an.** Ein Blick in das Neue Testament. – Zürich, Einsiedeln, Köln / Fribourg: Benziger/Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1981). 283 S., Fr. 22.80

Daß die Darstellung historisch-theologischer Sachverhalte für eine breitere Öffentlichkeit nicht trocken und gestelzt-gelehrig sein müssen, dafür ist das Buch des katholischen Neutestamentlers aus Freiburg/Schweiz ein exzellentes Beispiel. Es ist in der Hoffnung geschrieben, daß die Veröffentlichung ntl Forschungsergebnisse, die für Bibelwissenschaftler schon zu Gemeinplätzen geworden sind, „engagierten Christen helfen wird, die dringenden Probleme um Gemeindeorganisastion und kirchliche Ämter frei und angstlos – wie es sich für Christen ziemt – zu diskutieren" (13), ohne die Bibel als Rezeptbuch zu mißbrauchen (258f). Was der Vf. vorgelegt hat, ist ein spannendes Sachbuch über die Anfänge der Kirche und ihrer soziologisch-amtlichen Strukturen, über ihr Entstehen und ihre verschiedenen Konkretionen in unterschiedlichen Ländern in der Zeit von drei bis vier Generationen. Die Erkenntnis, die nicht nur am Ende steht, lautet: „Keine Angst vor Veränderung" (265), wenn Veränderungen nur dem Evangelium dienlich sind.

Einige Stichworte aus dem reichgegliederten Inhalt, gleichzeitig Beispiele für die unorthodoxe Sprache des Autors jenseits von Kanzel und Katheder. Die Einführung leitet unter Überschriften wie: Bibel ohne Nutzanwendung, Die Biblizisten und ihr keimfreies Chritentum, Neue Interpretationen kannten schon die Evangelisten u. a. zur sachgerechten Lesehaltung an.

Von zahlreichen Beispielen eingestimmt und motiviert, wird der Leser in drei Schritten durch die bewegte Geschichte der ältesten Jesusbewegung geführt:

I. Die Sache Jesu – oder: Wie der Stein ins Rollen kam. Der Vf. versucht hier (34–64) in meisterhaften Aphorismen, wenn auch bewußt „bruchstückhaft" ein „kleines Jesusporträt" (34) anhand von Mk 1,14–3,6 zu entwerfen, um so die Frage, was Jesus gewollt hat, was er mit der Kirche zu tun hat, wie Kirche sich selbst zu verstehen hat usw. von den Ursprungsbedingungen her festzumachen. II. handelt von den „Leuten der ersten Stunde" (Apostel, Missionare) in Palästina und in der veränderten außerpalästinischen Situation. Überschriften: Die Jesusbewegung – soziologisch gesehen, Modelle für eine christliche Gemeinde, Thessalonich und Korinth, Was Gemeinde wirklich ist, der kirchliche Dienst, Charisma oder Amt? Die bewegte Geschichte der ältesten Jesusbewegung (von den bettelarmen Wanderpredigern mit Rückhalt bei seßhaften Sympathisanten bis hin zu Stadtgemeinden in hellenistischen Großstädten) wird anschaulich skizziert und mit den aus den verschiedenen Situationen stammenden Texten illustriert. Geschichtliches Verstehen historischer Texte wird so ganz nebenbei konkret eingeübt. Der Leser wird angehalten – als potentieller Erneuerer seiner Umwelt (66ff) oder sogar als Gründer eines Vereins zur Erstellung und Erhaltung von Wanderwegen (87ff) – seine eigenen Erfahrungen einzubringen. Diesen Ansatz nutzt der Vf. auch als Einleitung zu III. „Wenn die Zeit sich hinzieht . . .", wenn der VEEW nach 25 Jahren Bilanz macht und man aus eingefahrener, z. T. auch erlahmter Routine auf die Begeisterung und den Einfallsreichtum des Anfangs zurückblickt (166ff). Wie hier, so entstehen auf dem Weg von der Gemeinde zur Großkirche neue Fragen, die neue Antworten verlangen, wenn man das Anliegen Jesu bewahren will. Am Epheserbrief, an den Evangelien des Mt und Lk sowie an den Pastoralbriefen wird verdeutlicht, welche Antworten möglich waren, „wenn der ‚Zahn der Zeit' das ganze Unternehmen zu zernagen droht" (28). Daß als Heilmittel nicht einmal in den Pastoralbriefen der „monarchische Episkopat" dient (230ff), wird zu Recht betont und sachlich einsichtig begründet.

Wenn man wie der Vf. die biblischen Texte konkret als Element ihrer sie bedingenden Geschichte versteht, wird gerade ihre engagierte Vielfalt das hermeneutische Prinzip der Verbindlichkeit für unsere eigene Situation, wie mit Recht der Vf. im abschließenden Teil konsequent folgert.

Dem Vf. ist in diesem Buch ein lebendiges Bild über das sozialgeschichtlich bedingte Wachsen der Kirche und ihrer Schriften in der ntl Zeit gelungen. Daß das Bild teils stark holzschnittartig angelegt ist, teils mit kräftigen Farbtupfern impressionistisch wirkt, ist zum einen in der Breite des Materials begründet, aber auch wohl vom Vf. intendiert. Die hoffentlich zahlreichen Leser werden ihm die Über- und Durchblicke zu danken wissen. Ermüdend wird die Lektüre nie. Fast journalistisch aufbereitete Sätze wie „Er (Paulus) schimpft mit ihnen (den Christen in Korinth) wie ein Rohrspatz . . . und droht sogar, mit dem Stock zu kommen" (121) oder „Es ist sehr undankbar, im Matthäusevangelium ‚Apostel' zu sein" (203), die ständig vorkommen (vgl. bes. 113.114.145.170.189.202.229.243), Schwiezer-Dütsch (142.155.194) oder freie Bibelübersetzungen (vgl. 51.69.183.185.194) etc. lockern die Sache auf, ohne sie zu verzerren. Nur selten (64.130.205ff) dürfte der Leser mit seinen Fragen allein gelassen werden, so etwa bei der „Frage, ob Wunder möglich sind" (44).

Als Fachexeget kann man dem Vf. ohne Einschränkung bescheinigen, daß er wissenschaftlich fundiert auf der Höhe der Zeit informiert, auch wenn man nicht mit allen Entscheidungen eins geht oder alle Formulierungen unterschreiben will. Fachexegetische Meinungsverschiedenheiten könnten im vorliegenden literarischen Genus leicht als fachinterne Quisquilien entlarvt werden. Eine Frage jedoch sei kritisch gestellt, da sie das Thema betrifft: Kann man angesichts des Vorverständnisses der heutigen Leser behaupten, daß es „das Amt in der Kirche von Anfang an gegeben" hat – mit der Begründung: „Es gehört zum Evangelium; denn das Evangelium kann bei mir nicht ankommen, wenn es mir nicht jemand verkündet" (176). Warum verhält es sich mit dem Lehrer in 1 Kor 12,28 anders als mit den übrigen dort genannten Diensten (147f)? Die These: „Das Amt ist ein wesentlicher Bestandteil des Evangeliums selbst" (149) und zwar „von Anfang an" (148) ist angesichts der ebenfalls für die Pastoralbriefe festgestellten Ämter (254) in dieser undifferenziert-ungeschichtlichen Nivellierung (trotz der Absicherungen im Kontext) wenigstens mißverständlich. Warum sind Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer im Epheserbrief „‚Ämter' im eigentlichen und offiziellen Sinn" (186), während man in den Bezeichnungen Presbyter, Episkopos und Diakonos in den Pastoralbriefen „so etwas wie Ämter sehen" darf (242f)? Eine profundere Klärung des Begriffes wäre – auch unter ökumenischen Aspekten – wünschenswert gewesen. Im Kontext des die Geschichtlichkeit (was die Wandelbarkeit der Begriffsinhalte einschließt) ernstnehmenden Denkansatzes des Vf.s wäre dies ein Leichtes gewesen. Wer kontextuell lesen kann, wird den Vf. ohnehin in dieser Weise verstehen.

Trotz dieser Ausstellung bleibt es dabei, daß der Rezensent z. Z. kein besseres Buch kennt, das so fundiert, anschaulich und fesselnd geschrieben besonders Nichttheologen (aber auch Theologiestudenten und Pfarrer), kirchliche Gesprächskreise usw. in die wechselvolle Geschichte der urkirchlichen Gemeinden und ihre Schriften einführt wie das vorliegende. Das Wissen um den eigenen kirchlichen Weg auf Zukunft hin im Lichte des Anfangs, der nach vorn offen war, dürfte entscheidend vertieft und geprägt werden.

Paderborn Hubert Frankemölle

Orsatti, Mauro: **Un saggio di teologia della storia.** Esegesi di Mt 1,1–17 – Brescia: Paideia (1980). 111 S. (Studi Biblici 55) kart. Lit 4000.–

Bereits Th. Zahn hatte in seinem Kommentar darauf hingewiesen, daß bei Mt „die ganze Genealogie eine Darstellung der Geschichte Israels in ihrer Abzielung auf Jesus den Christus ist". O. konnte nicht besser den zu beziehenden Standpunkt angeben, um unergiebige Diskussionen über den historischen Wert der Genealogie, die uns über Jesus bei Mt gegeben wird, als auch über die Art und Weise eines Vergleichs mit derjenigen, die Lk liefert, zu vermeiden. Allerdings war es notwendig, diese zu Recht bestehende Vermutung aufzuarbeiten. Ein erster Schritt in diese Richtung war von C. T. Davies in JAAR (1973) getan worden.

Die Untersuchung, die O. vorlegt, hat die Absicht, die Forschung weiter voranzutreiben, indem sie die mt Genealogie in den wesentlich breiteren Rahmen nicht allein der biblisch-jüdischen, sondern auch der uns in der ganzen Welt in Schriftstücken und archäologischen Funden überlieferten Genealogien stellt – besonders der in Ägypten und Mesopotamien. Auf diese Weise wird man sich über die literarische Gattung, die für die Genealogie konstitutiv ist, klar als auch über die Absichten, zu deren Zweck Listen dieser Art angefertigt worden sein könnten.

Das Werk gliedert sich in drei Kap.:

Das 1. Kap. versucht die literarische Gattung, die für Genealogien konstitutiv ist, zu bestimmen und beginnt hierzu mit den Genealogien, die uns aus der nicht-biblischen Welt, aus der Bibel und dem Judentum überliefert sind, um so zu den zwei Genealogien der Evangelien hinzuführen, die ihrerseits zwei verschiedenen Typen entsprechen.

Das 2. Kap. bietet eine sorgfältige Anlalyse der mt Genealogie und behandelt ausgiebig die Schwierigkeiten, die die Auflistung der Namen verursacht als auch die ergänzenden Hinweise, die die Aufarbeitung des Textes durch den Redaktor verrät.

Das 3. Kap. schließlich beginnt mit einer Rückbesinnung auf die Theologiegeschichte, die die vorhandenen unterschiedlichen Strömungen im AT umfaßt, um im folgenden zu zeigen, wie die Genealogie bei Mt sich in dieselbe Linie einfügt, wobei sie Jesus als denjenigen aufweist, in dem die lange Geschichte Israels ihre Vollendung und Erfüllung findet.

Die Interpretation der mt Genealogie, die uns in diesem kleinen Buch vorgestellt worden ist, ist nicht neu. Aber sie verdankt ihr andersartiges Profil einer breiten Information, anhand derer der Vf. seine Interpretation abzustützen weiß und auch der Klarheit, mit der er sie vorstellt. Dieses bescheidene „Werk" verdient Aufmerksamkeit.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Legrand, Lucien: **L'Annonce à Marie (Lc 1,26–38).** Une apocalypse aux origines de l' Évangile. – Paris: Les Éditions du Cerf 1981. 403 S. (Lectio divina 106) kart.

Legrand, Exegeseprofessor am St Peter's Seminary in Bangalore (Indien), legt mit dieser Diss. an der Sorbonne/Paris (unter Annie Jaubert † 1980) Ergebnisse jahrelangen Forschens am lk Werk vor, die auch im deutschen Sprachraum Beachtung verdienen.

Nach einem „tour d'horizon", 1. Les problèmes (17–45), wo er die Probleme der Forschung zu Lk 1 und 2 im Überblick vorstellt, geht er das Thema in weiteren sechs Schritten an: 2. Composition et structure (49–140). 3. La révélation christologique (141–229). 4. Une histoire d'enfantement (231–270). 5. Mises au point exégétiques (271–292). 6. Réponses aux question posées (293–319). 7. Bilan théologique (321–351). Dazu: Literaturangaben (353–378), Zitatenregister (379–390), Sachregister (391–396) und Inhaltsverzeichnis (397–403).

Es ist nicht neu, in Lk 1 und 2 apokalyptische Züge zu entdecken (z. B. F. Neyrinck, H. Schürmann und Legrand schon früher; auch Lk 2,32 führt auf diese Spur), neu ist wohl, die Verkündigungsgeschichte als Apokalypse zu bestimmen, und man fragt sich, in welchem Sinn der Autor dies versteht. Er gibt keine eigene Begriffsbestimmung von Apokalypse (69 A. 4 verweist er auf die Definition von J. J. Collins und wendet sie 134f auf die Verkündigungsapokalypse an). Bei der Lektüre wird aber genügend deutlich, was L. meint. Es geht nicht um das literarische Genus im eigentlichen Sinn, sondern um ein apokalyptisches Ereignis auf dem Hintergrund einer apokalyptischen Denkweise und Strömung, die dieser Perikope (wie den Kindheitsgeschichten im allgemeinen) das besondere Gepräge geben. „Mais par-delà le genre littéraire apocalyptique et en dehors de lui, il existe un mouvement apocalyptique aux dimensions très larges, caracterisé par une façon nouvelle de voir les choes et de vivre la foi yahviste" (129, vgl. 135).

Bezüglich der literarischen Form legt sich der Vf. bewußt nicht fest, da man durch das Aufspüren der Form dem Text leicht Gewalt antun kann, und es wichtig ist, auf seine innere Struktur zu achten (121f, 127f). In Lk 1,26–38 kommt weder die literarische Form der „Geburtsankündigung" (89f) noch jene der „Berufungsgeschichte" (90–94) voll zu ihrem Recht (zu letzterer neue Gesichtspunkte bei: K. Stock, Biblica 61, 1980, 457–491), auch ein allgemeiner Verkündigungstyp befriedigt nicht (96–101). Inhaltlich geht es um eine Geburtsankündigung, die aber zugleich eine Berufung in sich schließt (94f). Die formelle Bestimmung bringt nicht genügend Klarheit; doch neigt der Vf. am ehesten zur Geburtsankündigung (vgl. 134, 142, 232).

Welches sind nun spezifisch apokalyptische Züge? Formell geht es um Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit durch ein himmlisches Wesen (135, 301–303). Es handelt sich um eine Zeitenwende, um ein letztes Eingreifen Gottes, um den Gott, der sich durch die Schwachheit des Menschen offenbart und vor allem um letzte Erfüllung von Verheißungen in einem geschichtlichen Ereignis, um ein „événement d'apocalypse" (134f). Diese Apokalypse ereignet sich nicht – wie in andern Texten des NT – bei der Parusie, der Auferweckung oder der Taufe, sondern im Schoß der Jungfrau (138). Der für Lukas typische Aspekt ist das Verhältnis von Apokalypse und Geschichte (12, 138–140). „L'Apocalypse se fait histoire" (334). So geht es um eine „enteschatologisierte" Apokalypse, die eine Spannung bewirkt zwischen apokalyptischen und geschichtlichen Momenten und zugleich „entdramatisiert" und „verinnerlicht" ist (138–140). Sie spielt sich vor allem im Herzen des Menschen (Marias) durch den Glauben ab (140, 348; vgl. Lk 2,35).

Inhaltlich kommt die Apokalypse vor allem im christologischen Herzstück der Perikope VV. 32–35 zum Ausdruck (141–229). Stilistische Untersuchungen zeigen dem Vf., daß man es mit zwei verschiedenen sprachlichen Gebilden zu tun hat:

In Lk 1,35 begegnet man luk. geprägtem, christlichem Verkündigungsstil (vgl. Apg 1,8). Der Vers ist von Lukas komponiert und bringt den Glauben der Gemeinde an die endgültige Apokalypse Gottes in Jesus zum Ausdruck (151f). Lk 1,32f ist ein archaisierendes, semitisches Gebilde (Hymnen- oder Orakelstil?), von 2 Sam 7,9–16 her gestaltet. Vermutlich war es Lukas vorgegeben, aber von ihm auf die Ursprünge Jesu transponiert (177f). Lk 1,34 ist ein literarisches Mittel, um die Jungfräulichkeit klarer herauszustellen (240f); zugleich geht es um die Konkretisierung des Heiles im Leben Marias. V. 35 weist allerdings wieder weit über diese Dimension hinaus (243–248).

Bezüglich der Christologie geht es um zwei Hauptaussagen: Jesus als Sohn Davids und Erfüller messianischer Verheißungen (VV. 32f) und Jesus als Gottes Sohn (V. 35). In beiden Fällen geht es im Sinn des Lk um eine volle Offenbarung des Geheimnisses Jesus, aber in verschiedener Ausdrucksweise und mit verschiedenen Vorstellungen (169, 190). Die Zuordnung von Davids- und Gottessohnschaft ist auch anderswo im NT bekannt (z. B. Röm 1,3f; Mk; Apg 13; Hebr), aber mit verschiedenem Sinn. Während Paulus z. B. in Röm 1,3f zwei verschiedene christologische Etappen („christologie à deux étapes" 193, vor der Auferstehung – nach der Auferstehung) zueinander in Kontrast setzt, geht es Lukas um zwei Ebenen der gleichen Sache: Davidsohnschaft und Gottessohnschaft durchdringen und ergänzen sich, stehen nicht gegeneinander („christologie à deux étages" 195, nicht nur – sondern auch; vgl. Schema 197). – Welches ist der Sinn dieser lk Dualität? L. stellt fest, daß das Stilmittel der Zuordnung verschiedener Vorstellungen von Lukas auch in anderem Zusammenhang gebraucht wird, um eine ältere Vorstellung neu zu interpretieren (z. B. Lk 1,76 und 77; 22,67–69 und 70). Dabei geht es ihm sowohl um Erfüllung von Verheißungen und um ökumenischen Ausgleich zwischen judenchristlicher und hellenistischer Denkweise, aber auch besonders um Neubelebung in Treue zum Ursprung, um das Weiterwirken der Apokalypse in der Zeit (201–215).

Auch das Bild Marias hat bei Lukas apokalyptische Züge: in Maria findet die Apokalypse Gottes die Antwort des Glaubens und Dienens (217–229). Sie ist Modellfigur und Archetyp des Jüngerglaubens (228 u. ö.). In ihr wirkt sich das eschatologische Handeln Gottes in menschlichem Tun aus, was nicht nur Lk 1,38 zeigt (keine Entsprechung bei der literarischen Form!), sondern besonders die Begegnung mit Elisabeth, wohin Lk 1 ausmündet (218). Das Wirken des Wortes an und durch Maria zeigt Ähnlichkeiten mit Röm 10,5–13, ohne daß direkte Beeinflussung vorliegt (225–228). – Auch die ekklesiologischen Züge des Marienbildes sind zu beachten: in Maria zeigt sich das Bild der glaubenden Gemeinde, in der sich die Apokalypse geschichtlich ereignet (bes. 333–336).

Neben diesem thematischen Schwerpunkt des Buches nimmt L. auch zu andern wichtigen Themen der Kindheitsgeschichten Stellung. So zur jungfräulichen Empfängnis (251–270), die Lukas wohl aus mündlicher Tradition vorgegeben war (für schriftliche Tradition z. B. H. Schürmann) und bei der es ihm vor allem um die Verbindung von geschichtlichem Ereignis mit der Glaubensaussage von der Gottessohnschaft geht (267f). – Zur Quellenfrage äußert sich der Vf. nicht ausführlich (295–306). Er sieht – im Gefolge von P. Benoit – in Lk 1 und 2 vor allem eine Komposition des Lukas, die sich in Stil und Denken nicht wesentlich vom übrigen Werk abhebt (so viel redaktionelle Freiheit wird Lk selten zugestanden, neuere deutsche Arbeiten halten an Quellen fest, z. B. H. Schürmann, G. Schneider). Inhaltliche (z. B. Engelserscheinungen, Wirken des Geistes) und sprachliche Hinweise zeigen, daß Lk 1 und 2 der Apg näher steht als dem übrigen Evangelium. Deshalb nimmt L. an, daß Lk 1 und 2 eine Art Abschluß des ganzen luk. Werkes darstellt (Vorwort als Abschluß 312), worin Lk 1,26–38 Höhepunkt und theologisches Resumé ist (bes. 318f).

Die theologischen Schwerpunkte der Verkündigungsgeschichte finden sich auch im übrigen Werk wieder: der Geist, der Sohn Gottes und die Kirche (323–336). Es bleibt dabei ein Grundanliegen des Lukas, verschiedene Strömungen miteinander zu verbinden. – Zum Schluß wird Lukas als hellenisticher, kirchlicher Schriftsteller und Missionar gewürdigt (337–351).

L. legt mit diesem Buch eine ausgewogene exegetische Arbeit vor, die immer wieder zu theologischer Fragestellung vorstößt. Die Arbeit an Lk 1 und 2 wird in Zukunft seine Überlegungen, die hier vor allem in der Hauptstoßrichtung vorgetragen wurden, berücksichtigen müssen. Vieles wird zur Diskussion gestellt, ohne daß sich L. endgültig festlegt. Mir scheint, daß der Vf. die apokalyptischen Züge der Verkündigungsperikope gut zur Geltung bringt und die Spannung zwischen Apokalypse und Heilsgeschichte als p o s i t i v e Aussage des Lukas begründet darstellt. Die Zuordnung und Durchdringung von Apokalypse und Geschichte (Eschatologie und Geschichte?) scheint für Lukas ein zentrales Anliegen gewesen zu sein.

Bezüglich der literarischen Form will sich der Vf. nicht letztlich festlegen, um der Gefahr einer einseitigen formalen Sicht zu entgehen. Ob die unscharfe Bestimmung von Lk 1,26–38 als apokalyptische Geburtsankündigung weiterhilft, wird die weitere Forschung zeigen müssen. Neu ist wohl, daß für die redaktionelle Arbeit des Lukas die apokalyptische Komponente so stark betont wird. Um die These zu bestätigen, wäre es notwendig, weitere (und vielleicht typischere) apokalyptische Texte der Kindheitsgeschichten und des ganzen lk. Werkes heranzuziehen. (Auch die Besprechung des Wortfeldes a p o k a l y p t ô / a p o k a l y p s i s, die fehlt, könnte aufschlußreiche Hinweise geben). Mir bleibt die Frage, ob die starke Einbindung apokalyptischer Elemente in die Geschichte mit dem Ausdruck Apokalyptik gedeckt wird und ob es nicht oft allgemeiner um den eschatologischen Aspekt überhaupt geht. Das Buch ist jedenfalls ein Anstoß, die Verkündigungsgeschichte aus einer neuen Perspektive zu sehen.

Münster Paul Zingg

Bösen, Willibald: **Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl.** Ein Beitrag zur Theologie des Lukas. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1980). 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien 97) kart. DM 25.80

Der Vf. hat seine 1976 bei der Universität des Saarlandes eingereichte Diss. (Thema: Das Mahlmotiv bei Lukas. Studien zum lukanischen Mahlverständnis unter besonderer Berücksichtigung von Lk

22,14–20) für die Drucklegung stark überarbeitet, und zwar einerseits die literarkritischen Einzelanalysen auf das zum Verständnis der Ergebnisse Notwendige gekürzt, andererseits Schwerpunkte der theologischen Interpretation ausgebaut. Synoptische Gegenüberstellungen und schematische Aufrisse von Textstrukturen erleichtern das Verständnis. Auf diese Weise ist eine Lukas-Studie entstanden, welche einen Beitrag zur Forschung in einer Form darbietet, die auch als Einführung in die Synoptikerexegese an einem instruktiven Thema geeignet ist.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: A) die Analyse der lukanischen Abendmahlsüberlieferung (11–77) und B) die Untersuchung der Mahlszenen im übrigen („Das Mahl als Kontinuität schaffendes Symbol", 78–139).

Das wichtigste Ergebnis der 1. Hauptteils betrifft das kompositorische Verhältnis des sogenannten Paschamahls (Lk 22,15–18) zum eucharistischen Mahl (Lk 22,19–20). B. verwirft Erklärungen, welche beide Vorgänge mit dem Ablauf des jüdischen Paschamahlrituals synchronisieren, und entwickelt seinerseits eine konsequent aus lk Prämissen gewonnene Interpretation: Das Paschamahl (Lk 22,15–18) bildet als Sättigungsmahl den Abschluß der Reihe der festlichen Mahlfeiern Jesu während seines öffentlichen Wirkens. Das eschatologische Verzichtwort, von Lukas nach dem lukanischen Schema „essen – trinken" verdoppelt, erklärt nach lk Verständnis diese Mahlpraxis für vorerst beendet. Die Einsetzung der Eucharistie (Lk 22,19–20) erscheint demgegenüber als die Stiftung einer neuen Mahlsgemeinschaft als Praxis der Kirche in Kontinuität mit der Mahlpraxis Jesu bis zu deren endzeitlicher Erfüllung.

Dabei betont B. nicht nur den Kontinuitätsaspekt, sondern m. R. auch sehr deutlich den Neuheitsaspekt der eucharistischen Mahlpraxis gegenüber den Mahlfeiern der Jesuszeit wegen der für das lk Eucharistieverständnis konstitutiven Bezüge zum soteriologisch gedeuteten Kreuzestod, die in den Deuteworten und Applikationen zum Ausdruck kommen. In diesem Zusammenhang hätte man sich gewünscht, daß die fundamentale Bedeutung der paulinischen Gemeindetradition für das lk Eucharistieverständnis deutlicher ins Spiel gebracht worden wäre. Die Arbeit erweckt den irreführenden Eindruck einer gradlinigen Entwicklung der soteriologischen Interpretation der eucharistischen Mahlgaben von Markus über Paulus zu Lukas (vgl. bes. 55ff im Zusammenhang mit dem Brotwort).

Der 2. Hauptteil entfaltet die Kontinuitätslinie hinsichtlich der Mahltopik im gesamten lk Doppelwerk einschließlich der eschatologischen Ausblicke in Lk 22. Es wird deutlich, daß Lukas die Tischszenen im Evangelium gegenüber der synoptischen Tradition nicht nur stark vermehrt, sondern sie leitmotivisch auf das Abendmahl hin anordnet (88ff). Bei der theologischen Interpretation (91ff) wird das Mahlhalten Jesu als vorwegnehmende Realisierung eschatologischen Heils gedeutet, wobei als spezifisch lk die Offenheit dieses Heilsangebotes auch für die Pharisäer herausgestellt wird (101ff).

Es fällt auf, daß B. hier nicht nur der Tradition, sondern insbesondere und in noch höherem Maße auch der lk Redaktion historische Verläßlichkeit beimißt. Denn gerade die Akzente der lk Redaktion werden als der historischen „Wirklichkeit" (96, 101) entsprechende Darstellung bewertet, ja sogar als „historische Richtigstellung" (102) gegenüber der synoptischen Tradition hinsichtlich des Verhaltens Jesu gegenüber den Pharisäern interpretiert. Das genuin lk Interesse am Thema Mahl als Topos der hellenistischen Kulturtradition (lk: Symposion als Ort religiös-kultureller Vermittlung) wird nur gestreift (85, 87); bei der inhaltlichen Würdigung bleiben diese Aspekte unberücksichtigt. Meines Erachtens ist das Mahlhalten des lk Jesus an den Tischen der Pharisäer primär als Anknüpfung an der religiösen Kultur des Judentums im Sinne lk Kontinuitätsprinzipien zu verstehen, Historie hin – Richtigstellung her.

Die lk Darstellung der kirchlichen Mahlpraxis wird überzeugend interpretiert aus der Absicht des Lukas, auf die eigene kirchliche Gegenwart hin eine Kontinuitätslinie zu ziehen, wobei die Schilderung der Jerusalemer Urgemeindepraxis Apg 2,42.46 („Brotbrechen" täglich, nicht nur wie in der Troas-Episode Apg 20,7ff am Sonntag) als ein aus der Perspektive lk Gegenwart entworfenes Idealbild eingeschätzt wird.

Die entsprechenden Konsequenzen hinsichtlich der historischen Befragbarkeit von Apg 2,42.46 werden nach einigem Zögern schließlich klar ausgesprochen (129ff). Bleibt die Frage, wie weit Lukas bereits bei der Gestaltung der Tischszenen im Evangelium auf die Form des „Brotbrechens" nach dem Brauch der eigenen Gemeinde anspielt, z. B. bei der Zuordnung von Schrifterklärung und Mahl in der Emmaus-Perikope.

Münster Karl Löning

Cristologia e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis. Hrsg. von Felici, Sergio, Rom: Libreria Ateneo Salesiano 1980, 197 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 42) kart. Lire 12 000

Die Beiträge gehen auf einen Kongreß der päpstlichen Universität der Salesianer in Rom vom 8./9. März 1980 zurück. Ihr größerer Teil ist von wissenschaftlichem Interesse.

A. Orbe handelt über Irenäus und beschreibt in einer kurzen Stellungnahme die inneren Voraussetzungen, die nach Irenäus für den Weg zur Wahrheit Jesu Christi gelten.

In einem reich belegten Aufsatz stellt M. G. Mara anhand von Buch II der Testimonia ad Quirinum Cyprians christologische Katechese vor. Als Weg auf der Erforschung der Schriften steht sie noch vor großen Auseinandersetzungen und entwickelt sich ganz aus der Zweieinheit von Altem und Neuem Testament.

Einen ausführlichen Beitrag widmet C. Riggi Basilius von Caesarea. Im Ausgang von Brief 258 entwickelt er seine christologische Katechese. Er ist theologisch mit Epiphanius verwandt, steht gleich ihm im Schatten des Apollinaris, weiß aber die alexandrinischen Intuitionen mit der antiochenischen Theologie auszugleichen.

Der Aufsatz von L. F. Pizzolato über Ambrosius handelt mehr im allgemeinen Sinne von den Komponenten der Katechese bei ihm. Er hebt den Reichtum und die Vielfältigkeit hervor, in der Ambrosius die Einheit des einen Glaubens erfährt und vermittelt.

Mit der Dichtergestalt des Commodian beschäftigt sich G. Groppo. Er erörtert die mit seiner Person verbundenen Fragen und stellt ihn als Zeugen der altkirchlichen Verkündigung vor, der, theologisch geprägt von judenchristlichen Anschauungen, sich mit Juden und Heiden auseinandersetzt.

Bildliche Darstellungen vom 2. bis 7. Jh. nimmt A. Quacquarelli zum Ausgang für die Frage nach der christologischen Katechese; er stellt sie in den Kontext des kirchlichen Lebens und Glaubens.

Schließlich gibt A. M. Triacca eine erschöpfende Information über den spanischen Liber orationum psalmographus, den J. Pinell rekonstruiert und im Jahre 1972 herausgegeben hat. Die im 6./8. Jh. entstandenen Gebete bilden eine Lex orandi, die eine reiche und tiefe Christologie enthält.

Die angezeigten Beiträge verdienen Beachtung, weil sie sämtlich exakt gearbeitet und in wissenschaftlicher Kompetenz verfaßt sind. Sie machen den Versuch, das reiche patristische Erbe anhand eines Themas für die gegenwärtige Theologie zu erschließen.

Osnabrück Hans-Jochen Jaschke

Zañartu, Sergio: **El concepto de ZΩH en Ignacio de Antioquia.** – Madrid: eapsa 1977. 294 S. – (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Serie I. Estudios, 7. Teologia I,4) kart. pts 500.–

Das in Spanien gedruckte, von einem Chilenen verfaßte Werk ist mit erstaunlichem Fleiß geschrieben. Erstaunlich auch, wie vielfältig die deutschsprachige Literatur zu den Ignatianen korrekt zitiert wird. Der Autor verwendet die sieben ignatianischen Briefe als gleichwertige Quellen und gibt damit zu erkennen, daß er die Beschränkung der authentischen Ignatianen auf Rm, Mg, Tr und Eph nicht akzeptiert (Vgl. zur Frage die Besprechung von J. A. Fischer zu J. Rius-Camps in: ThR 77 (1981) 19–122 und die dort dezidierte Ablehnung der These von J. Rius-Camps).

Der Begriff **ZΩH** wird in sechs Kap. entwickelt. Er kulminiert – typisch ignatianisch – im Martyrium. Dieses ist die Fülle des Lebens in der Durchdringung mit dem Leiden Christi. Die Passion Christi und das Martyrium sind die hauptsächlichsten Quellen des Lebens, sie fallen in der Perspektive von **ZΩH** zusammen. Christus-**ZΩH** ist für Z. ein transzendentes und zugleich wesentlich anthropozentrisches Thema, das gleichsam unerschütterlich fester Bestandteil aller Äußerungen des ignatianischen Denkens ist. Drei Fakten beeinflussen, betonen und spezifizieren den Begriff „Christus-**ZΩH**": das Ambiente der Ortskirchen, die Häresie und das Martyrium. Dabei mißt der Vf. mit den Ergebnissen deutscher Forschung der Märtyrerpersönlichkeit des antiochenischen Bischofs und seiner Verbundenheit mit der johanneischen und paulinischen Geisteswelt in der Ausformulierung der Begrifflichkeit großes Gewicht bei, ohne die ignatianische Abwehrhaltung gegenüber Hellenismus und Gnostizismus (welcher ?) außer acht zu lassen. So bestechend es erscheinen mag, das ignatianische Denken auf einen Schlüsselbegriff zurückzuführen, so scheint mir doch solches Forcieren insgesamt in eine gewisse Engführung der Ignatianen einzumünden. Dieser arg systematische Ansatz dürfte die konkrete Situation, in

der die Briefe entstanden sind, überfordern. Dennoch, der vorgelegte Versuch ist interessant; er enthüllt eine Fülle von Details, wie etwa auch die Bemerkungen zur Eucharistie in diesem Zusammenhang zeigen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Lorenz, Rudolf: **Arius judaizans?** Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979) 277 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 31) kart. DM 44.–

Aus dem Vorwort kann man erfahren, daß die vorliegende Studie des Mainzer Kirchen- u. Dogmenhistorikers R. Lorenz schon 1977 abgeschlossen war. Er konnte aber noch Kenntnis nehmen vom Artikel von G. C. Stead, The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius, in: JThS 29 (1978) 20–52. Darin wird gefordert, die Fragmente des Arius-Schrifttums neu zu untersuchen, weil man feststellen könne, daß eine klare literarische und theologische Unterscheidungslinie bestehe zwischen einigen, wenn nicht gar allen Berichten des Athanasius über die arianische Theologie und den Auszügen aus der Thalia, die dieser in De Synodis 15 z. B. bringt. Die Eigenständigkeit dieses Fragments hat Stead durch metrische Untersuchungen klargestellt. L. sieht sich durch Stead in seinen eigenen Erkenntnissen und Ergebnissen bestätigt. In seiner Untersuchung will L. nun keine Darstellung der Lehre des Arius geben, sondern einen Beitrag leisten zur Bestimmung des dogmen- oder theologiegeschichtlichen Ortes des Arius, dies besonders in bezug auf den Judaismus oder auch das Judenchristentum. Dennoch ist viel zur Lehre des zu Nicaea Verurteilten gesagt.

Das 1. Kap. bietet die Forschungsgeschichte zum Problem „Arius", worin es besonders um den Ursprung (oder die Wurzeln) des Arianismus unter verschiedenen Rücksichten ging: ob geistig zu Antiochien beheimatet (Lukian, Paul v. Samosata, Artemas, Ebion) oder zu Alexandrien (Dionys v. Alexandrien, Origenes), und zudem mehr in der Theologie oder mehr in der Philosophie; wenn in letzterer, ob mehr von Aristoteles bestimmt (Loofs, Berkhof) oder durch Plato und den Platonismus, wobei Eusebs Auszüge aus Plato (und Philo, Numenius, Plotin) und die Lehre „vom zweiten Prinzip" eine Rolle gespielt haben könnten. Neben dem wichtigen, in der Bibliographie und in den Anmerkungen genannten Aufsatz von F. Ricken, Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus, in: ThPh 44 (1969) 321–341, wären dessen beide anderen Artikel ebenfalls wichtig: Die Logoslehre des Eusebios von Kaisareia und der Mittelplatonismus, ThPh 42 (1967) 341–358, und: Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios: ebd. 53 (1978) 321–352, der für den Vf. allerdings zu spät kam.

L. geht auch ein auf die Frage, welche sich die neuzeitliche Forschung über den Zusammenhang des Arius mit Origenes gestellt hat (26–36). Die letzte Debatte darüber war 1957 in Gang gekommen durch Pollard, Simonetti, Wiles, Stead, Boularand, Barnard, Ricken, Wolfson. L. stellt fest, daß dabei zur Frage über den Ursprung des Arianismus kaum ein Gedanke zutage gefördert worden sei, der sich nicht schon in der älteren Dogmengeschichtsschreibung finde (mit einem Hinweis auf die bes. von ihm als wichtig erachteten Seiten in Harnacks DG II, 219–227) (35). Er gibt aber zu, daß doch bestimmte Veränderungen seitdem eingetreten seien (Verschärfung des Problembewußtseins etwa durch Stead; Berichtigungen bezüglich des angeblichen „Aristotelismus" des Arius; Hervorhebung des religiösen Anliegens des Arius, die Bedeutung des Schriftbeweises).

Das 2. Kap. „Übersicht über die wichtigsten Auszüge aus Arius bei Alexander von Alexandrien und Athanasius" (37–52) bringt eine praktische synoptische Tabelle (I) der wichtigsten Fragmente des Arius nach den genannten Autoren. Zu beachten ist, daß schon Alexander von Al. (Brief: Henos sōmatos) die Thalia des Arius benützt hat und somit die These von Ch. Kannengiesser gestützt wird, der die Thalia noch für die alexandrinische Zeit des Arius vindizierte, weil nämlich durch dieses Rundschreiben deutlich wird, daß „die von Alexander gebrachten Auszüge aus der Thalia die Grundlage für die Verurteilung des Arius auf der Synode von fast 100 Bischöfen aus Ägypten und Libyen bildeten" ... (Die Thalia muß also) „zwischen der Absetzung des Arius und der Synode der hundert Bischöfe entstanden sein" (50). L. macht diesen zeitlichen Ansatz auch aus Hinweisen auf die Lehrentwicklung des Arius deutlich, zudem besonders in der später eingetretenen Mäßigung gegenüber dem Radikalismus der Thalia-Fragmente (51–52).

Damit hat L. den Boden bereitet für eine „Vorläufige Bestimmung des theologischen Ansatzes bei Arius" (3. Kap., 53–66). Er hebt die ständige Bezogenheit seiner Gotteslehre auf die Christologie hervor (53), was besonders für die negativen Gottesprädikate gilt (agennetos, anarchos, aïdios, die in der Verbindung mit ‚monos' auf den Vater angewandt sind). „Die Theologie des Arius ist in erster Linie Christologie" (54). Damit meint L. den Präexistent-Erschaffenen, nicht inkarnierten Logos oder Sohn. Dies ist aber nur die eine Seite der christologischen Bestimmtheit des arianischen Ansatzes. Auch der Inkarnierte oder die Frage nach der Möglichkeit der Inkarnation wird in manchen arianischen Texten als Grund für die Leugnung der Gottheit des Präexistenten angeführt. Nach einem Fragment bei Athanasius stellen die Arianer einmal die Frage: „Wenn er (der Logos) wahrer Gott von Gott war, wie konnte er Mensch werden," (Athan., C. Arian. III 27: PG 26,381 A). Es mußte also – soll die Menschwerdung beibehalten werden, wie Arius es tatsächlich will – ein Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch angenommen werden. Sicher ergibt sich bei aller Kritik an der Überlieferung der Fragmente, daß Arius den Sohn zum Ersterschaffenen macht, eine Feststellung, die auch Stead bei aller Forderung einer Neuuntersuchung der Arius-Texte gelten läßt (JThS NS 29 [1978] 32). Wenn dieser arianische Ansatz aber bestehen bleibt, dann bleibt freilich für eine radikale Wende in der Bewertung der arianischen Lehre selbst wenig Spielraum. Die Darstellung des „kosmologischen Rahmens" der Christologie des Arius (55–61) ergänzt diese Feststellung. Eine Frage bleibt dabei: Hat der Vf. S. 60f die u. E. zutreffende Präzisierung Steads genügend beachtet, die besagt: „‚Dyas [in Thalia, De syn. 15,243,1, Opitz = Tabelle I, Spalt 6, Nr. IX], of course, does not mean, ‚the Two', i. e. Father and Son, as Triás means the Trinity'. Dyas means ‚the number two', implying both the ‚Second' and the ‚Twofold'. It ist almost certainly uncomplimentary; in Platonic circles duality implies impferfection, matter, the world of the senses, the left hand, the female principle" (JThS 15 [1964] 19). Mit der Erschaffung des Sohnes entsteht nicht nur die „materielle" Zweiheit von „Vater" und „Sohn", sondern die „Zweiheit" einfachhin als kosmologisch-metaphysisches Prinzip. Damit verschärft sich notwendig die Subordination des „Sohnes". Dazu sind zu beachten die Ausführungen von H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, jetzt in ders., Platonica Minora (München 1976) 154–165, wo besonders auf Eudoros hingewiesen wird; ders. Art. Eudoros 10, in: PW 6, Sp. 915f. „Dyas" hat wohl, mit Numenius, bei Arius einen tieferen und grundsätzlicheren Sinn als Athanasius darin findet.

Dieses wichtige Kap. schließt mit der Frage nach dem Platonismus des Arius (62–65). L. stellt bestimmte Unterschiede der arianischen zur platonischen Kosmologie fest. Arius bestreitet nämlich die platonische Meinung, der Kosmos sei aus formloser Materie geschaffen, und betont darüber hinaus, daß der Sohn deshalb hervorgebracht werde, damit durch ihn der Mensch geschaffen werde. M. a. W.: Arius baut den biblischen Gedanken von der Schöpfung der Welt um des Menschen willen ein und betont v. a. die Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts, und dies „in der Zeit". Dieser fundamental jüdisch-christliche Gedanke dient ihm dazu, nun von der Schrift her so recht den Abgrund zwischen dem obersten Hen (dem Vater) und dem Sohn, der sich philosophisch aus dem Verhältnis Monas-Dyas ergab, aufzureißen. Man kann darin einen Grund dafür finden, Arius jenem Flügel mittelplatonischer Theologie zuzuordnen (ohne ihn daraus abzuleiten!), der eine rein negative Theologie bis hin zur Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes sub quolibet respectu et pro quolibet subiecto, nämlich auch den „Sohn", vertritt. U. E. kann man viel zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Arius in jener Unterscheidung finden, die H. Dörrie meisterhaft in dem Artikel entwickelt hat: Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. Mansfeld u. L. M. de Rijk (ed.), Kephalaion. FS C. J. de Vogel (Assen 1975) 115–136. F. Ricken hat die hier für den Mittelplatonismus gewonnenen Erkenntnisse (u. E. mit Recht) herangezogen, um Arius geistesgeschichtlich in seinem radikalen Ansatz zu bestimmen: „Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebeios von Kaisareia, Areios und Athanasios", in: ThPh 53 (1978) (321–352), bes. 337–343. H. Dörrie widerspricht dieser Einordnung nicht, obwohl er im Anschluß an den Art. von R. Ricken wichtige allgemeine Bemerkungen zur Hellenisierungsfrage macht: Die Andere Theologie, in: ThPh 56 (1981) 1–46. Arius selbst wird nicht angesprochen.

Im 4. Kap. folgt ein Vergleich arianischer Sätze mit der origenistischen Logos- und Trinitätslehre (67–100). Wie steht es um die Bezeichnung des Sohnes als ktisma, als Geschöpf, bei Origenes? Manche seiner Äußerungen fordern zur Konfrontation mit arianischen Thesen heraus, besonders die Deutung von Spr 8,22 auf beiden Seiten, dies auf dem Hintergrund ihrer jüdisch-hellenistischen Vorgeschichte (M. Hen-

gel, M. Simonetti u. a.). Origenes lehnt jedoch eine Erschaffung des Logos im wörtlichen Sinn ab (69), während Arius sie eben dezidiert annimmt. L. betont hier den schon erwähnten katalysatorischen Einfluß der biblischen Lehre von der Schöpfung auf die Verschärfung der origenischen Subordination bei Arius (71). Vgl. auch G. May, Schöpfung aus dem Nichts (Berlin-New York 1978), Index s. v. Origenes. Welche Weichenstellung mit Origenes gegeben war, scheint u. E. am besten F. Ricken in ThPh 44 (1969), 326 skizziert zu haben. Origenes nahm gewiß an, daß Gott von Ewigkeit her Schöpfer ist, lehnte es aber ab, die reale Schöpfung als mit Gott gleich-ewig zu bezeichnen. Wie kann aber dann Gott von Ewigkeit her der Creator sein? Dadurch, daß in Gott von Ewigkeit her der Logos der Punkt ist, auf den sich der Schöpferwille und das Schöpfersein Gottes beziehen. Damit ist die Gefahr gegeben, daß kein weiter Weg dahin ist, den Logos selbst dem geschöpflichen Bereich zuzusprechen, dies um so mehr, je mehr der Logos zugleich als „Weltseele" angesprochen wird und damit zum der Welt immanenten, nicht mehr tranzendenten Prinzip der Form, der Bewegung und der Ordnung wird. Arius hat die Ambivalenz des origenischen Ansatzes in einem Sinn aufgelöst, den Origenes selbst nicht wollte: „Die Logoslehre des Origenes steht letztlich im Gegensatz zu der des Arius" (L. 93). Zur von L. angesprochenen Frage, ob für Origenes der Heilige Geist ein Geschöpf sei (86–92, bes. 87, Anm. 177) siehe nun H. Görgemanns-H. Karpp, Origenes Vier Bücher von den Prinzipien (Darmstadt 1976) zu De princ. I 3,3–4, p. 161–165, bes. 163, Anm. 7.

Weiterhin wird im 5. K a p. das Verhältnis des Arius zur Logoslehre des Klemens und des Philo von Alexandrien untersucht (101–106).

Im 6. K a p. ist das Thema: ‚Arianisches' bei Gruppen, die von Origenes und den Origenisten bekämpft werden (107–135). Gnostiker, Paul von Samosata und andere „Adoptianer" werden als Vergleichsgrößen überprüft. L. sucht nach „Einzelzügen", die auf Berührung des Arius mit der Gnosis hinweisen könnten. Er nennt besonders die Basilidianer (108–110). Ob man aber bei Basilides selbst einfachhin von einer „Hervorbringung des Logos aus ‚Nichts'" sprechen kann (111), kann man nach den Untersuchungen von W.-D. Hauschild, Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker" Basilides, ZNW 68 (1977) 67–92, bezweifeln. In der mittelplatonischen Metaphysik wird das Verhältnis des „an sich nichtseienden Gottes" und seinem „Heraustreten im Sein" besprochen (a.a.O. 73). Das ist etwas anders als ein Erschaffensein aus dem ‚Nichts'. H. vermutet hier den christlichen Hintergrund. L. ist denn auch sehr vorsichtig in der Bestimmung des Verhältnisses Arius-Gnosis (110–119). Er will ihn nicht an die Seite der außerkirchlichen gnostischen Systeme stellen (119).

Eine größere Verwandtschaft scheint zwischen adoptianistischer und arianischer Christologie zu bestehen (122–127). Hier würde sich eine positive Antwort für A r i u s j u d a i z a n s? am leichtesten ergeben. Mit Recht betont hier L.: „Der Christus hat einen Anfang seiner Existenz. Die Annahme zur Sohnschaft erfolgt auf Grund der sittlichen Leistung Jesu" (127). Doch kann das Verhältnis Arius – Adoptianismus in seiner Eigenart erst auf Grund einer inneren Betrachtung seines Christusbildes sichtbar gemacht werden. Sicherlich handelt es sich nicht um eine „Adoption" des irdischen Jesus im „klassischen", dem Paul von Samosata, Photin, Nestorius zugeschriebenen Sinn. Arius geht vom in der Präexistenz erschaffenen Logos oder Sohn aus. Nach einem Fragment aus Tabelle I, Sp. 2, IV aus Athan c. Arian. 1,37: PG 26,21C schaut Gott voraus, wie dieser Präexistente „später" sich in der menschlichen Existenz bewähren würde. Dieser Präexistente ist der einer freien Entscheidung fähige Geist, von dem also die s p ä t e r e Bewährung ausgesagt wird. Das fordert die Folgerung, daß Arius der menschlichen Sarx keine eigene freie Seele zugeschrieben hat. Diese wird vielmehr durch den Präexistenten ersetzt. Damit haben wir nicht eine „Erwählungschristologie von unten" im streng adoptianistischen Sinn, sondern vielmehr eine verzerrte Christologie von oben. Gewiß beruht nach Arius die Erhöhung des Sohnes auf den Fortschritten, welche er in seinem Erdenleben nach der Vorausschau Gottes machen wird (L. 135). Aber in ganz eigenartiger Weise sagt nun das oben genannte Fragment der Tabelle I, Sp. 2, IV, daß Gott schon „vorausnehmend" dem Präexistenten, und nicht dem erhobenen „Menschen" eine besondere Herrlichkeit gab, nämlich die „Unwandelbarkeit" und die Doxa (vgl. Phil 2,11). All dies vollzieht sich also in der Phase der Präexistenz. Damit ist Arius nur sehr bedingt mit dem klassischen Adoptianismus vergleichbar. Er vertritt im Grund eine Logos-Sarx-Christologie, wie dies bei den späteren Arianern ganz deutlich wird, aber auf Grund des genannten Fragments schon für Arius selbst angenommen werden kann. Das ist ein starkes alexandrinisches Element in seiner Lehre, das dazu dient, eine Transzendenz auch des Inkarnierten zu rechtfertigen, wie dies vor allem Eusebius von Caesarea gegenüber Marcell von Ancyra betont hat (vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus I, 312–321).

K a p. 7 (136–140) beschäftigt sich mit der Frage der Auslegung von Gen 1,1 in bezug auf den Sohn als „Geschöpf". Obwohl die aus der Auslegung von Spr 8,22 und Gen 1,1 abgeleitete Bezeichnung des Sohnes als a r c h ē nicht notwendig zum Arianismus führt (vgl. Eusebius, und schon Origenes) so findet sich doch „ein Verständnis von Gen 1,1, das daraus die Schöpfung des Sohnes durch Gott herausliest". Die Spuren dieser Auslegung weisen nach L. (140) auf den Bereich des Judenchristentums. Freilich gibt es nur wenige Belege dafür (139/40). Umstritten ist v. a. noch Irenäus, Erweis der apost. Verkündigung, Kap. 43; dazu die Kontroverse in Biblica 38 (1957) 24–34 (J. P. Smith) und Le Muséon 84 (1971) 5–42 (A. Rousseau). L. sieht noch keine endgültige Klärung gegeben.

„Arianismus und Judaismus" sind das Thema des reichhaltigen K a p. 8 (141–179). L. stellt fest, daß im Umkreis des Judentums und im Judenchristentum Elemente „arianischer" Lehren sichtbar werden, nämlich die Vorstellung vom erschaffenen Schöpfungsmittler in der jüdischen Sophia-Spekulation; im Judenchristentum die Bezeichnung Christi als eines geschaffenen Engels und von der Erwählung Jesu zum Sohn nach ethischer Bewährung. In solid-vorsichtiger Weise differenziert L. jeweils die nachweisbaren Vergleichselemente, besonders was die von M. Werner so propagierte Engelchristologie anbelangt, wobei sich L. an die Ergebnisse von J. Barbel hält. Mit Vorbehalt spricht § 9 von Kap. 8 (174–176) über Arius und die Magharier nach Scharastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Th. Harbrücker, 1. Teil (Halle 1850) 255–257. Die M. wurden als eine jüdisch-gnostische Sekte betrachtet und in Ägypten angesiedelt. Sie kennen einen auserwählten obersten Engel, durch den Gott zu den Propheten gesprochen habe. L. äußert sich kritisch zu diesem Bericht. „Doch können die Magharier als Analogie herangezogen werden. Ihr Beispiel erhärtet, daß ein christologischer Entwurf wie der des Arius, mit einem jüdischen Denken verwandt ist, welche Anregungen der philosophischen Gnosis in sich aufgenommen hat" (176).

