

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. Dinkelbacher: 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. Kaefter: 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: Identity 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 zwischen 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

* 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

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 Kommission“, 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

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.

20. AUG. 1982

717

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 Welt-ebene 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 Kontroversen, 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 Positionen 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 Weltkonferenz 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 aufzubauen 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 Episkopie, 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 Verhältnissbestimmungen von Bischofsamt und Priesteramt noch Fragen offen“ (41).

Der trotz des Willens zur Beibehaltung der bisherigen bischöflichen Verfassung der Kirche erwungene 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 Episkopie 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 s a c h l i c h b e d e u t s a m e K o n v e r g e n z 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 h o h e s M a ß a n K o n s e n s 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 relativiert. Dennoch ist 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 Episkopie 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 Anwendung 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 Gemeindeglieder, 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 fortbesteht“ (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 gegenübergestellt, 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 Weihen sakrament 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, 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 Bewandnis – 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 Testaments“) 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 wenig „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, lukianisches Geschichtswerk), wobei insbesondere die christologische Begründung der gemeindlichen Dienste im Epheserbrief, ferner der Auftrag des Amtsträgers, die unwandelbare 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 juristischen 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 Anerkennung 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 kirchentrennend empfunden werden, bedenkt aber zuwenig die drängenden Fragen der Gegenwart. Der Sachverhalt wird hier 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. Gäßmann, 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 geben 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 (Anglikatholiken, 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 Herrnsakramente 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 darten 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 Gesprächs 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 „theologisch-normativ Gegebenes“, so doch in kommunizablen 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 abschnittsweise 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 traditionsgehistorischen 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

anerkannt 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. Erstgeburtspilge von den übrigen Plagenerezhlungen – 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 Kalebibern 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 Budapest Diss. nur sehr verhalten wahrgenommen. Das liegt einmal daran, daß die ohnedies schmale atl. Textbasis, die von den Kalebibern 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 Kalebibern 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 motifgeschichtliche 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 ‚cešā‘ 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. Deseleers, 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 vorausgehenden 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 isotypen 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 ἐλθὺν ἡώρα . . . 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 theologischen, 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 allzuvielle 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 περί angegeben, in 15,1 durch γωνίω 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 Einzellexegese 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 Einzellexegese 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 *οικοδομία* (Kap. 14) höher als die Glossolie zu werten ist. An dieser Bedeutung der Prophetie wird die unterschiedliche Perspektive von Kap. 13 und 14 besonders gut deutlich (vgl. 53). Die Wendung *οὐδὲν εἶπυ* 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 Besitzverzichts mit der Konsequenz der Unterstützung durch die Gemeinde“ (79). – Ob das 1 Kor 9,12 und 13,7 gemeinsame Stichwort *πάντα στέγαν* 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 *καυχῆσθαι*; 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 Gemeindeglieder 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, Benennen, 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 verneinen (2 Kor 5,7); die Liebe hofft alles im Gegensatz zu den Korinthern, die alles schon zu haben (*ἔχουσιν*: 1 Kor 4,7) verneinen; 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 *γνῶσις*-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 – *νῦν δὲ* – 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 eingeschränkt 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 Judentums 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 jüdisch-christl. 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 Nazaraos = 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 (= Christus) 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 Siebziger (oder Zweiundsiebziger). 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 Siebziger dient nach K. dazu, alle Anhänger Jesu am Paschafest seines Jerusalemszuges 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 Aion bei Salim nach Joh 11 vermutet er den Sammelplatz der Zwölf und der Siebziger. Den Einzugs 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 zelosig gesinnenden 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 glaubwür-

