THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1982** **78. Jahrgang**

Thaddäus A. Schnitker: Das amerikanische Book of Common Prayer . . . . . Sp. 265

Hans Bernhard Mayer SJ: Die gemeinsame Agende der Lutheraner in den Vereinigten Staaten und Kanada Sp. 271

Allgemeines . . . . . Sp. 275
Theologische Realenzyklopädie Bd. VII. Hrsg. G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Theologische Realenzyklopädie Bd. VIII. Hrsg. G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 279
B. Zuber: Vier Studien zu den Ursprüngen Israels (E. Zenger)
Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Hrsg. K.-W. Tröger (C. Thoma)
J. Coppens: La Relève apocalyptique du Messianisme royal (N. Füglister)
Eu. Drewermann: Strukturen des Bösen (P. Weimar)
G. Gerleman: Studien zur alttestamentlichen Theologie (N. Füglister)
J. de Vaulx: Les Nombres (E. Zenger)
W. Dommershausen: Esther (J. Scharbert)
G. Krinetzki: Hoheslied (J. Scharbert)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 286
Quellen geistlichen Lebens. Hrsg. von W. Geerlings und G. Greshake (J. Sudbrack)
C. D. G. Müller: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (Joh. Madey)
A. B. Krivochéine: Dans la lumière du Christ (H. M. Biedermann)
K. Fischer: De Deo trino et uno (E. Schadel)
J. A. Weißheipl: Thomas von Aquin (W. P. Eckert)
B. Girardin: Rhétorique et Théologique (A. Ganoczy)
K. H. Neufeld: Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche (O. Köhler)
G. Adriányi: Apostolat der Priester- und Ordensberufe (J. Overath)
A. Rhodes: Der Papst und die Diktatoren (J. Overath)
Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945. Hrsg. von M. Koschorke (B. Jaspert)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 300
Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von W. Kasper (H. Verweyen)
Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. von H. Luthe (Th. A. Schnitker)
K.-H. Menke: Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini (B. Casper)
E. Gössmann: Die streitbaren Schwestern (B. Hallensleben)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 308
O. Bernasconi: Morale autonoma ed etica della fede (W. Wolbert)
T. Rendtorff: Ethik (K.-H. Kleber)
O. Bayer: Zugesagte Freiheit (K.-H. Kleber)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 7 (G. Ermecke)
Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von A. Langner (M. Rock)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 317
Au. Jilek: Initiationsfeier und Amt (E. J. Lengeling)
Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Hrsg. von R. Sauer (M.-R. Bottermann)

Philosophie . . . . . Sp. 323
Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia. Tomus XLII (L. Ott)
O. Mann: Die gescheiterte Säkularisation (A. Edmaier)
A. Stüttgen: Ende des Humanismus – Anfang der Religion? (H. Verweyen)
Eu. Biser: Religiöse Sprachbarrieren (H. Waldenfels)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 334
G. Koch: Die Ehe des Christen (D. Emeis)

Spiritualität . . . . . Sp. 335
Geist und Geistesgaben. Hrsg. von A. Rotzetter (O. Hagemeyer)
Aegidius von Assisi: Die Weisheit des Einfachen. Hrsg. von A. Rotzetter und E. Hug. (O. Hagemeyer)
J. Riede: Hoffnung wider alle Hoffnung (M.-R. Bottermann)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Das amerikanische Book of Common Prayer*

von Thaddäus A. Schnitker, Münster

Auf der 66. General Convention der Protestant Episcopal Church in the United States of America, auch bekannt als The Episcopal Church,[1] die vom 9. bis 20. September 1979 in Denver, Colorado, gehalten wurde, wurde die von der Verfassung der Episcopal Church, Art. 10, geforderte zweite Lesung[2] über die definitive Ausgabe ihrer erneuerten Liturgie gehalten. Ergebnis der Annahme der Vorschläge seitens der Kammer der Bischöfe und der Kammer der Deputierten ist „The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church Together with The Psalter or Psalms of David According to the use of The Episcopal Church".

Es handelt sich in der knapp 200jährigen Geschichte der Episcopal Church um das vierte Book of Common Prayer (= BCP).

Das erste wurde von der 1. General Convention 1789 in Philadelphia, Pennsylvania, herausgegeben. Zum großen Teil war es mit dem BCP der Church of England 1662 identisch, das mit der Act of Uniformity vom 19. Mai 1662 durch Gesetz zum einzig gültigen BCP erklärt wurde.[3] Da durch die Unabhängigkeitserklärung der 13 ameri-

* **The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and Other Rites and Ceremonies of the Church Together with The Psalter or Psalms of David According to the use of The Episcopal Church.** – [New York:] The Church Hymnal Corporation and The Seabury Press [1979]. 1001 Seiten.

[1] Da zum einen das Wort „Protestant" heute zum größten Teil mißverstanden wird und zum anderen dieser Provinz der Anglikanischen Gemeinschaft auch Diözesen außerhalb der USA angehören, wurde auf der 62. General Convention in Seattle, Washington, (17.–23. September 1967) beschlossen, die Präambel der Verfassung so zu ändern, daß „The Episcopal Church" ebenfalls voller Name dieser „Fellowship within the One, Holy, Catholic and Apostolic Church" (ebd.) ist. In offiziellen Verlautbarungen und liturgischen Büchern wird diese Namensform als einzige verwandt.

[2] Die erste Lesung fand auf der 65. General Convention in Minnapolis, Minnesota, (11.–23. September 1976) statt. Da der Inhalt und die Form des Book of Common Prayer Bestandteil der Verfassung sind, muß über die Änderung gemäß Art. 10 in Zusammenhang mit Art. 11 dieser Verfassung in zwei aufeinanderfolgenden regulären General Conventions abgestimmt und sie mit der Mehrheit aller stimmberechtigten Bischöfe in der Kammer der Bischöfe und der Mehrheit der Kleriker- und Laiendeputierten aller Diözesen in der Kammer der Deputierten angenommen werden.

[3] Es ist m. W. bislang in der Literatur noch kaum zur Kenntnis genommen worden, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Church of England die Kirche durch die „Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974" selbst, ohne Ratifizierungen durch das Parlament, über ihre liturgischen Bücher bestimmen kann. Mit Schedule 2 dieses Dokuments (S. 6) ist auch die Act of Uniformity 1662 wie fast alle staatskirchenrechtlichen Regelungen der Liturgie ungültig geworden. Ergebnis des so gewonnenen Bewegungsspiel-

UB TUB

25. OKT. 1982

kanischen Kolonien vom 4. Juli 1776 und die Verabschiedung der Bundesverfassung der USA am 17. September 1787 auch diese Act of Uniformity ihre Gültigkeit verlor, wurde ein eigenständiges BCP erstellt. Es unterschied sich vor allem im Eucharistiegebet vom englischen Buch; es übernahm das die ursprüngliche Ordnung besser und vollständiger wiedergebende Hochgebet der Schottischen Episkopalkirche.

Die zweite Ausgabe erfolgte 1892, um einen größeren Reichtum an liturgischem Ausdruck (Resultat der Oxford-Bewegung) und weitere Flexibilität in der Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten (Sozial-Bewegung) zu ermöglichen. Dennoch hielt sich die Erneuerung in relativ engen Grenzen.

Die dritte Ausgabe fand nach 15 Jahren der Kommissionsarbeit ihren Abschluß 1928 und führte sowohl 1892 noch nicht angenommene Vorschläge wie auch in der Zwischenzeit durchgedrungene Ergebnisse der sog. Liturgischen Bewegung ein. Zugleich wurde eine Ständige Liturgische Kommission errichtet, deren Aufgabe nach Titel II, Kanon 4 der Geschäftsordnung der Episcopal Church u. a. darin besteht, „Material für künftige Revisionen des Book of Common Prayer zu sammeln und zusammenzustellen".[4] Diese Maßnahme erwies sich als weittragender denn die Ratifizierung des BCP. Diese Kommission veröffentlichte als Resultat ihrer Arbeit ab 1950 eine Reihe von „Prayer Book Sudies", Studientexte, die der Information dienen sollten, aber ausdrücklich nicht zum liturgischen Gebrauch freigegeben waren. Bemerkenswerterweise war das erste Heft[5] den Initiationsriten, die zur damaligen Zeit in der anglikanischen Gemeinschaft Gegenstand heftiger Erörterungen waren,[6] gewidmet. 1967 wurde eine Verfassungsänderung beschlossen, nach der die von einer General Convention dafür freigegebenen Studientexte in Gottesdiensten verwandt und erprobt werden können; auch hier hatte das erste Heft nach dem neuen Revisionsplan wieder die Initiationssakramente[7] zum Inhalt.[8] 1971 kamen die revidierten Riten der Initiation, der Eucharistiefeier, des Offiziums, anderer sakramentaler Feiern und Eigentexte für das liturgische Jahr zur Erprobung für drei Jahre heraus;[9] nochmals überarbeitet erschienen die am häufigsten gebrauchten Texte 1973.[10] Die Ständige Liturgische Kommission legte diese der 65. General Convention 1976 vollständig als „The Draft Proposed Book of Common Prayer"[11] vor; durch die erste Lesung dieses Buches wurde es, fast unverändert, zum „Proposed: The Book of Common Prayer",[12] aus dem nach der zweiten Lesung 1979 das für diesen Revisionszyklus endgültige Book of Common Prayer wurde.

Der Inhalt des Buches:

Vorworte über den Gehalt der nach den Ordnungen des BCP gefeierten Liturgie (9–14); das Kalendarium des Kirchenjahres (15–33); das tägliche Offizium (37–146); die Große Litanei (148–155); die Kollekten („Tagesgebete") für das Kirchenjahr (159–261); Eigenliturgien für besondere Tage (Aschermittwoch, Palmsonntag, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Osternacht: 264–295); Taufe (299–314); Eucharistie (316–409); die „Pastoral Offices" genannten Feiern (Firmung durch den Bischof, Eheschließung, Danksagung nach der Geburt eines Kindes, Versöhnung eines Büßers, Krankensalbung und -kommunion, Sterberiten, Begräbnis: 413–507); bischöfliche Gottesdienste (Bischofs-, Priester-, Diakonweihe, Instituierung neuer Dienste, Kirchweihe: 511–579); der Psalter (585–808); Gebete und Danksagungen (810–841); Abriß des Glaubens („Katechismus": 845–862); Historische Dokumente der Kirche (864–878); Oster- und Kalendertabellen (880–885); das aus der römischen Leseordnung adaptierte, auf drei Jahre verteilte Lektionar für die sonn- und festtägliche Eucharistiefeier (889–931); Verteilung der Psalmen und Lesungen im täglichen Offizium (934–1001).

Von den hier genannten Feiern sind die Ordnung des Offiziums, der Taufe und der Eucharistie die am häufigsten vorkommenden und wichtigsten; es sollen deshalb in ihnen die wichtigsten Neuerungen hier vorgestellt werden.

Die Ordnung des Offiziums

Zum erstenmal in der Geschichte des BCP werden für das Offizium nicht zwei Gebetszeiten angegeben, wie es seit 1549, dem von Thomas Cranmer erstellten ersten BCP, üblich war, sondern vier: Morning Prayer (27–60; 75–102); eine Hore zu Mittag, die im Aufbau der Sext der erneuerten römischen Stundenliturgie nachgestaltet ist (103–107), sie unterliegt nicht der Psalmenverteilung für das tägliche Offizium, sondern hat einige ausgewählte Psalmen oder Psalmstrophen, die in der Geschichte der Liturgie mit dieser Hore verbunden worden sind; eine Gottesdienstordnung für den Abend (108–114; s. u.); Evening Prayer (61–73; 115–126); Komplet, die ebenfalls die Struktur der römischen Komplet (mit Ausnahme des Nunc dimittis, das eines der Cantica im Evening Prayer ist) aufweist und Pss 4; 31,1–5; 91; 134 zur Auswahl bietet.

Morning und Evening Prayer sind, wie auch die Kollekten, die Texte der Eucharistiefeier und des Begräbnisses, in zwei Versionen geboten: Der erste Ritus hat die traditionelle, mit dem anglikanischen Gottesdienst assoziierte, Sprachgestalt beibehalten. Der jeweils zweite Ritus (einschließlich der zweiten Serie von Kollekten) bietet eine gehobene Sprachform, die jedoch die grammatischen und orthographischen Regeln des amerikanischen Englisch beachtet. Ein Vergleich von Übersetzungen lateinischer Texte ins amerikanische Englisch im BCP (1979), im Lutheran Book of Worship 1978, das sprachlich – und deshalb auch inhaltlich – in großer Abhängigkeit vom BCP und damit der Gedankenwelt der Episcopal Church steht, und der Übersetzung des römischen Missale 1974 zeigt m. E., daß es den Redaktoren des BCP (1979) am besten gelungen ist, sprachliche Ausdrucksstärke und Eleganz, inhaltliche Fülle und Verständlichkeit des Gedankengangs miteinander zu verbinden, ohne daß das Erbe von über 400 Jahren eine Anpassung erstickt oder das Buch zu einem liturgischen Antiquitätenladen umgestaltet hat.[13] Außerdem ist bemerkenswert gut gelungen, sog. „non-sexist" und „inclusive language" auch in dieser Sprachform zu benutzen, d. h. soweit wie möglich Worte und Formulierungen zu finden, die nicht Frauen oder bestimmte Gruppen diskriminieren oder sie (zumindest sprachlich) ausschließen. „Glücklich sind, die nicht im Rat der Frevler gewandelt sind" beginnt der Psalter; und alle Personalpronomina sind, wenn es die Situation erfordert (einschließlich für das Vorsteheramt) kursiv gedruckt, da sie auch für Frauen gelten müssen.

Der Ordnung für den Abend (109–114) ist der Einfluß der in der University of Notre Dame, South Bend, Indiana, sehr stark betonten und durchgeführten Unterscheidung zwischen dem Kathedraloffizium und dem monastisch überlagerten römischen Offizium, das sich bis in die Liturgia Horarum 1971 (und ebenso in die vom BCP [1549] abhängigen Ordnungen) fortsetzt, anzumerken.[14] In der dunklen Kirche werden nach dem altspanischen Eröffnungsvers „Lumen cum pace", einer die Lichtthematik behandelnden Schriftstelle und einem Gebet um Licht unter Gesang oder Schweigen die Kerzen am Altar und andere Kerzen oder Lichter entzündet, wonach der alte Vesperhymnus Φῶς ἱλαρόν gesungen wird. Danach folgt entweder das offizielle Evening Prayer ab den Psalmen oder eine Andacht, eine Eucharistiefeier, die mit dem Gruß und dem Tagesgebet beginnt, eine Agapefeier,

raums ist The Alternative Service Book 1980. Services authorized for use in the Church of England in conjunction with The Book of Common Prayer together with The Liturgical Psalter. – Colchester: William Clowes; London: SPCK; Cambridge: Cambridge University Press, 1980. Dieses Buch, bis Ende 1990 zum liturgischen Gebrauch zugelassen (vgl. ebd. S. 1291), unterscheidet sich, teilweise erheblich, vom BCP (1979) der Episcopal Church. Zur Herkunft dieser aus dem Streit um das BCP der Church of England 1928/29 erwachsenen Measure bis 1970 s. Stephan Schlosshauer-Selbach, Staat und Kirche in England. – Frankfurt, Bern: Lang, 1976 (reicht bis 1971).

[4] Constitution and Canons for the Government of the Protestant Episcopal Church in the United States of America, otherwise as The Episcopal Church. Adopted in General Conventions 1789–1979. – s. l. [New York: Seabury] 1979, 51.

[5] Prayer Book Studies. I Baptism and Confirmation. II The Liturgical Lectionary, ed. by The Standing Liturgical Commission. – New York: The Church Pension Fund, 1950.

[6] Vgl. eine Zusammenfassung der Diskussion zuletzt in J. D. C. Fisher, Confirmation then and now. – London: S. P. C. K., 1978, 142–152, und Frank Currier Quinn, Contemporary Liturgical Revision: The Revised Rites of Confirmation in the Roman Catholic Church and in the American Episcopal Church (Ph. D.-Dissertation, University of Notre Dame, 1978) 277–393, bes. 366–393.

[7] Rez. hofft, demnächst eine Arbeit über die liturgischen Revisionen der Episcopal Church und der amerikanischen lutherischen Kirchen (Book of Common Prayer 1979; Lutheran Book of Worship 1978) unter besonderer Berücksichtigung der Feier der Initiationssakramente zu veröffentlichen.

[8] Prayer Book Studies 18 On Baptism and Confirmation. Holy Baptism with the Laying-On-Of-Hands. – New York: The Church Pension Fund, 1970.

[9] Services for Trial Use. Authorized Alternatives to Prayer Book Studies. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1971.

[10] Authorized Services. – New York: Church Hymnal Corporation, 1973.

[11] New York: The Church Hymnal Corporation, 1976.

[12] New York: The Church Hymnal Corporation and The Seabury Press, 1977.

[13] Vgl. Leonel L. Mitchell, The Collects of the Proposed Book of Common Prayer: Worship 52. 1978. 138–145.

[14] Stärker noch ist dieser Einfluß im Lutheran Book of Worship zu bemerken, das als ersten Teil des Evening Prayer eine Prozession mit entzündeter Kerze in die dunkle Kirche vorsieht, wonach die Gemeinde das φῶς ἱλαρόν singt, eine Danksagung für das Licht durch den Leiter der Feier vorgetragen wird und Ps 141,1–4.8 gesungen wird, der von einem Psalmgebet abgeschlossen wird. Vgl. Lutheran Book of Worship. – Minneapolis: Augsburg; Philadelphia: Board of Publication, LCA, 1978, 142–146; dasselbe, Ministers Desk Edition, 1978, 58–62.

oder ein Abendoffizium, das aus ausgewählten Abendpsalmen mit möglichem Psalmgebet, einer Schriftlesung mit möglicher Predigt oder der Verlesung von christlicher Literatur, dem Magnificat oder einem anderen Canticum oder Hymnus, Gebeten, einschließlich dem Herrengebet, an besonderen Tagen einem möglichen speziellen Abendgebet (eines davon aus Taizé), dem Segen, der Entlassung und dem Friedensgruß besteht. Dieser Feier kann, wie auch den übrigen Teilen des Offiziums, sowohl ein Bischof, Priester oder Diakon als auch ein Laie vorstehen.

Personen, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer (monastischen) Gemeinschaft oder aus anderen Gründen ständig einen vollen Zyklus des täglichen Offiziums vollziehen wollten, wurde 1944 als Ersatz für Übersetzungen des Breviarium Romanum oder Monasticum und als Erweiterung des im BCP (1928) vorgesehenen Materials ein Buch mit dem Titel „Prayer Book Office" zur Hand gegeben. 1980 gab Howard Galley dieses auf der Grundlage des BCP (1979) neu heraus.[15] Es erweitert das Material für das Offizium zum einen um Antiphonen für alle Psalmen und Cantica (gemäß der Erlaubnis im BCP [1979] 141; 935), zum anderen um nichtbiblische Lesungen am Vorabend großer Sonntage oder Feste (diese Texte sind mit zwei Ausnahmen mit denen der patristischen Lesung im Officium lectionis der römischen Liturgia Horarum für den betreffenden Tag identisch) sowie um Taufmemorien in den Vespern am Fest der Taufe des Herrn, in der Osterwoche, an Pfingsten und Allerheiligen und eine große österliche Taufvesper (350–361), wie sie teilweise bis in die Neuzeit hinein in einigen Diözesen der römischen Kirche gefeiert wurde und für das Bistum Münster wieder eingerichtet worden ist.[16]

Die Ordnung der Taufe

Die Taufe wird als „volle Initiation durch Wasser und den Heiligen Geist in Christi Leib, die Kirche"[17] beschrieben. Der Ritus wurde so grundlegend erneuert, daß von den im BCP (1928) gebrauchten Texten keiner wiederverwandt worden ist.

Die Feier selbst findet normalerweise innerhalb der sonntäglichen Eucharistiefeier statt; es wird empfohlen, das Sakrament für die Ostervigil, Pfingsten, Allerheiligen, das Fest der Taufe des Herrn oder den Besuch des Bischofs zu reservieren, damit der ekklesiale Bezug und die theologische Tiefe des im Ritusgefüge selbst zum Ausdruck Kommenden besser erkannt und die Bedeutung dieser Tage durch die Feier der beiden Hauptsakramente unterstrichen wird. Während es im Bereich der römischen Liturgie seit 1969 zum erstenmal einen eigenen Kindertaufritus gibt, der sich grundlegend von der Eingliederung Erwachsener und Schulkinder in die Kirche unterscheidet,[18] ist die Taufordnung im BCP (1979) für Erwachsene wie Kinder grundsätzlich gleich; für die Eingliederung verschiedener Altersstufen ist bei der Vorstellung der Täuflinge ausdrücklich Vorsorge getroffen.

Die Feier ist in drei Teile gegliedert: die Vorstellung und Befragung der Kandidaten; der „Taufbund"; die Taufe.

Die Befragung der Kandidaten bzw. ihrer Eltern (die zu den Paten ihrer Kinder gehören sollen) und Paten besteht in der sprachlich und inhaltlich modernisierten dreiteiligen Abschwörung, der ein dreiteiliger Akt der „Zuschwörung" an Christus, ebenfalls in Frageform, folgt. Danach werden dem Bischof ggf. Kandidaten für die Firmung, die Aufnahme in die volle Gemeinschaft der Episcopal Church und für eine erneute Hinwendung an Christus und die Kirche (Personen, die der Kirche entfremdet gewesen waren, ohne förmlich auszutreten) vorgestellt; die Gemeinde wird um Unterstützung für diesen gesamten Personenkreis gebeten. Der „Taufbund" besteht aus den drei Fragen nach der Trinität, die von der gesamten Gemeinde mit dem entsprechenden Teil des Apostolicums beantwortet werden, denen fünf Fragen nach der Übernahme der sich aus dem christlichen Glauben ergebenden ekklesialen und sozial-ethischen Konsequenzen folgen. Diese zusätzlichen Fragen sind eine Ausfaltung der seit dem BCP (1662) bestehenden einen Erweiterungsfrage nach dem Halten von Gottes Geboten. Die Gemeinde tritt danach in Fürbitten für die zu Taufenden ein. Die folgende Danksagung über dem Wasser spricht von der Bedeutung dieses Elements in der Schöpfung, beim Exodus, bei der Taufe Jesu und als Symbol des Todes und der Auferstehung und bittet um Heiligung des Wassers durch die Kraft des Heiligen Geistes. Es handelt sich um eine Neuschöpfung, die jedoch die Tradition Erzbischof Cranmers aufnimmt, der Luthers Sintflutgebet in das BCP (1549) übernommen hatte. 1928 war dieses Gebet, das bis dahin in allen anglikanischen Taufordnungen gestanden hatte, entfallen. Wenn der Chrisam noch nicht geweiht war, kann der Bischof dieses hier vollziehen. Die Taufe, die erste Handlung des dritten Teils, geschieht durch Eintauchen oder Übergießen mit der gewohnten Formel, die die Gemeinde durch ihr Amen bekräftigt. Das folgende Gebet ist ein Dank für die Taufe und eine Bitte um Bewahrung der Gnade. Unter Handauflegung und Bezeichnung mit dem Kreuz (bei möglichem Gebrauch des Chrisams) sagt der Priester: „N., du bist besiegelt durch den Heiligen Geist in der Taufe und gekennzeichnet als Christi Besitz auf ewig."[19] Diese Formel ist nicht mit der Firmformel identisch, hat aber die Funktion der Gabe des Heiligen Geistes. Selbst wenn Erwachsene nach dieser Form initiiert sind, verlangt die Ordnung der Firmung nach dem BCP (1979), daß ihnen der Bischof die Hände auflegt unter Gebet um die Gnade des Wachstums und der Beharrlichkeit. Diese Duplizität ist dem Druck der um ihr Privileg fürchtenden Bischöfe zu verdanken; der Ansatz der Prayer Book Studies 18 zu einer Vereinigung der drei Teilriten der Initiation ist (vorläufig) gescheitert.[20] Mit einem Willkommen der Gemeinde an die Neugetauften und dem Friedensgruß endet die eigentliche Tauffeier. Es folgen die oben erwähnten bischöflichen Handlungen der Firmung, Aufnahme und Bestärkung der Hinwendung an Christus und die Kirche.

Dieser Taufritus ist gekennzeichnet durch eine starke Beteiligung der Gemeinde (z. B. sind „private" Taufen außer bei dringenden Notfällen nicht mehr vorgesehen).

Das BCP (1979) selbst bietet, wie seine Vorgänger, keine Ordnungen für den Katechumenat. Diese gehören zu den Gottesdiensten, die in einem Zusatzbd „The Book of Occasional Services"[21] enthalten sind, das ein gleichen Zwecken dienendes Buch auf der Grundlage des BCP (1928) ersetzt. In drei Teilen werden in diesem Buch Texte für verschiedene Feiern im Kirchenjahr geboten (darunter z. B. Krippenfeier, Lichterprozession am 2. Februar, Kreuzweg, Tenebrae), Gelegenheiten, die mit dem sakramentalen Leben der Gemeinde zusammenhängen (darin u. a. der Katechumenat [112–125], ein öffentlicher Heilungsgottesdienst, Rubriken, die einen Exorzismus regeln [ohne Texte]) und bischöfliche Gottesdienste, die nicht vom BCP (1979) geregelt sind.

Die Eucharistie

„Die Heilige Eucharistie, der christliche Hauptgottesdienst am Herrentag", der vorzustehen „Prärogativ des Bischofs" ist,[22] hat im Ritus I eine überarbeitete Fassung der „Kommunionfeier" des BCP (1928) erhalten, die einige unglückliche Umgruppierungen voriger Revisionen beseitigte, aber im vorgegebenen Rahmen geblieben ist. Das Hochgebet war bereits im BCP (1789) dem der schottischen Non-Jurors angeglichen worden; die von diesen zurückgewonnenen Formulierungen (teilweise aufgrund des BCP [1549]) waren Samuel Seabury zur Einfügung in das neu zu erstellende amerikanische BCP als Bedingung für seine Bischofsweihe durch schottische Bischöfe (14. November 1784) gestellt worden.

Ritus II (355–382) ist Frucht der sog. Liturgischen Bewegung, die eine bemerkenswerte Angleichung der sakramentalen Riten in den verschiedenen westlichen Kirchen der Catholica mit sich gebracht hat.[23] Bei einer Auflistung des Ritus fällt die Ähnlichkeit mit der erneuerten römischen Eucharistiefeier ins Auge, wenn auch einige

[15] The Prayer Book Office. Compiled and edited by Howard Galley. – New York: The Seabury Press, 1980. 772 Seiten.

[16] Vgl. Thaddäus A. Schnitker, Die Taufvesper am Ostersonntag. Ein wiedergewonnenes Stück Tradition: Liturgisches Jahrbuch 31. 1981. 120–123.

[17] BCP (1979), Holy Baptism. Concerning the Service, 298.

[18] Daß diese Form der Eingliederung noch so wenig bekannt ist, geschweige denn (vor allem bei Schulkindern) praktiziert wird, und damit auf ein Potential zur Gemeindeerneuerung aus dem Taufbewußtsein verzichtet wird, ist ein Negativum erster Ordnung und gehört zu den Unterlassungen, für die es keine Rechtfertigung gibt.

[19] „N., you are sealed by the Holy Spirit in Baptism and marked as Christ's own for ever.": BCP (1979) 308.

[20] (S. A. 8) 16–22; 39. Urban T. Holmes, Education for Liturgy: An Unfinished Symphony in Four Movements, in: Worship Points the Way. Celebration of the Life and Work of Massey Hamilton Shepherd, Jr., ed. by Malcolm C. Burson. – New York: Seabury, 1981, 117–141, 133 (Holmes ist der Verfasser der ersten der beiden „eigentlichen" Firmgebete). Frederik B. Wolf, Christian Initiation, in: Prayer Book Renewal, ed. by H. Barry Evans. – New York: Seabury, 1978, 35–44, gibt einen ersten Einblick in „Liturgiepolitik" in der Kammer der Bischöfe; er ist Bischof von Maine und war Vorsitzender des Ausschusses der Ständigen Liturgischen Kommission, der die Initiationsriten verfaßte.

[21] The Book of Occasional Services. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1979. 232 Seiten.

[22] BCP (1979) 13; 354.

[23] Zur Geschichte dieses Ritus vgl. Peyton Gardner Craighill, Liturgy and Piety: A Study of Three Trial Eucharistic Rites in The Episcopal Church (Ph. D.-Dissertation, Princeton Theological Seminary, 1973), bes. 85–100; 154–201; 276–325.

traditionelle Eigenheiten beibehalten wurden [in Klammern die ad libitum-Teile, die genommen werden oder entfallen können]: 1. Wortgottesdienst: Eröffnungsakklamation [Gebet um Reinheit], Gloria (falls vorgesehen, sonst Kyrie oder liturgisches Trisagion), Gruß und Kollekte, 1. Lesung [Schweigen] [Psalm, Lied], 2. Lesung (falls vorgesehen) [Schweigen] [Psalm, Lied], Evangelium, Predigt, Nicaeno-Constantinopolitanum (falls vorgesehen), Fürbitten, Allgemeines Schuldbekenntnis mit Vergebungsbitte, Friedensgruß. 2. Kommunion: [Bibelverse zum Opfer] Gabenbereitung [Lied, Psalm], Die Große Danksagung: Eucharistisches Hochgebet (4 Formulare; s. u.), Vater unser, Brotbrechung unter Schweigen, Akklamation 1 Kor 5,7b.8a, Sancta Sanctis, Kommunion unter beiden Gestalten [Lieder, Psalmen], Gebet nach der Kommunion (von allen gesprochen) [Segen], Entlassung.

Die drei ersten Hochgebete dieses Ritus entstammen genuin der Episcopal Church; das vierte wurde 1974 von einer Kommission, der Mitglieder der römisch-katholischen Kirche, der Episcopal Church und verschiedener protestantischer Kirchen, als Adaption der Basiliusliturgie entworfen und war gedacht als von allen Kirchen zu benutzendes Hochgebet;[24] bislang ist es nur vom BCP (1979) vorgesehen. Allen diesen vier Texten gemeinsam ist die Struktur: Präfation (in A und B je nach Kirchenjahreszeit oder Anlaß wechselnd) mit Dialog und Sanctus, Danksagung für die (Schöpfung und) Erlösung in Christus, die überleitet in die Einsetzungsworte (mit Ausnahme von C in Gebetsform: „nachdem er dir Dank gesagt hatte"), Memorialakklamation der Gemeinde (in D erst nach der Anamnese), Anamnese mit Opfergebet,[25] Epiklese über die Gaben (in C vor den Einsetzungsworten), Kommunionepiklese, Fürbitten für die Kirche, Doxologie.

Hochgebet B hat in seinem christozentrischen Teil nach dem Sanctus Übernahmen aus Hippolyts Eucharistischem Gebet. Hochgebet C fällt aufgrund seiner Struktur, wie aus obiger Aufstellung ersichtlich, wegen seines eigenwilligen Stils[26] und durch die zahlreichen Akklamationen der Gemeinde, die das gesamte Hochgebet durchziehen, aus dem gewohnten Rahmen.

Völlig neu ist „Eine Ordnung für die Feier der Heiligen Eucharistie" (400f), die nicht für die Sonntagseucharistie, sondern für eine Feier mit einer kleineren Gruppe gedacht ist. Es werden nur die einzelnen Teile angeführt, aber keine vorformulierten Texte geboten; nur für das Hochgebet werden (außer den vier vorangehenden aus Ritus II und dem einen aus Ritus I) noch zwei weitere Rahmen (402–405) zur Verfügung gestellt, die jedoch in der Präfation und im Postsanctus-Teil noch weiter ausgefüllt werden müssen. Daß dieser Ritus, wie die Vorbemerkung (400) ausdrücklich betont, sorgfältiger Vorbereitung seitens des Priesters und der anderen Teilnehmer bedarf, steht außer Frage.

Die Mitwirkung von Diakonen und von Laien, die als Lektoren und Akolythen tätig sind, ist im Ritus der Eucharistie und in den Vorbemerkungen vorgesehen. Priester, die anwesend sind, sollen mit dem Vorsteher am Altar stehen und mittun bei der Konsekration der Gaben, beim Brechen des Brotes und bei der Austeilung der Kommunion: die „Konzelebration" selbst im BCP (1979)!

Dem Vorsteher der Feier gebührt ein eigenes Rollenbuch: eine Altarausgabe (Großdruck) aller in der Eucharistiefeier vorkommenden Texte und Gesänge (einschließlich der besonderen Feiern im Kirchenjahr und einiger anderer Liturgien, die mit der Eucharistie verbunden werden können).[27]

Für die Wochentage der Fastenzeit, die Wochentage der Osterzeit und die Gedenktage von Personen, die im Kalender des BCP (1979) verzeichnet sind, sowie für die „Communia Sanctorum" wurde 1980 in dritter, revidierter Fassung ein Buch mit den Kollekten herausgegeben, die an den betreffenden Tagen, wenn eine Eucharistiefeier stattfindet, genommen werden können.[28] Diese Gebete versuchen, die Eigenart des betreffenden Tages oder der Person in das liturgische Leben einfließen zu lassen. Auch hier wird jede Kollekte in beiden oben erwähnten Sprachformen geboten.

Bei allen Kirchen, die das Zentrum ihres Lebens in der Feier der Liturgie sehen, scheint die in der zweiten Hälfte dieses Jh.s erfolgte Liturgiereform gemeinsame Ziele gehabt zu haben: eine Wiedergewinnung von Formen, die das Gemeinte in Ritus und Wort adäquater als bisher auszudrücken vermögen; eine größere Durchschaubarkeit, Klarheit, Erkennbarkeit und Auswahl der Riten; eine bessere und vermehrte Teilnahme der gesamten Gemeinde an der Feier. Es scheint ebenso ein Gesetz dieser Liturgieform zu sein, daß sich diese Ideale in einer zunehmenden Anzahl von Büchern niederschlagen. Dabei darf die Beschäftigung mit den Büchern aber nicht von der inneren Realität ablenken, die das Ziel jeder Liturgiefeier ist: die Begegnung mit dem lebendigen Herrn.