Aus Kap. 6–8 ergibt sich, wie auch die Zusammenfassung S. 177–179 zeigt, daß man bei den einzelnen Vergleichselementen in bezug auf Arius genaue Analysen braucht. Zu beachten ist u. E. wohl am meisten die Frage, wie der präexistente Logos, ob er nun als geschöpflich gedacht wird oder nicht, dem irdischen Jesus einwohnt und zwar ad modum und in der Funktion der menschlichen Seele (wie bei Arius selbst, den späteren Arianern und v. a. auch bei Eusebius von Caesarea), oder ob ein „ganzer Mensch" auf Grund seiner Bewährung adoptiert wird. Hier spielen die Ebioniten und andere jüdiche Sekten eine besondere Rolle. Was insgesamt nun jüdisch, judenchristlich, was alexandrinisch-hellenistisch, was antiochenisch ist, was wiederum platonisch, was stoisch (Pneuma-Lehre) ist, kann an der so komplexen Größe wie dem Arianismus nur schwer abgegrenzt werden. Allein schon was „Ebionitismus" im Urteil der Kirchenväter alles besagt, erfordert viel Kleinarbeit. Siehe die eingehenden Untersuchungen von J. M. Magnin, p. b., Notes sur l'Ébionisme, in: Proche Orient Chrétien (POC) 23 (1973) (233–265) 235ff: Aux sources patristiques . . .; ders. ebd. 24 (1974) 245–273; 26 (1976) 293–315 und 27 (1977) 250–273. In den genannten Artikeln, die noch weitergeführt werden, beschäftigt sich Magnin mit der Entwicklung der häresiologischen Beurteilung des Ebionitismus bis zum 5. Jh. (z. B. Nestorianismus u. Ebion; Arius ist nicht herangezogen). Zum Judenchristentum bietet jetzt auch viel Vergleichsmaterial der sog. Kölner Mani-Kodex, besonders für die Elkasaiten. Siehe A. Henrichs – L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex („Vorbereitung"): Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik 5 (1970) H. 2, 141–160. Einschlägig ist nun auch K. Rudolph, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten: SbSächsAkW Bd 121 (Leipzig 1981) H. 4, 13–17.

Das für die Position des Vf.s entscheidende und die Lehrmeinungen der Arianer reichste Kap ist das 9.: „Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Arianismus und Origenismus (181–224). Von ausführlichen Tafeln begleitet, wird zunächst das Verhältnis von Arius und Lukian von Antiochien bestimmt. Aus Euseb von Nikomedien, Arius selbst und Asterius gewinnt L. ein Bild von den Lehren Lukians, seinem Verhältnis, positiv und negativ, zu Origenes (197f). L. arbeitet gut die Differenzen der führenden Arianer heraus. Wichtig ist: „Aber die Behauptung des Arius, daß er (der Sohn) aus Nichts geschaffen sei, suchen wir bei Euseb von Nikomedien und Asterius vergeblich. Euseb erklärt den Ursprung des Sohnes für ein unaussprechliches Geheimnis, das dem menschlichen Begreifen unzugänglich sei" (199). Auch Lukian hat den Sohn in Anlehnung an Spr. 8,22 als k t i s m a bezeichnet. Aber

er tat es ebenso beiläufig wie Origenes und hat die Art und Weise dieser „Schöpfung" im Geheimnis belassen (199). Arius hat also unter den drei „Lukianisten" die schärfsten Aussagen, was das Verhältnis des Logos zum Vater anbetrifft. Er hat die „Unklarheiten" der „Kollukianisten" dezidiert aufgelöst. L. hebt nun stark die Beziehungen zwischen Lukian und den Lukianisten einerseits und Origenes anderseits hervor (201f). Aber er bezeichnet den Origenismus dieser Gruppe als „mehrfach gebrochen". „Die Ablehnung der ewigen Zeugung des Sohnes nimmt eine tragende Säule aus dem System [des Origenes] heraus" (210). Auch Euseb (203–211) konnte mit den Lukianisten gehen, soweit sie die Gedankenwelt des Origenes übernommen hatten. Von seinem Origenismus aus rückt er aber auch den Sohn von den Kreaturen fort in die Nähe Gottes und gerät so in Gegensatz zu Arius" (210).

Im letzten Abschnitt vergleicht der Vf. die Lehre von der Menschwerdung bei Origenes und Arius. Der Hauptunterschied ist, daß Origenes eine geschaffene Seele angenommen hat, während Arius Christus versteht als „Logos" in einem soma apsychon. L. meint, der früheste Beleg finde sich bei Eustathius von Antiochien. Es sei erlaubt, auf meine Ausführungen in Jesus der Christus I (1979) 374–382 hinzuweisen, wo ergänzende Vorschläge gemacht werden. U. E. läßt sich diese Lehre aus Arius selbst erschließen, und zwar aus dem, was er über die von Gott am präexistenten, ersterschaffenen „Sohn" als Bewährung vorausschaut. Dieses präexistente Prinzip der Bewährung, dem schon in der Präexistenz die Unwandelbarkeit verliehen wird, ist eben dann die dem Leib einwohnende „Seele" (vgl. L. 215ff). Zur Ergänzung der Vorgeschichte dieser Idee sei es erlaubt, hinzuweisen auf Jesus der Christus (1979) 296, Anm. 42. L. schließt dann ab mit der Darstellung des Verhältnisses von Arius und Evagrius Ponticus (220–222). Das Anliegen des Vf.s kann noch deutlicher gemacht werden, wenn man den frühen Origenismus vom Ende des 4. Jh.s miteinbezieht, wie er sich nun in eigenartiger Weise herausarbeiten ließ aus dem Opusculum XI des Marcus Eremita. Vgl. A. Grillmeier, Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI, FS Marcel Richard, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hrsg. v. Fr. Paschke = TU 125 (Berlin 1981) 253–283. Hier wird durch die Gegner des Marcus die Lehre von der präexistenten Seele Christi bei Origenes ausgebaut zu einer nicht arianischen, wohl aber einer „nestorianisch" auslegbaren Christologie. Das Instrument der Menschwerdung ist nicht der Logos, sondern die geschaffene, präexistente Seele Christi, die vermitteln soll zwischen dem Logos und der Sarx, nach Marcus aber eher Trennung bewirkt als Einigung.

Dies könnte auf seine Weise die „Entdeckung" des Vf.s bestätigen, „daß nicht die Logos- und Trinitätslehre des Origenes, sondern seine Christologie (Inkarnationslehre) die Wurzel des Arianismus ist", wie sie eben bei den Origenisten, die im Op. XI von Marcus Eremita widerlegt werden, zu einem „Nestorianismus" (avant la lettre) geführt hat. Die sorgfältig erarbeiteten Ergebnisse des Vf.s sind eine sehr gute Einführung in die Geschichte des Arianismus und zugleich der Nachwirkung des Origenes. Wohl wird man noch nach einem Ausgleich suchen müssen zwischen der Prävalenz der Logos- und Trinitätslehre in der Linie Origenes-Arius und der Ableitung des Arianismus stärker von der Inkarnationslehre her. Denn das Thalia-Fragment von Athanasius de Syn. 15 scheint eher im Sinne der ersten Richtung zu sprechen, wie auch die Darstellung der Vorgeschichte des Arianismus, wie sie in den genannten Artikeln von F. Ricken gesehen wird. Vielleicht kommen sich beide Ableitungen, einander ergänzend, entgegen.

Frankfurt Alois Grillmeier S. J.

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus X: Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, edidit Petrus Dinter, Siegburg: Respublica Verlag Franz Schmitt 1980, XCV und 379 S.

Der 10. Bd des rüstig voranschreitenden Unternehmens des Corpus Consuetudinum Monasticarum kann selbst eine wechselvolle Geschichte aufweisen, nicht nur sein inhaltlicher Text. Nicht weniger als sieben Personen oder Personengruppen haben seit 1959 in kürzerer oder längerer zeitlicher Folge an der Edition gearbeitet; ein Beispiel für die oft mühsame Koordinierungsarbeit des Betreuers des Unternehmens, Kassius Hallinger OSB (Münsterschwarzach). Die letzte Phase der Editionsarbeit lag in den Händen eines mittellateinischen Fachmannes, Peter Dinter (München). In einer ausführlichen Einleitung wird der Benützer über die Herkunft, die Entstehungszeit, die Redaktionen, die Sprache sowie über die Überlieferung des Liber tramitis unterrichtet.

Der vorliegende Bd führt in die alte, von wechselvollen Geschicken geprägte Abtei Farfa in den Sabinerbergen, zwischen Rom und Rieti gelegen. Den Cluniazensern gelang es gegen Ende des 10. Jh.s, den Abt des in seiner monastischen Observanz stark heruntergekommenen Klosters Farfa, Hugo, für die tatkräftige Durchführung einer Reform zu gewinnen. Als Vorbild dienten dabei die Bräuche Clunys. Der Abt von Farfa besorgte sich die cluniazensischen Gewohnheiten über den Romualdschüler Johannes, Mönch des Klosters St. Salvator in Mons Opuli, der im Auftrag seines Abtes nach Cluny gereist war und die Bräuche, die dort in Übung waren, aufgezeichnet hatte. Dabei hatte er die zwei „Bücher" mit Texten der cluniazensischen Gewohnheiten, die er in Cluny vorfand, zu einem Text verarbeitet.

Die Hrsg. können aufgrund von erwähnten Personen, Bauten und klösterlichen Einrichtungen, liturgischen Gebräuchen, Reliquien und Kultgegenständen, die sich in Cluny zeitlich einordnen lassen, nachweisen, daß der Liber tramitis mehrere Redaktionsschichten aufweist. Der größte Teil des ersten Buches muß zwischen 1027 und 1033 abgefaßt worden sein. Die schriftliche Fixierung einer zweiten Redaktion weist in die Zeit 1033–1040. Außerdem wurden die Notizen und Erinnerungen, die Abt Hugo von Farfa persönlich von seinem Aufenthalt in Cluny mitgebracht hatte, in die Fassung des Mönches Johannes von Mons Opuli eingearbeitet. Eine dritte Redaktion erfolgte schließlich, als der Mönch Martinus von Cluny in Farfa weilte, um die dortigen Mönche in die Gewohnheiten seines Heimatklosters einzuführen (1050–1060). Die Reinschrift des Liber tramitis dürfte schließlich zwischen 1050 und 1087 in Farfa angefertigt worden sein.

Die wichtigste Textüberlieferung liegt in der Hs. Vat. lat. 6808 vor. Sie bildet die Grundlage der Edition. Weitere Hss sind in der Abtei von S. Paolo fuori le Mura in Rom und in der Bibliothèque Nationale in Paris überliefert. Der Liber tramitis war seit der Zeit Mabillons mehrfach in Auszügen oder ganz gedruckt worden, zuletzt um die Jahrhundertwende von B. Albers in den Consuetudines monasticae und von U. Balzani im Chronicon Farfense.

Im Prolog des L. t. werden die historischen Ereignisse der Beschaffung des Textes durch den Romuald-Schüler Johannes geschildert.

Das 1. Buch hat die liturgischen Bräuche in den Festzeiten und an den Gedenktagen des Kirchenjahres, angefangen vom Advent, zum Inhalt. Bei den Heiligenfesten sind das Fest Peter und Paul und das Fest der Assumptio B. Mariae Virginis besonders herausgehoben. Im 2. Buch werden die alltäglichen monastischen Gewohnheiten gemäß der Regel des hl. Benedikt behandelt. Es beginnt mit einer Beschreibung des Klosters Cluny. Dann kommen u. a. die Aufnahme der Novizen, die Klosteroberen mit der Wahl des Abtes, die Funktionen des Priors und der Dekane, die verschiedenen Dienste im Kloster, die Sorge für die Kranken, der Dienst an den Toten usw. zur Sprache.

Der Edition werden die allgemeinen Normen zugrunde gelegt, die K. Hallinger für das Corpus Consuetudinum Monasticarum aufgestellt hat. Besondere Schwierigkeiten ergaben sich, da das Latein des Liber tramitis von den Normen der klassischen Sprache erheblich abweicht. Der Bearbeiter sah sich daher veranlaßt, an zahlreichen Stellen in den ursprünglichen Text einzugreifen, um ihn dem Leser verständlich zu machen. Dabei werden Auslassungen des Schreibers deutlich sichtbar ergänzt, überall dort jedoch, wo der Text verständlich bleibt, wird er nicht angetastet. Dieser Kompromiß erscheint vertretbar. Die Edition ist sehr sorgfältig, man kann sagen, vorbildlich gefertigt.

Ausführliche Register erleichtern die Benutzung, so ein Repertorium liturgicum, ein Index locorum Sacrae Scripturae, ein Index auctorum, ein Index codicum manu scriptorum sowie ein Index verborum et rerum.

Ein besonders sinnstörender Druckfehler ist dem Rez. aufgefallen. S. LXXXVII heißt es bei Teske, W.: Ein Beitrag zum ‚Konserven-Problem', statt Konversen-Problem.

Der mustergültige Bd fügt mit der Bereitstellung des Textes des Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, der in der Überlieferung zwischen den älteren und den jüngeren Ordensgewohnheiten Clunys steht, dem Corpus Consuetudinum Monasticarum einen weiteren wertvollen Mosaikstein hinzu.

Würzburg Klaus Ganzer

Alberigo, Giuseppe: **Chiesa Conciliare.** Identità e significato del conciliarismo. – (Brescia): Paideia Editrice 1981. 368 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose 19) kart. Lire 18.000

Das Thema „Konziliarismus" ist seit einigen Jahrzehnten bevorzugtes Objekt der Kirchengeschichtsschreibung des Spätmittelalters. Seitdem Hubert Jedin im 1. Bd seiner „Geschichte des Konzils von Trient" (1949) die Ergebnisse der Konziliarismusforschung zusammengefaßt hatte, wurde unsere Kenntnis über den Konziliarismus durch Walter Ullmann und Brian Tierney erweitert. Das Jubiläumsjahr des Konstanzer Konzils 1964 brachte neue Ergebnisse der Forschung, die u. a. in der Festschrift: „Das Konstanzer Konzil" (hrsg. v. A. Franzen u. W. Müller) zusammengefaßt wurden. Seit dieser Zeit wurden verschiede-

ne Aspekte der Geschichte des Konziliarismus und sein Nachwirken untersucht. 1976 habe ich in der Reihe „Wege der Forschung" die Entwicklung des Konziliarismus aufzuzeigen und das Werden und Nachwirken der konziliaren Idee anhand von repräsentativen Aufsätzen einer Reihe von Autoren sichtbar zu machen versucht. Im einleitenden Forschungsbericht „Die Erforschung des Konziliarismus" wurden die Etappen der Konziliarismusforschung seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s skizziert. Jetzt legt A. eine Untersuchung über die „Konziliare Kirche" vor und bietet darin eine Darstellung der Geschichte des Konziliarismus seit der Doppelwahl des Jahres 1378. Die Frage: Schisma und Konzil, die ersten Schriften von Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen werden eingehend gewürdigt. In diesem Zusammenhang erinnert A. daran, daß der Konzilsbegriff des Heinrich von Langenstein von Ockham übernommen wurde, und er weist auf verschiedene Übereinstimmungen zwischen Ockham und Langenstein hin.

Die Bemühungen um die Beilegung des Schismas, besonders die Konzilsberufung der Kardinäle nach Pisa, finden eine sachgerechte Würdigung. Dabei erhält der Fehlschlag des Pisaner Konzils einen besonderen Akzent. Die Konzilsappellation des Konrad von Soest, der im Auftrag des deutschen Königs Ruprecht an das nächste allgemeine Konzil appellierte, wird informativ dargestellt. Weitere Kap. behandeln die Konzilsberufung nach Konstanz, den Anteil von König Siegmund, der irrig als Kaiser tituliert wird, die Legitimität eines Konzils ohne Papst, die Haltung des neugewählten Papstes MartinsV. zum Konziliarismus und sein Verbot der Konzilsappellation. A.versucht, die Bedeutung dieses Verbotes MartinsV. abzuschwächen, kommt jedoch an den klaren Aussagen von Johannes Gerson und Peter von Wormditt nicht vorbei. Kurz geht er auch auf das Konzil von Pavia-Siena ein und erwähnt jedoch nicht, daß MartinV. seinen Konzilslegaten die Auflösungvollmacht für das Konzil mitgab, übrigens ein aufschlußreiches Dokument für die ablehnende Haltung Martins zum Konziliarismus. Der ekklesiologische Konflikt auf dem Baseler Konzil zwischen Eugen IV. und den Konzilsvätern wird bis 1434 eingehend dargestellt. Das Abschlußkap. beschäftigt sich mit der ‚Concordantia Catholica' des Nikolaus von Kues und kurz mit dem Nachwirken konziliarer Ideen.

Wenn auch in dem Buch keine wesentlich neuen Forschungsergebnisse vorgelegt werden, so zeichnet sich die Arbeit durch eine gute Verwertung der einschlägigen Literatur aus. A. hat selbst Literatur aus den Jahren 1981, wie z. B. die Diss. von Arnulf V a g e d e s „Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV." (Paderborn 1981) noch gelesen und auch entlegene Literatur erfaßt und zitiert.

Seine Sympathie für die „konziliare Kirche" tritt deutlich hervor. Sie zeigt sich auch in der Beurteilung bestimmter Autoren, die seinem Kirchenverständnis nahestehen. So fehlt ein kritisches Wort zu den Veröffentlichungen von Paul de Vooght, die an vielen Stellen zu korrigieren wären.

Mit Recht weist A. auf den Einfluß von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham auf konziliaristische Autoren hin, der bereits bei Heinrich von Langenstein und Pierre d'Ailly deutlich wird. Überraschenderweise wird von Wilhelm Durandus nur der Name im Zusammenhang mit der ‚Concordantia Catholica' des Nikolaus von Kues erwähnt. Angesichts der neueren Forschungen über Durandus, u. a. von C. Fasolt, wäre seine stärkere Berücksichtigung wünschenswert gewesen. M. E. hätte auch die Geschichte des Konzils von Basel-Ferrara-Florenz eine besondere Akzentuierung verdient.

Nützlich ist die Zusammenfassung auf Seite 168 über das Werden des Dekretes „Haec sancta". Die Stellungnahme von Antonio Roselli zu dem Dekret „Haec sancta" wird m. E. verzeichnet, denn nach Roselli steht der Papst über dem Konzil. Der Papst ist es nach Roselli auch, der entscheidet, wenn in einer Glaubensfrage Papst und Konzil unterschiedliche Ansichten vertreten. Daß Roselli Häresie und das crimen notorium als Absetzungsgrund erwähnt, ist in der Kanonistik der Zeit üblich. Wenn 1511 von den Anhängern des Pisaner Konzils die „Monarchia" von Roselli im antipäpstlichen Sinne verwertet wurde, entspricht das nicht dem Inhalt des Werkes.

Für die Nachwirkung der Konstanzer Dekrete darf ich auf meinen Aufsatz „Die Konstanzer Dekrete ‚Haec sancta' und ‚Frequens' im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jh.s": Von Konstanz nach Trient. Festg. für August Franzen (Paderborn 1972) 547–574 verweisen.

Die Zahl der Druckfehler ist beachtlich. Ich erwähne:

S. 15: Die Diss. von H. Schneider trägt den Titel „Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie"; S. 16 u. 364 muß es heißen: Oberman, nicht Obermann. Er ist übrigens Niederländer, nicht Deutscher, der an der Universität Tübingen lehrt. Heinrich von Langenstein wird fast regelmäßig, selbst bei Anführung von Titel, als Langestein geschrieben. (Vgl. 36ff, 40, 43, 46, 50, 53, 60f, 63, 78, 81, 83, 86, 104, 108, 363). S. 62 muß es heißen: Baluze statt Balure; S. 98: Butrio statt Budrio; S. 206, 37: Der Aufsatz von Keussen handelt über die Universität Köln; S. 208: Das Werk von Hardt lautet: Historia litteraria reformationis; S. 264: Zu Torquemada wären die Arbeiten von Ulrich Horst zu ergänzen; S. 335: Toke statt Tocke; S. 355: Hollnsteiner statt Hollensteiner.

Abschließend ist zu sagen: Auch wenn die Arbeit von A. von einem bestimmten Kirchenverständnis ausgeht, das sich auch in der Darstellung abzeichnet, gibt sie einen guten Überblick über die Geschichte des Konziliarismus und zeigt anstehende Forschungsprobleme auf. Seine Untersuchung ist eine wertvolle Zusammenfassung der Konziliarismusforschung, an der man nicht vorübergehen kann.

Freiburg Remigius Bäumer

Iserloh, Erwin: **Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1980). 241 S. Snolin DM 17.80

Das Taschenbuch „Kleine Reformationsgeschichte", das 1971 in 2. Aufl. beim Herderverlag erschien und Joseph Lortz und Erwin Iserloh zu Verfassern hatte, liegt nun unter Verzicht auf das Einleitungskapitel und die Schlußbetrachtung in überarbeiteter Fassung vor. Es handelt sich nicht um eine Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation. Die römische Kirche tritt nur soweit in Erscheinung, wie sie mit der Reformation in Berührung gerät, so daß z. B. weder die Reformbestrebungen innerhalb der römischen Kirche noch die Entstehung des Jesuitenordens vergegenwärtigt werden.

Der stofflichen Konzentration entspricht auch eine chronologische. Das 1. Kap. „Begriff und Ursachen der Reformation" (9–23) trägt zwar der älteren Diskussion, ob überhaupt eine Notwendigkeit für Luthers Hervortreten bestand, ausführlich und bejahend Rechnung, aber es geht auf die besonders von einem Teil der amerikanischen Geschichtsschreibung vertretenen Periodisierung nicht ein, die das Spätmittelalter und die Reformation vor allem in ihrem Zusammenhang sieht und positive Entwicklungen im ausgehenden Mittelalter in den Vordergrund rückt. Dagegen beschränkt sich der Vf. auf die negativen, eine Reformation herausfordernden und fördernden Erscheinungen. Dadurch trägt diese Darstellung nicht sehr viel zur Diskussion um die Einordnung der Reformation in die Geistes- und Theologiegeschichte bei. Die Übersicht über die innerevangelischen Streitigkeiten (161–182) wird nicht jeder Leser als guten Abschluß für die Theologiegeschichte der Reformation empfinden, da sich die Herausbildung der „Konkordienformel" und die Veröffentlichung des „Konkordienbuches" im Jahre 1580 – das ja noch heute wirksam, für manche lutherischen Kirchen sogar verbindliche Lehrgrundlage ist – dafür anbot.

Nach diesen Anfragen zur Abgrenzung des Stoffes muß aber erst einmal herausgehoben werden, daß die vorliegende Veröffentlichung ein schönes Zeugnis dafür ist, in welchem Maße die kirchengeschichtliche Forschung seit dem 2. Weltkrieg konfessionelle Vorurteile überwunden hat. Der Vf. beschönigt nichts an den Zuständen der spätmittelalterlichen Kirche. Er benennt mehrfach das Verhalten der Päpste, das die Spaltung der Kirche (z. B. in bezug auf die Herausbildung des Landeskirchentums) vorbereitete, das durch Interesse an politischer Macht ihrem geistlichen Auftrag schadete und die Anstrengungen Karls V. für die Einheit der Kirche scheitern ließ. Er hebt die mangelnde Bereitschaft der Bischöfe hervor, sich von Hadrians VI. Schuldbekenntnis zur Besinnung führen zu lassen. Er kritisiert die leichtfertige Polemik, mit der Silvester Prierias Luther entgegentrat, oder daß Johannes Eck sich nicht genügend um Luthers Anliegen mühte. Er beschreibt die Schwächen der Theologen, die versuchten, die römische Position zu verteidigen. Und er urteilt über das spätmittelalterliche Verhalten: „Damit war ein Sturm, wie Luther ihn entfesseln sollte, den mitverschuldet zu haben wir als katholische Schuld beklagen, kaum noch zu vermeiden. Daß aber diejenigen, die durch ihre Schwäche und Korruptheit den Angriff herausforderten, nicht die Kraft hatten, ihn abzuwehren, liegt in der Natur der Sache" (23). Es mag zwar gegenüber einer konfessionellen Selbstgerechtigkeit, die die Reformation herausfordernden Verhältnisse nicht wahrhaben will, eine gewisse Berechtigung haben, von Mitschuld zu reden; dennoch scheint mir ein solches Bekenntnis nicht angebracht, denn einerseits hat die heutige Generation gar keinen Einfluß auf die Herausbildung jener Zustände gehabt und andererseits ist die Kirche des 15. Jh.s die Kirche fast aller abendländischen Kirchen.

Mit dem offenen Darlegen der Verfehlungen in der spätmittelalterlichen Kirche, die durch ganz konkrete Beispiele sehr anschaulich werden, korrespondiert eine große Bereitschaft, auf die Anliegen Luthers einzugehen und ihn zu verstehen. An vielen Stellen sind theologische Gedanken einzelner Schriften oder bestimmter Lehren sehr präzis und klar formuliert. Der Vf. weist ausdrücklich alte Vereinseitigungen zurück, so z. B. die lange verbreitete Ansicht, daß sich für Luther die Rechtfertigung in einem forensischen Akt Gottes erschöpfe. Der bei ihm vorhandene Zusammenhang mit der Heiligung wird deutlich ausgesprochen (43f). Luthers ernsthaftes theologisches Ringen, sein existentielles Erfassen der Hl. Schrift wird positiv aufgenommen, manchmal aber noch zu wenig in größeren Zusammenhängen gesehen. Die Behauptung, daß „das Paradoxe ... bei ihm zur gemäßen Ausdrucksweise" wird (24), klingt zu allgemein und gilt nur für bestimmte Schriften. Eine Beurteilung sollte dabei die zeitgenössische Rhetorik, den „Wortkampf" (Birgit Stolt), einbeziehen. Auch die Wertung von Luthers Umgang mit der Hl. Schrift übersieht das bibelhumanistische Bewußtsein bei ihm, mit Hilfe philologischer Mittel und der Kirchenväter die ursprünglichen Anliegen der Texte viel besser zu erfassen als die scholastische Exegese. Und wenn Luther auch einzelne Bibelstellen in der Polemik einseitig ins Feld führt, so muß ein Urteil über seinen Umgang mit der Bibel doch auch die vielen Texte berücksichtigen, die er in seinen Vorlesungen, Predigten oder auch Kommentaren durchgearbeitet hat. Wird Luther im Rahmen der bibelhumanistischen Bewegung gesehen, tritt auch mehr das Gemeinsame mit Philipp Melanchthon hervor, der erst infolge einer Universitätsreform, die aus Luthers bibelhumanistischer Exegese erwuchs, nach Wittenberg berufen wurde. Ein stärkeres Eingehen auf die Auswirkungen der lutherischen Theologie auf das Universitäts- und Schulwesen hätte die Möglichkeit geboten, die positiven Zusammenhänge zwischen Humanismus und Reformation deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Vf. legt seiner Darstellung die Ansicht zugrunde, daß der Bauernkrieg das Ende der Reformation als Volksreformation brachte und danach die Epoche der Fürstenreformation begann (65). Dieser These hat Franz Lau 1959 im „Lutherjahrbuch" so widersprochen, daß er damit eine Diskussion förderte, die von der Einseitigkeit dieser Annahme wegführte. Die Mängel dieser These treten auch im vorliegenden Buch zutage. Die Ausbreitung der Reformation nach 1525 wird anhand der offiziellen Einführungen der Reformation festgehalten, aber die evangelische Bewegung nicht wahrgenommen. Diese gab es aber auch unter der Herrschaft des Luthergegners Georg von Sachsen, im Erzstift Magdeburg – wo schließlich Albrecht von Mainz der Territorialfürst war –, oder in Österreich. Während der Vf. den Beginn der reformatorischen Bewegung in Frankreich in dem Eindringen von Lutherschriften sieht, verzichtet er auf die Mitteilung ähnlicher Vorgänge in England, so daß auch der Bibelübersetzer William Tyndale, der sich stark an Luthers Bibelübersetzung orientierte und dessen Übersetzung, vermittelt von der King James Version, noch bis heute nachwirkt, unerwähnt bleibt. Gewiß kümmerten sich Fürsten nach dem Bauernkrieg – aus verschiedenen Gründen – verstärkt um die reformatorische Bewegung, aber das darf nicht übersehen lassen, daß ihre Eingriffe oft Kompromisse waren, daß manche Fürsten damit Wünschen ihrer Untertanen nachkamen und daß schließlich nicht alle Gebiete einen Fürsten hatten.

Treffend hält der Vf. fest, daß Luthers Zweireichelehre sich nicht auf das Reich Gottes und des Teufels, sondern auf zwei Regimente Gottes bezieht. Da Luther sich aber auch häufig zu dem Kampf der beiden Reiche geäußert hat, vor allem in seinen späteren Jahren, ist es hilfreich, der auf diesem Gebiet herrschenden Sprachverwirrung abzuhelfen, indem man sorgfältig zwischen der Zweireiche- und der Zweiregimentenlehre unterscheidet.

Der Vf. erwähnt im Zusammenhang mit der Apologie Melanchthons zur „Confessio Augustana", daß er Scholastiker bekämpfte, die es 1530 nicht mehr gab. Ob dies vollständig zutrifft, mag dahingestellt bleiben, aber eindeutig ist, daß er die Verfasser der „Confutatio" nicht genügend als Gesprächspartner ernst nahm. Diese Erscheinung läßt sich auch noch an anderen Stellen im Reformationsjahrhundert verfolgen, daß einmal gefaßte Urteile zwar weiter erhärtet, die Meinungsänderungen aber ungenügend aufgenommen werden. Um so erfreulicher ist es, daß es in unserem Jh. ein so fruchtbares Gespräch zwischen den Konfessionen über die Zeit der Herausbildung ihrer Gegensätze gibt, daß es einem röm.-kath. Kirchenhistoriker möglich ist, eine so sachliche Darstellung der Reformation wie die vorliegende zu verfassen und dadurch wiederum dem ökumenischen Gespräch zu dienen.

Leipzig Helmar Junghans

Iserloh, Erwin: **Johannes Eck (1486–1543).** Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologie. – Münster: Aschendorff (1981). 84 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 41). kart. DM 19.–

Iserloh hatte in seiner vor gut drei Jahrzehnten erschienenen Diss.[1] und auch in seiner Untersuchung über die Auseinandersetzung um die Messe in der Frühzeit der Reformation[2] wichtige Aspekte der Theologie des Johannes Eck erörtert. Seine Ergebnisse waren damals im wesentlichen, daß Eck als der bedeutendste unter Luthers theologischen Gegnern isnbesondere bei der Lehre von der Messe die Verbindung zwischen dem Kreuzopfer Christi und dem Meßopfer theologisch nicht zureichend hergestellt habe. Insofern habe Eck dazu beigetragen, die Voraussetzungen für die reformatorische Kritik an der Messe als „Werk" zu schaffen, oder zumindest sei er nicht in der Lage gewesen, auf diese Kritik theologisch einzugehen und von dem Gedanken der repraesentatio als Gegenwärtigsetzung her die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers in dem Meßopfer auszusagen.

In seiner neuen Veröffentlichung legt I. nun eine knappe Gesamtwürdigung Ecks vor. Auf nur 74 S. Text schildert er nacheinander Ecks Herkunft und Bildungsgang, seine Tätigkeit als Professor und Studienreformer in Ingolstadt, sein Ringen um eine neue Wirtschaftsethik, weiter vergleichsweise ausführlich Ecks Konflikt mit Luther (1517–1521), seine Mitwirkung an der Bannandrohungsbulle, das „Enchiridion locorum communium" (1525), die Verteidigung des Meßopfers in „De sacrificio Missae" (1526), seinen Auseinandersetzung mit den Schweizer Reformatoren, seine Tätigkeit während des Augsburger Reichstages (1530), seine Arbeit als Pfarrer und Prediger, die Mitwirkung an den Religionsgesprächen (1540/1541) sowie schließlich seinen Tod.

In seinem Vorort sagt I., daß er, verglichen mit seinen früheren Publikationen, heute über Eck „zurückhaltender, ja positiver" urteile; der Grund sei weniger die Nachsicht, wie sie sich bei größerem Alter einstelle, als die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, die gezeigt habe, wie schwer es sei, in einer Zeit hochgespannter Reformerwartungen gegenüber vorschnellen Änderungen dem „alten Wahren" Gehör zu verschaffen.

Aus der Darstellung seien einige Punkte hervorgehoben: Eck wird als Ockhamist geschildert, der sich jedoch die logischen Spitzfindigkeiten der Spätscholastik nicht zu eigen gemacht habe (9). Betont wird, daß Eck stets gern und mit Eifer gepredigt habe (12; 71ff). Die Tatsache, daß Capito, Rhegius und Hubmaier zu Ecks Schülern zählten, weist auf die Verzahnung von Spätmittelalter und Reformation hin (13). Was Eck betrifft, so ist seine Freiburger Zeit wohl von dem größten Einfluß gewesen (14.). Es gehe nicht an, in Eck einen einseitigen Nominalisten zu sehen (15). Auf Grund einer Würdigung von Ecks Schrift „Chrysopassus" meint I., daß Eck mindestens eine Nähe zur reformatorischen Fragestellung gehabt habe (17f). Bei der Universitätsreform in Ingolstadt 1515 war Eck führend beteiligt (18f.). I. würdigt kurz Ecks Ansichten zur Wirtschaftsethik (20f), wobei jedoch Vorwürfe, er sei ein „Fuggerknecht" gewesen, zurückgewiesen werden (22). Ecks Streit mit Luther wird sodann relativ ausführlich behandelt. Anfangs habe Eck bei aller Polemik gegen Luther noch nicht einen eigentlichen „Häresievorwurf" erhoben (24). Bei Ecks Auseinandersetzung mit Luthers 58. Ablaßthese sei Eck im Grunde dem „sola gratia" näher gewesen als Luther selbst (27). Gegen den Vorwurf der Eitelkeit, wie er gegen Eck seit alters immer wieder erhoben worden ist, betont I., daß es Eck auf der Leipziger Disputation primär um Kirche und Papsttum gegangen sei (31). Allerdings spricht auch I. davon, daß Eck in der Gefahr gestanden habe, „durch kalte Schärfe den Gegner erst zu häretischen Konsequenzen zu treiben und auf den Irrtum festzulegen" (46). Dabei sei Eck keineswegs einseitig ein Vertreter der Spätscholastik gewesen, sondern er sei auch durch humanistischen Geist geprägt gewesen (48). Was Ecks Charakter betrifft, so meint auch I., daß Eck seinen Kritikern „manchen Anlaß gegeben (scil. habe), ihm krankhaftes Selbstbewußtsein, rechthaberisches Gebaren und Geltungssucht vorzuwerfen" (49). Hinsichtlich Ecks theologischer Arbeit sagt I., daß es bei aller Gelehrsamkeit doch nicht zu einer tieferen Begegnung mit den biblischen Texten gekommen sei; Eck habe kaum je den Versuch unternommen, Bibelzitate aus dem Zusammenhang zu verstehen und gründlich auszuwerten (57). Bei der Opfertheologie äußert I., wie in seiner früheren Arbeit von 1950, daß Eck den repraesentatio-Gedanken auf Grund seines nominalistischen Denkens nur unzureichend zum Ausdruck gebracht habe (61f). Auch auf dem Augsburger Reichstag habe Eck mit seinen „404 Artikeln" seinen Standpunkt in einer der Sache unangemessenen und abträglichen Weise vorgetragen (66). Die nicht

[1] Iserloh, Erwin: Die Eucharestie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vorindentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer, Münster 1950.

[2] Iserloh, Erwin: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952.

voll befriedigende Verteidigung der altgläubigen Position werde im übrigen dadurch bestätigt, daß Eck in Ingolstadt nichts gegen die Häufung von Messen, die gleichzeitig in einer Kirche gehalten wurden, unternommen habe (72). Auch der Schlußsatz I.s enthält eine herbe Kritik: „An seinem Schicksal, einen faulen Frieden stören zu müssen, hat er (scil. Eck) vermutlich nicht allzu schwer getragen" (80).

Es ist I. gelungen, auf knappem Raum eine profilierte, abgewogene Darstellung von Johannes Eck zu geben, in der die einschlägige Forschung hinreichend berücksichtigt ist. Das Bild, das auf diese Weise von Luthers bedeutendstem Gegner entsteht, ist in vielem positiver, als es sonst meist gezeichnet wird.

Manche Korrektur an dem herkömmlichen Eck-Bild ist sicher berechtigt. Man wird auch in Rechnung stellen müssen, daß Eck es oft genug schwer hatte, die Position der altgläubigen Seite zu verteidigen, da diese eben damals viele Angriffsflächen bot. An einigen Punkten seien jedoch kritische Anfragen gestattet. Einmal, die gewisse Ehrenrettung Ecks dürfte gelegentlich zu weit gehen. I. referiert ohne Kommentar, daß Eck nach der Abfassung der Bannandrohungsbulle die Vollmacht erhielt, Namen weiterer Anhänger Luthers in die Bulle einzufügen, und daß er auf diese Weise „in den Verdacht" geriet, „die päpstliche Vollmacht als Gelegenheit zur Privatrache ausgenutzt zu haben" (51). Hier wäre doch wohl ein schärferes Urteil angebracht, und zwar sowohl über das Vorgehen des Papstes als auch über das Verfahren Ecks. Außerdem hat schon Luther nicht mit Unrecht beanstandet, daß der Papst ausgerechnet seinen schärfsten Gegner mit der Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle betraut habe (s. WA 6,529,29–593,4). Sodann, die theologische Würdigung Ecks dürfte doch wohl zuweilen zu positiv ausgefallen sein. Auch wenn man Eck konzedieren möchte, daß er es für seine Aufgabe hielt, wichtige Positionen gegen die reformatorische Kritik zu verteidigen, so muß man feststellen, daß es Eck an Bemühen um Verständnis für Luther hat fehlen lassen. Daß Eck 1517/1518 dem „sola gratia" näher gestanden habe als Luther, leuchtet nicht ein. I. hat darüber hinaus gegen H. Oberman[3] polemisiert, der geäußert hatte, daß es am Beginn des Heilsweges nach Eck nicht um die Gnadenwahl Gottes, sondern um die Gotteswahl des Menschen gehe. Mag diese Formulierung Obermans auch etwas zugespitzt sein, so reicht I.s Verweis auf das „facere quod in se est" (17f) doch nicht aus, um Ecks angebliche Nähe zur reformatorischen Fragestellung zu behaupten. Die Vorstellung des „facere quod in se est" war es doch vielmehr, die den theologischen Grund für Luthers Kloster-Anfechtungen darstellte. Es scheint, daß Eck in dieser Hinsicht theologisch nicht den Anstoß, den Luther hier genommen hat, überwunden hat. Mindestens hat Eck sich zuweilen in einer Weise ausgesprochen, die als semipelagianisch verstanden werden konnte; so etwa zu Beginn der Disputation mit Karlstadt in Leipzig am 27. 6. 1519[4].

Diese kritischen Fragen sollen nicht den Dank für die vorzügliche Skizze mindern, welche I. von Eck gezeichnet hat.

Hamburg Bernhard Lohse

Krabbel, Gerta: **Caritas Pirckheimer.** Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 5. Aufl. – Mit einer Einführung von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1982. 240 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 7). DM 19.80

Rechtzeitig zum 450. Todestag der großen Nürnberger Klarissen-Äbtissin Barbara – Caritas Pirckheimer († 19. August 1532) erscheint die Neuauflage dieser seit Jahren vergriffenen Biographie von G. Krabbel. Die 1961 verstorbenen Schriftstellerin, die seit 1926 Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes war, legt darin ein eindrucksvolles, auf sorgfältigen Quellenstudien beruhendes und ungemein lebendiges, weil mit ausführlichen Zitaten aus den „Denkwürdigkeiten" der Äbtissin durchsetztes Lebensbild vor. Der unveränderte Nachdruck ist erweitert um die Angabe neuerer Quelleneditionen und Literatur sowie um eine Einführung von E. Iserloh, die das Schicksal der Äbtissin und ihres Konventes hineinstellt in den größeren Zusammenhang des umkämpften und vielfach mißverstandenen Ordenslebens in den Wirren der Reformationszeit.

Die standhafte, religiös-theologisch fundierte Verteidigung des Ordenslebens durch Caritas Pirckheimer und ihre Mitschwestern gegen die reformatorischen Angriffe sprengen die Klischeevorstellung, als seien durch die Kritik der Reformatoren Institutionen zusammengebrochen und beseitigt worden, die ohnehin morsch, korrupt und unglaubwürdig waren. Daß der Nürnberger Konvent keinen Einzelfall darstellte, zeigen ja schon die vielen und durchaus erfolgreichen Reformbewegungen im 15. und zu Beginn des 16. Jh.s (z. B. Bursfelder, Windesheimer Kongregation: „Oberservantenbewegung" in den Bettelorden, . . .). Der Augustinereremit Luther selbst stand zunächst auf der Seite der strengen Observanz, gegen den Generalvikar des Ordens, Johann von Staupitz, der beide Richtungen des Ordens vereinigen wollte. Vielfach wurden die Observanten gerade w e g e n ihrer Strenge zum Hauptziel der reformatorischen Ordenskritik, da sie nach protestantischer Sicht in ihrem aszetischen Eifer das Evangelium verachteten und der Werkgerechtigkeit verfielen.

Die Aufzeichnungen der Caritas Pirckheimer geben uns Einblick in das innere Leben eines geistig wie religiös hochstehenden Klosters am Vorabend der Reformationszeit. Wie ihr Bruder, der Humanist Willibald Pirckheimer, ist Caritas aufgeschlossen für alle Werte der neu aufbrechenden humanistischen Geistigkeit ihrer Zeit. „Sie hatte eine herrliche Bibliothecam", heißt es im Äbtissinnenkatalog ihres Klosters (232). Vor allem aber wird im Konvent intensiv die Hl. Schrift gelesen, werden die Kirchenväter studiert und stehen Person und Leiden Jesu Christi im Mittelpunkt regelmäßiger Predigten. Selbst Melanchthon gesteht den Nonnen bei seinem Besuch in Nürnberg zu, sie „könnten ebenso wohl im Kloster selig werden wie in der Welt" (177), da sie doch „alle Hoffnung auf die Gnade Gottes und nicht auf die eigenen Werke setzten" (ebd.).

Die theologische Bildung und Argumentationsfähigkeit der Äbtissin waren beachtlich. Dem programmatischen „sola scriptura" und „sola gratia" der Reformatoren kann sie wie selbstverständlich entgegenhalten: „Wir haben das Alte und Neue Testament ebensowohl hier drinnen als ihr draußen, lesen es Tag und Nacht, im Chor, bei Tisch, lateinisch und deutsch, in der Gemeinde, und eine jegliche für sich, wie sie will. Darum haben wir durch Gottes Gnade keinen Mangel am heiligen Evangelium und an Paulus" (93). „Wie wissen auch, daß wir uns nicht auf unsere Regel verlassen sollen, sondern nur auf Gott und auf Seinen eingeborenen Sohn, Jesum Christum, unsern Herrn, der uns mit Seiner Marter und Seinem heiligen Blut erlöst und mit Seinem himmlischen Vater versöhnt hat" (172f).

Wie auch andernorts, so hatte also der Untergang des Nürnberger Konvents nicht im moralischen Verfall, im Mangel an theologischer Bildung und in religiöser Auszehrung seinen Grund. Wesentlich trug vielmehr die feindliche Einstellung der öffentlichen Meinung dazu bei. Sie führte dazu, daß Patrizierfamilien, die es heute noch als eine Ehre empfanden, wenn ihre Töchter in einem angesehenen Kloster Aufnahme fanden, schon bald alle privaten und öffentlichen Zwangsmittel anwandten, um sie in das bürgerliche Leben zurückzuholen. Wenn aber schon der „Zeitgeist" keinen Sinn mehr hatte für das Leben nach den evangelischen Räten und die Klöster nicht mitgetragen wurden vom allgemeinen religiösen Bewußtsein, dann war es für die politischen Gewalten in Stadt und Land nicht schwer, einen Vorwand zu finden, um sich in den Besitz der Klostergüter zu bringen.

Die Auseinandersetzungen des Nürnberger Klarissenklosters mit dem Rat der Stadt vermitteln exemplarisch einen Eindruck von der Eigenständigkeit, die weltliche Kräfte bei der Durchführung der Reformation entfalteten. Eindringlich erfährt Caritas Pirckheimer die Zwiespältigkeit des Motivs der „evangelischen Freiheit", die die Reformation in das Zentrum ihrer Lehre und ihres Kampfes gegen das Ordenswesen stellte. Sie diente in der Praxis der Reformatoren, vor allem der Landesherren und städtischen Räte, nicht selten zum Vorwand, der Gewissensentscheidung Andersdenkender die Anerkennung zu verweigern. Davon zeugen die Maßnahmen, die Seelsorge und Sakramentenspendung durch altkirchliche Mönche in Frauenklöstern unterbanden, zwangsweise Visitationen, evangelische Predigten und Aufhebungen der Ordensregeln, andernorts auch Vertreibungen von Ordensleuten und Plünderungen von Klöstern.

Auch der beherzte Widerstand der Caritas und ihrer Mitschwestern hatte nur begrenzten Erfolg: Das Kloster wurde zum Aussterben verurteilt, d. h. neue Schwestern durften nicht mehr aufgenommen werden. Evangelische Prediger wirkten weiterhin in der Kirche des Klarissenklosters. Die Schwestern mußten auf die hl. Messe, auf Beichte und Kommunion verzichten. Als Caritas Pirckheimer am 19. August 1532 starb, führten ihre Schwester Klara und später ihre Nichte Katharina den schrumpfenden Konvent bis 1590 weiter. Die letzte Nonne starb 1596.

Die Begegnung mit dieser großen Äbtisssin, deren weltoffene geistige Unabhängigkeit, bescheidene Klugheit und geistliche Tiefe schon

[3] O b e r m a n , Heiko A.: Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio, in: Erwin Iserloh (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio, RST 118, Münster 1980, 217–231, hier 226.

[4] S e i t z , Otto: Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519), Berlin 1903, 15.

bei ihren Zeitgenossen Erstaunen und Achtung hervorriefen, könnte nicht zuletzt ein Anlaß sein, die Schablone von der inferioren Stellung der Frau im christlichen Mittelalter zu überprüfen. Der Reformator Andreas Osiander, der selbst 34 Predigten im Kloster gehalten und die persönliche Autorität der Caritas erkannt hatte, zog in einem Gutachten für den Rat der Stadt Nürnberg die rigorose Konsequenz: Um Friede und Ruhe zu schaffen und dem Wort Gottes zur Geltung zu verhelfen, sei es nötig, daß die Ratsmitglieder „das Unkraut zuvor ausrotten und die Pirckheimerin von dannen schaffen. Denn was die Gottesverfolger sonst nicht zuwege bringen können, das richten sie durch diese Person aus" (Gesamtausgabe Bd 2, Gütersloh 1977, 151). Die größere Standhaftigkeit des „schwachen Geschlechts" bei dem reformatorischen Angriff auf die Klöster fiel bereits den Zeitgenossen auf. Sabine Pirckheimer, eine Schwester der Caritas, schrieb an ihren Bruder Willibald (165): „Es ist wohl eine Gnade Gottes, daß die armen Frauen sich tapferer erhalten als die Männer. Die Männerklöster sind doch eher aufgegeben worden; sie scheinen die Menschen mehr zu fürchten . . .".

Münster Barbara Hallensleben

Rovira Belloso, Jose M.: **Trento.** Una interpretacion teologica.– Barcelona: Ed. Herder (1979). 389 S. (Colectýnea San Paciano Nr. XXV). kart. Pts 1100.–

Belloso erörtert in seiner Untersuchung über die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient einleitend allgemein das Problem der Dogmeninterpretation, informiert im 2. Kap. über die in den letzten Jahren häufig diskutierte Frage: Schrift und Tradition in den Verhandlungen des Konzils von Trient. Im 3. Kap. behandelt er die Trienter Beratungen über die Erbsünde und stellt das Erbsündendekret des Konzils in den historischen Zusammenhang. Er berichtet über Luthers Erbsündenlehre, die Ansichten von Erasmus und Albert Pigge und zeigt das Werden des Erbsündendekrets mit den verschiedenen Textänderungen auf.

Die Frage „Glaube und Rechtfertigung auf dem Tridentinum" ist Gegenstand des 4. Kap. Der Vf. würdigt den Beitrag von A. Salmeron zu den Konzislverhandlungen und bietet einen dogmengeschichtlichen Überblick, beginnend bei Petrus Lombardus, über Thomas von Aquin, Skotus, Wilhelm Ockham bis zu Gabriel Biel. Das 5. Kap. ist der Eucharistielehre des Konzils gewidmet. Auch hier verfolgt er die dogmengeschichtliche Entwicklung von Berengar über Innozenz III., das IV. Laterankonzil, das 2. Konzil von Lyon und das Konstanzer Konzil, skizziert die Ansichten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jh.s über die Eucharistie, u. a. von Cochlaeus, Cajetan, Fisher, Schatzgeyer, Clichtoveus und Eck und würdigt die Verhandlungen über die Eucharistie in der 13. Sitzung des Tridentinums. Besonderen Akzent legt er auf die Konzilsaussage: „vere realiter et substantialiter".

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in die Diskussionen, die diesen bedeutsamen Konzilsentscheidungen vorausgingen. Sie hätte an Wert gewonnen, wenn eine Reihe von neueren Untersuchungen über die vom Vf. angesprochene Thematik verarbeitet worden wären. So ist über die Erbsündenlehre Albert Pigges zu ergänzen: J. Feiner, Die Erbsündenlehre Albert Pigges (Diss. Gregoriana 1940). Die grundlegenden Werke von H. Jedin über G. Seripando (1937) und E. Stakemeier „Glaube und Rechtfertigung auf dem Tridentinum" (1937), oder auch die Diss. von R. Braunisch über die Rechtfertigungslehre von Johannes Gropper (1974) sucht man vergebens. Mit den neueren Untersuchungen über Schrift und Tradition hat sich der Vf. nur z. T. auseinandergesetzt. Für die Eucharistielehre katholischer Kontroverstheologen hätten die Arbeiten von E. Iserloh über „Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck" (1950), „Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther" (1952), aber auch sein Aufsatz „Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie der Zeit" (1965), wertvolle Anregungen geboten. Die Verwertung der Diss. von F. J. Kötter, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jh.s bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1969) hätte ebenfalls zur Präzisierung der Ergebnisse beitragen können.

Die Zahl der Druckfehler ist ungewöhnlich groß. So bleiben nach der Lektüre der Arbeit – bei aller Anerkennung der Leistung des Autors, die z. B. in den Besprechungen von A. Huerga: Angelicum 56 (1979) 570f und A. Perego: Angelicum 57 (1980) 61ff zum Ausdruck kommt – einige Wünsche offen.

Freiburg Remigius Bäumer

Bornert, René: **La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle** (1523–1598). Approche sociologique et interprétation théologique. – Leiden: Brill 1981. XVIII. 654 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. XXVIII) Lw. Guilders 220.–

Der Benediktiner René Bornert von der Abtei Clervaux, bereits Autor einer Studie über die byzantinische Liturgie, liefert uns hier die verkürzte (!) Buchausgabe seiner Straßburger Staatsdoktordissertation von 1976 über die Entwicklung der Straßburger Liturgie im Jh. der Reformation. Eine unerhörte Zeitspanne, wenn man sich die komplexe und ereignisvolle Geschichte Straßburgs vor Augen hält. Die im vollsten Sinn des Wortes wissenschaftliche Arbeit ist ökumenisch inspiriert. Für B. haben die Ereignisse der Straßburger Reformationsgeschichte den Schlüssel geliefert für das Verständnis der römisch-katholischen Liturgiereform unserer Zeit, insbesondere im Blick auf den soziologischen Aspekt des gottesdienstlichen Geschehens. Freilich möchte ich hier gleich auch einen leichten Vorbehalt gegenüber dieser auf alle Fälle reichen und wunderbaren Arbeit anmelden: Lassen sich nicht die gottesdienstlichen Ereignisse, theologisch und soziologisch-kulturell betrachtet, die sich im Straßburg des 16. Jh.s abgespielt haben, bei allen Analogien letzten Endes schlecht vergleichen mit der universalen Gottesdienstreform der Gegenwart? Die Ereignisse in Straßburg sind wesentlich bestimmt durch die theologisch vermittlerische Haltung des Reformators Martin Bucer, der zwischen Luthertum und Reformierten steht, und durch den Übergang Straßburgs ins lutherische Lager in der zweiten Hälfte des Jh.s. Straßburg ist 1598 eine Stadt mit einer Kirchenordnung lutherischer Prägung. Diese Geschichte einer Stadt ist zweifellos in gewisser Hinsicht typisch, bleibt aber zugleich ein Sonderfall. Das wird in den allgemeinen Konklusionen B.s wenig betont.

Dieser Vorbehalt möchte unserer großen Anerkennung für die Gesamtanlage des Buches keinen Abbruch tun. Es geht B. darum, am Beispiel Straßburgs die Zusammenhänge zwischen theologischer Entscheidung, Veränderung der gottesdienstlichen Formen und sozialer Entwicklung sichtbar zu machen. Während die beiden ersten Aspekte öfters beschrieben und bearbeitet worden sind, ist die soziologische Sicht der gottesdienstlichen Reform, die sich nicht auf einige allgemeine Bemerkungen beschränkt, sondern ausführlich den Einzelheiten nachgeht, ein neues Unternehmen.