dig. 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 jüdenfreundlich 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 Judentum trat zurück und spaltete sich in jüdenchristliche 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 paläst. 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 Jerusalemszug 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 Josus 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. 1,15) 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 harmonisieren. 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 Gelegenheit 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. χαίρε 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 Kgl 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 Messiasmuttertschaft 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 πρῶτα) 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 Familiengründung 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 Mutterchaft, 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 Summums 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: Über die vorjoh. Tradition läßt sich nichts Genaueres 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 Liebesjüngers. 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 Gebälerin 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 Proteoangelium 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 Proteoangelium) 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 Jungfrauenschaft 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 [koinonia] zwischen Paulus und Jerusalem“), U. Borse („Paulus in Jerusalem“), J. Eckert („Die Kollekte des Paulus für Jerusalem“), A. Stöbel („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. Schnakenburg („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. Gnllka („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 Koinonia. 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. W a g e n h a m m e r („Das Wesen des Christentums ist *συνεσθίειν*“. Bemerkungen zu einem Programmwort“) und J. B l a n k („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. S c h ü r m a n n und A. S t r o b e l 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 Episkopé 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 eingeeengten 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. F l u s s e r und E. G r ä ß e r 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. G r ä ß e r 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. B e r g e r, 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 pseudepigraphie, 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 Alexandria 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 Schmährede (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 Biographie¹. 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 den 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 ἀμύζον², 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 ἡθροποιία 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 Rede³. Die wesentliche Leistung P.s besteht hier in der Nachzeichnung des Gedankengangs der Fragmente III 1 – VIII 76⁴. Diese Nachzeichnung 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 Neuauflage 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 Wirtkopf 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 (πράγμα-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. 11,21–11,2 Spengel) angibt, ja, daß er in seiner ganzen Widerlegung den Regeln der ἀνσκαυή 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 ἀρχαίς nicht „die Punkte im philosophischen Lehrsystem gemeint . . . die im Didaskalikos des Albinos als περὶ ἀρχῶν τε καὶ τῶν θεολογικῶν θεωρημάτων abgehandelt werden“ (155f), vielmehr bedeutet der Ausdruck viel allgemeiner „in den Grundfragen“. Im fr. VI 72,9 ist wohl ἐμπεινεύκεναι zu schreiben statt ἀνατ- (ἐκτ- Bader, Chadwick); vgl. fr. VI 73,4 und M. Baltes, die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen 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 Neuplatonismus, 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 stringenter Analyse auf der Ebene der Makrostruktur zu unterziehen, „in der Hoffnung, auf diese Weise zu intersubjektiv überprüfbar definierten 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 Einzelementen 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 „müheles“ 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 auf 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) heranhält. 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 Denkleistung 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 überprüfbar definierten (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

Dinzlacher, 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 erfährt, 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. Zuerst 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 herbeirufen 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 Straforten des Jenseits, insbesondere über das Fegefeuer, haben sie den überwuchernden Sühndienst 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. Stuivers ‚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 Verstorbene 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. einsetzen; 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 Hildegardswerken 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 Maidbrunner (Beweinung Christi) und des Creglinger (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 Zwingli 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 Calvin, Wageningen 1965, nicht benutzen. Das Buch ist aber unverzichtbares Hilfsmittel in der Calvinforschung. Denn es führt in Tabellen zu den einzelnen Schriften Calvins alle Kirchenväterzitationen 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, Philadelphia 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 wurde 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 ersten 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 bauerliche 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 sozialpolitischen 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 Erztstuhl 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 Erztstifts 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 mittelhessischen 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 wünschten 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 Erztstifts 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 Verböten 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, Konzilsbescheidung 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 vorzuziehen 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 eingeeignet; 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. Recueilli et éditée avec introduction et notes par J. V. Pollet. Tome IV: L'épiscopat (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 eingeeignet, 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 Zeit und Naumburg von seinen Truppen besetzen; das geistliche Gebiet wurde Kursachsens angegliedert. Eine Epoche war endgültig an ihr Ende gekommen.

Über die eindruckliche 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 Aktenfascikeln 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 Exemplerum kompromißloser Auseinandersetzung, wie sich auf allen S. des Bdes zeigt.