Ein Letztes, hiermit in Zusammenhang Stehendes: Auch im Bereich der Episcopal Church hat es eine Traditionalistenbewegung gegeben, die aufgrund ihres strikten Festhaltens am BCP (1928) sogar einen Bruch in Kauf nahm und, zusammen mit anderen Erwägungen in disziplinärer Hinsicht, eine schismatische Kirchenbewegung ins Leben rief[29] – ein Vorgang, der nur allzu sehr an Erzbischof Lefèbvre erinnert. Aber was auch immer gegen ein solches Aufstellen eines Altares gegen einen anderen (Cyprian) gesagt werden muß: diese Personen haben verstanden, daß eine erneuerte Liturgie auch einen anderen Ausdruck des Glaubens bedeutet und theologische Änderungen beinhaltet.[30] Es gibt Theologen, denen diese Wandlungen im Gesetz des Glaubens durch Reformen im Gefüge der Liturgie, zumindest im Bereich der römischen Kirche und ihrer Liturgie, noch nicht aufgegangen zu sein scheinen.

[24] Vgl. Geoffrey Wainwright, Il rinnovamento liturgico nelle Chiese dell' America del Nord: Rivista Liturgica 68. 1981. 400–412, 408f.

[25] A: „Recalling his death, resurrection, and ascension, we offer you these gifts." (363); B: „... And we offer our sacrifice of praise and thanksgiving to you, O Lord of all; presenting to you, from your creation, this bread and this wine." (369); C: „Remembering now his work of redemption, and offering to you this sacrifice of thanksgiving, We celebrate his death and resurrection, as we await the day of his coming." (371; direkt im Anschluß an die Einsetzungsworte; „We celebrate ..." ist die Memorialakklamation der Gemeinde); D: „Recalling Christ's death ... awaiting his coming in glory; and offering to you, from the gifts you have given us, this bread and this cup, we praise you and we bless you." (374).

[26] Die Präfation schlägt ungewohnte Töne an: „At your command all things came to be: the vast expanse of interstellar space, galaxies, suns, the planetes in their courses, and this fragile earth, our island home. ... From the primal elements you brought forth the human race, and blessed us with memory, reason, and skill.": 370.

[27] The Holy Eucharist. Altar Edition. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1977. 408 Seiten. Alle Präfationen sind mit einfachen und feierlichen Tönen versehen (mit Ausnahme des Hochgebets C); als Kursiosum: die Präfation des Hochgebets D und die Doxologie können nach einer „mozarabischen Singweise" kantilliert weden, die Melismen bis zu 14 Noten pro Silbe aufweist (169f; 175).

[28] The Proper for the Lesser Feasts and Fasts together with The Fixed Holy Days. Third Edition. – New York: The Church Hymnal Corporation, 1980. 410 Seiten.

[29] Paul Moore, Jr., Take a Bishop like me. – New York [u. a.]: Harper & Row, 1979, 19; 80; 111; 166; 170; 178; 186–189; Profiles in Belief. The Religious Bodies of the United States and Canada. Vol. II: Protestant Denominations, hg. v. Arthur Carl Piepkorn. – San Francisco [u. a.]: Harper & Row, 1978, 218–224.

[30] Urban T. Holmes, Education for Liturgy (s. A. 20), 133–135.

Die gemeinsame Agende der Lutheraner in den Vereinigten Staaten und Kanada*

Von Hans Bernhard Meyer SJ, Insbruck

Die liturgiewissenschaftliche Forschung ist – ähnlich der anderer theologischer Disziplinen – seit Jahrzehnten und in wachsendem Maß dadurch gekennzeichnet, daß der Konsens zwischen den Forschern ungeachtet ihrer kirchlich-konfessionellen Herkunft und Bindungen immer größer wird. Das galt und gilt auch heute noch vor allem im Bereich der Liturgiegeschichte, aber auch auf der Ebene der liturgietheologischen Reflexion. Weil aber der Liturgiewissenschaft eine wichtige kritische Funktion gegenüber der gottesdienstlichen Praxis zukommt, sofern sie sich nicht als apologetische Disziplin im Dienst des faktisch Bestehenden (miß-)versteht, deshalb war zu erwarten und

* **Lutheran Book of Worship.** Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship: Luhteran Church in America, The American Lutheran Church, The Evangelical Lutheran Church of Canada, The Lutheran Church-Missouri Synod.-Minneapolis/Philadelphia: Augsburg blishing House/Board of Publication, Lutheran Church in Amerika (1979) 960 S. Lw. $ 8.50

Lutheran Book of Worship. Ministers Edition. Prepared by (wie oben) (1979) 511 S. Lw. $ 12.50

ist heute allenthalben zu beobachten, daß sich der in ihr über konfessionelle Grenzen hinweg anbahnende oder schon erreichte Konsens in Grundfragen ebenso wie in Einzelproblemen auch auf das konkrete gottesdienstliche Leben auswirkt. In dem Maß, in dem Vertreter verschiedener Kirchen und Konfessionen sich im Verständnis der ihrer Trennung vorausliegenden Stiftung und Tradition des christlichen Gottesdienstes einander annähern, schwindet auch die Sorge um den Verlust der eigenen Identität, wenn sich die liturgischen Feiern und Formen einander nähern, bzw. wächst die Bereitschaft, Einheit zu verwirklichen, wo sie schon heute sinnvoll und möglich erscheint. In diesen Kontext darf man das Lutheran Book of Worship (= LBW) einordnen, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal haben sich hier Lutheraner der USA und Kanadas über alle inneren Grenzen hinweg eine gemeinsame Agende geschaffen[1], und zum anderen treffen sie sich in diesem Werk mit zentralen Anliegen der gottesdienstlichen Erneuerung in anderen Kirchen der Reformation sowie mit der Liturgiereform der katholischen Kirche – was nicht etwa verschwiegen, sondern ausdrücklich bekannt wird. Insofern kann man das LBW ohne Übertreibung einen Markstein der ökumenischen Bewegung auf dem Gebiet der Liturgie nennen.

Über die Vorgeschichte und das Zustandekommen des LBW informieren einerseits die „Minsters Edition" (= ME) in der Einleitung (10–12), andererseits das von Ph. H. Pfatteicher und C. R. Messerli (von letzterem stammt Kap. 3: Music and Worship) im Augsburg Publishing House 1979 veröffentlichte Handbuch und Kommentarwerk: Manual of the Liturgy. Lutheran Book of Worship (= ML) im Vorwort (IXf. 1–9). Die erste gemeinsame lutherische Agende Nordamerikas in englischer Sprache war 1748 von dem aus Deutschland stammenden Pastor H. M. Mühlenberg auf der Synode von Pennsylvania vorgelegt und von dieser angenommen worden. In den folgenden 100 Jahren gab es jedoch viele weitere Agenden und eine entspr. Vielfalt von Gottesdienstformen, bis das Church Book des General Council (1868) wieder mehr Einheitlichkeit brachte. Es wurde jedoch schon 1888 durch das gemeinsam von der General Synod South, der General Synod und dem General Council initiierte, bewußt auf die Tradition des 16. Jh. zurückgreifende „Common Service" und 1917 durch das „Common Service Book" abgelöst. Diese beiden Agenden hatten (mit Ausnahme der Gesangstradition) auch großen Einfluß auf die aus Skandinavien stammenden und ihren eigenen Traditionen folgenden Lutheraner. Von 1945 an erarbeiteten acht Kirchen, die sich später in der American Lutheran Church (1960) und in der Lutheran Church in America (1962) zusammenschlossen, das Service Book and Hymnal, das 1958 erschien. Dieses Buch, das den Höhepunkt der Common-Service-Tradition darstellt, hatte bereits einen stark ökumenischen Charakter, profitierte von den Ergebnissen der liturgiewissenschaftlichen Forschung und integrierte auch die skandinavische Singtradition (plainsong, Choral). Auf eine Initiative von The Lutheran Church-Missouri Synod kam es 1966 zur Bildung der Inter-Lutheran Commission on Worship (= ILCW), in der sich die Herausgeber des LBW zusammenfanden, um zunächst Probepublikationen für eine neue gemeinsame Agende zu erarbeiten. Sie sind 1969–1976 erschienen (Contemporary Worship 1–10) und führten 1978 zur Veröffentlichung des LBW. Parallel zu dieser letzten Phase gab es seit 1966 auch intensive Kontakte mit anderen evangelischen sowie mit der katholischen Kirche, die u. a. zur Vereinbarung ökumenischer Texte in englischer Sprache führten (Prayers we have in common, 2. Aufl. 1975), wie wir sie auch im deutschen Sprachgebiet kennen.

In welcher Weise sich die soeben in ihrem historischen Kontext erwähnten Strömungen auf die Gestaltung des LBW ausgewirkt haben, läßt sich an den Zielsetzungen und hauptsächlichen Änderungen ablesen (vgl. hierzu LBW 8; ME 12; ML 11–32). Das Buch soll 1. die Bewegung in Richtung auf das reiche ökumenische Erbe einer an ihren frühesten Quellen sich orientierenden Liturgie fortführen und zugleich damit die lutherische Hochschätzung der Bibel unterstreichen. Es soll 2. die Laiendienste im Gottesdientst (entspr. einer alten Tradition der skandinavischen Lutheraner) fördern. Es soll 3. die Liturgie in einer sprachlichen Form bieten, die dem heutigen Empfinden entspricht. Schließlich soll 4. das Buch die Einheit des gottesdienstlichen Lebens bei den Luhteranern Nordamerikas und darüber hinaus fördern.

Aus diesen allgemeinen formalen Prinzipien ergeben sich praktische Konsequenzen. Die uns besonders wichtig erscheinenden seien wenigstens kurz genannt.

Das LBW hat den Tudor Stil, der – vermittelt vor allem durch die King James Version der Bibel (1611) und das Common Prayer Book – jahrhundertelang die Sprache der Liturgie prägte, ganz aufgegeben. Der Psalter wurde zur Gänze aufgenommen und anhand 10 einfacher Psalmtonmodelle zum Singen eingerichtet (LBW 215–291; ME 340–442, hier jeder Ps mit einer Psalmoration, die bei der Abendsmahlsfeier und im Stundengebet ggf. an die Stelle des Ehre sei dem Vater tritt; die Texte stammen zumeist aus der römisch-katholischen Reihe), und dazu kommen 21 atl und ntl Cantica sowie ein Liedteil (548 Nummern in vierstimmigen Liedsätzen; LBW 317–921, in ME nicht enthalten), in dem auf ein ausgewogenes Verhältnis zwischen altem Liedgut des 16. Jh., anglo-amerikanischer und anderen Liedtraditionen angestrebt wurde. Die liturgischen Gesänge für die einzelnen Feiern (Abendmahl usw.) sind stark von römisch-katholischer, schwedischer und anglikanischer Tradition beeinflußt (vgl. ML 81).

Wichtiger als diese Sprache und Gesang betreffenden Charakteristika des LBW sind aber andere Merkmale, die sich am besten anhand seines Aufbaus zeigen lassen, dem wir nun folgen, und zwar nach ME, wo auf die Einleitung Generalrubriken zu den einzelnen Teilen, also eine Art Allgemeine Einführung folgt (die im LBW fehlt; außerdem steht in dieser Ausgabe, die für die Hand der Gemeinde bestimmt ist, der Teil für das Abendmahl vor dem für das tägliche [Stunden-] Gebet).

Der Kalender kennt Sonntage und Hauptfeste, die in den Weihnachts- und Osterfestkreis sowie in die „Zeit der Kirche" eingeordnet sind. Der Sonntag als Wochenpascha und das Osterfest werden eindeutig als die zentralen Feiern herausgestellt. Die Sonntage des Jahreskreises heißen Sonntage nach Epiphanie und nach Pfingsten (nicht: nach Trinitatis). Die dritte Gruppe sind kleinere Feste (vor allem Herrenfeste und Apostelfeste, aber z. B. auch ein Marienfest am 15. 8., Michael und alle Engel am 29. 9., Reformationstag am 31. 10., Allerheiligen am 1. 11.), die vierte Gedenktage (Heilige aller Jahrhunderte, vorbildliche – nicht nur lutherische – Christen der Neuzeit, Titel der Kirche, Kirchenweihe). Die Vorfastenzeit ist aufgegeben.

Auf den Kalender folgt der Teil für das tägliche (Stunden-) Gebet: Morgenhore (eine Kombination von Matutin und Laudes), Abendhore (Vesper), Hore zum Tagesschluß (Komplet), zwei kurze Gebetsgottesdienste, Responsive Prayer I und II, für den Morgen bzw. eine andere Tageszeit (eine Art erweiterte Preces). Die Hinwendung zur alten Stundengebetstradition als einer Ordnung des täglichen Gebetsgottesdienstes (eine Predigt kann in der Morgen- und Abendhore, sollte aber nicht zu oft gehalten werden, um den Gebetscharakter nicht zu sehr zurückzudrängen; ML 286) mit den Eckpfeilern Laudes und Vesper (bei letzterer ist auch ein Lucernarium vorgesehen) ist hier unverkennbar; ebenso die Intention, diese Gottesdienstform in Gemeinden, Gruppen, Familien wieder heimisch zu machen (daher große Variationsbreite der Gestaltungsmöglichkeiten). Die 2jährige Leseordnung für die Morgenhore (ME 97–104) bietet jeweils eine atl, ntl und Evangelienlesung, wobei letztere auch zur Vesper gezogen werden kann, bei der Morgenhore aber wenigstens die atl Lesung verwendet werden soll (ML 292).

Das Proprium bietet in der Reihenfolge: Sonntage und Hauptfeste, kleinere Feste, Gedenktage, besondere Anlässe (ähnlich den Messen zu bestimmten Feiern und für besondere Anlässe) jeweils das Tagesgebet (Text; ein Gebet über die Gaben gibt es nicht; die Postcommunio steht jeweils in der Ordnung des Abendmahls), die drei Lesungen und die beiden Zwischengesänge (Stellenangabe), das Offertorium (Text), die Präfation (Stellenangabe) und den Hinweis auf die Tagesfarbe. Erwähnenswert ist, daß sich die dreijährige Leseordnung für die Sonn- und Festtage am römischen Meßlektionar (1969) orientiert, da die Lutheraner Nordamerikas ähnlich wie die Presbyterianer, Episkopalen u. a. evangelische Kirchen dieser i.U. zu den europäischen Lutheranern den Vorzug geben (vgl. ML 30–32; ein einjähriger Lesezyklus steht aber fakultativ zur Verfügung; ME 192–194). Auch die Feier des Gründonnerstag (mit Fußwaschung, Entblößung des Altars), des Karfreitag (mit den großen Fürbitten und Kreuzverehrung) und die Osternachtfeier (Lichtfeier mit Exsultet, 12 Lesungen, Tauffeier, Abendmahlsfeier), die als zentraler Gottesdienst des Jahres erscheint, sind nach Struktur und Feierelementen der römisch-katholischen Liturgie sehr ähnlich. Diese Feiern stehen wie die des Aschermittwoch und des Palmsonntag (mit Prozession) nicht im LBW, sondern nur in ME, werden aber für den Gebrauch in den Gemeinden empfohlen und betonen die zentrale Stellung des Paschageheimnisses (und damit die Abkehr von der Vorrangstellung des Karfreitag).

Für die Abendmahlsfeier werden drei Formen (ME 196–306) angeboten, die alle dieselbe Grundstruktur haben: Auf einen fakultativen Bußakt folgt die Eröffnung mit Eingangslied, Begrüßung, Kyrielitanei, Gloria(-lied), Tagesgebet. Es schließt sich der Wortgottesdienst an mit Antwortpsalm nach der ersten und Vers nach der zweiten Lesung, Evangelium, Predigt und Lied vor oder nach der Predigt, Credo (Nicänum oder Apostolicum bzw. Credolied), Fürbitten und Friedensgruß. – Die eucharistische Liturgie beginnt mit dem Einsammeln des Opfers der Gläubigen und dem Bringen der Gaben zum Altar, begleitet vom Gesang des Offertorium oder eines entspr. Gemeindeliedes und abgeschlossen durch ein gemeinsames Gebet. Auf den einleitenden

[1] Ausgenommen die Lutheran Church-Missouri Synod: Sie hat auf ihrer 53. Regular Convention in St. Louis, Missouri, 6.–13. Juli 1979 die Aufnahme des Lutheran Book of Worship abgelehnt und den Auftrag zu einem eigenen Buch ("Lutheran Worship") gegeben, das dem doktrinalen Standpunkt der Missouri Synod besser entsprechen soll (cf. Convention Workbook, 1979). Obwohl sie in der Inter-Lutheran Commission on Worship mitgearbeitet hat, hat sie ihr eigenes Buch (im Frühjahr 1982) herausgebracht.

Dialog folgt die Präfation (13 Formulare; im Proprium 3 weitere für Taufe, Trauung, Begräbnis) und das Sanctus. Für das Eucharistiegebet (vgl. ML 235–243) stehen vier Texte zur Verfügung: die Hochgebete I und II wurden von der Inter-Lutheran Commission of Worship erarbeitet und folgen dem klassischen Schema: Lobpreis Gottes für seine Heilstaten, Einsetzungsbericht, Anamnese, (Kommunion-)Epiklese, Bitte (um Einheit im Gebet mit allen Dienern Gottes), Schlußdoxologie. Hochgebet III orientiert sich an Anaphoren der Ostkirche und hat eine trinitarische Struktur (mit Wandlungsepiklese). Hochgebet IV ist eine Adaption des Textes von Hippolyt. Als Wahlmöglichkeit bleiben ferner der von Luther herrührende Brauch, nur den Einsetzungsbericht (aber nicht zwischen Präfation und Sanctus wie bei ihm, sondern nach dem Sanctus) zu verwenden, bzw. wie in neueren skandinavischen Agenden ein Lobgebet zwischen Sanctus und Einsetzungsbericht einzufügen, das Dank für die Erlösung und Bitte um den Hl. Geist zum Ausdruck bringt. Auf die Schlußdoxologie folgen unmittelbar das Vaterunser und die Kommunion ggf. durch Gesang oder Musik begleitet, danach ein Danklied und die Postcommunio (3 Formulare: aus der Deutschen Messe Luthers; aus der Ostermesse des römischen Meßbuches; aus dem Common Prayer Book). – Der Abschluß ist sehr kurz: Segen und Entlassung.

Für jene Gemeinden und Gelegenheiten, wo eine Feier ohne Kommunion stattfindet, ist nach dem Einsammeln der Gaben eine entspr. Ordnung vorgesehen, die mit Fürbitten, Vaterunser und Segen schließt. Aber es wird empfohlen, eher einen „selbständigen Wortgottesdienst" zu halten, der ein neues Element in dieser Agende darstellt (Modell in ME 313–317).

Eine bedeutende Neuerung ist der Taufritus (ME 308–312). Es war eines der Hauptziele der Hg. des LBW, die Taufliturgie entspr. der Bedeutung dieses Sakramentes wiederherzustellen und das Taufmotiv auch bei anderen Feiern wie Beichte, Begräbnis zur Geltung zu bringen (LBW 8). Der Ritus ist auf eine gemeindliche Feier (möglichst beim Abendmahl nach der Predigt und zu bestimmten Terminen: Osternacht, Pfingsten, Taufe des Herrn, Allerheiligen) ausgerichtet und wie folgt aufgebaut: Begrüßung der Gemeinde, Vorstellung der Kandidaten, Preis- und Segensgebet über dem Taufwasser, Absage und Glaubensbekenntnis, Taufakt, Handauflegung und Besiegelung mit dem Kreuzzeichen, Überreichen der Taufkerze (fakultativ), Schlußoration, Willkomm der Gemeinde und Friedensgruß für die Neugetauften (fakultativ), Fortsetzung der (Abendmahls-)Feier mit dem Darbringen der Gaben. Bedenkenswert ist, was über die Erstkommunion von Kindern gesagt wird, die als Kleinkinder getauft wurden (ME 31f). Es gibt für diesen u.U. Jahre vor der Konfirmation liegenden Akt keine anderen Feierelemente als eine Begrüßung bei der Predigt und/oder ein Gebet für die Erstkommunikanten, die schlicht im Kreis ihrer Familie zum ersten Mal an der Kommuion teilnehmen.

Auch die Feier der Sündenvergebung (ME 318–323) ist neu geordnet und wird klar vom Bußakt der Abendmahlsfeier unterschieden. Die gemeinsame Feier hat die Form eines Wortgottesdienstes und schließt ein allgemeines Bekenntnis und die indikative Zusage der Vergebung ein. Die Ordnung der Einzelbeichte besteht auf der klaren Unterscheidung von seelsorglichem Gespräch (ME 34) und bietet einen Gebetsrahmen für das Bekenntnis und die ebf. indikative unter Handauflegung erteilte Absolution.

Der Ritus für die Erneuerung/Bekräftigung der Taufe (ME 324–327) ist vorgesehen für die Feier der Konfirmation, für Konvertiten und für Gläubige, die zur vollen Teilnahme am kirchlichen Leben zurückkehren. Im Mittelpunkt steht die Erneuerung des Taufversprechens. Auch dieser Ritus soll ggf. in die Abendmahlsfeier integriert werden. Dasselbe gilt von der Trauung (ME 328–330) und für die Begräbnisliturgie (ME 331–339).

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß das LBW mit aller nur wünschenswerten Klarheit und trotz der Betonung des Wertes der Laiendienste für die Feier der Liturgie (Laien können z. B. Wortgottesdienste und das Stundengebet leiten) auf dem ordinierten Pastor als Vorsteher bei Taufe, Abendmahl, Beichte und Trauung besteht (s. dazu die Allgemeine Einführung in ME). Außerdem wird (außer bei Taufe und Abendmahl auch) bei Beichte und Trauung der sakramentale Charakter dieser Feiern zumindest nahegelegt (was indirekt dann auch die Einschätzung der Ordination berührt). Jedenfalls ist dieses Agendenwerk eine in ökumenischer Hinsicht beachtliche Leistung und bietet auch den Liturgikern anderer Konfessionen viel Anregung und Stoff zum Nachdenken.

Theologische Realenzyklopädie Bd VII: Böhmische Brüder – Chinesische Religionen. Hrsg. Gerhard Krause u. Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981). 802 S. TRE kart. DM 210.–

Sehr zügig schreitet das Erscheinen der Theologischen Realenzyklopädie voran. Inzwischen liegt der 7. Bd zur Besprechung vor.

Er beginnt mit einem Beitrag über die ‚Böhmischen Brüder' von F. Machilek, in dem er über ihre Anfänge und die Brüder in der konfessionalen Auseinandersetzung des 16. Jh.s (bis zur Gegenwart) berichtet. Im Artikel das ‚Böse' gibt J. B. Hygen einleitend eine Begriffserklärung und erörtert das Problem: Gott und das Böse und die Überwindung des Bösen. Die Doppelbezeichnung ‚Glaube und Hoffnung' drücke die Situation des Christen aus. Die Hoffnung richte ihren Blick auf den endgültigen Sieg des Guten und der endgültigen Überwindung des Bösen. L. Pozzi würdigt Leben und Werk des ‚Boethius' und besonders die „Consolatio Philosophiae" als das Meisterwerk des Boethius. Der Artikel ‚Bogomilen' berichtet u. a. über die Bogomilen in Bulgarien im byzantinischen Reich, nicht zuletzt über die Bogomilenmission. Religonsgeschichtlich aufschlußreich ist der Beitrag ‚Bon-Religion', eine der ältesten Religionsformen Tibets, in dem S. Lienhard über die Entwicklung, Lehre und Kanon der Bon-Religon informiert. Der Artikel ‚Bonaventura' von W. Dettloff berichtet in präziser Form über Leben und Werk und zeigt die Bedeutung dieses großen Franziskanertheologen auf. Auch D. Bonhoeffer, der am 9. 4. 1945 als Widerstandskämpfer erhängt wurde, findet eine sachgerechte Würdigung: Seine Theologie und seine Nachwirkung wird dargelegt und seine Bedeutung als Kritiker der Bekennenden Kirche und als Mahner zur Schuldübernahme von G. Krause herausgestellt. ‚Bonifatius VIII' bewertet H. Wolter als bedeutenden Papst, dem man bei aller menschlichen Einseitigkeit und trotz seiner kirchenpolitischen Mißerfolge im einzelnen die kirchengeschichtliche Größe kaum absprechen könne. Die Bedeutung von ‚Bonifatius' als Missionar, Klostergründer, Bildungsvermittler und Kirchenorganisator im Frankenreich schildert K.-U. Jaschke. Der seit dem 12. Jh. aufkommende Ehrenname „Apostel der Deutschen" schränke die gesamteuropäische Bedeutung unsachgemäß ein. Über die Bonner Universitätsgeschichte informiert J. F. G. Goeters mit besonderem Schwerpunkt auf die Evangelisch-Theologische Fakultät, die Katholisch-Theologische Fakultät und das Altkatholische Seminar (1979) mit 11 Studenten. Im Artikel ‚Book of Gommon Prayer' korrigieren G. J. Cuming und S. G. Hall an verschiedenen Stellen bisherige Ansichten, u. a. den Artikel von Libergall in TRE II (1978) 36 u. 43. Leben und Werk von ‚C. Borromeo' schildert G. Alberigo. Er nennt den Dienst von Borromeo für die Mailändische Kirche als die maßgebende Größe in seinem Leben und als die Ursache für seinen starken Einfluß, wenn er auch als Kardinal eine wesentliche Rolle gespielt habe. Im Artikel ‚Bossuet' von J. Le Brun ist ein eigener Abschnitt seinem Verhältnis zum Protestantismus und zum Quietismus gewidmet. In seiner „Histoire des Variations des l'Eglises protestantes" – (1688) habe B. die Widersprüche der Reformatoren des 16. Jh.s so wie die politischen Folgen ihres Wirkens hervorgehoben. Über die widersprüchliche Mystikerin ‚Bourignon', die sich für die Reinkarnation des Gottes Sohnes hielt, berichtet G. P. Wolf. Seine Bemerkung 95: „Der direkte Kontakt mit Gott erlaubt keine Kontrolle, deshalb kann sie die Unfehlbarkeit des Papstes leugnen", ist nicht einsichtig. ‚Wilhelm Bousset' wird von J. M. Schmidt in seiner Bedeutung für die Durchsetzung der religionsgeschichtlichen Methode in der neutestamentlichen Wissenschaft gewürdigt. Umfangreich ist der Beitrag ‚Brandenburg' von D. Kurze u. a., der von der Missionierung ausgeht und die Geschichte von der Reformationszeit bis zur Entwicklung nach dem 2. Weltkrieg schildert und eine gute Information bietet. Die Geschichte der katholischen Kirche in der Neuzeit wird von 1740 bis zum Tode von Kardinal Bengsch skizziert. ‚Sebastian Brant' wird von H.-G. Roloff als eine der bedeutendsten intellektuellen Gestalten seiner Zeit bezeichnet. Der Artikel ‚Braunschweig' von H,-W. Krumwiede beginnt bei der Christianisierung, behandelt die Zeit der Reformation und des Calixtinismus, der Aufklärung bis zum 20. Jh. Mit der Zeit des Nationalsozialismus, der Wahl des deutschchristlichen Landesbischofs und der Einführung des Arierparagraphen schließt der Artikel ab. Beim Stichwort ‚Bremen' informiert O. Rudolf über die Gründung des Bistums, die Zeit der Reformation bis zur Gegenwart. „Johannes Brenz" wird von M. Brecht als einer der bedeutendsten Schüler Luthers bezeichnet, der das deutsche Luthertum lehrend und leitend mitgeprägt habe. Die Breslauer Universität, als Jesuitenuniversität gegründet findet durch L. Petry eine präzise Würdigung. Das Stichwort ‚Brevier' wird nicht behandelt und dafür auf die Artikel ‚Gebetbücher' und ‚Stundengebet' verwiesen. Umfassend ist der Artikel ‚Bruderschaften' (Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, 17-19. Jh. und 20. Jh.) von R. Stupperich. Der Kanzler ‚Gregor Brück' wird von E. Fabian in seiner Bedeutung für die Reformation herausgestellt. Über die ‚Brüder vom gemeinsamen Leben' berichtet R. Stupperich (Wesen und Organisation, Ausbreitung und Schrifttum). In diesem Zusammenhang spricht er von der „Imitatio Christi" als einem Gemeinschaftswerk. ‚Brun von Querfurt' und sein Missionsprogramm wird darlegt von W. H. Fritze, der einschränkend bemerkt, daß er eine Tätigkeit von bleibender Wirkung weder als Missionar noch als kirchenpolitischer Denker zu entfalten vermocht habe, ‚Emil Brunner' wird von H. Beintker als Mitbegründer der dialektischen Theologie, als Ethiker und Dogmatiker für echte Ökumenizität herausgestellt. Als die große Leistung des ‚Bruno von Köln' bezeichnet H. Stehkämper die Eingliederung Lothringens in das Reich und die Entwicklung der Stadt Köln. Er beurteilt ihn als die Verkörperung des neuen Typs des geistlichen Reichsfürsten. Das Leben und Werk von ‚Martin Buber' findet durch G. Schütz eine gut informierende Darstellung. ‚Bucers' Bedeutung für die Kirchenpolitik des 16. Jh.s, besonders seine Teilnahme an den Religionsgesprächen und seine Nachwirkung würdigt R. Stupperich. Der sonst gut informierende Artikel ‚Buch/

Buchwesen' findet von Sachkenntnis wenig getrübte Urteile über die katholischen Kontroverstheologen. Hier kann man lesen: „So wurden ihre Schriften weder gedruckt noch fanden sie Käufer." Ein Blick in die Arbeit von W. Klaiber: Katholische Kontroverstheologen und Reformer des 16. Jh.s (1979), die nicht verwertet wurde, hätte vor diesem Fehlurteil bewahren können. Wertvoll ist der Artikel ‚Buchmalerei', wobei besonders die guten Illustrationen hervorgehoben sind. Eigens hingewiesen sei auf den Artikel ‚Buddhismus'. ‚Bullinger' wird von F. Büsse als Patriarch des reformierten Protestantismus und als Persönlichkeit von europäischem Format herausgestellt. ‚Bultmann' wird gegen den Vorwurf verteidigt, daß er sich der Heideggerschen Philosophie verschrieben habe. Im Bereich der ntl Forschung hätten Bultmanns Arbeiten in fast allen wichtigen Problembereichen die Wege der Forschung bestimmt. Der Vf. spricht von den „katholisierenden" Tendenzen seiner Theologie, die zu einer bemerkenswerten Resonanz der Theologie Bultmanns auch bei katholischen Exegeten und Dogmatikern geführt habe. Das Stichwort ‚Bund' wird in seiner Bedeutung für das AT, das Judentum, das NT und die frühe Kirche dargestellt. Hingewiesen sei eigens auf den informierenden Forschungsbericht. Bei ‚Buonaiuti' fehlt der Vorname Ernesto. Der Beitrag ‚Buße' ist aufgeteilt: Religionsgeschichte, AT, Judentum, NT, historisch, dogmatisch, ethisch. Überraschend ist das Urteil (488): „So wird im gegenreformatorischen Katholizismus die Buße immer mehr juristisch verstanden". Umfassend und gut informierend ist der Beitrag ‚Byzanz'. Das neue Rom und sein Patriarchat, sein Ehrenvorrang nach Rom findet eine objektive Beurteilung. Der Vf. J. Meyendorff weist darauf hin, daß das Verhältnis der Kirche und Staat in Byzanz sich nicht in einem Begriff wie Caesaropapismus zusammenfassen lasse.

Byzantinisches Mönchtum, Liturgie, Theologie, aber auch die byzantinische Kunst werden in eigenen Abschnitten dargestellt.

Der Artikel ‚Gaesarius von Arles' informiert über sein Leben, seine Schriften und seine Nachwirkung. Beim Artikel von ‚Gaesarius von Heisterbach' vermißt man unter den Quellen die Angabe, wo der Katalog der Kölner Erzbischöfe gedruckt ist: MGSS 24, 332–347. Beim Artikel ‚Cajetan' von E. Iserloh – B. Hallensleben wird gesagt, es sei ihm weitgehend gelungen, die katholische Lehre so darzustellen, daß er dem Grundanliegen der Reformation gerecht wurde. Im Beitrag ‚Calvin' wird seine Rolle bei der Verhaftung von Servet in Vienne nicht verschwiegen und dessen Verurteilung zum Tode als Ketzer in Genf erwähnt. Entschuldigend bemerkt der Vf. W. Nijenhuis, daß die Verurteilung in einer Periode vollzogen wurde, in der Calvins große Widersacher in Genf noch bestimmenden Einfluß auf die Stadtregierung hatten. Daß der Sekretär von Calvin, Servet beim Rat der Stadt angeklagt und Calvin die Todesstrafe für Servet verlangt hatte, bleibt unerwähnt. Die Tatsache, daß Melanchthon mit dem Todesurteil einverstanden war, fügt der Vf. hinzu. Calvins Theologie (Gotteslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie) wird weitgehend dargelegt und die These vertreten, daß die lutherische Polemik gegen Calvins Abendmahlslehre auf einem Mißverständnis beruht, das leider weitgehende historische Folgen gehabt habe. H. Wolter würdigt ‚Petrus Canisius' in seiner Bedeutung für den kirchlichen Aufbauwillen. Besonders werden seine Verdienste für die Schaffung eines neuen kirchenbewußten Klimas bei den deutschen Katholiken herausgestellt. Der Beitrag ‚Chalkedon' (Konzil) informiert gut, auch über die Nachwirkung von Chalkedon (Der Titel des Werkes von A. Grillmeier – H. Bacht lautet: Das Konzil von Chalkedon, 675, 655). Hingewiesen sei noch auf die umfangreichen Beiträge: ‚Charisma' und ‚Chiliasmus'. ‚China' und ‚chinesische Religionen'.

Das Register am Schluß des Bdes ist ergänzungsfähig. So fiel mir z. B. das Fehlen der Stichworte: Konziliarismus (zitiert 507, 540), V. Laterankonzil (539f), Pomponazzi (539) auf.

Zusammenfassend darf man sagen: Auch der 7. Bd der TRE enthält wiederum eine Fülle von wertvollen Informationen. Die Beiträge geben in den meisten Fällen den neuesten Forschungsstand wieder. Hinsichtlich der Stichwortauswahl und Raumzuteilung bleiben zwar einige Wünsche offen, aber wer mit den Problemen der Erstellung eines Lexikons vertraut ist, hat für solche Schönheitsfehler Verständnis. Man kann nur auf das regelmäßige Fortschreiten des Werkes, das inzwischen auch von der DFG finanziell gefördert wird, hoffen.