B. arbeitet an den für das gottesdienstliche Leben in Straßburg besonders reichhaltigen Quellen, veröffentlichtem und auch unveröffentlichtem Gut. Die Zusammenstellung und Auswertung dieses Materials (das wegen der weitreichenden Einflüsse der Straßburger Reformation, der z. B. neben Calvin auch die englische Kirche manches zu verdanken hat, weit über diese Stadt hinaus von Interesse ist), macht aus der Arbeit B.s ein Standardwerk, auf das man in Zukunft immer zurückgreifen wird. Eine umfassende Darstellung fehlte hier bisher. Soweit ich das beurteilen kann, ist die Quellenforschung unseres Autors zuverlässig, wie es für eine unter der Leitung von Professor Cyrill Vogel geschriebene Arbeit auch nicht anders zu erwarten ist. So ist uns ein schönes und wertvolles Buch geschenkt worden (in der beim Verlag E. J. Brill in Leiden gewohnten währschaften Präsentation. Allerdings ist ein solches 650seitiges Buch auch ein finanzielles Problem.)

Das Werk von B. enthält drei Teile, die die Intention des Autors klar zum Ausdruck bringen.

Der 1. Teil ist den historischen Etappen der gottesdienstlichen Reform Straßburgs gewidmet, von der Erneuerung der Frömmigkeit und der Predigt seit dem Ende des 15. Jh.s, den liturgischen Neuausgaben der zwanziger Jahre des 16. Jh.s und den programmatischen Stellungnahmen der Theologen Capito und Bucer bis zur Verfestigung der bucerischen Reformation, dann zu deren Infragestellung durch die Lutheraner unter Johannes Marbach und schließlich zur Etablierung der lutherischen Orthodoxie mit gleichzeitigem Verbot des calvinischen und Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes. Die reformierten Hausgemeinden und die katholischen Klöster leisteten dem autoritären Unternehmen der lutherischen Geistlichkeit ebenso Widerstand; B. zeigt daran das Gegenspiel verschiedener soziologischer Gruppen in der Stadt. Im Zusammenhang mit Calvin und seinem Aufenthalt in Straßburg liefert B. einen guten Beitrag zu den komplizierten Fragen um die Entwicklung der calvinischen Liturgie; hier habe ich mich aus persönlicher Kenntnis der Versiertheit des Autors in der zugehörigen Literatur, auch auf den von Straßburg wegführenden Pisten, überzeugen können. Mit dem zuletzt nach England emigrierten Bucer weiß B. den Einfluß auf die Entwicklung der anglikanischen Liturgie vom Traditionalismus zum Reformismus herauszustellen – Entwicklung, die jeder nach seinem eigenen Standpunkt beurteilt.

Vom Projekt B.s her gesehen scheint uns in diesem 1. Teil das 2. Kap. besonders wichtig zu sein (40–83). Es handelt von den sich gegenüberstehenden soziologisch konstituierten Kräften: le milieu humain, le cadre paroissial, les forces de mouvement (les prédicateurs, les professeurs, les manifestants, les sectaires, les exilés, l'ensemble de la population), les tenants de l'ordre, le

magistrat et l'ouverture à l'extérieur – das sind die bezeichnenden Überschriften der einzelnen Abschnitte.

Der 2. Teil des Werkes ist den theologischen Prinzipien gewidmet und beginnt mit einem Kap. über die normativen Kriterien, nämlich die Hl. Schrift, die rechte Lehre, das Glaubensbekenntnis und die Tradition. Die Applikation der verschiedenen Normen geschieht in einer Auseinandersetzung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das nächstes Kap. behandelt die für die Entwicklung der Straßburger Liturgie entscheidende Frage des Verhältnisses von Geist, Wort und Sakrament. B. unterscheidet dabei drei Phasen: Zunächst die mit der Auflösung der mittelalterlichen Formen zusammenfallende Phase der trennenden Unterscheidung von äußerlichem Zeichen und innerer Wirklichkeit. Dann kommt die mit der bucerischen Liturgie gegebene Phase der begleitenden Nebeneinanderstellung von Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit (1530–1550). Schließlich die der lutherischen Orthodoxie zuzuschreibende interprétation unitive (307), die das Zeichen und die bezeichnete Gnade mindestens für den Augenblick der Feier unlöslich miteinander verbindet. Der Autor findet in diesem sich entwickelnden Verständnis der Sakramentalität die theologische Erklärung für die liturgische Reform. Das in der Sakramentsfrage beobachtete Verhältnis findet sich wieder in der für die Reformation entscheidenden Frage des Zusammenhanges zwischen Geist und Wort. Die Sakramentalität betrifft jedoch noch andere Gebiete kirchlichen Lebens (Handlungen, Ort, Zeit).

Die übrigen Kap. des 2. Teils behandeln nacheinander die Taufe samt der von Bucer eingeführten Konfirmation der Heranwachsenden, die Eucharistie mit der Sakramentalität der Gegenwart und derjenigen des Opfers, die Buße und das pastorale Amt. Hier stößt B. auf das im ökumenischen Gespräch schwierigste Problem, das er mit einer großen Offenheit und mit der Absicht behandelt, als Historiker etwas beizutragen zur Lösung der zwischen den Konfessionen verbleibenden Frage. Vielleicht insistiert er etwas mehr, als für protestantisches Empfinden nötig wäre, auf das Wegfallen der apostolischen Sukzession. Auch ist es für unser Verständnis nicht richtig, wenn im Blick auf Bucers Amtsbegriff die abschließende Feststellung gemacht wird: C'est ... la communauté qui reste maîtresse du ministère et qui se donne les ministères dont elle a besoin (425) – nachdem eben für Bucer der Diener ein Diener des Heiligen Geistes ist. Die Frage der göttlichen Berufung ist zudem wenig beleuchtet. Gerne übernehmen wir jedoch B.s abschließendes Urteil zur Sache:

Par réaction contre une Eglise trop cléricale, les réformateurs ont minimisé le rôle propre du ministère presbytéral, comme ils ont rompu avec la succession episcopale pour des raisons politiques. Il faut aussi reconnaître les données positives de ce ministère des prédicateurs. Les réformateurs ont voulu instituer un ministère qui fût un service de l'Esprit, par la parole et les sacrements, dans la communauté du Christ (438).

Das letzte Kap. des 2. Teils ist der umfassenden Betrachtung des Verhältnisses zwischen Kirche und Liturgie gewidmet, in der richtigen Erkenntnis, daß das Verständnis des Gottesdienstes den Kirchenbegriff und letzlich das Christusverständnis mitbestimmt.

Der 3. Teil des Werkes ist den morphologischen Veränderungen der Liturgie gewidmet. Nacheinander werden die verschiedenen im Straßburg des 16. Jh.s auffällig oft veränderten Formulare der gottesdienstlichen Handlungen, vom Predigtgottesdienst über die Feier der Sakramente bis zum Krankenbesuch und Totenbegräbnis, behandelt. Wir wollen dabei nicht mehr stehen bleiben. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das 1. Kap. dieses 3. Teils richtigerweise einer ausführlichen Darstellung des liturgischen Stiles gewidmet ist. Der hier erste Abschnitt behandelt die Zusammenhänge zwischen liturgischer Sprache und Ideologie.

Die zehnseitigen Konklusionen stehen unter dem Gesamttitel „Reforme liturgique, mutation culturelle et foi chrétienne" (591) – eine Zusammenfassung des Programms unseres Autors.

Ich habe bereits eingangs meine Bedenken angemeldet gegenüber einer zu rasch verallgemeinernden Tendenz. Im übrigen meine ich jedoch, daß der Autor auf entscheidende Zusammenhänge hinweist. Das geht schon aus der Reihe der nochmals aufgezählten Probleme hervor. Zunächst ist die Rede von der Liturgie als Verbindung zwischen Theologie und Soziologie. Hier finden wir die Idee von der stabilisierenden Rolle des Gottesdienstes in der Gesellschaft. Natürlich gibt es das. Bestimmt ist damit aber noch nicht das Entscheidende über die christliche Liturgie gesagt. Das abschließende Urteil B.s scheint mir theologischer Ergänzungen bedürftig zu sein:

Après la crise du changement, réclamé par l'inadéquation d'un système liturgique à une nouvelle situation sociale et culturelle, la société tend au repos par une sorte d'aspiration interne et un nouvel équilibre s'établit entre les formes cultuelles et les forces sociales (592).

Beim Entwurf einer Soziologie der liturgischen Reform unterstreicht der Autor die meines Erachtens wichtige Tatsache, daß die Reformation des 16. Jh.s ihre Originalität darin hat, daß eine neue Lehre oder ein neuer Ausdruck des Glaubens neue gottesdienstliche Formen bestimmt.

Ein nächster Abschnitt gilt der Frage von Kult und Kultur; die kultischen Veränderungen des 16. Jh.s entsprechen einem kulturellen Aufbruch, der Protestantismus erscheint als Versuch einer modernen Interpretation des Evangeliums. Die beiden letzten Abschnitte behandeln die Problemkreise Liturgie und Sprache sowie das Sakrament als Ausdruck des Sakralen oder als Zeichen des Glaubens. Der letzte Wunsch des Autors geht dahin, daß die gottesdienstliche Reform das sakrale Element nicht ausstoßen, sondern durch den Glauben verändern sollte.

Neuchâtel Bruno Bürki

Brandhorst, Heinz-Hermann: **Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation.** Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 311 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 20) kart. DM 58.–

Diese in Göttingen angenommene Diss. untersucht das Luther- und Reformationsverständnis im protestantischen republikanischen Bürgertum der Vormärzzeit und in diesem Zusammenhang die Frage der Abhängigkeit Feuerbachs von Luther, die lange Zeit verhandelt und auch bejaht worden ist. Das Ergebnis ist u. a., daß Feuerbachs Projektionstheorie nicht von Luther her entwickelt worden ist, sondern sich aus den Motiven der politischen Vorgeschichte erklärt. Der Vf. sieht gerade bei Feuerbach den Versuch unternommen, eine Beziehung von theologischer Theorie und Praxis zu gewinnen.

Die Arbeit weist zwei Schwerpunkte aus: Die Lutherrezeption des vormärzlichen bürgerlichen Radikalismus und das Lutherverständnis Feuerbachs selbst.

Nach einem Überblick über den Stand der Feuerbach-Forschung schildert der erste Teil den Aufbruch der bürgerlichen Emanzipationsbewegung nach dem Wiener Kongreß 1815.

Luther gilt in diesem Zusammenhang als die Symbolfigur protestantischer Freiheit, und in diesem Sinne wird sein Kampf gegen Rom in der damaligen Gegenwart als Entstehungspunkt eines spezifisch protestantischen Freiheitsverständnisses auch im politischen Sinne verstanden. Das Lutherbild wird „politisiert", das Reformationsverständnis „funktionalisiert". Die radikalisierte Studentenbewegung (Kreis der „Unbedingten" um Karl Follen, Wartburgfest 1817) will die unvollendet gebliebene Reformation – eine Vorstellung aus dem älteren Pietismus, aus dem Rationalismus und auch Schleiermachers – revolutionär-republikanisch vollenden. Ganz so wie in der vaterländischen religiösen Deutschtumsverehrung unterlaufen dabei christliche und christologische Motivationen. Das politische Freiheitsethos ist religiös begründet.

Nach der „Windstille" der zwanziger Jahre kommt infolge der Juli-Revolution von 1830 ein großer Wandel, ein „entscheidender kontinentaler Epochenwechsel" und „Generationenwechsel" zustande. Die ansteigende Politisierung des literarischen Bürgertums, insbesondere des „Jungen Deutschland" bei Börne, Büchner, Gutzkow, Heine bringt auch in das Bild Luthers und der Reformation etliche Veränderungen. Während Gutzkow und Börne für die Bauernbewegung und Thomas Müntzer Partei nehmen und Luther verwerfen, weil er gegen die Bauern gestanden habe und in theologischer Schriftorthodoxie hängen geblieben sei, bleibt Heinrich Heine bei einem im ganzen positiven Lutherbild. Das Lutherverständnis des „Jungen Deutschland" zeigt bei seinen Vertretern also eine unterschiedliche Bewertung. Das Verbot des „Jungen Deutschland" durch den Bundesbeschluß vom 10. Dez. 1835 hat diese Richtung aber dann radikalisiert. Die Historiographien zum Bauernkrieg gedeihen in diesen Jahren zu einer politischen Streitliteratur um die Bedeutung des Protestantismus für eine neue liberale und republikanische Gesellschaft. In der wachsenden Parteinahme für die Bauernbewegung drückt sich aus, daß die sensualistischen, materiellen Ansprüche der Menschen in den Mittelpunkt der Freiheitsforderungen treten und so dann auch philosophisch grundlegend werden. Deshalb entwickelt sich das Lutherbild des „Jungen Deutschland" in engster Weise in der Abwehr des hegelschen Idealismus. Heinrich Heine kann darum Luther positiv würdigen, weil er bei ihm eben die Anerkennung auch der materiellen Interessen des Menschen findet. Auch an anderen Figuren dieser Richtung macht der Vf. deutlich, daß die Überwindung des Idealismus zugleich eine Abkehr von der „Vertröstung" der Religion bedeutet, so besonders bei Gutzkow. So beginnt in dieser Phase das Lutherbild von den neuen politischen Akzentuierungen her zu schwanken.

Den Umbruch bringen die Kölner Wirren (1837) und die Weise, wie sich der preußische Staat schließlich mit der römischen Kirche arrangiert. Für Arnold Ruge und den Kreis um die „Hallischen Jahrbücher" kann der preußische Staat nicht mehr als protestantisch gelten, weil dasselbe Prinzip, das in der römischen Kirche herrscht, auch in ihm besteht. Ruge selbst will die „Jahrbücher" als die „geistige Speerspitze" des Protestantismus im Ringen um die Freiheit und in diesem Sinne dann als die Fortsetzung der Stein-Hardenbergschen Reformen und des königlichen Verfassungsversprechens führen. Aber selbst dieser Protestantismus-Anspruch Ruges geht verloren. Mit dem Manifest „Der Protestantismus und die Romantik" von 1840 bis zum Verbot der Jahrbücher 1843 und ihrer Aussiedlung nach Sachsen beginnt die Wandlung zum „atheistischen, revolutionär-demokratischen Republikanismus". Luther und die Reformation verlieren an Bedeutung und damit die religiöse Thematisierung des Freiheitskampfes überhaupt. Die Berufung auf Luther bricht ab.

Im zweiten Teil zeigt der Vf., daß Feuerbach sich außerhalb dieser Linie als legitimen Fortsetzer Luthers und dessen Theologie, als „Luther II" versteht.

Seine kritische Abwendung von Hegel beginnt bereits 1830. Der Vf. verfolgt Schritt für Schritt, wie sich bei Feuerbach aus der Auseinandersetzung mit der

Immanenz des hegelschen Systems der Sensualismus und Materialismus und schließlich der theoretische Atheismus ergeben.

Zunächst hat Feuerbach gerade die Reformation als die kurze Zeitspanne angesehen, in der das Christentum mit sich selbst wieder identisch geworden ist, als eine zweite konstantinische Wende, die freilich alsbald in „Heuchelei" übergegangen ist.

Schließlich aber geht Feuerbach August/September 1839 mit dem in den „Hallischen Jahrbüchern" erschienenen Aufsatz „Die Kritik der hegelschen Philosophie" von einer pantheistischen zur materialistischen, sensualistischen Position hinüber. Zu dieser Zeit ist seine Religionskritik noch erkenntnistheoretisch und betrifft die Beziehung von Glaube und Vernunft, die Hegel ja miteinander identifizieren wollte.

Die psychologisch-anthropologische Ausformung der Religionskritik – im Sinne der „Projektionstheorie" – erwächst aus der Unterscheidung von Religion und Theologie und tritt mit der ersten Auflage des „Wesen des Christentums" von 1841 auf. Gegen Hegel weist Feuerbach nach, was die Theologiegeschichte längst faktisch ausgewiesen hat, daß nämlich das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist. Diese Erkenntnis will Feuerbach nun therapeutisch-praktisch verstehen als die bewußte Wiederherstellung der natürlichen Vernunft im Sinne des menschlichen Gattungsbewußtseins.

Der Vf. zeigt, daß in dieser Phase eine „Dependenz ... von genuiner reformatorischer Theologie ... völlig auszuschließen ist" (129). Feuerbach ist bei der ersten Auflage des „Wesens" von der Theologie Luthers unabhängig gewesen. Er benutzt lediglich als Denkfigur eine „nominalistische Technik der Umkehrung von Subjekt und Prädikat", aber er sieht in Luther geschichtlich den, der erstmals nicht nur Christ, sondern dabei zugleich auch Mensch ist.

In den „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie" von 1842 geht Feuerbach zur Theorie vom natürlichen Atheismus hinüber. Der Begriff der „Sinnlichkeit", mit dem er dabei operiert, meint einmal die Herzensreligion gegen die große Theologie des Kopfes, dann aber auch die Verstehbarkeit theologischer Aussagen im Gegensatz zu bloßer Spekulation.

Diesen Materialismus-Atheismus (die Begriffe schwanken in der Darstellung) grenzt Feuerbach scharf gegen den französischen Materialismus Bayles und der Enzyklopädisten ab. Er will einen „germanischen" Materialismus vertreten, ein Motivbereich, den der Vf. leider nicht weiter nach der Seite des Revolutionsverständnisses oder nach der Seite der nationalen Identitätsproblematik untersucht. Von diesem germanisch-protestantischen „Materialismus" her beginnt Feuerbach in der Vorbereitung der zweiten Auflage des „Wesens" auf Luther zurückzugreifen, um Einwände zu widerlegen, und findet bei ihm eine Christologie, die wesentlich Anthropologie sein soll. Luthers Theologie kommt also nur als nachträgliches, verstärkendes Belegmaterial in das „Wesen des Christentums" hinein. Diese Arbeit an Luthertexten vollzieht sich in den Jahren 1843/44 (Grundsätze der Philosophie der Zukunft; Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers; Brief an Ruge (?) – Paris von 1844 aus dem Nachlaß). In der Schrift „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach", die der Vf. Feuerbach als Autor zuschreibt, löst sich Feuerbach von der Rechtfertigungslehre Luthers zugunsten eines bewußten Humanismus.

In der zweiten Auflage des „Wesens des Christentums" finden sich 1843 dann ca. 154 Lutherzitate. Anhand des Kap. 14 über den Glauben macht der Vf. klar, daß Feuerbach durchaus um die Aseität Gottes bei Luther selbst gewußt habe, daß er sich aber „durch die neuzeitliche Geschichte des Christentums" berechtigt und verpflichtet glaubte, Luthers Aussagen buchstäblich interpretieren zu sollen im Sinne der Projektionstheorie. Feuerbach hat also um die Differenz zu Luther gewußt.

Schon 1842 zieht Feuerbach daraus entsprechende politische Konsequenzen. So wie er von dem Christus „für uns" ausgeht, so interpretiert er nunmehr das „religiös" werden des Menschen als ein „politisch" werden: „Die Politik muß unsere Religion werden." Republikanismus und Protestantismus werden konfundiert, eine Vorstufe für das, was heute in der Gegenwart mit dem Begriff des Engagements im Rahmen politischer Theologie wieder auflebt.

Das von Feuerbach in Anspruch genommene Reformations- und Lutherverständnis schwindet in der weiteren Geschichte der Vormärz-Bewegung. Mit dem Erscheinen der „Allgemeinen Geschichte des großen Bauernkriegs" von Zimmermann in den Jahren 1841/43 beginnt im Rahmen einer umfassenden Diskussion der Zerfall des bürgerlich-emanzipativen Lutherbildes. Die dreibändige Reformationsgeschichte des Feuerbachfreundes Hagen betont nicht mehr Luther, sondern die Kontinuität zwischen dem linken Flügel der Reformation und der Vormärz-Emanzipation.

So wird im ganzen das Luther- und Reformationsverständnis den konservativen Kräften der politischen „Devotion", Stahl und den „Lutheranern" überlassen.

Der Vf. zeigt im ganzen, daß in der Zeit des Historismus eine funktionalisierte Geschichtsschreibung erwächst und sich damit die Rezeption Luthers den politischen und philosophischen Motiven unterordnet. Von einer zwingenden theologiegeschichtlichen Entwicklungslinie von Luther zu Feuerbach hin kann deshalb keine Rede sein. Im Gegenteil, es handelt sich um einen Säkularisierungsvorgang, der von Hegel und von der Seite der idealistischen Philosophie her sich materialisiert. Wo nun aber die wirklichen historischen Antriebe für diesen „Materialismus" zu liegen kommen, macht die Arbeit nicht deutlich. Deshalb ist auch der Mangel spürbar, daß die Feuerbach-Thesen von Marx nicht diskutiert werden.

Es wird aber auch nicht weiter betont, daß offenbar bis 1848 praeter propter – jedenfalls in Deutschland – keine bewußte Unterscheidung zwischen Nationalismus und Sozialismus getroffen worden ist. Die einseitige Untersuchungsrichtung auf Hegel hin läßt andere Möglichkeiten außer Betracht, die die Thesen vom Kollektivbewußtsein („Gattung"), die Herkunft des „germanischen" Motivs, das antifranzösische Revolutionsverständnis und dann auch die Tendenz zur weltanschaulichen und politischen Radikalisierung erklären könnten. Der Hinweis auf das beginnende Industriezeitalter zu Beginn trägt nicht und ebenso wenig die herbeigezogenen Versuche, in der Vorgeschichte des Pietismus und des Rationalismus (Semler) Ansatzpunkte für das politische Werk der „Vollendung" der Reformation zu finden.

Daß Feuerbach inmitten des republikanischen Vormärz-Bürgertums eine bewußte Sonderstellung eingenommen hat, ist eine neue Erkenntnis. Um so mehr wäre dann aber auch nach dem zeitbedingten Übergangscharakter seiner Theologie zu fragen. Die Arbeit läuft im Grunde auf eine Entmythologisierung Feuerbachs hinaus.

Münster Manfred Jacobs

Müller, C. Detlev G.: **Geschichte der orientalischen Nationalkirchen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 269–367 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Bd I. Lieferung D 2). Kart. DM 33.80

Das Buch handelt von den vorchalkedonensischen Kirchen, die heute im Sprachgebrauch des ÖRK „Oriental Orthodox Churches" heißen, um sie von den chalkedonensischen byzantinisch-orthodoxen Kirchen abzuheben, die „Eastern Orthodox Churches" genannt werden. Von letzteren findet hier nur die Kirche Georgiens Berücksichtigung.

Das Unternehmen, eine Geschichte dieser Kirchen zu schreiben, die praktisch zu den vergessenen Ortskirchen gehören, ist zweifelsohne begrüßenswert. Der Versuch, diesen Kirchen jedoch auf knapp 100 S. gerecht zu werden, ist ein Wagnis, das kaum gelingen kann. So wird der an den geschichtlichen Ereignissen in Vergangenheit und Gegenwart Interessierte, wenn er nicht selbst Fachmann ist, erhebliche Schwierigkeiten mit dieser Teillieferung haben. Hinzu kommt, daß der Vf., der in der christlichen Orientalistik kein Unbekannter ist, in seinen Darlegungen sehr persönliche Schwerpunkte setzt. Man hat den Eindruck, daß ihn die alte Geschichte dieser Kirchen und ihr literarisches geistliches Erbgut mehr interessiert als ihre Entwicklung in der Neuzeit. So finden sich gerade in der Beschreibung dieses Zeitabschnittes größere Mängel, die bei Benutzung der zugänglichen Literatur hätten vermieden werden können. Peinlich wirkt auch, daß die Bezeichnung „katholisch" durchweg nicht verwendet wird, sondern stattdessen das Adjektiv „römisch" oder „lateinisch" gebraucht wird, als ob es die katholische Kirche nicht gäbe.

Nach einer Einführung, in der es auch an einem recht umfangreichen allgemeinen Literaturverzeichnis nicht fehlt, wendet sich der Vf. zunächst den syrischen Kirchen zu, worunter er in erster Linie die syrische Kirche von Antiochien versteht; das zweite Kap., das eine Ergänzung des ersten ist, handelt über die Christen im Perserbereich der Antike, die sich im Laufe der Zeit in der ostsyrischen, „nestorianisch" genannten Kirche organisieren. Anschließend wendet sich der Vf. den indischen Thomas-Christen zu, die sich ja bis heute selbst „Syrer" nennen. Die übrigen Kap. sind der koptischen Kirche Ägyptens, der äthiopischen Kirche, der armenischen Kirche und der georgischen Kirche gewidmet.

Im folgenden möchten wir auf einige Dinge hinweisen, die u. E. nicht eindeutig oder sogar falsch sind. So schreibt M., daß Ja'qōb von Edessa das „Kirchengesangbuch" des syrischen Patriarchen Severos von Antiochien nach dem Urtext revisiert habe (286). Hierbei handelt es sich um die von Paulos von Edessa geschaffene Sammlung von Hymnen, die im Stundengebet und in der Eucharistiefeier verwendet werden und die auf den griechischen Hymnen des Severos fußt. – Die Transskription „Maṗrĕjān" (statt „Maṗryōnō") für den nach dem Patriarchen von Antiochien höchsten Würdenträger der syrischen Kirche (u. a. 288) ist zumindest ungewöhnlich; warum dann nicht das verdeutschte Maphrian? Hier wäre es auch angebracht gewesen, die Literaturangaben zu erweitern, etwa durch: P. Hindo, Disciplina Antiochena Antica – Siri: II. Les Personnes, Vatikan 1951, 141–161 (Codificazione Canonica Orientale – Fonti: Ser. II Fasc. XXVI) und J. Mounayer, Les Synodes Syriens Jacobites, Beyrouth 1963.

Wir teilen des Vf.s Beurteilung der protestantischen Mission, „die zu weiteren Zerspaltungen der Christen im Vorderen Orient führte. Bemühen sich die Anglikaner ähnlich den römischen (sic!) Missionaren um ein Eingehen auf die Sitten und Gebräuche, das Lebensgefühl jener alten Christen dort, so begegnen ihnen die nordamerikanischen Kongregationalisten und Presbyterianer oft mit völligem Mißverständnis. Man versucht diese ‚gottlosen' Leute zunächst zu reformieren und tritt ihnen, die viele Jahrtausende ihren Christenglauben unter den widrigsten Umständen bewahrten, mit ungerechtfertigtem Hochmut gegen-

über. Der Sinn der ‚Reform' wird den Orientalen somit wenig deutlich und ihre Anlehnung an Rom und seine Ordensschulen wird damit geradezu gefördert. Es fehlt das Verständnis für die Bedeutung der alten Zeremonien und des treu gefeierten Gottesdienstes für den Bestand der Gemeinden in einer Umwelt, die sie im besten Falle gerade duldet" (292).

Nicht zutreffend ist jedoch die Beschreibung der kirchlichen Hierarchie (293). Es ist zwar richtig, daß der Metropolit von Jerusalem nach der Aufhebung des Maphrianats in Mesopotamien den Ehrentitel „Maṗryōnō und Katholikos des Ostens" getragen hat; dieser ging jedoch zu Beginn dieses Jh.s über auf den Ersthierarchen der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche und nach dem Schisma von 1975 auf das Oberhaupt der dem Patriarchat ergebenen Gruppe, Mar Baselios Paulos II., der auch 1980 der Wahlsynode vorstand, die Mar Ignatios Zakka I. Iwas zum neuen Patriarchen bestimmt hat.

Die Hierarchie der syrischen Kirche steht den Eparchien (Diözesen) Damaskus, Homs, Aleppo, Mossul, Bagdad, Libanon, Mardin, Midiat, Jerusalem, USA und Kanada, Schweden, Europa (Benelux-Länder, Deutschland, Schweiz, Österreich) vor. Metropoliten ohne Titularsitze (ebd.) gibt es nicht. Der Erzbischof für die amerikanische Eparchie residiert nicht in Detroit, sondern bis 1980 in Hackensack, New Jersey, und seitdem in Lodi, New Jersey; die Gläubigenzahl beträgt nicht 100 000, sondern 10 000–15 000. Wenn gesagt wird, daß ein „wesentlich größerer Prozentsatz" der Syrer katholisch („mit Rom uniert") sei „als in den übrigen orientalischen Kirchen", so berücksichtigt der Vf. nicht die Tatsache, daß 70 % der ostsyrischen Christenheit und etwa 70 % der Thomas-Christen in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebt. Siehe Oriente Cattolico, Vatikan 1974; J. Madey, Neue Beiträge zur Statistik der Alt-Orientalischen Kirchen: Der christl. Osten 27 (1972) 136.

Im Kap. über die ostsyrische Kirche spricht M. auch über die Synode von Bēt Lāpāt (484), die u. a. den Klerikerzölibat aufgehoben habe. „Selbst Bischöfe durften nun Konkubinen haben" (298). Zu dieser Frage ist genauer: F. Heiler, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, 308[22]:

„Die Synode von Seleucia 486 [unter Mar Akakios] autorisierte die Ehe von Diakonen und Priestern nach empfangener Weihe. Die Synode von 497 [unter Mar Babai] bekräftigte die Entscheidung, daß alle Glieder des Klerus ‚vom Patriarchen bis zum letzten Glied der Hierarchie eine keusche Ehe mit einer Frau eingehen dürfen, um sie auszuüben und Kinder zu zeugen' (Synodicon Orientale, [ed. Chabot, 1902] 63, 312." Vgl. T. Puthiakunnel, Syro-Malabar Clergy and their General Obligations, Pachalam, Ernakulam, Kerala 1964, 93f.

Die Bezeichnung der bischöflichen Schulen als „Predigerseminare" (299) erscheint unangebracht. Im folgenden Satz nennt der Vf. sie selbst „Katechetenschulen". Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche ab 540 ist nicht Mārabā, sondern Mar Abā, den die „Nestorianer" als einen ihrer Kirchenväter betrachten (Mar Aprem, Nestorian Fathers, Trichur 1976). Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche führt bis heute den Titel Katholikos-Patriarch des Ostens; man kann daher nicht sagen „seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr ‚Katholikos'" (310). Erwähnt werden müssen hätte auch das Schisma dieser Kirche seit 1968 (zwei getrennte Patriarchate) und der gewaltsame Tod von Patriarch Šimūn XXIII. i. J. 1975.

Kommen wir zum Kap. über die indischen Thomas-Christen. Es erstaunt, daß in dieser kurzen Abhandlung der Legende vom Raub der Gebeine des Apostels Thomas durch Antonius Patronus 1540 Raum gegeben wird, die in der indischen Tradition keinen Platz hat (Ausführlich darüber bei P. J. Podipara, Die Thomas-Christen, Würzburg 1966, 20–24).

Die Inder, die 1490 den Patriarchen Mar Simon IV. mit der Bitte um Bischöfe aufsuchten, kehrten nicht als Bischöfe in ihre Heimat zurück, sondern wurden vom Patriarchen zu Priestern geweiht; die beiden Bischöfe, die mit ihnen nach Indien kamen, waren Mönche des Klosters Mar Eugen, die als Mār Thomas und Mār Johannes in die Geschichte eingingen (315; siehe Podipara, a.a.O. 101; Card. E. Tisserant–E. R. Hambye, Christianity in India, Calcutta 1957, 24f.). Mār Joseph, der Bruder des wegen seines katholischen Glaubens als Martyrer gestorbenen Katholikos-Patriarchen Mār Simon VIII. Sulāqā, starb 1569 in Rom trotz aller Mißhelligkeiten mit den Portugiesen unverurteilt als Katholik und nicht als Nestorianer (315f.; siehe Tisserant-Hambye, a.a.O. 41; Podipara, a.a.O. 110f.). Patriarch, Ebedješū ('Abdišō) war auch kein „schismatischer" Patriarch (316), sondern schickte Mār Abraham selbst nach Rom. Von einer Reordination von Mār Abraham kann keine Rede sein. Wenn M. selbst diesen Hierarchen zu einem Nestorianer machen will, scheint er, sich gewisse Anschuldigungen portugiesischer Missionare zu eigen zu machen. Von einem „Bannstrahl" gegen Mār Abraham kann keine Rede sein. Auch er starb unverurteilt. Wir wissen auch nichts von einer langsamen „Verdrängung der syrischen Kirchensprache" zu Beginn des 17. Jh.s (317); die ostsyrische Liturgie wurde in Malabar, selbst in ihrer stark latinisierten Form, bis 1962 ausschließlich gebraucht. Von da an wurde nach und nach die Volkssprache Malayalam eingeführt. Daß der 1652 in Indien eingetroffene syrische Bischof [Ahatallah; Aithalaha] von der Inquisition in Goa verbrannt wurde, ist heute nicht mehr historisch haltbar, wie E. R. Hambye nachgewiesen hat (An Eastern Prelate in India: Mar Aithalaha, 1652–53: Indian Church History Review 2 [1968] 1–5). Wir müssen weiter fragen: Welcher Kaiser meldete neben den Briten politische Ansprüche auf Malabar an, als dort die Niederländer das Sagen hatten? (317). Wer mögen wohl die „unierten Lateiner" (318) sein? Etwa die große Mehrheit der katholischen Thomas-Christen mit ostsyrischem Ritus (Chaldäo- oder Syro-Malabaren)? Es wird nicht gesagt, daß der 1825 in Syrien geweihte Matthews Mār Athanasios, „der evangelischen Vorstellungen zuneigte" (318) unter falschen Voraussetzungen die Bischofsweihe vom syrisch-orthodoxen Patriarchen erschlichen hat und deshalb vom Patriarchen Mar Petros III. exkommuniziert wurde. Der erste Katholikos der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche hieß Mār Ivānios (nicht Iranius) (319). Nicht erwähnt ist auch das 1975 von neuem ausgebrochene Schisma, das diese Kirche in einen Patriarchatsflügel und in einem Katholikatsflügel teilt. Die Erstbischöfe führen beide in Malabar den Titel eines „Katholikos des Ostens". Ebenso fehlt der Hinweis, daß das nestorianische Schisma auch die neu-nestorianische Gemeinschaft von Trichur mit 15 000 Gläubigen in zwei Flügel aufgeteilt hat: 2 000 Gläubige folgen dem Bischof der Patriarchatspartei (Mār Denḥā) unter dem Metropoliten Mār Timotheos, 13 000 der Gruppe um den Patriarchen Mār Addai II. (Bagdad) unter dem Metropoliten Mar Aprēm und dessen Vikarbischof Mar Paulos (319).

Das Kap. über die koptische Kirche befriedigt am meisten, doch möchten wir ergänzend hinweisen auf die Studie von Fadel Sidarouss, Eglise copte et monde moderne, Kairo 1978, die die Zeitschrift Proche-Orient chrétien 30 (1980) 211–265 (mit ausführlicher Bibliographie) veröffentlicht hat. Der Titel „Archimandrit" ist jedoch byzantinisch (325), nicht koptisch; es wäre besser, die Bezeichnung Higumenos zu wählen, ein Titel, der auch verdienten zölibatären Diözesanpriestern verliehen wird.

In dem Abschnitt über die äthiopische Kirche verwendet der Vf. für die äthiopisch-katholische Kirche völlig überholte Angaben, wenn er nur angibt: „Seit 1930 gibt es einen unierten Bischof. Für 1955 wird Zahl der Gläubigen mit 37 500 angegeben" (349). Sie zählt heute etwa 100 000 Gläubige in der Metropolitaneparchie Addis Abeba und den Eparchien Adigrat (Tigray) und Asmara (Erithräa); die Zahl ihrer Bischöfe ist: 4 (Metropolit Paulos Tzadua, The Ethiopian Catholic Church Then and Now: J. Madey-S. T. Erackel, The Future of the Oriental Catholic Churches, Tiruvalla 1979, 46).

In dem Abschnitt über die armenische Kirche hätten wir gern gesehen, wenn der Vf. stärker berücksichtigt hätte, daß es innerhalb dieser Christenheit stets zwei theologische Strömungen gegeben hat, von denen eine eine Antiposition gegenüber dem Konzil von Chalkedon einnahm (in diesem Zusammenhang siehe K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York [2]1975), die andere jedoch den Aussagen von Chalkedon anhing (ausführlich dazu G. Amadouni, L'Eglise Arménienne et la Catholicité, Venedig 1978, engl. Übersetzung in Madey-Erackel, a.a.O. 97–144). Was ist unter der Gründung eines lateinischen Patriarchats 1835 zu verstehen? (359). Meint er damit etwa die Einsetzung des armenisch-katholischen Priesters Agop Tchoukourian durch die Hohe Pforte als religiöses und ziviles Oberhaupt aller katholischer „Nationen" oder Kirchen des Osmanischen Reiches, als „Patrick"? Wie kann man das armenisch-katholische Katholikat (Patriarchat) von Kilikien, das 1742 sich verselbständigte, „römisches Patriarchat für die unierten Armenier" (359) nennen? Das römische Patriarchat leitet der Bischof von Rom! Ebenso abträglich ist aber auch die Bezeichnung des armenisch-apostolischen Katholikats von Kilikien als „Gegenkatholikat" (360).

Hätte in das Buch nicht auch ein Kap. über die maronitische Kirche des Nahen Ostens aufgenommen werden müssen, wie dies der orthodoxe koptische Autor A. S. Atiya in seinem Werk A History of Eastern Christianity, London 1968, tut? Allerdings hätte denn die Lieferung D 2 des Bandes I des hier angezeigten Werkes umfangreicher sein müssen. Schließlich soll es ja „ein Handbuch" sein. Wir bedauern, daß wir auf so viele Schwächen haben hinweisen müssen. Ohne diese wäre das Buch eine echte Hilfe gewesen.

Paderborn Johannes Madey

Köstler, Hermann/**Ott**, Ludwig: **Martin Grabmann.** Nachlaß und Schrifttum. Mit einem Nachlaßteil von Clemens Baeumker. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980. XIV, 240 S. (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N.F. Bd 30) kart. DM 38.–

Martin Grabmann (1875–1949) hat sich um die Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie sowohl durch seine Monographien (u. a. die scholastische Methode, 1909–11; die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jh.s, 1916; die echten Schriften des hl. Thomas, 1920; die Sophismataliteratur, 1940) wie auch durch seine zahlreichen Aufätze zur Geschichte der Scholastik und der Mystik verdient gemacht.

Die wichtigsten dieser Aufsätze sind bekanntlich in seinem ‚Mittelalterlichen Geistesleben' (3 Bde 1926–1956) und neuerdings in seinen ‚Gesammelten Akademieabhandlungen' (2 Bde 1979) zusammengestellt worden. Der vorliegende Bd stellt insofern eine Ergänzung dar, als er ein Nachlaßverzeichnis und eine ergänzte und verbesserte Bibliographie von Grabmanns Werken enthält. Das Nachlaßverzeichnis bietet einen Katalog Grabmanns persönlicher Dokumente (die er dem Bischöflichen Seminar Eichstätt vermacht hat), seiner Korrespondenz, Akten und Vorlesungsnotizen (die jetzt Eigentum des Grabmann-Instituts

München sind) und seiner Aufzeichnungen über und Kopien von Handschriften (die jetzt Eigentum der Bayerischen Staatsbibliothek sind). Außerdem enthält der Katalog ein Verzeichnis des Teils des Nachlasses von Clemens Baeumker, der im Grabmann-Institut untergebracht ist. Der Bd schließt mit einem Personenregister.

Im Register hätte man vielleicht besser die mittelalterlichen Autoren von modernen Gelehrten und Korrespondenten Grabmanns getrennt, da diese sehr zahlreich und oft nicht direkt für die Erforschung des Mittelalters relevant sind. Weil die meisten Forscher sich sicherlich in erster Linie für Grabmanns Aufzeichnungen über Handschriften interessieren werden, wäre außerdem ein Handschriftenregister angebracht. Schließlich hätte man in der ergänzten Bibliographie von Grabmanns Werken Bd- und Seitenzahl der neugedruckten Akademieabhandlungen einfügen sollen, so wie das für die in den Bänden ‚Mittelalterliches Geistesleben' aufgenommenen Aufsätze gemacht wurde.

Freiburg Charles Lohr

Stadelmann, Helge: **Das Okkulte.** Sein Wesen und seine Erscheinungsformen nach der Heiligen Schrift. – Gießen, Basel: Brunnen Verlag (1981). Kart., 64 S. (Theologie und Dienst 25). Kart.

Der Vf., geboren 1952, seit 1979 Dozent für NT und Homiletik an der Bibelschule Brake, versteht unter dem Okkulten „widergöttliche bzw. von Gott verbotene Phänomene übersinnlicher Art, auf die sich der Mensch einläßt in den Versuch, die Begrenzung seiner fünf Sinne im Blick auf Wissen und Macht zu sprengen, von denen er umgekehrt aber auch in seiner Existenz beeinflußt und bestimmt werden kann" (3f).

St. verweist eingangs darauf, daß trotz „aufgeklärter" Zeit und einer rein vernunftgläubigen Theologie „das uralte Interesse der Massen an Horoskopen, Kartenlegen, Spiritismus, Pendeln, Besprechen, Schutzzauber und primitiven Aberglauben unvermindert" anhält. Dazu kommen Satanskirchen und -kulte, spiritistische Filme wie „Der Exorzist", Rockgruppen, die mit magischen Symbolen und okkulten Texten arbeiten, fernöstliche Praktiken mit Transzendentralbezug (3).

In der großen Zahl seelsorglicher Aufklärungsbücher der „letzten dreißig Jahre" (Anm. 7 nennt „nur einige", nämlich 16 Titel evangelischer Autoren), die vor dem Okkulten warnen, vermißt er Behandlungen des Themas die „ausschließlich von der Bibel" ausgehen (4).

St. unterscheidet in seiner wohl vollständigen Übersicht über biblische Aussagen in den Erscheinungsformen des Okkulten (5–53) zwischen Handeln: Abgötterei, Wahrsagung (Mantik, Nekromantik) und Magie (Zauberei, Beschwörung), und Erleben: Besessenheit, sexueller Spuk. Im 2. Teil „Wesensbestimmung des Okkulten" (34–56) wendet er sich gegen „das nahezu unbegrenzte Zutrauen in die paranormalen Fähigkeiten der menschlichen Seele, das selbst manche Christen hegen" (37). Demgegenüber stellt er folgende Thesen auf: „Phänomene, die das raum-zeitliche und auf die Sinne angewiesene Begrenztsein des Menschen durchbrechen, werden von der Heiligen Schrift nirgends von natürlichen Möglichkeiten des Menschen her erklärt, sondern stets mit einer okkulten oder aber pneumatischen (geistgewirkten) Ursache in Verbindung gebracht" (39). „Alles okkulte Handeln und Erleben des Menschen ist untrennbar mit der Wirksamkeit dämonischer Mächte verbunden" (43). „Okkultismus ist schuldhafte Verstrickung des Menschen, die einen Zustand unter Gottes Gericht bewirkt, der sich bei fortgesetztem Sündigen über Generationen hinweg als ein kollektiver Bann auswirkt" (48). „Die Befreiung von okkulten Sünden wird durch ein Inanspruchnehmen der durch Jesus vollbrachten Erlösung bewirkt und vollzieht sich seitens des Menschen in den Schritten der Sündenerkenntnis, der Gesinnungsänderung und radikalen Lösung von allem Okkulten – was vom seelsorglichen Befehlswort im Namen Jesu an die dunklen Mächte begleitet sein kann – sowie in einer ganzen Hingabe an Gott, der allein Befreiung wirkt".

St. wendet sich in seiner fundamentalistischen Exegese nicht nur gegen Bultmann (40f) sondern u. a. auch gegen Herbert Haag, bei dem „die Bibelkritik Bultmanns bis in die Formulierungen hinein" nachklingt (59 Anm. 35) und die „Voraussetzungen eines rationalistisch-humanistischen Weltbildes ... kräftig" durchschlagen (27). Mit Karl Barth ist davor zu warnen, „die Wirklichkeit der Dämonen leugnen bzw. – was ebenso gefährlich wäre – sie überbewerten zu wollen" (41). Er setzt sich nicht mit den katholischen Stimmen auseinander, die im Anschluß an den „Fall Klingenberg" zu den Exorzismen geschrieben haben, z. B. W. Kasper – K. Lehmann (Hg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit, Mainz 1978, M. Adler u. a., Tod und Teufel in Klingenberg, Aschaffenburg 1977.

Auch das alte Rituale Romanum warnt davor, „leicht zu glauben, jemand sei vom Dämon besessen", und nennt – heute nicht genügende – Kriterien zur Unterscheidung von Besessenheit und Krankheit: qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant (so bis 1952), qui morbo aliquo, praesertim ex psychicis laborant (so auf Grund eines Schreibens des Hl. Offiziums vom 1. 4. 1947 die Ausgaben von 1952 und 1954). Die immer noch ausstehende schwierige Neufassung des „großen Exorzismus" des Rituale wird nicht darauf verzichten können, „natürliche", wenn auch paranormale Ursachen für die in Frage stehenden Phänomene in Rechnung zu stellen. Sind wirklich alle paranormalen Fähigkeiten „Gaben des Teufels" (38)? Muß man nicht aus den schlimmen Folgen des Hexenwahns lernen? Ist nicht erwiesen, daß Besessenheitsphänomene durch Beschwörungen induziert werden können? Es genügt nicht zu sagen: „Für Erscheinungen wie außersinnliche Wahrnehmung, außersinnliche Beeinflussung und Bessenheitsphänomene kennt die Bibel keine innerweltlichen Erklärungen aus einem qualitativ erweiterten Menschenbild" (39). „Selbst ob okkultes Experimentieren aus wissenschaftlicher Entdeckerfreude etwas jenseits von Gut und Böse ist, wäre zu hinterfragen" (44).

Wenn der Vf. meint, „gewisse scheinbar religiöse Handlungen: so die Zeichnung von Haus- und Stalltüren mit den Initialen der Heiligen drei Könige", kämen „gefährlich nahe ... dem Bereich des Schutzzaubers innerhalb der weißen Magie" (25), so trifft er sicher nicht den Sinn des Brauches, der übrigens anders als die Beräucherung von A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909, I, 434, in mittelalterlichen Ritualien (einschließlich der Wiegendrucke) nicht angetroffen wurde. Das Rituale Romanum enthält in einem Anhang von 1884, der erst 1952 in das Buch integriert wurde, eine Häusersegnung zu Epiphanie ohne den Brauch, aber auch ein Segensgebet für Kreide, das die Bezeichnung von Haustüren voraussetzt. Vgl. Benediktionale, Studienausgabe für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebiets, Einsiedeln–Zürich–Freiburg–Wien 1978, 48: Segnung der Kreide: Betonung der Kreuzform der Segnung. „Laß uns nicht vergessen, daß unser ganzes Leben dem gehört, der uns in diesem Zeichen erlöst hat; 41: Deutung der Buchstaben nicht nur Caspar, Melchior, Balthasar, auch: „Christus Mansionem Benedicat"; 50: Formel: „Christus segne dieses Haus und alle, die darin wohnen". Wenn der Vf. in diesem Zusammenhang nach dem Unterschied zwischen weißer Magie und einer Sakramentsauffassung fragt, die „dem Sakrament bedingungslos Wirkkraft zuschreibt", so wäre dagegen zu fragen, wer die Sakramente derart versteht.

Zu korrigieren ist die Behauptung: „Noch im frühchristlichen Exorzismusformular des Rituale Romanum spielt die Frage nach dem Namen des Geistes eine Rolle" (60, Anm. 40). Die Texte sind nicht frühchristlich, sondern zum größten Teil frühmittelalterlich, teilweise noch jünger. Da bisher in der Literatur Angaben fehlen oder irrig oder zu pauschal sind, seien die Quellen hier genannt (genaue Hinweise im Aufsatz des Rez.: „Der Exorzismus der katholischen Kirche." Zu einer verwunderlichen Ausgabe: Lit. Jahrb. 32 (1982), 249–257):

Von den Gebeten des Formulars ist „Domine sancte" (Nr. 4) erstmals in einem 1921 gefundenen Teil des Altgelasianums (um 750) bezeugt. „Deus conditor" (4) im Sacramentarium Gellonense (um 790), beide im karolingischen Supplement zum Gregorianum (um 810–1915), das unspezifische Gebet zu Beginn „Deus, cui proprium" (1), später erstes Gebet nach der Allerheiligenlitanei, u. a. im Gellonense, Gregorianum Paduanum und Hadrianum für Büßer, „Omnipotens Domine" (3) und „Deus caeli" (4) im Pontificale Romano Germanicum (um 950, Mainz; sechs von elf Zeugen der Edition Vogel-Elze), während die Gebete „Deus et Pater" und („post liberationem") „Oramus te" (4) bisher erstmals im Rituale von 1614 nachgewiesen sind.

Von den Exorzismen stehen „Adiuro te, serpens" erstmals im Gelasianum, „Audi ergo" (2. Teil von „Exorcizo te", 4) im Gellonense, beide im Supplement des Gregorianum, „Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus" (4) im Pontificale Romano Germanicum. In mittelalterlichen Quellen bisher nicht nachgewiesen sind „Praecipio tibi" (2) und „Exercizo te, immundissime spiritus", 1. Teil (4).

Andererseits enthält das Rituale Romanum manche anderen Texte der alten Quellen nicht.

Daß der Exorzist nach den Namen der Geister (und nach ihrer Zahl) fragen soll, ist in den Normen des Rituale (Nr. 15) gefordert. Im Ritus selbst (auch der älteren Quellen) ist davon nichts gesagt. Nach dem Vf. ist Pfarrer E. J. Chr. Blumhardt bei seinen Exorzismen darin zu weit gegangen, daß er die Dämonen sprechen ließ und sie befragte. Sicher trifft ihn die Kritik zu Recht, daß er auf ihre Hoffnung auf Befreiung von der Verdammnis eingegangen ist (a.a.O.; vgl. auch 29f).

Münster Emil J. Lengeling

Dykmans, Marc S.J.: **Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance.** Tome I: Le cérémonial papal du XIII[e] siècle. – Bruxelles, Rome: Institut historique belge de Rome 1977. 378 S. (Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, fasc. XXIV) br.

Die Erforschung des päpstlichen Zeremoniells im späten Mittelalter hat zwar, anders als die Erforschung der römischen Liturgie, sehr lange auf sich warten lassen, aber man braucht nur Namen wie Michel Andrieu, Marc Dykmans, Bernhard Schimmelpfennig und Stephen J.

P. Van Dijk zu nennen, um zu ermessen, welche Fortschritte inzwischen auch hier gemacht worden sind. Den Hrsg. des vorliegenden Editionsbandes eigens vorzustellen, bedarf es nicht mehr. Seit vielen Jahren hat er sich mit dem Thema befaßt, und daraus ist der Plan erwachsen, die wichtigsten Texte aus Spätmittelalter und Renaissance in einem Editionswerk zu vereinen. Der erste hier anzuzeigende Bd mit Texten des 13. Jh.s umfaßt deren sechs: 1. das Caeremoniale Gregors X., um 1273 entstanden, Mabillons Ordo XIII (156–218); 2. das Caeremoniale eines Kardinalbischofs, Mabillons Ordo XIV, 48–60 (220–263); 3. mehrere für Kardinäle bestimmte Zeremonialtexte (264–286); 4. einen Ordo der Papstmesse (287–302); 5. einen Ordo für eine Bischofsmesse (303–323); 6. Auszüge eines Caeremoniales aus einem wohl um 1300 zusammengestellten Pontificale (324–348). In sechs ausführlichen Kapiteln (13–151), die zum Teil aus früheren Aufsätzen des Editors entstanden sind, ohne daß dies überall auch kenntlich gemacht worden wäre, wird der Benutzer der Edition in die überlieferungsgeschichtlichen und liturgiegeschichtlichen Fragen gut eingeführt.

1. Das Caeremoniale Gregors X. verdankt seine Zuweisung den Worten aus dem Prolog seines ersten Ordo, der vorrangig die Weihe und die Erhebungsfeierlichkeiten des Papstes in Rom betrifft. Seine nicht ganz zwingende Datierung auf circa 1273 rührt daher, daß im Text des Ordo und der übrigen Vorschriften nicht auf die 1274 ergangene Dekretale U b i p e r i c u l u m m a i u s desselben Papstes (VI 1.6.3) angespielt wird, die vor allem Modalitäten bei der Papstwahl regelt. In neuer Zeit hatte Andrieu allein diesen Ordo ediert (Le pontifical romain au moyen-âge II, Città del Vaticano 1940, 525–541). Eine Edition aller weiteren Texte fehlte dagegen. Zu ihnen gehören einmal das Proprium de tempore vom Advent bis Pfingsten, mit dem das Caeremoniale in der Überlieferung der zweiten und dritten Handschriftengruppe endet, ein Text, in dem öfters auf das Ordinarium der päpstlichen Capella verwiesen wird; dann die Mitteilungen zum Proprium de sanctis, die vom Fest des hl. Andreas (30. 11.) bis zu dem des hl. Clemens (23. 11.) reichen; schließlich Bemerkungen zum kardinalizischen Wochendienst, zur Feier von Messe und Offizium durch die päpstliche Capella, ferner zur feierlichen päpstlichen Messe und zur Prozession am Fest des hl. Markus. Inzwischen sind zwar alle Texte des Caeremoniales auch aus dem Nachlaß von Van Dijk herausgegeben worden (The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents, completed by Joan Hazelden Walker Spicilegium Friburgense Bd 22, Fribourg 1975, 535–591). Im Unterschied zu dieser Ausgabe verdient jedoch die hier vorgelegte Edition von Dykmans in jedem Fall den Vorzug einer kritischen Edition. Mit guten Gründen ist ihr Editor weitgehend der einzigen Hs. der ersten Gruppe gefolgt, dem Codex 526 der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris, der aus der Augustinerchorherrenabtei Saint-Victor stammt. Die zahlreichen Lesarten und Varianten der übrigen Hss. aus den beiden anderen Gruppen werden im Apparat angemerkt.