So gab etwa 1935 der Prior des Würzburger Augustinerklosters an Exerzitien Teilnehmer 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 gesamtkirchlichen 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 – Kirchengliederschaft, 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 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 Jahrzehnten, 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 Problemfelder, 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 „geheimen 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 lecture 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. erschienen¹. 1958 folgte eine zweite kürzere, aber auch weit eindringlichere Arbeit² mit eindeutig christologischer Konzentration und liturgisch ekklesialer Ausrichtung. 1963 erscheint der 1. Bd einer Theologie der Ehe³. 1965 und 1966 folgen damals aufsehenerregende Artikel zu Eucharistie und Realpräsenz⁴. 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, Ablauf, 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 hat⁵. 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 thomasi-scher 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 bejahen⁶. 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 kann⁷.

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 Anmerkungsstil 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.

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, 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).

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 verfliegen 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 Christologie¹ und der Gnadenlehre² 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 juristische 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 dürtig 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 zusammenreffen³).

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 van de traditie en van den hedendaagse sacramentenproblematiek*, Antwerpen/Bilthoven 1952, 485; vgl. auch: Jan Ambaum, *Glaubenszeichen. Schillebeeckx' 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“ versteht⁴. 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)“ (Pastorale Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, VI: Vijfde plenaire vergadering. De religieuze 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 beziehen. 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 Priesterangel 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 Amtsdanken.

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

⁴ (Vgl. hierzu: J. Vollebergh, Religieus leiderschap, in Tijdschrift voor Theologie 19 [1979] 253–265).

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 von 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 anwendet.

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 bezeichne“ (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 Gemeindeführer zukommt ...“. Doch sagt er: „Wo aber kein Kollegium eingegliedeter 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 „μῆς γυναικὸς ἀνὴρ“ 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“ (CCChr. 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 Iodocus Clichtoveus (98–107), den doch Erasmus „uberimum 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 Priesterangels durch Vorgriff auf eine vierte Phase des Amtes zu lösen, erweist sich an vielen Stellen als zu schwach, um

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 politische 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 politische „Pluralismus- und Konsensdiskussion“ (17–23) und verdeutlicht von dorthier 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. pastoral-theologisches 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 Mißverständnisse 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 zusammengekommen 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 Vf.s 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 Konsensethematik 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 Sakramenten Katechese“ erreichen.

Der Titel „Grundkurs“ ist in beiden Werken Zielsetzung und Programm: hier wird keine theoriegeladene Erörterung der Gemeinde- bzw. Sakramenten Katechese 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 Sakramenten Katechese (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 Sakramenten Katechese (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 sakramenten Katechetischen 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 Firm Katechese (bes. 96f) oder die Überlegungen zu Gesprächen mit Eheleuten (226–231) immer herausgefordert und hingeprochen 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 Sakramenten Katechese 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 Sakramenten Katechese 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 Sakramenten Katechese 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 Sakramenten Katechese, dann muß sie wohl m. E. induktiv genannt werden. Behutsam und einführend 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 Sakramenten Katechese 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 abgeschrieben 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 „Sacrificial 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 Sinngabe 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 dem 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 harret, 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 Gutes tun 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 *ὐνερ*-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 Märtyrer, 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 *λογική 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 unermüdeten 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 Eucharistiegebets 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 Clem 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 wohlgefälliger 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 geopfert 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 Gaben‘ 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 Präzisierung 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 Taubologie 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, andererseits 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 Heilsereignis 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 Prophora. 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 ausgesagten 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 geopfert 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: ὀλιγοψυχούνας; S. 95 Zeile 9 von unten: δειξάντα.