Kirchzarten Remigius Bäumer

Theologische Realenzyklopädie, Bd. VIII, Lief. 1–5. (Chlodwig – Dionysius Areopagita). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981). 799 S. TRE DM 230.–

Der 8. Bd der TRE beginnt mit einem knappen, aber hervorragenden Beitrag über „Chlodwig". Seine Taufe durch Bischof Remigius von Reims verlegt Schäferdiek auf den „Weihnachtstag wohl 499". Im Artikel „Christentum" behandelt A. Köberle Einheit und Vielfalt des Christentums, seine hebräische Wurzel, Wesen und Gestaltwandel des Christentums. Umfassend ist der Beitrag „Christenverfolgungen", der von den Verfolgungen im Römischen Reich bis zu der Kirchenverfolgung unter dem Nationalsozialismus und in den kommunistischen Staaten reicht. Bei „Christoph von Württemberg" fehlt neuere Literatur über Württemberg und das Konzil von Trient. Einzelne Formulierungen im Beitrag dokumentieren nicht gerade eine Vertrautheit mit der Frage der Konzilsbeschikkung. So lesen wir: „Es wurde notwendig, daß das Trienter Konzil von Württemberg besucht wurde, um dort die Religionsbeschwerden vorzutragen." Ein Blick in den Band VII/3 der Aktenausgabe des Trienter Konzils „Concilium Tridentinum" (1980) von Th. Freudenberger hätte hier zu einem präziseren Urteil geführt. Auch die Lektüre des Beitrags von M. Brecht: Was wollten die Protestanten in Trient? (zuletzt gedruckt in: Concilium Tridentinum. Wege der Forschung [Darmstadt 1979]) wäre dienlich gewesen. Ähnliche Ungenauigkeiten finden sich auch in den Aussagen über die Klosteraufhebungen des Christoph von Württemberg. Hier liest man: „Die Klosterreformation wurde überaus vorsichtig angegangen." Die Untersuchung von H. Tüchle, Von der Reformation bis zur Säkularisation (1981), ergibt hier ein anderes Bild. Das brutale Vorgehen des Herzogs gegen die Ordensfrauen sollte man nicht verharmlosen. Über „Chrodegang von Metz" informiert knapp aber informativ J. Semmler. Von den Päpsten sind aufgenommen: „Clemens V." und „Clemens VII.". „Clemens von Alexandrien", seine Theologie und sein Einfluß auf die Kultur-, Geistes- und Dogmengeschichte zeigt A. Méhat auf. „Clemens von Rom" wird in seiner Bedeutung für die Entwicklung der Kirchenverfassung herausgestellt und in diesem Zusammenhang auf sein Eingreifen in Korinth hingewiesen. „Cluny" würdigt K. S. Frank und bezeichnet es als ein wichtiges Zentrum innerhalb der monastischen Reform, neben dem andere Zentren stehen. Er erwähnt, daß von K. Hallinger ein entscheidender Impuls für die Forschung ausgegangen sei. Nach Frank sperrt sich die konservative Grundhaltung Clunys gegen die bislang weithin vertretene Einheit von cluniazensischer und gregorianischer Reform. Von dem bedeutenden Luthergegner „Cochläus" wird seine Treue, seine Opferbereitschaft und sein Einsatz für die alte Kirche hervorgehoben. Über „Columban" urteilt A. Angenendt, daß er dem Kirchenleben vom Monastischen her Anstöße vermittelt habe, deren Wirkung durch das ganze Mittelalter, ja selbst bis zur Gegenwart spürbar sei. Die Bedeutung von „Consalvi" wird von G. Schwaiger herausgestellt. Die „Consilia Evangelica" wertet J. Gründel als „Einweisungen in die Nachfolge radikalen Christentums". H. Fuhrmann informiert über das „Constitutum Constantini": Zeit, Ort und Grund der Entstehung werden präzise dargestellt und der Einfluß der Fälschung auf das rechte Maß zurückgeführt. Über „Contarini" berichtet K. Ganzer. Seine kirchengeschichtliche Bedeutung liege vor allem in seiner Tätigkeit als Reformer. Über „Thomas Cranmer" heißt es: „Obwohl C. fast dauernd die Feder in der Hand gehalten hat, veröffentlichte er Zeit seines Lebens wenig." „Cyprian von Karthago" findet durch M. Bévenot eine ausgezeichnete Würdigung. Er hebt hervor, daß C. kein Gegner des Papsttums war und verweist auf H. von Campenhausen, der neuestens seine früheren Aussagen eines gegen den Papst gewandten Episkopalismus bei Cyprian als unhistorisch bezeichnet habe. Von „Cyrillus von Alexandrien" sagt E. R. Hardy, daß seine Theologie in der östlichen Kirche bleibenden, ja bestimmenden Einfluß erhielt. Auch die Christologie des Thomas von Aquin sei weithin von ihm beeinflußt. Über „Cyrillus von Jerusalem" berichtet E. J. Yarnold und hebt seine Bedeutung für die liturgische Entwicklung hervor. „Cyrillus und Methodius" haben nach Ch. Hannick dem slawischen Mittelalter den Zugang zur europäischen Kultur eröffnet. Im Artikel „Dämonen" wird besonders der religionsgeschichtliche, der atl und ntl, der jüdische und der kirchengeschichtliche Aspekt dargelegt. Der Beitrag „Dänemark" informiert über die kirchengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter, Theologie, Geistesleben und Frömmigkeit, besonders über die Durchführung der Reformation. Von „Dante Alighieri" sagt A. Buck, daß auf der Verbindung von dichterisch gestalteter menschlicher Wirklichkeit und metaphysischer Sinnfülle die überzeitliche Wirkung der Comedia beruhe. Beim Artikel „Danzig" wäre zu ergänzen, daß Preußen schon bald nach der ersten Teilung Polens 1772 den Besitz der katholischen Kirche widerrechtlich einzog. Erst 1815 durch den Wiener Kongreß, nicht bereits 1814, kommt Danzig wieder zu Preußen. Bischof Splett war auch nach 1945 Bischof von Danzig, wenn er auch durch seine Verhaftung sein Amt nicht mehr ausüben konnte. Eingehend ist auch der Beitrag „Darwin", in dem Entstehung und Durchsetzung der Lehre, Evolutionsgeschehen und Sozial-Darwinismus angesprochen werden. B. Rensch urteilt, daß noch mancherlei Probleme zu klären seien, ehe die Differenzen zwischen einem naturwissenschaftlichen und einem christlichen Weltbild beseitigt seien. Im Artikel „David" wird besonders David und Saul, David als König über Judäa und Israel und die Königsideologie gewürdigt. Die Schwerpunkte der Aktualisierung Davids in rabbinistischer Zeit werden herausgestellt. David von Augsburg wird von M. A. Schmidt als geistlicher Schriftsteller gewürdigt und seine starke Nachwirkung aufgezeigt. Umfangreich ist auch der Beitrag „Deismus". Bei den Literaturangaben fällt fehlende neuere Literatur auf. Der Artikel „Dekalog" gliedert sich: AT, Judentum, NT, ethisch, praktisch, theologisch. Im Beitrag „Demokratie" werden die historischen Voraussetzungen neuzeitlicher Demokratie dargelegt und u. a. auf den Konziliarismus von Ockham, Marsilius von Padua, Nikolaus von Cues hingewiesen. Das Aufkommen und die Entfaltung neuzeitlicher Demokratie und das Demokratieverständnis seit 1945 findet eine entsprechende Darstellung. Hingewiesen wird auch auf die Bedeutung der Aristotelesrezeption seit Thomas von Aquin. Im kirchlichen Konziliarismus werde die „potestas populi" erweitert und ihre Bedeutung für die Legitimität einer Herrschaft herausgestellt. Juan de Mariana wird die Meinung zugeschrieben, daß jeder Private das Recht habe, mit Tyrannenmord dem Gemeinwesen zu helfen. Die Bedeutung der „Demut" in der christlichen Theologie und Frömmigkeit wird – ausgehend vom AT über das NT – in ihrer kirchengeschichtlichen Entwicklung überzeugend dargestellt. Das mittelalterliche Demutsverständnis orientiere sich einerseits an Augustinus, andererseits an der monastischen Tradition. Johann von Paltz entwickelte das monastische Ideal der Demut aus seiner Mariologie heraus; und Ignatius von Loyola führe die monastische Demutstradition fort. Im Artikel „Denifle" würdigt J. Köhler die Verdienste des großen Dominikaners, besonders um die Lutherforschung. „Allein die gewaltige Arbeit über ‚Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei und Justificatio, Quellenbelege', die Denifle leider erst der zweiten überarbeiteten Auflage seines Lutherbuches beigab (1904), würde genügen, seinen Namen für die Lutherforschung aller Zeiten zu verewigen." Denifle habe die Forschung auf den jungen Luther aufmerksam gemacht und so eine Revision des Lutherbildes eingeleitet. Das Verhältnis Luthers zur Scholastik, wie es Denifle beschrieben hat, sei heute Allgemeingut geworden. Der Beitrag „Deutschkatholiken" ist angesichts seiner

theologischen und historischen Unbedeutendheit und seiner geringen Anhängerzahl überraschend umfangreich. Die Angaben sind an verschiedenen Stellen zu korrigieren. Es erscheint mir eine völlige Verkennung, wenn darin z. B. zu lesen ist: Der Deutschkatholizismus wurde von theologischen Vertretern des Reformkatholizismus (u. a. Wessenberg, J. B. Hirscher) als weiterführende Richtung und als „wahrhaft christlich-katholische" Erscheinung ernsthaft diskutiert. Vgl. dazu: H. Schreiber, Deutschkatholisches. Die Dr. Hirschersche Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel (Freiburg 1846). Bei dem Artikel von Hundhausen: Deutschkatholiken in Wetzer-Welte Kirchenlexikon fehlt die Bdangabe. Während der Artikel „Deutschkatholiken" fast sieben Spalten umfaßt, wird der Beitrag „Deutsche Christen" auf zwei Spalten abgehandelt, ohne Erwähnung der Quellen und Publikationen deutsch-christlicher Autoren (gegenüber einer 2 Spalten umfassenden Bibliographie von z. T. unbedeutenden deutsch-katholischen Publikationen). Den „Deutschgläubigen Bewegungen" wurden immerhin 4½ Spalten zugebilligt. Publikationen von deutschgläubigen Autoren werden ebenfalls nicht angeführt. Die Quellen umfasen hier 10 Zeilen, vermutlich nicht durch Verschulden des Autors. Eine besondere Hervorhebung verdient der Artikel „Deutschland". Er berichtet über Missionierung und Kirchengründungen, die Bekehrung der Franken (hier wird die Taufe Chlodwigs in die Jahre 498?, 408? verlegt). Die Karolingerzeit, die ottonische Zeit, Kirche und Herrscher im frühen und hohen Mittelalter (mit eigenen Abschnitten über die karolingische Staatskirchenpolitik und das ottonisch-salische Reichskirchensystem bis zur staufischen Restauration) werden kurz, aber präzise dargestellt. Weitere Abschnitte behandeln Kirche und Gesellschaft im späteren Mittelalter (u. a. die Stadtbürger und ihre Kirchen), aber auch Schisma, Reformkonzilien und spätmittelalterliche Ordensreform finden eine Würdigung. Die Situation in Deutschland um das Jahr 1500 und die Reformation werden etwas einseitig dargestellt. So liest man z. B.: „nachdem die Reformanliegen des 14. Jahrhunderts vom Papsttum vereitelt werden konnten." Irrig ist die Aussage über das Wiener Konkordat (577). Der Abschnitt: „Die Auflösung des konfessionellen Zeitalters" behandelt die Zeit von 1648–1806. Mit dem Ende des alten deutschen Reiches beginnt „die moderne Welt". Die Zeit von 1918–1945 wird überschrieben: Die Christenheit im konfessionell-neutralen und im kirchenfeindlichen Staat. Der Beitrag „Devotio moderna" informiert ausführlich und behandelt in einem eigenen Abschnitt das Verhältnis der Devotio moderna zu Humanismus und Reformation. Nicht überzeugend ist die Aussage: „Im 16. Jahrhundert verlor das Schrifttum der Devotio moderna, so weit es nicht in Vergessenheit geriet, seine Ausstrahlung und die ‚Imitatio' wurde zum Klassiker der Erbauungsliteratur. Eine späte, aber um so deutlichere Wirkung konnte sie indessen bei den Jesuiten und in den Exerzitien des Ignatius von Loyola entfalten". Der Widerspruch zwischen beiden Aussagen ist offenkundig. Mit Recht wird dagegen betont, daß die Devotio moderna als ganze keinesfalls die Ausbreitung der Reformation gefördert oder initiiert habe. Reiche Informationen bringt der Beitrag „Diakonie": Geschichte, Theologie, Diakoniewissenschaft, Arbeitsfelder heutiger Diakonie. Der Vf. weist darauf hin, daß Diakonie im neuprotestantischen deutschen Sprachgebrauch häufig als synonym für „Liebestätigkeit" (Caritas) verwendet werde. Aber dieses Verständnis könne sich nur vage oder gar nicht auf den Tatbestand berufen, der im NT, in der Geschichte und im außerdeutschen Sprachraum auch heute mit Diakonie bezeichnet werde. Der Artikel „Dialektische Theologie" klärt den Begriff, skizziert die Geschichte und den philosophischen Hintergrund. Im Beitrag „Diaspora" wird die israelitische, jüdische und die neuzeitliche Diaspora dargelegt und auch über die Diasporawerke informiert. „Otto Dibelius" findet eine sachgerechte Wertung: „So umstritten Dibelius im einzelnen war, als Persönlichkeit wie als Kirchenführer war er eine der prägenden Gestalten der evangelischen Kirche in Deutschland." Über die „Didache" heißt es, daß sie in das 1. Jh. datiert werden könne. Als Entstehungsort wird auf die ländlichen Gebiete Vordersyriens hingewiesen, ohne daß sich hier Sicherheit gewinnen ließe. Der Beitrag „Didaktik" gliedert sich in: Begriff, Darstellungsebene, Stufungen, Differenzierungen, Positionen und Forschungsmethoden. Bei „Dillingen, Universität" wäre jetzt die Arbeit von K. Hengst, Jesuiten an Universitäten und Jesuiten-Universitäten (Paderborn 1981) zu ergänzen. Der Abschlußartikel „Dionysius Areopagita" behandelt: Datierung und Identität, Werk und Lehre, Nachwirkung, wo besonders auf seine Nachwirkung im griechischen Osten, aber auch im Westen (Gregor d. Gr. der 1. Beleg dionysischen Einflusses im Westen) hingewiesen wird. Von Dionysius von Alexandrien heißt es: Er gelte häufig als wenig begabter Schüler des Origenes. Die Frage nach seiner theologischen Eigenart stelle sich jedoch neuestens verstärkt.

So enthält der Bd wiederum eine Fülle von Informationen und gibt gute Einblicke in die Wissenschaftsgeschichte. Die Zahl der Druckfehler ist gering. S. 609 muß es heißen: Klinkenberg statt Klinkerberg. S. 721 ist zu korrigieren: 1837 statt 1836. Wenn man Stichwortauswahl und Raumzuweisungen überprüft, stellt sich trotzdem manchmal die Frage, nach welchen Kriterien hier entschieden wurde. Die Beiträge sind weithin von hohem wissenschaftlichen Niveau. Auch dieser Bd gehört für den Theologen, aber auch für den Historiker, zu den unentbehrlichen Hilfsmitteln, auch wenn man darin verschiedene Stichworte vergebens sucht.

Freiburg Remigius Bäumer

Zuber, Beat: **Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.** Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1976. 152 S. (Orbis biblicus et Orientalis 9) br.

Die hier vorgelegten Studien, die ursprünglich Exkurse in einer unveröffentlichten Diss. über die „mit dem Namen Jahwes chiffrierte Gotteserfahrung war, ehe diese mit anderen Gotteserfahrungen (Vätergott, El) zu einer unauflösbaren Einheit verschmolz" (8), sind gewissermaßen originelle Randglossen zu Grundpositionen und Vor-Urteilen, wie sie von vielen Alttestamentlern vertreten und vererbt werden. Schon allein deshalb sind diese Studien zu begrüßen, wenngleich die zwischen den Zeilen angedeuteten Meinungen des Vf.s über Entstehung, Gestalt und Funktion der atl Geschichtstheologie geradezu abenteuerlich anmuten. Daß das ‚kanonische' Geschichtsbild Israels erst als Folge des „großen hellenistischen Denkaufbruchs" (136) oder als Produkt einer elitären Minorität in der babylonischen Exilssituation oder gar erst der Römerzeit (137) entstanden sein soll, läßt sich angesichts der Differenziertheit des geschichtstheologischen Textmaterials, wie es sich beispielsweise im Pentateuch, in der deuteronomistischen und chronistischen Theologie, aber auch im Vergleich von einzelnen Pentateucherzählungen mit der entsprechenden Rezeption etwa in Judit oder im Weisheistbuch schlechterdings nicht nachvollziehen. Die Entstehung der atl Geschichtstheologie, die sich durch die konsequente Subsumption auseinanderstrebender Ereignisse unter das eine Geschichts-Subjekt Jahwe durchaus historisch beschreiben ließe, ist freilich kaum von der „Sinaifrage", mit der sich der Vf. anscheinend vorwiegend beschäftigt hat, her zu entwickeln. Gerade die ‚Sinaitheologie' ist eben ein anderes ‚Ursprungsdatum' Israels als beispielsweise der Exodus, die Landnahme oder die Staatsgründung.

Dennoch: Was der Vf. „auf den Zeilen" über die immer wieder unternommenen Versuche, einen ‚historischen Sinai-Vulkan' zu lokalisieren, sagt (15–49), was er über den angeblichen Wallfahrtsweg zum Sinai in Arabien (Num 33) kritisch anmerkt, ist wichtig und beeindruckend. Dagegen sind seine Ausführungen über die mündliche Überlieferung (73–98) eher von einem romantischen Nationalliteratur-Klischee geprägt, das sich durch die beispielsweise nachweisbare Bildungs- und Schultradition Israels nicht unschwer falsifizieren ließe. Schließlich könnten viele der in der vierten Studie über den Zusammenhang von Nomadentum und Seßhaftigkeit gemachten Beobachtungen, löst man sie von der intendierten Hauptthese ab, einen bedeutsamen Argumentationswert für die Frage nach der gesellschaftlichen Organisationsform des vorstaatlichen Israel erhalten.

Fazit: Eine erfrischende, kritische Lektüre, die man empfehlen kann, selbst wenn (oder weil!) sie zum Widerspruch reizt.

Münster Erich Zenger

Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis. Neue Studien zu „Gnosis und Bibel", Hrsg. von Karl-Wolfgang Tröger. - (Gütersloh): Mohn (1980). 364 S. Ln. DM 58,–.

Besonders seit dem Gnosis-Kongreß in Messina (1966) und dem Erscheinen des Sammelbandes „Gnosis und Neues Testament" (1973) sei man in der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung beachtlich weitergekommen. Hauptgründe ihrer Zuversicht sind die fortgeschrittenen Quelleneditionen und Gesamtübersetzungen der Schriften von Nag Hammadi (Faksimile-Ausgabe ab 1972, engl. Gesamtübersetzung 1977, dt. Übersetzung im Werden). Darüber hinaus klappe die internationale Kooperation gut. Die Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung habe eine starke Ausstrahlung auf die theologischen Disziplinen etc. Dem Hrsg., Karl-W. Tröger, ist es zu danken, daß der neue Bd einen guten Überblick über den Stand und die Probleme der heutigen Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung vermittelt. Seine Einführung: „Zum gegenwärtigen Stand der Gnosis- und Nag-Hammadi-Forschung" (11–33) enthält die momentane Forschungsproblematik (inklusive eine Klassifizierung gnostischer Texte, 21), eine Kurzschilderung der Beiträge des Bdes und praktische Arbeitshilfen (z. B. ein verbessertes Sigel-Verzeichnis der Nag-Hammadi-Schriften, 15–18).

Fast alle Autoren gewähren Fragen der Methodik einen auffallend breiten Raum. Mit bloßer Motivgeschichte komme man nicht weit. Gnosis bedeute einen radikalen Bruch gegenüber jüdischem und großkirchlich-Christlichem. Sie sei „im Grunde nichts anderes als Anthropodizee - ein großangelegtes Unternehmen zur Selbstrechtfertigung des Menschen und seiner (zumeist) weltflüchtigen Haltung" (K. W. Tröger, 28). In ihr walte ein antikosmischer Geist (K. Rudolph 232; vgl. ähnliche Definitionen 41. 85. 150. 159. 265f). Gewiß seien in der Gnosis atl, ntl und anderwertige Motive reichlich benützt worden. Daraus ergebe sich jedoch kein religionsgeschichtliches oder religionsphilosophisches Ableitungsmodell für die Gnosis. Besonders prononcierte methodologische Abschnitte bieten Maier (Jüdische Faktoren bei der Entstehung der Gnosis? 239–258) und W. Schenk (Textverarbeitung im Frühjudentum, Frühkirche und Gnosis: 299–313).

Maier wendet sich gegen häufige Gleichsetzungen von AT und Judentum. Das AT habe ja auch (in der LXX-Version, auf die sich die Gnostiker exklusiv stützten) nichtjüdischen Kreisen zur Verfügung gestanden. „In keinem Fall ist auf Grund der Verwendung atl Texte und Stoffe bisher eindeutig nachgewiesen worden, daß die Gnosis in ihren unverwechselbaren Grundanschauungen vom Judentum her verständlich zu machen wäre, geschweige denn nur vom Judentum her" (246). M. hat einiges gegen Gerschom Scholem's Verwischungen von Gnosis und Esoterik einzuwenden (252). Am ehesten sieht er noch in der in 4 Esr 9,26–37 anklingenden „Selbstinfragestellung" jüdischer Gesetzesfrömmigkeit eine Mentalität, von der aus der Weg zur Gnosis „nicht so schrecklich weit" sei (250). Einzig in „der missionarischen Welle des Christentums und der dadurch provozierten inner- und interreligiösen Auseinandersetzungen" sieht M. eine mögliche Situation zur Herausbildung der Gnosis (257). Schenk bezeichnet die Verwendung des AT durch die Gnostiker als „Protestexegese" (307). In der Gnosis habe man „im Bewußtsein eigener Endgültigkeit und Unüberbietbarkeit" andere „als zu beerbende Vorläufer gesehen" (303).

Mit der Methodenfrage hängt die Ursprungsfrage eng zusammen. Da ist kaum Licht in Sicht! Zwar schreibt man meistens der Gnosis eine von Christentum und Judentum unabhängige Entstehung zu, wenn es auch Wechselwirkungen, besonders zwischen Christentum und Gnosis, gab. Aber wo liegt denn der Beginn der revolutionären antikosmischen gnostischen Haltung? Weder im heterodoxen Judentum noch in der Apokalyptik noch im hellenisierten Christentum war genügend Zündstoff für die gnostische Revolution (vgl. den Forschungsüberblick von K. W. Tröger, 155–168). Es ist ein gutes Zeichen, daß man sich in diesem Bd nicht auf die Ursprungsfrage versteift, es steht ja nun in den Nag-Hammadi-Texten genügend Stoff für vielfältige Interpretationen bereit.

Die gnostischen Verwertungen folgender atl Themen werden im 1. Teil untersucht:

Schöpfer und Schöpfung (R. Haardt, 37–48), die Paradieserzählung (P. Nagel, 49– 70), das Gesetz (H.-F. Weiß, 71–88), Geschichtstraditionen (H.-G. Bethge. 89–109). Melchisedek (H.-M. Schenke, 111–136), Elia (W. Beltz, 137–141) und Engelvorstellungen (A. Szabó, 143–152). Die Titel sagen noch nicht viel aus. R. Haardt handelt sein Schöpfer-Schöpfungs-Thema anhand des Begriffes des Bösen ab. P. Nagel weist auf die vielfältigen Interpretationsoptiken der Gnostiker dem AT gegenüber hin (aggressiv-polemische Umkehrung, allegorische Interpretation, eklektische Inanspruchnahme, ätiologische und typologische Interpretation etc.). Ähnlich weist H.-F. Weiß auf, daß das atl Gesetz in der Gnosis verschieden beurteilt wurde. Es gab nicht nur den gnostischen Antinomismus (und Antijudaismus), sondern auch relative Hochschätzungen des Gesetzes (85). Analoges gilt auch für die Geschichtstraditionen des AT. H. G. Bethge bringt den extremen Sonderfall, 2LogSeth, in wörtlicher Wiedergabe. Dort werden die wichtigsten Repräsentanten des AT der Lächerlichkeit preisgegeben (104–107). H.-M. Schenke bringt eine Übersetzung und ausführlich-anregende Kommentierung des gnostischen Melchisedek-Traktates, der in der von B. A. Pearson besorgten Textausgabe noch nicht erschienen ist. Es handelt sich um eine verchristlichte Form der sethianischen Gnosis mit antidoketischer Spitze (124).

Der 2. Hauptteil untersucht das Thema: „Frühjudentum und Gnosis"

Hier geht es nach einem einführenden Artikel von K. W. Tröger (155–168), neben dem schon erwähnten Artikel von J. Maier) um gnostische Inanspruchnahme von Apokalyptik und Magie (Wolfgang Ullmann, 169–194), um Philon von Alexandrien (Ch. Elsas, 195–220) und um das Problem Gnosis und Frühjudentum (K. Rudolph, 221–237).

Hinter diesem Teil steht eine vom Hrsg. relativ wenig durchdachte Grundkonzeption. Es hätte sich z. B. unbedingt jemand ausführlich mit dem angelologischen Teil von äthHen, mit Jub, der Testamentenliteratur vitAd und anderen angeblich prägnostischen frühjüdischen Abschnitten abgeben müssen. Diese Kritik trifft aber nur die Planer. K. Rudolph z. B. widmet sich der atl-frühjüdischen Weisheitsspekulation mit großer Liebe zum Detail und zur Entwicklung.

Im 3. Teil (Altes Testament – Neues Testament – Gnosis) geht es u. a. um das Judenchristentum (G. Strecker. 261–282) und die Adam-Christus-Gegenüberstellung (K. M. Fischer, 283–298). Im 4. Teil (Der weite Horizont: Vorderer Orient und Gnosis) wirkt von der Thematik des Buches her schon fast als Appendix: Die syrische und iranische Welt werden als Hintergrund der Gnosis von J. E. Ménard und C. Colpe geschildert. Ein Such- und Stellenregister schließt den Bd ab.

Trotz einiger Schwachstellen und Eklektizismen handelt es sich um ein für jeden an Gnosis Interessierten unentbehrliches, ihn sehr viel weiter führendes Buch.

Luzern Clemens Thoma

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

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

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

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

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

Salzburg Notker Füglister

Drewermann, Eugen: **Strukturen des Bösen.** Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer und philosophischer Sicht. München, Paderborn, Wien: Verlag Ferdinand Schöningh 1977. 1977. 1978. Teil I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht. LXIV. 355 S. 8 Bildtafeln, kart. DM 44,–. – Teil II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. XXXIV. 681 S. 9 Bildtafeln kart. DM 68,–. – Teil III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht. LXVIII. 656 S. 20 Bildtafeln, kart. DM 68,–; (Paderborner theologische Studien 4–6).

Das Ziel der nahezu 1900 (!) Seiten umfassenden Paderborner Dissertation (1978 auch als Habilitationsschrift akzeptiert), angeregt durch S. Kierkegaard, ist primär – auch im exegetischen und psychoanalytischen Teil – systematisch-philosophischer Natur, wobei es um die Herausbildung von Fragestellungen geht, „die uns eine verbindliche philosophische Interpretation der Aussagen der j(ahwistischen) Urgeschichte ermöglichen sowie Kriterien zur Beurteilung bereits vorliegender philosophischer Interpretationen des christlichen Erbsündendogmas an die Hand geben, sofern dieses mit der Erzählung der j Urgeschichte in Beziehung steht". Nach dem Vf. besteht „ein Hauptanliegen der j Urgeschichte darin ... zu schildern, wie das ‚Böse' vom Menschen Besitz ergreift, und daß unter diesem Aspekt der Aufbau und die Anordnung der j Erzählungen sich als eine in sich sinnvolle Entwicklungsreihe zu verstehen geben, in der jedes einzelne Glied auf dem vorhergehenden aufbaut und das nachfolgende notwendig macht, alle aber zu einem geschlossenen Ganzen gehören, das ihren Inhalt und ihre Stellung verstehen läßt" (Teil I, XV).

Dabei ist es die erklärte Absicht des Vf., Exegese, Psychoanalyse und Philosophie über ein systematisches Thema miteinander ins Gespräch zu bringen. In der als Vorbau zum jahwistischen Werk zu verstehenden Urgeschichte, deren zentrales Anliegen mit den Erkenntnismitteln der modernen Exegese eruiert wird, soll die theologische Wirklichkeit des Menschen dargestellt werden, insofern er als ein von Gott abgefallenes und ganz und gar dem Bösen verfallenens Wesen zu verstehen ist, und zwar so, daß diese Grundbefindlichkeit vom Menschen selbst nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, „es sei

denn, daß Gott selbst der menschlichen Geschichte eine andere Richtung gibt (Gn 12)" (Teil I, XXX). Wird somit im ersten Teil der Untersuchung als Leitthematik der jahw. Urgeschichte (Kennzeichnung des Bösen in einer sich fortschreitend vertiefenden Gegensatzspannung zwischen Gott und Mensch) herausgearbeitet, so ist die Absicht der psychoanalytischen Betrachtungsweise des zweiten Teils, „die innere Logik des Prozeses des Bösen" verständlich zu machen, „sofern die Psychodynamik der Neurose wesentliche Strukturanalogien zu der Darstellung des Bösen in der j Urgeschichte aufweist" (Teil I, LIV). Der abschließende dritte Teil, der eine Interpretation der jahw. Urgeschichte aus philosophischer Sicht zu geben versucht, soll ihre Aussage „in verständliche Termini unserer Zeit ... übersetzen und existentiell relevant ... machen" (Teil I, LXII).

Im ersten – exegetischen – Teil der Gesamtuntersuchung, der die Basis für alles Weitere abgibt, werden die im allgemeinen der jahw. Urgeschichte zugerechneten Texteinheiten bzw. -fragmente fortlaufend analysiert, wobei jeweils zunächst der motivgeschichtliche Hintergrund aufgedeckt wird, um sodann zu traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Feststellungen sowie zu redaktionsgeschichtlichen Überlegungen überzugehen. Das Schwergewicht liegt jedoch auf der durchlaufenden kommentierenden Einzelauslegung. In einem abschließenden Rückblick auf die jahw. Urgeschichte werden die Ergebnisse der exegetischen Untersuchung zusammengefaßt und einige offene Fragen formuliert, die im psychoanalytischen sowie philosophischen Teil der Untersuchung eine Beantwortung erfahren sollen: 1. „Das wichtigste Ergebnis der exegetischen Untersuchung ist: Die j Urgeschichte ist in bezug auf die Frage nach dem Bösen weder eine bloße Variation von Möglichkeiten des Abfalls von Gott noch eine rein quantitative Steigerung des einmal gesetzten Abfalls; sie ist vielmehr eine zweiteilige Entwicklungsgeschichte der Grundstrukturen des menschlichen Daseins und der geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen ohne Gott"; 2. die Erkenntnis von Gut und Böse, die das Zentralthema der jahw. Urgeschichte ist, „besteht darin, daß der Mensch sich als das erfährt, was er ohne Gott ist"; 3. „Es ist das Bemühen des Menschen, in der Sünde Ziele zu erreichen, auf die hin er ursprünglich angelegt ist, die aber nur in der Gemeinschaft mit Gott erreichbar sind und die das Zerwürfnis mit Gott nur vergrößern, wenn sie unabhängig von Gott bzw. gegen ihn angestrengt werden"; 4. Sünde erscheint so innerhalb der jahw. Urgeschichte „als ein Restitutionsversuch der Gottesordnung ohne Gott und gegen Gott"; 5. Sünde ist so letztlich als der Versuch zu verstehen, „das verlorene Sein in oder mit Gott in ein Sein-wie-Gott umzuwandeln"; 6. Über dem Wirken des Menschen „liegt eine eigenartige Zwangsläufigkeit ..., dessen innere Folgerichtigkeit und Geschlossenheit die j Urgeschichte überhaupt erst als eine kompositionelle Einheit verständlich macht. Die Stufenschritte der Entwicklung lassen sich so markieren: Aus dem Zerwürfnis mit Gott folgt das Zerwürfnis untereinander; die Angst vor Gott wird zugleich zu einer Angst der Menschen voreinander"; 7. Da die „an sich geschlossene Ablaufreihe ... einige ‚theologische Lücken' im Verständnis" aufweist, ist nach einer Methode zu suchen, „die es ermöglicht, die j Urgeschichte als Ganzheit in einer Weise zu lesen, die auch die in Frage stehenden Punkte verständlich macht" (Teil I. 313–315). Als eine solche Methode ist die Psychologie anzusehen.

Der Wert der voliegenden Untersuchungen liegt vor allem in der Aufarbeitung der Probleme der jahw. Urgeschichte von einem systematischen Ansatz aus. Die Analyse zur jahw. Urgeschichte selbst ist – trotz mancher interessanter und auch für die weitere Diskussion beachtenswerter Einzelaspekte – wenig originell. In der literarkritischen Ausgrenzung der jahw. Urgeschichte schließt sich der Vf. der gängigen Hypothese an, ohne in diesem Zusammenhang aber die neuere Diskussion um Umfang und Einheitlich der jahw. Urgeschichte hinreichend zur Kenntnis zu nehmen (wichtige einschlägige Untersuchungen sind nicht verzeichnet). Eine andere Abgrenzung des jahwistischen Materials (vgl. etwa nur die im ganzen andere Rekonstruktion von P. Weimar, BZAW 146, 112–161) könnte nicht ohne Rückwirkung auf ein Gesamtverständnis der jahw. Urgeschichte bleiben. Eine redaktionskritische Analyse wird nur im Ansatz geleistet; formkritische wie semantische Beobachtungen werden nur vereinzelt mitgeteilt. Damit werden wichtige Aspekte zum Verständis des Textes überhaupt nicht oder nur unzureichend berücksichtigt. Methodisch nicht hinreichend reflektiert wird die Erhellung des motivgeschichtlichen Hintergrundes, sowohl hinsichtlich ihrer Voranstellung vor allen weiteren methodischen Schritten als auch hinsichtlich der konkreten Durchführung des religionsgeschichtlichen Vergleichs selbst. Obschon der Vf. eine Fülle von Literatur aller Art heranzieht und darin seine große Belesenheit dokumentiert, hat manches doch eher den Charakter des Zufälligen, nicht nur weil wichtige Untersuchungen nicht angeführt sind, sondern auch weil relevante fachexegetische Arbeiten und populärisierende Darstellungen der unterschiedlichsten Qualität undifferenziert nebeneinanderstehen.

Literaturverzeichnis und Register schließen die einzelnen Bde ab. Beigefügt sind auch 37 Bildtafeln mit religionsgeschichtlichen Erläuterungen, wobei die Bildqualität der Tafeln jedoch manche Wünsche offen läßt. Die klare, verständliche Sprache erleichtert die Lektüre des umfänglichen, zuweilen auch etwas weitschweifigen Werkes.