2. Ähnlich wie schon bei mehreren der zu 1. genannten Texten besteht auch das Caeremoniale eines Kardinalbischofs aus einer Mischung von Caeremoniale- und Pontificaletexten. Auf Grund eines Kolophons im Vat. lat. 6300 wird es dem Latino Malabranca O.P., Nepoten Nikolaus' III., zugewiesen, der von 1278 bis zu seinem Tod 1294 Kardinalbischof von Ostia und Velletri war. Kernstück sind die ungewöhnlich detaillierten Anweisungen für die feierliche Messe eines Kardinalbischofs – bereits mit der doppelten Elevation bei der Wandlung –, dazu Ergänzungen zu den Festen, an denen Diakon und Subdiakon die Planeta statt der Dalmatica und Tunicella tragen, zum Träger für die Mitra, zu den Caeremoniaren, zur Kommunionspendung an die Assistenz und bei Bischofsweihen, zur Totenmesse und zur Messe eines Kardinalbischofs in Gegenwart des Papstes. Seit den alten Drucken von Jean Mabillon (1689) und Giovanni Battista Gattico (1753) ist hier nicht nur der Text erstmals zuverlässig ediert, sondern auch von anderen Texten der Überlieferung hinreichend geschieden worden.

3. Eben diese Scheidung eines in Mabillons Druck noch scheinbar einheitlichen Textes in mehrere Einzeltexte erlaubt es, weitere Zeugnisse auszumachen, denen gemeinsam ist, daß sie sich entweder an einen Kardinalbischof oder -presbyter richten. An erster Stelle finden sich Anweisungen für einen Kardinalbischof oder -presbyter, der bei der feierlichen Papstmesse die Funktionen des Presbyter assistens zu verrichten hat. Es folgen Vorschriften zur Meßfeier für die Capella eines Kardinals in dessen Beisein und schließlich Bestimmungen für den Kardinalzelebranten, der in Gegenwart des Papstes und der päpstlichen Capella Messe liest oder an Weihnachten als Offiziant der Matutin fungiert. Auch diese Texte werden hier erstmals kritisch ediert. Zusammen mit dem Caeremoniale des Latino Malabranca bilden sie in der Überlieferung eine Einheit. Wer ihr Kompilator war, läßt sich nicht sagen. Der Pontifikat Bonifaz' VIII. dürfte die Zeit ihrer Abfassung gewesen sein. Erst um die Mitte des 14. Jh.s wurden ihre bereits mehrfach veränderten Texte Vorlagen für den Ordo Romanus XIV.

4. Der hier nach drei Hss. zum ersten Mal edierte Ordo einer Papstmesse ist deshalb ein Unikum, weil er unter teilweise ausführlicher Benutzung des Caeremoniale des Latino Malabranca und der unter 3. genannten Texte zeremonielle Anweisungen für den Kardinaldiakon erteilt, der dabei das Amt des Diakons versah. Ob die im Vat. lat. 4737 überlieferten Texte älter sind als die erwähnten Vorlagen und somit Teile eines eigentlich päpstlichen Caeremoniales widerspiegeln, wie Dykmans in der Form einer plausiblen Hypothese annimmt, bleibe hier dahingestellt.

5. Daß die für den päpstlichen Gottesdienst vorgesehenen Rubriken schon um 1300 auch für Bischöfe adaptiert wurden, zeigt dieser Ordo, der auf die Vorbereitungen zur Messe, auf die liturgischen Farben, dann aber ausführlich auf die Funktionen der einzelnen Assistenten bei der Messe, die des Presbyter assistens, des Diakons, des Subdiakons, der Akoluthen und des Thuriferars eingeht, um mit der Danksagung nach der Messe zu schließen. Eine Liste der wichtigsten dinglichen Bestandteile einer bischöflichen Capella, sie reicht von den Pontifikalschuhen bis zum Gefäß für Chrisam und hl. Öl, reiht sich an. Auch dieser Text wird hier erstmals ediert.

6. Die Lücke, die darin besteht, das bislang kein päpstliches Caeremoniale gefunden worden ist, welches dem Pontificale Romanum entspräche, läßt sich zwar noch nicht schließen. Jedoch gestatten verschiedene einander folgende Rezensionen eines Bischofscaeremoniales, das auf der Grundlage des päpstlichen Pontificales im 13. Jh. redigiert wurde, zumindest Einblicke in das noch nicht aufgefundene päpstliche Caeremoniale. Der Codex 67 der Bibliothèque municipale in Toulouse, ein Pontificale, bietet u. a. ein bislang unediertes Caeremoniale, dem teilweise fünf weitere Textzeugen an die Seite treten. Neben einem Prolog stehen Texte zur Erteilung der sieben Weihen, zur Bischofsweihe, zur Ordination des römischen Bischofs, außerdem zu mehreren Benediktionen (Abt, Äbtissin, Monialen und Witwe, die Keuschheit gelobt). Mit fünf weiteren Anweisungen zu Weihehandlungen (Konsekration einer Kirche, eines Altares, Benediktion eines Grundsteines, eines Friedhofs, einer Witwe als Professe) sowie mit einem Ordo zur Weihe des Chrisams und der hl. Öle am Gründonnerstag endet die Edition.

Ein Index der Sachen, Hss. und Initien (349–375) erschließt die edierten Texte.

Der besondere Wert des Bdes besteht ohne Zweifel in der Edition seiner Texte, die alle älteren Drucke und Ausgaben, soweit überhaupt vorhanden, ausnahmslos durch ihre Textvarianten weit überragt. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß die meisten Texte bis zur Umänderung des Zeremoniells im Zeitalter der Renaissance ihre Geltung behielten. Daneben hat der Vf. in den Einleitungen nicht nur das Schicksal einzelnen Hss., sondern auch die Abhängigkeitsverhältnisse mehrerer Texte untereinander, aber auch zu Guillaume Durand, und damit die Entwicklung des päpstlichen Zeremoniells aufhellen können. Vielleicht hätte D. dabei freilich mehr, als wirklich geschehen, frühere Aufsätze umarbeiten sollen, um seine Ausführungen unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur auf den neuesten Stand zu bringen. Und sicher hätte sich leicht vermeiden lassen, daß z. B. im Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur auf S. 12 die oben erwähnte Arbeit von Van Dijk nur abgekürzt und dazu noch mit entstelltem Titel zitiert wird.

Die hier vorgelegten Texte geben das päpstliche Zeremoniell in einer Entwicklung zunehmender Rubrizierung auch solcher Bereiche wieder, für die bislang noch keine Ordines oder, um einen Zustand des 14. Jh.s vorwegzunehmen, gar kein Caeremoniale nachzuweisen waren. Zuweilen lassen sie auch jene Übergangsphase erkennen, die zwischen einer älteren Zeit, in der noch ausschließlich stadtrömische Kirchen und Örtlichkeiten den Rahmen und die Kulisse und die römische Bevölkerung die Teilnehmer für die Liturgie ihres Bischofs und Stadtherren aufboten, und einer späteren Zeit liegt, in der das Papsttum, besonders seit Avignon, die Liturgie auf einen nahezu exklusiven Kreis von Hofklerikern und Familiaren in einem Palastareal einengte und sie damit zum Zeremoniell für den höchsten geistlichen Potentaten des Westens werden ließ. Die Gründe für eine solche Reduktion waren wenigstens teilweise dieselben, die seit dem Zeitalter des Reformpapsttums die Päpste über die Funktion von römischen Bischöfen hatten hinauswachsen lassen.

Daß, ungeachtet des bereits in der Forschung Erreichten, D. noch eine so beachtliche Nachlese an Texten halten konnte, läßt auf noch weitere Überraschungen hoffen. So liegt der Wunsch nahe, daß ihm die Vollendung des gesamten Werkes in naher Zukunft gelingen möge.

Aachen Ludwig Falkenstein

Corbon, Jean: **Liturgie aus dem Urquell.** Übertragen und eingeleitet von Hans Urs v o n B a l t h a s a r. – Einsiedeln: Johannes (1981). 218 S. (Theologia Romanica XII) kart. DM 38.–

Der Titel des französischen Originals „Liturgie de source" erinnert an eines der klassischen Leitworte der deutschen liturgischen Bewegung: „Alte Quellen neuer Kraft" (Ildefons Herwegen, 1920). Der Gesichtspunkt des Autors, ein maronitischer (syrisch-katholischer) Theologe, ist aber ein anderer: Es geht ihm um ein Verständnis der Liturgie „von innen", das sich gleichermaßen gegen die „Liturgie-Fabrikanten" wie die „Liebhaber des Archaischen" (18) richtet. Als ein Hauptgrund verfehlter Liturgieerklärung ist die Gleichsetzung von Liturgie und kirchlicher Feier anzusehen, die der konkreten Gestaltung ein Übergewicht gibt, dabei aber am Eigentlichen, dem Mysterium, vorbeigeht.

Der Anspruch des vorliegenden Buches ist groß. Nach den Worten des Übersetzers „soll die – seit dem Konzil nach vielen Richtungen tastende, aber dabei oft den Mittelpunkt verfehlende – liturgische

Erneuerung in die Tiefe des Mysteriums zurückgeleitet werden" (9f). An diesem Anspruch muß sich das Buch messen lassen.

Es ist in drei Teilen angelegt:

Im grundlegenden ersten Teil („Das Mysterium der Liturgie") wird eine Theologie der Liturgie geboten, die die Einzigartigkeit des christlichen Gottesdienstes begründen soll: „Die Heilsökonomie ist von jetzt an Liturgie geworden" (43). Die Liturgie korrespondiert in ihrer Wesensstruktur mit der kenotischen (oder: epikletischen) Herabwendung (synkatabasis) Gottes – der Vater gibt sich durch seinen Sohn in seinem Heiligen Geist hin – durch die doxologische Bewegung der Rückkehr: durch Christus im Hl. Geist hin zum Vater. Für dieses einzigartige Zusammenwirken hat die östliche Theologie den Begriff „Synergie" geprägt, der einen Schlüsselbegriff des vorliegenden Werkes bildet.

Im zweiten Teil („Die gefeierte Liturgie") geht es um die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse in der Art einer Mystagogie. Dabei trennt der Autor Zeichen- und Bedeutungsebene streng voneinander. Auf der Bedeutungsebene unterscheidet er eine dreifache Synergie: das, worin der Geist Christus offenbart („Wortliturgie"), das, worin das von der Kirche Gott Angebotene in Christus verwandelt wird („Epiklese" oder „Konsekration") und schließlich die Synergie der Kommunion, „wo Christus mitgeteilt wird und die Feier in gelebte Liturgie übergeht" (114).

Diese dreifache Synergie, die in der Eucharistiefeier ihren Ursprungsort hat, wendet der Vf. auf alle gottesdienstlichen Vollzüge und Dimensionen an: auf die Sakramente, die liturgische Zeit und den „sakramentalen Raum" der Feier. Dabei erkennt er in all diesen Vollzügen Rhythmen, die eine Art „sakramentaler Einheit" bilden: Handlung, Wort und Gesang. „Durch das Wort geschieht Offenbarung, durch die Handlung Verwirklichung, durch den Gesang Kommunion" (115).

Der dritte Teil widmet sich der Ausfaltung der Liturgie in alle Lebensvollzüge hinein („Die dargelebte Liturgie"). In mehrfacher Hinsicht wird deutlich: „Die Liturgie reduziert sich nicht auf das, was wir feiern" (95). So gelingt es dem Vf., sowohl den Bereich des persönlichen Betens („Liturgie des Herzens") als auch die sozialen, caritativen und missionarischen Implikationen der Liturgie in den Blick zu bekommen, die im vorausschauenden Charakter der Kommunion begründet sind und von hier ihre eigentliche Tiefendimension erhalten (koinonia). Es geht dem Vf. um die Verbindung von Liturgie und Leben (statt: Feier und Alltag): Die Liturgie setzt sich in das Leben hinein fort als der große Fluß gott-menschlicher Synergie, in den wir nur einzutreten brauchen, um uns von ihm mitreißen zu lassen.

Es handelt sich hier, wie im Vorwort versprochen, in der Tat um ein Buch, das den Leser in Atem hält: Ihm gehen manche neuen Dimensionen auf, die in der Entfaltung eben jener (meist joh.) Ansätze begründet sind, die der Osten im Unterschied zum Westen gepflegt hat. Damit erfüllt das Buch eine eminent ökumenische Aufgabe. Es steht in der Tradition der mystagogischen Liturgieerklärungen, die etwa im Unterschied zur Meßallegorese vom äußeren Erscheinungsbild zum innersten Kern vorzudringen trachten. Neu ist dabei der Versuch, von einem einzigen Zentralbegriff aus, dem der Epiklese, das Wesen jeder liturgischen Feier zu erfassen. Der spezifische Gesichtswinkel ist dabei „die Macht der Auferstehung, die im Sakrament am Werk ist" (117).

Wir erkennen hier einen genuin ostkirchlichen Ansatz, der aber nicht ohne Einfluß auf die nachkonziliäre Erneuerung der westlichen Liturgie geblieben ist (vgl. B. Fischer, Östliches Erbe in der jüngsten Liturgiereform des Westens: LJ 27, 1977, 92–106). Man hätte gewünscht, der Vf. hätte dieser Tatsache mehr Rechnung getragen (z. B. im Zusammenhang mit den Initiationssakramenten und dem Bußsakrament). Indem er das epikletische Element aber zum alles beherrschenden Formprinzip macht – man denkt zuweilen an westliche Auseinandersetzungen um den „Konsekrationsmoment" (so z. B. 124) – stößt seine Liturgieerklärung wiederholt an den Rand der Konstruktion. So fällt es auch dem der orientalischen Liturgie Vertrauten schwer, in allen Teilen der Messe die drei Synergien wiederzufinden, z. B. die Epiklese vor dem Evangelium und vor der Kommunion (im Sinne einer deprekativen oder imperativen Formel, wie sie als Kommunionepiklese innerhalb der Anaphora wohlbekannt ist). Hier handelt es sich jeweils um sekundäre Entwicklungen, die in den einzelnen Liturgiebereichen (auch denen des Ostens!) je verschieden verlaufen sind.

Damit stoßen wir auf ein Phänomen, das bei orientalischen Autoren immer wieder feststellbar ist. Während im Westen aufgrund liturgiehistorischer Forschungen das Verständnis für die „gewordene Liturgie" mehr und mehr gewachsen ist und zu der Methode einer „genetischen Liturgieerklärung" (J. A. Jungmann) geführt hat, steht für den Bereich der orientalischen Liturgien diese Arbeit weitgehend noch aus. Folglich setzen ostkirchliche Autoren den status quo ihrer Liturgie leicht absolut. Dies läßt sich am vorliegenden Buch etwa in der Bewertung der Epiklese verdeutlichen. Die sakramentalen Epiklesen, z. B. die des Taufwassers und des Öls, sind liturgiegeschichtlich gegenüber den sakramentalen Handlungen (Taufe bzw. Salbung) als sekundär anzusehen. In der derzeitig gebräuchlichen ostkirchlichen Ausprägung handelt es sich um bewußte Angleichungen an die eucharistische Epiklese in der Folge des Konzils von Konstantinopel (381), durch das im Osten die Epiklese an Gewicht gewinnt. Noch Johannes Chrysostomus († 407) läßt sich nicht als Zeuge für die Vorrangstellung der Epiklese anführen, da für ihn Christus aktuell gegenwärtig ist und wirkt (De prod. Iudae I, 6: PG 49, 380). Dasselbe gilt für die im vorliegenden Buch zitierte Stelle aus den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen (135): Anders, als die Übersetzung vermuten ließe, erscheint der Geist hier noch als Wirkprinzip Christi.

Insgesamt läßt sich eine gewisse Verdunkelung christologischer Kategorien zu Gunsten einer zugegebenermaßen bestehenden pneumatologischen Perspektive nicht leugnen. Dies gilt etwa für den fundamentalen Begriff der Anamnese, der bezeichnenderweise nicht im Wortschatz-Verzeichnis zu Beginn (11–14), sondern erst später im Text vorkommt (123): Anamnesis ist und bleibt für den Christen zunächst preisendes Gedenken des Todes und der Auferstehung Christi. Die Einbeziehung anderer Heilstaten ist auch hier – geschichtlich gesehen – wiederum sekundär.

Unseren Einwänden könnte nun entgegengehalten werden, daß es dem Vf. nicht um eine liturgiegeschichtliche Erklärung, sondern um die theologische Durchdringung der Liturgie ankommt. Doch stellt das Buch ja den Anspruch, den Menschen des Ostens und des Westens gleichermaßen zum Herzen der Liturgie zu führen. Hier aber vermissen wir den Sinn für die Koexistenz verschiedener apostolischer Traditionen – zu denen auch die römische gehört – und ihrer je eigenen Entfaltung, deren Zusammenklang erst das erfahrbar macht, was vom Vf. intendiert ist.

Nicht zuletzt macht die Erkenntnis legitimer Vielfalt deutlich, daß zwischen dem „Urquell" und seiner kontingenten Erscheinungsform wohl zu unterscheiden ist.

Dem steht aber die Anwendung eines einzigen Erklärungsmodells für den gesamten Bereich der Liturgie entgegen. Dies wird beim Stundengebet (150f) evident, das von Haus aus auch Dialog der „Braut" (Kirche) mit ihrem „Bräutigam" (Christus) ist. Diesem Bild widerspricht auch das frühchristliche Psalmenverständnis nicht (vgl. B. Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen: ThRv 67, 1971, 6–11).

Unzugänglich bleibt dem Rez. schließlich, wie das Gebet „zu" Jesus zum Gebet Jesu selber werden kann (173). Jedenfalls sanktioniert Johannes das „ad Christum" neben dem „ad Patrem" (vgl. Joh 14,14), so daß die doppelte Gebetsanrede (vgl. Offb 4 und 5) ein legitimes Erbe christlichen Betens bleibt.

Trotz oder gerade wegen der hier skizzierten Einwände ist das vorliegende Werk wichtig und lesenswert: Es reizt zur geistig-geistlichen Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Entwürfen christlicher Liturgie, die alle zu dem einen Urquell führen wollen. Darüber hinaus bietet es eine überraschende Fülle fruchtbarer Ansätze vertiefter Liturgieerklärung, die nicht nur im ökumenischen Dialog, sondern gerade auch für die innerkirchliche liturgische Arbeit von Bedeutung sind, wenn sie auch weiterer Vertiefung bedürfen.

Trier Albert Gerhards

Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar samt einem Anhang über das 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, welche zum selben Anlaß am 24. und 25. Jänner 1976 in Graz stattfand, Hrsg. von Pro Oriente, Wien. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1978). 222 S. (Publikationsreihe Pro Oriente Bd 3) kart. kart. DM 36,–.

Sauser, Ekkart: **So nahe steht uns die Ostkirche**. Frankfurt am Main: Knecht (1980). 204 S. DM 29,80.

Durch den Besuch des Papstes in der Bundesrepublik Deutschland hat sich das ökumenische Interesse im Lande stärker auf das Verhältnis der beiden großen Kirchen konzentriert, so daß die dritte im Bunde, die orthodoxe Kirche, in den ökumenischen Hintergrund gerückt wurde, obwohl sie nach der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche die drittstärkste Kirchengemeinschaft in der Bundesrepublik darstellt. Dabei hat Papst Johannes Paul II., der im November 1979 in die Türkei reiste und den Ersthierarchen der orthodoxen Kirche, den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Dimitrios I., in seinem Amtssitz im Phanar besuchte, dem orthodox-katholischen Dialog ein besonderes Gewicht verliehen, als er in seiner Ansprache an den Patriarchen erklärte: „Unter meinen apostolischen Reisen, den bereits durchgeführten und geplanten, hatte diese in meinen Augen eine besondere Bedeutung und Dringlichkeit." (Ostkirchliche Studien

29 [1980] 184). Beide Kirchen haben einen langen Weg zurückgelegt, jahrhundertealte Hindernisse überwunden, bis Papst und Patriarch im Phanar die neue Phase des Dialogs zwischen beiden Kirchen, den offiziellen theologischen Dialog, verkünden und zugleich die Zusammensetzung der gemeinsamen orthodox-katholischen Kommission veröffentlichen konnten. Der „Dialog der Liebe", den Papst Paul VI. und der ökumenische Patriarch Athenagoras einleiteten, hat den Boden so weit geebnet, daß beide Kirchen vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 auf den Ägäis-Inseln Patmos und Rhodos den „Dialog der Wahrheit" aufnehmen konnten.

Vor diesem Hintergrund erhalten die zwei angeführten Publikationen eine besondere Aktualität und ökumenische Relevanz, denn dieser Dialog versteht sich nicht nur als Beitrag zur Verwirklichung der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, sondern zugleich als ein Bestandteil des Dialogs der christlichen Welt überhaupt auf ihrer Suche nach der Einheit.

I.

Unter dem bezeichnenden Titel Τόμος Ἀγάπης (Buch, Dokument der Liebe) erschien 1971 als gemeinsame Ausgabe des Ökumenischen Patriarchats und des Einheitssekretariats ein Dokumentationsband, in dem die von 1958 bis 1970 zwischen Phanar und Vatikan ausgetauschten Briefe, Telegramme, Reden und andere wichtige, die Beziehung beider Kirchen betreffende Texte im griechischen, lateinischen oder französischenOriginal mit jeweils französischer oder griechischer Übersetzung veröffentlicht wurden.

Nach einer englischen und einer spanischen Ausgabe haben in einem vom Wiener Stiftungsfonds Pro Oriente getragenen Teamwork A. Berz, G. Larentzakis und A. Stirnemann eine deutsche Fassung vorgelegt, die durch zwei kleine Dukumentationen ergänzt wurde: a) über das 10-Jahres-Jubiläum der „Aufhebung" der Bannsprüche von 1054, das im Dezember 1975 in Rom und im Phanar begangen wurde, b) über eine ökumenische Akademie, die der Stiftungsfonds Pro Oriente in Kooperation mit der Theologischen Fakultät der Universität Graz und dem Ökumenischen Arbeitskreis für die Steiermark im Januar 1976 in Graz veranstaltete.

Bereits die Vorgeschichte des Buchtitels weist augenfällig auf den positiven Wandel hin, der in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche seit Papst Johannes XXIII. und Patriarch Athenagoras eingetreten ist, denn diesen Titel hatte einst (1698) der Jerusalemer Patriarch Dositheos, der wegen seiner Bemühungen um die Erhaltung der Orthodoxie in der orthodoxen Kirche und Theologie hochgeschätzt wird, für den zweiten Bd seiner antikatholischen Trilogie gewählt: Tomos Katallages, Tomos Agapes, Tomos Charas. Die zwischen Phanar und Vatikan ausgetauschten Schriftstükke sind keine polemischen Dokumente, aus denen das alte Mißtrauen spricht, sondern ökumenische Texte, Zeugen eines Vergangenheitsbewältigungsprozesses, der Wiederkehr der Liebe zwischen zwei Kirchen, die im „Dialog der Liebe" sich als Schwesterkirchen wiedererkennen.

Obwohl diese Sammlung eigentlich nur das Verhältnis Rom-Konstantinopel betrifft, stellt sie doch die beste Quelle für das Studium des Übergangs von der Polemik zum „Dialog der Liebe" dar. Darin zeichnet sich exemplarisch der Wandel im ost-westlichen Kirchenklima überhaupt ab. Darüber hinaus verlieren diese Dokumente im Verlauf des Dialogs zwischen Rom und Konstantinopel immer mehr den bilateralen Charakter, denn wichtige ekklesiologische Aussagen Roms betreffen die Gesamtorthodoxie, auch wenn sie an Konstantinopel gerichtet sind, zumal der Ökumenische Patriarch als Primus inter pares einen Ehrenvorrang in der Orthodoxie genießt – eine Sonderstellung, deren sich sowohl der Papst wie auch Athenagoras in seiner panorthodoxen und ökumenischen Aktivität bewußt waren.*[1]

Die Übersetzung ist immer ein Stück Interpretation, die der Leser übernehmen muß. Die Übersetzer des T.A. sind sich bei ihrer Arbeit der damit verbundenen Verantwortung bewußt gewesen, denn ihre Übersetzung, die sich auf die jeweilige Originalsprache stützt, ist oft exakter als die in der Originalausgabe gelieferte Übersetzung. Während z. B. die im lateinischen Original des Breve „Anno ineunte" (Dokument 176) verwendete Bezeichnung des Papstes als „Caput" der katholischen Kirche in der griechischen Übersetzung der Originalausgabe mit „ἡγούμενος"-(Kloster)-Vorsteher – wiedergegeben wird, wird in der deutschsprachigen Ausgabe exakt mit „Haupt" übersetzt. Dies bedeutet allerdings nicht, daß diese Übersetzung die Notwendigkeit aufhebt, auf das Original selbst zurückzugreifen, denn die Bezeichnung des Papstes z. B. als „Leiters der römisch-katholischen Kirche" (Dokument 36) läßt nicht ohne weiteres vermuten, daß im griechischen Original das Wort „Προκαθήμενος" steht, das in der französischen Übersetzung der Originalausgabe mit „chef" wiedergegeben wird – genauso wie das o. g. lateinische „Caput".

Zur Transkription des Buchtitels läßt sich fragen, ob der Itazismus sinnvoll ist, wenn es sich um einen Begriff wie „ἀγάπη" handelt, der im deutschen Vokabular als „Agape" einen festen Platz hat. Irreführend ist schließlich der im Titelblatt angegebene Zeitraum 1958–1976, denn der T.A. umfaßt, wie auch im Titelblatt der Originalausgabe angegeben wird, die Jahre 1958–1970. Die zwei späteren Anhänge decken nicht den Zeitraum 1971–1976. Aus derselben Überlegung heraus haben auch die Hrsg. der Originalausgabe als Grenze das Jahr 1970 gesetzt, obwohl sie im Anhang zwei wichtige Dokumente aus dem Jahre 1971 aufgenommen haben. Insofern ist auch die im Vorwort der deutschen Ausgabe angegebene Zeit (7) nicht konkret; vgl. auch das Geleitwort des Metropoliten Meliton von Chalkedon (6), der die Zeitspanne exakt angibt.

Wollte man diese kritischen Bemerkungen fortführen, würde man Gefahr laufen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf Kleinigkeiten zu lenken und den Blick für den Wert dieser soliden Übersetzungsarbeit zu verstellen, die Katholiken und Orthodoxen deutscher Zunge Dokumente einer bedeutenden Entwicklung ihrer Kirchen zugänglich macht, denn „diese Texte sind Zeugen eines gemeinsamen Lebens, das allmählich blüht, einer neuen Erfahrung der Einheit und der Koinonia (Gemeinschaft) im Mysterium Christi" (8).

II.

Zwar hat das Zweite Vatikanum (Unit. red. 15) auf die „große Bedeutung" hingewiesen, „die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völlige Wiederversöhnung der orientalischen und der abendländischen Christen herbeigeführt werde", doch ein Blick in die Studienordnungen der katholischen theologischen Ausbildungsstätten zeigt, daß das Konzil hier auf taube Ohren gestoßen ist. Sauser, Professor für alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie in Trier und Innsbruck, weiß sich dieser Erklärung des Konzils verpflichtet und unternimmt daher den Versuch, Seelsorgern, Theologiestudenten und interessierten Laien einen Überblick über die Geschichte der Ostkirche, die Ursachen der Spaltung und die Wiedervereinigungsversuche sowie über ostkirchliche Theologie und Frömmigkeit zu geben. Das Buch schließt ab mit einem Kap. „Zur Begegnung mit den Ostchristen" (177–192), in dem S. auf die Fragen eingeht: a) „Was an der Ostkirche zu beherzigen ist" und b) „was uns [Katholiken] nachzuvollziehen schwerfällt oder gar unmöglich ist" (177).

Die dringende Notwendigkeit und die ökumenische Bedeutung einer solchen Schrift stehen sicher außer Frage, so daß man ihr Erscheinen mit Freude begrüßen müßte. Doch die Erwartungen, die an das Vorhaben des Autors geknüpft werden, erweisen sich bei der Lektüre des Buches bald als trügerisch; denn bei S. handelt es sich offensichtlich nicht um einen Kenner der Ostkirche, der daher lediglich anhand weniger Bücher, die er kapitelweise benutzt bzw. zitiert oder frei wiedergibt, eine Materie zu vermitteln versucht, in der er nicht zu Hause sein dürfte.

Dies zeigt sich bereits bei der Anwendung des Begriffes „Ostkirche", unter dem S. weitgehend die orthodoxe Kirche meint, obschon er nebenbei auch die altorientalischen und die unierten Kirchen erfaßt. Diese begriffliche Unschärfe ist kein Versehen, sondern eine durchgehende Verwirrung, die gerade in dem Versuch, „die Vielfalt der Ostkirche heute" zu gliedern, noch stärker auftritt: „Zunächst läßt sich eine Einteilung treffen in die orthodoxen Kirchen, die noch nicht in vollkommener Gemeinschaft mit Rom stehen und die in dieser Gemeinschaft stehen, allgemein als Unierte bekannt. – Sodann gliedern sich die Nicht-Unierten in chalkedonische und vorchalkedoni-

[1] Es würde den Rahmen einer Besprechung sprengen, wollte man das Auf und Ab der ökumenischen Euphorie, das sich im T.A. eindrucksvoll widerspiegelt, den Wandel in der gegenseitigen Wertschätzung der Kirchen, die ekklesiologischen Aussagen, die Dynamik und die Problematik schließlich der Texte skizzieren. Darüber kann sich der Leser informieren an Hand von: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia. Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, ed. Pro Oriente, Innsbruck 1976; A. Kallis, „Tomos Agapes". Vergangenheitsbewältigung in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Una Sancta 33 (1978) 336–351; ders., Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", in: P. Lengsfeld [Hrsg.], Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, 124–151.

sche Ostkirchen" (88). S. vermittelt nicht nur eine falsche Vorstellung des Begriffes „Ostkirche", sondern auch der Bezeichnung „orthodoxe Kirche", wenn er zu ihr auch die katholischen Ostkirchen rechnet.

Die Anhäufung von Zitaten aus der Sekundärliteratur und die Abhängigkeit von ihr führen dazu, daß nicht nur der uneinheitliche Stil und Duktus des Buches die Lektüre erschwert, sondern daß auch unnötige Wiederholungen vorkommen, die bis zur Wiedergabe desselben Zitates reichen (vgl. z. B. 12 und 26). Der unkundige Leser, für den das Buch schließlich geschrieben ist, steht ratlos da, wenn er mit widersprüchlichen Aufassungen verschiedener Autoren konfrontiert wird, die S. als Gewährsmänner aneinanderreiht. So stellt S. z. B. in Anlehnung an Th. Špidlik (559; Titel in Anm. 179) die „radikale Lebensform" der Mönche als „die Art des Lebens für alle Christen" dar, „so daß man als Christ in der Grundhaltung ... entweder ein Mönch ist oder man ist überhaupt kein Christ" (113). Einige Seiten später aber findet S. die Meinung Stupperichs zutreffend: „‚Nach orthodoxer Auffassung steht neben dem mönchischen Weg zum Heil der andere, leichtere Weg – der Weg der Frömmigkeit in der Welt'" (131).

Es mutet willkürlich an, wenn S. angesichts seiner unkritischen Benutzung der Literatur ein im Westen weitverbreitetes Vorurteil über die orthodoxe Kirche, die ihrem Wesen nach ausschließlich auf das Jenseits ausgerichtet sei, gegen orthodoxe Theologen wie P. Bratsiotis und N. Louvaris aufrechterhalten will. Doch selbst hier kann sein Vorurteil nicht reichen, damit er einen einheitlichen Standpunkt vertritt: „Zufrieden sein mit dem Diesseits, sofern es nicht gerade sündig ist, intensiv an den Möglichkeiten teilnehmen, die uns schon jetzt die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi gewährleisten – Feier der Liturgie und Ikonenverehrung – Versuch, in Gedanken und Sehnsüchten schon jetzt, gleichsam vorwegnehmend, das Diesseits irgendwie geringzuachten und in der jenseitigen Herrlichkeit zu leben" (14). Die Ausführungen von Bratsiotis, der eine Antwort auf das im Verhältnis zu den Kirchen des Westens in der Orthodoxie zurückstehende „Tätig-Sein" gibt, schiebt S. mit leichter Hand beiseite mit der Bemerkung: „Diese Feststellung sieht aber nun allzusehr nach Verteidigung aus" (16). Dagegen übernimmt er später die Auffassung eines anderen orthodoxen Theologen, des Bischofs Emilianos Timiadis: „... Die Heiligkeit ist also nicht als ein rein innerliches Erlebnis mystischer Art aufzufassen: die Heiligkeit ist sichtbar. Die Kirche ist nicht nur auf den Himmel ausgerichtet, sie ist auch dieser Zeit zugehörig, die Heiligkeit stellt also eine geschichtliche und existentielle Wirklichkeit dar" (108). Das hindert S. aber nicht, später gegen Louvaris auf sein Vorurteil zurückzufallen (141f.) obwohl er kurz vorher N. Nissiotis ausführlich, zustimmend zitiert (135–138), der mit seinem Lehrer Louvaris übereinstimmt. Daß die religionssoziologische Kritik von D. Savramis ziemlich stark übertrieben sein dürfte, hätte auch ein Nichtkenner der Orthodoxie spätestens bei der kritiklos übernommenen Behauptung merken können, daß in Griechenland die Laien „die einzigen Träger einer Erweckung und Wiederbelebung des christlichen Lebens in der Welt und für die Welt wurden" (142). Die „Zoi-(Leben-)Bruderschaft", die zwei Seiten später aufgeführt wird, besteht doch nicht ausschließlich aus Laien. Doch die Ausführungen über die „Zoi" stützten sich auf die „Erlebnisse" des Journalisten Mario Rinvolucri, an den S. sich eng anlehnt, so daß er ihm selbst dort folgt, wo er diese Fehler hätte merken können. So spricht er von Pappas, statt Papas, und übersetzt das Wort „Diakonia" mit „Organisation" (144). Die starke Abhängigkeit von der Sekundärliteratur zeigt sich deutlich auch durch die Uneinheitlichkeit in den Namensformen. Der heilige Sergij von Radonež z. B. wird in Abhängigkeit von R. Stupperich Sergij (119), wenige Seiten später jedoch in Anlehnung an E. Steinwand Sergius genannt (126).

Die zitierten Quellen hat S. aus der Sekundärliteratur übernommen, oft sogar ohne Hinweis oder Quellenangabe. Doch wer sich die Mühe macht, die unmittelbar davor oder anschließend zitierten modernen Autoren aufzuschlagen, findet die gewünschten Angaben dort. Als Beleg dürften folgende Parallelen genügen: S. 64 = de Vries 113; S. 65 = de Vries 113; S. 67 = de Vries 121; S. 69 = de Vries 131; S. 69 = de Vries 133; S. 70 = de Vries 134; S. 74f. = Jockwig 112f.; S. 94 = Tyciak 250f.; S. 116 = A. Theodorou 85,87. Bei einer solchen Arbeitsweise ist es schließlich gar nicht verwunderlich, daß einiges entstellt oder falsch wiedergegeben wird. Eine Äußerung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras einem Vertreter des katholischen italienischen Wochenblattes „Orizzonti" gegenüber (vgl. Irénikon 34 [1961] 203, unter Hinweis auf La Croix, 15. März, S. 5), die Fr. Jockwig (Der christliche Osten 33 [1978] 111), dem S. hier folgt, als Antwort des Patriarchen auf die Bemühungen des Papstes Johannes XXIII., den Dialog mit der orthodoxen Kirche aufzunehmen, anführt, erscheint bei S. als ein „Schreiben vom 16. Oktober 1961 an Papst Johannes" (71), ein Datum, unter dem nach Jockwigs Quellenangabe das Zitat in der KIPA zu finden ist. Zur Äußerung Athenagoras' vgl. auch: Der christliche Osten 16 [1961] 63; Kathpress, 15. August 1961. Daß schließlich die Einladung Roms an die orthodoxen Kirchen, Beobachter zum Konzil zu entsenden, nicht der von Athenagoras gemeinte „Aufruf an die Orientalen" sein dürfte, versteht sich von selbst. Auch die durch die Einladung Roms in den orthodoxen Kirchen ausgelöste Diskussion um die Entsendung von Beobachtern läßt S. außer acht, wenn er in Anlehnung an Jockwig die uneinheitliche Haltung der Orthodoxie oberflächlich „auf innerorthodoxe Schwierigkeiten und Intrigen" zurückführt (ebd.).

Noch unverständlicher wird es, wenn S. in seiner „Kritik" einen noch härteren Ton wählt als seine Gewährsmänner. Es ist z. B. uneinsichtig, warum er de Vries zu übertreffen sucht, wenn er ohne Kenntnis der Quellen das Antwortschreiben der östlichen Patriarchen auf den Unionsaufruf des Papstes in der Enzyklika „In suprema Petri Apostoli Sede" vom 6. Januar 1848 mit den Sätzen kommentiert: „Es gibt wohl kaum ein Dokument von seiten des Ostens, das so gehässig und daher so unchristlich ist wie dieses" (68). W. de Vries (Orthodoxie und Katholizismus 126) dagegen meint sachlich: „Der Aufruf des Papstes an die Orthodoxen ... verkannte die psychologische Situation der Orthodoxen ... und mußte deshalb mit einem Fehlschlag enden. Man redete aneinander vorbei, ohne sich zu verstehen." Der gleiche Einwand gilt auch für die Beurteilung orthodoxer Reaktionen zum Unionsaufruf des Papstes Leo XIII. durch S. (70). Die Abweichung von de Vries (a.a.O. 133) wirkt sich bis auf die Darstellung der Zusammenhänge negativ aus. S. spricht (69f.) von einem „Mißtrauen, das einerseits auf einen Unionsaufruf Leos in der Zeitschrift ‚Anatole' mit den Worten reagierte ..., das aber andererseits in einem Rundschreiben des Patriarchen ... sich auch so ausformulieren konnte ...". Gemeint sind ein offener Brief des Schriftleiters der Zeitschrift „Anatole" und die offizielle Antwort des Ökumenischen Patriarchen und seiner Synode. Es sind oft wenige Worte, die S. bei der Übernahme einer Darstellung aus der Sekundärliteratur bewußt oder unbewußt ausläßt, die aber die Zusammenhänge verzerren und entstellen. In Anlehnung an de Vries (a.a.O. 51) z. B. spricht S. von der „Missionierung der Bulgaren durch die Lateiner, nachdem vorher der Bulgaren-Khan Boris sich vergeblich um den Ausbau einer vollständigen Hierarchie in Bulgarien an Photios gewandt hatte" (50). Bei de Vries (a.a.O.) dagegen heißt es: „Boris verlangte von Photios eine vollständige Hierarchie, die seiner Absicht nach möglichst bald autonom werden sollte." Gerade darauf kam es Boris an: eine autonome Kirche zu erhalten. Die Bezeichnung „selbständige Hierarchie", die bereits bei de Vries mißverständlich ist, führt durch die Kürzung um die entscheidende Aussage zu einer falschen Darstellung der Bulgarenfrage. Die Bulgaren, die das Christentum offiziell von Konstantinopel erhielten, wollten einen Patriarchen bzw. ein kirchliches Oberhaupt haben, was weder im kirchlichen und weniger noch im politischen Interesse der Byzantiner gelegen haben dürfte.

Diese Mißgeschicke mit verhängnisvollen Auswirkungen ließen sich fortführen wie auch eine Fülle unhaltbarer Positionen, die weitgehend auf andere, von S. benutzte Autoren zurückzuführen sind. Dazu gehören z. B. die Ausführungen zum Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (31; richtig dagegen zwei Seiten später), zur Filioque-Frage (34), zum Florentiner Konzil (56f.), zur Union der Melkiten (64), zur Jerusalemer Begegnung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras (75), zur ökumenischen Gesinnung im Osten (79), zum künftigen Konzil der orthodoxen Kirche (80) oder die Erläuterungen zur „Gestalt des ostkirchlichen Gottesdienstes" (164ff.) und das leichtfertige Gerede über „eine merkwürdig willig-devote Haltung" Moskauer „Patriarchen dem Staate gegenüber" (178).

S. leistet einen schlechten ökumenischen Dienst und gibt orthodoxen Kritikern des orthodox-katholischen Dialogs volles Recht zu ihrer Skepsis, wenn er z. B. die Pilgerreise des Papstes Paul VI. nach Jerusalem und seine Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, die „nicht anders verstanden werden [kann] denn als Ausdruck einer gegenseitigen Brüderlichkeit" (Abschlußkommuniqué; Tomos Agapes Nr. 50) mit den Worten kommentiert: „Der Papst verkörpert die Kirche, ist selbst irgendwie die Kirche, und darum kommt in seiner Pilgerreise zu den heiligen Stätten in Palästina die Kirche selbst in die Heimat Jesu. Diese dort so anwesende Kirche lädt die in Athenagoras versammelten getrennten Brüder zur Rückkehr ein" (75).

Schwerwiegender jedoch als die angeführten und angedeuteten Mängel erscheint mir die Betrachtungsweise des Autors, der einen

bedenklichen Ökumenismus vertritt, wenn er das katholische Kirchenverständnis zum Maßstab bei der Betrachtung und Beurteilung der Orthodoxie erhebt, die im Sinne seiner Ausführungen keinesfalls „so nahe", sondern der katholischen Kirche weit entfernt stehen dürfte. Ob man mit einem solchen eingeengten Horizont eine Kirche mit einer anderen spirituellen und theologischen Tradition verstehen kann, ist sehr fraglich. Die vorliegende Arbeit jedenfalls zeigt, daß dies nicht der Fall sein kann.

Münster Anastasios Kallis

Wahl, Heribert: **Christliche Ethik und Psychoanalyse.** Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. – München: Kösel (1980). 329 S., kart. DM 68.—

Diese Diss. eines Schülers des Freiburger Moraltheologen B. Stoeckle erbringt einen m. E. wesentlichen Fortschritt für eine sachgerechte humanwissenschaftliche Orientierung der Theologischen Ethik. Die Notwendigkeit solcher Orientierung bei der Erkundung und Darstellung der sittlich bedeutsamen Perspektiven Christlichen Glaubens wird von keinem Kenner der anstehenden Probleme ernsthaft bestritten.

Angesichts der „Aporie eines unvermittelt eingeführten und einer autonomen Ethik übergestülpten theologischen Sonderwissens über den Menschen aus der christlichen Offenbarung" (130) läßt W. eine letztlich doch disjunktive „Zusammensetzung von (anthropologischer) Ethik und Theologie, Autonomie und Theonomie, Welt- und Heilsethos" nicht gelten, bestreitet aber – hier sich u. a. auf Ebeling berufend – keineswegs, daß Moraltheologie die Eigenständigkeit sittlicher Reflexion und Praxisgestaltung ebenso respektieren, wie sie die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Moral erschließen muß. Solches ist nur möglich, wenn sich Theologie gerade in der immer neu vollzogenen Rückbindung an das Ursprungsgeschehen einläßt in den Prozeß „sich wandelnder anthropologisch-ethischer Selbstexplikationen des geschichtlichen Subjekts" (132). Für die Moraltheologie heißt das insbesondere: Um nicht bloßen tradierten Theorien kritiklos aufzusitzen, um nicht mit schein-überzeitlichen Konstrukten zu hantieren, bedarf sie zur Erkenntnis dessen, was Jesu Botschaft und Verhalten, was seine Wirkungsgeschichte j e t z t bedeuten, einer tragfähigen, d. h. vor allem auch nachprüfbaren Anthropologie. Dies wiederum macht die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaftserkenntnissen nötig.

Das Kap. über „Die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Theologie und ihre methodologische Relevanz für die Moraltheologie" (119–135) hat demgemäß eine zentrale Stellung in diesem Werk und bestärkt sie noch durch entsprechende Reflexionen in der Einleitung und im letzten die Gesamtergebnisse der Arbeit strukturierenden Kap. Damit läßt der Autor zu Recht deutlich werden, daß ein wesentliches Ziel seiner Arbeit gerade in der Reflexion einer wissenschaftstheoretisch gerechtfertigten Methode interdisziplinärer Forschung besteht.

Das zweite und von der aufbereiteten Materialfülle her im Vordergrund stehende Ziel ist die Realisierung: Der konkrete Aufweis, wie Moraltheologie aus der Psychoanalyse wesentlichen Gewinn für die eigene Anthropologie ziehen kann, und zwar für eine auf Reife und schöpferische Selbständigkeit ausgerichtete Anthropologie. Und es ist dabei sein besonderes Interesse, zu zeigen, daß dies zu einem strukturell plausiblen und zur Freiheit ermächtigenden Verständnis der sittlichen Impulse der Botschaft und des Verhaltens Jesu führt.

Hier nun der bei der Materialfülle des Werkes notwendig stark vereinfachende Versuch, seinen Aufbau und Diskussionsgang zu skizzieren: Der erste große Teil der Arbeit gilt der „Impliziten Anthropologie der psychoanalytischen Ich-Psychologie" (19–117).

Der Vf. geht davon aus, daß die auf Freuds Werk basierende Ich-Psychologie den Charakter einer Humanwissenschaft (also nicht mehr bloßer Nosologie) erreicht habe, welche eine Theorie menschlichen Verhaltens und Erlebens beinhalte, folglich auch methodisch begründete Annahmen über die Bedingungen der Persönlichkeitsentfaltung, auch in sittlicher Hinsicht. Ausführlich diskutiert der Vf. deshalb den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse sowie die Möglichkeiten und Grenzen seiner eigenen Methodik bei der Frage nach der latenten Anthropologie der Ich-Psychologie. In der Erörterung der Ich-Theorie Freuds erkennt der Vf., daß dieser das Ich letztlich nicht als autark-isolierte Instanz versteht, das Ich sei hier vielmehr „nur vor dem Hintergrund eines interpersonalen Geschehens zu verstehen, das Erkenntnis, Kommunikation und Handeln ermöglicht", und es sei „unterschwellig immer auch der auf Zukunft offene Aspekt von Entwicklung, von Ichwerdung in Richtung humaner Freiheit wirksam" (36f). Es folgt dann die Untersuchung und Auswertung der von Freud her entwickelten Ich-Psychologie H. Hartmanns (37–49). Warum der Vf. sich grundsätzlich auf die Diskussion der Konzepte Hartmanns und dann auch Eriksons beschränkt, wird trotz der Begründung S. 19/Anm. 1 nicht ganz einsichtig, ist aber im Duktus der Gesamtuntersuchung von sekundärer Bedeutung. Als anthropologischen Ertrag der Hartmannschen Ich-Deutung formuliert Wahl: „Das Ich ist ... das Zentrum, von dem alle psychische Aktivität ausgeht bzw. zu kontrollieren versucht wird; dem Ich-Zentrum als dem „personalen Element" (Hartmann) kommt daher für die Aufgaben der Hemmung, Synthese und Anpassung die entscheidende Rolle zu; seine Stärke und Ausgeglichenheit nach innen wie nach außen entscheidet über psychische Gesundheit, die im Gleichgewicht zwischen Substrukturen des Individuums einerseits und zwischen ihnen und der Umwelt andererseits besteht" (43).

Könnte diese explizite Entfaltung einer Psychologie des „ichstarken Individuums" (43) prinzipiell deshalb positiv beurteilt werden, weil hier eine Anthropologie der Selbständigkeit, Urteilskraft und der Ausgeglichenheit grundgelegt werde, so erhebt der Vf. doch kritische Einwände. Wenn diese den positiven Impuls der Hartmannschen Psychologie auch ein wenig zu stark überdecken, so sind sie m. E. doch berechtigt: Über das Ich werde zu naturwissenschaftlich, zu biologisch gedacht; dadurch gerate das „autonome Ich" geradewegs in die Zwänge struktureller, kritikloser Anpassung an gesellschaftliche Verhältnisse; vor allem aber gerate das Ich in eine strukturelle Distanz zur Umwelt, welche den seit Descartes wirksamen Dualismus keinesfalls überbrükke, sondern verstärke. Dem stellt der Vf. nun das Konzept der Ich-Identität von E. H. Erikson gegenüber (49–59) und hebt dessen explizites Interesse hervor, den benannten Dualismus und den mit ihm gegebenen pseudo-biologischen Anpassungszwang zu überwinden: Es gibt „kein isoliertes Individuum und dessen additive Umgebung" (51), vielmehr besteht die Einheit des Menschen, seine Identität, als „jene sich entfaltende, übersummative Konfiguration, die durch selektive Integration, Umwandlung und Amalgamierung der vielen unbewußten Kindheits-Identifikationen aus jeder psychosexuellen und psychosozialen Phase sukzessiv aufgebaut wird und die das seiner selbst bewußte Ich in die Lage versetzt, im Kontext und in Konfrontation mit seiner Gesellschaft und Kultur sich kritisch der Erfahrung seiner Individualität und Sozialität auszusetzen und ‚ich' und ‚du', ‚wir' und ‚ihr' zu sagen und zu meinen" (52). Identität entfaltet sich nicht autark aus bloßen internen Nötigungen heraus, sondern wesentlich auch in wechselseitigen Beziehungen. Wenn der Vf. auch den bei Erikson zu beobachtenden Zug zum Formalisieren, zum Ausklammern der Geschichtlichkeit der Existenz kritisiert, so läßt er doch keinen Zweifel an seiner Sympathie für dessen Konzept.

Nachdem solcherart die Exposition hergestellt ist, unternimmt der Vf. den sehr differenzierten und sehr materialreichen Versuch einer Diskussion über „Psychoanalyse und Ethik" (59–72), über die anthropologische Bedeutung der Ich-Psychologie (72–98) und über die Bedeutung des Narzißmus für die Entfaltung des Selbst (98–117). Diese Diskussion ist nicht nur schlechthin anregend und m. E. auf weite Strecken beispielhaft geglückt und überzeugend, sie erweist – in Kritik und Affirmation – auch prinzipiell, daß die wissenschaftstheoretische Trennung zwischen Humanwissenschaften und Ethik scheinwissenschaftlich ist, daß vielmehr der interdisziplinäre Austausch für beide Seiten zumindest ideologiekritisch wirkt und damit notwendig ist. Leider kann hier der Gang der Diskussion mit Stichworten allenfalls nur angedeutet werden.

Wiederum vor allem von Erikson ausgehend hebt der Vf. hervor, daß das Konzept der Ich-Identität es ermöglicht, „die Ich-Stärken als von der Gesellschaft zu fördernde Ich-Werte" zu begreifen (63), womit die seit frühester Kindheit für das Menschsein konstitutive Wechselseitigkeit des mitmenschlichen Verhaltens in ihrer sittlichen Bedeutung begriffen und verantwortlich gestaltet werden kann. „So müssen auch ... die kritischen Ich-Funktionen und -Kapazitäten, etwa das Gewissen, durch eine Erziehung in Partnerschaft und wechselseitiger Aktivierung zwischen den Generationen ermöglicht und gestärkt werden. „Wo Es und Über-Ich war (und ist!), soll Ich werden" – diese Maxime kann von einer so orientierten Ich-Psychologie her dann anders als entweder triebfeindlich oder amoralisch-hedonistisch verstanden werden: als progressive, unter dem kritischen Einfluß eines sich selbst reflektierenden Ich sich ausweitende Verfügbarkeit des Triebpotentials und der internalisierten Verpflichtungsstrukturen für die Motivation personalen und sozialen Handelns, für die Entwicklung von der Zwangsmoral zur Ethik der Verantwortung" (71). Dieses Konzept ergibt – gegen den bei Hartmann beobachteten Dualismus – die Möglichkeit, die Ichwerdung als psychosoziale Genese und als Selbsteinholung des Ich in intersubjektiver Bezogenheit zu verstehen und gerade so den Ort und die Inhalte einer die Autonomie, das dialogische Verflochtensein sowie die geschichtliche Offenheit des Ich fördernden Moral zu bestimmen bzw. zu bestätigen (77ff).