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 Episcopatum* im CChr jetzt mit einer sehr reichhaltigen Sammlung von etwa 1715 (einschließlich der bis Zahlungen) 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 unschätzbbares 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 App 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 Kommentarbänden („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 Bänden erschwert das Studium; wenn Querverweise einzubeziehen sind, muß man oft alle vier Teilbände und das Sigelverzeichnis gleichzeitig benutzen. Es ist nicht recht einsichtig, warum man die Apparate den einzelnen Texten nicht beigegeben und das Ganze in zwei Bänden 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 Jahrundertwende. – 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 achttes 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 Propriätsdiskussion 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 moraltheologischer 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 Aufbauprinzip 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 (Fräling, 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 Pfürtners 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 Anheb 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* [koinonía] 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 juristischen 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 Strafrechtslehre ist die der Rechtsverwirklichung, 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 „Minimaletos“ 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 „Minimaletos“. 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 Minimaletos 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 gesellschaftsethischen 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 erläuteter 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. resümiert: „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 Strukturfordernisse 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. resümiert: „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: Vandenhoeck & Ruprecht 1980, 256 S., kart. DM 56.–

Genauer als der Titel des vorliegenden Sammelbdes geben die gleichlautenden Themen der Beiträge von Lübke (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. Lübke 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 Lübke 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 Lübke 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 unbedeutend 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 Lübke 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 Lübke).

Lübke 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 Schmidtmann: 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 „induktiven Theologie“ 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 präzisiert.

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 Schütz-scher Kategorien bestimmt B. religiöse Erfahrung als Einbruch der Wirklichkeit des Heiligen und 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 geordneten Rückzugs“ (ibid.) wird anhand des Entmythologisierungstheorems von Bultmann verdeutlicht. Eine unkritisch-affirmative Einstellung zur Moderne führe in dieser Theologie dazu, die religiöse Weltansicht 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 ver falle 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 Druck-

fehlern ist nur einer sinntestellend: „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 Theologen 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 verzerrt, 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 machen: 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 than 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 Ökonomen, 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 stecken geblieben sei, während es darauf ankomme, auch funktionale Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen (vgl. 168). Religiöse Organisationen müssen in der Lage sein, auch neuaufrückende 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 Aufspaltung 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 grassroots 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 ‚Religion₁/Religion₂‘ (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 (‚Vertikalist‘/‚Horizontalist‘ 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 Missions-

geschichte“, 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 Missionsrundschriften 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 angemessene Inkulturation der christlichen Botschaft (vor der manche Europäer vor Ort nicht selten zurückschrecken) 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 Eselage 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 (ohne in 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 d 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 nascita 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: Barthélemy, Dominique: Critique textuelle ou lexicographie comparée à propos de h¹wahim 1 s 13,6; p. 41–49: Briand, 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. Étude 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 Jeremiah 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'Éléphantine; 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 Speiseis 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 Égypte; p. 353–372: Renaud, Bernard: Genèse et théologie d'Amos 3,3–8; p. 373–385: Riaud, Jean: La figure de Jérémie dans les Paralipomènes Jeremiae; p. 387–393: Ringgren, Helmer: Jahvé et Rahab-Léviathan; p. 395–417: Scharbert, Josef: Das "Schilfmeerwunder" in den Texten des Alten Testaments; p. 419–438: Seux, M. J.: šiggayon = šigū?; p. 439–452: Skehan, Patrick W.: Gleanings from Psalm texts from Qumran; p. 453–459: Soggin, J. A.: Jezabel, oder die fremde Frau; p. 461–469: Szynger, 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.: Remarques sur quelques umstritten 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. Ed. par Bernard Barc. – Québec: Les Presses de l'Univ. Laval; Lv: Peeters 1981. XII, 462 p. = Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études" 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: Sève-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: Samaël – Saklas – Yaldabaoth. Recher-

che 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 Apophthegmes 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 Nous dans la Paraphrase de Sem; p. 340–351: Painchaud, Louis: La polémique anti-ecclésiastique 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. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 218 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXVI; kart. DM 54.–
- Ferraro, Guisepppe: 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 Konditionalatz 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 4 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. Abdo 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 Cyrénée 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: Ommelesaghe, 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 mortuus suscitatus, ut testimonium perhibeat 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

- Cantalamezza, 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 XLII; [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: Böhl, 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 traités de l'âme 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 *Hypotyposesis* 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 Sämannsleichnisses 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: Steinhäuser, 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 manichäische Bemaifest 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. – St: 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: Schönigh 1981. 133 p. = Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums N. F., 2. Reihe: Forschungen zu Gregor von Nazianz I; kart. DM 40,–.