Münster Peter Weimar

Gerleman, Gillis: **Studien zur alttestamentlichen Theologie.** – Heidelberg: Verlag Lambert Schneider (1980). (Franz Delitzsch Vorlesung Neue Folge) 60 S. kart. DM 29.–

Der bekannte schwedische Alttestamentler legt in einer zwar schmalen, aber inhaltsreichen Broschüre drei Studien zu drei zentralen bibeltheologischen Begriffen und Themen vor:

1. „Die Wurzel *kpr* im Hebräischen" (11–23): Das Verb *kpr* gewöhnlich mit „Sühnen" übersetzt, besagt überall ein „säuberliches Wegwischen". Das kann im Kult nicht nur durch das Blut vollzogen werden, sondern auch mittels des Opfertieres selber: Den Kipper-Ritus vollziehend reibt der Priester mit dem Widder oder der Taube den Reinigungsbedürftigen ab, um so die an ihm haftende Unreinheit gleichsam wegzufegen. Die *kapporet* (die goldene Deckplatte auf der Lade) hat mit „Sühne" an sich nichts zu tun; sie ist vielmehr der blankpolierte Spiegel, auf dem sich der Herrlichkeitsglanz Gottes reflektierend manifestiert.

2. „Die ‚Besonderheit'. Untersuchungen zu *b^{e}rît* im Alten Testament" (24–37): Die Vokabel *b^{e}rît* bedeutet weder „Bund" noch (Selbst)Verpflichtung", sondern „Abgesondertheit", „Besonderheit", „Spezialität" oder „Privileg" (vgl. die Wurzel *brr).* Sämtliche biblischen Belege des Terminus lassen sich aus diesem Vorstellungsfeld ableiten und deuten.

3. „Der Gottesknecht bei Deuterojesaja" (38–60): Die sogenannten Gottesknechtslieder, zu denen aufgrund der vorgelegten Deutung noch weitere deuterojesajanische Texte hinzugezogen werden, sprechen von David, dessen Biographie prophetisch durchreflektiert und theologisch gedeutet wird. Hierbei ist David als Mittler des Heils exemplarischer Prototyp des exilischen „Gottesknechts" Israel.

G. geht, wie man sieht, neue Wege. Ob es die endgültig richtigen sind? Der Rez. muß bekennen, daß er trotz (oder vielleicht sogar wegen) des (teilweise allzu) großen semasiologischen und exegetischen Scharfsinns hinsichtlich der wesentlichen Thesen nicht eines besseren belehrt worden ist. Doch wie auch immer: Die vorgelegten Studien geben auf alle Fälle Anlaß, festgefahrene Positionen wieder einmal zu überprüfen und neu zu überdenken.

Salzburg Notker Füglister

de Vaulx, J.: **Les Nombres.** – Paris: Gabalda 1972. 431 S. (Sources Bibliques). br. FF 125.–

Kommentare zum Buch Numeri sind selten. Angesichts der Pentateuchkrise, die in den letzten Jahren aufgebrochen ist, wird sich das kaum grundlegend ändern. Deshalb ist dieses Opus sehr zu begrüßen, auch wenn es von den aufziehenden Gewitterwolken am „Pentateuchhimmel" noch nichts geahnt hat. Immerhin ist das Werk ja schon vor zehn Jahren erschienen.

Nach einer detaillierten Einführung, die die vertretene Pentateuchhypothese vorstellt und erläutert (die sog. neueste Urkundenhypothese), dann den historischen Hintergrund der in Num dargestellten Frühgeschichte nachzeichnet, sodann eine bibeltheologische Skizze über die theologischen Grundlinien gibt und abschließend die jüdische und christliche Rezeption des Buches beschreibt, erfolgt die fortlaufende Kommentierung des Buches, das der Vf. in drei Teile gegliedert sieht: 1,1–10,10 (Organisation du peuple de Dieu avant son départ), 10,1–22,1 (Marché dans le désert, du Sinai aux plaines de Moab) und 22,1–36,13 (Aux plaines de Moab. Préparatifs de l'Entrée dans la Terre Promise). Die Kommentierung selbst, die wegen des großen Umfangs des Buches Numeri verständlicherweise nicht allzu detailliert sein kann, geschieht in der Regel in vier Schritten: literarische Analyse (Kontext, Form, Quellenzuweisung), historische Fragen (zeitgeschichtlicher Kontext des Abschnitts, historischer ‚Kern' des Textes bzw. des in ihm Verhandelten), theologische Interpretation und Beispiele aus der jüdischen und christlichen Auslegungstradition des Textes. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt zweifellos in seiner theologischen Absicht, wobei eine bisweilen stark spiritualisierende Typologisierung im Blick auf die Kirche als das wandernde Gottesvolk nicht zu übersehen ist.

Das eigentlich „exegetische Geschäft" gerät nicht allzu intensiv. Zwar beschreibt der Vf. selbst sein Vorgehen als „redaktionsgeschichtliche Interpretation" (vgl. 10), doch werden weder übergreifende noch partielle Struktur- und Kompositionsuntersuchungen angestellt. Selbst bei Texten wie z. B. Num 6,24–26 oder Num 22–24 wird nicht nach der poetischen Struktur gefragt, von Erzählkunst, Stichworttechnik oder

kommentierender Bezugnahme usw. ist praktisch nie die Rede. Auch der für Analyse und Interpretation doch so wichtige Blick auf die übrigen Bücher des Pentateuch wird, von gelegentlichen Stellenverweisen abgesehen, nicht sichtbar. Ebenso fehlen semantische Analysen. In historischen Positionen ist der Kommentar im Blick auf die sog. Mose- und Wüstenzeit unkritisch und gutgläubig. Dadurch wird die politische und die theologische Brisanz der Numeritexte, die diese für das atl Israel hatten und die sie noch heute für das Judentum und die Christenheit haben, weitgehend verdrängt. Die dünne, zeitlose Typologie der hier gebotenen theologischen Interpration ist dann die Folge.

Münster Erich Zenger

Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübesetzung. **Dommershausen,** Werner: Esther. **Krinetzki,** Günther: Hohes-lied. – (Würzburg): Echter Verlag (1980). 50 S. und 34 S. kart. DM 16.80

Mit dem Kommentar zu den beiden Büchern liegt die zweite Lieferung der „Neuen Echter Bibel" vor, die vorläufig in nicht gezählten Einzellieferungen erscheinen und erst später in Bänden herauskommen soll.

W. Dommershausen sagt in der Einleitung (5–8) alles Wesentliche zu den Einleitungsfragen. Die griechischen Zusätze zum hebräischen Esterbuch werden aufgezählt. Im deutschen Bibeltext sind sie unter den Siglen A bis F jeweils an die passende Stelle der hebräiscben Bibel eingefügt und werden mit kleinen lateinischen Buchstaben nach Versen eingeteilt. B und E sind nach dem Urteil des Kommentators griechisch abgefaßt, die anderen gehen auf eine uns nicht mehr erhaltene semitische Vorlage zurück. Das hebräische Esterbuch wurde im 3. Jh. in der östlichen Diaspora geschrieben; die griechischen Zusätze wurden im 2. Jh. in die LXX eingefügt. Weiterhin spricht D. nur noch vom hebr. Buch. Der Erzähler, der das Buch als Lesetext zum Purimfest geschrieben hat, ist „mehr Erzähler und Dramaturg als Historiker" (6). Das Purimfest der Juden ist älter als Est und ist ein judaisiertes persisches Frühlingsfest. Im Buch seien weisheitliche Züge festzustellen, der Autor verfolge aber, obwohl er Gott nicht direkt nennt, theologische Ziele. In Verhüllung „verbirgt sich der Glaube an Gottes Heiligkeit. Das Auge des Glaubens schaut Gottes geheimnisvolles Walten ... in den vielen ‚Zufälligkeiten' der Geschichte" (8). Kurz geht D. noch auf die typologische Auslegung in der christlichen Auslegungsgeschichte ein und stellt schließlich S. 9 wichtige Kommentare und sonstige Literatur zusammen.

Der Kommentar ist etwas ausführlicher als in der alten Echter Bibel, enthält alle nötigen Sachinformationen, macht die Strukturlinien des Buches deutlich und legt trefflich die religiös wichtigen Aussagen dar.

G. Krinetzki will einen rein sachlichen Kommentar zu Hld bieten. In der Einleitung (3–7) glaubt er darin 52 lose geordnete Einzellieder zu finden, die er in Bewunderungslieder, Bildlieder, Beschreibungslieder, Selbstschilderungen, Prahllieder, Wechselgespräche, Erlebnisschilderungen, Sehnsuchtslieder, Aufforderungen zur Freude und ein Beschwörungslied aufteilt. Der Hrsg. des Buches hat alle diese Lieder Salomo zugeschrieben und dadurch in die Weisheitsliteratur eingeordnet. Die Lieder selbst mögen aus Weisheitsschulen stammen, Anlaß für die Sammlung „könnte eine innerweisheitliche Auseinandersetzung über den Sinn der erotisch-sexuellen Liebe gewesen sein" (5). Bei den Juden ist die allegorische Deutung von Hld erst aufgekommen, als die Kanonizität umstritten war, um das Buch im Kanon halten zu können. Die Kirche hat diese allegorische Bedeutung übernommen.

Kr. geht dann etwas näher auf die verschiedenen Arten der allegorischen Deutung (kollektive, individuelle, christologische, marianische, mystische) und auch auf die modernen Versuche einer kultmythischen Deutung (jüdische Anpassung der Lieder aus dem altorientalischen Kult der Heiligen Hochzeit) ein, die er alle abwegig findet. Man müsse die einzelnen Lieder rein als Liebeslieder verstehen, wobei man allerdings auf die Bilder und Umschreibungen achten muß, die im Text selbst schon enthalten sind. Das Kerygma dieses Buches besteht dann darin, daß es die Liebe von Mann und Frau als zur von Gott gewollten Schöpfungsordnung gehörend darstellt, für die Partnerschaft der Liebe plädiert und den Liebesgenuß als die den Liebenden gewährte Erfüllung ihrer Beziehungen aufzeigt.

Demgemäß macht der Kommentar die einzelnen Lieder durch Herausarbeitung ihrer literarischen Eigenart als orientalische Liebeslieder verständlich. Er erläutert die altorientalische Bildersprache solcher Lieder und bleibt ganz am Wortlaut der Einzeltexte, wie sie der Kommentator abgrenzt, ohne nach größeren Zusammenhängen zu fragen.

Diese Auslegung befriedigte offensichtlich die Herausgeber nicht; darum hat der eine von ihnen, Josef Schreiner, einen Anhang hinzugefügt: „Das Hohelied in der Liturgie" (29–31), in dem er sich bemüht, den Liedern einen metaphorischen Sinn abzugewinnen, der ihren liturgischen Gebrauch rechtfertigt. Er geht dabei von dem Gedanken aus, daß in diesen Liedern schon bei der rein literarischen Deutung Metaphern und Allegorien für die bräutliche oder eheliche Liebe verwendet werden, die dann auch das Recht geben, die hier geschilderten Liebesbeziehungen metaphorisch und allegorisch auf das Verhältnis zwischen Gott und Volk, zwischen Christus und Kirche zu beziehen. So kann man dann das Verlangen nach Liebe und Gemeinschaft in 1,2–2,7, das liebende Suchen und Finden in 2,8–3,5, die Schönheit von Braut und Bräutigam in 3,6–5,1, die Prüfung und Bewährung der Liebe in 5,2–6,10, die Freude und Frucht der liebenden Beziehung in 6,11–8,4 und die Vollendung der Liebesbeziehung in 8,5–14 sinngemäß auf Christus und Kirche übertragen.

Schade, daß diese Gedanken von Schreiner nicht in den Kommentar selbst eingegangen sind. Sie wirken so nur als „Akkomationen", die nachträglich den Texten untergeschoben wurden. Haben aber nicht bereits diejenigen jüdischen Tradenten, die die Sammlung dieser Lieder in den Kanon heiliger Schriften aufnahmen, die Lieder als Metaphern oder Allegorien auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel verstanden? Selbst wenn sie diese Sammlung wegen ihrer Herleitung von Salomo in den Kanon aufnahmen, haben sie sicher Salomo schon eine „tiefere" Weisheit zugeschrieben und in „seinen" Liedern theologische Gedanken gesucht. Jedenfalls haben diese Tradenten durch die Aufnahme in den Kanon den Liedern einen neuen Sinn aufgeprägt, weil sie sie nicht mehr ohne Bezug zu Hos 1–3; Jer 33,11; Ez 16,7–14; Jes 5.1 verstehen konnten. Durch die Aufnahme in den Kanon hat das Büchlein Hld einen neuen Sinn erhalten, der vom Exegeten doch wohl auch und m. E. vor allem herauszuarbeiten ist. Doch scheinen dafür die heutigen Exegeten weithin den Blick verloren zu haben. Jedenfalls wird man diesen Teil der Neuen Echter Bibel kaum als gelungen bezeichnen können. Für die endgültige Fassung dieses Kommentars in den vorgesehen Bden sollte man sich beim Hld noch Zeit nehmen für ernste hermeneutische Überlegungen und den Kommentar samt Einleitung neu überdenken.

Sonst wird man gegen das Konzept dieses Kommentars keine Einwendungen erheben. Daß man für den Text die Einheitsübersetzung übernimmt, ist für den Benützer praktisch. In den textkritischen Bemerkungen unter dem Bibeltext und im Kommentar selbst bietet sich dann Gelegenheit, die deutsche Übersetzung zu begründen oder auch die Gründe darzulegen, warum der Kommentator davon abgeht und ein anderes Textverständnis zugrunde legt. Jedenfalls kommt der Kommentar einem dringenden Bedürfnis sowohl der heutigen Theologiestudenten, wie auch der Seelsorger und Katecheten nach. Man kann ihm nur gutes und rasches Voranschreiten wünschen.

München Josef Scharbert

Quellen geistlichen Lebens. Die Zeit der Väter. Hrsg. und eingeleitet von Wilhelm **Geerlings** und Gisbert **Greshake.** – Mainz: Grünewald (1980). 262 S. Lw. DM 36.80

Dem Anliegen dieser Veröffentlichung ist mit ganzem Herzen zuzustimmen: Die christliche Tradition des ersten Jahrtausends (von Didache und Ignatius von Antiochien bis Symeon dem Neuen Theologen) wird in wichtigen geistlichen Texten vorgestellt; auch daß möglichst zusammenhängende Texte ausgewählt wurden, ist zu loben.

Die Auswahl geschah unter dem Stichwort: „Geistliches Leben." Wer das hilfreiche „Register spiritueller Schlüsselworte" anschaut (253–254) und das Verzeichnis der Bibelstellen (255–261), erkennt, daß hier der Akzent auf handgreifliche Praxis gelegt wurde: Kontemplation fehlt; zum geistlichen Sinn der Schrift u. ä. findet man über das Register nur eine einzige Stelle (Wort Gottes, 44). Über die Auswahl der Kirchenschriftsteller könnte man endlos streiten. Auffällig ist aber sicherlich, daß sowohl Gregor von Nyssa (Kirchenvater der Mystik nach Kard. Daniélou und K. Rahner) und Gregor der Große (Lehrmeister des Mittelalters) fehlen. Doch das ist zum Teil dadurch bedingt, daß die Autoren Schriften anzubieten haben, „die bisher noch nicht oder nur in einer schlechten bzw. überalterten Übersetzung ins Deutsche übertragen wurden".

Von den etwa dreißig Texten sind nur sechs aus vorliegenden oder bevorstehenden Veröffentlichungen übernommen (dabei steht dreimal H. U. v. Balthasar). Es überrascht, daß der Brief des Pelagius an Demetrias den Löwenanteil im Ganzen einnimmt (fast 40 S.). Der Grund dafür mag sein, daß die Übersetzung im Zusammenhang mit der bevorstehenden kritischen Ausgabe des Orlgnaltextes durch G. Greshake entstanden ist. Neben einer kurzen Einführung und Rechtfertigung der Auswahl zu Beginn, bekommt jeder Autor (oder das entsprechende Buch) eine knappe, aber inhaltsreiche Einführung: außerdem werden die Schriften selbst durch eine Lesehilfe eingeleitet.

Die sechs Bildbeilagen scheinen mir nicht besonders hilfreich zu sein (vgl. das verschwommene Foto aus der Ambrosius-Plastik des Mailänder Domschatzes).

Die notwendige (!) Begrenztheit vorliegender Auswahl sollte nicht kritisch analysiert werden, sondern sollte den Anlaß geben, ähnliche Auswahltexte zur Spiritualität der Vergangenheit zusammenzustellen, wie wir sie mit vorliegendem Buch aus der Hand der beiden Hrsg. dankbar entgegennehmen.

München Josef Sudbrack

Müller, C. Detlef G. **Geschichte der orientalischen Nationalkirchen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 269–367 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd I. Lieferung D 2). Kart. DM 33.80

Das Buch handelt von den vorchalkedonensischen Kirchen, die heute im Sprachgebrauch des ÖRK „Oriental Orthodox Churches" heißen, um sie von den chalkedonensischen byzantinisch-orthodoxen Kirchen abzuheben, die „Eastern Orthodox Churches" genannt werden. Von letzteren findet hier nur die Kirche Georgiens Berücksichtigung.

Das Unternehmen, eine Geschichte dieser Kirchen zu schreiben, die praktisch zu den vergessenen Ortskirchen gehören, ist zweifelsohne begrüßenswert. Der Versuch, diesen Kirchen jedoch auf knapp 100 S. gerecht zu werden, ist ein Wagnis, das kaum gelingen kann. So wird der an den geschichtlichen Ereignissen in Vergangenheit und Gegenwart Interessierte, wenn er nicht selbst Fachmann ist, erhebliche Schwierigkeiten mit dieser Teillieferung haben. Hinzu kommt, daß der Vf., der in der christlichen Orientalistik kein Unbekannter ist, in seinen Darlegungen sehr persönliche Schwerpunkte setzt. Man hat den Eindruck, daß ihn die alte Geschichte dieser Kirchen und ihr literarisches geistliches Erbgut mehr interessiert als ihre Entwicklung in der Neuzeit. So finden sich gerade in der Beschreibung dieses Zeitabschnittes größere Mängel, die bei Benutzung der zugänglichen Literatur hätten vermieden werden können. Peinlich wirkt auch, daß die Bezeichnung „katholisch" durchweg nicht verwendet wird, sondern stattdessen das Adjektiv „römisch" oder „lateinisch" gebraucht wird, als ob es die katholische Kirche nicht gäbe.

Nach einer Einführung, in der es auch an einem recht umfangreichen allgemeinen Literaturverzeichnis nicht fehlt, wendet sich der Vf. zunächst den syrischen Kirchen zu, worunter er in erster Linie die syrische Kirche von Antiochien versteht; das zweite Kap., das eine Ergänzung des ersten ist, handelt über die Christen im Perserbereich der Antike, die sich im Laufe der Zeit in der ostsyrischen, „nestorianisch" genannten Kirche organisieren. Anschließend wendet sich der Vf. den indischen Thomas-Christen zu, die sich ja bis heute selbst „Syrer" nennen. Die übrigen Kap. sind der koptischen Kirche Ägyptens, der äthiopischen Kirche, der armenischebn Kirche und der georgischen Kirche gewidmet.

Im folgenden möchten wir auf einige Dinge hinweisen, die u. E. nicht eindeutig oder sogar falsch sind. So schreibt M., daß Ja'qōb von Edessa das „Kirchengesangbuch" des syrischen Patriarchen Severos von Antiochien nach dem Urtext revisiert habe (286). Hierbei handelt es sich um die von Paulos von Edessa geschaffene Sammlung von Hymnen, die im Stundengebet und in der Eucharistiefeier verwendet werden und die auf den griechischen Hymnen des Severos fußt. – Die Transskription „Maṗrĕjān" (statt „Maṗryōnō") für den nach dem Patriarchen von Antiochien höchsten Würdenträger der syrischen Kirche (u. a. 288) ist zumindest ungewöhnlich; warum dann nicht das verdeutschte Maphrian? Hier wäre es auch angebracht gewesen, die Literaturangaben zu erweitern, etwa durch: P. Hindo, Disciplina Antiochena Antica – Siri: II. Les Personnes, Vatikan 1951, 141–161 (Codificazione Canonica Orientale – Fonti: Ser. II Fasc. XXVI) und J. Mounayer, Les Synodes Syriens Jacobites, Beyrouth 1963.

Wir teilen des Vf.s Beurteilung der protestantischen Mission, „die zu weiteren Zerspaltungen der Christen im Vorderen Orient führte. Bemühen sich die Anglikaner ähnlich den römischen (sic!) Missionaren um ein Eingehen auf die Sitten und Gebräuche, das Lebensgefühl jener alten Christen dort, so begegnen ihnen die nordamrikanischen Kongregationalisten und Presbyterianer oft mit völligem Mißverständnis. Man versucht diese ‚gottlosen' Leute zunächst zu reformieren und tritt ihnen, die viele Jahrtausende ihren Christenglauben unter den widrigsten Umständen bewahrten, mit ungerechtfertigtem Hochmut gegenüber. Der Sinn der ‚Reform' wird den Orientalen somit wenig deutlich und ihre Anlehnung an Rom und seine Ordensschulen wird damit geradezu gefördert. Es fehlt das Verständnis für die Bedeutung der alten Zeremonien und des treu gefeierten Gottesdienstes für den Bestand der Gemeinden in einer Umwelt, die sie im besten Falle gerade duldet" (292).

Nicht zutreffend ist jedoch die Beschreibung der kirchlichen Hierarchie (293). Es ist zwar richtig, daß der Metropolit von Jerusalem nach der Aufhebung des Maphrianats in Mesopotamien den Ehrentitel „Maṗryōnō und Katholikos des Ostens" getragen hat; dieser ging jedoch zu Beginn dieses Jh.s über auf den Ersthierarchen der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche und nach dem Schisma von 1975 auf das Oberhaupt der dem Patriarchat ergebenen Gruppe, Mar Baselios Paulos II., der auch 1980 der Wahlsynode vorstand, die Mar Ignatios Zakka I. Iwas zum neuen Patriarchen bestimmt hat.

Die Hierarchie der syrischen Kirche steht den Eparchien (Diözesen) Damaskus, Homs, Aleppo, Mossul, Bagdad, Libanon, Mardin, Midiat, Jerusalem, USA und Kanada, Schweden, Europa (Benelux-Länder, Deutschland, Schweiz, Österreich) vor. Metropoliten ohne Titularsitze (ebd.) gibt es nicht. Der Erzbischof für die amerikanische Eparchie residiert nicht in Detroit, sondern bis 1980 in Hackensack, New Jersey, und seitdem in Lodi, New Jersey; die Gläubigenzahl beträgt nicht 100 000, sondern 10 000–15 000. Wenn gesagt wird, daß ein „wesentlich größerer Prozentsatz" der Syrer katholisch („mit Rom uniert") sei „als in den übrigen orientalischen Kirchen", so berücksichtigt der Vf. nicht die Tatsache, daß 70 % der ostsyrischen Christenheit und etwa 70 % der Thomas-Christen in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebt. Siehe Oriente Cattolico, Vatikan 1974; J. Madey, Neue Beiträge zur Statistik der Alt-Orientalischen Kirchen: Der christl. Osten 27 (1972) 136.

Im Kap. über die ostsyrische Kirche spricht M. auch über die Synode von Bēt Lāṗāt (484), die u. a. den Klerikerzölibat aufgehoben habe. „Selbst Bischöfe durften nun Konkubinen haben" (298). Zu dieser Frage ist genauer: F. Heiler,, Die Ostkirchen, München-Basel 1971, 308:[22]

„Die Synode von Seleucia 486 [unter Mar Akakios] autorisierte die Ehe von Diakonen und Priestern nach empfangener Weihe. Die Synode von 497 [unter Mar Babai] bekräftigte die Entscheidung, daß alle Glieder des Klerus ‚vom Patriarchen bis zum letzten Glied der Hierarchie eine keusche Ehe mit einer Frau eingehen dürfen, um sie auszuüben und Kinder zu zeugen' (Synodicon Orientale, [ed. Chabot, 1902] 63, 312." Vgl. T. Puthiakunnel, Syro-Malabar Clergy and their General Obligations, Pachalam, Ernakulam, Kerala 1964, 93f.

Die Bezeichnung der Bischöflichen Schulen als „Predigerseminare" (299) erscheint unangebracht. Im folgenden Satz nennt der Vf. sie selbst „Katechetenschulen". Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche ab 540 ist nicht Mārabā, sondern Mar Abā, den die „Nestorianer" als einen ihrer Kirchenväter betrachten (Mar Aprem, Nestorian Fathers, Trichur 1976). Das Oberhaupt der ostsyrischen Kirche führt bis heute den Titel Katholikos-Patriarch des Ostens; man kann daher nicht sagen „seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr ‚Katholikos'" (310). Erwähnt werden müssen hätte auch das Schisma dieser Kirche seit 1968 (zwei getrennte Patriarchate) und der gewaltsame Tod von Patriarch Šimūn XXIII. i. J. 1975.

Kommen wir zum Kap. über die indischen Thomas-Christen. Es erstaunt, daß in dieser kurzen Abhandlung der Legende vom Raub der Gebeine des Apostels Thomas durch Antonius Patronus 1540 Raum gegeben wird, die in der indischen Tradition keinen Platz hat (Ausführlich darüber bei P. J. Podipara, Die Thomas-Christen, Würzburg 1966, 20–24).

Die Inder, die 1490 den Patriarchen Mar Simon IV. mit der Bitte um Bischöfe aufsuchten, kehrten nicht als Bischöfe in ihre Heimat zurück, sondern wurden vom Patriarchen zu Priestern geweiht; die beiden Bischöfe, die mit ihnen nach Indien kamen, waren Mönche des Klosters Mar Eugen, die als Mār Thomas und Mār Johannes in die Geschichte eingingen (315; siehe Podipara, a.a.O. 101; Card. E. Tisserant–E. R. Hambye, Christianity in India, Calcutta 1957, 24f.). Mār Joseph, der Bruder des wegen seines katholischen Glaubens als Martyrer gestorbenen Katholikos-Patriarchen Mār Simon VIII. Sulāqā, starb 1569 in Rom trotz aller Mißhelligkeiten mit den Portugiesen unverurteilt als Katholik und nicht als Nestorianer (315f.; siehe Tisserant-Hambye, a.a.O. 41; Podipara, a.a.O. 110f.). Patriarch, Ebedješū ('Abdišō) war auch kein „schismatischer" Patriarch (316), sondern schickte Mār Abraham selbst nach Rom. Von einer Reordination von Mār Abraham kann keine Rede sein. Wenn M. selbst diesen Hierarchen zu einem Nestorianer machen will, scheint er, sich gewisse Anschuldigungen portugiesischer Missionare zu eigen zu machen. Von einem „Bannstrahl" gegen Mār Abraham kann keine Rede sein. Auch er starb unverurteilt. Wir wissen auch nichts von einer langsamen „Verdrängung der syrischen Kirchensprache" zu Beginn des 17. Jh.s (317); die ostsyrische Liturgie wurde in Malabar, selbst in ihrer stark latinisierten Form, bis 1962 ausschließlich gebraucht. Von da an wurde nach und nach die Volkssprache Malayalam eingeführt. Daß der 1652 in Indien eingetroffene syrische Bischof [Ahatallah; Aithalaha] von der Inquisition in Goa verbrannt wurde, ist heute nicht mehr historisch haltbar, wie E. R. Hambye nachgewiesen hat (An Eastern Prelate in India: Mar Aithalaha, 1652–53: Indian Church History Review 2 [1968] 1–5). Wir müssen weiter fragen: Welcher Kaiser meldete neben den Briten politische Ansprüche auf Malabar an, als dort die Niederländer das Sagen hatten? (317). Wer mögen wohl die „unierten Lateiner" (318) sein? Etwa die große Mehrheit der katholischen Thomas-Christen mit ostsyrischem Ritus (Chaldäo- oder Syro-Malabaren)? Es wird nicht gesagt, daß der 1825 in Syrien geweihte Matthews Mār Athanasios, „der evangelischen Vorstellungen zuneigte" (318) unter falschen Voraussetzungen die Bischofsweihe vom syrisch-orthodoxen Patriarchen erschlichen hat und deshalb vom Patriarchen Mar Petros III. exkommuniziert wurde. Der erste Katholikos der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche hieß Mār Ivānios (nicht Iranius) (319). Nicht erwähnt ist auch das 1975 von neuem ausgebrochene Schisma, das diese Kirche in einen Patriarchatsflügel und in

einem Katholikatsflügel teilt. Die Erstbischöfe führen beide in Malabar den Titel eines „Katholikos des Ostens". Ebenso fehlt der Hinweis, daß das nestorianische Schisma auch die neu-nestorianische Gemeinschaft von Trichur mit 15 000 Gläubigen in zwei Flügel aufgeteilt hat: 2 000 Gläubige folgen dem Bischof der Patriarchatspartei (Mār Denḥā) unter dem Metropoliten Mār Timotheos, 13 000 der Gruppe um den Patriarchen Mār Addai II. (Bagdad) unter dem Metropoliten Mar aṗrēm und dessen Vikarbischof Mar Paulos. (319)

Das Kap. über die koptische Kirche befriedigt am meisten, doch möchten wir ergänzend hinweisen auf die Studie von Fadel Sidarouss, Eglise copte et monde moderne, Kairo 1978, die die Zeitschrift Proche-Orient chrétien 30 (1980) 211–265 (mit ausführlicher Bibliographie) veröffentlicht hat. Der Titel „Archimandrit" ist jedoch byzantinisch (325), nicht koptisch; es wäre besser, die Bezeichnung Higumenos zu wählen, ein Titel, der auch verdienten zölibatären Diözesanpriestern verliehen wird.

In dem Abschnitt über die äthiopische Kirche verwendet der Vf. für die äthiopisch-katholische Kirche völlig überholte Angaben, wenn er nur angibt: „Seit 1930 gibt es einen unierten Bischof. Für 1955 wird Zahl der Gläubigen mit 37 500 angegeben" (349). Sie zählt heute etwa 100 000 Gläubige in der Metropolitaneparchie Addis Abeba und den Eparchien Adigrat (Tigray) und Asmara (Erithräa); die Zahl ihrer Bischöfe ist: 4 (Metropolit Paulos Tzadua, The Ethiopian Catholic Church Then and Now: J. Madey-S. T. Erackel, The Future of the Oriental Catholic Churches, Tiruvalla 1979, 46).

In dem Abschnitt über die armenische Kirche hätten wir gern gesehen, wenn der Vf. stärker berücksichtigt hätte, daß es innerhalb dieser Christenheit stets zwei theologische Strömungen gegeben hat, von denen eine eine Antiposition gegenüber dem Konzil von Chalkedon einnahm (in diesem Zusammenhang siehe K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York ²1975), die andere jedoch den Aussagen von Chalkedon anhing (ausführlich dazu G. Amadouni, L'Eglise Arménienne et la Catholicité, Venedig 1978, engl. Übersetzung in Mady-Erackel, a.a.O. 97–144). Was ist unter der Gründung eines lateinischen Patriarchats 1835 zu verstehen? (359). Meint er damit etwa die Einsetzung des armenisch-katholischen Priesters Agop Tchoukourian durch die Hohe Pforte als religiöses und ziviles Oberhaupt aller katholischer „Nationen" oder Kirchen des Osmanischen Reiches, als „Patrick"? Wie kann man das armenisch-katholische Katholikat (Patriarchat) von Kilikien, das 1742 sich verselbständigte, „römisches Patriarchat für die unierten Armenier" (359) nennen? Das römische Patriarchat leitet der Bischof von Rom! Ebenso abträglich ist aber auch die Bezeichnung des armenisch-apostolischen Katholikats von Kilikien als „Gegenkatholikat" (360)

Hätte in das Buch nicht auch ein Kap. über die maronitische Kirche des Nahen Ostens aufgenommen werden müssen, wie dies der orthodoxe koptische Autor A. S. Atiya in seinem Werk A History of Eastern Christianity, London 1968, tut? Allerdings hätte denn die Lieferung D 2 des Bandes I des hier angezeigten Werkes umfangreicher sein müssen. Schließlich soll es ja „ein Handbuch" sein. Wir bedauern, daß wir auf so viele Schwächen haben hinweisen müssen. Ohne diese wäre das Buch eine echte Hilfe gewesen.

Paderborn Johannes Madey

Krivochéine, Archevêque Basile: **Dans la lumière du Christ.** Saint Syméon le Nouveau Théologien 949–1022, Vie – Spiritualité – Doctrine. – Chevetogne: Editions de Chevetogne 1980. 426 S. (Collection Témoins de l'Église Indivise 1). kart. bfr 821.–

Das Ziel der Arbeit wird vom Vf. selber eindeutig angegeben:

Es „ist nicht, in Konkurrenz mit den gelehrten Studien zu treten . . . Was ich möchte, das ist: ein lebendiges, objektives, durch die Worte Symeons selbst wohl dokumentiertes und vor allem wahrhaftiges Bild dieses großen Heiligen zu zeichnen – ein Bild, zugleich zugänglich einem breiten gebildeten Publikum, das sich für das geistliche Leben der Orthodoxie wie für das Phänomen der Mystik allgemein interessiert – nicht nur für die Byzantinisten vom Fach, noch weniger für konfessionelle Polemiker." Zudem macht der Vf. keinen Hehl daraus, daß sein Buch „geschrieben ist mit viel Liebe zu Symeon", doch, er möchte gleichzeitig hoffen, auch „mit Liebe zur Wahrheit". Kein „stilisiertes Bild" will er also entwerfen. Symeons Persönlichkeit weder in ein vorgeformtes Schema pressen und simplitifizieren, „noch einen Vorläufer der modernen Pfingstbewegung aus ihm machen, weder einen extremistischen ‚Schwärmer' noch eine Art protestantischen Mystiker in Auflehnung gegen die Hierarchie, noch auch einen ‚unbewußten Messalianer'". Und vor allem möchte er „vermeiden, in die orthodoxe Rhetorik und den orthodoxen Triumphalismus zu verfallen". Wenn manche sein Buch unzusammenhängend fänden, dann sei es die komplexe Persönlichkeit Symeons und der Reichtum seiner Spiritualität, die ihn zwängen, manchmal Dinge zu sagen, die sich zu widersprechen schienen. Was indessen oberhalb aller Widersprüche bleibe, das sei „seine Schau Gottes in diesem Leben, seine Christusliebe im Licht und im Hl. Geist, wiewohl er sein ganzes Leben kämpfen mußte, sie nicht zu verlieren", Seine Absicht ist es darum, „Symeon selbst möglichst zu Wort kommen zu lassen". Er begründet damit die Fülle der zitierten Texte aus den Schriften seines Autors, besser vielleicht: seines Heros. Jedenfalls möchte er uns die Kennts eines „authentischen Symeon" vermitteln.