Die m. E. sehr gut gelungene Darstellung des Narzißmus als „Entwicklungslinie des Selbst" (98–117) zielt darauf ab, unter Verwendung der Arbeiten H. Kohuts, herauszustellen, „wie eng die ‚Identitätsbildung' und -findung mit der narzißtischen Genese verbunden und auf ihr (relativ) ‚gesundes' Glücken angewiesen ist": vom primären Narzißmus hin zur realistischen Selbstliebe und durch sie zur Fähigkeit spontan-engagierter Partnerschaft und der Hingabefähigkeit an sinnvolle Ideale. „Identität ist wesentlich (auch) „gestalteter Narzißmus" (Kohut)" (110). Die entsprechende psychoanalytische Einsicht vermag einerseits zu verdeutlichen, wie sehr die Annahme des Emotional-Triebhaften zur Identität

gehört, wie sehr andererseits die Gefahr der Selbstüberschätzung und egoistischer – auch religiös verbrämter – Überhöhung ideologiekritisch angegangen werden muß.

Nach dem bereits erwähnten hermeneutischen Grundsatzkapitel folgt dann als drittes: „Das Menschenbild in der Moraltheologie – Darstellung und Kritik am Beispiel Bernhard Härings" (137–233). Der Vf. bezieht sich auf das 1954 zuerst und dann in mehreren Auflagen bis in die 60er Jahre erschienene Lehr- und Handbuch „Das Gesetz Christi" sowie auf die nachkonziliaren Publikationen, nicht aber auf das erst in den letzten Jahren auch deutsch erschienene zweite Lehr- und Handbuch Härings: „Frei in Christus".

Die Frage liegt nahe, wieso der Vf. gerade die Häringsche Moraltheologie als Untersuchungs„objekt" wählt. Ein – berechtigter – Grund liegt sicherlich darin, daß Härings Werk in seiner pastoral-motivierenden nicht-kasuistischen Art zur Neuformierung der Moraltheologie wesentlich, vielleicht entscheidend beigetragen hat. Ein weiterer, letztlich vermutlich besonders ausschlaggebender Grund dürfte aber auch darin bestehen, daß Härings Werk eine bestimmte „fortschrittliche" Art der Moraltheologie repräsentiert, wie sie nicht nur in Lehre und Forschung, sondern auch in der Seelsorge praktiziert wird; und daß diese sich pastoral-weise und dabei theologisch-sicher gibt. Das reizt zur Überprüfung, das reizt auch zur Kritik. Härings Werk verlockt auf jeden Fall zur Analyse. W. betont ausdrücklich, daß die Werkanalyse die individuelle Biographien des Autors nicht mitumfasse; dieser Einsicht folgt er dann auch bruchlos. Im übrigen gerät seine Untersuchung dann zum Nachweis, daß in diesem an sich sehr hilfreichen Typ von Moraltheologie die Priorität des Theologischen eine kritisch überprüfte und gerechtfertigte Anthropologie nicht ohne weiteres zuläßt. So etwa, wenn „die Frage nach dem Menschen und seine Frage nach sich selbst a priori der Christologie ein- und untergeordnet wird", oder wenn parallel dazu das Modell für die Darstellung der zwischen-menschlichen Beziehungen fast fraglos vom dialogischen Personalismus und der Wertphilosophie bezogen wird (138). „So resultiert ein idealistisch verkürztes, hoch abstraktes Menschenbild, in dem – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen – die Phänomene der somatisch-„materiellen" Existenz, das Unbewußte, die Triebe, Objektbeziehungen und ihre Schicksale usw. – kurz: der konkret leibhaft-geschichtliche Mensch im Gegensatz zum abstrakt-essentiellen – ausfallen (bestenfalls auch noch mitberücksichtigt werden, da ja alles „integriert werden muß)" (151). In ausführlichen, zum größten Teil sehr überzeugenden Analysen der Bereiche Angst und Schuld, Gewissen, Narzißmus und Nächstenliebe, Aggression usw., in welchen durchaus die Tendenzen der Häringschen Moraltheologie zu einer produktiven Moral artikuliert werden, gelangt der Vf. letztlich doch zur Erkenntnis, es sei „der Eindruck unabweisbar, eine solche theologische Ethik verstehe sich insgeheim als „Hilfs-(Über-)Ich" des (für) unreif gehaltenen Christen, der freies „Kind Gottes" und autonomer Erwachsener zugleich sein soll, daran freilich konsequent gehindert wird; offensichtlich fehlt ihm für die „übernatürliche Realität" der Glaubensmoral noch jede Reife und Entscheidungsfähigkeit – wie sie analog der hilflose Säugling angesicht der „natürlichen Wirklichkeit" zunächst an sein mütterliches „Hilfs-Ich" delegieren muß. Auf der Ebene des Glaubens – und der davon geprägten Erziehungspraxis! – wird freilich die „Mutter" (Lehramt, Theologie – mater et magistra) nicht als die Lehrerin der Liebe erfahren, die sie sein könnte und sollte, sondern weit mehr als Lehrerin des (väterlichen) Gesetzes, als seine frühe Repräsentantin und Exekutive" (231). Diese Moral – vielleicht gerade in der Form pastoraler Bemühtheit – gerät leicht autoritär, erzeugt Abhängigkeit, verhindert ein wirkliches Ich-Gewissen, also verantwortliche Selbständigkeit; und wo sie – z. B. bei betont positiver Wertung von Sexualität, Eros und Glücksverlangen – zu einer dauernden bewußten Integrierung aller aggressiven und libidinösen Strebungen sowie zur Selbstaufgabe bis zur „masochistischen Demut" führen will, überfordert sie statt zu fördern.

Das abschließende vierte Kap. (235–312) gilt dem Thema „Theologische Ethik im Anthropologischen Gespräch mit der Psychoanalyse – Rückblick und Ausblick". Hier geht es im ersten Abschnitt um die begründete Demonstration des angesichts der kritischen Sichtung psychoanalytischer Erkenntnisse über das Humanum auszumachenden Problems, daß traditionelle Moraltheologie die „Basis einer autoritär-pädomorphen Moral" abgibt (235). Diese setzt – nochmals sei es gesagt – freilich voraus, daß Härings Moraltheologie als symptomatisch gelten kann für die „traditionelle Moraltheologie", – eine Annahme, die m. E. grundsätzlich richtig ist.

Ohne hier nun die Details der Analysen auch nur andeutungsweise nachvollziehen zu können, sei mit ein paar Zitaten die klare Gegenposition des Vf.s angedeutet: „Aus der Fiktion einer naiven Unmittelbarkeit befreit, erweist sich Glaube – als angstfreies, liebend offenes und annehmendes „kindliches" Vertrauen – als in Wirklichkeit sehr komplexe, reife Leistung eines relativ autonom gewordenen Ich, das durch die kritische Erfahrung des Negativen ... hindurchgegangen ist und so eine „zweite Naivität", eine durch selbstreflexive Denk- und Trauerarbeit vermittelte, indirekte Erfahrug einer neuen Qualität von „Kindsein" wiedergefunden hat" (246). Gegen eine Als-ob-Theologie, welche Gott zum unmittelbar erfahrbaren Über-Ich-Vater und Über-Ich-Herrn geraten läßt, steht „Jesus als Modell der Aufhebung der Herr-Knecht-Abhängigkeit, in dem der Herr sich mit dem Knecht identifiziert und selbst abhängig macht und leidet"; damit wird im Prozeß der für Autonomie und Identität notwendigen Ablösung „eine neue Qualität erreicht, die das positive Moment der kindlichen Angewiesenheit auf Vertrauen und Liebe in der progressiven Umkehrung der Verhältnisse „aufhebt" und eine neue Kompetenz ermöglicht: frei gewähltes, bewußt übernommenes, aus der Position der Selbstverfügung und Stärke, gewonnener personaler Identität, nicht aus narzißtischer Bedürftigkeit nach Gratifikation erwachsendes, vielmehr aktives Sich-abhängig-Machen (-Können) pro alio" (247).

Die Erkenntnis des Ungenügens der in bisheriger Theologischer Ethik wirksamen Anthropologie fordert zur Suche nach Alternativen heraus, in welchen die sittlich relevanten Perspektiven der Botschaft und des Handelns Jesu für eine schöpferische und frei-verantwortliche Moral zusammentreffen mit den human-wissenschaftlichen Bedingungen, solche Moral wirklich zu „können". Daß die Alternative letztlich nur durch einen neuen Zugang zu Jesus von Nazareth gefunden werden kann, ist logisch zwingend und tritt im Gang der Reflexionen des Vf.s vor allem dort zutage, wo er eine theologisch vermittelte Annäherung an das „Modell Jesus" sucht: etwa bei D. Bonhoeffer und bei D. Sölle.

Freilich bedürfte diese Auswahl bestimmter theologischer Konzepte einer einläßlicheren Begründung, als sie hier gegeben wird. Sie sollte nicht einfach darin liegen, daß sie in das eigene Konzept des Vf.s passen, so sehr das in sehr sympathischer Weise auch zutrifft. An der Theologie des späten Bonhoeffer fasziniert die konsequente und also radikale Aufdeckung der Parteilichkeit Gottes, der sich in die menschliche Leidensgeschichte dadurch verstrickt, daß er sich gerade dem mündigen Menschen anbietet und nicht aufdrängt. Die künstliche Trennung: hier der hohe Gott-Herr und Vater, dort der in seiner Weltlichkeit letztlich hilflose Mensch wird aufgehoben: Gott macht sich in Jesus Christus zum Helfer für den mündigen Menschen. Und so kann es nicht wundern, wenn der Vf. nun D. Sölles Protest gegen jede pseudochristliche Gehorsamsethik aufnimmt: zugunsten „produktiven Leidens und kreativer Phantasie" (261ff). Demgemäß ist es für das Interesse W.s, aus psychoanalytischer Einsicht in die Bedingungen reifer Menschlichkeit die Potentiale christlichen Glaubens aufzuschließen, äußerst bezeichnend, wenn er „Glaube als ‚Ich-sagen-Können'" (271) begreift und dies dann (verschränkt mit Sölle-Zitaten) etwa folgendermaßen darstellt:

„Für Sölle hat Glaube wesentlich mit Ichwerdung zu tun: wo fremdes Leiden und eigenes Mit-Leiden nicht in ein leidfrei-apathisches Christentum übersprungen wird, wo „das Kreuz zu meditieren" bedeutet, „Abschied zu nehmen von der narzißtischen Hoffnung, ungekränkt, unverstümmelt und unsterblich zu sein", und wo die Liebe „das Ja des Glaubens gegen alle Erfahrung sagt", dort bedarf es einer Ich-Entwicklung und Selbstreifung, welche die Fixierung auf primären, unmodifizierten Narzißmus wie auf reaktiven christlich-moralischen Masochismus überwunden hat ... Als Modell wird Jesus vorgestellt: „ein Mensch, der es wagte, <ich> zu sagen ohne Rückendeckung", weil er aus der unableitbaren Freiheit der Phantasie seiner Liebe denkt und handelt; dadurch verändert er die Realität der Menschen und hilft ihnen, freier und ein Stück mehr sie selber zu werden – mythisch gesprochen: mit Christus aufzuerstehen" (271).

Nun also: „Das Kriterium christlicher Anthropologie und Ethik: Jesus – Bild des Menschen" (272ff). W. bahnt sich auch hier den Weg durch eine exemplarische Sichtung des theologisch-exegetisch bereits Erarbeiteten.

Einmal ist da die Erkenntnis, daß Jesu Hinwendung zum konkreten Mitmenschen nicht auf moralische Zähmung unter einen Herr-Gott setzt, sondern auf die Befreiung aus unverrechenbarer Güte und damit auf die Freisetzung zu schöpferischer Lebensgestaltung, gerade im Angesicht von Schuld und Leid (J. Blank). Da ist aber auch die kritische Sichtung etwa des Versuchs von K. Niederwimmer, Jesu Wirken und Schicksal tiefenpsychologisch zu deuten, welche – dies als des Vf.s eigene Aussage – darauf abzielt, Jesu Gottesverständnis als souveräne Ablösung vom totalitären Über-Ich-Vater und als liebende Annahme des gütigen Vaters durch den ichbewußten „Sohn" zu deuten. Und dies öffnet den Weg zu angstfreier, mutiger, dennoch und gerade aus der Ermächtigung durch Gottes Güte heraus schöpferischer Lebensgestaltung.

Der in Jesu Verkünden, Handeln und Schicksal zutage tretende, realisierte Zusammenhang zwischen Reich-Gottes als erträumtem Zustand des Heils und der Gerechtigkeit und dem schöpferischen Handeln jeweils-jetzt widerstreitet jeder bloß-illusionistischen Selbstlüge (Flucht in Jenseits-Illusionen) ebenso wie er zu einer gegen jedes verschuldete Leid subversiv querstehenden Handlungsalternative wird. Dies richtet sich gegen jede resignative Anpassung an eine zwanghaft-ausweglose Realität (W. bezieht sich hier vor allen Dingen auf das Realitätsprinzip Freuds) und zielt auf eine Handlungsdynamik, welche Schuld realistisch aufzuarbeiten hilft, erfüllendes Glück als Ziel der Moral beglaubigt und Liebe als Lebenszusammenhang begreifen und erleben läßt, in welchem Gott der ist, der das „ich" und das „du", das „wir" und das „ihr" zugunsten eines jeden miteinander verbindet.

Dem Vf. ist nur zuzustimmen, wenn er schließlich und endlich zur These gelangt, (Moral-)Theologie bedürfe zur Entfaltung einer Moral der Trauer über Leid und Schuld, einer Moral ich-starker Liebe, der für ideologische Fixierungen sensiblen Selbstkritik und der humanwissenschaftlichen Hilfe zur Erkenntnis der Potentiale christlichen Glaubens. Gerade so komme Glaube zu sich selbst, mitten im menschlichen Leben.

Der Rez. bekennt, daß ihn das Werk W.s sowohl aufregt wie auch anregt, beides höchst positiv. Aufregend ist die Kühnheit des Konzepts;

ist der unbeirrt-„ichstarke" Umgang mit Psychologen und Theologen, pedantisch und großzügig zugleich; aufregend ist der einigermaßen schwierige Stil des Buches, der einen dazu zwingt, buchstäblich jeden Satz zu bedenken, und dies immer neugierig auf die Entwicklung des Gedankengangs. Daß dabei z. B. ein C. G. Jung fast ein wenig überheblich abgetan wird, daß das Konzept „autonome Moral im Kontext christlichen Glaubens" verbal fast abgelehnt, im Ganzen des Buches aber eindrucksvoll bestätigt wird, dies alles und vieles andere ist nur in zweiter Linie wichtig. Und zwar angesichts der Tatsache, daß hier ein Konzept interdisziplinärer Forderung vorgestellt und zugleich realisiert wird, das Theologische Ethik notwendig anregen muß. Mit Sicherheit handelt es sich hier um eine der wichtigsten Arbeiten zur Theologischen Ethik, die in der letzten Zeit erschienen sind. Die Kühnheit der Konzeption und die damit unweigerlich verbundenen schier „unzähligen" zu Widerspruch und Fortführung reizenden „Aporien" können dieses Urteil nur bestätigen. Für den Rez. ist es deshalb frustrierend, das Werk nicht wesentlich detailreicher zeigen zu können. Aber schließlich wäre es ja wichtig, es zu studieren.

Anmerkung: Bei der Vielzahl der zitierten Psychologen und Theologen wäre ein Personennamen-Index unbedingt nötig.

Bamberg Volker Eid

Schönberger, Rolf: **Nomina divina: zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin.** – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1981). IV, 161 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Philosophie Bd 72) kart. SFR 37.–

Eines der dringendsten Probleme heutiger Verkündigung und Theologie ist das angemessene Reden von Gott und seiner Offenbarung. Die theologische und allgemein die religiöse Sprache früherer Zeiten ist vielfach unverständlich geworden; der Zweifel, ob die religiösen Aussagen tatsächlich objektiven Inhalten entprechen, sitzt tief. Zeiten kulturellen Umbruchs waren jedoch immer auch Zeiten, in denen die religiöse Sprache in die Krise geriet. So stellte im 13. Jh. der Einbruch der aristotelischen Philosophie die Theologie vor die Notwendigkeit, die Glaubensaussagen neu und in einer bis dahin unerhörten Rationalität zu formulieren. Thomas von Aquin, der keine damals diskutierte theologische Frage mit dem bloßen Hinweis auf Tradition und Magisterium abgewehrt hat, hat sich zeitlebens mit dem Problem der religiösen Sprache befaßt.

Die vorliegende Arbeit (ein Vorwort fehlt) will das theologische Sprechen von Gott – mittelalterlich ausgedrückt: die Lehre von den göttlichen Namen – anhand des „exemplarischen Lösungsweges des Thomas von Aquin" (7) beleuchten.

Grundlage dieses Lösungsweges ist nach Sch. das Kausalitätsprinzip; „seine Tragfähigkeit entscheidet alles" (37). Dabei umschreibt Thomas das Verhältnis Gott – Welt genauerhin mit Hilfe der Exemplarkausalität, die Ähnlichkeit stiftet und darum Rückschlüsse vom Geschöpf auf den Schöpfer zuläßt. Folgt Thomas hierin ein Stück weit platonischen Traditionen, so weigert er sich doch, die Immanenz Gottes in den Geschöpfen als einen gangbaren Weg zu einer objektiv begründbaren Gotteserkenntnis anzusehen, denn die menschliche Vernunft ist nur ein Reflex der göttlichen Vollkommenheit, und sogar menschliche Selbsterkenntnis ist abhängig von der Erkenntnis der Dinge der Außenwelt (29). Der thomasische Gedankengang scheint somit in die Aporie der absoluten Transzendenz Gottes und seiner nicht thematisierbaren Immanenz hineinzuführen. Aber hier anzuhalten würde bedeuten, die menschliche beatitudo ihrer potentiellen Vollendung zu berauben, würde außerdem im Widerspruch stehen zur selbstverständlichen Praxis des christlichen Glaubens, die für Thomas immer eine Grundgegebenheit des theologischen Denkens ist (31). Der Weg zur Gotteserkenntnis und zu verantwortbaren Aussagen über Gott führt in Wirklichkeit weiter über die triplex via, jene drei bekannten modi, die Thomas bereits am Anfang seiner Laufbahn als Magister in Paris so formuliert: Per causalitatem, remotionem, eminentiam (1 Sent. d. 3, q. 1, a. 3 co. S. 44 A. 68 ist entsprechend zu verbessern). Wenn Thomas diesen Weg zu verantwortbaren Aussagen über Gott betritt, so ist sein Ziel nicht eine neue, wissenschaftliche Kunstsprache; er möchte nur die Bedeutung derjenigen Worte eruieren, in denen die religiöse Erfahrung sich ausspricht. Das Endergebnis solchen Bemühens kann keine griffige Kurzformel über Gott sein, sondern nur ein Aufweis der Fülle von Gesichtspunkten, die es zu bedenken und untereinander auszubalancieren gilt. Dieses vorsichtige Abwägen gilt auch für die triplex via als Methode: alle drei Aussageweisen, Affirmation, Negation und Übersteigerung (eminentia) bedürfen einander, sie korrigieren und ergänzen sich gegenseitig, und allein so wird eine Aussage maximal korrekt (86). Wenn der via negationis dabei die Aufgabe zufällt, das kreatürliche Element beim Reden über Gott möglichst gering zu halten, so teilt Thomas doch nicht den Pessimismus des Maimonides. Gültige, und nicht nur negative, Aussagen über Gott können gemacht werden, weil die Geschöpfe, die Gott erkennen (so unvollkommen das auch ist), ihn repräsentieren (wiederum in aller Unvollkommenheit). Diese Unvollkommenheit ist auch verantwortlich für die Spannung, die zwischen der simplicitas Dei und der Vielzahl der Namen besteht, mit denen wir die essentia Dei bezeichnen. Doch sind diese vielen Namen keineswegs Synonyme (so Duns Scotus), weil sonst die gesamte religiöse Sprache zu einem bloßen Wortspiel (nugatio) und die Theologie zu einem einzigen, letztlich inhaltslosen Pleonasmus würde (97). Auf die Frage, was die Übertragung der Namen begrenzter Vollkommenheiten auf Gott für den Sinn dieser Worte bedeuten, lehnt Thomas bekanntlich deren äquivokes oder univokes Verständnis ab und läßt allein die Redeweise der Analogie zu. Dabei verknüpft er seine Analogielehre derart eng mit dem Begriff der Partizipation, daß er an manchen Stellen die Partizipation selbst an die Stelle der Analogie treten läßt (128). Dabei kommt er dann zu der tiefen Einsicht, daß endliche Attribute, die, wegen der Begrenztheit des geschöpflichen Ausgangspunktes, Gott nur unvollkommen zugeschrieben werden können, sich doch im Vollsinn erst in ihm erfüllen (130).

Zum Schluß zeigt der Vf. an drei Attributen, wie Thomas vorgeht: Gott als „Leben" (vivens), als „Person", als „Sein" (qui est, in Anlehnung an Ex 3,18).

Die Untersuchung läßt den Leser, wenn er sich mühsam durchgearbeitet hat, die Faszination echten thomasischen Denkens ahnen, das noch nicht durch neuscholastische Systematik verkrustet ist. Allerdings stehen diesem Gewinn erhebliche Mängel gegenüber, die Inhalt und Form des Buches betreffen.

Das Thema, das der Vf. sich gewählt hat, ist schon oft behandelt worden; die lückenhafte Bibliographie am Schluß des Buches gibt davon nur einen schwachen Eindruck. Wer auch nur ein wenig mit der einschlägigen Literatur vertraut ist, wird seine Zweifel haben, ob das vorliegende Buch ein realer Fortschritt gegenüber früheren Versuchen auf diesem zugegeben schwierigen Feld thomasischer Spekulation ist. Eine eingehende Erörterung ist hier nicht möglich. Doch sei einiges genannt, was an der Arbeit besonders stört.

Die Sprache des Vf.s ist – ganz im Gegensatz zur kristallenen Klarheit thomasischer Diktion – unscharf und gestelzt. Ein Satz wie: „Thomas argumentiert ganz im Sinne des Bestimmtheitsgesichtspunktes, denn die Tendenz seiner Argumentation geht gegen eine Ausgrenzung dessen, was als Name Gottes fungieren kann, ins Unbestimmte" (61) ist eine Zumutung für den Leser. Leider ist er keine einmalige Entgleisung. Der Text ist nicht nur aufgefüllt mit langen und kurzen lateinischen Zitaten, die das Lesen nicht gerade erleichtern, sondern auch gespickt mit vielen Fremdwörtern, von denen einige besonders unangenehm auffallen („Kausierfähigkeit", „Kausierungsvorgänge", „Separierbarkeit" u. a.).

Schwerwiegender als all dies ist jedoch ein methodischer Fehler, der dem Buch anhaftet, nämlich der Mangel an historischer Perspektive. Dem helfen auch die ziemlich willkürlich verstreuten Zitate aus antiken Philosophen, über Nikolaus von Kues, Fénelon (!), Goethe (!) und Hegel nicht ab. Der Leser würde auf solche Garnierungen, die zur Sache kaum etwas beitragen, gerne verzichten, wenn ihm stattdessen gezeigt würde, welches genau der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt der thomasischen Überlegungen zu den „nomina divina" war, und auf welchen Stufen Thomas zur endgültigen Formulierung seiner Lehre kam. Seit dem methodisch revolutionierenden Buch von H. Bouillard, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, Paris 1944, und seit den bahnbrechenden Arbeiten von M.-D. Chenu, A. Donaine, O. A. Pesch u. a. ist es schlechterdings unmöglich, Texte aus verschiedenen Epochen der Lehrtätigkeit des Aquinaten durcheinanderzumengen und dem Leser als „thomasische Lehre" vorzusetzen. Selbst wenn Thomas eine einmal formulierte Lehre nicht mehr geändert hätte (für den wichtigen Fall der Annalogie vgl. B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Louvain 1963, dazu die Kritik von B. Mondin in CivCatt 95 (1967) 369–383), hätte der Vf. nicht die Chronologie der Thomaswerke vernachlässigen dürfen. Ferner ist es unabdingbar für die Arbeit an und mit historischen Texten, das diese zunächst einmal genannt und vorgestellt werden. Hätte der Vf. das getan, dann wäre dem Leser eindringlich klar geworden, wie sehr sich Thomas während seiner ganzen Lehrtätigkeit immer wieder mit unserem Problem befaßt hat, mit Nachdruck schon in seiner ersten großen theologischen Synthese, dem Sentenzenkommentar. B. Mondin hat den diesbezüglichen Aussagen des Sentenzenkommentars vor wenigen Jahren eine kleine Untersuchung gewidmet, die in vielem erhellender und auf jeden Fall klarer ist, als was Sch. zu diesem Thema sagt: B. Mondin, Il problema del linguaggio teologico nel „Commento alle Sentenze", in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Atti del Congresso internationale, Roma–Napoli 17/24 aprile 1974), Bd 3: Dio e l'economia della salvezza, Napoli 1976, 165–182.

An der Form der Arbeit von Sch. ist zudem ärgerlich, daß der Vf. in souveräner Weise auf Register und Quellenverzeichnis verzichtet und antike, mittelalterliche und moderne Quellen nur stark abgekürzt zitiert, diese Abkürzungen aber nirgendwo erklärt. Wenn das schon in einer Untersuchung über Thomas v. A. für dessen Werke nicht hinge-

nommen werden kann, so noch weniger für andere, nur gelegentlich angeführte Schriften.

Rom Pius Engelbert O.S.B.

Horstmann, Ute: **Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England.** Am Beispiel von Anthony Collins: A Discourse of Free-Thinking. – (Meisenheim: Hain) 1980. 243 S. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, kart. DM 51.–

Das Buch gliedert sich in folgende Kap.:

Nach einer Einleitung über „Einige Überlegungen zu dem Begriff der Gedankenfreiheit und der Tolerenz" (9–15) und einer Übersicht über die wichtigsten Lebensdaten von A. Collins, seine Schriften und Freundschaft mit John Locke (16–22) wird das Anliegen des grundlegenden Werkes „Discourse of Free-Thinking" eingehend dargestellt (23–82). Es folgt „Die geistesgeschichtliche Entwicklung in England des 17. Jahrhunderts im Hinblick auf die Bildung einer Toleranzidee" (83–171) und eine „Abschließende Würdigung des Beitrags von A. Collins zur Debatte über Gedankenfreiheit" (172–187) sowie „Die Reaktion auf den Discourse of Free-thinking" (188–21). Eine Zusammenfassung und Schlußbetrachtung beschließt den Bd, der eine gute Einsicht in das Thema der Arbeit vermittelt.

Leider wird die Lektüre des Buches sehr gestört durch die vielen Unterstreichungen im Text und dann durch die hinter den Aussagen stehende Ideologie (= irrealistisches Wunschdenken). Collins erfüllt das Interesse praktischer Lebensreformen, gegen die sich das durch alle möglichen Kräfte bedrängte England damals wehren mußte. „Gedankenfreiheit ist Voraussetzung für Fortschritte in allen Wissenschaften, da erst die Summe von Erkenntnissen wahren Fortschritt ermöglicht: Als Privileg, also nur von einzelnen in Anspruch genommen oder in einzelnen Bereichen ausgeübt, kann Denkfreiheit diese Wirkung nicht erreichen" (224). „Die einzige Möglichkeit, die Gesellschaft funktionsfähig zu erhalten, erblickt Collins in der Einigung über für alle verbindliche moralische Normen. Diese Normen sollen ersetzen, wofür Religion bis dahin verantwortlich war" (225). „Die Geschichte der christlichen Religion kann – auch als Geschichte der Unterdrückung, der Verfolgung, der Erziehung zur Heuchelei, als Geschichte der Hinrichtungen und Bücherverbrennungen geschrieben werden. Insofern läßt sich sagen, daß die Religion entschieden mehr Schaden angerichtet hat, als irgendeine Richtung von Freidenkern es vermocht hätten, wobei es bei der Verfolgung aus religiösen Gründen eben nicht nur um das geistliche Wohl ging, sondern häufig handfeste politische und ökonomische Interessen im Spiel waren" (228).

Eine Tatsachenbehauptung, die so nicht stimmt, die aber doch auch für heute im Bereich „wissenschaftlicher" und politisch-ökonomischer Ideologien-Herrschaft einige Wahrheiten enthalten dürfte.

Bochum Gustav Ermecke

Offermanns, Wolfgang: **Mensch, werde wesentlich!** Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. – Erlangen: Seminar für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. X, 305 S. (OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 11) kart.

Das Interesse an russischem – nicht-marxistisch-leninistischem, nicht-sowjetischem – Denken vor und nach der Oktoberrevolution von 1917 konzentriert sich heute einerseits auf das „russische religiös-philosophische Denken", demgegenüber im Westen vor allem Theologen eine gewisse Affinität zeigen (s. z. B. meine Besprechungen der Arbeiten von R. Gläser über S. L. Frank (Th. Rv. 1976/6, 502ff), P. Klein über N. Berdjajew (a.a.O., 1977/6, 490ff), von H.-J. Ruppert (Hrsg.) über S. Bulgakov (a.a.O., 1978/6, 499ff) und von L. Wenzler über Wl. Solowjow (a.a.O., 1979/5, 391ff) – und andererseits auf das Denken der „radikalen Intelligencija" – von V. Belinskij, A. Herzen, M. Bakunin, P. Kropotkin, P. Lavrov oder auch von L. Tolstoj u. a., wozu als Beleg das Buch von I. Berlin über „Russische Denker" (Frankfurt/M. 1981) dienen mag.

Es sind offensichtlich diese beiden Aspekte russischen als osteuropäischen Denkens, von denen man in Westeuropa wie im Westen überhaupt angezogen wird, und von denen man zugleich „Anregungen" für die eigene und gemeinsame Zukunft in Theorie und Praxis erhofft: abgekürzt gesagt, für eine freiheitlich-demokratisch und sozial, in tiefgreifenden Umbrüchen zu gestaltende Menschengesellschaft einerseits, andererseits für eine vertiefte Sicht des Zusammenhanges von christlichem Glauben, Vernunft und gerechtem freien Leben aller.

Dies ist die tatsächliche Rezeption heute, welche hier nicht daraufhin untersucht werden kann, ob sie dem Gesamtgegenstand, genannt „Russische Philosophie", gerecht wird oder nicht.

Aber das hier anzuzeigende, an der Gregoriana approbierte Buch ist ein guter Beleg für diese Dissoziation der Rezeption. Es will Ivan Iljins (Ivan Il'in, 28.3.1883–21.12.1954) „Lebenswerk ... für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit" vorstellen und sieht dessen Wert und Bedeutung „nicht so sehr in der systematisch wissenschaftlichen Ausarbeitung einer christlichen Philosophie, sondern in methodologischen Anleitungen zu ganzheitlich-lebendigem Selbstvollzug in allen wesentlichen Bereichen der menschlichen Wirklichkeit" (X.) Will man nun „russ. religiös-philosophisches Denken" als Versuch der Konstitution „christlicher Philosophie" verstehen, so sollte man sich die Breite der Ansätze dazu in dieser Richtung vor Augen halten, als deren eines Extrem etwa die systematischen Entwürfe von N. Losskij und S. L. Frank zur Erkenntnistheorie, Metaphysik und prakt. Philosophie gelten könnten, als deren Mitte die spekulative Theo-(Philo-)sophie von Wl. Solowjow und seine Moralphilosophie, als deren anderes Extrem eben die Auffassung I. Iljins von Philosophie als vom Glauben durchwirktes Denken und Tun des Menschen, die eine Rechts- und Staatslehre miteinschließt, anzusehen wären.

Es scheint mir wichtig, auf die praktisch-philosophische Seite dieser Ansätze als für sie konstitutiv und wesentlich hinzuweisen, um das sehr gängige Vorurteil zu erschüttern, das russ. Denken im 19. und 20. Jh. habe sich radikal in zwei Ströme geteilt, deren einer ganz in Mystik und Religionsphilosophie versunken sei, deren anderer dagegen Sozialphilosophie und Politik machtvoll gefördert habe. Rußland habe schließlich für die zweite Form des Denkens optieren m ü s s e n , denn in einer Zeit radikaler Vergesellschaftung des Lebens, die auch in Rußland mächtig voranschritt, sei mit Mystik und Religion allein nicht voranzukommen. So sei der rote Oktober auch durch den Gang des russ. Geistes gerechtfertigt worden.

Diese Einstellung ist aufs Ganze gesehen zumindest oberflächlich, hat doch das russ. religiös-philosophische Denken von den großen Slawophilen an gezeigt, daß es Weltbewältigung aus der Synthese von Glaube und Vernunft intendierte. Dies ist auch von I. Iljin zu sagen – mögen zwar die Akzente verschieden sein – und mag auch das Resümee von Offermanns über Iljin – „er schuf folglich keine ‚Philosophie' und betrieb keine philosophische Wissenschaft, sondern er liebte die Weisheit des Lebens, das von Gott her seinen Ursprung hat, und wies anderen Menschen den Weg dazu" – auf den ersten Blick hin wenig davon sehen lassen und betonen, daß Iljin sich in Theorie und Praxis eng an die Väter und Asketen der frühen christlichen Jh. sowie an die Starzen des 19. und 20. Jhs. in Rußland anschloß (277).

Denn Iljin ist doch als Jurist und Rechtsphilosoph, als Angehöriger der um die Jahrhundertwende blühenden „Moskauer Schule der Rechtsphilosophie" (so M. N. Eršov: Puti razvitija filosofii v Rossii/Wege der Entwicklung der Philosophie in Rußland, Wladiwostok 1922, S. 39) bekannt geworden, international vor allem durch sein zweibändiges Werk über „Die Philosophie Hegels als Lehre von der Konkretheit Gottes und des Menschen" (Filosofija Gegelja kak učenie o konkretnosti Bog i čeloveka) (Moskau 1918) – dt. Teilübersetzung unter dem Titel „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre" (Bern 1946) –; zudem sind viele seiner Schriften – auch zur Tagespolitik – über Jahrzehnte hin zumal in dt. Sprache veröffentlicht worden. Gerade als politisch engagierter Denker ist Iljin mit seiner konservativen Grundhaltung und als Befürworter der „weißen Bewegung" auch in der russischen Emigration umstritten gewesen und von deren „progressivem" Flügel (z. B. N. Berdjajew) konsequent abgelehnt und fast totgeschwiegen worden.

Dies alles läßt das Bemühen von O., eine Monographie über Iljin zu schreiben, die Leben und Werk des Denkers nüchtern analysiert, als durchaus gerechtfertigt erscheinen., Iljin gehört nach O. zu jenen russ. Denkern, „deren Lebenswerk bisher noch keine nennenswerte Würdigung gefunden hat" (VII). Sein Leitmotiv „läßt sich am besten in die berühmten Worte des schlesischen Mystikers Angelus Silesius ‚Mensch, werde wesentlich!' fassen". Damit sei „das Grundanliegen dieses Mannes" getroffen, resümiert O., „dessen ganzes Lebens sich auf das eine Ziel richtete, seine Mitmenschen auf die weltweite Krise des geistigen Verfalls und Untergangs aufmerksam zu machen, deren Ursachen zu analysieren und Wege zu einer Überwindung durch eine gründliche, religiös-geistige Erneuerung zu weisen. Zeitlebens versuchte Iljin, den Geist, das biblische ‚Pneuma', im Menschen wieder hervorzuholen und ins Bewußtsein zu rufen, indem er sich das geoffenbarte Wort Gottes und die großen denkerischen Leistungen der Vergangenheit schöpferisch aneignete und in sich eine aktive geistige Erfahrung Gottes und der Welt vollzog" (VIII).

Diesem interpretativen Ansatz entsprechend zeigt die Arbeit die Krise, die Iljins Lebenszeit umgreift, als Herausforderung des Philosophen und seine Antwort darauf.

„Krise": I. Kap. „ein Lebensschicksal in epochaler Zeit" und V. Kap. „Das Lebenswerk Ivan A. Iljins in der russischen Geistesgeschichte". – „Antwort": II. Kap. „Die Kunst des Lesens und Verstehens der geistigen Quellen der Menschheit"; III. Kap. „Der religiöse Sinn der Philosophie" und IV. Kap. „Die wahren Wegweiser zu ganzheitlichem Denken und Handeln" mit den Abschnitten „1) die Grundlagen geistiger Erkenntnislehre" (109–130); „2) die Grundlagen einer erneuerten Rechts- und Staatslehre" (133–179); „3) Die Grundlagen einer geistigen Ethik und Sittlichkeit" (179–202); „4) Die Grundlagen des künstlerischen Schaffens" (203–209) und „5) die Grundlagen religiöser Erfahrung" (209–228).

Das Einlesen in O's Monographie fällt nicht ganz leicht. Das mag einmal an Iljin selbst liegen, dessen „Redeweise" und „Vorgehen" nach O. „häufig ermüdend und langweilig auf den Leser" (179) wirken; aber auch des Vf.s Stil ist von äußerster Trockenheit, bisweilen Ungelenkheit, was den Einstieg erschwert, jedoch den Nutzen der Konzentration des Lesers auf die Sache haben mag. Nichts ist hier „gefällig", am ehesten noch das I. und V. Kap., denn die Rigorosität des Weges, den Iljin zur Erneuerung der Menschheit im Gang von innen nach außen vorschlägt – in einer Zeit, die alles Erneuernde und Verbessernde von äußerer Veranstaltung zu erwarten scheint, ist unüberbietbar. Der Leser hat also methodisch auf Zeit-Distanz zu gehen, um im Durchgang durch Iljins Einsichten erst die Möglichkeit zu erwerben, danach zu fragen, inwieweit sie – gegen den Schein – Zeit-Präsenz besitzen. Hier könnte intellektuell, „theoretisch" etwas gewonnen werden, was „praktisch" vielleicht nicht ohne Folgen bliebe. –

Ein paar Hinweise: „Als gläubiger Sohn der russisch-orthodoxen Kirche war Iljin sein ganzes Leben hindurch wesentlich geprägt von den Glaubensgrundlagen dieser seiner Kirche. Sein Denken und Handeln wurde hauptsächlich von der gläubigen Betrachtung der Heiligen Schrift und der beständigen Lektüre der asketischen und theologischen Schriften der östlichen Kirchenväter und Heiligen der ersten christlichen Jahrhunderte getragen" (41). –

„Der eigentliche ‚Gegenstand' der Philosophie ist das Prinzip des ‚Geistes', der ‚Geistigkeit', jener ‚göttliche Strahl' in allem Seienden, um dessen Einsicht und Einsichtigkeit es eigentlich bei jeder Untersuchung der Wahrheitserkenntnis gehen muß (116f).

„Im Mittelpunkt seiner religiös-metaphysischen ‚Geist-Philosophie' steht der in gläubiger Herzensschau zu erfahrende ‚Gegenstand', den jeder Mensch im Verlaufe seines Lebens immer zugleich suchen muß und schon gefunden hat . . . die eigentliche Realität, ohne die alles nichtig, leer und schal ist, er ist der Logos des Johannesevangeliums (129f). „Es stand für ihn fest, daß die größte und schwierigste Aufgabe, um die sich die Philosophie bemühen kann, die vernünftige Auslegung und Begründung der sachlichen Inhalte der religiösen Erfahrung des Menschen ist" (55).

„Das Recht begründen bedeutet für Iljin: aufzeigen, daß dieses praktisch unumgänglich auf dem Wege des Menschen zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist" (144).

„Das unbedingte Grundrecht jedes Einzelnen, welches Iljin auch natürliches Recht nennt, besteht in der Möglichkeit, ein selbständiges und freies Leben seiner eigenen Vergeistigung führen zu können. Dies entspricht der Menschenwürde . . . Die Anerkennung dieses natürlichen Grundrechts auf ein freies und autonomes geistiges Leben ist zugleich der Anfang der rechtlichen Verpflichtung und Gleichheit aller" (149f). „In seinem tiefsten Wesen war und blieb Iljin zeit seines Lebens ein russischer religiöser Denker, der in einer festgewurzelten kirchlich-christlichen Tradition erzogen wurde und sich daraus seine Welt- und Lebensanschauung bildete. Es ist daher nur zu verständlich, daß sein Hauptanliegen beständig die Erscheinungsformen, das Wesen und die Grundlagen menschlicher Religiosität war . . . dessen Denken im Glaubensvollzug und der Glaubenserfahrung gestärkt und geprägt wurde, nicht umgekehrt. Daher Iljins großes Interesse an einer praktischen Menschheitserneuerung aus dem Glauben und seine Wegweisungen zu christlich erneuertem Kulturschaffen" (209f).

Man sieht, wie diese auch im russ. religiös-philosophischen Denken einen äußersten Entwicklungspunkt bezeichnende Position Iljins doch in wesentliche Intention mit ihm verbunden bleibt. O.s Monographie ist ein weiterer Vorstoß in das wenig bekannte Gebiet der russ. Philosophie hinein und der verdienstliche erste Versuch, Iljins Denkarbeit insgesamt zu würdigen. O. wird selbst wissen, daß nun Iljins Denken im einzelnen strenger zu analysieren und zu interpretieren wäre, vielleicht im Ausgang von seiner Fichte- und Hegel-Auffassung (die auch ein des Russ. nicht mächtiger, dt. Leser z. T. nachvollziehen und kontrollieren könnte) über den „religiösen Sinn der Philosophie" zu den „Axiomen der religiösen Erfahrung" und zum „Wesen des Rechtsbewußtseins". – Über des Vf.s eindringlich bemühtes Buch hinaus bleibt noch viel zu tun, wie man klar aus der „Bibliographie der Werke Iljins" (281–296) sowie aus der „Allgemeinen Bibliogrpahie zu Iljins Person, Lebenswerk und Standort in der russischen Geistesgeschichte" (297–305) ersehen kann.

Münster Wilhelm Goerdt

Nguyen van Tai, Pierre: **De l'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. – Roma: Pontificia Universitas Urbaniana 1980. 339 S. (Collectio Urbaniana 3208) kart.

Es ist still geworden um den „Bauer von der Garonne", seitdem Jacques Maritain (= J. M.) 1973 verschied. Die geistige Auseinandersetzung, die der engagierte Denker führte, scheint zugleich mit ihm eingeschlafen zu sein. Vielleicht handelt es sich jedoch nur um einen Zustand der Erschöpfung, in der sich die „postmoderne" Generation befindet, bis sie zu einer neuen Einheit von Glauben, Denken und Handeln erwacht. Dem Vf. vorliegender Diss. kommt das Verdienst zu, das Werk des französischen Denkers für die entscheidende Periode von 1921 bis 1936 analysiert und in seiner bleibenden Bedeutung der Gegenwart erneut vorgestellt zu haben.

Die Arbeit ist klar gegliedert und in einem gut lesbaren Stil geschrieben. In seiner Einführung stellt der Vf. heraus, daß J. M. gemäß seinem Selbstverständnis nicht nur Professor, Schriftsteller und Philosoph war, sondern auch wie eine Art „Romantiker der Gerechtigkeit", und bzgl. der Wahrheit wie ein „Geheimagent des Königs der Könige" in der Welt. Ein innerlich vitaler Dynamismus ursprünglicher Geistigkeit belebte alle Bereiche seines Lebens und Wirkens, vornehmlich den der praktischen Philosophie. Insofern wird das sozio-politische Denken J. M.'s mit Recht ins Zentrum der Erörterung gestellt (14–15). Der Vf. verwendet bei seinem Interpretationsversuch die historisch-biographische Methode. Dabei stützt er sich vielfach auf die Schrift von Henry Bars: Maritain en notre temps (Paris 1959).

Die Eigenart des philosophischen Werks J. M.'s sieht der Vf. darin, daß J. M. ergriffen war vom Denken des heiligen Thomas von Aquin, zugleich jedoch geöffnet für die Probleme seiner Zeit. Er entwarf seine Gedanken fortschreitend in Funktion der Zeit und der Ereignisse, die seine philosophische Meditation anregten. Dabei fanden zahlreich Wiederholungen oder besser „Rückbesinnungen" statt, die Wiederaufnahme früherer Stellungnahmen, jede von ihnen aber geöffnet auf das Mögliche hin, auf einen neuen Schritt des Denkens (16–17). J. M. selbst sprach von einem „Primat des Spirituellen". Dieser Begriff kann in zweifacher Weise verstanden werden: Existentiell im Bereich der Lebensordnung, so dann in metaphysisch übernatürlichem Sinn. Das neue ist darin zu finden, daß beide Ordnungen in dynamische Beziehung gesetzt werden.

Die gedankliche Entwicklung begann mit der begeisterten Entdekkung der Gedankenwelt des Thomas von Aquin (1910), von der aus es der zum katholsichen Glauben konvertierte Philosoph unternahm, die aktuellen sozio-politischen Ideen bzw. die Auswirkungen des modernen Geistes auf der sozial-politischen Ebene zu beurteilen. In die Ebene des Kampfes begab er sich allerdings erst bei der Krise der Action Française mit der Veröffentlichung Primauté du spirituel (1927). In den folgenden Jahren versuchte er, ein neues Bild der Zivilisation, eine neue Christlichkeit zu entwerfen. Zum richtigen Verständnis seines Anliegens sind seine Thesen zur christlichen Philosophie und Moralphilosophie als unerläßlicher Hintergrund im Auge zu behalten. Wegen seiner Kritik am Regime des kapitalistischen Liberalismus und seiner Mitarbeit an einer links gerichteten Wochenzeitschrift geriet er unter den Verdacht, selbst links gerichtet zu sein. In einem apologetischen Brief verteidigte er seine Unabhängigkeit, bis 1935 – zuerst in spanischer Sprache, dann 1936 in französischer – sein reifes Hauptwerk erschien: Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.

Insgesamt werden 18 Schriften der genannten Epoche durch den Vf. analysiert. Die Diss. ist in 8 Kap. aufgeteilt (Druckfehler bei der Numerierung der Abschnitte auf 46). Das detaillierte Inhaltsverzeichnis läßt bereits die Fülle der Gesichtspunkte gut erkennen, mit denen sich der Leser eingehend zu befassen hat: Kap. 1 und 2 beschreiben den ersten Schritt der Konzeption; Kap. 3 die Ideen während der Krise der Action Française; Kap. 4 und 5 die weitere Entwicklung der Ideen; Kap. 8 das Porträt des Philosophen in der Epoche von 1935; es zeigt zugleich, wie Humanisme intégral seine sozio-politischen Vorstellungen zusammenfaßt; Kap. 7 und 8 bieten eine Gesamtschau und Retrospektive dieser Lektüre.

Der Vf. legt ausführlich dar, daß die antimoderne Einstellung J. M.'s auf seiner Befreiung vom Bergsonianismus beruhte, wobei sich der Bekehrte zunächst auf die Wahrheiten des katholischen Glaubens, sodann auf die metaphysischen Prinzipien des Thomas von Aquin stützte. Die Schriften dieser Epoche waren kritische Reflexionen über die großen Ströme des modernen Denkens, wie sie mit Vorliebe in seinem Lebensbereich kultiviert wurden. Seine Einwände dagegen waren nicht rein metaphysischer Art, vielmehr Kritik der „spirituellen" Prinzipien, d. h. der Mentalität, die aktuell die moderne Philoso-

phie beeinflußte und die unheilvolle Deformationen für die rechte Entwicklung der menschlichen Person und für eine bessere Gestaltung der Gesellschaft mit sich brachte (25). So begann er von Anfang an die Themen der Anthropologie, des christlichen Humanismus, der Revolution und des Fortschritts der Gesellschaft zu bedenken. Dabei ging es ihm zugleich um ein geistiges Aktionsprogramm: Zuerst die Befreiung, d. h. die Wiederherstellung der Intelligenz auf der metaphysischen Ebene, um für das Gemeinwohl der Menschheit arbeiten zu können; sodann um ein Arbeiten mit Gott, um die Welt zu retten (27). Als Ideal der menschlichen Person galt ihm der „Übermensch" (le „surhomme") – ein Begriff, der inhaltlich nicht von Nietzsche, sondern von Gregor d. Gr. her bestimmt und im Sinn der aristotelisch-thomistischen Philosophie interpretiert wurde (28–32, vgl. 125: Le „sous-homme" in Folge der Erbsünde).

Hinsichtlich der Qualität des gesellschaftlichen Fortschritts wandte sich J. M. gegen die Thesen, daß der Prozeß zwangsweise erfolgen oder daß es um des Fortschritts willen zu einer destruktiven Revolution der gesamten Vergangenheit kommen muß (33–36). Die Analysen der Schrift Antimoderne (1922) zeigen aber, daß er keineswegs in einer Antihaltung verharrte, indem er die geistigen Prinzipien, die die moderne Philosophie informieren, zurückwies. Er wollte vielmehr „ultramodern" sein, indem er die entdeckten Wahrheiten mit der modernen Philosophie zu assimilieren und zugleich dank des Thomismus zu überschreiten trachtete. Einen Konflikt zwischen der intellektuellen Freiheit und der Unterwerfung des Denkens und Handelns unter die Theologie bzw. die übernatürliche Ordnung hielt er für nicht möglich. Er erklärte, das erkennende Subjekt sei frei, um gemäß seiner Natur zu leben; subjektiv werde sein Fassungsvermögen durch die Gnade angereichert, so daß es um so leichter sein Objekt, das Sein, anstreben könne; objektiv finde die Intelligenz in Gott die erste Wahrheit, auf die hin sie gespannt sei. Die Wahrheit begründe somit die Intelligenz, darauf beruhe der geistige Primat in der menschlichen Person (43–44). Der Philosoph habe nicht die Freiheit, das Falsche zu wählen. Die Freude am Falschen, am Irrtum, habe nichts mit Freiheit zu tun, sie sei Knechtschaft. J. M. sah, daß die modernen Intellektuellen „Gewissensfreiheit" beanspruchen, „Gedankenfreiheit", aber das, was sie in Wirklichkeit fordern, „ce n'est pas la liberté de la raison, la liberté d'être raisonable, c'est la liberté du raisonnement, la liberté de raisonner sans règle ni mesure, la liberté de se tromper comme ils veulent sans autre contrôle qu'eux-mêmes. Et la Raison leur refuse absolument cette liberté" (43 = J. M.: Antimoderne. 44–45).

Die Väter dieses anti-christlichen Geistes der modernen Welt sah J. M. in Luther, Descartes, Kant, Rousseau. Ihnen stellte er Saint Thomas als Apôtre des Temps Modernes gegenüber (1923). Auch hier zeigte der Titel bereits, daß es ihm keineswegs um eine radikale Verwerfung, als vielmehr um eine Rettung und Heilung der modernen Welt ging. Die moderne Welt schien ihm blind für das Übel, an dem die Intelligenz leidet; diese muß zuerst geheilt werden durch Heiligkeit und Liebe zur Wahrheit. Dabei ist die Liebe besser als die Intelligenz, daher kann sie heilen (47–48).

Die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus (Pascal, Luther), dem Angelismus und Individualismus (Descartes), dem Naturalismus (Rousseau) war J. M. deshalb so wichtig, weil er ihre Auffassungen in unvereinbarem Gegensatz zum Geist jenes Prinzips sah, das er als „geistigen Primat" verstand, und zwar des „inkarnierten" Geistes, verwirklicht in seinem theozentrischen Humanismus, den er später auch „integralen" Humanismus nannte (50).

Von den Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau (1925) interessiert uns im 500. Jubiläumsjahr der Geburt M. Luthers besonders das Bild, das er von diesem deutschen Reformator zeichnete. Der Geist, mit dem Luther die Welt inspirierte, sah J. M. bereits in dessen Persönlichkeit gelebt: Jener verschloß sich ganz und gar in sein Ich, zog sich von jeder anderen Stütze zurück, baute als Lehre auf, was vor allem der Zusammenbruch seines persönlichen Vollkommenheitsstrebens war; er stellte das Zentrum seines religiösen Lebens nicht in Gott, sondern in den Menschen. Nach J. M. ist dieses Ich impact gegenüber der Gnade Christi, hartnäckig in seinem radikal Bösen, undurchlässig gegenüber allem andern als sich selbst, vollkommen geschlossen, eingemauert in seine Natur. Diese Physionomie brachte den Egozentrismus hervor, darüber hinaus den metaphysischen Egoismus. Der moderne Individualismus hat hier seinen Ursprung. Die moderne Konfusion kommt daher, daß Luther die menschliche Persönlichkeit nicht befreit, sondern irregeführt hat. Was er befreite, war die materielle Individualität, d. i. l'homme animal (60–61). Desweiteren beschrieb er die Physionomie Luthers als die eines reinen Volontaires, charakterisiert vor allem durch die Macht der Aktion. Als solcher begründete er das Prinzip der voluntaristischen Immanenz (66–67).