Gregorius Nazianzenus: Grégoire de Nazianze. Discours 24–26 (Orationes, griech., franz.). Introduction, 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, Raymond: 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: Ephrāms Trinitätslehre im Bild von Sonne/Feuer, Licht und Wärme. – Lv: Peeters 1981. 127 S. = CSCO CCCCXXV = Subsidia LXII.

Beck, Edmund: TEXNH und TEXNITHE bei dem Syrer Ephrām. – OChP XLVII, 1981, 295–331; p. 332–388: Arranz, Miguel: La liturgie des présancifiés de l'ancien euchologe byzantin; p. 389–425: Van Esbroeck, Michel: La légende "romaine" des SS. Come et Damien BHG 373d et sa métaphore 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'agapè dans les memre sur la table attribués à Saint Ephrem; p. 67–103: Sonay, 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 Ramso et commentaire; p. 183–204: Obeid, Joseph: Un *sedro d-hussoyo* pénitentiel de l'office commun maronite. Etude critique, traduction française et commentaire.

Gero, Stephen: Baršauma 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. – St: Hiersemann 1981. XII, 317 S. = Pöppe und Papsttum XVIII; Lw. DM 120,–.

Sancti Philoxeni Episcopi Mabbugensis Dissertationes decem De Uno e sancta Trinitate incorporato et passo Mémre contre Habib. 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. – Wiesbaden: Harrassowitz 1981. XXI, 122 S. = Göttinger Orientalforschungen I, 2; kart. DM 20,–.

Pellegrino, Michele: Martiri e 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 Jerusalem Streitgespräch mit einem Trithemiten 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 Novalin, José Luis: Pedro Mártir de Angleria y sus "triumvros" 1506–1522; p. 199–227: Huerga, Álvaro: La obra literaria de Alfonso Fernández Pecha c. 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 Maria de Juan de Encina; p. 285-312: Orbe, Antonio: Heterodoxia de [Priscilliani] Tractatus Genesis; p. 313-321: Requena, Miguel: Traducción métrica de cinco Carmina Rhipulensis; p. 323-372: Sanz de Diego, Rafael M.: El P. Vicent: 25 años de catolicismo social en España 1886-1912.
- Ary, Mikel V.: The politics of 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, St: 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 rimozioni. Documenti per la storia dell'Archivio Segreto Vaticano dall'erezione alla metà del XVIII secolo; p. 239-307: Martina, Giacomo, St.: 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 erigeniana.
- 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 Frauendition. - 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'Epistolier romain du codex de Wurtzbourg. Son organisation. - RBén XCI, 1981, 280-331.
- Whately, 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 Kōni: 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 = Scriptorum syri CLXXXVII.
- La grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī. I. Éditée par Emilio Platti. - Lv: Peeters 1981. XIII, 113 p. = CSCO CCCCXXXVI = Scriptorum arabici XXXVI.
- La grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī. I. Traduite par Emilio Platti. - Lv: Peeters 1981. IX, 97 p. = CSCO CCCCXXXVIII = Scriptorum arabici XXXVII.
- Une correspondance islamo-chrétienne entre Ibn Al-Munāghgīm, Ḥunayn Ibn Ishāq 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 de La Trinité, 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 1098-1204. - Mchn: Fink 1981. XIII, 549 S. = Poikila Byzantina I; kart. DM 68,-.
- Bewergunge, Norbert: Der Ordenseintritt des Grafen Gottfried von Capenberg. - AMrhKG XXXIII, 1981, 63-81.
- I documenti dell'antico archivio di S. Andrea "De Aquariciariis", 1115-1482. A cura di Isa Lari 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. Répertoire biographique, 1140-1350. - P: Soc. d'Ed. "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: Acconcià 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 Nekrologsfragments.
- 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, Landgrafen-schloß 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, Edouard: 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: Tristese, 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, Emilie: 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 intellectuelle; 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. Editit R. Macken. - Lei: Brill 1981. CXXVI, 331 p., 8 pl. = Ancient and medieval philosophy. De Wulf-Mansion Centre. Ser. II; hfl 133,-.
- Bonansa, 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, 5^{bis} = Lettres communes des Papes du XIV^e 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. Editit Wacław Bucichowski. - Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1982. 280 p. = Textus et studia XIII.
- Dominguez Asensio, José Arturo: Infalibilidad y "determinatio de fide" en la polémica antiluterana del Cardenal Cayetano. - ATG XLIV, 1981, 5-61; p. 63-94: Hellin, José, SJ: Sobre la congruencia de la gracia eficaz en Vázquez y Suárez; p. 95-146: Moore, Eduardo, St: La indisolubilidad del matrimonio en la Teología 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 et 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.
- Wohlfel, 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. Ed. par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. T. II: *Martin Borrhaas* (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 Anabaptists.
- 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 Gerhard 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*. – Camb: 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: *Antônio Vieira's 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 abbey of St. Germain des Prés 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 Aufzeichnungen 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 partis 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*. – Bf: 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 Milic: *Das philosophisch-theologische Lebenswerk 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: Kühnlen 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 di 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 Bea's 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): Ed. 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.) Ed. 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 sociétés 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 ecclésiastiques*; 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 ecclésiastiques. 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: Franssen, 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 ecclésiastiques 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 déficient 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 franciscanos 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 Menschen geht. Für eine neue Erfahrung der Auserwählten. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 292 S.
- Aujourd'hui la mission de France. L'espérance infatigable de l'évangile. Présenté par Pierre Gerbé et Yvan Daniel. Préface de Jean Rémond. – (P:) Ed. 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 Malabars. 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 perceptual 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: Koichi, 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 **Śakta** 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.: Mithraica. 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: Yggdrasil. 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 Rāmākrishna in relation to the Hindu tradition and as interpreted by Vivekānanda.