Mit diesen vielleicht ein wenig ausführlichen Anleihen aus dem Vorwort (6f) ist die Arbeit K.s u. E. am besten charakterisiert. Ein erster Blick beim Durchblättern bestätigt seine Ankündigung: Die Zitate aus den Schriften Symeons scheinen in der Tat die Beiträge des Vf.s an Umfang jedenfalls zu übertreffen. Letztere wollen nur einleiten, verbinden, wohl auch erklären, am Ende der einzelnen Abschnitte zusammenfassen, und auch dies in aller Regel ohne den Anspruch, eigene Vorstellungen einzubringen. Der Vf. hält seine Intention getreu durch bis zum Ende, nur der Diener am Werk eines anderen, in seinen Augen Größeren, sein zu wollen. Dafür gebührt ihm auf jeden Fall unsere volle Anerkennung.

Was so entstanden ist, könnte man gut und gern ein „Lesebuch" zu und aus Symeon nennen. Wir haben sicher gerade in Deutschland eine Reihe Arbeiten über Symeon, in jüngster Zeit vor allem die beiden von Klaus Deppe (1971) und Walther Völker (1974), und gerade Völkers monumentale Studie ist wirklich anregend zu lesen. Aber die „Wissenschaftlichkeit" wird viele abhalten, danach zu greifen. Symeons Werke sind in unserer Sprache nur erst in geringem Umfang zugänglich, das Gesamtwerk wieder ist viel zu anspruchsvoll für die meisten. K. nun legt uns, geordnet nach eingängingen Titeln, eine reiche Auswahl an Texten vor, versteht sie zu erschließen und führt uns so in Symeons Gedankenwelt selbst ein. Seit Jahrzehnten hat er sich der Überlieferung der Schriften Symeons zugewandt und darüber gearbeitet, hat sich mit ihrem Inhalt auseinandergesetzt und schließlich Symeons „Katechesen" in der Sammlung der Sources Chrétiennes herausgegeben. Als ehemaliger Athosmönch ist ihm darüber hinaus die Welt und die Denkweise des östlichen Mönchtums aus eigener Erfahrung vertraut. Wir dürfen darum sicher annehmen, daß er auch zu Symeons Gedanken einen Zugang gleichsam „von innen" hat. Damit kann er auch ein anderes Verhältnis zu dessen Person und Werk gewinnen, als es einem westlichen Forscher und wohl selbst vielen orthodoxen Theologen möglich ist. Von vornherein steht darum die Vermutung, daß man sich seiner Führung mit ziemlicher Zuversicht überlassen kann, auch wenn eine klare, ja starke Parteinahme nicht zu übersehen ist.

Der Titel des Buches ist bereits ein Programm. Nach der – u. E. zutreffenden – Überzeugung des Vf.s ist Symeons Mystik christozentrisch. Das Geheimnis der Inkarnation ist der Schlüssel zum geistlichen Leben, wie auch die Eucharistie folgerichtg darin eine besondere Bedeutung gewinnt. In fünf „Teilen", jeweils wieder in mehrere, ihrerseits durchgezählte (I–XXVII) Abschnitte unterteilt, geht der Vf. sein Thema an: „Leben und Persönlichkeit Symeons", (11–63), ein recht eindrucksvolles Bild, entworfen vor allem an Hand der Vita des Niketas Stethatos und der Katechesen, die nicht selten autobiographische Passagen enthalten.

„Die Wege auf Gott hin" (65–167): eine Zusammenfassung gewissermaßen der asketischen Führung Symeons zu Buße und Gebet, geistlicher Leitung, Eucharistie und Beichte, wobei eingehend die für Symeon charakteristische Bindung der Sündenvergebung an das Charisma des Geistbesitzes zur Sprache kommt, dann sakramentale Taufe und Geisttaufe und schließlich das Mönchtum als ein kompromißlos christliches Zeugnis in der Welt.

„Die Erkenntnis Gottes" (169–225): Symeons eigentliches Charakteristikum, seine Überzeugung von der persönlichen bewußten Erfahrung Gottes für alle, ohne die es keine wahre „Theologie" geben kann wie keine Erkenntnis von und keine Einigung mit dem unerkennbaren und unzugänglichen Gott, der doch zugleich der offenbarte und sich mitteilende Gott ist. – „Gott mit uns": die Schau des göttlichen) Lichts als unabdingbarer Weg zur Einigung mit Gott, werden erfahren in der persönlichen Schau Christi, in der Erleuchtung durch den Hl. Geist und in der Einwohnung des Dreieinigen: Darin wird offenbar das Mysterium unseres Heils, in das einbezogen sind die Theotokos ebenso wie die Kirche.

Schließlich „der Vergöttlichung entgegen": Von der Ekstase des Anfangs über die Apatheia hin zur Liebe, in der sich die „Vergöttlichung" des Menschen vollendet, als Frucht der Menschwerdung des Sohnes, gewirkt durch den Hl. Geist, dann, „wenn der Mensch den Weg der Gebote verfolgt, die evangelischen Tugenden erwirbt und der Leiden Christi teilhaft wird".

Im Epilog (421–424) stellt der Vf. sich und uns noch einmal vor die Frage nach dem „Geheimnis" Symeons, und das gerade innerhalb der Orthodoxie: Niemals verurteilt für eine geistliche oder dogmatische Abweichung, ein echter Vertreter der Orthodoxie, und doch nicht einfach ein Orthodoxer „wie die anderen"; lange umstritten, dann fast vergessen oder verstümmelt, hat er im Heiligenkalender nur einen geringen Platz, und ein uns bekanntes Offizium auf ihn wurde erst im 18. Jh. verfaßt und publiziert gar erst am Ende des 19. Jh.

K. bemüht sich um ein sehr ausgewogenes Urteil: Was an Symeon interessiert, ist gewiß seine unmittelbare mystische Erfahrung; doch die ist unabtrennbar von seiner theologischen Grundhaltung. Da ist ein „innerer Zusammenhang", gewissermaßen freilich ein „dialektischer": Im Mittelpunkt steht das Heil des Menschen, von der Erschaffung bis zur Auferstehung der Toten, alles geeint durch das Heilswirken des Dreieinigen Gottes und unablösbar verbunden damit, darin der Inkarnation die grundlegende Bedeutung zukommt. Den Widerspruch aber, den Symeon gerade bei der kirchlichen Hierarchie fand, glaubt der Vf.

vor allem mit dessen Persönlichkeit erklären zu können: mystisch und kämpferisch zugleich und voll apostolischen Sendungsbewußtseins, die Gottesschau für alle Christen zu verkünden. Sein Platz innerhalb der orthodoxen Spiritualität sei darum ohne jede Vergleichsmöglichkeit.

Wir können uns seinem Urteil ohne weiteres anschließen, was Symeon angeht. Die Lektüre des Buches ist ungemein anregend, auch wenn der Leser vielleicht nicht immer der Interpretation ganz folgen mag. Um nur ein Beispiel zu nennen, sei auf die Ausführungen S. 314ff über Erbsünde oder Nicht-Erbsünde verwiesen. Aber eben: Keine Interpretation kann am Interpreten vorbei geschehen. Darum will unsere Bemerkung zuletzt nicht als Kritik verstanden werden, nicht am Buch und nicht an der Intention seines Autors.

Würzburg Hermenegild M. Biedermann OSA

Fischer, Konrad: **De Deo trino et uno.** Das Verhältnis von productio und reductio in seiner Bedeutung für die Gotteslehre Bonaventuras. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 364 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie. Bd 38.) kart. DM 64,–

Die vorliegende Studie wurde Ende 1974 von der Theologischen Fakultät Heidelberg als Diss. angenommen. Nach Albert Stohr (Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Münster 1923) und Titus Szabó (De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae. Romae 1955) stellt sie einen dritten großen Versuch dar, Grundstrukturen des Doctor seraphicus zur Darstellung zu bringen. F. setzt sich gelegentlich mit Stohrs Auffassungen auseinander; Szabós Arbeit, die in der Architektonik ihres systematischen Aufbaus besticht, hat er zwar im Literaturverzeichnis genannt, sonst aber mit Stillschweigen übergangen. F. geht seine eigenen Wege und hat daher den „Umgang mit der sogenannten Sekundärliteratur in Grenzen gehalten" (21). Sein Anliegen ist es, „das Hauptstück aller christlichen Theologie neuerlich ... zu bedenken" (5). Er tut dies nicht bloß aus historischem Interesse, sondern deshalb, „weil, der Einsicht Bonaventuras folgend, die ausschreitende Erhellung der Dinge Gottes wesentlich zur Sache selbst gehört und der Welt sich in ihr jener Horizont eröffnet, in welchem sie ihrem Grunde nach steht" (5).

Mit dieser philosophisch-metaphysischen Zielsetzung ragt F.s Studie aus dem Gros theologischer Neuveröffentlichungen, in denen der Horizont der ‚Sache selbst' tabuisiert wird, heraus. F.s Arbeit gehört zu denen, die aufs Ganze gehen. Sie ist daher in gewisser Weise „unkonventionell"; sie widerspiegelt die Denkanstrengungen, die ein individuelles Bewußtsein auf sich zu nehmen hat, um sich seines Allgemeingrundes zu vergewissern. Die Lektüre fordert daher einiges an Geduld. Wiederholungen, verschiedene Umschreibungen und Umschreitungen des gleichen Sachverhaltes bringen die Gefahr mit sich, den Leser zu ermüden. Wenn dieser aber nicht locker läßt, dann wohl deswegen, weil er das innere Engagement des Autors aus dessen Darlegungen herausspüren kann. Wenn F. im ersten seiner drei Hauptkap. (23–67) – in bezug auf Bonaventuras ‚Itenerarium mentis ad deum' – das Aufstiegsmotiv anklingen läßt, so stellt sich die Erinnerung an das Platonische Diktum ein, daß sich die Hinwendung zum sachlichen Denken ‚im rauhen und steilen Aufstieg' vollzieht (vgl. Polit. 515 e).

Die drei Bereiche des ‚extra nos', ‚intra nos' und ‚supra nos' (vgl. 42) – Welt. Mensch und Absolutes – werden in diesem Aufstieg zusammengebracht; dies geschieht a parte hominis in drei Erkenntnisschritten: „Hinübergehen durch die Spur [die die Welt darbietet], Eintreten in die mens, Hinüberschreiten auf das Ewige hin" (55). In dieser sukzessiven Integrationsbewegung aktuiert der Mensch seine similitudo dei, d. h. er partizipiert an der Hierarchie der göttlichen Seinsordnung, die sich in den Momenten von Fähigkeit, Wissen und Tätigkeit (potestas, scientia und actio) darstellt (vgl. 37). Der Aufstieg zeigt sich vom Anfang bis zur Vollendung vom göttlichen Sein „umschlossen" (67). Die reductio creaturae im ascensus animae ergibt sich hierbei als einbergende Rückkehr, die den ausbergenden Hervorgang aus dem schöpferischen absoluten Akt selbst zur Voraussetzung hat.

Der Versuch, dieses Hervor und Zurück in eins zu denken, führt in die Problematik des Bonaventuraschen Gottesbegriffes hinein, welche im zweiten Kp. („Das Sein Gottes", 69–171) angegangen wird:

Hervor und Zurück, Anfang und Ende vermitteln sich in der Gestalt, gestalten sich in der Mitte. Das alles ‚umschließende' Absolute ist daher als efficiens, forma und finis zugleich zu verstehen (74). Das ex se, secundum se und propter se stellen die Grundstruktur seines Selbstverhältnisses heraus, in dem es immer schon aus sich heraus, und in sich zurückgeht, bevor es die Welt hervorbringt und sich in diese hineininkarniert. Schöpfung und Inkarnation als Akte ad extra entspringen und entsprechen dem fortwährenden Hervorgang im Innern, der vollkommene Selbstmitteilung ist. „Das Ergebnis dieses Aktes sind nach der Seite Gottes der Sohn und der Geist und nach der anderen Seite Hervorbringung und Heimführung von Welt" (149). „Das Weltverhältnis Gottes ist auf diese Weise eingespannt in das Selbstverhältnis Gottes, demzufolge er trinus et unus ist" (149f). M.a.W.: „Gott, Welt eingründend in sein göttliches Selbstverhältnis von trinitas und unitas, ist in diesem seinem inneren Selbstverhältnis der Relevator von Welt" (150). Oder anders formuliert: „Die Welt erschaffende Trinitas ist die Welt heimholende Trinitas" (ebd. – Fischer kommt hier der Sache nach zu einem gleichen Ergebnis, wie es bei der Durchklärung der Apokatastasis-Lehre des Origenes zu finden ist; vgl. meine Ausgabe: Origenes, Jeremiahomilien. Stuttgart 1980, 307–311).

Nach dem Explizierten kann F.s Auffassung geteilt werden, daß Bonaventuras Begriff der Einheit Gottes – im Dreieinigen entfaltet – ein „zutiefst dynamischer Begriff" ist (145). Die Dynamik dieses Begriffes rührt von dem das Göttliche durchwaltenden Spannungs-„Verhältnis von productio und reductio" (171) her, was im umfangreichen dritten Kp. („Das göttliche Wesen in seiner trinitarischen ‚Subsistenz", 173–335) noch näher beleuchtet werden soll. Die Frage hierfür lautet: „Wenn der Deus trinus, da er Welt hervorbringt, wesentlich Deus reducens ist – warum ist er es?" (171)

Mit ungebrochenem, Denkschwierigkeiten nicht scheuendem, sondern geradazu aufsuchendem Fragewillen arbeitet sich F. im letzten Hauptkap. – was hier nicht im einzelnen ausgeführt werden kann – in die Problemkreise ein, wie die Eigenschaften der göttlichen essentia zu bestimmen seien, wie die göttlichen Personen in sich und zueinander sich verhalten, wie die Beziehung von essentia und persona zu klären sei, was unter innergöttlichen Emanationen, Relationen, Notionen usw. zu verstehen sei. Besonderes Gewicht legt er auf die spekulative Entfaltung der Begriffe der Einheit bzw. Einfachheit Gottes. Diese sieht er grundlegend im „Verhältnis von pro-ducere und re-ducere" (196) bestimmt. Hätte F. den Gedanken hier noch paradoxal zugespitzt, dergestalt, daß er dieses ‚Verhältnis' als zeitfreie, d. h. jedes zeitliche Vorher und Nachher ausschließende Ineinandersein dargestellt hätte, hätte er sich etwas deutlicher von pantheistischen Vorstellungen absetzen können. „Hervorbringen ... und Heimführung von Schöpfung" (196) könnten dann auf distinkte Weise in analoger Partizipation an der an sich seienden Dynamik des Absoluten gesehen werden. Indes scheint sich F. bei seinen Ausarbeitungen nicht ganz aus der die protestantische Theologie noch weithin heherrschenden Reserviertheit gegenüber dem Analogiebegriff gelöst zu haben. (Karl Barth wird 26^{17} und 319^{317} zitiert.) Der Sache nach ist die Analogie aber durchaus in seinen Ausführungen zu finden, etwa wenn er von der „Reduzibilität von Welt" (209), vom „Hinübergehen durch die Spur" (55), von der „identitas cum distinctione" (304) u. ä, spricht. Einige Verdecktheiten seiner Bonaventurainterpretation könnten aufgehoben werden, wenn Szabós oben erwähnte Studie zur Ergänzung seiner Gedankengänge herangezogen würde.

Ihre allgemeine Bedeutung gewinnt F.s Dissertation darin, daß sie im Vollzug des spekulativen Gedankens in innere Bezogenheit und Komplementarität der Traktate ‚de deo uno' und ‚de deo trino' aufzeigt, daß sie – das Vorurteil, traditionelle Ontologie sei starre Wesensontologie, abbauen helfend – den einen Gottgrund als „dreifaltig subsistierendes Eines" (319), als „wesentlich ausströmendes Sein" (231), als „communicabilitas" (267), als „Erströmen", das die innergöttlichen Personen selbst sind (276), als „unio summe distantium" (235) darzulegen versucht. Mit der Konzeption, daß „der innerste Nerv der Einheit Gottes" ... „im Ausschwingen Gottes aus sich heraus und darin [!] im Zurückschwingen auf sich selber" (194) zu sehen sei, daß dieses rhythmisierte Ausströmen als „circulatio intelligibilis" (234) „das Nichts immer schon" überwunden hat, daß die innertrinitarische communicatio eine vollständige Selbstmitteilung an die persona producta bedeutet (vgl. 219) u. a. nähert sich F. einer triadischen Akt-Ontologie, wie sie in ausführlicher Form vorliegt bei Heinrich Beck (Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Angregung durch das dialektische Prinzip Hegels. München 1965). Wertvolle Ansätze der F.schen Arbeit könnten von daher eine systematische Durchgliederung erfahren.

Wenn auch zu wünschen bleibt, daß F. seine Gedanken gelegentlich straffer und profilierter ausgedrückt hätte, daß er sich evtl. zur Weglassung der recht inkonzinnen „Schlußbemerkung" (337–343) entschlossen hätte, so stellt seine Diss. doch einen bemerkenswerten, für systematisch denkende Theologen und Philosophen gleichermaßen interessanten Beitrag zur Strukturerhellung einer triadischen Metaphysik dar.

Bamberg Erwin Schadel

Weißheipl, James A.: **Thomas von Aquin.** Sein Leben und seine Theologie. – Wien-Köln: Styria (1980). 391 S. Ln DM 59.–

Die Originalfassung erschien bereits zum Jubiläumsjahr 1974 unter dem Titel „Friar Thomas d'Aquino. His Life, Thought and Works". Der Vf. ist durch die Schule des Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, geprägt. Der aus Deutschland emigrierte Pater Ignatius T. Eschmann OP hat ihn entscheidend beeinflußt. Seine Vorlesungen bzw. deren Manuskripte konnten für das Buch des Vf.s herangezogen

werden. Er erwähnt dies selbst in seinem Vorwort: ein Zeichen der Bescheidenheit und Dankbarkeit; denn soviel er auch seinen Lehrern und Vorgängern verdankt, so eigenständig ist doch seine Leistung. Aufgrund seiner profunden Kenntnis hat er eine ebenso umfassende wie in die Tiefe gehende Biographie des Heiligen erstellt. Es gelang ihm dabei, den äußeren Lebensweg mit der inneren Entwicklung des Aquinaten zur überzeugenden Synthese zu verbinden.

Wer über Thomas von Aquino schreibt, kann ihm nur gerecht werden, wenn er ihn als Mitglied des Predigerordens, des Ordens der Dominikaner begreift. Wer könnte aber dieser Aufgabe eher gerecht werden als ein Theologe, der selber Dominikaner ist. W. schreibt aus der intimen Kenntnis der eigenen Ordenserfahrung.

Gleich den Franziskanern sind auch die Dominikaner der Armutsbewegung des beginnenden 13. Jh.s entsprossen. Ihr Gründer, der hl. Dominikus von Caleruega, unterschied sich freilich vom hl. Franziskus von Assisi dadurch, daß er nicht Laien, sondern Priester um sich versammelte. Der Orden der Predigerbrüder war von vornherein als Priesterorden konzipiert. Die monastischen Lebensformen verbindet er mit apostolischer Predigt. Das Neue an ihm war, daß er eben um der Predigt willen dem Studium der Theologie als notwendiger Vorbedingung einen festen Platz in seinen Satzungen gab. Das Prinzip ora et labora verstanden die Dominikaner so, daß das Studium ihre eigentliche Arbeit wurde. Dominikus sandte sogleich nach der Bestätigung des Predigerordens durch Papst Honorius III. (1216) den größten Teil seiner Mitbrüder in die Universitätsstädte Bologna und Paris. Aus Studenten und Professoren rekrutierte sich, jedenfalls in den ersten Jahrzehnten, ein Großteil des Nachwuchses. Die Universität Paris, um derentwillen die Stadt an der Seine mit Athen verglichen wurde, war führend in der Theologie, aber auch ein Vorort der philosophischen Studien, d. h. der Rezeption des aristotelischen Weltbildes. Wollte der Orden an der Universität wirklich Eingang finden, dann durfte er sich letztendlich nicht mit einem bloßen Studium der Vätertheologie begnügen, dann mußte er sich selbst auf das Studium der Philosophie des Aristoteles und seiner arabischen Kommentatoren einlassen. Nur so war ein universitäres Studium der Theologie möglich. Die Entscheidung zugunsten eines universitären Studiums aber zog notwendigerweise eine Reihe Konflikte nach sich. Sehr schnell ergab sich eine Konkurrenzsituation zu den Professoren, die Weltgeistliche waren, denn diese sahen sich von den Ordensprofessoren um ihre Resonanz gebracht. Der sogenannte Mendikantenstreit war damit schon programmiert. Aber auch innere Probleme gab es für den Predigerorden. Das Studium der Philosophie wurde von vielen als ein Ablenken vom eigentlichen, nämlich dem Studium der Theologie empfunden, An abwertenden Urteilen fehlte es nicht. Es bedurfte einer großen Anstrengung, bis schließlich das Generalkapitel von Valenciennes 1259 eine Studienordnung erließ. in der der Philosophie ein legitimer Platz angewiesen wurde.

Die Biographie des Aquinaten, der entscheidende Jahre seines Lebens an der Universität Paris zubrachte, muß sich notwendigerweise auch zu einer Geschichte der Universität Paris im 13. Jh. weiten. Der Vf. beherrscht die Universitätsgeschichte souverän. Er beschreibt ebenso den Konvent der Dominikaner von Saint Jacques als auch seine Stellung zur Universität. Er schildert den Weg vom Bakkalaureat bis zur Erwerbung eines Magisters in S. Theologia. Die Magistri bildeten das Professorenkollegium. Dem Predigerorden gelang es bereits in den ersten Jahrzehnten seines Wirkens in Paris, sich zwei theologische Lehrstühle zu erwerben. Den einen reservierte er einem französischen, den anderen einem nichtfranzösischen Mitbruder. W. unterrichtet uns u. a. auch über die Zahl der Jahre, die die Dominikanerprofessoren tatsächlich an der Universität Paris verbracht hatten. Dem Orden lag daran, eine möglichst große Zahl von Magistri an der Universität wirken zu lassen, die ihm als Bildungsreserve zur Gründung weiterer Generalstudien willkommen sein mußte. So berief er Albert den Großen, der von 1245–1248 als Magister in Paris wirkte, als ersten Leiter des neu zu errichtenden Generalstudiums des Ordens nach Köln.

Den deutschen Lesern wird besonders das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen Albert dem Großen und Thomas von Aquin interessieren. Kontrovers ist das Datum, an dem Thomas ein Schüler Albert des Großen wurde. Die frühen Biographen geben keine eindeutige Auskunft. Sie lassen es unklar, ob er zunächst 1245 nach Paris gesandt wurde oder sogleich nach Köln. Dann hätte er 1248 Albert den Großen persönlich kennenlernen können. W. neigt der Auffassung zu, daß der Aquinate bereits 1245 nach Paris gegangen ist, sieht es aber nicht als erwiesen an, daß er schon damals bei Albert dem Großen studiert hat, denn nicht einmal die Tatsache des Studiums als solches ist für diese erste Zeit beweisbar. Das ist jedoch m. E. eine etwas überkritische Position. Wie dem auch sei: Sicher ist jedenfalls, daß Thomas von Aquino 1248–52 Schüler Albert des Großen am Kölner Generalstudium war. Aus dieser Zeit blieb die originale Mitschrift des Aquinaten von den Vorlesungen seines Meisters über die Schrift des Pseudo-Dionysios-Areopagita „Von den göttlichen Namen" erhalten. Sie befindet sich heute in der Nationalbibliothek in Neapel. Auch die Notizen, die er sich von der Vorlesung seines Lehrmeisters über die Nikomachische Ethik anfertigte, sind erhalten geblieben, allerdings nicht in der originalen Handschrift, sondern nur in späterer Nachschrift. Wieweit Thomas damals schon eine wissenschaftliche Selbständigkeit gewann, ist für W. aufgrund der Mitschriften noch nicht erweisbar. Wohl aber steht fest, daß Albert für die Empfehlung seines Schülers an die Universität Paris, die er dem Ordensmeister machte, Unterstützung des Kardinal Hugo von St.-Cher gewann. Auch den späteren Kontakten zwischen dem Lehrer und dem einstigen Schüler geht der Vf. mit der gleichen Sorgfalt nach.

Doch wäre es eine Verkürzung des Werkes, wollte man nur auf diesen besonderen Aspekt achten. In gleicher Weise untersucht der Vf. sorgfältig die Vielfalt der Aufgaben, die sich Thomas als Lehrer der Theologie in Paris, später dann in Orvieto oder in Neapel stellten. Er berücksichtigt ebensowohl sein Bemühen um die Versöhnung der lateinischen mit der griechischen Kirche und sein Sicheinlassen auf die Positionen der griechischen Theologie als auch sein Bemühen, Philosophie und Theologie zu einer Harmonie zu bringen. Das Buch ist reich an Einzelinformationen, ohne durch die Vielzahl den Blick auf das Ganze zu verstellen. Zudem ist es W. gelungen, ein durchaus lesbares Buch zu schreiben. Er verfaßte es im Hinblick auf das Jubiläumsjahr 1974, in einer Zeit, in der auch innerhalb des Dominikanerordens das bis dahin unangefochtene Bekenntnis zum Thomismus mancherlei Selbstzweifeln ausgesetzt war. In seinem Vorwort spricht der Vf. die Meinung aus, daß die heftige Bestreitung thomasischer Positionen notwendigerweise einen Gegenschlag hervorrufen müsse. Er erwartet eine Renaissance des Thomasstudiums. Mit seiner Monographie will er sie vorbereiten. Seit dem Jubiläumsjahr 1974 sind bis zum Abschluß der Übersetzung sechs Jahre verstrichen. Es hat sich in ihnen erwiesen, daß auf die Begegnung mit Thomas von Aquino nicht verzichtet werden kann. Die Monographie ist daher auch heute wahrlich aktuell.

Der Übersetzer Gregor Kirstein ist seiner Aufgabe durchaus gerecht geworden. Gegentlich hätte man sich freilich gewünscht, daß der Übersetzer nicht schwer verständliche Lehnworte benutzt hätte. Zwar wird aus dem Text durchaus klar, was mit fungierender Magister der Theologe gemeint ist. Dennoch ist der Ausdruck fungierend ausgesprochen unschön. Auch wäre es wünschenswert gewesen, wenn im Literaturverzeichnis deutsche Übersetzungen englischer oder französischer Werke mehr berücksichtigt wären. Sie sind für den deutschsprachigen Leser im allgemeinen leichter zu erreichen. Ebenso wäre wünschenswert gewesen, Neuerscheinungen zu berücksichtigen. Doch sind dies nur kleine Mängel, die die Qualität des Ganzen nicht beeinträchtigen.

Die Monographie von Weisheipl ist für das Thomasstudium unentbehrlich. Man muß daher dankbar sein, dieses Werk nun in einer gediegenen Übersetzung vorliegen zu haben.

Bornheim-Walberg Willehad Paul Eckert

Girardin, Benoît: **Rhétorique et Théologique.** Calvin, Le Commentaire de l'Epître aux Romains. – Paris: Beauchesne 1979. 395 S. (Théologie Historique, Bd 54), kart. FF 99.–

Es handelt sich um eine linguistisch-theologische Untersuchung des Römerbriefkommentars, den der französische Reformator während seines zweiten Straßburger Aufenthalts schrieb. Zwar gehört es zur gleich eingangs erklärten Absicht des Vf.s, den historischen Charakter des Textes zu respektieren und den von ihm intendierten theologischen Sinngehalt herauszustellen. Dennoch gilt sein Hauptinteresse der inneren rhetorischen Strukturiertheit und Geregeltheit des calvinischen Kommentars (35f), was ihn dann auch dessen textzentrierte Lektüre privilegieren läßt (37).

Der Text soll als gleichsam selbständige Größe im Vordergrund stehen, als ein in sich bestehendes Ganzes, zu dessen Verständnis nicht einmal das Anliegen seines Autors vornehmlich berücksichtigt werden muß: „Cela revient à refuser à l'intention de l'auteur un quelconque privilège" (37). Der Vf. nimmt folglich in Kauf, den Kommentar einer mehrfachen, bewußt „heterogenen" Leseart zu unterziehen und sich dadurch – wie er sagt – die Mißbilligung der „klassischen Historiker" mit ihrer historisch-kritischen Methode und der ihr innewohnenden Ideologie zuzuziehen (38). Der Rez. möchte seinerseits fragen, ob eine solche Arbeitsweise den eigentlichen theologischen Inhalten des calvinischen Werkes voll gerecht werden könne.

Das durch seinen Umfang und seine äußerst sorgfältige Dokumentation eindrucksvolle Buch umfaßt sechs Kap. im I. Kap. (41–84) werden textkritische Einzelheiten erörtert, die Entstehungsbedingungen des Kommentars aufgezeigt und geprüft, wie die zeitgenössischen und späteren Bibelausleger auf ihn reagiert haben. Von diesen rezeptionsgeschichtlichen Informationen zieht der Vf. bereits eine linguistische Lehre, deren kritischer Charakter ihn veranlaßt, eine neuartige Lektüre des calvinischen Werkes zu versuchen. Diese soll zunächst „politisch" ausfallen, dann der Übersetzungs-, Auslegungs- und theologischen Lehrintention des Reformators gerecht werden, vor allen Dingen aber die ureigene rhetorische Organisation des Textes selbst als den alles übrige bedingenden Faktor klarlegen (vgl. 83).

Im II. Kap. („Une lecture politique") macht der Vf. deutlich, wie die Abfassung eines Römerbriefkommentars für Calvin einem „acte stratégique" gleichkommen mußte, der Definition des eigenen Standortes in einem kontroverstheologischen Mehrfrontenkrieg. Verdeutlicht wird das beispielsweise durch die Schilderung der damaligen Straßburger Regierungspraxis, die die calvinische Auslegung von Röm 13 beeinflußt haben soll, oder durch das Aufzeigen, wie die von Bucer eingeführte Vierämterstruktur Calvin zu seinen Aussagen über Röm 12,6 veranlaßte (97f). Ähnlich wird die Bedeutung anderer „politischer" Gegebenheiten für die Gestaltung des Textes sorgfältig nachgewiesen: die Position Calvins gegenüber den Täufern und den Spiritualisten (104–118, dazu die Auslegung von Röm 4,11), sein Berufsbewußtsein als Lehrer der Theologie (118–129) und seine Rolle als eines Verfechters der Einheit im evangelischen Lager (129–143).

Kap. III richtet sich nach dem linguistisch entscheidenden Gesichtspunkt: das Kommentieren einer ntl Schrift bringt die Notwendigkeit der Versions- bzw.

Übersetzungswahl mit sich. Der Vf. zeichnet zunächst den ganzen komplizierten Entwicklungsprozeß nach, der bei den Humanisten und den Reformatoren des 16. Jh.s zur Wiederaufwertung des griechischen „Originals" und, folglich, zur Revision der gängigen lateinischen Übersetzungen geführt hat. Calvins Vorliebe zur Vulgata (vgl. 163, 185f) kommt sachgerecht zum Ausdruck, aber auch seine Sorge um einzelne Textverbesserungen durch Rückgriff auf andere bereits vorhandene oder persönlich geschaffene Teilübersetzungen. (Siehe dazu die hilfreichen Tabellen 186–196).

Im IV. Kap. gibt der Vf. seinem vorherrschenden Interesse für die „rhetorische Funktionierung" des Textes freien Lauf. Er deckt im calvinischen Römerbriefkommentar eine regelrechte „Architektur" der Textbewertung auf. Der Ausleger „sympathisiert" mit dem Gegenstand seiner deutenden Rede. Oder zumindest beinhaltet sein Text klare Äußerungen solcher Gegenstandsnähe. Strukturschaffend wirken Sätze, die die Nützlichkeit des Römerbriefes als gleichsam der Mitte der Bibel nahelegen (209) und in Paulus den guten Rechtsanwalt der Sache Gottes sowie den guten Volkserzieher sehen (218ff).

Recht interessant sind hier (z. B. 170f), wie übrigens in der ganzen Arbeit (214ff, 219f, 265–272), die Vergleiche zwischen den verschiedenen zeitgenössischen Exegeten (Erasmus, Luther, Melanchthon, Bucer, Bullinger) bzw. ihren Einstellungen gegenüber der Möglichkeit, in Übersetzung und Kommentar den vom inspirierten Autor intendierten Sinn restlos zu erfassen. Bei den reformatorischen Theologen scheint das Prinzip des Hieronymus: „non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu" (168) eine eher optimistische Verwendung gefunden zu haben: Sie glaubten an den Übergang des Gotteswortes ohne Sinnentstellung von seiner ersten Niederschrift durch die heiligen Autoren bis in die evangelischen Bibelausgaben in der Volkssprache. Calvin zeigte sich allerdings etwas weniger optimistisch als Luther; daher seine exegetische Akribie, sein Abwägen des Für und Wider vor jeder Entscheidung zugunsten eines bestimmten Ausdrucks. Im übrigen bestätigt der Vf. unsere eigenen Forschungsergebnisse, indem er die Bedeutung des Chrysostomischen Vorbildes (160,178; vgl. A. Ganoczy, K. Müller, Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus, Wiesbaden 1981) und der ciceronisch-stoischen Sinnvermittlungstheorie (167,184) für den Kommentator Calvin hervorhebt.

In diesem Kontext des Verhältnisses der ursprünglichen und der auslegenden Rhetorik fällt dann das für den Rez. etwas überraschende „Bekenntnis": „les lois de la rhétorique, étant divines (!), organisent le texte biblique et doivent régler le discours humain du commentateur" (221). Wer behauptet das? Calvin oder Benoît Girardin? Belege für eine calvinische These in diesem Sinne werden nicht gebracht. (Dies wundert den Calvin-Kenner nicht, denn er weiß, wie oft der Reformator den ungeordneten, unlogischen, unrhetorischen Charakter der paulinischen Argumentation betont; vgl. CO 49,34.95.98.100). Aber der Vf. wiederholt einige Seiten weiter (227) dieselbe Aussage als „theologische Folgerung", was mir die Sache noch problematischer erscheinen läßt. Wird hier nicht der Versuch gemacht, aus lauter linguistischem Eifer Exegese und Hermeneutik durch Rhetorik zu ersetzen, wobei diese sogar in ihren Regeln „vergöttlicht" wird? Was will der Satz: „Dieu parle selon les règles de la rhétorique" (227)? Spiegelt er wirklich die Ansicht Calvins oder nur etwa Melanchthons und anderer humanistischer Theologen der Zeit, die Paulus sogar zu den „ciceronischen" Rhetoren (vgl. 211ff) rechneten? – Überzeugend wirken allerdings die Ausführungen, die den Kommentar Calvins in der Nachbarschaft der juridischen, forensischen Argumentation (244ff), der rabbinischen Lehrrede (254–264) und der auf sprachliche Schönheit bedachten Verkündigung (243,246ff) ansiedelt.