Es liegt auf der Hand, daß dieses Verständnis dem theologischen Ansatz des um kirchliche Reform bemühten Luther nicht gerecht wird. Vor allem berücksichtigt es in ihm nicht den Mann der religiösen Kontemplation und des Gebetes, Anliegen, die J. M. ansonsten sehr am Herzen lagen. Der Vf. der Diss. läßt sich aber hier wie auch bei den anderen „Vätern des modernen Geistes" auf keine kritische Auseinandersetzung ein. Er referiert nur exakt die Auffassungen seines Meisters, dessen Wertungen er sich allgemein anschließt. So erklärt er gelegentlich: Nous ne jugeons pas la position doctrinale de J. M. (vgl. 188). Hier jedoch müßte die Diskussion mit dem Autor beginnen, wenn dessen Werk in unserer Zeit erneut fruchtbar werden soll. Es darf z. B. nicht übersehen werden, daß sich auch die lutherische Theologie um die Überwindung des Individualismus bemüht. Der Sache J. M.'s wäre mehr gedient, wenn der Nachweis gelänge, daß das gleiche Ziel, das er mit Anwendung der Prinzipien des hl. Thomas verfolgte, auch im Zug anderer Denkrichtungen angestrebt wurde. Die betonte Offenheit für den Dialog darf keine leere Formel sein. Gerade dies zeigt die Begegnung zwischen Johannes Paul II. und den evangelischen Kirchenführern in Mainz 1981 und an anderen Orten. Auch in dem von J. M. skizzierten Komplex wäre noch einmal die Frage nach der Wahrheit zu stellen, besonders nach der prinzipiellen Ausrichtung des Menschen auf die erste Wahrheit, auf Gott.

Bei einer kritischen Lektüre sind die engen Grenzen nicht zu übersehen, in denen sich der Vf. bei Anwendung der von ihm bevorzugten historisch-biographischen Methode bewegt. So bringt er zwar J. M. und seine Ideen neu zur Kenntnis, gelangt jedoch kaum zu einer geistig fruchtbaren Auseinandersetzung mit anderen Denkrichtungen. Trotz aller Behauptung spiritueller Lebendigkeit ist die Gefahr, in billigen Klischees zu erstarren, nicht gebannt. So wird z. B. die Typisierung von liberaler, kapitalistisch-bürgerlicher bzw. marxistisch-revolutionärer oder christlich-sozialer Geistigkeit der Vielfalt menschlichen Denkens, Handelns und Lebens nicht gerecht. Hier wären eingehende Untersuchungen erforderlich, die das Verhältnis J. M.'s zu anderen Denkern exakt beschreiben. Bei einem Vergleich der Ideen wäre zu prüfen, inwieweit es ihm gelang, die modernen Irrtümer zu überwinden. Leider erfahren wir z. B. nicht, auf welchen Kenntnissen die Urteile J. M.'s über Luther beruhen. Die Auseinandersetzung mit Descartes und Rousseau werden zwar kurz skizziert, jedoch bleiben die einflußreichen Ideen von Kant, Hegel, Nietzsche und vieler anderer „Moderner" nahezu völlig außer Betracht. Man werfe dagegen nur einen kurzen Blick in Anmerkungen und Namenverzeichnisse der besprochenen Schriften, um zu sehen, in welch geistiger Breite sich J. M. immerhin bewegte. Welch eine Fülle von Themen harren da einer Bearbeitung! Im Unterschied zu derart problemgeschichtlichen Untersuchungen sieht der Vf. selbst seine Diss. einfach nur als einen „Leseversuch" (une tentative de lecture) an. Freilich bedauert er selbst, sich im Zuge der Arbeit ganz auf das Denken J. M.'s konzentriert zu haben, ohne Rechenschaft über dessen Resonanzen im äußeren Bereich und ohne die Bedeutung seiner Ideen auf sozio-politischem Gebiet zu präzisieren. Er hofft, diese Mängel mit der Zeit wettmachen zu können. Diesem Wunsch des Vf.s schließen wir uns an.

Interessant sind die Beziehungen zwischen J. M. und der Action Française. Zunächst versuchte er, einige positive Aspekte zu berücksichtigen: Die Kritik der liberalen Ideologie und der revolutionären Dogmen. Mit zunehmender Entschiedenheit wandte er sich jedoch gegen die Hauptirrtümer von Charles Maurras: Naturalismus, Trennung von Politik und Moral, eine rein menschliche Konzeption der Kirche als Sozialinstitution zur Verteidigung der gesellschaftlichen Ordnung (95). Dagegen forderte J. M. die Unterordnung der Politik unter die Moral, des Natürlichen unter das Übernatürliche, der zivilen Gewalt unter die Kirche (97). Letzteres verstand er mit Garrigou-Lagrange als eine indirekte Gewalt der Kirche über die zeitlichen Dinge (102). J. M. sah den Menschen immer in der Perspektive seiner endlichen Hinordnung auf Gott. In diesem Sinn erklärte er die Suprematie der göttlichen Gnade, den Primat des Spirituellen (99–100). Von daher verstand er auch die Gehorsamspflicht des Christen. Ihr tiefster Grund lag für ihn in der lebendigen Einheit der Kirche als dem mystischen Leib Christi. In diesem Zusammenhang behauptete er die zeitliche Souveränität des Papstes als eine Konsequenz aus dem Primat des Geistigen über das Zeitliche: Die geistliche Souveränität des Papstes muß, um sich verwirklichen zu können, vollkommen frei und unabhängig sein. Die Verurteilung der Action Française geschah nach seinem Verständnis nicht in Ausübung der Politik des Papstes, sondern als Intervention der geistlichen Gewalt im Zeitlichen, und zwar um der geistigen Güter willen, die durch das Zeitliche verdorben werden. Hier behauptete der christliche Denker, daß die Kirche eine höhere, metapolitische Weisheit besitze; daß die Katholiken bei der Wahl einer politischen Partei nie von ihrem Glauben und ihrer Moral abstrahieren könnten. Konkret sah er den Nationalismus in Opposition zum Universalismus. Seine These war: Nur der Universalismus der Kirche kann die Herzen der Menschen einen und sie zur Lösung der Probleme befähigen. Der Primat der Gnade und der Liebe ist absolut notwendig für eine integrale Restauration christlicher Werte gegenüber der Barbarei einer naturalistischen, atheistischen oder kommunistischen Welt. So versuchte er eine christliche Politik zu begründen, in der die Gerechtigkeit alles regeneriert, belebt durch die Liebe. Christlichkeit ist dabei auch Gemeinschaft des Gebetes über alle nationalen Grenzen hinweg: Ein übernationales Werk, das den Frieden unter den Nationen garantiert, gegründet auf Gott, den Vater aller Menschen – das ist der Universalismus der katholischen Kirche, Universalismus der Wahrheit, des Glaubens und der Liebe (110–111). Hier vertrat er auch den Primat der Kontemplation; sie erschien ihm als die Quelle jeder fruchtbaren Aktion (113).

In der folgenden Zeit vertiefte J. M. seine Sicht in den Studien: Le thomisme et la civilisation (1928), Saint Thomas et l'unité de la culture chrétienne (1929), Religion et Culture (1930), Du régime temporel et de la liberté (1933). Die metaphysische Begründung seiner sozio-politischen Reflexionen erschien in den Schriften De la philosophie chrétienne (1933) und Science et Sagesse . . . (1935). Es ging ihm vor allem um die Konzeption des Menschen (124–128) und die Hierarchie der Werte (128–132), dann aber auch um eine Konzeption der menschlichen Geschichte. Dabei begann er seine Arbeit, die Kirche von der christlichen Kultur des Mittelalters zu lösen, um sie neu zu inkarnieren in den

Bedingungen unserer Zeit, im Blick auf die Verwirklichung einer neuen Christlichkeit. Er träumte nicht vom verlorenen Mittelalter; er akzeptierte im Gegenteil die Anwesenheit des Bösen in der Geschichte, bis zum eschatologischen Endsieg (135–136. Vgl. 199, 215, 226, 240). Besonders klarsichtig war er in Auseinandersetzung mit einer Politik, die sich auf cartesianische Prinzipien zu gründen versucht. Sie habe zum Ziel: Wohlstand, Macht und materiellen Erfolg des Staates; um dies alles zu erreichen, sei selbst ein Verbrechen und eine Ungerechtigkeit politisch gut. Daraus aber folge, daß die anthropozentrische moderne Kultur ein Reinfall sei: Sie mache die Welt unmenschlicher, barbarischer. Dagegen stellte J. M. den Humanismus, der durch das Blut Christi gereinigt ist, den Humanismus der Inkarnation (145). Der Vf. macht hier auf einen bedeutsamen Unterschied aufmerksam: Sprach J. M. bisher vom Verhältnis zwischen Thomismus und moderner Welt, so bedenkt er seit 1930 (Religion et Culture) mehr die Beziehung von katholischer Religion und moderner Kultur (147). Der Thomismus schien ihm als unabtrennbar vom Christentum, da die thomistische Synthese allein die philosophischen Wahrheiten intakt bewahrte und zur gleichen Zeit die geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten respektierte, um sie schließlich in einer integralen Synthese zu vereinen (287). „Distinguer pour unir", das war das Axiom seines Denkens (291).

In diesem Bereich bestimmte J. M. auch das Verhältnis von Glauben, Wissen und Weisheit neu. „Christliche Philosophie" verstand er zunehmend klarer als einen „christlichen Status" (l'état chrétien) der Philosophie. Er war überzeugt, daß philosophische Weisheit unabtrennbar ist von theologischer Weisheit und der Weisheit des Hl. Geistes. Auf dieser Erkenntnis beruht seine Beschreibung der Philosophie „dans la foi" (180–208). Dabei jedoch bestand er auf einer relativen Autonomie der Metaphysik, und er bedauerte, daß die christliche Welt des Mittelalters diese nicht genügend respektiert hat. Er selbst wollte eine Philosophie im Glauben entwerfen, die von der Theologie unterschieden, in lebendigen Beziehungen mit ihr steht (202). Darauf zielte auch sein Bemühen um einen integralen Humanismus ab: Um eine große Sammlung aller Menschen guten Willens, die sich der moralischen Einheit bewußt sind (217). Er verstand dies nicht als Gründung einer neuen Partei; er selbst blieb hinsichtlich der praktischen Politik ein Philosoph, der seine Überlegung den Menschen der Aktion anbot. Es ergab sich ein Engagement über jeder politischen Partei der Rechten wie der Linken, aber gebunden an das Ideal einer neuen Christenheit (219).

J. M. sprach von „integralem Humanismus", um sich vom christlichen Humanismus des XVI. Jh.s deutlich abzuheben. Dieser schien ihm allzu sehr „anthropozentrisch" ausgerichtet zu sein, im Unterschied zu seiner „theozentrischen" Sicht eines „Humanismus der Inkarnation", der als Fortsetzung der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person in der Welt vestanden werde (220). Diese Konzeption blieb indes nicht unbestritten. Bevor jedoch die Kontroversen aufgezeigt werden, erhalten wir vom Vf. eine eingehende Analyse von Humanisme intégral (219–256). Sie beginnt mit einer Einführung in die Synthese J. M.'s. Sie zeigt noch einmal zusammenfassend seine Kritik an den humanistischen Systemen, vom Mittelalter angefangen bis zum Marxismus-Leninismus, um dagegen die christliche Position eines lebendigen Thomismus zu stellen, in dem ein neues Zeitalter der Zivilisation angekündigt wird: das des heiligen Menschen, der die erlösenden Leiden des Kreuzes im Innersten seiner Existenz angenommen hat (230). Im konstruktiven Teil seines Werkes finden sich drei Hauptaspekte: 1. Eine vorbereitende Studie über die Beziehung zwischen dem Christen und der Welt, 2. die lehrhafte Darstellung des geschichtlichen Ideals einer neuen Christlichkeit, 3. der praktische Aspekt: Die Bedingungen für die Verwirklichung dieses Ideals. J. M. schaute nunmehr ganz in die Zukunft: Man muß sich engagieren, um die Welt christlich zu erneuern (239). Dabei wurde die „sakrale Konzeption des Zeitlichen" auf fünffache Weise charakterisiert: Vielfalt (pluralisme), Autonomie des Zeitlichen, Freiheit der Personen, Einheit der „sozialen Rasse", Brüderlichkeit zwischen allen Gliedern der Gesellschaft (242). So war für ihn der politische und der soziale Bereich nicht nur ein technisches Herrschaftsgebiet, sondern zuerst und wesentlich ein menschliches, d. h. ein ethisches und moralisches. Die christliche Reintegration der Massen sah er als eine besondere Aufgabe (247). Als Weg dazu forderte er, in einen Dialog mit aller Welt einzutreten, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren (253). Zusammenfassend bemerkte der Vf., daß J. M. allezeit bemüht war, das Geistige, die evangelischen Wahrheiten in das Zeitliche einzubringen. Beharrlich strengte er sich an, die christliche Weisheit unter den Bedingungen des neuen Lebens unserer Zeit zu inkarnieren, gemäß einem neuen „idéal historique", verschieden von dem des Mittelalters: „un idéal de la 'cité laique mais vitalement chrétienne', réalisée dans un régime temporel de démocratie personaliste, capable de disputer le terrain avec celui du marxisme" (256).

Im folgenden Kap. geht der Vf. auf die Einwände ein, die gegen das Konzept J. M.'s erhoben wurden (257–279). Die Diskussion, die darüber geführt wurde, verlief außerhalb des deutschen Sprachraums in Frankreich, Italien und Südamerika. Gegenüber dem Versuch, die Persönlichkeit des Philosophen oder seine sozio-politischen Ideen als zwiespältig auszugeben, stellt der Vf. die begründete These von der Identität der Persönlichkeit und der Ideen J. M.'s. Der positive Aspekt einer umfassenden Synthese sieht er im Rapport zwischen dem Spirituellen und dem Temporellen, sowie im Primat des Spirituellen als dem Inspirationsprinzip der sozio-politischen Ideen J. M.'s.

Hervorgehoben sei zum Schluß, daß die Untersuchung in einem gutenDruck vorgelegt wird. Es finden sich einige Druckfehler; falsche Worttrennungen werden nicht immer sorgfältig genug korrigiert. Die Anmerkungen sind instruktiv, allerdings werden die von J. M. benutzten Quellen nicht immer verifiziert. Leider fehlt ein Personenregister; dies ist um so mehr zu bedauern, da die sparsam verwendete Sekundärliteratur in chronologischer Ordnung verzeichnet ist. Die Bibliographie der Schriften J. M.'s (in Auswahl) ist ausgezeichnet. Zu begrüßen ist, daß die von H. Bars erarbeitete Chronologie beigegeben wurde.

Abschließendes Urteil: Die Diss. gibt die Gelegenheit, das umfangreiche Lebenswerk J. M.'s unter einem wichtigen Gesichtspunkt in seinen Grundzügen zuverlässig kennenzulernen. In der Tat wäre das Thema einer christlichen Philosophie in unserer „postmodernen" Gesellschaft neu aufzugreifen. Den politisch engagierten Christen wäre dringend zu raten, den Entwurf einer neuen Christlichkeit, wie ihn der französische Philosoph vorlegte, zu überdenken, um Leitlinien für das praktische Handeln zu gewinnen. Hinsichtlich einer eigenen Auseinandersetzung mit den Thesen J. M.'s genügt die vorliegende Arbeit nicht. Es ist zu wünschen, daß der Vf. mit weiteren Studien diese Lücke ausfüllt.

Fulda Elmar Fastenrath

Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen. Hrsg. von Philipp Kaiser und D. Stefan Peters. – Regensburg: Pustet (1981). 236 S. (Eichstätter Beiträge Bd 2. Abteilung Philosophie und Theologie) kart. DM 38.–

Immer häufiger setzen sich in letzter Zeit Naturwissenschaftler und Theologen zum Gespräch zusammen. Jüngste Frucht dieser Bemühungen ist der vorstehende Sammelband, der aus einem Symposion hervorging, das im Herbst 1979 Theologen der neuen katholischen Universität Eichstätt und Biologen des Senckenbergschen Forschungsinstituts vereinte. Der Titel ist eigentlich zu eng gewählt, denn der Band enthält neben Beiträgen zum Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglauben oder von Ethik und Verhaltensforschung, die man darunter erwarten darf, auch wertvolle wissenschaftstheoretische und wissenschaftsgeschichtliche Aufsätze.

Gemeinsam ist allen Autoren die hypothetisch-deduktive wissenschaftstheoretische Basis, die eine Verständigung erleichtert haben dürfte, möglicherweise aber einer ganzen Anzahl von Naturwissenschaftlern den Zugang erschweren wird. Die Beiträge sind in Stil und Sprache vielfältig, teils in Vortragsform belassen, teils zu Aufsätzen umgearbeitet. Unterschiedlich sind die Ansprüche an den Leser, schwierig auch die verschiedenen Wissenschaftssprachen. Eine detaillierte Besprechung scheint geboten:

D. Mollenhauer (Biologe) beschäftigt sich in seinem Beitrag „Gibt es sichere Erkenntnis in der Naturwissenschaft?" mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen der letzteren. Er verneint die Titelfrage in einer glänzenden, wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsgeschichtlich fundierten Kritik an den herrschenden Auffassungen, ohne dabei das Kind mit dem Bade auszuschütten. Sein Wort von der „Hochstaplerrolle" der Wissenschaft scheint uns neu, aber es trifft einen guten Teil der Phänomene, desgleichen seine These von der Unmöglichkeit einer völligen Demokratisierung der Wissenschaft. In der Ablehnung der Induktion dürfte der Vf. freilich zu weit gehen, aber schließlich war dieser Punkt nicht Gegenstand des Symposions.

Ph. Kaiser (Theologe) greift folgerichtig in seinem Beitrag „Anspruch und Bedingtheit theologischer Aussagen" die Frage wieder auf und klärt Bedingungen, Aufgaben und Grenzen der Theologie. Danach liegt die Gewißheit theologischer Aussagen in der Autorität der Offenbarung.

Die drei folgenden Beiträge geben einen guten wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über die Evolutionstheorie des 19. Jh.s.

W. Fr. Gutmann (Biologe) verweist in seinem Vortrag auf die metaphysischen Implikationen der frühen Evolutionstheorien und verteidigt eine physikalisch bestimmte Version. Im übrigen warnt er vor den Gefahren eines neuen Biologismus und eines Erkenntnismonismus, indem er zugleich betont, daß die Naturwissenschaft der Ethik und der Philosophie notwendig bedürfe.

G. Viohl (Geologe) bereichert den Bd durch einen Aufsatz unter dem Titel „Beitrag der Geologie zur Evolutionstheorie" um die geologische Dimension. Der eminente Einfluß, den der Geologe Charles Lyell auf die frühen Evolutionsforscher, insbesondere auf Charles Darwin ausübte, dürfte selbst Biologen im allgemeinen nicht bekannt sein.

A. Gläßer (Theologe) gibt in seinem Aufsatz „Theologie und Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert" einen umfassenden, kenntnis- und zitatenreichen Überblick über die Ansichten in betreff des Verhältnisses von Schöpfung und Evolution, der mit der Scholastik beginnt. Dabei gerät ihm allerdings A. R. Wallace vom Darwinvorläufer zum Darwinschüler.

B. Fraling (Theologe) behandelt in seinem Beitrag „Theologische Begründung ethischen Verhaltens" das Grenzgebiet zwischen Moraltheologie und Verhaltensforschung. Die Moraltheologie muß – so der Autor – die empirischen Ergebnisse der Humanwissenschaften berücksichtigen: Die Empirie hat Anspruch auf Normenkritik.

D. St. Peters (Biologe) behandelt unter der Überschrift „Altruistisches Verhalten im Lichte moderner Selektionstheorien" das uneigennützige Verhalten bei Tieren. Gegenüber der Gruppenselektion gibt er der Genselektion den Vorzug, auf die er jeglichen tierischen Altruismus reduziert, indem er ihn zugleich vom moralischen Altruismus als spezifisch menschlichem Phänomen abgrenzt.

R. Mosis (Theologe) verknüpft sein Fach, die Exegese des AT, mit der Naturwissenschaft in dem abschließenden Beitrag „Alttestamentliches Reden von Schöpfer und Schöpfung und naturwissenschaftliche Methodenproblematik". Er weist auf die Ähnlichkeit zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Methode hin, ein Nachweis, der freilich nur für die hypothetisch-deduktive Seite der Naturwissenschaften und die textkritischen und syntaktisch-grammatischen Hilfswissenschaften der Exegese gelingen kann.

Jeder Versuch, die sich mit dem Menschen beschäftigenden Wissenschaften an einem Tisch zu versammeln, ist schwierig und um so mehr zu begrüßen. Nach den heftigen Fehden der vergangenen Jahrhunderte scheint es inzwischen zu einem Friedensschluß zwischen Naturwissenschaft und Theologie gekommen zu sein. Vielleicht sind darum Theologen und Naturwissenschaftler in besonderer Weise dazu ausersehen, den Dialog über die engen Fachgrenzen hinweg in Gang zu bringen und darin zu erhalten. Im vorliegenden Bd geht es um Grundlagenfragen. Eine Weiterführung des Themas tut not, und man darf auf künftige Fortsetzungen des Gespräches gespannt sein.

Münster Ansgar Vössing/Ulrich Hoyer

Marlé, René: **Le projet de théologie pratique.** – Paris: Beauchesne (1979). 131 S. (Le Point Theologique 32). kart.

Nicht mehr die biblischen Wissenschaften, sondern Praktische Theologien genießen heute bevorzugte Aufmerksamkeit. Dies kommt von einer wachsenden Sensibilität der Kirche und ihrer Theologen für die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung. Dahinter steht das verbreitete Gefühl in kirchlichen Kreisen, von der gegenwärtigen Weltentwicklung abgeschnitten zu sein. Nun ist aber für die gegewärtige Gesellschaft der Begriff der Praxis zentral. Untrennbar damit verbunden ist die Auseinandersetzung mit dem Theorie-Praxis-Problem. Die heute für die Menschen geforderte Praxis der Kirche wird so verständlicherweise zum Thema theologischer Wissenschaft. Mag sein, daß diese Perspektive heute in alle Teildisziplinen der Theologie hineinreicht. Dennoch ist es die Praktische Theologie, welche diesen je vorfindbaren Kairos für Glaube und Kirche zu einem ihrer originären theologischen Quellen erklärt.

M. hat in seiner Studie nicht nur das Theologie-Konzept insgesamt untersucht und damit einen Beitrag zur Geschichte des Theologiebegriffs geleistet, sondern vor allem neuere Ansätze einer praktischen Theologie aufgearbeitet. Solche studierte er nicht in erster Linie in der Befreiungstheologie Lateinamerikas, in der schwarzen Theologie in den USA, auch nicht in der deutschen Befreiungstheologie, obwohl eben solche Theologien Realisationen der untersuchten Praktischen Theologie sind. Vielmehr wandte er sich den Theoretikern der Praktischen Theologie zu: katholischen und evangelischen, deutschen und französischen. Hier liegt zweifellos die Originalität des „projet", daß eine deutsch-französische Ökumene etabliert wird (was den Deutschen bislang nicht gelungen ist). So tauchen Namen auf wie Greinacher, Lehmann, Heinrichs und Ebeling, Rahner, Pannenberg und Moltmann, Gisel, Casalis, Defois und Audinet, Namen, die auch unter den deutschen Praktischen Theologen nicht unbedingt bekannt, deren Ideen aber für die Weiterentwicklung der wissenschaftstheoretisch durchaus entwicklungsfähigen deutschen Praktischen Theologie nützlich wären.

Geht man auf die Sache des Buches ein, dann fällt auf, daß neben dem Rahner-Ansatz (man hätte hier eine Erwähnung des Handbuchs der Pastoraltheologie erwartet) – nach dem Praktische Theologie die Wissenschaft vom je heute erforderlichen Handeln der Kirche verstanden wird – vor allem Vertreter genannt werden, die im Schlepptau der Frankfurter Schule fahren und Praktische Theologie als „kritische Theorie" entweder des kirchlichen Lebens, christlichen Glaubens oder religiös motivierten gesellschaftlichen Handelns verstehen (Greinacher, Otto, Casalis, Audinet). Der in der deutschsprachigen und auch angelsächsischen Diskussion respektabel vertretene und mit kritischen Momenten durchaus ausgestattete „wissenssoziologische Ansatz" (Berger, Luckmann) wurde schlicht vergessen (ich denke an die Bemühungen im evangelischen Institut für Praktische Theologie in Münster, ein wenig auch an meine eigenen Arbeiten). Hier zeigt sich spätestens, wie sehr eine an den kulturellen Prozessen der Welt orientierte Praktische Theologie vor allem in ihrer Kairologie von der Zerrissenheit der Sozialwissenschaften mitbestimmt wird. Das ist grundsätzlich kein Nachteil, doch wird man in Hinkunft von den Praktischen Theologien erhoffen können, daß sie miteinander besser im Dialog sind als die verwandten sozialwissenschaftlichen Schulen.

Passau Paul M. Zulehner

Schneider, Lothar: **Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 190 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 17), kart. DM 19.80

Die Arbeit von S. liest man am besten erst nach seinem anderen Buch „Kirchgang in einer Großstadt. Trenduntersuchung in 16 Pfarrgemeinden" (veröffentlicht als Kohäsion, Dynamik und pastoraler Erfolg, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. v. W. Weber, Münster 1979). Denn die vorliegende Studie ist eine Sekundäranalyse, die den Versuch unternimmt, eine nachträglich ins empirische Material importierte Forschungshypothese (nämlich das Subsidiaritätsprinzip) empirisch aufzuweisen, was nach wissenschaftstheoretischen Fingerübungen zwischen den Seiten 11 und 30 nach statistisch relativ aufwendigen Analysen ohne sonderliche Überraschung gelingt. Die Studie bewegt sich im (zu) engen Rahmen kirchensoziologischer Forschung, ein Gebiet, das man nach den überzeugenden Kritiken der wissenssoziologischen Schule von Berger und Luckmann so ungeschützt wie S. nicht mehr betreten sollte. Die rezeptartig eingestreuten und mit Bibelzitaten garnierten kurzatmigen pastoralen Interpretationen (z. B.: „Der Wunsch, in den nächsten Jahren in der Pfarre eher weniger Veränderungen als bisher zu erfahren, geht Hand in Hand mit einer engen Bindung an die Pfarrgemeinde. Man kommt nicht umhin, an das Gleichnis von den Talenten zu denken" . . . [104]) machen die Arbeit weder „sozialtheologisch" noch sozialwissenschaftlich besser. Denn die für praktisch-theologische Arbeit erforderliche Sozialwissenschaft ist mehr als die gekonnte Anwendung statistischer Analysemodelle wie AID- oder MDS-Verfahren. Dazu benötigt man erheblich mehr sozialwissensachaftliche Theorie und deren subtile theologische Reflexion. Davon findet man bei S. über Ansätze hinaus wenig. Und das gute Subsidiaritätsprinzip wird dadurch nicht wahrer, Gott sei Dank aber auch nicht falscher. Dazu ist ordentliches philosophisches Denken immer noch zielführender.

Passau Paul M. Zulehner

Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. von Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann. Mainz: Grünewald (1980). 249 S. kart. DM 36.50

Daß dieses Buch eine Lücke schließen soll, mag Vertreter und Kenner der katholisch-sozialen Bewegung auf den ersten Blick irritieren, zumal das (wertvolle!) Literaturverzeichnis weit über 50 einschlägige Titel zu den Stichworten „Katholizismus", „Katholisch-soziale Bewegung" u. ä. bibliographiert. Dem Religionssoziologen hingegen wird das Ausmaß der Lücke erst bei der Lektüre deutlich: Die in diesem Bd gesammelten Arbeiten stecken denn auch eher ein weites Forschungsfeld ab, als daß sie dieses bereits ausgiebig bearbeiteten. Entsprechend begrenzen die Hrsg. auch den Anspruch: es geht um einen ersten Beitrag zu einer Soziologie des Katholizismus, noch nicht um eine umfassende soziologische Analyse des Phänomens selbst.

Kaufmann lokalisiert den gemeinsamen thematischen Blickwinkel der beteiligten Autoren im Grenzgebiet zwischen „der protestantisch inspirierten ‚Religionssoziologie' und der katholisch inspirierten ‚Kirchensoziologie'." (10) Daß die zumeist (pastoral) intersessengeleitete „Binnen"-Perspektive der letzteren (ebenso wie die legitimatorisch-apologetischen Arbeiten zum Thema Katholizismus) hier durch eine „Außen"-Perspektive ergänzt wird, macht das eigentlich Neue dieses Versuchs aus. (Die Kontroverse zwischen D. Savramis und F. X. Kaufmann, ob es sich wirklich um die erste soziologische Auseinandersetzung mit dem Katholizismus handelt (vgl. Rez. und Replik in: Soziologische Revue 1981 [4], 411–413, scheint mir unergiebig.) „Von außen" bedeutet dabei keineswegs eine soziologisch-positivistische oder gar kirchenfeindliche Perspektive (dazu sind so unverdächtige Katholiken wie O. von Nell-Breuning, N. Mette, H. Maier und F. X. Kaufmann unter den Autoren), wohl aber: streng soziologische Begriffsinstrumentarien und Forschungs-Methodik.

V. Nell-Breuning differenziert zunächst das historische und soziale Phänomen Katholizismus in seine politischen, sozialen und auf das Kirchenamt bezogenen Dimensionen: eine wichtige Unterscheidung, die in den übrigen Beiträgen leider analytisch nicht durchgehalten wird.

Mette interpretiert E. Grundlachs Weber-Rezeption für die katholische Soziallehre als Paradigma einer letztlich dogmatischen Grundannahmen verhafteten und darin „unaufgeklärten" (und darin wiederum „katholischen") Religions-„Soziologie": „weil in ihr das weltanschauliche Selbstverständnis des deutschen Katholizismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts exemplarisch zum Ausdruck kommt." Drastischer und zugleich fairer kann man wohl kaum die Geschichte der eigenen Fachdisziplin und berühmte Kollegen kritisieren!

Es folgen drei Arbeiten von H. Geller, M. Ebertz und H. Katz, die mit je verschiedenen soziologischen Theorieansätzen bestimmte Epochen der Geschichte des Katholizismus vom Ende des 18. Jh.s bis zur Gegenwart unter selektiven Interesenperspektiven analysieren:

Gellers Augenmerk gilt der Interdependenz von Außendruck, Konsistenz von Plausibilitäten einer (katholischen) Sonderkultur und deren Grenze bei der Verarbeitung von Binnen-Pluralismus: eine trotz aller geschichtlichen Kontingenz der Materie exemplarische Studie zu Gesetzmäßigkeiten sozialen Wandels.

Dem letzteren soziologischen Theorem gilt auch das vorrangige Interesse von Katz, der mit Hilfe des wandlungstheoretischen Ansatzes von W. Moore die jüngste Epoche des deutschen Katholizismus analysiert. Er kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß „die Hauptrichtung in der Veränderung traditioneller Gegebenheiten des Katholizismus" ... „in der Aufhebung der Exteriorität" (140) gegenüber den Folgen des gesamtgesellschaftlichen Wandels (Industrialisierung, Verstädterung, Bürokratisierung u. ä.) zu liegen scheint. M. a. W.: Das weltanschauliche Ghetto ist unwiderruflich zerstört, wo es kontrafaktisch aufrechterhalten wird, etwa durch uniformisierende Anstrengungen der Kirchenleitung, führt dies zu immer größerer Entfremdung von der Basis des Kirchenvolkes.

M. N. Ebertz' Analyse über „Herrschaft in der Kirche", am „Material" der Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jh., trägt zu einer weiteren Erhaltung des gegenwärtigen Dilemmas der Amtskirche bei: was als Reaktion auf bestimmte historisch-gesellschaftliche Konstellationen im 19. Jh. Fortbestand garantierte (Disziplinierung, Traditionalisierung und Charismatisierung), könnte in seinen Folgeproblemen heute in gegenläufige Effekte umschlagen.

Vermitteln die drei zuletzt genannten Aufsätze einen anschaulichen Eindruck von der geschichtlich kontingenten Entwicklung des deutschen Katholizismus, so weiten die beiden Arbeiten von U. Andermatt und L. Layendecker den Kontingenz-Aspekt aus, indem sie Parallel-Entwicklungen im schweizerischen bzw. niederländischen Katholizismus darstellen. Bei aller Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung lassen sich deutlich gemeinsame Elemente ausmachen, etwa die sukzessive Auflösung des subgesellschaftlichen katholischen Milieus in der Schweiz oder der Weg des holländischen Katholizismus zu seiner gegenwärtigen Pluralität, die sowohl hinsichtlich ihrer Prägnanz wie ihrer Problematik einen deutlichen Trend in jene Richtung vorzeichnet, in die offenkundig auch der deutsche geht.

Der abschließende Beitrag von K. Gabriel zeichnet die Konturen der geschichtlichen Analyse – in den übrigen Arbeiten auf den Zeitraum vom Ende des 18. Jh. bis in die Gegenwart begrenzt – bis ins Mittelalter zurück. Dabei wird der dem gesamten Buch zugrundeliegende „Bielefelder" Forschungsansatz besonders anschaulich: eine um die sozialgeschichtliche Dimension erweiterte systemtheoretische Perspektive, die gerade in dieser Erweiterung ihre Fruchtbarkeit für die Untersuchung komplexer Sozialformen wie der des Katholilizismus erweist. Was in mehreren anderen Beiträgen versteckt anklingt, fragt G. am Schluß offen: Ende des Katholizismus? Bei aller Vorsicht gerät zumindest eine Teil-Antwort deutlich: Wo als Reaktion auf die Zerfalls-Erscheinungen ein „Mehr" an Organisation versucht wird – das gegenwärtige Drama der (reichen!) deutschen Kirche –, dort wird ein Teufelskreis in Gang gesetzt.

Die Autoren dieses Buches sehen dieser Entwicklung keineswegs mit der Häme des besserwissenden Beobachters zu. Freilich verstehen sie sich ebensowenig im Reigen jener eilfertigen Reparateure des sinkenden Schiffes, die aus Angst die Augen vor der Realität verschließen. („Für ein naives Erziehungsprodukt des hier analysierten Katholizismus werden die Feststellungen – sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen werden – natürlich verunsichernd wirken" – Kaufmann, 22.) Ihre kritische Solidarität mit der gegenwärtigen Leitung der katholischen Kirche resultiert offenbar aus der „Hoffnung, daß gegenwärtige Krisenerscheinungen nicht das letzte Wort der katholischen Tradition sind" (Kaufmann, 23).

Das wohl wichtigste Verdienst dieses Buches könnte in der Versachlichung der gegenwärtigen „Richtungskämpfe" innerhalb der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bestehen.

Münster Hermann Steinkamp

Vetter, Helmuth: **Der Schmerz und die Würde der Person.** – Frankfurt a.M.: Knecht (1980). 152 S. Ppb DM 26.80

Der Vf., Universitätsdozent in Wien, will die Erfahrung mit dem Schmerz in seinen wesentlichen Merkmalen darstellen. Der Tod und der vor ihm zu den Grenzerfahrungen zählende Schmerz rufen den Menschen aus seiner Lebenssucht, Massenverfallenheit und seiner Versklavung als „außengeleiteten Menschen" heraus zur „Eigentlichkeit", zum Selbstsein. „Im Lichte dieser Überlegungen stellt der Schmerz ein besonderes Thema dar. Er ist in all seinen Dimensionen der Ausdruck einer Krise, die zur Stellungnahme auffordert. Das Verhältnis, das zu ihm gewonnen werden kann, entscheidet über Leben und Tod. In ihm offenbart sich, daß wir so oder so zu einem Ende kommen müssen, daß wir sterblich sind, d. h. der Krankheit, dem Altern und dem Tod ausgesetzt. In einer Zeit des Bruches mit alten kulturellen Überlieferungen ist es dabei besonders notwendig, der stummen Möglichkeit, welche der Schmerz darstellt, Sprache zu verleihen" (146). Diese These sucht der Vf. nachzuweisen durch Behandlung folgender Einzelthemen: „Die Frage nach dem Schmerz", „Ein Zurückweichen vor der Frage", die Mehrdimensionalität der Frage nach dem Schmerz", „Ein Weg zur Erfahrung des Schmerzes", „Die Frage nach dem Sinn des Schmerzes" und „Der Schmerz als Erfahrung" – im ganzen eine wertvolle zur christlichen Existenzverwirklichung aufrufende Schrift auf solider philosophisch-psychologischer Grundlage. Wenn Krankheit Ordnungsstörung ist, die geistig und geistigleiblich im Schmerz sich ankündigt, dann ist dieser ein Ruf zur Rückkehr zur gelebten Ordnung.

Bochum Gustav Ermecke

Biemer, Günter: **Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden:** Theologische und didaktische Grundlegung. Forschungsprojekt „Judentum im katholischen Religionsunterricht" am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg. Unter Mitarbeit von Albert Biesinger, Peter Fiedler, Karl-Heinz Minz, Ursula Reck. Düsseldorf: Patmos (1981). 312 S. (Lernprozeß Christen Juden II) kart. DM 32.80

Es geht um Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Judentum und um deren Konsequenzen auf theologischer und curricularer Ebene. Hintergrund und Rechtfertigung sind der nach wie vor sich religiös-sozial motivierende Antijudaismus, die immer noch häufige Ignorierung des unlösbaren, wurzelhaften Zusammenhangs zwischen Christentum und Judentum seitens mehrerer theologischer und praktischer Disziplinen und die fast unausrottbare Vorurteilsstruktur in vielen christlichen Gemütern. Den Auftrag zu Erhebungen über noch vorhandene Reste von Antijudaismen in katholischen Religionsbüchern und im durchschnittlichen Bewußtsein deutscher Katholiken verschiedenen Alters und Standes, über schiefe und richtige Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Judentum und über mögliche Vorschläge zur Umkehr erhielt das unter der Leitung von G. Biemer stehende Seminar für Pädagogik und Katechtetik an der Universität Freiburg i. Br. vom Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. B. unterzieht sich dieser Aufgabe dadurch, daß er Grundsätze richtiger Verhältnisbestimmungen aufstellt, daraus didaktische Konsequenzen zieht, ein Rahmenmodell für Verhältnisbestimmungen erstellt, daraus religionspädagogische Möglichkeiten und theologische Grundkategorien für die Darstellung von Christentum/Judentum erschließt, religionspädagogische Orientierungen gibt und fachdidaktische Strukturgitter samt Projektzielen und praktischen Ausblicken skizziert.

Als zusammenschauender, integrierender Theologe begnügt sich B. nicht mit eigenen Darlegungen. Im Buch findet auch eine auf katholische Bedürfnisse zugeschnittene Konsultation der Fachwissenschaft ihren breiten Niederschlag. Die Antworten von namhaften Systematikern, Psychologen, Pädagogen und Praktikern des jüdisch-christlichen Gesprächs auf einen die Thesen Biemers zusammenfassenden Fragenkatalog finden sich auf den S. 134–279. Sie bestehen aus Ergänzungen, Zustimmungen und Kritiken zu den B.'schen Ansätzen. Der Bd als ganzer wird so zu einem selbstkritischen Werk.

Als Rahmenmodell einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Judentum wird die Aussage bezeichnet: „Werdende Gottesherrschaft" (jüdisch) – „Werdende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft" (christlich) (33). Diese Formel ist günstig, wenn man sie auf den innerchristlichen Hausgebrauch einschränkt und u.U. jüdisches Kopfschütteln in Kauf nimmt. Wie sich Juden und jüdische Gruppen verstehen und welche Erfahrungen dabei mitspielen, läßt sich auf keine theologische oder pädagogische Formel bringen. Ein wenig anders verhält es sich mit den fünf von B. aufgestellten und jüdisch und christlich entfalteten „Grundkategorien" oder „essentialia" des Glaubens: 1. Gott, 2. Bund, 3. Volk, 4. Land, 5. Hoffnung/Zukunft (62–79). Daß gerade sie ausgewählt wurden, entspricht den Bedürfnissen heutiger jüdisch-christlicher Gesprächstendenzen. Jüdischerseits wird z. B. betont, man wolle kein Gespräch nur über die beiden traditionellen Religionen. Vielmehr müsse christlicherseits auch das

neue Land- und Staat-Israel-Bewußtsein rezipiert werden. Die fünf Grundkategorien kommen damit als Ganzheit zwar jüdischen Forderungen entgegen, wirken damit aber auch etwas nivellierend und die Gemeinsamkeiten auf Kosten der Differenzen hervorhebend. Vielleicht wäre es besser gewesen, sich auf drei Grundkategorien zu beschränken, die im Endeffekt in die gleiche Richtung zielen können, wie die fünf B.'schen: 1. Gott (Einzigkeit und Trinität), 2. Jesus Christus (Stellung in Gott, Stellung innerhalb der Menschheit, seine Jüdischkeit) und 3. Geschichte (als Zwischenzeit, als Zeit des Zeugnisses füreinander und gegeneinander, als Schauplatz der Feindschaft und des Neuaufbaus). In dieser Anzahl und Aufstellung nähmen sich die Grundkategorien vielleicht akzeptabler für manche christliche und jüdische Theologen aus; auch B. selbst könnte dazu aus seinen eigenen im Buche deutlich vorfindbaren Voraussetzungen heraus ja sagen.

Um die Beziehung von der Theologie und der Didaktik zur konkreten Lebenswelt (= hermeneutische Vermittlung) herzustellen, unterteilt Biemer die fünf Grundkategorien in jeweils fünf Aspekte, die sowohl die wissenschaftliche Welt als auch die (christliche und die jüdische) Lebenswelt betreffen: Arbeit, Herrschaft/Konflikt, Eros/Sexualität, Tod, Spiel (110–113). Daraus entsteht ein „fachdidaktisches Strukturgitter", das eine geeignete Basis für Lehre und Lernziele im Themenbereich Christen/Juden bildet. Die S. 113–133 sind dementsprechend der praktischste Teil des Buches. Es werden Grob- und Feinziele für verschiedene Alters- und Bildungsstufen formuliert, wobei diese an die Grundkategorien zurückgebunden und mit den verschiedenen Dispositionen der Menschen konfrontiert werden.

Die skizzierten Hauptlinien des Buches sind keineswegs nur das Ergebnis dialektischer Denkkraft. Als Ausgangspunkte für Überlegungen dienen Statistiken und Deutungen religions-soziologischer und allgemein gesellschaftlicher Gegebenheiten und Trends: Angaben über den Antijudaismus in Deutschland und seine ideologischen Motivierungen (bes. 82–86) und über den gegenwärtigen Stand der Vorurteilsforschung. Dazu treten Auseinandersetzungen bezüglich falscher und halbrichtiger christlich-jüdischer Verhältnisbestimmungen (Erwählung/Verwerfung, Alter/Neuer Bund etc.) sowie bezüglich theologisch-hermeneutischer Wertungen. B. würde u. a. gerne Röm 9–11 zum hermeneutischen Schlüssel für alle ntl Aussagen über Christentum und Judentum (im Sinne von Klaus Hemmerle) (41.146) erklären. Aus der Reaktion verschiedener angefragter theologischer Fachleute zu schließen, ist dies vermutlich doch ein problematischer Reduktionismus. Die Aufforderung von Karl Lehmann, den christlich-jüdischen Dialog „nüchtern" zu betreiben und echte religiöse Differenzen nicht zu überspringen (157), sowie jene von Walter Kasper, bei diesem Gespräch nicht achtlos am Kreuz Christi vorbeizugehen, sind ein Indiz dafür, daß die angefragten Fachleute sich die Thesen B.s gründlich überlegt haben, wobei bei einigen bisweilen die Befürchtung durchschimmert, durch eine christliche Israeltheologie, deren Hauptaussage die durchgehende Treue Gottes zu seinem Bundesvolk ist, werde eine Einseitigkeit und gegen die Mission der Kirche an alle Völker gerichtete judaisierende Tendenz in die christliche Theologie und Verkündigung hineingetragen.

Eine Auseinandersetzung mit B. lohnt sich sehr. Mir ist noch keine christliche Theologie des Judentums begegnet, die gleichzeitig so theologisch-gründlich, so vielseitig und so praxisbetont ist.

Luzern Clemens Thoma

Veritati in caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Hrsg. im Auftrrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Percević und Alfred Stirnemann. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1981). 242 S. (Pro Oriente Bd. V) kart. DM 42,–

Dieser Bd der Reihe Pro Oriente, der Kardinal Franz König zu seinem 25jährigen Jubiläum als Erzbischof von Wien gewidmet ist, dokumentiert die Tätigkeit einer der fruchtbarsten Initiativen des Wiener Oberhirten für die Ökumene: der 1964 errichteten Stiftung Pro Oriente. Diese hat sich zur Aufgabe gestellt, die Kontakte zur Orthodoxie und zu den sogenannten altorientalischen Kirchen zu fördern, die ökumenische Gesinnung zu vertiefen und ökumenische Aktivitäten zwischen den Christen zu unterstützen. Dieses Ziel soll erreicht werden durch zwischenkirchliche Kontakte, wissenschaftliche Forschungen, Publikationen und Tagungen, durch den Austausch von Wissenschaftlern, die Vergabe von Stipendien, volksbildnerische Tätigkeit und andere geeignete Mittel (vgl. Stiftungsbrief). Als „der dem Osten nächste Bischof des Westens" konnte Kardinal König im Rahmen von Pro Oriente vor allem einen dreifachen Beitrag für den ökumenischen Dialog leisten: die Öffnung zur rumänischen Orthodoxie, die theologischen Kontaktgespräche mit allen orthodoxen Kirchen und die Aufnahme des theologischen Dialogs mit den fünf altorientalischen Kirchen.

Der 1. Teil des Buches (9–46) enthält einen kurzen Lebenslauf von Kardinal König, eine Würdigung und Erfolgsbilanz von Pro Oriente als Werk des Kardinals und eine systematische Zusammenfassung der Tätigkeit von Pro Oriente von 1964 bis 1981. Dieser Bericht gibt einen genauen Einblick in die Organisation, die Mitglieder und die Ziele der Stiftung und führt alle wissenschaftlichen Tätigkeiten (Symposien, Tagungen, Publikationen, Besuche, Festakte, Gottesdienste u. a.) an. Dieser sachliche Überblick weist die bedeutsame Stellung von Pro Oriente im ökumenischen Gespräch mit dem Osten auf.

Der 2. Teil „Ökumenische Gastfreundschaft" (47–242) beinhaltet die Grußworte und Reden, die anläßlich der offiziellen Besuche und Gegenbesuche gehalten wurden, darüberhinaus wird das Echo in der Presse gebracht. Es handelt sich um Begegnungen mit der Orthodoxie (Ökumenisches Patriarchat in Konstantinopel, Rumänisches Patriarchat, Serbisch-Orthodoxes Patriarchat, Russisch-Orthodoxes Patriarchat, Trusinisch-Orthodoxes Patriarchat), mit den altorientalischen Kirchen (Patriarch Ignatius Yacoub III., Papst Shenouda III., Katholikos Vasken I.) und mit der protestantischen Kirche von Finnland. Ebenso ist in die Dokumentation der Besuch Kardinal Königs in der Al-Azhar-Universität in Kairo und der Besuch des Großmufti von Damaskus in Wien aufgenommen.

Die vorliegenden Reden sind nicht nur eine bleibende Dokumentation über die Initiativen von Pro Oriente für die Ökumene, sondern geben ebenso einen Einblick in die Dialogbereitschaft der einzelnen Kirchen und in die Schwierigkeiten, die sich der Einheit noch entgegenstellen. Es ist an der Zeit, daß sich nach dem Beginn der offiziellen theologischen Gespräche mit den Kirchen der Orthodoxie und den intensiven Kontakten mit den altorientalischen Kirchen auf höchster Ebene die kirchliche Basis die Ökumene mit dem Osten zum Anliegen werden läßt, damit die Entfremdung überwunden wird. „Veritati in caritate" will diesem aktuellen Anliegen dienen.

Linz Hans Hollerweger

Zirkel, Adam/**Limbeck,** Meinrad: **Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und Biblisches Rechtsverständnis.** – Mainz: Grünewald (1981). 155 S., kart. DM 22.80

Oft ist Unbehagen Anlaß zum Nachdenken, dieses dann die Voraussetzung von Problemlösungen. Es tut dem kirchlichen Eherecht gerade in seinen Folgen für die Ehenichtigkeitsverfahren gut, überdacht zu werden.

I

A. Zirkel als scharfsinniger Kenner der Theorie und Praxis formuliert in dem vorliegenden Buch sein Unbehagen, das offenbar vor dem Hintergrund der Not derer steht, denen eine zweite kirchlich nicht gültige Ehe den Zugang zu den Sakramenten versperrt. Z. geht daher die Frage an, ob denn die kirchliche Ehegerichtsbarkeit als Instrument tauge, diese Not zu steuern. Schon vorab sagt Z., sie könne oftmals nicht helfen – wenn gültige Ehen gescheitert sind. Aber sie bewirke auch manchmal den Eindruck, daß Ehen annulliert würden, die von den Beteiligten selbst und von der Öffentlichkeit als gültig betrachtet würden, so daß das Verfahren nach Scheidung aussehe. In diesem Zwiespalt zwischen „zuwenig" und „zuviel" siedelt Z. seine Erörterungen an. Er beginnt mit sieben Fällen, in denen Ehen scheiterten und die Frage nach einer möglichen Nichtigerklärung gestellt wird. Er isoliert daraus die drei Partialsimulationen, denen er näher nachzugehen verspricht: Ausschluß der Unauflöslichkeit, der Treue und der Nachkommenschaft.

Der historische Rückblick enthält eine punktuelle Befragung von Vätern der kirchlichen Lehre, beginnend bei Augustinus und Gratian und endend bei den ersten Jahren der wiedererrichteten Sacra Romana Rota. Im Ergebnis, daß eine knappe Druckseite ausmacht (35–36), macht Z. erstmals deutlich, was der Leser aus den zuvor fast kommentarlos zitierten Texten hätte entnehmen sollen: die ehevernichtende Wirkung des Ausschlusses der drei Wesensgüter der Ehe, den qualifizierten Vorbehalt, die Unterscheidung von Verpflichtung und Erfüllung, die Irrelevanz des Rechtsirrtums und die Unsicherheit über die Tragweite des Scheidungsvorbehalts.

In einem weiteren Kap. faltet Z. die derzeitige Gerichtspraxis der Rota breiter auf, wobei er in allen drei Klagegründen zwischen einschränkenden und ausweitenden Tendenzen unterscheidet. Die Darstellung ist insofern problematisch, als keineswegs die „herrschende Praxis" (Überschrift zu Kap. 3, 37) dargestellt wird, sondern Rota-Auffassungen aus allen Jahrzehnten dieser Institution. Und auch in diesem Kap. reiht Z. Urteile teils wörtlich, teils in eigenen Worten darstellend aneinander, ohne deutlich zu machen, wozu er das alles referiert, worauf der Leser achten solle, um sein Anliegen zu verstehen. Anscheinend geht er davon aus, daß die Texte für sich sprächen. Doch das ist bei all ihrer Kompliziertheit und Fülle der Differenzierungen keineswegs der Fall.

Im 4. Kap. stellt Z. einige Schwierigkeiten der Praxis heraus. Zum Teil geben sie zu denken, wie etwa die Feststellung, der Unterschied zwischen A n sicht und A b sicht könne über die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe entscheiden. Wenn Z. allerdings meint, die Gültigkeit der Ehe hänge von dem Zufall ab, daß

jemand in ein Gespräch über seine A n sicht verwickelt werde, die dadurch zur A b sicht werde und zum Ehewillensmangel, so greift er daneben. Die Rechtswirksamkeit der Ehe unterscheidet sich am Inhalt des Wollens, am Reden dagegen nur die Beweisbarkeit. Andere Schwierigkeiten sind schwerer nachzuvollziehen. Z. beklagt, daß wegen der Überlastung der Gerichte und der Dauer der Prozesse die zweite Ehe nicht nur vor, sondern sogar ohne Rücksicht auf ein erhofftes Nichtigkeitsurteil über die erste Ehe geschlossen werde. Das ist ein Problem, aber doch nicht in erster Linie dieses: „Welche Gedanken sich der zum Priester geweihte kirchliche Richter unter diesen Umständen über den Sinn seiner Arbeit macht, mag sich der Leser ausmalen" (86).

Sodann referiert Z. Autoren, die für eine Einschränkung der Nichtigkeitsverfahren plädierten: durch Einschränkung der Klagemöglichkeiten oder Änderung des geltenden Eherechts. Die Verteidiger der geltenden Praxis läßt Z. kommentarlos (Heimerl) oder verkürzt zu Wort kommen (von Flattens Arbeiten wird nur ein Aufsatz genannt).

Noch immer – bis S. 98 – ist der Leser im Unklaren, worauf Z. eigentlich hinaus will. Das mag man als Zeichen für tendenzlose Berichterstattung sehen, doch wird anderes erreicht.

Die kommentarlose Wiedergabe von Quellen, Urteilen und knappen Autorenmeinungen macht den Leser orientierungslos, so daß die nun folgende eigene „Meinung des Verfassers" (Untertitel des 6. Kap.) auf bereite Ohren stößt. Sie bezieht sich auf den ehevernichtenden Ausschluß der Unauflöslichkeit und der Nachkommenschaft.