VI. Religionsphilosophie

- Miller, Ed. L.: The logos of **Heracitus**: Updating the report. – HThR LXXIV, 1981, 161-176.
- Becker, Gerhold: Neuzeitliches Selbstverständnis und Religionsphilosophie. Ein Versuch zur **Troeltschen** Interpretation – NZStH XXIV, 1982, 21-36.
- Vázquez, 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 Nuova 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 transzendente Zerstreuung des Daseins und die Übermacht des Göttlichen bei **Heidegger**. – ThPh LVII, 1982, 81-89.
- Görland, Ingrid: 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.
- Blázquez, 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 vía» para demostrar 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: (Imprinta 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: Ed. 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 neuestamentliche 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.* – Heythrlj XXIII, 1982, 153–167.
- Rosato, Philip J.: *The spirit as Lord. The pneumatology of Karl Barth.* – Ed: Clark (1981). X, 228 p.; £ 7,60.
- Dattino, 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 theologia 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.* – (Brescia) 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 dynamisme 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. = Docummenti 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.* – (Brescia) Ed. Queriniana (1981). 436 p. = Dipartimento di scienze religiose XVI; Lire 15 000.
- Penaskovic, Richard: *The ecclesiology of the Augsburg Confession.* – Heythrlj XXIII, 1982, 139–167.
- Does Chalcædon 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 of 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-Wenschekewitz, 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 Orthodox 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.: *Einfache Einheit für knappe 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 à l'intercommunione 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 tareas y las pragmáticas reales en los moralistas españoles del siglo de oro.* – Burgense XXXI, 1981, 427–470.
- Murphy, Francis: *Konkupszenz „epithymia“: 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, Eric: *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 „Vielfalt“ der Moralen legitimieren?;* S. 814–819: Blank, Josef: *Einheit und Pluralität in der neuteamentlichen 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 dei 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 Untersuchung.* – 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 artificielle. 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.
- Saltzman, 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 ascense na espiritualidade de S. Bento de Núrca – Do valor rítmico 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 XX^e siècle;* p. 73–87: Deboutte, Alfred: *Sainte Lutgarde et sa spiritualité.*
- Leclercq, Eloi: *Francois d'Assise. Le retour à l'évangile.* – P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 254 p.; F 31,-.
- Letture delle fonti francescane attraverso i secoli: il 1400. A cura di G(erardo) Cardaroli 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: **Kuusbroeck** en zijn mystiek. - Lv: Davidsfonds 1981. 231 blz., fig. = Keureeks CL - 181-182; FB 670,-.
- Lewis, Jacques: Connaissance des exercices spirituels de saint Ignace. - Montr: Bellarmin 1981. 221 p.; F 63,70.
- Egido, Teófanos: 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. = Archivio 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: Moiolli, Giovanni: La santità "il santo" cristiano - Il problema teologico.