Das V. Kap. behandelt die Interpretationspraxis Calvins. Das Vorwort zum Römerbriefkommentar wird auf seine „Strategie" hin befragt (278–286); Gründe für seine eklektische Benutzung der bereits bestehenden Kommentarwerke werden angeführt (286–298); nochmals erhält die These, Calvin sei ein juridischer Rhetor, durch etliche Beispiele eine Untermauerung (298–319). Schade, daß kein Vergleich dieser reformatorischen Exegese mit den heute üblichen Methoden stattfindet.

Im letzten Kap., und erst dort, kommt das eigentliche Theologische zum Wort. Aber auch hier wiegt das Formale über das Inhaltliche. Das „Theologische" erscheint nur als Maß- und Grenzgabe für das „Rhetorische", wobei es sich aber selbst von der Rhetorik regeln und lenken lassen muß.

Unbefangen gibt der Vf. die somit angedeutete „prétention totalitaire" der Rhetorik zu (322). Wie die Wechselbeziehung zwischen theologischer Aussage und sprachlicher Strukturiertheit genauer so verstehen sei, versucht der Vf. an zwei Beispielen zu verdeutlichen: die Rede von der Prädestination und vom Gesetz. Eine Begründung dieser Wahl der Beispiele bleibt er allerdings schuldig. In den Augen des Systematikers wirkt das letzte Kap. geradezu enttäuschend. Denn es handelt über die paulinisch-calvinische These von der göttlichen Vorherbestimmung und vom Gesetz ohne Berücksichtigung der christologischen und soteriologischen Dimension der Gesamtlehre (338ff). Solche „Entheologisierung" des Römerbriefes wird dann nicht mit dem Satz rückgängig gemacht, der calvinische Text gehe über die Regeln, die ihn bilden („qui l'instituent"), hinaus (358).

Die Calvin-Forschung wird dem Vf. für die vielen wertvollen Einzelanalysen, die seine Arbeit bietet, für seine tabellarischen Wortauswertungen und -vergleiche, wie auch für die Erhärtung der These, die calvinische Rhetorik zeige sich im Römerbriefkommentar juridisch-klassisch und nicht zuletzt rabbinisch, sicherlich dankbar. Das Fehlen des eigentlich theologischen Interesses nimmt vom linguistischen Versuchswert dieser Dissertation kaum etwas weg. Bahnbrechende Arbeiten dürfen doch einseitig sein.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Neufeld, Karl H.: **Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche** – Weg-Stationen zum „Wesen des Christentums".
Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1979. 223 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 4) kart.

Diese Publikation geht auf die Vorstudien zurück, die der Vf. für eine systematische Arbeit „Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche" (Paderborn 1977) veranstaltet hat, und deren Material für ihn bei erneuter Beschäftigung „mehr und mehr Eigengewicht gewann". Er nennt daher die 1979 erschienene Arbeit „ein volles Gegenstück zur früheren Untersuchung"; in der „Vorstellung" der Publikation von 1977 hatte er nur mitgeteilt, daß die aus äußeren Gründen der Drucklegung gekürzten Teile gesondert veröffentlicht werden. Um dem Ausdruck „Gegenstück" auf den Grund zu kommen, wären die beiden Arbeiten zu vergleichen. Der Rez. hat sich in mehrfacher Hinsicht auf die Publikation von 1979 zu beschränken, empfiehlt aber, die Arbeit von 1977 heranzuziehen, weil dort eine ebenso originelle wie behutsam unterscheidende Analyse der Theologie Harnacks geleistet ist – aber auch deshalb, weil dort eine sich 1979 mehrmals peinlich einmischende polemische Tonart vermieden ist.

Der Vf. will in der Arbeit von 1979 „die existentiell christliche Linie" im Leben Harnacks aufweisen, die „parallel und bisweilen auch im Gegensatz" laufe zur wissenschaftlich-theologischen Entwicklung. Daß sich bei Harnack „Geschichtskritik und der Wille zur kirchlichen Erneuerung aufs engste zusammenschließen" (P. Meinhold), ist zwar auch schon in der bisherigen Literatur zur Kirchenhistoriographie betont worden. Es ist aber das Verdienst des Vf.s., daß er im Anschluß an sein Buch von 1977 die Verwurzelung dieses Willens zur kirchlichen Erneuerung in den religiösen Anschauungen Harnacks gezeigt hat, mit der Diskretion, die schon deshalb geboten ist, weil der Kirchenhistoriker in der Darlegung seines persönlichen Glaubens äußerst zurückhaltend war, sooft er auch, was der Vf. nachdrücklich hervorhebt, zwischen diesem und der wissenschaftlichen Verantwortung des Theologen unterschied. Die Unterscheidung blieb zumeist im Prinzipiellen.

Entgegen ihrem Untertitel macht die Studie Harnacks Weg zum „Wesen des Christentums" (1900) nicht an „Stationen" fest, sondern zeigt sie, und gerade darin überzeugend, die Wegstrecken, die blitzartig beleuchtet werden durch den Brief des Vaters 1886 nach dem Erscheinen des 1. Bdes der DG, in dem er dem Sohn vorwirft, „kein christlicher Theologe mehr zu sein", und durch die beiden „Fälle Harnack" bei der Berufung nach Berlin 1888 und im „Apostolikumsstreit" 1882, in denen von außen her die Markierung eines Weges veranlaßt wird, der längst begangen ist.

Daß der „unangefochtene Lutheraner", als welchen der Vf. 1873 Adolf Harnack von Dorpat zu den Studien nach Leipzig gehen sieht, schon bald den „entscheidenden Schritt" tat, dokumentiert sein Brief von 1875 an seinen Dorpater Lehrer M. von Engelhardt: Er könne sich nicht davon überzeugen, „daß Gott seiner Kirche eine besondere und anders geartete, rein bewahrte Tradition gesichert hat", anders geartet nämlich als „die Tradition, der großen Menge geläufig", die „überall vom wahren Gedächtnis sehr weit entfernt ist".

Harnack äußert sich in späteren Jahren noch viel negativer über die kirchliche Tradition. Daraus resultierte das verbreitete Etikett von seinem kirchenlosen Christentum, das aufgesprengt zu haben ein Verdienst des Vf. ist, nach seiner systematischen Arbeit nunmehr auch in dieser mehr biographisch angelegten Studie, die er der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck als Habil.-Schrift eingereicht hat. Aber Harnacks Bemühen, sein Glaubensverständnis mit einer in seinem Sinn erneuerten Kirche zu verbinden, ist gescheitert,

Der Vf. führt eine fast dramatische Situation vor, indem er bei Harnack im „Apostolikumsstreit", auch in dessen Respekt für den zurückhaltenden Erlaß des Ober-Kirchenrates, eine „Wende" beobachtet, eine „Rücksichtnahme auf das bestehende Christentum", verbunden aber mit der Aufmerksamkeit für die Schwierigkeiten, welche „gebildete Zeitgenossen" mit dem „herkömmlichen Christentum" haben. Die Vorlesungen im Wintersemester 1899/1900 für Hörer aller Fakultäten erschienen als der geeignete Ort für eine solche Doppelperspektive. Der Vf. nennt „Das Wesen des Christentums" ein „bekennendes Zeugnis", abgelegt am „Ende eines konfliktreichen Lebens", die „Summe der existentiellen Erfahrungen". Daß Harnacks Absicht, „ein lebendiges Christentum neu zu provozieren", keinen Erfolg hatte, bezeichnet er als „Tragik" des „‚Wesens des Christentums'".

Leider hindert den Vf. seine Faszination für Harnack daran, die Vielschichtigkeit dieser „Tragik" in den Blick zu bekommen. Die an

das kirchliche Bekenntnis gebundenen Gegenpositionen nennt er mit einem die ganze Publikation durchziehenden modisch herabsetzenden Epitheton ein „etabliertes Christentum". Dieser Vorwurf ist genau so „simpel" wie jener, den der Vf. im Verdikt über Harnack, er betreibe „das Geschäft eines oberflächlichen Kulturprotestantismus auf Kosten des Glaubens" in seiner Simplifikation mit Recht zurückweist. Das Buch von Otto Dibelius über „Das Jahrhundert der Kirche" (1927) war nicht nur eine „laut verkündete Kirchlichkeit", wie es der Vf. charakterisiert, sondern der Ausdruck eines lebendigen, von der Last des Summepiskopates befreiten Glaubens. Daß der Vf. die Auseinandersetzungen Karl Barths mit Harnack wegen ihrer „betonten Kirchlichkeit" eine „stumpfe Waffe" nennt, ist angesichts seiner viel differenzierteren Behandlung des Komplexes im Buch von 1977 kaum zu verstehen.

Gerade das erfrischend aktuelle Engagement des Vf.s an seinem Thema macht eine auch historisch gerechtere Darlegung wünschenswert – im Blick auf die Zukunft des christlichen Glaubens, der so lange Zeit in einem Zustand der Dauer lebte, den in einem „tertium genus ecclesiae" aufzubrechen, die vom Vf. auch in seinem 2. Werk so eindringlich vorgestellte Hoffnung Harnacks gewesen ist.

Freiburg Oskar Köhler

Adriányi, Gabriel: **Apostolat der Priester- und Ordensberufe.** Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. – Köln, Wien: 1979. XX, 462 Seiten, 18 Abb. Ln. DM 98.–

Aufgrund der Akten des Archivs des Apostolates der Priester- und Ordensberufe in der Burg Lantershofen/Bad Neuenahr und anderer einschlägiger Archive stellt der Vf. die Geschichte des Apostolates dar. Diese Vereinigung zur Förderung von geistlichen Berufen, die eng mit dem Trierer Diözesanpriester August Doerner (1874–1951) verbunden ist, bedeutet zweifelsohne für den deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Einzigartigkeit. Gegen den zeitweise heftigen Widerstand verschiedener Diözesen (Köln, Hildesheim und Trier) versuchte Doerner seine eigenwilligen, aber durchaus zeitgemäßen Vorstellungen über die Förderung von Priesterberufen durchzusetzen. Dennoch blieb ihm wegen „seiner sturgeraden Haltung" (130) die Errichtung des Apostolates als kanonisches Institut versagt.

Der eigentliche Wert des Buches liegt in der sachlichen Darstellung der Unternehmungen des eigenwilligen Pfarrers. Aufgrund des reichlich fließenden Archivmaterials ist die Studie in dieser Hinsicht gelungen. Wenn die Darstellung (1–130) auch fließend ist, so wird die Auseinandersetzung mit der umfangreichen Sekundärliteratur vermißt. Läßt der Untertitel des Buches „Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert" eine Auseinandersetzung mit der Literatur vermuten, so sucht der Leser vergebens nach einer zeitgeschichtlichen Einordnung der Ideen und Aussagen Doerners. Die politischen Ideen, die auch Doerners Werk tangierten, kommen nicht zur Sprache (z. B. Nationalsozialismus). Auch die „Liturgische Bewegung" wird nicht als Berührungspunkt im nötigen Umfange gewürdigt. Ebenso ist festzustellen, daß eine Einordnung der Thesen Doerners, die sich in seinem Buche „Sentire cum ecclesia" finden, nicht versucht wurde. Dies aber fällt um so mehr ins Gewicht, da die Dokumente, die der eigentlichen Studie angehängt wurden (133–460!), meist mit diesem Werk in Verbindung stehen. So kann der Eindruck entstehen, als stünden die Akten etwas beziehungslos im Anhang. Dies gilt insbesondere für die Quelle Nr. 43 (341–439). Hier sind die umfangreiche Korrespondenz und das Echo auf Doerners Buch gesammelt. Darunter befinden sich auch viele Schreiben, die nicht editionsreif sind: Der Schreiber habe zwar das Buch Doerners noch nicht gelesen, aber die Lektüre werde bestimmt interessant werden.

Andererseits vermißt der Leser eine ausführlichere Analyse manch anderer Reaktionen (z. B. die des Bischofs Hudal). Der Autor weiß zwar um diese Mängel (65), aber hätte es nicht der Einordnung in die geistesgeschichtlichen Strömungen unseres Jahrhunderts mehr gedient, wenn mehr analysiert worden wäre? Dies ist mehr als eine Anregung für eine vielleicht folgende Studie gedacht, die sich aufgrund der verdienstvollen Sichtung des umfangreichen Materials anbieten würde.

Vermißt wird auch im Anhang die Erklärung von Namen und Daten: Die zahlreichen Dokumente sind nicht mit Anmerkungen versehen worden. Das Namenregister bezieht sich nur auf ein gutes Viertel des Werkes, nämlich nur auf den Text (1–130). Die achtzehn Abbildungen stehen zum Teil ohne ersichtlichen Zusammenhang zum Text. Wenn (3) berichtet wird, Doerner habe einen Tabernakel gestiftet, hätte eigentlich ein Verweis auf Abb. 5 angebracht werden können.

Drucktechnisch ist der Band zweifellos gelungen. Doch sollen einige Errata angeführt werden, von denen manche sinnentstellend wirken. (10): anstelle von „Schwierigkeiten erhoben", muß es doch wohl „Bedenken erhoben" heißen; (30): „armer Jugendlicher mit Priesterberuf" ist mißverständlich und soll wohl „mit Berufung zum Priestertum" heißen; (41): dort in Anm. 39 der Name Tillmann, der nicht mit dem im Register genannten Franz Tillmann identisch sein kann: hier handelt es sich um den Bonner Theologen Fritz Tillmann. Überhaupt sind die Hinweise auf Personen nicht immer mit der vorhandenen Sekundärliteratur bestückt; (48): hier findet sich der Name Seelmeyer, der erst (60), Anm. 36 näher belegt ist; (113): statt „Bardenia-Verlag" wohl „Badenia-Verlag"; (114): die Enzyklika „Mediator Dei" ist nicht erläutert. Im „Anhang" (besser: Quellenteil) fiel auf, daß bei Nr. 1 (133) die Schrift laut Regest aus der Druckerei B. Kühlen stammen soll. Aber im Faksimile findet sich (unter 133) die Aufschrift „Rhenania-Druck, Bonn". Bei Nr. 46 (457–458) finden sich zwar die zehn Punkte „Was Erzbischof Gröber hätte beunruhigen müssen", aber nicht die „Kurzen Bemerkungen Doerners", die er in seinem Brief erwähnt.

Es ist des Vf. Verdienst, die Forschung auf Doerner aufmerksam gemacht zu haben. Allerdings bedeutet die Studie erst den Anfang der Erforschung. Doerners Unternehmungen müßten mehr auf dem Hintergrund der kirchenamtlichen Versuche zur Förderung der geistlichen Berufe gesehen werden: Dann käme besser sein Anliegen zum Tragen, dann würden sich auch die Grenzen Doerners zeigen.

Troisdorf Joseph Overath

Rhodes, Anthony: **Der Papst und die Diktatoren.** Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1980. 333 S. (Böhlaus Zeitgeschichtliche Bibliothek Bd 3) Ln. DM 38.–

R. hat fünf Jahre lang (306) vatikanische Akten sowie Akten des British Foreign Office und des Bonner Auswärtigen Amtes studiert und legt aufgrund dieser Quellenforschungen eine fundierte Studie über das Verhältnis des Hl. Stuhls zu den Diktaturen in der ersten Hälfte des 20. Jh.s vor. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Erforschung päpstlicher Außenpolitik zwischen und während der beiden Weltkriege. Im Mittelpunkt der Ausführungen stehen Benito Mussolini, Adolf Hitler, Josef Stalin, General Franco, Engelbert Dollfuß, Ante Pawelitsch und Diego von Bergen als die Vertreter des Staates und als kirchliche Gestalten Pietro Gasparri, Eugenio Pacelli (Pius XII.), Achille Ratti (Pius XI.), Luigi Maglione und der deutsche Nuntius Cesare Orsenigo.

R. beherrscht die historische Methode und liest nie in eine Quelle etwas hinein. Die Verarbeitung der Quellen ist musterhaft und der Autor schafft es, unvoreingenommen Geschichte zu treiben. Das Buch ist keine Apologie des Papsttums; es ist auch nicht von sonstigen Interessen geleitet.

Das englische Original, das schon 1973 erschienen ist, wird zu Recht auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Leider scheint der Vf. vor der Übersetzung die neuere deutschsprachige Literatur nicht nachgetragen zu haben. Werke, die schon länger ins Deutsche übersetzt sind, werden in der Übersetzung nach den englischen Originalausgaben zitiert (z. B. Levy, 294, Lapide, 295). Nicht selten finden sich auch Zitate, die nicht durch eine Anmerkung verifiziert sind (z. B. 80, 125).

In 23 Kp.n stellt R. sein Thema umfassend vor. Im Mittelpunkt steht die Außenpolitik der beiden Päpste Pius XI. (1922–1939) und Pius XII. (1939–1958). Beide Päpste finden eine Würdigung ihres Gesamtwerkes und der Leser wird detailreich über deren Leben informiert. R. ist in seinem Urteil zurückhaltend und abwägend. Daß er sich zum Gottesglauben bekennt, schadet der historischen Exaktheit des Werkes in keiner Weise. Sein Satz: „Die Wege Gottes sind in der Tat unerforschlich" (94) zeigt sein Bemühen, Papstgeschichte nicht monokausal zu erklären. Für die päpstliche Außenpolitik dieser Zeit waren die Konkordate charakteristisch, deren Entstehung R. näher beschreibt.

Ausführlich geht er auf die Friedensbemühungen Pius XII. ein und kommt zu dem Schluß, daß die Westmächte zu kritisieren sind. Bei Bemühungen, Hitler auszuschalten, spielten die Westmächte eine weniger einfallsreiche Rolle als Pius XII. (204). R. kritisiert auch, daß die Botschafter Englands und Frankreichs noch 1937 beim Nürnberger Parteitag anwesend waren (183). Präsident Roosevelt habe Stalins Absichten völlig verkannt (220–222), während der Vatikan sich über die Absichten der Kommunisten nicht täuschen ließ (218). Der Autor versteht auch, die Arbeitsweise der Diktatoren zu analysieren. Die Diktaturen konnten sich nicht zuletzt durch die vollständige Gleichschaltung der Presse und durch Verschweigen von Fakten an der Macht halten. So erwähnten z. B. die russischen Machthaber nicht die vatikanischen Hilfsmaßnahmen für die UdSSR (113).

R. befaßt sich zwar nicht mit der gesamten Literatur zum Thema, geht aber dennoch gekonnt auf wichtige Werke ein. Dies gilt besonders für die kritischen Worte, die er über die Forschungen von G. Levý

(257), G. Zahn (257) und R. Hochhuth (302) findet. Er sieht auch klar, daß die Kritik an Pius XII. nicht nur von sachlichen Gründen bestimmt ist, sondern grundsätzlicher Natur ist. Bezüglich des „Schweigens Pius XII." ist er der Meinung, daß Adolf Hitler eine eventuelle Exkommunikation lächerlich gemacht hätte (298). Pius XII. habe die Nutzlosigkeit einer solchen Exkommunikation eingesehen. Der Autor weiß aber, daß das Verhältnis zwischen Pius XII. und den Verfolgungen in Serbien noch näher untersucht werden muß (289). Die Kurie habe nur wenige Mitarbeiter und nicht immer könnten die einlaufenden Informationen richtig verarbeitet werden (312). Aber dem Dramatiker Rolf Hochhuth, der zwar maßgeblich mit seinem Stück „Der Stellvertreter" die öffentliche Meinung gegen Pius XII. aufgebracht hatte, gibt R. kein Recht. Gegen Hochhuth betont R. die „im wesentlichen humanitäre Politik des Vatikans zu allen Zeiten" (303). Aufgrund der Quellen müsse der Papst anders beurteilt werden als im Theaterstück.

Einige Ungenauigkeiten seien angeführt: S. 93: ist die Rede davon, ein kath. Priester könne das Ehesakrament spenden. Richtiger ist, daß sich nach kath. Lehre die Brautleute das Sakrament selber spenden. Dort ist auch die Rede von der Verbrennung Galileis, die nie stattgefunden hat. S. 116: die russische „Lebende Kirche", allgemein üblich ist „Lebendige Kirche", S. 143: der „Vorwärts" wird zur NS-Presse gezählt. S. 217: die Enzyklika „Divini Redemptoris" soll im Originaltext in italienischer Sprache abgefaßt sein, S. 307: Deutsches Staatsarchiv in Bonn, gemeint ist das „Archiv des Auswärtigen Amtes". S. 311: Vatikanum II. soll 1964 gewesen sein; es war zwischen 1962 und 1965. S. 312: die Forderung nach einem nichtitalienischen Papst ist seit 1978 überflüssig und hätte in der Übersetzung zumindest kommentiert werden müssen.

Diese kleineren Fehler beeinträchtigen nicht den Wert der gesamten Ausführungen R.s. Erheblicher scheint, daß der Widerstand der katholischen Kirche in Deutschland nicht ausführlicher beschrieben wird. Es hätten die „Studien zum Mythos des XX. Jahrhunderts" erwähnt werden können, wenn schon auf das Werk Rosenbergs so großer Wert gelegt wurde. Ebenso müßte der österreichische Kanzler Engelbert Dollfuß besser in die politische Situation seines Landes gestellt werden; immerhin arbeitete er mit deutschen Emigranten gegen das nationalsozialistische Regime in Deutschland.

Trotz aller Mängel ist die Untersuchung R.s wertvoll – nicht zuletzt wegen ihrer gründlichen Verarbeitung der Quellen. Die Außenpolitik der Päpste im 20. Jh. steht dem Leser in ihrer Zielsetzung und in der Verwirklichung klar vor Augen.

Troisdorf Joseph Overath

Geschichte der Bekennenden Kirche in Ostpreußen 1933–1945: Allein das Wort hat's getan. Unter Mitwirkung von H. Dembowski, F. R. Hildebrandt, J. Jänicke, G. Krupp, Th. Kuessner, W. Lenkitsch. G. Sperling. Hrsg. von Manfred Koschorke. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1976). 536 S. Mit 4 Kunstdrucktafeln. Lw. DM 48.–

Mit diesem Bd, der in seinen Anfängen auf eine bald nach dem Zweiten Weltkrieg von den Überlebenden des Bruderrates der Ostpreußischen Bekenntnissynode getroffene Vereinbarung zurückgeht, liegt neben dem grundlegenden Werk von Hugo Linck „Der Kirchenkampf in Ostpreußen 1933 bis 1945" (München 1968) eine weitere beachtliche Darstellung vor. Sie ist wie schon Lincks Werk ebenfalls gründlichst aus den bisher zugänglichen Quellen verschiedenster Provenienz und Aufbewahrungsorte erarbeitet, und zwar so, daß der Löwenanteil der Arbeit auf Koschorke entfiel, während die anderen im Titel erwähnten Mitarbeiter kleinere Abschnitte behandelten.

Der spätere Bischof Jänicke weist dabei ausdrücklich darauf hin, daß sein Bericht über „Mitarbeit in der Kirche Ostpreußens" (468ff) im wesentlichen auf Erinnerung beruht, da er kaum noch Quellenmaterial zur Verfügung habe. Durch ein Versehen wird Gisela Passoth-Gräber mit ihrem Beitrag „Es geschah im Jahr 1945 – eine Dorfgemeinde unter dem Russeneinfall" (389ff) nicht unter den Mitarbeitern im Titel aufgeführt. Im Inhaltsverzeichnis S. 10 ist der Name in Abschnitt J/II natürlich in „Jänicke" zu verbessern. Die Wiederholung des zweitletzten Absatzes von Koschorkes Einführung S. 21 auf S. 516 im dortigen zweitletzten Absatz seines Nachwortes wäre nicht notwendig gewesen.

Mit diesen kurzen Corrigenda-Hinweisen sei lediglich angedeutet, daß dem Buch eine weite Verbreitung im Bereich der Wissenschaft wie in den Kirchengemeinden zu wünschen ist und die Hoffnung ausgesprochen, daß es bald zu einer Neuauflage kommt. Denn in der Tat ist K. und seinen Helfern hier eine lebendige Kirchengeschichte jener Jahre im Blick auf einen Bereich der evangelischen Kirche gelungen, der im Westen Deutschlands durchweg wenig bekannt ist in seiner beachtlichen Eigenständigkeit. Auch in der Kirchkampfforschung selbst wurde dieser Territorialkirche bisher nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit zuteil, die sie alleine schon wegen der dubiosen Karriere solch einflußreicher und verhängnisvoller Gestalten verdient hätte wie dem nachmaligen Reichsbischof Ludwig Müller und dem Gauleiter und Oberpräsidenten Erich Koch, der sogar höchste kirchliche Ämter innehatte.

Auch der vorliegende Bd setzt genau wie seinerzeit Linck mit der Vorgeschichte des Kirchenkampfes in Ostpreußen ein und bietet zunächst einen Überblick über die Kirchengeschichte des Landes von 1918 bis 1932. Die Gründung des Pfarrernotbundes und der Kirchentag 1933 in Königsberg stellen dann äußerlich und innerlich die Wende dar, an der der neue „Aufbruch aus dem Wort" im wesentlichen unter der Führung Schniewinds und Iwands, aber auch unter dem von außen kommenden Einfluß Karl Barths und seiner theologischen Mitstreiter spürbar wurde und zu einem neuen Verständnis von Kirche in der Form der Bekenntnis-Gemeinden und ihrer Synoden führte. Dies alles wird breit dargestellt als eine Geschichte einer einzigartigen Verschmelzung wissenschaftlicher Theologie, kirchlicher Frömmigkeit und praktischer Gemeindeverwaltung, die allesamt mehr und mehr – z. B. beim Kampf um die Abführung der Kollekten – in einen immer stärker werdenden Streit mit dem Staat und seinen kirchlichen Vasallen deutsch-christlicher Couleur geraten. Kein Bereich kirchlichen Lebens ist mehr von diesem Streit ausgenommen, geht es doch um nicht mehr und nicht weniger als um die Loyalität der Kirche gegen ihren Herrn Jesus Christus, eine Bindung, die ihr in ihrer im Evangelium gründenden Totalität vom totalen Machtstaat unter den Auspizien seiner eigenen Totalität streitig gemacht wird. Die Mittel, die der totale Staat Hitlers und seiner Parteigänger hierzu in Ostpreußen anwendet, waren trotz der aus den Akten durchaus sichtbaren gelegentlichen Beschwichtigungsversuchen Kochs hier im Osten nicht weniger zimperlich als im Westen des Reiches. Der Weg zur nationalsozialistischen Staatskirche war auch hier ein Weg des tausendfachen Unrechts, eines ungezählten Leidens und Ermordens gläubiger Menschen. Im Rückblick auf all dies kann ein Mann wie Jänicke in klarer Selbsterkenntnis und mutiger Offenheit die Schuld der Bekennenden Kirche derart äußern, daß sie zu sehr an sich selbst als Kirche und zu wenig an die Menschen als Leidende gedacht habe, wobei er insbesondere die Juden erwähnt (476f). Seine Selbstanklage, der unser ganzer Respekt gilt, endet in dem in Blick auf heutige Kriegsvorbereitungen wieder höchst aktuellen Bekenntnis (477): „Wir alle haben doch durch unser Mitmachen die Naziherrschaft und den Hitlerkrieg verlängern helfen. Das wiegt für mich um so schwerer, als ich doch seit langem als alter Kriegsgegner und Antimilitarist eine deutlichere Erkenntnis hatte als viele, die, ohne groß nachzudenken, einfach im Strom des Geschehens mitschwammen."

Ingesamt ein Buch, das, z. T. mit neuen Quellen über Linck hinaus, nicht nur eine Geschichte beschreibt, sondern uns das Sensorium für das Proprium der Kirche in der kommenden Geschichte zu schärfen vermag.

Borken-Arnsbach Bernd Jaspert

Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von Walter Kasper. Geleitwort von Heinz Althaus. Mit Beiträgen von Joachim Gnilka, Walter Kasper, Karl Lehmann und Erich Zenger. – Düsseldorf: Patmos (1980). 134 S. (Patmos-Paperback) kart. DM 17.80

Das Buch enthält die Vorträge einer Fortbildungstagung für Lehrer 1979 in Münster. Die Beiträge insgesamt zeichnen sich durch den Versuch aus, schwierige Fragen der Christologie auf einem hohen Niveau und dennoch allgemeinverständlich anzugehen.

In einem Vorwort skizziert Kasper vier Grundlagenprobleme heutiger theologischer Diskussion überhaupt, die sich insbesondere in der Christologie auswirken:

1. Im Verhältnis von Dogmatik und moderner Exegese steht der Gefahr der Dogmatik, „daß die frisch sprudelnde Quelle zum trägen, durch allerlei Zuflüsse verunreinigten Strom wird, ... die andere entgegen, daß aus lebendiger Geschichte tote, archäologisch verwaltete Historie wird" (12).
2. Im Verhältnis von Tradition und Situation trägt sich das hermeneutische Problem der je neuen Vergegenwärtigung des Ursprünglichen aus.
3. Die lange beschworene „Krise der Metaphysik" und, damit verbunden, der Vorwurf der „Hellenisierung" des Christuskerygmas ist nicht durch eine reine Funktionalisierung der theologischen Aussagen, sondern nur durch ihre Gründung in einer erneuerten Metaphysik der Freiheit zu bewältigen.

Das dritte Grundproblem führt damit in (4.) die Frage nach dem Verhältnis einer Christologie „von oben" und/oder „von unten".

Mit der Erörterung dieser Frage setzt Kasper in seinem Beitrag „Neuansätze gegenwärtiger Christologie" an. Unter dem Stichwort „Christologie von unten" werden heute recht verschiedenartige Zugänge gesucht, denen jedoch gemeinsam ist, daß eine grundsätzliche anthropologische Ausrichtung sich mit bibeltheologischer Erneuerung und dem Bemühen verbindet, Tradition als einen lebendigen Auslegungsprozeß zu verstehen.

Anthropologische Wende der Christologie, d. i. vor allem das Stichwort für den Versuch Rahners, vom Wesen des Menschen als Transzendenz her die Menschwerdung Gottes als „den einmalig höchsten Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit" zu begreifen. Die allgemeine Wesensfrage führt unausweichlich vor eine ganz bestimmte, unverwechselbare Person und scheint damit von sich aus eine Christologie vom irdischen Jesus her nahezulegen, wie sie – nach der Abweisung der Leben-Jesu-Forschung durch die Kerygma-Theologie – seit den fünfziger Jahren erneut betrieben wird.

K. verweist auf die Grenzen der „Christologie von unten" und skizziert dann in kurzen Zügen, wie eine Neubegründung der „Christologie von oben" heute aussehen könnte, die die Ergebnisse der historischen Rückfrage zu integrieren vermöchte. Wenn der Aufweis einer impliziten Christologie beim irdischen Jesus in dem besonderen Verhältnis Jesu zu „seinem" Vater seine Mitte findet, dann darf man die ganze nachösterliche Sohneschristologie als den Versuch einer gewissenhaften Auslegung dieses Sohnesverhältnisses Jesu begreifen. Das spätere christologische Dogma steht damit in einer sachlichen Kontinuität zu dem, was das Geheimnis des Lebens Jesu ausmacht. Daß diese Entfaltung schließlich im Horizont griechischer Metaphysik erfolgte, war eine hermeneutische Notwendigkeit, getragen einmal von einer soteriologischen Motivation – nur als wahrer Gott konnte uns Jesus erlösen (Athanasius) –, zum anderen von der rationalen Motivation, den Christusglauben vor dem universalen Forum der Vernunft zu verantworten.

Als Kernpunkte heutiger Neubegründung nennt K. personale Christologie und universale Christologie: Jesu Sein ist so sehr Sein-in-Relation (zum Vater, zur Welt), daß es nur als das „universale concretum" begriffen werden kann.

In seinem Beitrag „Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel" geht Zenger nicht nur den Messiaserwartungen nach, die unmittelbar für das Geschick und die Interpretation Jesu als „des Christus" bestimmend wurden. Er gibt vielmehr zunächst einen kurzen Überblick über Israels ambivalente Erfahrungen mit dem königlichen Amt schon in der vorexilischen Zeit, charakterisiert sodann die messianische Idee als kritisch-utopisches Gegenbild zu den Machtverhältnissen der erlittenen Geschichte und zeichnet den vielgesichtigen Traum von einer messianischen Zeit nach, wie er im Deuteronomium, bis Sacharja und besonders in den verschiedenen Phasen der Jesaja-Prophetie greifbar wird. Von diesem breiteren Hintergrund ist die Verdichtung messianischer Hoffnungen in „dem Messias" als einer eschatologischen Einzelgestalt nicht abzulösen, wie sie sich dann – angesichts der messianischen Usurpation durch die Hasmonäer – in den Psalmen Salomos und schließlich in der Idee vom Menschensohn-Messias in der frühjüdischen Apokalyptik zeigt.

Im Hinblick auf Jesus selbst kommt Z. zu dem Ergebnis: „Jesus ist nicht die Erfüllung der messianischen Verheißung, sondern er ist ihre kritisch-utopische und ihre kosmisch-apokalyptische Präzisierung" (77).

In einem ersten Beitrag, „Zur Christologie des Neuen Testaments", geht Gnilka zunächst traditionsgeschichtlich der Gestaltwerdung des Christuskerygmas vor allem anhand der auf Jesus angewandten Prädikate nach: der Prophet, der Weisheitslehrer, der Menschensohn, der Messias, der Kyrios, der Sohn Gottes. Alle diese Hoheitstitel haben ihre Vorgeschichte, wollen aus einem je verschiedenen Horizont Zugang zu Jesus vermitteln. Die deutende Bezeichnung „Sohn Gottes" für den Messias ist jedoch neu, geht auf das besondere Sohn-Vater-Verhältnis Jesu zurück und – hier bestätigt G. die Ausführungen K.s – bereitet in ihrem Zustandekommen schon den Weg für die spätere Christologie.

Die dichten Ausführungen G.s „Zur Christologie des Johannesevangeliums" stellen m. E. eine der wertvollsten Einführungen in die Theologie des vierten Evangeliums dar, die es z. Z. gibt. Die äußerst komplexe Diskussionslage wird spürbar; dennoch kommen überzeugend die Grundlinien der johanneischen Theologie auch für den kaum Eingeweihten zu Gesicht.