Ersteren will Z. inhaltlich eingrenzen auf die Fälle der Eheschliessung auf Zeit oder auf Probe, also diejenige Willenshaltung, in der die Scheidung als willkürlich zu gebrauchendes Recht begriffen ist. Nur ein Ehewille, der sich gegen den Dauercharakter der Ehe im natürlichen Sinne richte, sei ungültig, nicht schon der, der die – weitergehende – Unauflöslichkeit der Ehe verneine. In seiner Argumentation finden sich Schwachstellen: die Anforderungen an den Ehewillen beruhen, gerade was die Unauflöslichkeit angeht, nicht auf dem Naturrecht (anders Z. 102), sondern auf Jesu positiver Anordnung (vgl. Mt 19,6). Daher kann man die notwendigen Inhalte des Willens zur Naturehe unter Nichtchristen nicht zum Maßstab der christlichen sakramentalen Ehe machen (Canon 1084 stellt er so dar, als ob dieser die Unauflöslichkeit der Ehe auch dann eintreten lasse, wenn sie nicht gewollt wird, und das ohne Verletzung des „Willensdogmas des can. 1081 § 1 CIC" (102). Hier wäre ein Wort der Kritik an dieser Lehre, ein Hinweis auf die Problematik eines solchen angeblich „geltenden" Rechtes fällig gewesen, auf die Deckungsgleichheit von Naturrecht und Gesetzesnorm und den Vorrang des einen gegenüber dem anderen.

Z.'s These läuft darauf hinaus, eine Ehe für gültig zu halten, in der jemand sich die Scheidung für den Fall vorbehält, daß das Zusammenleben sich unglücklich gestaltet. Denn das sei keine Ehe auf Zeit oder auf Probe. Anders dagegen, wenn die Scheidung von der Erfüllung einer bestimmten Bedingung abhängig gemacht wird. Die Frage, ob man sich nicht mit der Pflicht identifizieren müsse, dem Partner Ehegatte zu sein, bis der Tod ein Ende setzt, damit die Ehe gültig ist, stellt Z. nicht.

Zum Ausschluß der Nachkommenschaft untersucht Z., ob es so etwas überhaupt als Ehenichtigkeitsgrund geben könne. Sehr eigenständig stellt er die These auf, daß es zwar einen ehevernichtenden Ausschluß des Geschlechtsverkehrs gebe, nicht aber der Nachkommenschaft als solcher, und zwar weder kraft Naturrechtes noch durch positive gesetzgeberische Anordnung (104–105). Seine Ausführungen dazu sind ebenso zutreffend wie ungewöhnlich, wenn auch immer mit vorsichtigen Formulierungen abgesichert („ . . . kann man sich schwer vorstellen" [111]; „ . . . scheint es also nicht zu geben" [113]).

So befürwortet Z. also zunächst eine Beschränkung der Ehenichtigkeit, wobei er zum Ausschluß der Treue keine These vorträgt. Wozu das alles aber? Um die Ehegerichte zu entlasten, die Unauflöslichkeit der Ehe zu schützen, das Eherecht glaubwürdig zu gestalten? Z. denkt an anderes: Die Zahl der ungültigen Ehen dürfte nach seiner Meinung sehr hoch sein, wenn seine Thesen nicht stimmen sollten. Könnte die kirchliche Gerichtsbarkeit in allen Fällen gescheiterter Ehen einen Prozeß führen, „dann wäre in der Kirche ein unvorstellbarer Skandal zu befürchten; denn den meisten Menschen würde es unbegreiflich erscheinen, daß so viele gescheiterte Ehen von Anfang an in Wirklichkeit keine Ehen gewesen sein sollten" (115). So gesehen könne die Verzögerung der Prozesse ein Wirken des Hl. Geistes sein. [Ich würde folgern, daß die Kirche die Vorbereitung und Unterweisung der Ehewilligen allzusehr vernachlässigt hat, so daß so viele Ehen mit mangelndem Ehewillen geschlossen werden.] Z. fragt, ob denn die Nichtigkeitsprozesse das einzige Mittel seien, um über die mögliche Wiederheirat zu entscheiden (vgl. 116), und schließt mit der Feststelung, daß diese Prüfung nur „in einem größeren Zusammenhang geschehen (kann), in dem auch die bisherige Praxis der Ehenichtigkeitsprozesse und ihre rechtlichen Grundlagen überprüft werden" (120).

Was also will Z.? Wie es scheint: mehr Wiederheiraten ermöglichen oder doch zumindest die Situation der (ungültig) Wiederverheirateten ins Gespräch bringen. Das ist positiv zu beurteilen. Doch wieso die Einschränkung der Nichtigkeitsprozesse dazu ein Anreiz sein soll, ist nicht ersichtlich. Hält man mehr Ehen für gültig, als die bisherige Lehre der Kirche verlangt, verschärft man das Problem doch nur. Glaubt Z. an einen pastoralen Sturm, der die bisherige Lehre und Praxis hinwegfegen wird, wenn nur die kirchliche Gerichtsbarkeit als angeblich fragwürdige Abhilfe zurückgedrängt wird? Die auf dem Buchdeckel verheißenen Perspektiven einer Lösung fehlen völlig, so daß es beim artikulierten Unbehagen bleibt.

II

Sehr ähnlich wird die kirchliche Judikatur im Beitrag von M. L i m b e c k angegangen:

„Die gegenwärtige kirchliche Ehegerichtsbarkeit hat zur Folge, daß diejenigen, die in ihrer Ehe schuldig wurden oder unter der Schuld eines anderen zu leiden haben, nur immer mehr in ihrer Heillosigkeit eingeschlossen werden" (155). Ist demnach das kirchliche Ehegericht eine Instanz, die „im Widerspruch zu der Art und Weise, wie Gott selbst seit Jesus Christus mit der Sünde umgeht" (155), Menschen an Ehen festhält, die gescheitert sind? Bisher hat die Ehegerichtsbarkeit ihren Auftrag so verstanden, daß sie in Bindung an die Lehre der Kirche über die Ehe und sorgsamer Ermittlung der Tatsachen denen zu ihrem Recht verhelfen soll, deren erste Ehe ungültig war, so daß eine zweite Ehe möglich wird, ohne zum Ausschluß der Betroffenen aus der Sakramentengemeinschaft zu führen. Freilich bleibt das Stückwerk. Aber zerstört man das Ungenügende, um es durch das Nichts zu ersetzen – oder durch L.'s Theorien?

Wiewohl Exegese nicht Gegenstand der Kritik primär des Kirchenrechtlers ist, darf doch wegen der durch den Autor L. geschaffenen Grenzüberbrückung auch hierzu noch ein Wort gesagt werden. L. versucht die Frage, warum Gott Mann und Frau zusammenfüge (131), durch Interpretation von atl Texten zu beantworten, die daraufhin ausgewählt sind, daß in ihnen deutlich wird: „Weil es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, deshalb fügt Gott Mann und Frau zusammen. In dieser von ihm gewollten und geschenkten Verbindung soll der eine dem anderen Hilfe und Beistand sein – und eben deshalb soll der Mensch diese Verbindung nicht trennen" (134). Das ist die Begründung, die L. für die Weisung Jesu in Mt 19,4–6 über das Verbot der Ehescheidung herausfindet. Er fährt fort: „Freilich, es geht Gott unter allen Umständen darum, daß der eine am anderen einen Beistand hat. Wo dies nicht mehr der Fall ist, wo der eine, der auf den anderen angewiesen ist, diesen nicht mehr als Hilfe erlebt, i s t der Benachteiligte f r e i !" (134, Hervorhebung im Original).

Ist dieser Satz vor dem Hintergrund der dafür angeführten Stellen schon kühn, so noch mehr die Nutzanwendung dessen, was L. als „endgültige" (136) Antwort auf die Frage nach dem rechten Verständnis des göttlichen Willens ankündigt. Diese lautet: „Gott will vor allem Barmherzigkeit" (145). Jesus verkündige die Barmherzigkeit als Norm der Tora, nicht die Ehre Gottes. „Es gibt kein Gebot der Tora, durch das Gott den Menschen in unbarmherziger Weise in Anspruch nehmen würde" (151). Gilt das nun auch für Jesu Weisung über die Ehescheidung? Darauf bleibt L. eine präzise Antwort schuldig, deutet sie aber an. Er weist darauf hin, daß die Ehegerichtsbarkeit übersehe, daß „nach Gottes Willen der Partner frei sein (soll), der vom anderen in seinen Bedürfnissen – ‚Nahrung, Kleidung und Beischlaf' (Ex 21,10f) – vernachlässigt wird" (154). „Nach der im Neuen Testament erfolgten Klärung des zur Zeit Jesu noch mehrdeutigen Gesetzesverständnisses kann kein Zweifel mehr daran bestehen, daß Gottes Weisungen den Menschen zur Liebe führen wollen. Wo Gottes Weisungen dieses Ziel nicht mehr erreichen können, beanspruchen sie den Menschen nicht mehr" (ebd.). Ist es vor diesem „zweifellosen" Ergebnis wenigstens noch erlaubt zu fragen, w a n n denn die Beachtung der Weisung Gottes der Liebe (welcher?) nicht mehr diene? Die Antwort wird ja wohl auch L. nicht mit Ex 21,10f geben wollen.

So bleibt festzuhalten, daß beide Autoren sich um die nicht leicht verständliche Rolle der Ehegerichtsbarkeit bemühen. Insbesondere Z. ist zu danken, daß er um der Richtigkeit der Sache willen nicht einfach für Ausweitung der Nichtigkeitsgründe plädiert, sondern auch ihm als solche erscheinende Übertreibungen benennt. In ihrem Bemühen, etwas für die wiederverheirateten Geschiedenen zu tun, haben aber beide Autoren den Zug in die falsche Richtung bestiegen: indem sie die kirchliche Gerichtsbarkeit verunsichern, stellen sie die gegenwärtig gegebenen Lösungen in Frage und entfernen sich von ihrem selbst gesetzten Ziel.

G r e v e n K l a u s L ü d i c k e

Habilitationen im akademischen Jahr 1981/82

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Albert Biesinger, Freiburg, am 11. 2. 1982 für das Fach Religionspädagogik ind Katechetik: „Ein Curriculum zum ‚Lernprozeß Christen Juden'. Grundlagen und Prozeßplanung" (Biemer, Caper).

Dr. phil. Bernhard Uhde, Freiburg, am 8. 7. 1982 für das Fach Religionsgeschichte: „Gegenwart und Einheit – Versuch über Religion" (Gramlich, Frank, Lehmann).

München:

Johannes Floß, Aachen, am 15. 12. 1981 für das Fach Altes Testament: „Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftl. Untersuchung zu Text, Aufbau und Überlieferung in Jos 2" (Richter, Scharbert).

Jürgen Werbick, Speyer, am 22. 12. 1981 für das Fach Fundamentaltheologie: „Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie" (Döring, Fries).

Theodor Seidl, München u. Freising, am 30. 6. 1982 für das Fach Altes Testement: „Tora für den ‚Aussatz-Fall'. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14" (Richter, Scharbert)

Würzburg:

Dr. theol. Horacio E. Lona SDB, (Argentinien) am 26. 7. 1982 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (Schnackenburg, Müller).

Graz:

Dr. theol. Johann Paarhammer, Salzburg, am 16. 6. 1981 für das Fach Kirchenrecht, Kirchengeschichte: „Das Kollegiatstift Seekirchen. Eine Institution bischöflichen Rechtes im Dienste der Gemeindeseelsorge" (Schwendenwein, Amon).

Innsbruck:

Dr. Robert Oberforcher, Innsbruck, am 21. 10. 1981 für das Fach Alttestamentliche Bibelwissenschaft: „Der priesterliche Flutprolog als hermeneutischer und kompositorischer Schlüsseltext für den großkontextuellen Darstellungsbogen der priesterschriftlichen Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Flut. Ein Beitrag zum Verständnis der Redationskritik als Methode zur Untersuchung der literarischen Großtextbildung" (Braulik, Lohfink).

Salzburg:

Dr. phil., Dr. theol. Franz Ortner, Salzburg, am 25. 11. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation in Salzburg" (Hermann, Holböck).

Wien:

Adam Seigfried, Graz, am 21. 9. 1982 für das Fach Dogmatik: „Vernunft und Offenbarung" (Greshake, Schulte).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1981/82

Augsburg:

Georg Knappik, Oppeln: „Das Werden des Weltalls und des Lebendigen aus naturphilosophischer Sicht unter Berücksichtigung interdisziplinärer Aspekte" (Rauh, Möller, Süßmann).

Eugen Kleindienst, Augsburg: „Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten" (Rauscher, Piegsa).

Wolfgang Werner, Paderborn: „Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker" (Kilian, Leroy).

Bochum:

Gerd Neuhaus, Essen: „Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und die ‚Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens'" (Pottmeyer, Schaeffler).

Eichstätt:

Josef Weber, Würzburg: „Erfüllungsvermögen in der Rechtssprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche" (Müller, Krämer).

Albert Franz, Würzburg: „Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theolgie" (Kaiser, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Josef Wehrle, Freiburg: „Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1–21, interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen" (Deißler, Pesch).

Peter Zedtwitz, Freiburg: „Auferstehung Jesu – Bild für die einzigartige Wiederherstellung und Rehabilitierung Jesu durch Gott" (Vögtle, Deißler).

Lothar P. Penners, Institut Schönstatt: „Die Denkform P. Joseph Kenntenichs" (Hemmerle, Lehmann).

Hadwig Müller, Freiburg: „Die Lehre vom Unbewußten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simon Weil" (Casper, Lehmann).

Joachim Maier, Freiburg: „Die Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus in der Erzdiözese Freiburg. Eine Untersuchung zur Reaktion der Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik im Bereich des Religionsunterrichts der Grund- und Hauptschule" (Biemer, Bäumer).

Eugen Maier, Freiburg: „Das Katholische. Die Einigung der Welt in Gott als Frucht der Gemeinschaft Jesu Christi mit der Kirche nach der Theologie Henri de Lubacs" (Lehmann, Riedlinger).

Matthias Ball, Freiburg: „Der Beitrag der erneuerten Liturgie für die Gemeindepastoral" (Büsse, Lehmann).

Elisabeth Schieffer, Freiburg: „Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" (Lehmann, Bäumer).

Anton P. van Hooff OSB: „Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels" (Lehmann, Hemmerle).

Mainz:

Clement Obielu, Mainz: „Ethnische und religiöse Einwirkungen auf Nigeria: Aspekte christlich-sozialer Emanzipation" (Rock, Hanf).

Dipl.-Theol. Werner Simon: „Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens" (Stachel, Schneider).

München:

Tato Isidro Garcia, Astorga: „Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Georg-Hubertus Karnowka, Passau: „Breviarium Pataviense. Das Passauer Brevier im Mittelalter und die Breviere der altbayer. Kirchenprovinz" (Dürig, Kaczyrk).

Victor Kossi Agbanou, Lokossa: „Le Discours Eschatologique de Matthieu 24–25: Tradition et Rédaction" (Gnilka, Laub).

Lodovico Petrini, Bertinoro: „Corinto. La cittâ, l'evangelizzazione e la prima comunita cristiana analizzate sotto l'aspetto storico-sociologico" (Gnilka, Stockmeier).

Dietmar Klose SVD: „Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche" (Feifel, Fries).

Hans-Theo Weyhofen, Münster: „Trost. Modelle des relig. und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik" (Fries, Döring).

Gerhard Rottenwöhrer, München und Freising: „Der Katharismus" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Münster:

Karel Hermans, Missionarissen van het H. Hart, Borgerhout (Antw.): „Rückgewinnung des Glaubens in der Theologie des Volkes. Entwicklungen in der lateinamerikanischen Kirche als Frage nach Orten und Ort befreiender Theolgie" (Metz, Exeler).

Werner Kroh, Hildesheim: „Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Versuch einer Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Edmund Arens, Limburg: „Sprachhandlungen Jesu. Entwurf einer pragmatischen Gleichnistheorie" (Metz, Kertelge).

Tadahiko Iwashima SJ: „Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie" (Hünerman, Metz).

Erhard Meier, Hildesheim: „Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz" (Hünermann, Khoury).

Dieter Witschen, Münster: „Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das proprium einer christlichen Moral" (Schüller, Weber).

Hans-Gerd Janßen, Aachen: „Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Angelika Senge, Münster: „Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens" (Iserloh, Hünermann).

Dr. phil. John Egbulefu, Umuahia (Nigeria): „Menschengeist – Gnade – Gottesschau. Zur Theologie der Gnade bei Karl Rahner" (Hünermann, Vorgrimler).

Ferdinand Schumacher, Münster: „Der Begriff der Zeit bei Franz von Baader" (Hünermann, Holz).

Lic. phil., Lic. theol. Fumio Tabuchi SJ, Tokyo (Japan): „Politische Mystik im asiatischen Kontext: Kim Chi Ha, der katholische Dichter aus Korea" (Metz, Kamphaus).

Michael Fürtjes, Münster: „Theologie – Pädagogik – Ästhetik. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Ästhetik und Dramatik Friedrich Schillers" (Metz, Vorgrimler).

Kossi K. Joseph Tossou, Lomé (Togo): „Streben nach Vollendung. Eine Studie zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars" (Hünermann, Vorgrimler).

Angelika Thol, Essen: „Auf der Suche nach dem Gott allen Trostes – eine Untersuchung der eschatologischen und nichttheologischen Diskussion des Todesthemas (Vorgrimler, Hünermann).

Paderborn:

Hermann Kirchhoff, Paderborn: „Mensch – Tier in den Lehr- und Lernbüchern für den katholischen Religionsunterricht" (Bormann, Ernst).

Thomas Freyer, Hildesheim: „Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik – Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der ‚Geisttaufe' bei Karl Barth" (Mühlen, Langemeyer).

Beatrice Schmieder OSB: „Geisttaufe – Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte" (Mühlen, Schwermer).

Regensburg:

Josef Pichler, Regensburg: „Kirche – Glaube – Politik. Basisgemeinden in Italien" (Schiffers, Petri, Baumgartner).

Martin Brunnbauer, Regensburg: „Die Firmung im Lichte Tridentinums" (Kaiser, Schütz).

Paul-Joseph Holzer, Regensburg: „Der Mensch und das Weltgeschehen nach Koh 1,4–11 – eine Textanalyse" (Groß, Schmuttermayr).

Trier:

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

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

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

Albert Dahm, Trier: „Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths" (Weier, Reinhardt).

Renate Brandscheidt, Trier: „Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klagelied 3" (Haag, Dommershausen).

Albert Gerhards, Aachen: „Die Gregor von Nazians (329/30 – ca. 390) zugeschriebene griechische Anaphora und ihre Stellung in der Geschichte des Eucharistiegebets" (Fischer, Sauser).

Tübingen:

Michael Kessler: „Kritik aller Offenbarung – Untersuchungen zu einem Fichteschen Forschungsprogramm und zur Entstehung und Wirkung seines ‚Versuchs' von 1792" (Seckler, Kasper).

Gerd-Dieter Fischer: „Richard Shaulls ‚Theologie der Revolution' – Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintegrund der Situation in Lateinamerika" (Greinacher, Korff).

Bruno Schmid: „Sittliche Existenz in ‚Entfremdung' – Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus" (Rief, Auer).

Marie-Theres Wacker: „Weltordnung und Gericht – Studien zu 1 Henoch 22" (Lang, Groß, Rüger).

Luis E. Zambrano-Rojas, Puno (Peru): „Entstehung und theologisches Verständnis der ‚Kirche des Volkes' (Iglesia Popular) in Lateinamerika" (Greinacher, Mieht).

Christiane Langer-Kaneko: „Der Reine-Land-Buddhismus. Darstellung und Kritik aus der Sicht christlicher Theologie" (Kasper, Küng, Waldenfels).

Würzburg:

Yo Sub Yang OSB: „Vollkommenheit nach paulinischem und konfuzianischem Verständnis. Ein Vergleich der Begriffe ‚téleios' bei Paulus ‚Ch'eng' beim Verfasser des Buches ‚Chung-Yung'" (Ganoczy, Willeke).

Marc Ntetem, Kamerun: „Die negro-afrikanische Stammesinitiation mit besonderer Berücksichtigung der Beschneidung bei den Bakoko und Basa, Bantu von Süd-Kamerun. Ihre religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung und Möglichkeit ihrer Christianisierung" (Betz, Willeke).

Detlef Ott, Augsburg: „Chrsitliche Ehe heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschichtlichkeit" (Teichtweier, Fleckenstein).

Michael Persie: „Umkehr als christlich-sozialethische Herausforderung für die Zukunft. Ihre Konkretion in Konzeptionen einer neuen Bewußtseinsbildung und ‚Konzientisation' in der Dritten Welt und Ersten Welt als Herausforderung der Industriegesellschaften" (Dreier, Neuenzeit).

Richard Nebel, Bamberg: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcoatl und Christus" (Willeke, Fleckenstein).

Stephan Berger, Münster: „Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität. Martin Deutingers philolsophisch-theologische Subjekttheologie" (Ganoczy, Klinger).

Benno Grimm, Würzburg: „Die Ehelehre des Magister Honorius. Ein Beitrag zur Ehelehre der anglo-normannischen Schule" (Weigand, Zapp).

Rolf Busemann, Würzburg: „Verzicht und Nachfolge. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu Markus 10" (Müller, Schnackenburg).

Graz:

Mag. theol. Helfried Weinhandl, Graz-Seckau: „Peter Roseggers religiöse Gedankenwelt" (Amon, Liebmann).

Dr. phil. et Mag. theol. Helmut Dörfler, Graz-Seckau: „Der liechtensteinische Klerus von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts" (Amon, Gastgeber).

Mag. theol. Erich Seifner, Eisenstadt: „Das Verständnis eines sozial tätigen Ordens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung des Ordens der Barmherzigen Brüder in Österreich" (Zsifkovits, Bruch).

Mag. theol. Siegfried Gödl, Graz-Seckau: „Melanchthons Stellung zur Heiligenanrufung. Anrufung Gottes und Anrufung der Heiligen" (Bauer, Amon).

Innsbruck:

Dr. phil. Romuald Kobierowski, Culm: „Reflexion und Diskurs. Ein Beitrag zur Methodologie der Philosophie" (Muck, Coreth).

Franz-Josef Niemann, Köln: „Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats" (Kern, Darlap).

Josef Utz: „Gewissen und Wertmaßstäbe bei Jugendlichen der Mittelstufe im Internat" (Rotter, Satura).

Jòzef Niewiadomski, Lublin (Polen): „Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien" (Schwager, Kern).

Guido Rüthemann, St. Gallen: „Entwicklungspolitische Position und Öffentlichkeitsarbeit des ‚Österreichischen Entwicklungsdienstes' und des ‚Fastenopfers der Schweizer Katholiken'" (Büchele, Rotter).

Günther Bader, Innsbruck: „Grund und Werthaltungen in der Gesprächspastoral. Zur Funktion und Bedeutung klassischer Tugenden und gesprächstherapeutischer Verhaltensmerkmale in einer redemptiven Konzeption seelsorgerlicher Gesprächsführung" (Stenger, Rotter).

Dr. phil. Elmar Hengartner, Basel: „Didaktik in der Lehrerbildung" (Satura, Richter).

Jože Pucelj SJ: „Das Problem der christlichen Ethik bei Dietrich Bonhoeffer" (Rotter, Vass).

Dr. phil Hans Kraml SJ: „Damit das Handeln recht sei. Sprachkritische Untersuchungen zur Religionsphilosophie des Mittelalters und der Gegenwart" (Muck, Richter).

Dr. phil. Francis Pazhooraparambil, Verapaly (Indien): „Das Menschenbild in der Bhagavadgita" (Satura, Coreth).

Wien:

Michael Schneider SJ: „Unterscheidung der Geister. Ihre systematische Interpretation bei Erich Przywara, Karl Rahner und Gaston Fessard" (Greshake, Schulte).

Stanislaw Kawalec, Breslau: „Die Gastarbeiterfrage als Kairos der Kirche in Europa" (Müller, Weismayer).

Joseph Farrugia, Wien: „Firmung als Stufe der christlichen Initation im Jugendalter" (Müller, Weismayer).

Paul Weitzer: Verbesserung des Religionsunterrichts durch Bewertung und Analyse" (Langer, Müller).

Fribourg:

Angelo Scola, Teramo (Italien): „La fondazione teologica della legge nature nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino" (Gorecco, Pinckaers).

Meinulf Blechschmidt, Hildesheim: „Der Leib und das Heil" (Schönborn, Hertz).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von **Allmen**. [Par] B(oris) Bobrinskoy [e.a.]. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). XIV, 314 p.; p. 1–17: Bibliographie Jean-Jacques von Allmen; F 146,–.

Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo **Dolch** zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Hrsg. von Hans Waldenfels unter Mitarb. von Helmut Pfeiffer u. Klaus Rohrmann. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1982). 635 S.; Lw. DM 98,–; S. 623–626: Bibliographie Heimo Dolch. Zus.gestellt von Helmut Pfeiffer.

Verifikationen. Festschrift für Gerhard **Ebeling** zum 70. Geburtstag. – Tü: Mohr 1982. VI, 542 S.; Lw. DM 198,–; S. 523–542: Bibliographie G. Ebeling.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Per una lettura molteplice della Bibbia. Atti del Convegno tenuto a Trento il 23–24 maggio 1979. A cura di Wilhelm Egger. [Di] Jacob Kremer [e.a.]. – (Bo: Dehoniano 1981.) 151 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento I; Lire 6000; [cont.:] p. 13–39: Kremer, J.: Gli ultimi sviluppi di metodologia neotestamentaria presentati su 2 Cor 3,6b; p. 47–71: Alonso Schökel, Luis: La lettura simbolica del Nuovo Testamento; p. 81–102: Rizzi, Armido: La lettura materialista della Bibbia; p. 109–136: Egger, Wilhelm: La lettura strutturale della Bibbia.

Weber, Hans-Ruedi: Experiments with Bible study. – Geneva: World Council of Churches (1981). IX, 319 p.; sfr 29,50.

Testa, Emmanuele: La missione e la catechesi nella Bibbia. – (R:) Urbaniana Univ. Press; (Brescia:) Paideia Ed. (1981). 439 p. = Studia Urbaniana XIV.

Glassman, Eugene H.: The translation debate. What makes a Bible translation good? – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1981). 131 p.; $ 4,25.

2. Altes Testament

Anbar, Moshe: **Genesis 15**: A conflation of two Deuteronomic narratives. – JBL CI, 1982, 39–55; p. 57–73: Green, Alberto R.: The chronology of the last days of Judah: Two apparent discrepancies.

Schenker, Adrien: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von **2 Sam 24**. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. III, 84 S. = Orbis biblicus et orientalis XLII; kart. DM 26,–.

Congress Volume Vienna 1980. Ed. by J. A. Emerton. – Lei: Brill 1981. XII, 483 p. = Vetus Testamentum. Supplement XXXII; hfl 260,–; [cont.:] p. 1–9: Kornfeld, W. J.: QDŠ und Gottesrecht im Alten Testament; p. 10–29: Crenshaw, J. L.: Wisdom and authority: sapiential rhetoric and its warrants; p. 30–51: Cunchillos, J. L.: Étude philologique de *mal'āk*. Perspectives sur *le mal'āk* de la divinité dans la Bible hébraïque; p. 52–73: Delcor, M.: Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Bala'am; p. 74–95: Gese, H.: Komposition bei Amos; p. 96–109: Gilbert, M.: La description de la vieillesse en **Qohelet XII 1–7** est-elle allégorique?; p. 110–130: Greenfield, J. C.: Aramaic studies and the Bible; p. 131–145: Gross, W.: Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund; p. 146–161: Gunneweg, A. H. J.: Zur Interpretation der Bücher **Esra-Nehemia** – zugleich ein Beitrag zur Methode der Exegese; p. 162–177: Klein, M. L.: The translation of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Targumim; p. 178–205: Le Déaut, R.: Le thème de la circoncision du coeur ‹**Dt. XXX 6; Jér. IV 4**› dans les versions anciennes ‹LXX et Targum› et à Qumrân; p. 206–219: Lévêque, J.: La datation du livre de **Job**; p. 220–237: McKane, W.: Relations between poetry and prose in the book of Jeremiah with special reference to **Jeremiah III 6–11** and **XII 14–17**; p. 238–262: Martin-Achard, R.: Esaïe LIV et la nouvelle Jérusalem; p. 263–277:Mejia, J.: La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans **Jérémie XXXI 31–34** et quelques autres textes; p. 278–310: Milgrom, J.: Sancta contagion and altar/city asylum; p. 311–332: Miller, P. D.: Psalms and inscriptions; p. 333–356: Reindl, J.: Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen. Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters; p. 357–374: Saebø, M.: Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch; p. 375–394: Schmid, H. H.: Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung; p. 395–404: Stachowiak, L.: Der Sinn der sogenannten Noachitischen Gebote ‹**Genesis IX 1–7**›; p. 405–422: Steck, O. H.: Moses und Aron. Der biblische Stoff und seine Interpretation in der gleichnamigen Oper von Arnold Schönberg; p. 423–434: Weinfeld, M.: The Old Testament – the discipline and it goals; p. 435–451: Whybray, R. N.: The identification and use of quotations in Ecclesiastes; p. 452–483: Zenger, E.: Tradition und Interpretation in **Exodus XV 1–21**.

Hubbard, Robert L.: Dynamistic and legal processes in **Psalm 7**. – ZAW 1982, 267–279; S. 279–293: Reventlow, Henning Graf: Tradition und Redaktion in **Hiob 27** im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes **Hi 24–27**.

Carroll, Robert P.: From chaos to covenant. Prophecy in the Book of **Jeremiah**. – NY: (Crossroad Publ. 1981.) VIII, 344 p.; $ 14,95.

Hurvitz, Avi: A linguistic study of the relationship between the priestly source and the Book of **Ezekiel**. A new approach to an old problem. – P: Gabalda 1981. 198 p. = Cahiers de la Revue biblique XX; F 265,–.

Gese, Hartmut: Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen. – ZThK LXXIX, 1982, 161–179.

Amos. Een systematische literatuurlijst. Samengesteld door Adri van der Wal. – Amst: VU Boekhandel/Uitg. 1981. 144 blz.; hfl 24,75.

Testa, Emmanuele: La morale dell'Antico Testamento. – (Bresc: Ed.) Morcelliana (1981). 378 p.; Lire 18 000.

Ramsey, George W.: The quest for the historical Israel. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). XV, 191 p.; $ 12,50.

Cardellini, Innocenzo: Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentl. Rechtstexte. – (Königstein/Ts.): Hanstein 1981. XXVII, 441 S. = Bonner biblische Beiträge LV; Lw. DM 121,– [Diss., Bonn]

Giesen, Georg: Die Wurzel שבע „schwören". Eine semasiologische Studie zum **Eid** im Alten Testament. – (Königstein/Ts.:) Hanstein 1981. 445 S. = Bonner biblische Beiträge LVI; Lw. DM 98,– [Diss., Bonn]

Turdeanu, Émile: Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. – Lei: Brill 1981. XII, 485 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha V; hfl 156,–.

Ancient synagogues. The state of research. Ed. by Joseph Gutmann. – (Chico, CA.:) Scholars Pr. (1981). X, 121 p., fig. and cartes = Brown Judaic studies XXII; $ 14,–.

Cohen, Jeffrey M.: A samaritan chronicle. A source-critical analysis of the life and times of the great samaritan reformer, **Baba Rabbah**. – Lei: Brill 1981. XII, 250 p. = Studia Post-Biblica XXX; hfl 96,–.

Daube, David: Ancient Jewish law. Three inaugural lectures. – Lei: Brill 1981. XII, 129 p.; hfl 48,–.

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaica law of appointed times. Part I: Shabbat. Translation and explanation. – Lei: Brill 1981. XXV, 217 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV; hfl 96,–.

3. Neues Testament

Fornberg, Tord: Evangelium enligt **Matteus**. Kommentar. – (Uppsala 1981: o. Dr.) 338 p.; scr 45,–.

Schönle, Volker: Johannes, Jesus und die Juden. Die theologischen Positionen des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von **Mt. 11**. – Ffm, Bern: Lang (1982). 288 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XVII.

Fitzmyer, Joseph A.: The Gospel according to **Luke ‹I–IX›**. Introduction, translation, and notes. – Garden City, NY: Doubleday 1981. XXVI, 837 p. = The Anchor Bible XXVIII; $ 18,–.

Bottini, Giovanni Claudio: La preghiera di Elia in Giacomo **5, 17–18**. Studio della tradizione biblica e giudaica. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1981. 200 p. = Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas theologica – Sectio biblica. Thesis ad doctoratum CCLXIV; Lire 19 500.

Gospel perspectives. Studies of history and tradition in the Four Gospels. Vol. II: Ed. by R.T. France and David Wenham. – (Sheffield:) JSOTPr. (1981). 375 p.; [cont.:] p. 9–60: Aune, D. E.: The problem of the genre of the Gospels: A critique of C. H. Talbert's *What is a Gospel?*; p. 61–82: Banks, R. J.: Setting 'The quest for the historical Jesus' in a broader framework; p. 83–145: Carson, D. A.: Historical tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, what?; p. 147–172: Chilton, Bruce: Announcement in Nazara: An analysis of **Luke 4:16–21**; p. 173–200: Craig, William Lane: The empty tomb of Jesus; p. 201–237: Farris, Stephen C.: On discerning semitic sources in Luke **1–2**; p. 239–266: France, R. T.: Scripture, tradition and history in the infancy narratives of Matthew; p. 267–291: Maier, Gerhard: Johannes und Matthäus – Zwiespalt oder Viergestalt des Evangeliums?; p. 293–328: Osborne, Grant R.: **John 21**: Test case for history and redaction in the resurrection narratives; p. 329–344: Payne, Philip Barton: The authenticity of the parables of Jesus; p. 345–375: Wenham, David: Paul and the synoptic apocalypse.

Goettmann, Jacques: Saint **Jean** – évangile de la nouvelle genèse. – (P: Ed.) Cerf-Pneumathèque (1982). 302 p.; F 78,–.

Stowers, Stanley Kent: The diatribe and Paul's Letter to the **Romans**. – (Chico, CA:) Scholars Pr. (1981). XVII, 261 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVII; $ 13,50.

Klauck, Hans-Josef: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum **1. Korinther**brief. – Mstr: Aschendorff 1982. VIII, 431 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XV; Lw. DM 118,– [Habil.-Schrift, München]

Mengel, Berthold: Studien zum **Philipper**brief. Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes. – Tü: Mohr 1982. 343 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 8; kart. DM 56,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Radl, Walter: Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der **Parusie**aussagen bei **Paulus**. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang (1981). IX, 330 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XV; sfr 59,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Bassler, Jouette M.: Divine impartiality. Paul and a theological axiom. – (Chico, CA:) Scholars Pr. (1982). VII, 302 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LIX; $ 13,50.

Guthrie, Donald: New Testament theology. – (Leicester; Downers Grove, Ill.:) InterVarsity Pr. (1981). 1046 p.; $ 15,95.

Lohse, Eduard: Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Bd. II: Die Vielfalt des Neuen Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 255 S.; kart. DM 48,–.

Dumais, Marcel: L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique. – P: Ed. du Cerf 1981. 177 p. = Lectio divina CVII; F 94,–.

Scott, Bernard Brandon: Jesus, symbol-maker for the kingdom. – Phil: Fortress Pr. (1981). VIII, 182 p.

Mission im Neuen Testament. [Von] Norbert Brox (u. a.). Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 240 S. = Quaestiones disputatae XCIII; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 11–70: Pesch, Rudolf: Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission; S. 71–92: Schneider, Gerhard: Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien; S. 93–129: Frankemölle, Hubert: Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium; S. 130–144: Stock, Klemens: Theologie der Mission bei Markus; S. 145–163: Kremer, Jacob: Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission; S. 164–189: Zeller, Dieter:

Theologie der Mission bei Paulus; S. 190–237: Brox, Norbert: Zur christlichen Mission in der Spätantike.

Léon-Dufour, Xavier: Le partage du **pain eucharistique** selon le Nouveau Testament. – P: Ed. du Seuil (1982). 372 p. = Parole de Dieu XVI; F 75,–.

Monloubou, Louis: Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation. – P: Ed. du Cerf 1982. 137 p. = Lectio divina CX; F 48,–.

Festugière, A[ndré] J[ean]: L'idéal religieux des Grecs et l'évangile. (Préface par M.-J. Lagrange.) – P: Gabalda 1981. XV, 340 p. = Études bibliques.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Läpple, Alfred: Kirchengeschichte. Impulse zur Kurskorrektur. – Mchn: Don Bosco Verlag 1982. 121 S.; kart. DM 14,80.

Das Kreuz mit dem Frieden. 1982 Jahre Christen und Politik. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Christentum und Politik". Peter Winzeler ... – B: Elefanten Press 1982. 240 S., zahlr. Ill. = EP LXXXIII; kart. DM 29,80.

Mohr, Rudolf: Der unverhoffte Tod. Theologie- und kulturgeschichtl. Untersuchungen zu außergewöhnlichen Todesfällen in Leichenpredigten. – Marb: Schwarz 1982. X, 208 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen V.

2. Gesamte Kirchengeschichte

I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Homenaje a José **Miguel** de **Barandiarán** y Manuel de **Lecuona** (y Echabeguren). – Vitoria: (Ed. ESET) 1981. 354 p. = Victoriensia XLII; pes 980.

Barnard, Leslie W.: The Council of **Serdica**: Some problems re-assessed. – AHC XII, 1980, 1–25; S. 26–37: Ramos-Lissón, Domingo: "Communio" y recepción de cánones conciliares de los sínodos hispánicos en los siglos IV y V; S. 38–46: Stockmeier, Peter: **Leo** der **Große** und die Anfänge seiner synodalen Tätigkeit; S. 47–61: Speigl, Jakob: Die Synode von **Heraklea 515**; S. 62–108: Van Dieten, Jan-Louis: Synodicon vetus. Bemerkungen zu einer Neuausgabe; S. 109–182: Klöckener, Martin: Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der "Ordo romanus qualiter concilium agatur" des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt; S. 183–197: Schnith, Karl: Die **englischen Reichskonzilien 1070–1086** im Spiegel der anglonormannischen Geschichtsschreibung; S. 198–204: Pontal, Odette: L'évolution épiscopale en France à l'époque de Philippe-Auguste; S. 205–228: Fasolt, Constantin: Die Erforschung von Wilhelm **Durants** d. J. "Tractatus de modo generalis concilii celebrandi". Eine kritische Übersicht; S. 229–268: Brandmüller, Walter: **Simon** de **Lellis** de **Teramo**. Ein Konsistorialadvokat auf den Konzilien von Konstanz und Basel; S. 269–314: Kadlec, Jaroslav – Horní Cerekev: Magister Martin **Talayero** aus Tortosa im Kampf gegen die Hussiten; S. 315–411: Crowder, C. M. D.: Four English cases determined in the Roman curia during the Council of Constance, 1414–1418; S. 412–426: Müller, Heribert: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung; S. 427–440: Sorge, Giuseppe: Giovanni Simone **Sulâqâ**. Primo Patriarca dell' "Unione Formale" della Chiesa caldea; S. 441–451: Meier, Johannes: Das Provinzialkonzil von **Santo Domingo** ‹1622/1623›. Seine Aussagen über kirchliche Rechte und Pflichten der Indianer und Afrikaner in den karibischen Ländern.

3. Alte Kirchengeschichte

Ferrua, Antonio: Nuove correzioni alla Silloge del Diehl. Inscriptiones latinae christianae veteres. – R: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1981. 237 p., con fig. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane VII; Lire 42 000.

Peters, Gabriel: Lire les pères de l'église. Cours de patrologie. Préface de A[dalbert] G[authier] Hamman. – [P:] Desclé [&] de Brouwer (1981). 784 p.

Vogt, Hermann Josef: Zum **Bischofsamt** in der frühen Kirche. – ThQ CLXII, 1982, 221–236.

Giannarelli, Elena: La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1980. 102 p. = Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici CXXVII.

Rordorf, Willy: L'évolution du concept de **tradition** dans l'Église ancienne. – Bern, Ffm: Lang 1982. XXXII, 208 p. = Traditio christiana V; Lw. sfr 52,–.

Stötzel, Arnold: Warum Christus so spät erschien – die apologetische Argumentation des frühen Christentums. – ZKG XCII, 1981, 147–160; S. 161–179: Wischmeyer, Wolfgang: Das Beispiel **Jonas**. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit; S. 180–203: Riedinger, Rudolf: Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von **649**.

Quacquarelli, Antonio: Accenti popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli. – VChr XIX, 1982, 5–23; p. 25–36: Doignon, Jean: Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez **Augustin**: *piae caritatis adfectus ‹Gen. ad litt.* 3,21,33›; p. 37–67: Girardi, Mario: Scrittura e battesimo degli eretici nella lettera di **Firmiliano** a **Cipriano**; p. 69–83: Marin, Marcello: *Sol intaminatus*. Complemento al repertorio di testi; p. 85–95: Mello, Mario: Due iscrizioni cristiani di **Paestum**; p. 97–103: Sordi, Marta: Sacramentum in Plin. *ep.* X, 96,7; p. 105–129: Verrando, Giovanni Nino: Le numerose recensioni della *Passio Pancratii*.

Yannaras, Christos: Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 287 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLIV; kart. DM 58,–.

Doignon, Jean: L'exégèse latine ancienne de I Thessaloniciens 4,4–5 sur la possession de notre *uas*. Schemas classiques et eclairages chretiens. – BLE LXXXIII, 1982, 163–177.

McKibbens, Thomas R.: The exegesis of **John Chrysostom**: homilies on the gospels. – ExpT XCIII, 1982, 264–270; p. 299–302: Trevett, Christine: The much-maligned **Ignatius**.

Orbe, Antonio: La Virgen María abogada de la virgen Eva ‹En torno a s. **Ireneo**, *adv. haer.* V, 19,1›. – Gr LXIII, 1982, 453–506.

Bairam-Ben Osman, Wassila – Liliane Ennabli: Note sur la topographie chrétienne de Carthage: Les mosaïques du monastère de **Bigua**. – RevÉtAug XVIII, 1982, 3–18; p. 19–32: Monat, Pierre: Étude sur le texte des citations bibliques dans les *Institutions divines*: la place de **Lactance** parmi les témoins des "Vieilles Latines"; p. 33–58: Poinsotte, Jean-Michel: La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'œuvre de **Prudence**; p. 59–75: Fredriksen Landes, Paula: **Tyconius** and the end of the world; p. 76–85: Gorman, Michael: An unedited fragment of an Irish Epitome of St. **Augustine**'s *De Genesi ad litteram*; p. 86–99: Congar, Yves: Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?; p. 100–111: Madec, Goulven: Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin; p. 112–132: Jeauneau, Edouard: Un "dossier" carolingien sur la création de l'homme ‹Genèse I, 26–III, 24›; p. 133–147: Bouhot, Jean-Paul: Le texte du *Sermo de vita sancti Honorati* d'**Hilaire** d'**Arles**.

Gregor von Nyssa: Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner. – Lei: Brill 1982. 252 S. = Philosophia Patrum. Interpretations of patristic texts V; hfl 96,–.

Chavasse, Antoine: L'Évangéliaire romain de 645: un recueil. Sa composition (façons et matériaux). – RBén XCII, 1982, 33–75; p. 76–81: Olivar, Alexandre: Trois nouveaux fragments en onciale du commentaire de saint Jérôme sur l'Évangile de Matthieu.

Francesconi, Giampietro: Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di **Ambrogio** di **Milano**. – (Brescia: Ed.) Morcelliana (1981). 357 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma = Ricerche di Scienze teologiche XVIII; Lire 20 000.

Bucher, Theodor G.: Zur formalen Logik bei **Augustinus**. – FZPhTh XXIX, 1982, 3–45; S. 131–139: Doignon, Jean: ‹J'acquiesce à la loi› (Rom 7,16) dans l'exégèse latine ancienne; S. 140–156: Stockmeier, Peter: Das Konzil von **Chalkedon**. Probleme der Forschung; S. 157–174: Schönborn, Christoph: 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance.

Ritschl, Dietrich: Warum wir Konzilien feiern – Konstantinopel 381. – ThZ XXXVIII, 1982, 213–225.

Ramsey, Boniface: Almsgiving in the Latin Church: The late fourth and early fifth centuries. – ThSt XLIII, 1982, 226–259.

Schwager, Raimund: Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise. – ZKTh CIV, 1982, 257–290.

Nautin, Pierre: La lettre de **Félix III** à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'Empire. – RHE LXXVII, 1982, 5–34.

Gryson, Roger: Le recueil arien de Vérone ‹Ms. LI de la Bibliothèque Capitulaire et feuillets inédits de la collection Giustiniani Recanati›. Étude codicologique et paléographique. – s'Gravh: Nijhoff 1982. 123 p., 40 pl. = Instrumenta patristica XIII.

S. Gregorii Magni Registrvm Epistvlarvm libri I–VII. Edidit Dag Norberg. – Tvrnholti: Brepols 1982. XII, 505 p. = Corpvs Christianorvm. Series Latina CXL.

Fiocchi Nicolai, Vincenzo: L'ipogeto detto di "Scarpone" presso porta S. Pancrazio. – RivAC LVIII, 1982, 7–28; p. 31–45: Ferrua, Antonio: Visite del Torrigio alla **catacomba** di S. **Saturnino**; p. 47–57: Calvino, Raffaele: Testimonianze monumentali della chiesa di Misenum nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli e nel Museo Nazionale di San Martino; p. 59–79: Recio Veganzones, A.: "Baetica" paleocristiana y visigoda: tres fragmentos de sarcófagos; p. 81–126: Nestori, Aldo: Il battistero paleocristiano di **S. Marcello**: nuove scoperte; p. 127–130: Bagatti, B.: Un'inedita lucerna bronzea a testa di cavallo; p. 131–135: Binazzi, Gianfranco: Frammento scultoreo cristiano della Pinacoteca Comunale di Assisi; p. 137–146: Carletti, Carlo: Nuove iscrizioni greche dal cimitero di **S. Ermete**; p. 147–176: Post, Paul G. J.: 'Conculcabis leonem ...' – Some iconographic and iconologic notes on an early-christian terracotta lamp with an Anastasis-scene.

Negev, Avraham: The Greek inscriptions from the Negev. – Jer: Franciscan Printing Press 1981. 97 p., 44 Pl. = Studium Biblicum Franciscanum XXV.

4. Mittelalter und Neuzeit

Remiremont, l'abbaye et la ville. Actes des journées d'études vosgiennes, Remiremont 17–20 avril 1980. Réunis par Michel Parisse. – Nancy: Service des Publ. de l'Univ. de Nancy II 1980. 369 p., 16 pl.; F 180,–.

Cooper, David J. C.: The theology of image in Eastern Orthodoxy and John Calvin. – SJTh XXXV, 1982, 219–241.

Berbig, Hans Joachim: Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium. – ZKG XCII, 1981, 204–249.

S[an] Benedetto e otto secoli ‹XII–XIX› di vita monastica nel Padovano. – Padova: Ed. Antenore 1980. 304 p., con fig. = Miscellanea erudita XXXIII.

5. Mittelalter

Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Erzabtei St. **Peter** zu **Salzburg**. Bearb. von Gerhold Hayer. Unter Mitarb. von Dagmar Kratochwil ... – Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1982. XXII, 484 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters. Reihe III: Verzeichnis dt. Handschr. österr. Bibliotheken I.

Aubrun, Michel: L'ancien diocèse de **Limoges** des origines au milieu du XI^e siècle. – Clermont-Ferrand: Institut d'Études du Massif Central 1981. 468 p. = Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université de Clermont-Ferrand II = Publication de l'Institut d'Études du Massif Central XXI; F 130,–.

Frankreich im Mittelalter. Von der Merowingerzeit bis zm Tode Ludwigs IX. (5./6. Jahrhundert bis 1270). Neuerscheinungen von 1961 bis 1979. Bericht von J. Ehlers. – Mchn: Oldenbourg 1982. XII, 306 S. = HZ, Sonderheft XI.

Beda ‹Venerabilis›: Kirchengeschichte des englischen Volkes. Übers. von Günter Spitzbart. Teilb. I und II. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1982. 582 S. = Texte zur Forschung XXXIV; kart. DM 128,–.

Huyghebaert, Nicolas: L'usurpation du domaine de **Tamise**. Note sur le faux diplôme de Charles le Chauve pour Saint-Pierre de Gand ‹870›. – RBén XCII, 1982, 82–104.

Šemkov, Georgi: Der Einfluß der **Bogomilen** auf die Katharer. – Saeculum XXXII, 1981, 349–373.

Flori, J.: La chevalerie selon **Jean** de **Salisbury** ‹nature, fonction, idéologie›. – RHE LXXVII, 1982, 35–77.

Abélard en son temps. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard ‹14–19 mai 1979›. Cet ouvrage a été préparé par Jean Jolivet. – P: (Société d'Éd.) Les Belles Lettres

1981. 237 p.; F 142,– [cont.:] p. 11–20: Tonnerre, Noël-Yves: Le comté nantais à la fin du XI[e] siècle; p. 21–77: Bautier, Robert-Henri: Paris au temps d'Abélard; p. 79–81: Reulos, Michel: Sur les pas d'Abélard, du parvis Notre-Dame à l'abbaye de Sainte-Geneviève; p. 83–94: Vieillard-Troïekouroff, May: L'église Sainte-Geneviève de Paris au début du XII[e] siècle; p. 95–105: Willesme, Jean-Pierre: Saint-Victor au temps d'Abélard; p. 107–131: Verger, Jacques: Abélard et les milieux sociaux de son temps; p. 133–160: Châtillon, Jean: Abélard et les écoles; p. 161–173: Jeauneau, Édouard: «Pierre Abélard à Saint-Denis»; p. 175–195: Jolivet, Jean: Nonréalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interpretation; p. 197–209: Gandillac, Maurice de: Sur quelques images d'Abélard au temps du roi Louis-Philippe; p. 211–237: Bourgain, Pascale: Héloïse.

Crone, Marie-Luise: Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik **Lothars III.** ‹1125–1137› zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 398 S. = Europäische Hochschulschriften III, 170; kart. sfr 77,–. [Diss., Giessen. Überarb.]

Lingenberg, Heinz: Die Anfänge des Klosters **Oliva** und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig. Die frühe Geschichte der beiden Gemeinwesen bis 1308/10. – Stu: Klett-Cotta 1982. 503 S., graph. Darst., Kt. = Kieler historische Studien XXX; Lw. DM 198,– [Diss., Kiel]

Gerken, Alexander: Die theologische Intuition des hl. **Franziskus** von **Assisi**. – WiWei XLV, 1982, 2–25; S. 26–46: Hardick, Lothar: Ansatz und Richtung des Friedensgedankens bei Franziskus von Assisi.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de Saint François d'Assise: Lettres du pasteur Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, Frère Mineur ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1982, 178–204.

Holst, Niels von: Der Deutsche **Ritterorden** und seine **Bauten**. Von Jerusalem bis Sevilla, von Thorn bis Narwa. – B: Mann 1981. 256 S., 174 Ill., graph. Darst. u. Kt.; Lw. DM 43,–.

Zöllner, Walter: Die jüngeren **Papsturkunden** des Staatsarchivs **Magdeburg**. Bestände Halberstadt, Quedlinburg und übrige Gebiete. – Lpz: St. Benno-Verl. 1982. 264 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXIII; brosch. M 18,20.

Principe, Walter H.: *Quaestiones* concerning Christ from the first half of the thirteenth century. IV: *Quaestiones* from Douai Ms. 434: Christ as Head of the Church; The Unity of the Mystical Body [Text]. – MS XLIV, 1982, 1–82; p. 83–109: Goering, Joseph: The *De dotibus* of **Robert Grosseteste** [Text]; p. 110–137: Trentman, John A.: The *Questio de unitate universalis* of **Vincent Ferrer** [Text]; p. 181–242: Sinkewicz, Robert E.: The doctrine of the knowledge of God in the early writings of **Barlaam** the **Calabrian**; p. 243–270: Hanley, Terry: St. **Thomas**' use of al-Ghazālī's Maqāṣid al-Falāsifa; p. 271–305: Spencer, Helen L.: Vernacular and latin versions of a Sermon for Lent: 'A Lost Penitential Homily' found; p. 306–332: Davies, R. G.: The episcopal appointments in England and Wales of 1375; p. 394–443: Tachau, Katherine H.: The problem of the *species in medio* at Oxford in the generation after **Ockham**; p. 444–469: O'Rourke Boyle, Marjorie: For peasants, psalms: Erasmus' *editio princeps* of **Haymo** ‹1533›.

Torrell, Jean-Pierre: La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle. **Thomas** d'**Aquin** prédicateur. – RThom, A. XC = T. LXXXII, 1982, 213–245; p. 247–269: Wohlman, Avital: L'élaboration des éléments aristotéliciens dans la doctrine thomiste de l'amour.