- Lozano, Juan Manuel: La sequela di Cristo. Teologia storico-sistemática 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. - Münster-schwarzach: Vier-Türme-Verlag 1981. 74 S. = Münster-schwarzacher 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 models 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): Burckhardt-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". - NTH, 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 Rechenchaft. Das Bild vom Menschen: wie ist es heute, wie soll es werden. Hrsg. von Balthasar 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 Agustini 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 Lagebeurteilung; 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 Erfahrungen 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 Eglise-Etat de Bonaparte à Mitterrand. - Strasb: Cerdic Publ. 1981. 167 p. = Recherches institutionnelles VIII; F 80,-.
- Weis, Norbert: Das prophetische Amt der Laien in der Kirche. Eine rechts-theologische 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]
- Tammeler, Ulrich: Tutela iurum personarum. Grundfragen des Verwaltungsschutzes 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 recorrido 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 impedita y de sede vacante.
- Ochoa, Xaverius: Ordinatio tribunalium religiosorum iuxta vigentem disciplinam. - ComRel LXIII, 1982, 3-22.
- Lotti, A.: Il Giupatronato. Un Istituto giuridico che va scomparendo. - Apollinaris LIV, 1981, 462-508.
- Ramos Bossini, Francisco: La crueldad matrimonial en el Derecho y la Jurisprudencia anglicanos. Algunos casos fallados en el Tribunal Metropolitano de Arches. - REDC XXXVII, 1981, 341-362.
- D'Ostilio, Francesco: La provvista degli Uffici Ecclesiastici. - MonEcl Ser. XVII, Vol. CVII, 1982, 79-94; p. 95-101: Egan, Edvard M.: Appeal in marriage nullity cases: two centuries 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 d'un démographe. - RDC XXXII, 1982, 7-17; p. 18-34: Remy, P.: Les faits interpellent le théologien; p. 35-73: Grochowski, 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, Luciano: 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,-.
- Houtsmä, R(inze): De groep als pastorale weg. Een kritische literatuurstudie over pastorale groepscounselen. - s'-Grav: Boekencentrum B.V. (1981). 176 blz. = Praktisch Theologische Handboeken XLVII; hfl 21,90.
- Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Hrsg.: Konrad Baumgartner. - (Wit): 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. Kategorie 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 Identität, Spiritualität und Sachkompetenz. – Düs: Patmos Verlag (1982). 116 S.; kart. DM 16.–
- Grom, Bernhard: Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters. – Düs: Patmos Verlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 390 S.; kart. DM 38.–
- Gewissen und Wissensbildung. 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.
- 161–174: Martínez Gázquez, José: Santoral del calendario des s. XIII contenido en el *Liber Regius* del Museo episcopal 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 CXXXVIII, 1, 1982, 551–563.
- Le Gall, 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-Grünwald-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: Eucharistie feiern 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 Guittion. 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.

XV. Liturgiewissenschaft

- Pijuan, José: La liturgia 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.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Jan Ambaum, Heijendahlhaan 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, Lehmbruck 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 benutzte 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.