Auf den Doppelvortrag Lehmanns „Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi", mit dem der Bd beschlossen wird, möchte ich etwas ausführlicher eingehen. Zurückhaltend greift Lehmann die zeitgenössische Diskussion um die Frage, wie Jesus seinen Tod verstand, auf: „Es geht um etwas Fundamentaleres als um Vermutungen über Jesu Lehre oder über seine psychischen Erwartungen. Es geht um die Grundtendenz seines Lebens überhaupt" (111). Diese lasse sich am ehesten als „Pro-existenz" begreifen (ebd.), als eine „Hingabe", die zwar durchaus nicht als ein zufälliges und völlig passives Verwickeltwerden in das politische Kräftespiel zu denken sei, zugleich aber doch unter dem Zeichen von „Paradosis, traditio auch in einem anderen Sinne: nämlich Darangegebenwerden, politischer Schacher, Verrat" stehe (113).

Wie L. das Verhältnis von Tod und Auferstehung Jesu sieht, insbesondere, wo er den eigentlichen fundamentaltheologischen (nicht nur historisch-psychischen) „Ort" ansetzt, an dem Gott voll in Jesus zur Erscheinung gekommen ist, wurde mir nicht ganz deutlich.[1] Lehmann sagt zwar: „Gott hat sich in Jesu Tod als Gott erwiesen" (114). Der Tenor seiner gesamten Ausführungen ließe sich aber eher in dem Satz zusammenfassen: „Gott hat sich nach Jesu Tod als Gott – und da auch erst seine letzte Einheit mit Jesus – erwiesen". Der Auffindung des leeren Grabes mißt der Autor keine entscheidende Bedeutung für das Zustandekommen der Ostererkenntnis bei. Zentral aber sind ihm die Osterscheinungen: „Wir haben Zugang zur Auferstehung durch die ‚Erscheinungen des Herrn'. Ohne sie wäre uns die Wirklichkeit der Auferstehung ganz verborgen" (122). Wer ist hier „wir"? Bedarf der „garstige breite Graben" Lessings zwischen uns (Heutigen) und den „bloßen Berichten" über Erscheinungen keiner Erwähnung mehr?

Zwei Momente hebt L. an den Erscheinungsberichten besonders heraus: Sie wollen erstens nicht nur auf ein subjektives „Widerfahrnis", sondern auf ein wirkliches Sehen hinweisen. In diesem Sehen gehe es sodann um ein Wiedererkennen Jesu. Hierfür dienen dem Vf. ausschließlich die paulinischen Mitteilungen als Grundlage (die deutlich gegenüber den „Erscheinungserzählungen der Evangelien" abgegrenzt werden). Bei Paulus selbst – dem einzigen Augenzeugen, von dem wir Erscheinungsberichte aus erster Hand haben – handelt es sich aber gerade nicht um ein Wiedererkennen Jesu. Und wenn Lehmann – die Interpretation von W. Michaelis auf ein bloßes „offenbar werden" zurückweisend – auf einem wirklich „aktiven Sehen" beharrt (125), so hätte in diesem Zusammenhang Gal 1,16 zur Sprache kommen müssen. Was den Negativbefund hinsichtlich der Erscheinungsaussagen angeht – „Sie gewähren keine Mitteilungen über himmlische Zustände jenseits der geschichtlichen Wirklichkeit" (130) –, scheint mir ebenfalls eine Abgrenzung angebracht. 1 Kor 15 gipfelt in einer Aussage des Apostels über die verwandelte Auferstehungswirklichkeit des Menschen nach Ablauf der Geschichte. Wo anders hätte Paulus die Basis für diese Aussage gewonnen, wenn nicht in seiner Begegnung mit dem erhöhten Herrn? Die Diskussion um den Kern der Osterevidenz scheint mir – dafür ist L.s Beitrag ein wertvolles Indiz – noch immer fern von einem Konsens, wie er in anderen Bereichen der Christologie heute häufiger zu finden ist.

Der Gesamteindruck des Buchs ist positiv. Es vermittelt dank seines Perspektivenreichtums und der Konzentration auf Wesentliches manche Möglichkeit zum Einstieg in eine vielschichtige Problematik.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Zu diesem Problem vgl. meinen Beitrag „Die Osterscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht", in: ZKTh (1981).

Christusbegegnung in den Sakramenten. Hrsg. von Hubert Luthe. – Kevelaer: Butzon und Berker (1981). 696 S. Ln. DM 32.–

Das hier angezeigte Werk, hrsg. von H. Luthe, Weihbischof in Köln, soll „die Lehre der Kirche im wesentlichen enthalten, ohne Sondermeinungen oder ungesicherte Thesen vorzutragen. Es sollte eine Einführung sein, die sich an Leser ohne theologische Vorbildung wendet. Es sollte eine Zusammenschau bieten, die den Ort der Sakramente im Heilswerk Jesu Christi erkennbar macht"(7).

Damit stellt sich der Bd, für den K. Bommes, St. Horn, H.-J. Jaschke, P. Kuhn, J.-H. Nicolas, L. Scheffczyk, V. Twomey u. A. Ziegenaus Beiträge über Jesus Christus als Ursakrament, die Kirche als Ganzsakrament, die siebenfache Ausfaltung der Sakramente, die einzelnen Sakramente und die Sakramentalien geschrieben haben, als systematisches Werk vor, dem an der Lehre der Kirche gelegen ist. Dem entspricht nach jedem Kap. eine Literaturliste, die die Dokumente des kirchlichen Lehramts (DS, Neuner-Roos, Vat. II, päpstliche Verlautbarungen), liturgische Texte, einführende theologische Literatur und wissenschaftliche Spezialliteratur enthält. Fußnoten werden nicht angebracht.

Daß diese Rez. von einem Liturgiewissenschaftler verfaßt ist, hat seinen Grund im „Vorrang des kirchlichen, des gottesdienstlichen Lebens vor der kirchlichen Lehre" (Kuhn; 152). So wie die Feier der Sakramente wie der gesamten Liturgie Lebensvollzug der Kirche ist und von ihr aus gesehen werden muß, gehören auch – nach Meinung des Rez. – die Liturgiewissenschaft und die Ekklesiologie theologisch zusammen.

Es kann hier nicht eine umfassende Besprechung aller Beiträge geboten werden; dazu sind die Ansichten, die in den Kap. ausgedrückt werden, zu weitläufig; Nachfragen bezüglich unrichtiger Informationen müssen Einzelabhandlungen überlassen bleiben. Außerdem sind die Diktion und der Ansatz der einzelnen Beiträge zu disparat (wegen der Klarheit des Ausdrucks und der Einfachheit der Sprache hervorzuheben H.-J. Jaschkes Beitrag über das Weihesakrament, 481–532).

Stattdessen sollen fünf Punkte zur Sprache kommen, die in fast jedem Kap. entweder ungenügend oder überhaupt nicht beachtet wurden und deshalb die Lehre über das sakramentale Leben der Kirche nicht klar genug zum Ausdruck bringen.

1. Zweifellos hat jeder Wissenschaftler das Recht, seine „Lieblingskinder" besonders zu hegen und herauszustellen. Aber was geschieht

bei dem o. g. Anspruch dieses Buches mit (lehramtlichen) Auffassungen, die in den unter der Kategorie der Dokumente des kirchlichen Lehramts aufgeführten Texten zur Sprache kommen, aber anscheinend nicht ins eigene Denkschema passen und deshalb unterschlagen werden? Beispiel: Wenn in den 75 Seiten (289–364) über das Sakrament der Eucharistie zwar ständig über „Realpräsenz" geredet und diese zu erklären versucht wird, aber nirgendwo erwähnt wird, daß die Enzyklika „Mysterium fidei" Pauls VI. vom 3. 9. 1965, die im Literaturverzeichnis angegeben ist, ausdrücklich die Gegenwart Christi in der versammelten Gemeinde, im Priester und im Wort ebenfalls „real" nennt, so wird eine gegenüber den kontrovers-theologischen Debatten veränderte Sicht unterschlagen und das in der erneuerten Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommende Leben der Kirche in der Reflexion nicht ernst genommen. Die bislang einzige „Realpräsenz" wird real „non per exclusionem . . . sed per excellentiam" genannt (AAS 57. 1964, 764).

2. Nirgendwo in den Literaturangaben erscheinen die Allgemeinen Einführungen, Allgemeinen Vorbemerkungen und Pastoralen Vorbemerkungen der erneuerten liturgischen Bücher als Dokumente des Lehramts, obwohl sie allesamt von Papst Paul VI. (und Johannes Paul II. für die veränderte zweite Aufl. des Ordo Lectionum Missae) approbiert worden sind. Gelten diese Einführungen, die die Theologie und Spiritualität des betreffenden Sakraments offiziell kundtun, als weniger wichtig denn z. B. eine von den deutschen Bischöfen herausgegebene Pastorale Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder 1979 oder die (mit viel Kritik bedachte) Instruktion der Glaubenskongregation über die Kindertaufe 1980? Ein sorgfältiges Studium der Allgemeinen Vorbemerkungen zur christlichen Initiation und der Vorbemerkungen zur Feier der Kindertaufe hätte manchen Gedankengang kürzer und verständlicher werden lassen.

3. Der Primat des Lebens der Kirche über die Lehre wir anerkannt, und das im Lebensvollzug Gemeinte kann nie adäquat von der Lehre eingeholt werden. Wie aber steht es dann mit der Gewichtung der Feiergestalt eines Sakraments? Beispiel: Kann das Wesen des Ehesakraments voll erkannt werden, wenn von den liturgischen Gegebenheiten nur das Jawort erwähnt ist (was nota bene nur eine der drei [deutsch; im lateinischen Modellritus zwei] Möglichkeiten des Konsensaustausches bildet) und die Segensgebete über das Brautpaar und andere liturgische Texte, die sozusagen die preisende und kniende Theologie des Ehesakraments enthalten, nicht zur Sprache kommen? Dem würde z. B. ein Traktat über die Eucharistie entsprechen, ohne daß die eucharistischen Hochgebete zur Kenntnis genommen werden, geschweige denn andere Orationen: Das Ergebnis müßte zwangsläufig ein verzerrtes Bild der Wirklichkeit widerspiegeln.

4. Zum Glück wird seit einigen Jahren verstärkt akzeptiert, was Humanwissenschaftler, Völkerkundler u. a. uns zu bedenken geben, daß ein Ritusgefüge zumindest genauso aussagekräftig ist wie Worte, oft noch stärker, da es die Mehrdimensionalität der menschlichen Person und der Gemeinschaft ernst nimmt und andere, durch das Wort nicht zu erreichende Tiefen berührt. Wie steht es im Licht dieser (bei der letzten Liturgiereform leider wohl nicht immer bedachten) Erkenntnis um die Aussagen über die Sakramente, wenn nur, falls überhaupt, Worte der Feier beachtet werden? Beispiel: Es kann von erheblichem Unterschied sein, ob die Worte der Lossprechung bei der Feier der Versöhnung Einzelner nur gehört werden oder, wie gefordert (Pastorale Einführung, Nr. 19), durch die Auflegung oder zumindest Ausstreckung der Hände über das Haupt des Paenitenten spürbar gemacht werden können. Versöhnung ist auch ein leiblicher Vorgang, und das inkarnatorische Prinzip der Sakramente, das sich im (leider oft noch weniger als rudimentären) Ritusgefüge kundtut, ist die beste Schutzwehr gegen einen ungesunden Spiritualismus, der der Römischen Kirche genauso fremd ist wie überladene Vordergründigkeit.

5. Kein Vernünftiger wird die Augen vor der Tatsache verschließen können, daß die verschiedenen Zweige der Ecclesia catholica in der Lehre über die Sakramente (noch) nicht (wieder) einig sind; ein Vertuschen hilft nichts. Aber es gibt offizielle und auch vom römischen Lehramt anerkannte Konsensdokumente über z. B. die Taufe und die Eucharistie, die zwar keine Einheit schaffen, aber ein Meilenstein auf dem gemeinsamen Weg sein können. Wie ernst werden solche, dem gemeinsamen Suchen nach der Wahrheit in der Liebe entsprungene Dokumente, falls sie überhaupt bekannt sind, genommen? Beispiel: Wenn mit Hilfe des Begriffs „memoriale" (den ja auch Thomas v. Aquin in seiner Eucharistielehre verwendet) die jahrhundertealte Dichotomie zwischen Opfer und Sakrament in der Eucharistie aufgebrochen werden kann und die Anamnese als Scharnier von allen Seiten anerkannt wird, welchen Sinn hat es, alte Frontstellungen aufrechtzuerhalten und ungewollt die aufgebauten Brücken zu verachten? Wird damit der Wahrheit und Einheit gedient?

Das Buch wird bei jedem Leser andere Reaktionen hervorrufen; der Hrsg. darf sich zugute halten, daß er uns ein provozierendes Buch anbietet.

Zwei Bemerkungen zum Schluß: Leider ist es heute nicht (mehr) selbstverständlich; deshalb der Hinweis, daß der Bd frei von Druckfehlern ist. Stichworte am Rand eines jeden Absatzes erleichtern die Lektüre.

Es wird (mit Ausnahme der Kap. über Christus als Ursakrament und die Kirche als Ganzsakrament) fast durchweg von „Geheimnis" gesprochen, wenn μυστήριον gemeint ist. Beide Worte müssen in der Verkündigung erklärt werden. Peinlich wird diese Übersetzung, wenn von „Verwaltern von Geheimnissen Gottes" (1 Kor 4,1 EÜ) die Rede ist. Ein Geheimnis verwaltet man nicht; man behält es für sich oder plaudert es aus. Mysterien kann man feiern, und sie enthüllen sich dem Glaubenden in der Schau, im Hören und im Vollziehen.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Menke, Karl-Heinz: **Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini.** Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1980, 309 S. (Innsbrucker theologische Studien Bd 5) kart.

Antonio Rosmini ist dem allergrößten Teil der deutschen Theologen bislang nur durch die Liste seiner von Leo XIII. verurteilten „Irrtümer" (DS 3201–3240) bekannt geworden. Zwar erschien 1965 in dem von H. U. v. Balthasar betreuten Johannesverlag M. F. Sciaccas „Objektive Inwendigkeit" und 1964 in der Reihe Symposion dessen „Akt und Sein". Sciacca aber hatte durch Rosmini zum Glauben gefunden und bekannte sich in seinem Denken ausdrücklich zu ihm. Man konnte dank der Werke Sciaccas also etwas vom Geiste Rosminis erahnen.

Aber erst 1976 nahm sich die Mainzer Diss. F. Pfurtschellers „Von der Einheit des Bewußtseins zur Einheit des Seins" der Ontologie und Erkenntnislehre Rosminis an, – um zu zeigen, daß diese der ursprünglichen Lehre insbesondere des späten Thomas v. A. eher näher stehen als die Neuscholastik des 19. Jh.s.

Es war deshalb dringend an der Zeit, daß eine größere und umfassendere deutsche Arbeit sich mit jenem Denker beschäftigte, der das italienische christliche Denken außerhalb der Neuscholastik so nachhaltig prägte; nicht nur um den Anschluß an die längst weit fortgeschrittene italienische Forschung herzustellen. Sondern auch um im Lichte der Frage, wie das Christentum sich denn angesichts des modernen Denkens selbst verstehe, das Werk Rosminis für das deutschsprachige theologische Denken zugänglich zu machen.

Die vorliegende, an der Gregoriana als Diss. angenommene Arbeit von M. darf es für sich in Anspruch nahmen, in der Tat das erste deutsche Werk zu sein, welches in einer wahrhaft umfassenden und zugleich im Detail immer genauen und kenntnisreichen Weise das Ganze des Oeuvres Rosminis darstellt. M. gelingt diese Darstellung einmal deshalb, weil er sich auf ausgezeichnete italienische Sprachkenntnisse stützen kann und die von ihm zitierten Texte Rosminis vorbildlich übersetzt. Sie gelingt ihm vor allem aber auch deshalb, weil er einerseits eine umfassende eigene Frage an das Werk Rosminis heranträgt und konsequent durchhält, nämlich die nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung. Und weil er andererseits im Lichte dieser Frage im Zuge seiner genauen historischen und textanalytischen Studien eine entscheidende Entdeckung macht, nämlich die, daß Rosminis Werk im ganzen als „christliche Enzyklopädie" angelegt ist: Aufnahme des Impulses Diderots und Korrektur des die Wirklichkeit in ésprit de système und ésprit systematique zerfallenlassenden enzyklopädistischen Denkens.

Im einzelnen geht M. dabei so vor: Nachdem er in einem I. Kap. (15–46) in die Quellen, in den im italienischen Sprachraum komplizierten Forschungsstand, in die Wahl des Themas und seine Methode eingeführt hat, zeigt er im 1. Teil seiner Arbeit (Kap. II, 47–124) das Werden der unvollendeten Enzyklopädie Rosminis auf. Dieser Teil hat zugleich die Funktion, in die Genese des Rosminischen Oeuvres insgesamt einzuführen. Es wird gerade dem deutschen Leser deshalb willkommen sein, weil hier eine Übersicht über das Werk Rosminis im ganzen gegeben wird, wie sie in solcher Genauigkeit bisher in keiner deutschen Philosophie- oder Theologiegeschichte zu finden war. Die Einführung wird aber derart gegeben, daß dadurch zugleich das innere Werden des Rosminischen Gedankens im Kontext der zeitgenössischen Geistesgeschichte an den Tag tritt. Die Ideenlehre Rosminis geht hervor aus der reflexen Erhellung der bereits in dem eher der praktischen Philosophie (Moral-, Rechtsphilosophie, Staatswissenschaft, Pädagogik) zugehörigen Frühwerk enthaltenen Frage, wie denn natürliche Vernunft und von der Kirche überlieferte Offenbarung einander zuzuordnen seien. Dabei steht am Anfang nicht „der Systemgedanke der Idee des Seins . . ., sondern die in einer bestimmten Spiritualität wurzelnden Grundüberzeugung von der Nichtigkeit der reinen Vernunft einerseits und der Kraft einer alle Wirklichkeit in ihrer Einheit erkennenden religiösen Vernunft andererseits" (123). In diesem für das 19. Jh. kennzeichnenden „Sitz im Leben" entwickelt sich

in einer ersten Phase der „regressive" und in der Spätphase der „progressive" Denkweg Rosminis, der, je mit anderer Akzentuierung, Vernunft und Offenbarung einander zuordnet, ohne beide Bereiche zu vermischen – aber auch ohne sie zu trennen.

Im 2. Teil der Arbeit wendet sich M. dann zunächst im Kap. III (124–164) dem „ideologischen" Hauptwerk Rosminis, dem Nuovo Saggio zu und zeigt auf, inwiefern die Idee des Seins dort als „quid medium" als bloße Idee nicht mit dem absoluten Sein Gottes, als unendliche Idee aber auch nicht mit der endlichen Form des menschlichen Geistes identisch ist. Mit dem Entwurf einer solchen Ontologie und Erkenntnislehre setzt sich Rosmini – nicht ohne Begegnung mit Kant und dem Deutschen Idealismus – einerseits vom Traditionalismus ab, andererseits von einem Immanentismus. Die differentialdiagnostischen Untersuchungen dieses Kap.s sind besonders gut geeignet, das geistige Profil und die epochale Bedeutung Rosminis begreifbar werden zu lassen. Auch auf seine Sprachphilosophie fällt hier wichtiges Licht (127, 133).

Den „regressiven" Denkweg Rosminis, der innerhalb des natürlichen Erkennens „zurückführend" an die Grenze der Vernunft führt und derart einerseits zu einer natürlichen Gotteserkenntnis, andererseits zu den ontologischen Grundlagen des übernatürlichen Erkennens, stellt M. im IV. Kapitel (166–199) vor. Auch hier gelingen wieder wichtige und für die gegenwärtige Theologie keineswegs überholte Verhältnisbestimmungen, so etwa die, welche Reichweite wie Grenze sowohl der natürlichen wie der übernatürlichen Erkenntnis einander gegenüberstellen (197f).

Das wichtigste Kap. der Arbeit ist aber ohne Zweifel das fünfte (200–245), welches das Zueinander von Vernunft und Offenbarung innerhalb des progressiven Denkweges des Spätwerkes Rosminis, der sogenannten Teosofia entfaltet. Zu einer solchen „Betrachtung des natürlichen Seins im Lichte der übernatürlichen Offenbarung" (211) findet sich Rosmini deshalb gedrängt, weil er „eine dem natürlichen Denken der Vernunft unbegreifliche Antinomie zwischen der Einheit und der Vielheit des Seins" (215) wahrnimmt. Dabei scheint es mir wichtig, daß diese Unbegreiflichkeit sich gerade in der „Triplizität des Seins" (ideales Sein, reales Sein, moralische Form) artikuliert (215, vgl. 224 u. ö.), – ein Gedanke, der weit in das 20. Jh. vorverweist.

Ich vermute, daß hier einer für die gegenwärtigen Bemühungen um eine Verhältnisbestimmung von Wissenschaften, Philosophie als Wissenschaftstheorie und Theologie wichtigsten Ansätze Rosminis verborgen liegt. Die Disziplinierheit, mit welcher M. seiner Untersuchungen durchführt, verhindert allerdings, daß er gerade dieser Frage weiter nachgeht.

Innerhalb des Werkes Rosminis kann M. aber hervorragend aufweisen, inwiefern gerade jener Unbegreiflichkeit der Triplizität des Seins wegen die letzten Erkenntnisse der natürlichen Vernunft in das Licht der Offenbarung des dreifaltigen Gottes treten können. M. kann in diesem Zusammenhang auch sehr gut verständlich machen, warum er den nach Rosmini in jenem Erkennen verborgenen „circulus solidus" (Ausgang von und Rückkehr zu der Idee des Seins) schon im Falle der natürlichen Theologie, erst recht aber in der Theosofia „circulus deontologische Apologetik" nennen kann (232) und Rosminis Denken im ganzen eine „deontologische Apologetik": „Keine der Wissenschaften bedenkt das Sein, die Synthese der drei Seinsformen, den ‚circulus solidus' als solchen" (212). Gerade dies aber ist im Sinne des „to déon" abgemessen und erforderlich; am Ende der Arbeit fügt M. das „absolut unmöglich und absolut notwendig" Blondels hinzu (281). „Das ‚deontologische' Denken der ‚Apologetik' Rosminis ist weder eine transzendentalphilosophische Reduktion der übernatürlichen Offenbarung noch eine transzendentaltheologische Absorption der natürlichen Vernunft" (232). Gleichwohl ist das „regressive" Denken auf Gott hin immer schon umgriffen „von dem ‚progressiven' ... Denken von Gott her auf die Welt und auf deren Kulminationspunkt, den Menschen" (232). Dies dürfte die zentrale These M.s sein, die er aus den Kontexten denn auch sehr plausibel machen kann.

Da der Mensch jedoch als Personalität, Freiheit begriffen werden muß, gelingt es von dieser zentralen These her denn aber auch, deutlich zu machen, was Rosmini unter Geschichte versteht: die Freiheitsgeschichte zwischen Gott und Mensch, die weder mit Leibniz (240) als notwendig gute noch mit Lessing (238) als an der Welt- und Universalgeschichte ausweisbare Erziehung begriffen werden kann. Sie muß vielmehr als Geschichte der Vorsehung der göttlichen Liebe, auf welche der Mensch antwortet, begriffen werden. Freilich müßte m. E. von daher dann auch neu bedacht werden, was das Wort „finis" in dem Begriff der Geschichte als einer „von Gott finalisierten Einheit" (235) besagen kann.

In einem letzten Kap. (246–283) schließlich zeigt M., wie diese zentrale Idee einer deontologischen Apologetik sich in der „christlichen Enzyklopädie" durch die Bereiche des Wissens hindurch hätte entfalten sollen. Und er grenzt vergleichend Rosminis Gedanken gegen den des Neuthomismus ab (mit dessen Maréchalscher Richtung Rosminis größte Verwandtschaft aufweist [267]) gegen Newman (dessen Assensus-Lehre Rosmini vorwegnimmt) und schließlich gegen Blondel.

Die Arbeit bietet darüber hinaus eine Fülle von wertvollen philosophie- und theologiegeschichtlichen Einsichten, die wir hier nicht alle referieren können. Sie ist ihrer Textkenntnis und Umsicht wegen im besten Sinn des Wortes eine theologiegeschichtliche wie ihrer klaren spekulativen Einsichten wegen eine fundamentaltheolgische Arbeit und wurde zu Recht in Bologna mit dem „Premio Paola Malipiero per la ricerca teologica" ausgezeichnet. Man darf in ihr sicher einen der wichtigsten theologiegeschichtlich angelegten fundamentaltheologischen Forschungsbeiträge der letzten zehn Jahre sehen. Das Werk trägt im besten Sinne des Wortes zur Erhellung der Grundfragen der Theologie bei.

Freiburg Bernhard Casper

Gössmann, Elisabeth: **Die streitbaren Schwestern.** Was will die Feministische Theologie? – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981). 142 S. (Herderbücherei 879. Serie ... besonders für Leserinnen) kart. DM 6.90

Es gehört schon die umfassende Sachkenntnis und das fundierte theologische Urteilsvermögen der Vf.in dazu, um angesichts der vehement andauernden Diskussionen innerhalb und anläßlich der feministischen Theologie eine solche knappe und doch ausgewogene Bilanz ihrer Wurzeln, Anliegen, Ziele und bisherigen Ergebnisse vorzulegen. Man darf annehmen, daß die theologische Lehrtätigkeit an der Seishin-Universität in Tokio für G. eine fruchtbare Horizonterweiterung und eine heilsame Distanz bedeutet – keineswegs von den Problemen und Entwicklungen der Frauenfrage, jedoch von den Zentren der Auseinandersetzung in Amerika und Westeuropa. ‚Distanz' übt sie zumindest von einer emotional geprägten Polemik, die nach ihrer Auffassung den berechtigten Anliegen der feministischen Theologie nicht dienlich ist: „Zorn und Entrüstung können ... Anlaß sein, um einen Prozeß wissenschaftlichen Forschens auszulösen. Für die Forschung selber aber ist eine ‚aus Zorn geborene Kreativität' unzuträglich. Es bedarf vielmehr eines klaren Methodenbewußtseins, das durch Emotionen nur getrübt werden kann" (15).

Fundament ihrer Untersuchung ist die einschlägige Literatur der 60er und 70er Jahre aus dem europäischen und amerikanischen Raum, bis hin zu den Neuerscheinungen der jüngsten Zeit; von deren ausgiebiger Berücksichtigung und gründlicher Auswertung zeugt der über 20seitige Anmerkungsteil. Die Vf.in selbst ist durch Veröffentlichungen zur theologischen Anthropologie ausgewiesen.

In dem vorliegenden Bändchen will G. „keine neuen Theorien" entwerfen (13), sondern über Entstehung, Entwicklung und Inhalte heutiger feministischer Theologie informieren – ohne dabei auf eigene kritische Stellungnahmen zu verzichten. Sie sieht die feministische Theologie auf dem Hintergurnd der alle gesellschaftlichen Schichten und Bereiche erfassenden Frauenbewegung seit dem 19. Jh. (vgl. Kap. 1: „Theologie – Feminismus – Feministische Theologie"). Mittels eines Überblicks über die stark divergierenden Positionen innerhalb dieser Bewegung macht sie deutlich, wie sehr man „selektiv vorgehen muß, um Feminismus in eine christliche Theologie zu integrieren", daß „eine annähernde Deckungsgleichheit von Feminismus und christlicher Theologie kaum zu denken" ist (29).

Verschiedene Spielarten, die unterschieden, verglichen und auf ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben hin befragt werden müssen, unterscheidet die Vf.in auch in der feministischen Theologie im engeren Sinne, die von der Entstehung her eng mit der „Theologie der Befreiung" verzahnt ist. Sie grenzt sich klar ab gegenüber einem radikalen Feminismus (vertreten etwa durch Mary Daly und Naomi Goldenberg), der den christlichen Glauben an Gottvater und den „Mann" Jesus Christus für schlechthin unvereinbar hält mit der erstrebten Frauenbefreiung, die jüdisch-christliche Tradition abstreift und jeder institutionellen Kirchlichkeit die „Schwesterlichkeit als Antikirche" (Mary Daly; 43) entgegensetzt (vgl. Kap. 2: „Die religionsgeschichtliche und psychologische Herausforderung durch den Feminismus").

Von den Richtungen der feministischen Theologie als „religiös-sozialer Bewegung", die nur von Frauen aus ihrer Situation der Betroffenheit heraus betrieben werden kann, unterscheidet die Vf.in die „Frauenforschung", in der auch Männer einen Beitrag zu leisten vermögen: Sie setzt sich zum Ziel, das bisher nicht genügend berücksichtigte Quellenmaterial über die Frau in der Geschichte aufzuarbeiten. Dieser Richtung weiß sich die Vf.in schwerpunktmäßig verpflichtet. Entsprechend widmet sie die folgenden Kap. den Erträgen solcher Forschungsansätze im Hinblick auf entscheidende Etappen der christlichen Tradition:

Sie faßt die Ergebnisse einer „nicht mehr patriarchalischen Exegese" (Kap. 3) des AT und NT zusammen, befaßt sich mit dem Menschenbild der Kirchenväter, seiner Abhängigkeit von der zeitge-

nössischen Philosophie und seinen Auswirkungen auf die Stellung der Frau in der frühen Kirche (Kap. 4).

Im Kapitel 5 über die Frau in der Sicht der Scholastik kann die Vf.in nachweisen, daß es weitgehend die – doch auch heute immer wieder nachdrücklich geforderte – Rezeption „moderner" biologischer Auffassungen war, die damalige Theologen irreleitete: der Mangel an Wissen über den Beitrag der Frau zur Entstehung eines Kindes in der rezipierten Lehre des Aristoteles ließ sie unzulässig auf eine reine „Passivität" der Frau schließen. Die Vorstellung von der Frau als „mißglücktem Mann" (Aristoteles) erweist sich im Kontext der Lehre des hl. Thomas als „nicht nur neutralisiert, sondern aufgehoben" (86), da nach ihm die Verschiedenheit der Geschlechter zur Vollendung der menschlichen Natur gehört. Allerdings findet sich in der weiteren theologischen Tradition nicht überall ein solches Korrektiv.

Bei der Erforschung der Rolle der Frau in den (spät)mittelalterlichen Häresien kommt die feministische Theologie selbst inzwischen weitgehend zu der „vielleicht überraschenden Einsicht, daß die mittelalterliche Frau in mancher Hinsicht in der Großkirche besser aufgehoben war als in den häretischen Gruppen" (86); der leibfeindliche Dualismus dieser Sekten rückte nämlich die Frau in besondere Nähe der Materie und damit des Bösen und verhieß ihr Erlösung nur um den Preis der Verwandlung in einen Mann (vgl. 87).

Der Ausblick auf die neuzeitliche Entwicklung der Frauenfrage (Kap. 6) beschränkt sich auf einen Überblick über die Hexenverfolgungen, die Stellung von Reformation und Gegenreformation zur Frau und einen Verweis auf die noch weitgehend unerforschte Bedeutung der „Damen der Salons" im französischen Katholizismus des 16./17. Jh.s.

An vielen Stellen des Überblicks kann und müßte man tiefer eindringen, doch ist zu betonen, daß die präzise Knappheit in der Darstellung nicht zu Verkürzungen führt. Die Vf.in selbst gibt weiterführende Anregungen, weist auf Forschungsdefizite hin und zeigt Wege zu noch ‚ungehobenen Schätzen' der christlichen Tradition (z. B. die mariologischen Aussagen der Marienpredigten, -hymnen, Lukaskommentare etc.; Symbolwert des Weiblichen in theologisch-philosophischen Allegorien des Mittelalters u.a.m.).

[Die ‚Lücke', die durch die Nicht-Behandlung der Frauenfrage von der Aufklärungszeit bis heute entsteht, ist übrigens für das 19. Jh. zu füllen durch das in derselben Taschenbuchreihe erschienene Bändchen von Cordula Koepcke: Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Von den Anfängen bis heute (Nr. 833), sowie durch die biographischen Studien über Helene Lange (von Dorothea Frandsen: Nr. 795) und Louise Otto-Peters (von Cordula Koepcke: Nr. 855).]

Ein letztes Kap. widmet die Vf.in „gegenwärtige(n) Ziele(n) und Bestrebungen der Feministischen Theologie".

Das vielleicht interessanteste Phänomen ist die „mariologische Begeisterung" (139, Anm. 14) feministischer Theologinnen, die einen neuen „Maximalismus" erwarten läßt (99). Nachzuprüfen bleibt, inwieweit dabei „neu entdeckte" Aussagen über Maria sich in die mariologische Tradition der Kirche einfügen bzw. in ihr bereits enthalten sind (vgl. 139, Anm. 13; E. Gössmann, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters, München 1957).

Abschließend wägt die Vf.in mit der kritischen Offenheit, die wohl den heutigen Diskussionsstand widerspiegelt, die Argumente im Zusammenhang der Themenkreise ‚Frau und Amt' sowie ‚Die Frau in Familie, Beruf und Öffentlichkeit'.

Gerade um der berechtigten Anliegen der feministischen Theologie willen sieht G. einen eigenen entsprechenden Lehrstuhl nicht als erstrebenswertes Ziel an: „Feministische Theologie kann nicht eine eigene theologische Disziplin neben anderen sein, sondern gehört als besonderes ‚Ferment' in alle bestehenden. Sonst läuft sie Gefahr, ins Abseits zu geraten" (20). Die Vf.in fällt nicht mit einigen radikalen Feministinnen bei der Ablehnung einer männlichen Überfremdung in das entgegengesetzte Extrem, feministische Zielsetzungen zu verabsolutieren. Es kann nicht darum gehen, „Frauen an die Stelle von Männern zu setzen und ein neues Matriarchat anzustreben, sondern bei voller Zusammenarbeit von Männern und Frauen die sogenannte männliche Aggressivität und Leistungsorientierung zurückzunehmen" (31). Feministische Theologie hat demnach ihre Anliegen so einzubringen, daß sie – „trotz ihrer vielleicht noch lange notwendigen gesellschaftskritischen Aufgabe – darauf hinarbeiten kann, sich selbst überflüssig zu machen" (17).

Im Interesse dieses Zieles ist dem fundierten Urteil G.s Gehör in breiten Kreisen zu wünschen: bei allen, die eine knappe und übersichtliche Einführung in die feministische Literatur Ausschau halten – und nicht zuletzt bei ihren ‚streitbaren Schwestern' heute.