Aertsen, J. A.: 'Natura' en 'creatura': De denkweg van **Thomas** van **Aquino**. – Het Jaarboek 1981 van de Werkgroep Thomas van Aquino 8–14; p. 15–37: Vos, A.: Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino; p. 38–84: Grijs, Ferdinand de: Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus; p. 85–117: Winkeler, Lodewijk: De Schrift in dogmatische handen. Het Schriftgebruik bij vier neoscholastieke auteurs in de kwestie van de tweevoudige wil van Christus; p. 118–132: Valkenberg, Pim: Thomas van Aquino in "Beyond God the Father" van Mary Daly. Enkele notities.

Torrell, Jean-Pierre: Frère Thomas d'Aquin prédicateur. – FZPhTh XXIX, 1982, 175–188; S. 189–209: Haas, Alois M.: Meister **Eckharts** geistliches Predigtprogramm.

Ruff, Ernst Johann Friedrich: Der Wälsche Gast des **Thomasin** von **Zerklaere**. Unters. zu Gehalt u. Bedeutung einer mittelhochdt. Morallehre. – Erl: Palm und Enke 1982. 442 S. = Erlanger Studien XXXV; kart. DM 64,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Ioannis Duns Scoti... opera omnia. XVIII: Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A distinctione prima ad sextam. – CdV: Typ. Polygl. Vaticanis 1982. XVIII, 424 p.; Lire 75 000.

Demetrios **Kydones**: Briefe. Übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld. Teil I, 2: (91 Briefe, Register). – Stu: Hiersemann 1982. VII, S. 301–682 = Bibliothek der griechischen Literatur XVI; Lw. DM 192,–.

Rvdolfi de Liebegg Pastorale novellvm. Edidit A. P. Orbán. – Tvrnholti: Brepols 1982. XXVII, 484 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LV.

Heinrich Hallers Übersetzung der Imitatio Christi. Hrsg. von Erika Bauer. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1982. 224 S. = Analecta Cartusiana LXXXVIII; kart.

Grieger, Rudolf: **Filipecz**. Johann Bischof von Wardein. Diplomat der Könige Matthias und Wladislaw. – Mchn: Trofenik 1982. 535 S. = Studia Hungarica XX; Lw. DM 88,–.

6. Gesamte Neuzeit

Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart. [Zum 100jährigen Jubiläum der Evang.-Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland 1982. Hrsg. vom Landeskirchenvorstand.] Bearb. von Elwin Lomberg... – Weener: Risius 1982. XII, 515 S., Ill. (z. T. farb.), Kt.; Lw. DM 86,–.

Kahle, Wilhelm: Lutherische Begegnung im Ostseeraum. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 255 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten IV; kart. DM 28,–.

Horst, Ulrich: Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur **Unfehlbarkeits**diskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. – Mz: Matthias Grünewald-Verl. 1982. XXXIV, 262 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe XII; kart. DM 44,–.

Buckisch, Gottfried Ferdinand: **Schlesische Religions-Akten 1517** bis **1675**. Teil I: Einführung. Bearb. von Joseph Gottschaltk, Johannes Grünewald, Georg Steller. – Köln, Wien: Böhlau 1982. X, 146 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVII/1.

Murphy, Detlef: Die Entwicklung der politischen Parteien in **Irland**. Nationalismus, Katholizismus und agrarischer Konservatismus als Determinanten der irischen Politik von 1823–1977. – Opladen: Leske und Budrich 1982. 545 S. = Sozialwissenschaftliche Studien XIX; kart. DM 62,– [Diss., Hamburg]

7. Reformation und kath. Erneuerung

Müller, Gerhard: Reformation und Stadt. Zur Rezeption der evangelischen Verkündigung. – Wiesb: Steiner 1981. 35 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1981, XI; geh. DM 10,80.

Hollerbach, Marion: Das **Religionsgespräch** als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des **16.** Jahrhunderts. – Ffm, Bern: Lang 1982. V, 301 S. = Europäische Hochschulschriften III, 165; kart. sfr 70,– [Diss., Heidelberg]

Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des nonconformistes religieux des seizième et dix-septième siècles édité par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. Tome III: Johannes **Bünderlin**, Wolfgang **Schultheiß**, Theobald **Thamer**. – Ba-Ba: Koerner 1982. 168 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana XCIII.

Bubenheimer, Ulrich: Gelassenheit und Ablösung. Eine psychohistorische Studie über Andreas **Bodenstein** von Karlstadt und seinen Konflikt mit Martin Luther. – ZKG XCII, 1981, 250–268.

Landgraf, Wolfgang: Martin **Luther**. Reformator und Rebell. Biographie. – B: Neues Leben 1981. 339 S., Ill.; Lw. M 14,80.

Luther und die Bekenntnisschriften. [Red.: Heinrich Foerster]. – Erl: Martin-Luther-Verlag 1981. 144 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg II; kart. DM 12,–.

Lønning, Per: Die ökumenische Erschließung Luthers. – OekRu XXXI, 1982, 278–293.

Congar, Yves: Lutherana. Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther. – RSPhTh LXVI, 1982, 169–198.

Barth, Hans-Martin: Martin Luther disputiert über den Menschen. Ein Beitrag zu Luthers Anthropologie. – KuD XXVIII, 1982, 154–166.

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst. 3., durchges. Auflage mit einem neuen Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über „Luther und der Papst" seit 1971. – Mstr: Aschendorff 1982. 118 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXX; kart. DM 16,–.

Klaiber, Wilbirgis: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes **Eck**. – Mstr: Aschendorff 1982. XX, 147 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXX; kart. DM 44,–.

Reformatio perennis. Essays on Calvin and the Reformation in honor of Ford Lewis **Battles**. Ed. by B(rian) A(lbert) Gerrish in collaboration with Robert Benedetto. – Pittsburgh, Penn.: The Pickwick Pr. 1981. IX, 213 p. = Pittsburgh theological monograph series XXXII; $ 7,–; [cont.:] p. 11–26: Hesselink, I. John: Christ, the law, and the Christian: An unexplored aspect of the third use of the law in Calvin's theology; p. 27–47: Tylenda, Joseph N.: The ecumenical intention of Calvin's early eucharistic teaching; p. 49–66: Leith, John H.: The doctrine of the will in the *Institutes of the Christian religion;* p. 67–87: Gerrish, B. A.: Theology within the limits of piety alone: Schleiermacher and Calvin's doctrine of God; p. 91–111: Paul, Robert S.: "A way to wyn them": Ecclesiology and religion in the English Reformation; p. 113–128: Cameron, James K.: Scottish Calvinism and the principle of intolerance; p. 129–158: Williams, George Huntston: The Polish-Lithuanian Calvin during the superintendency of John Łaski, 1556–60; P. 159–172: Kingdon, Robert M.: The function of law in the political thought of Peter Martyr **Vermigli**; p. 173–194: Barth, Markus: The state of the free: Romans 13: 1–7 in the context of Paul's theology; p. 195–209: De Klerk, Peter: Bibliography of the published writings of F. L. Battles.

Kaliner, Walter: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. **Johann VIII.**, Bischof von Meißen, und seine „Christliche Lehre". – Lpz: St. Benno 1982. XXII, 185 Bl., Ill. = Erfurter theologische Studien XLVI.

Nuntiatur des Germanico **Malaspina** und des Giovanni Andrea **Caligari** 1582–1587. Unter Mitw. von Sabine Weiss. Bearb. von Johann Rainer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1981. XXVIII, 496 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom. Abt. II; Quellen. Reihe 2; Nuntiaturberichte. Sonderreihe Grazer Nuntiatur II.

8. Neuere Zeit

Orthodoxie und Pietismus. Hrsg. von Martin Greschat. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 394 S., zahlr. Abb. = Gestalten der Kirchengeschichte VII; Lw. DM 89,–.

Cattolicesimo e lumi nel settecento italiano. A cura di Mario Rosa. – R: Herder 1981. XVII, 308 p. = Italia sacra XXXIII; Lire 32 000; [cont.:] p. 1–47: Rosa, Mario: Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia; p. 49–76: Ricuperati, Giuseppe: Politica, cultura e religione nei giornali italiani del '700; p. 77–98: Donati, Claudio: Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento; p. 99–125: Stella, Pietro: Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista; p. 127–176: Menozzi, Daniele: Letture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana del Settecento; p. 177–204: Brizzi, Gian Paolo: Caratteri ed evoluzione del teatro di collegio italiano ‹secc. XVII–XVIII›; p. 205–237: Pedante, Valeria: Il Seminario Generale di Pavia sotto Giuseppe II; p. 239–266: Tarchetti, Alcesti: L'esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici, «cristiano illuminato»; p. 267–294: Giuntella, Vittorio E.: Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino».

Eicher, Peter: Le Christ selon les penseurs de la société civile bourgeoise. – RSPhTh LXVI, 1982, 199–223.

Dură, Ioan: Les Catholiques de **Valachie** et de **Moldavie** durant la seconde moitié du XVII[e] siècle et leurs rapports avec les voïévodes et les grands dignitaires de ces pays. – Irénikon LV, 1982, 163–184.

Les fondations nationales dans la Rome pontificale. – [P:] Académie de France; R: École Française de Rome 1981. VI, 852 p., avec tabl. = Collection de l'École Française de Rome LII; F 400,–.

Châtellier, Louis: Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien Diocèse de **Strasbourg ‹1650–1770›**. – P: Éd. Ophrys (1981). 530 p.,

avec cartes = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 190,–.

Olphe-Galliard, Michel: Jean-Pierre de **Caussade** ‹1675–1752›. – BLE LXXXIII, 1982, 111–134. 205–215.

Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur **Toleranz**gesetzgebung des **18.** Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. [Hrsg.:] Peter F. Barton. – Wien: Institut für protestantische Kirchengeschichte (1981). 319 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 9; kart. DM 64,–.

Meier, Heinrich: Das apostolische Vikariat in den sächsischen Erblanden. – Lpz: St. Benno-Verl. 1981. XIV, 289 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXIV; brosch. M 19,30.

Giorgini, Fabiano: Storia della **Congregazione** della **Passione** di Gesù Cristo. Vol. I: Epoca del Fondatore ‹**1720–1775**›. – Pescara: Ed. "Stauròs" 1981. XV, 593 p.; Lire 25 000.

Federlin, Wilhelm-Ludwig: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried **Herders**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 281 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXIII; kart. DM 56,–.

Storia Critico-Cronologica Diplomatica del Patriarca S. Brunone e del Suo Ordine Cartusiano. Compilata dal P. D. Benedetto Tromby. Tomo IV: Napoli 1775. T. V: Appendices. Napoli 1775. – Sa: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Univ. Salzburg 1982. XIV, 338 p.; 308 p. = Analecta Cartusiana LXXXIV.

Bernhard **Bolzano**. Leben und Wirkung. Hrsg. von Curt Christian. Mit Beitr. von Jaromir Louzil . . . – Wien: Verl. der Österr. Akad. d. Wiss. 1981. 147, [8] S., Ill. = Sitzungsberichte. Österr. Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Kl. CCCXCI.

Cárcel Ortí, Vicente: La nonciature de **Madrid** au cours du **XIX**e siècle. État des recherches. – RHE LXXVII, 1982, 82–94.

Hausberger, Karl: Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz. – ZKG XCII, 1981, 269–289.

Seckler, Max: Weltoffene Katholizität. Die Idee des **Wilhelmsstifts Tübingen** in Geschichte und Gegenwart. – ThQ CLXII, 1982, 178–202.

Kerk, onderwijs en **Vlaamse** Beweging. Documenten uit kerkelijke archieven over taalregime en vlaamsgezindheid in het katholiek middelbaar onderwijs. **1830–1900**. [Uitgegeven door] Lieve Gevers. – Leuven-Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1980. 426 p. = Centre Interuniversitaire d'Histoire Contemporaine – Interuniversitair Centrum voor Hedendaagse Geschiedenis. Cahiers – Bijdragen LXXXIX; FB 750,–.

Il dibattito sulla "ricomposizione" dell'area cattolica in Italia. A cura di Bartolomeo Sorge. – (R:) Città Nuova Ed. (1981). 394 p. = Idee LIII.

Rike, Jennifer L.: Faith under trial. Ethical and Christian duty in the thought of Sören **Kierkegaard**. – Tidschrift voor Filosofie XLIV, 1982, 266–297.

Smend, Rudolf: **Wellhausen** und das Judentum. – ZThK LXXIX, 1982, 249–282.

Bryner, Erich: Die Bedeutung **Dostojewskis** für die Anfänge der dialektischen Theologie. – ThZ XXXVIII, 1982, 147–167.

Dizionario storico del movimento cattolico in Italia **1860–1980**. Direttori: Francesco Traniello, Giorgio Campanini. [Vol.] I. 1.2: I fatti e le idee. II: I protagonisti. – (To:) Marietti (1981–1982). XXIX, 488 p.; XVII, 525 p.; XV, 701 p; Lire 25 000; 25 000.

Minz, Karl-Heinz: Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 404 S. = Disputationes theologicae X; kart. sfr 77,– [Diss., Bonn]

Rodrigues, Samuel: A intervenção eclesiástica na polémica sobre o casamento civil ‹1865–67›. – Didaskalia XI, 1981, 67–111.

9. Neueste Zeit

Fastenrath, Elmar: In Vitam Aeternam. Grundzüge christl. **Eschatologie** in der ersten Hälfte des **20.** Jahrhunderts. – St. Ottilien: EOS 1982. XXXV, 1022 S. = Münchener theologische Studien II, 43 = Münchener Universitätsschriften, Kathol. Theolog. Fakultät; kart. DM 98,–.

Widmann, Martin: Zum Gedenken an Paul **Schempp** ‹1900–1959›. – EvTh XLII, 1982, 366–381.

Haenni, Thierry-Marie: La croix et le drame de l'amour humain. L'église et l'univers du mal chez François **Mauriac**. – R: Pont. Studiorum Univ. a S. Thoma Aq. in Urbe 1981. 371 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Zimmermann-Buhr, Bernhard: Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus in den Jahren **1930–1933**. – Ffm, NY: Campus 1982. 178 S. = Campus Forschung CCLVI; kart. DM 35,–.

Christliche Weltdeutung. **Salzburger Hochschulwochen 1931–1981**. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Paulus Gordan. – Kv: Butzon & Bercker; Graz, Wien, Köln: Styria (1981). 208 S.

Veselsky, Oskar: Bischof und Klerus der Diözese **Seckau** unter nationalsozialistischer Herrschaft. – (Graz: dbv-Verlag für die Techn. Univ. Graz 1981.) XXXIX, 484 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LIV.

Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. In Zusammenarbeit mit Christiane Bastert hrsg. von Martin Greschat. – Mchn: Kaiser 1982. 316 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte IV; kart. DM 38,–.

Dähn, Horst: Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von **Staat** und **Kirche** in der **SBZ/DDR 1945–1980**. Mit e. Vorw. von Reinhard Henkys. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1982. 295 S. = Studien zur Sozialwissenschaft LII; kart. DM 38,–.

Ottlyk, Ernö: Der Weg einer evangelischen Kirche im Sozialismus. Die Entwicklung d. **ungar. Luthertums** seit 1945. [Aus d. Ungar. übers. von Ernö Ottlyk. Die dt. Fassung wurde von Gerhard Bassarak bearb.]. – B: Union 1982. 195 S.; brosch. M 12,–.

Fleming, Terrance L.: The Second Vatican Council's teaching on the sacrament of penance and the communal nature of the sacrament. – R: Pont. Studiorum Univ. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. 249 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missioni al popolo per gli anni '80. Atti del 1° Convegno Nazionale ‹Roma, 2–7 Febbraio 1981›. A cura di P(ier) G(iorgio) Nesti e P(ier) G(iuseppe) Pesce. – R: Ed. Antonianum 1981. 775 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Apostolico Pontificio Ateneo Antonianum VII; Lire 20 000.

Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche. Hrsg. von Arnuld Camps u. W. Hunold. – Mettingen: Brasilienkunde Verlag (1982). 287 S. = Veröffentlichungen der Missionszentrale der Franziskaner, Bonn.

Pieris, Aloysius: Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt. – ZMR LXVI, 1982, 241–270.

Beyerhaus, Peter: Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission (1981). 236 S. = Veröffentlichungen des Theologischen Konventes der Konferenz Bekennender Gemeinschaften; kart. DM 19,80.

A travers le monde, célébrations de l'eucharistie. Dossier présenté et rassemblé par le Centre de Recherche Théologique Missionnaire. – P: (Éd.) du Cerf (1981). 188 p. = Dossiers libres; F 37,–.

Swanson, Allen J.: The church in **Taiwan**, profile 1980. A review of the past, a projection for the future. Allen J. Swanson, assisted by Grace Lo. – Pasadena, Cal.: William Carey Library 1981. XXV, 440 p., Ill.

Emprayil, Thomas: The emerging theology of religions. The contribution of the Catholic Church in **India**. – Rewa: Vincentian Publ. (1980). XX, 212 p.

Collani, Claudia von: Die Figuristen in der **China**mission. – Ffm, Bern: Lang (1981). IV, 124 S. = Würzburger Sino-Japonica VIII; sfr 37,–.

Sánchez, Cayetano: Los franciscanos y la imprenta en **Filipinas** ‹Notas para la historia de la imprenta franciscana, **1578–1846**›. – Missionalia Hispanica XXXVIII, 1981, 5–58.

Norman, Edward R.: Christianity in the Southern Hemisphere. The Churches in Latin America and South Africa. – Oxf: Clarendon Pr.; NY: Oxford Univ. Pr. 1981. VI, 230 p.

Zambrano, Luis: Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes" ‹**Iglesia Popular**› in Lateinamerika. – Ffm, Bern: Lang 1982. 396 S. = Erfahrung und Theologie VI; sfr 77,– [Diss., Tübingen]

Ressar, Patricia R.: Millenarian movement in rural **Brazil**: Prophecy and protest. – Religion XII, 1982, 187–214.

Situação do clero no Brasil. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.) – (Sao Paulo:) Ed. Paulinas (1981). 64 p. = Estudos do CNBB XXIX.

Bühlmann, Walbert: Sie folgten dem Ruf. Afrikanische Zeugen des Glaubens. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1982). 118 S. = Topos-Taschenbücher CXIX; kart. DM 7,80.

Steele, Francis Rue: Not in vain: the story of North Africa Mission. – Pasadena, Cal.: William Carey Libr. 1981. XVI, 167 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Perennitas. Studi in onore di Angelo **Brelich**. Promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma. – (R:) Ed. dell'Ateneo (1980). VII, 668 p.; Lire 50 000.

Sacrifice. Based on the proceedings of a Conference on Sacrifice held at Cumberland Lodge, Windsor, England from Febr. 23rd to 25th, 1979. Ed. by M. F. C. Bourdillon, Meyer Fortes. – (Lo, NY:) Academic Pr. 1980. XIX, 147 p.; $ 19,–.

Myth, **symbol**, and **reality**. Ed. by Alan M. Olson. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1980). XIV, 189 p. = Boston University Studies in Philosophy and Religion I; $ 14,95.

Ries, Julien: **Religion, magie** et **sectes**. Une approche phénoménologique. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions (1980). 125 p. = Collection Information et enseignement XIV; FB 330,–.

Mann, Ulrich: **Schöpfungsmythen**. Vom Ursprung und Sinn der Welt. – Stu, B: Kreuz Verlag (1982). 238 S., 4 Abb. auf Taf. = Symbole; kart. DM 29,80.

Almond, Philip C.: Mystical experience and religious doctrine. An investigation of the study of mysticism in world religions. – B, NY, Amst: Mouton Publ. 1982. X, 197 p. = Religion and reason XXVI; Lw. DM 68,–.

Lanczkowski, Günter: Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 253 S.; Lw. DM 29,80.

Schlüter, Margarete: „Dᵉrāqôn" und Götzendienst. Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort im mAZ III 3. – Ffm, Bern: Lang (1982). 248 S. = Judentum und Umwelt IV; sfr 58,– [Diss., Köln. Überarb.]

Blech, Michael: Studien zum **Kreuz** bei den **Griechen**. – B, NY: de Gruyter 1982. XXXIII, 480 S., Ill. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVIII; Lw. DM 116,– [Diss., Tübingen]

Platvoet, J. G.: Comparing religions. A limitative approach. An analysis of **Akan, Para-Creol**, and **IFÒ-Sandana** rites and prayers. – B: de Cruyter 1982. XIV, 350 p.; Lw. DM 98,–.

Hardacre, Helen: The transformation of healing in the **Japanese** new religions. – HRel XXI, 4, 1982, 305–320; p. 321–338: Taylor, Rodney L.: Journey into Self: The autobiographical reflections of **Hu Chih**.

Nakamura, Hajime: Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans. – Lei: Brill 1982. VIII, 138 S. = ZRG, Beih. XXIII; hfl 52,–.

Carstens, Goslar: Der planmäßige Aufbau der heidnischen Heiligtümer bei den Skandinaviern, Friesen und Sachsen. – Husum: (Husum Druck- und Verlagsgesellschaft 1982). 119 S., zahlr. Kt. im Text; kart. DM 19,80.

VI. Religionsphilosophie

Deregibus, Arturo: **Bruno** e **Spinoza**. La realtà dell'infinito e il problema delle sua unità. Vol. I: Il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico di Bruno. Vol. II: La dottrina di Spinoza sull'infinito. – To: Giappichelli (1981). 403 p. = Collana di Studi filosofici; Lire 20 000.

Schultze, Bernhard: Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik. – Greg LXIII, 1982, 525–558.

One hundred years of **Thomism**. Aeterni Patris and afterwards. A symposium. Ed. by Victor B. Brezik. – Houston, Texas: Center for Thomistic Studies –

Univ. of St. Thomas (1981). 210 p.; [cont. e.a.:] p. 7–22: Boyle. Leonard E., OP: A remembrance of Pope Leo XIII: The encyclical Aeterni Patris; p. 28–44: Maurer, Armand A., CSB: The legacy of Etienne **Gilson**; p. 45–59: Gallagher, Donald A.: The legacy of Jacques **Maritain**, Christian philosopher; p. 63–73: McInerny, Ralph: Reflections on Christian philosophy; p. 74–89: Crowe, Michael Bertram: Thomism and today's crisis in moral values; p. 90–116: Henle, Robert J., SJ: Transcendental Thomism, a critical assessment; p. 119–141: Sweeney, Leo, SJ: Can St. Thomas speak to the modern world?; p. 142–161: Owens, Joseph, CSSR: The future of Thomistic metaphysics.

Dowd, Sharyn: Is **Whitehead**'s God the "god who acts"? – Perspectives in religious studies IX, 1982, 157–170.

Welte, Bernhard: Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 280 S.; Lw. DM 64,–.

Welte, Bernhard: Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 79 S.; kart. DM 12,80.

Cottier, Georges, OP: Reflexion über die Epistemologie der Religionsphilosophie. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u.a.] (1982), 373–385.

Jánoska, Georg: Glaube und Wissen. – Wissen, Glaube und Politik. Festschrift für Paul Asveld, (Graz, Wien, Köln 1981), 63–72; S. 111–123: Topitsch, Ernst: Einige Fragen betreffend Gott und die Seele.

Kern, Walter: Atheistische Fehlformen der Verborgenheit Gottes. – Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXII, Frb/B, Bas, Wien (1982), 8–31; S. 32–57: Kasper, Walter: Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht.

Knaur, Peter, SJ: „Natürliche Gotteserkenntnis"? – Verifikation. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tü 1982, 275–294.

Algozin, Keith: Whence the Infinite God. – Proceedings of the American Catholic philosophical Association LV, 1981, 73–83; p. 84–90: Ford, Lewis S.: The Infinite God of process theism; p. 91–98: Balas, David L., OCist: A thomist view on divine infinity.

VII. Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans, SJ: Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u. a.] (1982), 13–36; S. 37–62: Seckler, Max: Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie; S. 63–77: Hemmerle, Klaus: Verkündigung und Dialog. Zur Bedeutung der Fundamentaltheologie für die Kirche; S. 79–88: Schütte, Heinz: Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre?; S. 177–189: Scheffczyk, Leo: Religion und Offenbarung. Die Neuheit des Christlichen in der Welt des Religiösen; S. 239–253: Fries, Heinrich: Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche.

Geertsema, H. G.: Van boven naar voren. Wijsgerige achtergronden en problemen van het theologische denken over geschiedenis bij Jürgen **Moltmann**. – Kampen: Kok 1980. 339 blz.; hfl 52,–.

Niewiadomski, Józef: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J(ürgen) Moltmanns Theologien. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1982. 167 S. = Innsbrucker theologische Studien IX; DM 35,– [Diss., Innsbruck]

Wood, Charles M.: The formation of Christian understanding. An essay in theological **hermeneutics**. – Phil: Westminster Pr. (1981). 128 p.; $ 7,95.

Toinet, Paul: L'être et l'église. III: La rationalité théologique. – (P: FAC Ed. 1982). 200 p.; F 95,–.

Brattinga, Teije: Theologie van de kultuur. – Bolsward: Het Witte Boekhuis 1981. 123 blz.; hfl 19,50.

Bertocci, Peter A.: The goodness of God. – (Wash: Univ. Pr. of America 1981.) XIII, 341 p.; $ 12,75.

Finkenzeller, Josef: Der Gott der **Offenbarung**. Probleme und Möglichkeiten der Verkündigung in unserer Zeit. – Aufklärung u. Gottesglauben . . ., Düs (1981), 133–160.

Pfeiffer, Helmut: Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit. – Tr: Paulinus-Verl. 1982. 275 S. = Trierer theologische Studien XL; DM 45,– [Habil.-Schrift, Bonn. Teildr.]

Sanchez Chamoso, Román: Los fundamentos de nuestra **fe**. Trayectoria, cometidos y prospectiva de la teología fundamental. – Salm: Ed. Sígueme 1981. 361 p. = Lux mundi LIII; pes 850.

Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo. A cura di Virgilio Melchiorre. – Mil: Vita e Pensiero 1981. XII, 259 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore; Lire 22 500; [cont.:] p. 3–46: Mancini, Sandro: L'interpretazione di Gesù nel pensiero di Piero **Martinetti**; p. 47–100: Galimberti, Umberto: Gesù Cristo nel pensiero di Karl **Jaspers**; p. 101–182: Melchiorre, Virgilio: L'interpretazione neomarxista di Gesù; p. 183–220: Grampa, Giuseppe: πολλῷ μᾶλλον . . . Rom. 5, 20. Dalla simbolica alla poetica; p. 221–259: Sequeri, Pier Angelo: La storia di Gesù e la ragione teologica.

Geloofsmanieren. Studies over **pluraliteit** in de kerk. Onder eindredactie van dr. J. M. Vlijm. – Kampen: Kok 1981. 391 blz.; hfl 65,–.

Mariante, Benjamin R.: Pluralistic society, pluralistic church. – (Wash: Univ. Pr. of America 1981.) XVIII, 194 p.; $ 10,75.

VIII. Dogmatik

Bayer, Oswald: Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte. – Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling . . ., Tü 1982, 341–362; S. 263–274: Schäfer, Rolf: Gotteslehre und kirchliche Praxis; S. 295–316: Mostert, Walter: **Sünde** als Unterlassung. Bemerkungen zur Hermeneutik des Verhältnisses von Sünde, Gesetz und Wirklichkeit; S. 317–340: Pesch, Otto Hermann: Das katholische **Sakrament**sverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologen.

Jorissen, Hans: Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u.a.] (1982), 125–146; S. 147–160: Bröker, Werner: Kosmosvergessenheit der Schöpfungstheologie; S. 161–176: Schulte, Raphael, OSB: Gottes Wirken in Welt und Geschichte. Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösung.

Iwashima, Tadahiko: Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward **Schillebeeckx** als methodisch reflektierte **Soteriologie**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 416 S. = Themen und Thesen der Theologie.

Brom, Luco Johan van den: God alomtegenwoordig. God omnipresent ‹with a summary in English›. – Kampen: Kok (1982). 245 p. = Dissertationes neerlandicae. Series theologica VII; hfl 38,50 [Diss., Utrecht]

Armendáriz, Luis: Variaciones sobre el tema **creación**. – EE LVI, 1981, 867–933; p. 935–953: Landaria, Luis: El hombre como tema teológico; p. 985–1026: Barón, Enrique: El «De Verbo Incarnato» en el proceso de interpretaciones; p. 1075–1126: Goenaga, J. A.: Navidad y Cristología. «Lex orandi lex credendi».

Medusa, Luigi: Chi è l'uomo? Prospettive di **antropologia** soprannaturale. Con prefazione di Domenico Capone. – Nap: Ed. Dehoniana (1982). 184 p. = Problemi aperti V; Lire 7500.

Won Suh, Chul: The creation-mediatorship of Jesus Christ. A study in the relation of the incarnation and the creation. – Amst: Rodopi 1982. 325 p. = Amsterdam studies in theology IV; hfl 62,40 [Diss., Amsterdam]

Donghi, Rinaldo: "Credo la Santa Chiesa Cattolica". Dibattiti pretridentini e tridentini sulla chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo romano. – R: Libr. Ed. della Pontificia Università Lateranense 1980. VIII, 229 p. = Corona Lateranensis XXVI; Lire 9500 [Diss., Roma. Lateranensis]

Fernández, Domiciano, CMF: **María** en las recientes cristologías holandesas. – EphMar XXXII, 1982, 9–32.

Bilsen, Th. J. C. van: Kerkelijk **ambt** in discussie. Kritische kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx' boek: Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus. – Hilv: Gooi & Sticht (1981). 79 p.; hfl 10,90.

Villanova, Evangelista: El paper del Magisteri en la fe de la comunitat eclesial. – Revista de Teologia Catalana VII, 1981, 337–358.

Alcalá, Manuel: La mujer y los ministerios en la Iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 377 p.; pes 950,–.

Küng, Hans: Ewiges Leben? – Mchn, Zü: Piper (1982). 327 S.; Lw. DM 34,–.

Hong, Christopher C.: A history of the future. A study of the four major **eschatologies**. – (Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1981.) IX, 175 p.; $ 9,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The challenge of basic Christian communities. Papers from the Internat. Ecumenical Congress of Theology, February 20 – March 2, 1980, Sao Paulo, Brazil. Ed. by Sergio Torres and John Eagleson. Transl. by John Drury. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1981). XX, 283 p.; $ 9,95.

Bavinck, J. H.: The church between temple and mosque. A study of the relationship between the Christian faith and other religions. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). 206 p.; $ 5,95.

Schoon, Simon: Christelijke presentie in de Joodse Staat. Theologische overwegingen betreffende de verhouding kerk en Israel naar aanleiding van enkele vormen van christelijke presentie in de staat Israel. – Kampen: Kok 1982. XI, 279 blz.; hlfl 42,50.

La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. [Par] É(mile) Poulat [e.a.]. Préface de Claude Geffré. Actes mis en forme par Éric Binet et Roselyne Chenu. (Colloque international à l'Abbaye de Sénanque.) – P: Éd. du Cerf 1981. 286 p. = Cogitatio fidei CX; F 115,–.

Orthodox synthesis. The unity of theological thought. An anthology published in commemoration of the fifteenth anniversary of Metropolitan Philip as Primate of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. Ed. Joseph J. Allen. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1981. 231 p.; $ 8,95.

La Confesion de Fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-católico. ‹Salamanca, 23–26 de setiembre de 1980.› Ed. preparada por Miguel M(aria) Garijo Guembe. –Salm: Univ. Pont., Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII" 1981. 396 p. = Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis VI; pes 700,–.

Wikström, Iris: Fundamentalkonsensus: Dialogen mellan Romersk – Katoliker och Lutheraner? [Mit] dt. Zus.fassung. – Åbo: Akad. 1982. 388 p. = Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut LXXIII.

Congar, Y.: Unis dans le baptême désunis dans l'**Eucharistie**? – Nicolaus IX, 1981, 249–261; p. 263–273: Timiadis, E.: Problèmes liés a l'**intercommunion** entre nos deux Eglises; p. 275–282: Koulomzine, N.: L'unité de l'Eglise selon I Cor; p. 283–290: Leonardi, L.: La Chiesa: unità di battesimo, di eucarestia, di comunità; p. 383–386: Congar, Y.: Le **Saint Esprit** dans la consécration et la communion selon la tradition occidentale; p. 387–397: Sartori, L.: Cosa ci impedisce di esprimere nella pratica sacramentale l'identità di fede che rivendichiamo fra Ortodossi e Cattolici.

Frei, H. A.: Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung von Bonn 1931 und ihre Vorgeschichte. – IKZ LXXI, 1981, 204–222; S. 223–233: Kemp, E.: Bonn agreement Golden Jubilee celebrations; S. 237–253: Vischer, L.: Das Bonner Abkommen von 1931 im Lichte der ökumenischen Bewegung; S. 254–260: Verhey, B. W.: Old Catholic-Anglican cooperation in mission; S. 261–265: Brinkhues, I.: Interkommunion führt zur Partnerschaft in Mission und Entwicklungshilfe.

Herzel, Susannah: A voice for women. The women's department of the World Council of Churches. – Geneva: World Council of Churches (1981). VII, 197 p., fig. = Women in church and society; sfr 17,50.

Vall, Hector: Teología ecuménica: características. – Dialogo ecumenico XVII 1982, 147–180; p. 115–145: Javierre, Antonio Mª.: Educación y ecumenismo. Problemática eclesial.

Potter, Philip: The future of the ecumenical movement. – Greek Orthodox Theol. Review XXVI, 1981, 273–279; p. 280–304: Nissiotis, Nikos A.: Visions of the future of ecumenism; p. 305–313: Kilmartin, Edward J.: Visions of the future of ecumenism; p. 314–324: Bria, Jan: Ecclesial unity in the ecumenical movement; p. 325–731: Bridston, Keith: The future of mission as ecumenical activity; p. 332–342: Campi, Emidio: Renewal as liberation and as spiritual development in the future of ecumenism. A perspective; p. 343–351: Norgren, William: Theological dialogue: A place in the future of ecumenism.

X. Moraltheologie

Bibliographie der theologisch-ethischen Literatur in Zeitschriften und Sammelbänden. Ausgesucht aus dem „Zeitschrifteninhaltsdienst ZID Theologie" der Universitätsbibl. Tübingen, Jahrgänge 1975–1980, und nach Stichworten sortiert von Rainer Funk. – Tü: Selbstverlag Rainer Funk 1981. 186 S.

Mertens, Gerhard: Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner **Schöllgens**. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1982). 248 S. = Tübinger theologische Studien XX; kart. DM 36,–.

Despland, Michel: Norms and models in early modern France and England: A study in comparative religious ethics. – Journal of religious ethics X, 1982, 68–102.

Grelot, Pierre: Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique. – P: Ed. du Cerf 1982. 289 p. = Recherches morales VI; F 131,–.

Endres, Josef: Die wirksame Präsenz der neuzeitlichen Philosophie in der heutigen katholischen Moraltheologie ‹1957–1982›. – Studia moralia XX, 1982, 95–122; S. 67–94: Capone, D.: Per la teologia della **coscienza** cristiana.

Zalba, M.: Un siglo de Teología Moral ‹1880–1980›. – EE LVI, 1981, 1133–1175; p. 1177–1236: Vélez, Juan: Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialógico-responsorial ‹OT 16›. ‹Apuntes para una historia de la moral fundamental personalista›; p. 1237–1252: López Azpitarte, E.: La dimensión social de la sexualidad. La ética tradicional: Función individual y social del sexo; p. 1253–1317: Vélez, Juan: Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar.

Reeck, Darrell: Ethics for the professions. A Christian perspective. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 175 p.; $ 8,95.

Rothuizen, G. Th.: Let op de leliën. Een theologische verhandeling over "Ethiek en scepsis". – Kampen: Kok 1982. 100 p. = Kamper cahiers XLVI.

Arroyo, G.: La paz como proyecto moral. Análisis de los problemas y factores de la desestabilización mundial. – Moralia IV, 1982, 331–340; p. 341–356: Ruiz-Mateos, Alfonso María: Sobre "ethos" y psiquiatría; p. 357–370: Mifsud, Tony: El desarrollo moral del niño: elementos psico-éticos; p. 371–388: Higuera, Gonzalo: Actitud juvenil: valores y desvalores ético-sociales; p. 389–900: Elizari, F. Javier: La transmisión de la vida humana. Estudio comparativo de textos en la "Familiaris Consortio" y las "Proposiciones" del Sínodo ‹Roma 1980›.

Zera, Rolando: La fama di santità. ‹Fondamento morale e rilevanza giuridica.› – R: Pont. Studiorum Univ. S. Thoma Aq. in Urbe 1980. 200 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae in Urbe]

Fuchs, Ernst Josef: **Maria**, frauliches Vorbild christlichen Lebens. Die Relevanz des Immaculata-Glaubens für die Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1982. 245 S. = Schönstatt-Studien IV. [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Nagel, Ernst-Josef – Harald Oberhem: Dem **Frieden** verpflichtet. Konzeption und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 141 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen XIV.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Jennett, Michael James: A descriptive presentation on John **Cassian** and his treatise on prayer: The relationship of virtue and prayer. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urba 1981. V, 203 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

La Champagne bénédictine. Contribution à l'année Saint **Benoît ‹480–1980›**. – Reims: Académie Nationale de Reims 1981. 302 p. = Travaux de l'Académie Nationale de Reims CLX; F 98,–.

Sérant, Paul: L'aventure spirituelle des **Normands**. – P: Laffont (1981). 270 p., fig. et tabl.; F 65,–.

Rusconi, Roberto: Predicazione e vita religiosa nella società Italiana da Carlo Magno alla Controriforma. – To: Loescher Ed. (1981). 336 p. = Documenti della storia XXX; Lire 12 000.

Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Table ronde ‹Rome, 22–23 juin 1979›. – R: École Française de Rome 1981. 406 p., 12 tav. = Collection de l'École Française de Rome LI.

S[an] Benedetto e otto secoli ‹XII–XIX› di vita monastica **Padovano**. – Padova: Ed. Antenore 1980. 304 p. con fig. e tav. = Miscellanea erudita XXXIII; Lire 24 000.

Lagorio, Valeria Marie – Ritamary Bradley: The 14-th-century English mystics. A comprehensive annotated bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1981. VI, 197 p.; $ 30,–.

Les religieuses enseignantes. **XVI–XX** siècles. – Angers: Pr. de l'Univ. d'Angers (1981). 163 p. = Publications du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées IV; F 72,–.

Thomas, Joseph: Le christ de Dieu pour **Ignace** de **Loyola**. – (P:) Desclée (1981). 248 p. = Jésus et Jésus-Christ XV; F 94,–.

Schiavone, Pietro: Il progetto del padre. Esercizi Ignaziani e vocazione. – R: Rogate (1980). 580 p.; Lire 15 000.

Dupuy, Michel: Se laisser à l'ésprit. L'itinéraire spirituel de Jean-Jacques **Olier**. – P: Ed. du Cerf 1982. 416 p.; F 125,–.

Saint Joseph au **XVII^e** siècle. Troisième Symposium International. – Montréal: Centre de Recherche et de Documentation Oratoire Saint-Joseph 1981. XV, 1086 p., fig. = Cahiers de Joséphologie XXIX.

Cor Christi. Historia, teología, espiritualidad y pastoral. ‹Ed.:› Roger Vekemens. – Bogotà: Inst. Internac del Corazón de Jesús 1980. 895 p. = Instituto Internacional de Corazón de Jesús. Serie.

La charité aujourd'hui. Colloque de théologiens organisé par l'Association pour la Fondation Jean-Rodhain. (Présenté par P(aul) Huot-Pleuroux.) – P: Éditions S.O.S. (1981). 299 p.

La prière du chrétien. [Par] Robert Guelluy [e.a.]. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. XI, 132 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XXII; FB 480,–; [cont.:] p. 1–18: Guelluy, Robert: Présent et futur de la prière; p. 19–37: Lafon, Guy: Mystique et science du langage; p. 39–59: Labarrière, Pierre-Jean: Expérience et prière. Approche philosophique; p. 61–89: Vergote, Antoine: Sources et ressources de la prière; p. 91–108: Jossua, J.-P.: «Je réfléchis sur mes prières». Prière et théologie.

Tillard, Jean M. R.: Dans le monde, pas du monde. La «vie religieuse apostolique». – Brux: Lumen Vitae (1981). 196 p.; FB 280,–.

Becker, Jürgen: Im Angesicht des Anderen. Gott erfahren. – Ffm, Bern: Lang 1981. 71 S.; kart. sfr 8,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Cittadini, M. Fulvi: Cristianesimo sociale nell'ottocento. Ideologie e movimenti intorno a J. Léon le Prévost. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1980). 154 p. = Storia e attualità IV; Lire 10 000.

Cuenca Toribio, José Manuel: Sociedad y clero en la **España** del **XIX**. – Cordoba: Publ. del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Cordoba 1980. 416 p.

Droulers, Paul, SJ: Cattolicicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1982. XV, 539 p. = Politica e storia XLIX; Lire 40 000.

Fritzsche, Hans-Georg: Einar **Billing**. Die Gottesreichsidee und das soziale Leben. Mit einer Einführung in E. Billings Leben und Werk. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 94 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXV; M 4,–.

Actualité de la doctrine sociale de l'église. Actes du II^e Colloque National de la Confédération des Juristes Catholiques de France. Paris, 21–23 novembre 1980. [Par] Egidio Vagnozzi [e.a.]. – P: Téqui (1981). 151 p.; F 48,–.

Klüber, Franz: Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1982). 368 S. = Kleine Bibliothek CCLXIII.

Kammer, Charles L.: The kingdom revisited. An essay on christian social ethics. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1981). IX, 175 p.; $ 10,75.

Schegget, G. H. ter: Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappenlijke verhoudingen. – Baarn: Ten Have (1981). 237 blz.; hfl 29,50.

Mette, Norbert: Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 203 S.

Neu, Rainer: **Religionssoziologie** als kritische Theorie. Die marxistische Religionskritik und ihre Bedeutung für die Religionssoziologie. – Ffm, Bern: Lang (1982). 212 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 168; sfr 47,–.

Mott, Stephen Charles: Biblical ethics and social change. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XVII, 254 p.; $ 6,95.

Schall, James V.: Christianity and politics. – (Boston, Ma.:) St. Paul Ed. (1981). 342 p.; $ 6,95.

Hengsbach, Friedhelm: Die **Arbeit** hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1982). 314 S. = Arbeiterbewegung und Kirche V; kart. DM 28,–.

Hallam, Arthur F.: Christian capitalism. – (Akron, Ohio:) Capitalist Pr. 1981. 182 p.; $ 14,95.

XIII. Kirchenrecht

Synodicon Hispanum. Dirigido por Antonio García y García. Vol. I: Galicia. Por Arturo Bernal Palacios [e.a.] – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1981. XXXIII, 627 p.; pes 3000.

Duggan, Charles: Canon law in medieval England. The Becket dispute and decretal collections. – Lo: Variorum Reprints 1982. III, 340 p.

Fornasari, Giuseppe: Celibato sacerdotale e "autocoscienza" ecclesiale per la storia della "Nicolaitica Haeresis" nell'Occidente Medievale. – (Udine:) Del Bianco 1981. 152 p. = Università degli Studi di Trieste. Facoltà di Magistero III, 7; Lire 10 000.

Schmitz, Heribert: **Kirchliche Hochschulen** nach der Apostolischen Konstitution Sapientia Christiana von **1979**. – AkKR CL, 1981, 45–90.

Arza, Antonio: Iglesia y Estado en la doctrina canónica de Oña. – EE LVI, 1981, 1375–1398; p. 1433–1450: Garín, Pedro M.: Hacia una teología del Derecho canónico.

D'Ostilio, Francesco: E'pronto il nuovo Codice di Diritto Canonico. Iter revisionale e prossima promulgazione. – MonEccl CVII, 1982, 207–232. 354–382.

Passicos, Jean: Droits de l'Homme, droits du Chrétien. Quelle problématique? – L'anné canonique XXV, 1981, 263–265; p. 267–276: Bressolette, Claude: Les droits des fidèles dans l'Eglise. Question de mode ou vraie question?; p. 277–286: Congar, Yves: Le droit au désaccord; p. 287–297: Passicos, Jean: Le droit de participation au gouvernement pastoral; p 299–311: Valdrini, Patrick: La protection juridique des droits dans l'Eglise; p. 313–320: Toulat, Pierre: Expérience de la pratique des droits de l'homme et la question des droits dans l'Eglise; p. 321–333: Dumas, André: Le droit des fidèles dans le protestantisme; p. 335–344: Carrez, Maurice: Le droit des fidèles, approche dans les Eglises de la Réforme; p. 345–356: Maugenest, Denis: Droits de l'homme et droits des fidèles.

Wiatrowski, Ralph Edward: The responsibility of parents in presenting a child for **baptism**. The general development of church law, and recent particular applications of various dioceses in the United States of America. – R: Pont. Studiorum Univ. a S. Thoma Aq. in Urba 1981. XI, 262 p.

Wegan, Martha: **Ehescheidung**. Auswege mit der Kirche. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1982). 211 S.; DM 29,80.

Wirth, Paul: Eherechtliche Fragen zur Familienplanung. – OeAKR XXXII, 1981, 227–247.

Versaldi, Giuseppe: L'oggettività delle prove in campo psichico. Una ricerca interdisciplinare sulle sentenze della S. Romana Rota dal 1967 al 1976 in tema di **impotentia coeundi** per cause psichiche. – (Brescia:) Morcelliana (1981). 229 p. = Pubblicazioni del Pontifico Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche XIX; Lire 15 000.

Heckel, Martin: Zur zeitlichen Begrenzung des **Bischofsamtes**. – ZevKR XXVII, 1982, 134–154.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wintzer, Friedrich: Praktische Theologie. Unter Mitarb. von Manfred Josuttis [u.a.]. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins 1982). 211 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 28,–.

Mahoney, John: Seeking the spirit. Essays in moral and pastoral theology. – Lo: Sheed and Ward (1981). 256 p.

Haarsma, F[rans]: Morren tegen Mozes. Pastoraal-theologische beschouwingen over het kerkelijk leven. – Kampen: Kok 1981. 235 blz.; hfl 34,90.

Webber, Robert E.: God still speaks. A biblical view of Christian communication. – Nashv: Thomas Nelson Publ. (1980). 221 p.; $ 10,95.

Lukatis, Ingrid – Anna-Barbara Naß: Phantasie für sich und andere. Mitarbeit von **Frauen** und neue Formen der Frauenarbeit in der Kirche. – Gelnhausen, B, Stein/Mfr.: Burckhardthaus-Laetare Verl. (1981). 240 S. = Kennzeichen VII; kart. DM 32,–.

Blom, Maarten Bernard: Engagement en interventie. Over pastorale counseling met individuen, paren en gezinnen. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1981). 188 blz. [Diss., Amsterdam]

Bezzel, Ernst: Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der **evangel. Einzelbeichte**. – Stu: Calwer Verlag (1982). 261 S. = Calwer theologische Monographien C, 10.

Bleistein, Roman: **Jugend** der Kirche – wohin? – (Wü:) Echter (1982). 67 S.

Scharrer, Erwin: Heilung des Unbewußten. Einige Aspekte biblischer Anthropologie und ihre Bedeutung für die Seelsorge. – Marburg: Francke (1982). 149 S. = Edition C LXXI; kart. DM 19,80.

Religiöse Comics. Zum pastoralen Einsatz von „**Bibel-Comics**" und von „allgemeinen religiösen Comics". Hrsg. von Johannes Horstmann. Mit Beiträgen von Wolfgang J. Fuchs (u.a.). – Schwerte: Kathol. Akademie Schwerte (1981). VIII, 243 S., zahlr. Abb. im Text = Dokumentationen III.

Esperienze di pedagogia cristiana nella storia. A cura di Pietro Braido. Vol. I: Sec. IV–XVII. II: Sec. XVII–XIX. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1981). 554 p.; 426 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma = Enciclopedia delle Scienze dell'Educazione XXV/XXVI; Lire 25 000; 20 000.

A faithful church. Issues in the history of catechesis. Ed. by John H. Westerhoff III. and O. C. Edwards, Jr. – Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow (1981). VI, 314 p.; $ 12,95.

Groome, Thomas H.: Christian religious education. Sharing our story and vision. – San Francisco (e.a.): Harper & Row (1980). XVII, 296 p.; $ 10,95.

Bossart, Donald E.: Creative conflict in religious education and church administration. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1980). X, 284 p.; $ 9,95.

Miller, Randolph Crump: The theory of Christian education practice: how theology affects Christian education. – Birmingham, Alabama: Religious Educations Press (1980). VII, 312 p.; $ 10,95.

Ven, J. A. van der: Kritische godsdienstdidactiek. – Kampen: Kok 1982. 700 blz.; hfl 72,50.

Kling-de Lazzer, Marie-Luise: Thematisch-problemorientierter Religionsunterricht. Eine historisch-systematische Untersuchung zur **Religionsdidaktik**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 218 S. = Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster; kart. DM 45,–.

Halbfas, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße. – (Düs:) Patmos (1982). 216 S. = Schriften zur Religionspädagogik I; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Martimort, Aimé Georges: Les **diaconesses**. Essai historique. – R: Ed. Liturgiche 1982. 277 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXIV; Lire 20 000.

Marzola, Italo: La catechesi liturgica nel pensiero e nell'opera del cardinale Giacomo **Lercaro**. – (R:) Libr. Ed. Vaticana 1980. 301 p.; Lire 18 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Meyer, Hans Bernard: Time and the liturgy. Anthropological notes on liturgical time. – Studia liturgica XIV, 1982, 4–22; p. 23–33: Cazelles, Henri: The Bible and liturgical times: Eschatology and anamnesis; p. 34–51: Talley, Thomas: Liturgical time in the ancient Church: the state of research; p. 52–73: Schulz, Frieder: Liturgical time in the traditions of the Post-Reformation Churches; p. 74–89: Gunstone: John: Contemporary problems of liturgical time: Calendar and lectionary; p. 90–96: Rordorf, Willy: Sunday: the fullness of Christian liturgical time; p. 97–109: Taft, Robert: Historicism revisited; p. 110–127: Tripp, David H.: The ends of the ages: Time in Christian worship, in the experience of the English Puritans; p. 128–134: Stevenson, Kenneth: The liturgical year in the Catholic Apostolic Church; p. 135–146: Wainwright, Geoffrey: Sacramental time.

Gärtner, Heribert W. – Michael B. Merz: Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension. – ALW XXIV, 1982, 165–189.

Traets, C.: Liturgie et marginalité. Introduction: De qui et à qui parlons-nous? – QuestLit LXIII, 1982, 81–110.

Neue Formen der **Jugendliturgie**. Situation – Erfahrungen – Modelle – Texte. Hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein e.V. Bearb. von Gertrud und Norbert Weidinger. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 316 S.

Fischer, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hrsg. von Andreas Heinz ... – Tr: Paulinus-Verlag 1982. 247 S.; kart. DM 52,–. S. 231–234: Bibliographie B. Fischer ‹1972–1982›.

Heinz, Andreas: Het gebed voor de vijanden in de liturgie van het Westen. – TsLit LXVI, 1982, 249–266; p. 267–280: Goossens, A.: De zondagseucharistie als hoogtepunt van christelijke gemeenschapsbeleving.

Madeja, Stanislaw, CSSR: Analisi del concetto di **concelebrazione** eucaristica nel Concilio Vaticano II e nella riforma liturgica postconciliare. – ELit XCVI, 1982, 3–56.

Dufrasne, Dieudonné: Les Prières eucharistiques – Essai de bilan. – Communautés et liturgies LXIV, 1982, 291–316; p. 317–336: Danze, Willy: Les Préfaces dans la Prière eucharistique: une voie pascale; p. 337–346: Gantoy, Robert: Significations et fonctions symboliques du récit; p. 347–356: Pinckers, Ghislain: Le caractère présidentiel de la Prière eucharistique; p. 357–388: Schummer, Léopold: La Cène eucharistique à la lumière du sacerdoce universel.

D'Haese, Peter: De nieuwe liturgie van de kinderdoop. – Collationes XII, 1982, 190–208; p. 209–222: D'Haese, Peter: De vernieuwde huwelijksliturgie.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Doz. Dr. Bruno Bürki, Côte 25, CH-2000 Neuchâtel; Prof. Dr. Jacques Dupont, 1 Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. Volker Eid, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Pius Engelbert, Cav. di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenofen 14–16, 5100 Aachen; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmershauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Dr. Albert Gerhards, Im Grund 8, 4050 Mönchengladbach; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Richard Glöckner, Klosterstr. 10, 3530 Warburg; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Alois Grillmeier, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans Hollerweger, Lissagasse 4, A-4020 Linz; Prof. Dr. Ulrich Hoyer, Roseneck 4a, 4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Jacobs, An der Vogelrute 49, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Große Domfreiheit 5, 4500 Osnabrück; Doz. Dr. Helmar Junghans, Emil-Fuchs-Str. 1, DDR-7010 Leipzig; Prof. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Norbert Lohfink, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; Prof. Dr. Charles Lohr, Frankenweg 20, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Johannes Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Clemens Thoma, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Dr. Paul Zingg, Jahnstr. 59, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – 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