Münster Barbara Hallensleben

Bernasconi, Oliviero: **Morale autonoma ed etica della fede.** – Bologna: Edizioni Dehoniane (1981). 224 S. (Collana Studi e ricerche 27) kart. Lire 6000.–

Wo jemand eine ‚autonome' Moral vertritt, erweckt er vermutlich den Eindruck von Progressivität und Aktualität. Entsprechend sind die Reaktionen: Die einen sehen in einem solchen Programm eine Moral für den neuzeitlichen säkularisierten Menschen, umgekehrt wittern die andern den Ausverkauf der Moraltheologie an den Zeitgeist, ihre Emanzipation vom Glauben und von der Kirche. Damit ist die vielleicht größte Schwierigkeit angedeutet, der die Rede von einer ‚autonomen' Moral im Raum der Kirche begegnet: Man meint spontan verstanden zu haben, worum es bei der ‚Autonomie' der Moral geht, in Wirklichkeit aber dürften viele, die dazu eine Meinung vertreten, an der ignoratio elenchi leiden. Diese Schwierigkeit besteht erst recht in Italien, wo die fast durchweg deutschprachigen Veröffentlichungen zu diesem Thema wenig bekannt sind und nur zu einem geringem Teil in Übersetzungen vorliegen.

Diese Situation ist für Bernasconi (geb. 1930, Pfarrer und Dozent für Pastoraltheologie in Fribourg) Anlaß, in seiner Diss. die Kontroverse um die autonome Moral nachzuzeichnen (179f). Er läßt ausgiebig beide Positionen, ‚Autonome Moral' und ‚Glaubensethik' zu Wort kommen. Für die erste Position steht natürlich vor allem A. Auer, dessen Beitrag ausführlich referiert wird; etwas kürzer kommen die Beiträge von B. Schüller, D. Mieth, F. Böckle, E. Schillebeeckx, J. Fuchs und H. Küng zur Sprache, der Beitrag des letzteren als Beispiel für eine „divulgazione della morale autonoma". Die Gegenposition ist vertreten durch B. Stoeckle, H. Schürmann, J. Ratzinger und H. U. von Balthasar.

B. referiert nun die einzelnen Postionen so, daß die Autoren möglichst selbst zu Wort kommen. Natürlich nicht in der Weise, daß er Zitate aneinanderreiht; wohl aber versucht er, sich an Sprache und Gedankengang der Verfasser zu halten. Dem Leser, dem die entsprechenden Texte im Original nicht zugänglich sind, werden die jeweiligen Positionen so auf authentische Weise vermittelt. Für den fachlich weniger versierten Leser hat diese Methode allerdings den Nachteil, daß ihm vermutlich zunächst nicht ganz klar ist, ob etwa Auer, Schüller, Mieth und Böckle mit verschiedenen Worten dasselbe meinen, ob sie sich ergänzen oder ihre Positionen zum Teil differieren. Nun versteht aber der Vf. selbst seine Arbeit als einen Beitrag zur (jüngsten) Geschichte der Moraltheologie, nicht als systematische Darlegung des Problems (180f). Erst im 4. Abschnitt („Bilancio della controversia") bringt B. eine stärker thematisch geordnete Darstellung der Diskussion, in der u. a. noch die Beiträge von D. Mongillo, S. Pinkaers, St. Pfürtner und R. Hasenstab zur Sprache kommen.

Die beiden zur Diskussion stehenden Grundpositionen erläutert der Vf. in seiner „Conclusione" (181) folgendermaßen: Die autonome Moral sagt, der Mensch könne mit seiner sittlichen Vernunft die sittliche Forderung und die moralischen Einzelnormen mit ausreichender Gewißheit erkennen; die Beziehungen zwischen der autonomen Moral und dem Glauben wären von dieser noch genauer herauszuarbeiten. Die Glaubensethik meint, der Mensch sei so radikal gebrochen, daß er nur aus dem Glauben und der Offenbarung Evidenz und Gewißheit auf dem Gebiet der Moral erreichen kann.

In dieser Umschreibung dürfte die Differenz zwischen beiden Positionen nicht ganz exakt wiedergegeben sein. Über die Schwäche und Gebrochenheit der Vernunft sind sich alle einig (auch wenn das durch Polemik häufig verdeckt wird). Diese Schwäche wirkt sich dahin aus, daß der Mensch irren kann, daß er zu bestimmten richtigen Einsichten oft nur mit Mühe und auf Umwegen gelangt. In dem Streit zwischen autonomer Moral und Glaubensethik geht es aber nicht um die Genese sittlicher Urteile, sondern um deren gnoseologischen Charakter: Sind sie Aussagen des Glaubens oder der Vernunft? Die Glaubensethik hätte recht, wenn bestimmte sittliche Einsichten auch einer nicht (durch die Erbsünde) geschwächten und gebrochenen Vernunft unzugänglich wären, wenn es also nicht nur Mysterien des Glaubens, sondern auch mysterienhafte sittliche Handlungsnormen gäbe, die strikt zu glauben wären. (B. umschreibt S. 136 diese Position richtig: „È quindi dal centro della fede che devono venire le decisioni morali e le basi per un etica cristiana.") Falls man hingegen der Ansicht wäre, der Glaube bzw. die Offenbarung könnten der gebrochenen menschlichen Vernunft auf die Sprünge helfen, so daß sie leichter und sicherer das Richtige erkennt, würde man die Position der autonomen Moral vertreten. Die Vernunft erfährt zwar durch die Offenbarung Unterstützung, ihre sittlichen Urteile sind und bleiben aber dennoch Aussagen der Vernunft, der der Glaube durch seine „Hebammendienste" Hilfestellung gibt. Wo man der Offenbarung eine solche maieutische Funktion (Schüller) zuschreibt, leugnet man nicht die Gebrochenheit der menschlichen Vernunft, sondern setzt sie vor-

aus, betont aber zugleich, daß die Vernunft, der der Glaube zu Hilfe kommt, dennoch Vernunft bleibt.

Daß die Differenz zwischen den beiden Positionen nicht klar umschrieben ist, geht allerdings nicht einfach zu Lasten B.'s. Er selbst beklagt nämlich (94), die Thesen Stöckles und seiner Richtung darzulegen, sei äußerst schwierig, weil sich Stöckles Darlegung eher als eine Aneinanderreihung kritischer, oft unnötig polemischer Bemerkungen präsentiere denn als Umschreibung einer klaren Position. Die Schwierigkeit, die Position der Glaubensethik zu verstehen, wird durch folgende Beobachtung B.s (zu der These der Glaubensethik, Einzelurteile normativer Ethik seien aus dem „Zentrum des Glaubens" abzuleiten, S. 136) noch unterstrichen: „Wenn es allerdings darum geht, diesen theoretischen Ansatz an der Schrift zu verifizieren und die entsprechenden hermeneutischen Prinzipien aufzuzeigen, wissen die betreffenden Autoren ... nicht viel mehr und nicht viel anderes zu sagen als das, was die Vertreter einer autonomen Moral im christlichen Kontext ebenfalls anzubieten haben."

Falls diese Diagnose richtig ist, könnten eigentlich beide Seiten die Kontroverse um die autonome Moral mit Gelassenheit angehen, da offenbar auch unter Glaubensethikern mit dem Wasser der getrübten Vernunft gekocht wird. B. ist dafür ein unverdächtiger Zeuge; er versucht nämlich gleichsam eine salomonische Vermittlung zwischen beiden Positionen: Jede müsse auf die andere hören; wenn sie sich exklusiv verstehe, werde sie einseitig in Richtung eines ‚Anthropozentrismus' oder ‚Fideismus' (174). Vielleicht beruht die Überzeugung von der Notwendigkeit und Möglichkeit solcher Vermittlungsversuche u. a. auf der persuasiven Wirkung der Terminologie ‚Autonome Moral' – ‚Glaubensethik'. Die eine Position, so wird durch diese Terminologie insiuniert, überbetont die Rolle und die Möglichkeit der Vernunft, die andere denkt zu gering von ihr; die eine nimmt den Glauben ganz ernst, die andere unterschätzt ihn und verläßt sich lieber auf die Vernunft. Die richtige Position läge dann – gut aristotelisch – in der Mitte, wo beide, Glaube und Vernunft, ernstgenommen werden. „Se la corrente di Auer pecca per difetto, l'altra sembra peccare per eccesso." (166). Wenn es so ist, muß man tatsächlich die goldene Mitte suchen. Bei der Frage, ob sich sittliche Einzelnormen logisch aus dem Glauben herleiten lassen, kann die Antwort aber doch wohl nur ein klares Ja oder ein klares Nein sein. Betreffs dieses Aspekts der Problematik der autonomen Moral gibt es nicht ein Mehr oder Weniger, sondern nur ein Entweder-Oder.

Diese kritischen Bemerkungen mindern nicht das Verdienst der Arbeit, die auf sachliche Weise mit einer Diskussion vertraut macht, die bereits höchste kirchliche Stellen beschäftigt hat, die aber nicht immer mit der gebotenen Sachlichkeit geführt wird. B.s Versuch einer Nachzeichnung und Bilanz der Kontroverse kann ein Beitrag zu solcher Sachlichkeit sein.

Münster Werner Wolbert

Rendtorff, Trutz: **Ethik.** Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag Kohlhammer Band I. 1980. 148 S. kart. DM 22,–, Band II. 1981. 190 S. kart. DM 28.–.

Der Vf. legt den „Entwurf einer theologischen Ethik" vor, der „Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit, in deren Wahrnehmung sich das ethische Bewußtsein ausbildet", entwickelt (9).

Der 1. Bd enthält eine Ortsbestimmung der Ethik (11–29), nennt die Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit (31–67) und behandelt die Methodologie (69–148), an deren Hand er in einem 2. Bd Konkretionen der Ethik erörtert, „an denen Verbindlichkeit und Aufgabe der Ethik auf verschiedene Weise anschaulich werden" (9).

I.

Plakatativ wird gleich zu Anfang der Ortsbestimmung der Ethik herausgestellt, daß für den Vf. Ethik „die Theorie der menschlichen Lebensführung" ist (11). Konsequent hält er diesen Ansatz durch (z. B. 16, 31, 84, 117, 148), was der Arbeit zu einer straffen Konzentration verhilft und das Nacharbeiten wesentlich erleichtert.

Konstatiert wird, daß die Gegenwart das Zeichen des Umbruchs trägt: Politisch-soziale Revolution, sexuelle Revolution, Revolution der Weltsicht und des Wirklichkeitsverständnisses, ja „anthropologische Revolution" (13). Doch „der Wandel von ethischen Normen und Orientierungen bedeutet keineswegs deren Ende, sondern provoziert im Gegenteil eine gesteigerte Aufmerksamkeit auf die Grundstrukturen ethischer Verbindlichkeit auch innerhalb des Wandels", meint der Vf. (13). Theologie habe sich mit der Frage des Menschen nach sich zu befassen; sie müsse „die konstitutive Beziehung aller menschlichen Wirklichkeit auf Gott zur Sprache bringen!" (14). Insofern nennt der Vf. die Ethik „eine Steigerungsform der Theologie" (14), weil sie in gesteigerter Weise die für jede Theologie elementare Frage nach der Grundstruktur unseres Wirklichkeitsverhältnisses thematisiert" (16). Mit aus diesem Grund bedient sich der Vf. mit Nachdruck der Formel „ethische Theologie" (16f), die er bei seinen Darlegungen zum „Ort der Ethik innerhalb der Theologie" erläutert (18–25). Als theologische Aufgabe der Ethik sieht er die Rekonstruktion der Frage an, „die mit dem Leben selbst gestellt ist und auf die der Mensch eine Antwort schuldig ist", wobei deutlich werden müsse, daß „die Frage des Menschen nach sich selbst den Menschen immer in seiner Beziehung zu Gott angeht" (22).

II.

Zentraler Begriff der ethischen Lebenswirklichkeit ist für den Vf. „Leben". Aus ihm gewinnt er die drei Grundelemente seiner ethischen Theologie: 1. Das Gegebensein des Lebens. 2. Die Forderung, Leben zu geben. 3. Die Reflexibilität des Lebens (31).

1. Der Vf. weist auf die Grundtatsache hin, die allem Handeln vorgegeben sei, nämlich das Gegebensein des Lebens (33). Dies Leben sei nicht nur verdankt, sondern auch frei (36). Frei, weil es als „mein eigenes Leben" nicht notwendig ist für das „Gesamt der Menschheit" (36,39ff).

Das Leben selbst zum Grundprinzip zu wählen, ist zweifelsohne ein Gewinn für die ethische Theologie. Der theologische Gehalt des Begriffes ist unbestreitbar groß. Zudem ist Leben in der Erfahrungswirklichkeit eminent konkret. (Seltsamerweise spricht Vf. bis S. 45 gar nicht ausdrücklich vom biblischen Bezug des Wortes). Wie sich zeigt, dient der Terminus auch in hervorragender Weise als Einteilungsprinzip zur Wissenschaftlichen Darstellung der Ethik (31), besser eigentlich als der sonst gern gewählte Begriff „Liebe".

Der Vf. bedient sich freilich im Grunde genommen damit nur eines Moralprinzips (vgl. G. Ermecke, Moralprinzipien. In: LThK VII, 602ff). Er berührt die Sache noch einmal, wenn er von „Zielvorstellung" im Rahmen des methodologischen Einstiegs handelt (144). Da geht es ihm allerdings dann um die eschatologische Grundlinie christlicher Ethik, wofür ihm der Zentralbegriff Reich-Gottes steht. Eine Neuentdeckung ist das nicht. In der katholischen Moraltheologie war die Reich-Gottes-Idee von einem ihrer Erneuerer, J. B. Hirscher, schon im vorigen Jh. aufgenommen worden (vgl. J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Tübingen 1835f; auch schon bei Origenes war die Königsherrschaft Gottes der zentrale theologische Gedanke, vgl. J. Stelzenberger, Moraltheologie [Paderborn 1953] 45f).

Wo der Vf. von der Geschichte der Moraltheologie handelt, erweckt er den Eindruck, sie zu gering zu achten (26). Dabei könnte man aus ihr manches lernen, würde man ihren Fehlern und Fehlerquellen nachgehen! Sicher wäre durch dieses Studium sowohl die gegenwärtige ethische Theologie besser zu verstehen, als auch ihre Neuordnung besser zu arrangieren. Der Vf. kommt im Verlauf seiner Arbeit schließlich doch noch zu demselben Ergebnis (82–85,95).

2. Wenn der Vf. bei der Darlegung des 2. Grundelementes der ethischen Lebenswirklichkeit sagt: „Im terminologischen Anschluß an das ‚Gegebensein des Lebens' sprechen wir jetzt von der Aufgabe, Leben zu geben, um die Aktivität des tätigen Lebens zu bezeichnen" (45), dann ist das doch nur in neuen Worten die alte Maxime „agere sequitur esse"!

Handeln wird vom Vf. ethisch qualifiziert als „Leben gewähren" (47). Damit gelingt ihm die Einbeziehung des Nächsten! Die erste Qualifikation der eigenen Lebensführung impliziert die „ethische Forderung, ein Leben für andere zu führen" (45). Dabei müsse auch den anderen Platz zur Mitwirkung bei der Gestaltung des Lebens gewährt werden (47). Die Sozialverpflichtung des Menschen erwächst nach R. aus der Tatsache, daß „wer Leben gewährt, ihm als anvertrautes Leben verpflichtet" ist (48).

Der innere Sinn der Sozialität sei Vertrauen. Es wird vom Vf. definiert als „Hilfe zum Leben" (48). „Die Beziehungen des Menschen implizieren ein vorgängiges Vertrauen. Vertrauen bringt die Angewiesenheit auf andere zum Ausdruck ... Vertrauen ist Sollen im Sein menschlicher Beziehungen" (48).

Interessant ist es, wie der Vf. aus seinem Grundgedanken vom Leben auch die Tatsache des Bösen in der Welt und die persönliche Schuld des Menschen, die letztlich vor Gott geschieht, und die Notwendigkeit einer Vergebung abzuleiten versteht (50ff). Er geht davon aus, daß auch das Leben der anderen angenommen werden muß. Zugleich damit seien allerdings auch „die Dimensionen von Entzweiung, Trennung, Konflikt und Gegensatz zwischen Menschen" umfaßt (50). Der Mensch könne sich verweigern. Das liege in seiner Freiheit begriffen. Doch gelte es zu bedenken, daß Schuld Lebensschuld ist. Er müsse sich verantworten vor jener Instanz, die das Leben gibt, zu seinem Heil aber auch Schuld vergeben kann. „In der religiös-theologischen Begrifflichkeit gesprochen gilt, daß das Annehmen des Lebens ein Leben aus Vergebung ist" (52). Dabei wird deutlich herausgestrichen, daß die Annahme des Lebens anderer nicht im Sinn von Geboten als eine Zusatzforderung an den Menschen anzusehen ist, sondern zur Wirklichkeit des eigenen Lebens gehört (53).

3. Als 3. Grundelement der ethischen Lebenswirklichkeit gibt Vf. die Reflexivität des Lebens an. Reflexion gehöre immer schon zur ethischen Lebensführung. „Formal gesprochen, ist Reflexivität ein Vorgang der Distanznahme von bestimmten Gegebenheiten, in denen die Gegebenheit des Lebens konkret wird. Aber diese Distanznahme ist und bleibt ein reflexiver Vorgang" (62). Der Mensch stehe zwar als Subjekt in seiner Welt, er könne aber dennoch nicht unumschränkt über sie verfügen, schon gar nicht über das Leben. Andererseits werde ihm mittels dieser Distanzierung bewußt gemacht, daß er durch die Welt an der Fülle des Lebens partipiziert (63).

III.

Der Methodologie der Ethik ist gut die Hälfte des 1. Bdes eingeräumt (69–148). Dabei versteht es der Vf., auch hierin, sein Prinzip durchzuhalten. Der methodische Aufbau folgt dem Dreiklang der Grundelemente:

1. „Der Aufbau der Ethik in der Antwort der Tradition" (77–96). Dies entspricht dem Grundelement des „Gegebensein des Lebens"; vergleichbar der ontologisch strukturierten Ethik traditioneller Systeme. Abzulesen ist dieses Procedere aus ethischen Formulierungen wie etwa „Von der Faktenkenntnis zur Errichtung einer Weltsicht" (78), „Vom Gegebensein der Welt des Menschen zur Schöpfung Gottes" (93). Erklärte Absicht des Vf's ist es, von der Basis traditioneller Strukturelemente aus „durch die Eröffnung einer grundsätzlichen Perspektive" zu einem „neuen Zugang zu der theologischen Begründung der Ethik im Schöpfungsgedanken zu gelangen" (95). R. versteht es ausgezeichnet, zu integrieren. Er verurteilt nicht, sondern wählt in kluger Weise Altes und Neues, das ihm brauchbar erscheint, aus. Dabei ist er stets bedacht, auf die Notwendigkeit der theologischen Argumentation zu verweisen, die zur philosophischen Sicht hinzukommen muß (z. B. 92f).

2. Entsprechend dem Grundelement „Geben des Lebens" folgt methodisch konsequent „der Aufbau der Ethik in der Antwort der eigenen Lebensführung" (97–121). „Die Aufgabe läßt sich auch auf diese Formel bringen", sagt der Vf.: „Nach der Frage, wie das Sollen im Sein selbst auftritt, haben wir es jetzt mit der Frage zu tun, wie das Sein im Sollen enthalten ist" (97). Leben müsse „geführt" werden. Die eigene Lebensführung sei Vollzug einer Stellungnahme zum Leben (97).

Ein weiteres Leitwort neben „Leben" kann aus diesem Kap. herausgelesen werden: „Für andere". Wie Ethik immer „die eigene Lebensführung" impliziere (98), begreife sie auch immer „ein Leben für andere" mit ein (105). Da aber das Gelingen des eigenen Lebens ebenfalls als sittliche Forderung dastehe, handle es sich nicht um einen bloßen Altruismus, sondern um die konsequente Durchführung des Prinzips „Leben". Das Stichwort heißt hier Sozialität (104). Prinzip des Ausgleichs zwischen verschiedenen Lebensplänen ist die Gerechtigkeit (104)! „Der Ort für ‚die anderen' im Bewußtsein der Freiheit ist das Gewissen", sagt der Vf. (112). Es sei zugleich der Ort, an dem sich das Gegebensein des Lebens und das Geben des Lebens, die elementar miteinander verbunden seien, sich als unbedingt zusammengehörig erweisen (112).

In einem eigenen Abschnitt dieses Kap. behandelt der Vf. die Problematik der Prinzipien: „Von Prinzipien zu Entscheidungen" (98–102). Er schließt sich eng an R. M. Hare, Die Sprache der Moral, 1972, an. Prinzipien seien notwendig für die Lebensführung, denn ohne sie könne man nichts lernen. Aber soweit sie allgemein gelernt werden könnten, seien sie nur vorläufiger Natur und würden erst durch die jeweilig handelnde Person selbst verbindlich gemacht. „Ethische Prinzipien zielen auf Selbstbestimmung" oder anders formuliert: „Die ethischen Prinzipien zielen darauf, in der jeweiligen Lebensführung realisiert und rekonstruiert zu werden" (99f). Es geht R. bei der Behandlung dieser vieldiskutierten Materie darum, den Prozeß der Lebensführung als einen „Prozeß der Steigerung ethischer Verbindlichkeiten" darzustellen. „Sein Ziel", sagt er, „ist die ‚moralische Reife' (Hare) als die Versöhnung von Prinzipien und Entscheidungen" (100). Gerade an diesem Punkt wird eine gewisse Engstellung des Vf's deutlich; es fehlt zumindest ein Hinweis auf die breite und intensiv geführte Diskussion in der katholischen Moraltheologie um die sog. Normenfrage.

3. Zum Abschluß der Methodologie stellt sich der Vf. die Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung der Ethik.

Das vom Vf. zugrunde gelegte dritte Element, die Reflexibilität des Lebens, begründet dieses Kap. Es geht darin in der Auseinandersetzung mit anderen Theorieansätzen letztlich um die Begründung und Zielsetzung einer ethischen Theologie. So setzt sich R. beispielsweise mit der „Renaissance des Hedonismus in der kritischen Theorie" H. Marcuses auseinander (124–128). Interessant, wie der Vf. durchaus ausgleichend den alten Disput um Vorrang von Gesetz oder Evangelium bearbeitet (144f).

Der Vf. will Ethik theologisch begründen (vgl. u. a. 142, 146). In der Eschatologie sieht er die theologische Entfaltung und Erfüllung seines dreifachen Lebensprinzips (147f). Denn vom eschatologischen Symbol des Reiches Gottes her als Bezugspunkt „werden Welt und Subjekt gleichermaßen umgriffen, d. h. es ergibt sich eine Zielorientierung, die den scheinbaren theologischen Gegensatz von Schöpfungslehre und Christologie überwinden kann" (146). Ethische Theologie muß unbedingt Argumentionsethik sein. R. versteht es durchaus, diesem Anspruch gerecht zu werden.

Trotz allem oder gerade in allem theologischen Bemühen baut der Vf. seine Ethik auf der philosophischen Ethik auf. Manchmal erscheint sie geradezu wie deren Apologie. Das führt zu gelegentlichen Umschweifen.

Man trifft heutzutage manchmal auf eine Gegenüberstellung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik (60) (eine Problemstellung, die vor Jahrzehnten M. Weber aufgeworfen hat [M. Weber, Politik als Beruf, [1919]. In: ders., Gesammelte politische Schriften, hrsg. v. J. Winckelmann [Tübingen 1958] 539f). Im Sinne heutiger Ethik kann dies durchaus richtig verstanden werden als verantwortungsbewußtes Handeln „in Christus" (vgl. Phil 2,5), d. h. nach dem energistischen Prinzip aus einer Gesinnung, die durch das neue Sein in Christus ermöglicht ist (73f). Gesinnungsethik und Verantwortungsethik müssen also keineswegs als gegensätzlich erachtet werden.

Eine kritische Rückfrage muß zur Auslegung des Grundgebotes der Liebe angebracht werden. Es heißt dort „daß in ihm als ‚Nächstenliebe' das ganze Gesetz und die Propheten zusammengefaßt seien (Mt 22,38f)" (54). Die angegebene Schriftstelle nimmt allerdings noch die Gottesliebe mit und es heißt eindeutig in V. 40, daß an beiden Geboten das ganze Gesetz samt den Propheten hängt. Die Formulierung, wie sie jetzt dasteht, ist in ihrer Einengung wohl kaum haltbar. Vielleicht ist sie durch eine Auslassung oder sonst ein Versehen entstanden, dann sollte sie leicht zu korrigieren sein. Ethik ist nach Rendtorff die Theorie der menschlichen Lebensführung. „Die Theorie der Ethik ist das Rückgrat für die Konkretionen". Um Konkretionen ethischer Wirklichkeiten geht es im 2. Bd.

IV.

„Die Konkretionen der Ethik nehmen beides, Grundelemente und Methodologie, auf und führen deren Argumentation dort auf den Wegen und in den Situationen, die auf exemplarische Weise den Lebenssinn der Ethik erkennbar werden lassen" (11).

Der Vf. läßt sich bei der Behandlung der Einzelthemen durchgehend von den tragenden Gesichtspunkten leiten, „die bisher entwickelt und argumentativ begründet worden sind. Auf sie hin sind die Konkretionen geordnet, ist ihre Durchführung ausgerichtet" (11). Dreimal geht er also seine Exempla entsprechend der von ihm erarbeiteten Grundelemente an.

„Der erste Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement des Gegebenseins des Lebens orientiert (Bd. 1, S. 32ff). Die Konkretionen der Ethik erörtern hier Situationen der Lebensführung, in denen eine Stellungnahme zu elementaren Voraussetzungen des Lebens gefordert ist" (11). In diesem Durchgang behandelt der Vf. an seinen Exempla zunächst das gebotene Handeln, dann die Verantwortung der eigenen Lebensführung, zuletzt die Rechtfertigung des Handelns.

„Der zweite Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement des Gebens des Lebens orientiert (Bd. 1, S. 45ff)" (11). Es geht hier um das tätige Leben, den selbständigen Einsatz der Lebensführung für den Aufbau der ethischen Lebenswirklichkeit und auch hierbei wird wieder das gebotene Handeln, die Verantwortung und die Rechenschaft über die Grenzen des Handelns exemplarisch erörtert.

„Der dritte Durchgang durch die Konkretionen ist an dem Grundelement der Reflexivität des Lebens ausgerichtet. Die Konkretionen der Ethik wenden sich hier den Konflikten zu, die an der Verschiedenheit der am Handeln beteiligten Menschen und in realen lebensbedrohenden Konflikten aufbrechen und zu einer Suche nach Orientierung an den Grenzen des Lebens führen" (12). Dementsprechend geht der Vf. in jeweils drei großen Schritten vor: Reflektiert wird die gebotene Anerkennung von Verschiedenheit, die Verantwortung in lebensbedrohenden Konflikten, sowie die ethische Orientierung an den Grenzen des verfügbaren Handelns.

Fünf Exempla hat der Vf. zur Konkretion seiner ethischen Theologie gewählt: Ehe und Familie, Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. R. sucht bei diesen Konkretionen bewußt keine materiale Vollständigkeit, sondern braucht sie als Beispiele zur ethischen Argumentation, „um im Universum der ethischen Lebenswirklichkeit jeweils die Beziehung zu identifizieren, in der die Stellungnahme der Lebensführung gefordert ist" (12).

Bemerkenswert ist dabei, daß der Vf. „im Unterschied zu einer häufig geübten Praxis theologischer Ethik diese Themenbereiche nicht nacheinander für sich" abhandelt (12). Getreu seinen Ausführungen im 1. Bd folgt der Vf. jetzt bei der Anwendung auf konkrete Probleme dem Grundmuster seiner Theorie der Lebensführung, „das als solches Inhalt und Gegenstand einer ethischen Theologie ist". Für ihn tritt dabei die explizite Frage nach dem ‚Theologischen' in der Ethik „zurück hinter die Erhebung der spezifischen Struktur der Stellungnahme in den unterschiedlichen Erfahrungsbereichen" (12). Nicht in dem jeweiligen Detail, sondern im Ganzen liege die Theologizität. Der Theologie stehe kein Herrschaftswissen zur Verfügung, sie habe vielmehr ihr Wirklichkeitsverständnis auf vermittelte Weise konstruktiv ins Spiel zu bringen (13).

V.

Erfreulich konsequent hält der Vf. sein einmal aufgestelltes System bei den Konkretionen durch.

Diese Art der Behandlung des ethischen Stoffes ist durchaus bestechend. Denn sie ermöglicht dem Ethiker, die vorliegenden Fragen neutral von allen ihm ethisch relevant erscheinenden Seiten betrachten zu können, ohne schon allein durch die Einordnung auf ein Urteil festgelegt zu sein. Er steht draußen und ist doch mitten drin.

Trotz all dem Beifall bleibt ein Unbehagen. Manchmal macht alles bei Behandlung der Konkretionen den Eindruck, doch recht „gezwungen" zu sein. Wenn der Vf. das ganze Spektrum eines Fragenkomplexes gemäß dem einmal eingeschlagenen methodischen Weg unter die von ihm erarbeiteten drei Hauptelemente ethischer Theologie subsumiert. Man sollte sich nicht durch ein, doch immer irgendwie anfechtbares, Schema einengen lassen.

Immerhin ist es beachtlich, wieviel konkret erfahrenes Leben vom Vf. nach seiner Methode in gebotener Kürze und mit aller wünschenswerten Klarheit behandelt werden konnte. Dem auf diese exemplarische Weise unterrichteten Leser müßte es möglich sein, andere ihm gestellte Aufgaben entsprechend lösen zu können.

VI.

Ein Beispiel soll im folgenden zur Konkretisierung herangezogen werden: Ehe. Sie wird als exemplarische Lebensgemeinschaft verstanden (16–21), der eine innere Verbindlichkeit eignet (38–43). An diesem Ort wird vom Vf. die Bedeutung der Geschlechtlichkeit für das Glücken menschlicher Begegnung behandelt (55–59). Eine Fülle von Einzelproblemen, wie etwa die Relevanz eines sachgerechten Wissens um die Sexualität als ethische Voraussetzung für das Verständnis der Ehe (56), oder die Homosexualität (58f) werden eingearbeitet. Der Sexualität wird der ihr zukommende Stellenwert eingeräumt. In den Gesamtzusammenhang gestellt, kann der Vf. aufzeigen, daß sich manches Einzelproblem oder auch ganze Problemfelder dann ganz anders ausnehmen, als wenn sie isoliert betrachtet werden.

Beispielsweise kommt der Vf. zu einer ethischen Antwort zur Frage der Homosexualität. Die eigene Kompetenz wird nicht überschritten. Nicht die Homosexualität selbst wird gewertet, sondern die ethische Bedeutung dieses individuellen Lebensvollzugs beleuchtet.

Leben für andere ermöglichen – das ist eines der Grundelemente. Ehe ist offen auf Elternschaft und Familie hin. Es geht um die Zukunftsdimension dieser Lebensgemeinschaft. Darum wird in diesem Zusammenhang zu Recht über Familienplanung und verantwortete Elternschaft gesprochen (76–78). „Die ethische Argumentation würde zu kurz greifen, wenn sie die mit der Familienplanung verbundenen Fragen sofort und ausschließlich als Frage nach der ‚Erlaubtheit' der Mittel der Empfängnisverhütung und Empfängnisregelung fixierte" (77). Es geht um viel mehr, meint der Vf. Ob die Gesundheit der Gattin auf dem Spiel stehe oder die leichtere Verfügbarkeit der Frau als Lustobjekt, mache einen wesentlichen Unterschied bei der ethischen Beurteilung der sog. Methodenfrage. Man wird sich nur schwer den Argumenten des Vf.s entziehen können. Korrekterweise zitiert er die offizielle Position der römisch-katholischen Kirche in der Enzyklika „Humanae vitae" und verweist auf die diesbezüglich geführte Diskussion (78).

Noch einmal mag der hohe Verantwortungsanspruch der Ethik R.s deutlich gemacht werden: Im Konfliktsfall. Ihm geht es darum, „im Umgang mit lebensbedrohenden Konflikten die Bejahung des Lebens zu fördern" (138). Auch, wo man ihm nicht folgen kann, ist die Sauberkeit seiner Argumentation anzuerkennen. Das zeigt sich am Beispiel des Schwangerschaftsabbruches. Als Mittel der Familienplanung wird er abgelehnt (78). Dagegen hält sich Vf. bei der Frage „Schwangerschaftsabbruch und Tötungsverbot" zurück (138–143). Seine Position ist: Der Ethiker hat nicht zu urteilen, sondern Handlungsnormen aufzuzeigen und das an Hand von Prinzipien. Für den Schwangerschaftsabbruch bedeutet das, daß die Beteiligten zu einer eigenen Entscheidung kommen müssen.

Dabei sei einzubeziehen, was ärztliche Ethik, was kirchliche Tradition etc. dazu zu sagen haben. Entsprechend dem gebildeten Urteil habe jeder eigenverantwortlich zu handeln.

Zum Schluß mag noch ein Hinweis angebracht werden. Es war davon die Rede, daß Vf. vielleicht doch ein wenig krampfhaft nun alles und jedes in sein Schema einordnet. Ist das nicht der Fall, wenn er auch das Thema „Kindertaufe" im Zusammenhang mit Ehe und Familie anschneidet?

Das scheint überzogen zu sein. Andererseits zeigt sich eben hieran, wie praktikabel die Methode von R. ist. Zudem demonstriert der Vf. dabei geradezu, daß er bei seiner ganzen Arbeit allein ethisch argumentiert. „Ethischer Theologie" geht es immer um a) den Handelnden, b) dessen Handlung und c) die Handlungsmaximen.

Man darf dem Vf. für dieses Werk dankbar sein. Es wird jedem, der sich mit ethischen Fragen zu befassen hat, eine echte Hilfe sein.

Passau Karl-Heinz Kleber

Bayer, Oswald: **Zugesagte Freiheit.** Zur Grundlegung theologischer Ethik. – (Gütersloh): Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 120 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 379) kart. DM 12.80

Unter dem Titel „Zugesagte Freiheit" wird hier ein Taschenbuch vorgelegt, das der „Grundlegung theologischer Ethik" dienen soll. Es ist eine Auswahl früherer Publikationen des Vf.s. Die einzelnen Kap. stehen zunächst relativ zusammenhanglos nebeneinander: 1) Theologie, Glaube und Bildung. 2) Zum Ansatz theologischer Ethik als Freiheitsethik. 3) Sprachbewegung und Weltveränderung. 4) Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Problem des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik. 5) Barmherzigkeit. 6) Wissenschaft und Freiheit.

Der Vf. sieht jedoch in dieser Zusammenstellung „eine bestimmte Abfolge", die er selbst folgendermaßen angibt: „Die Fragestellung der ersten beiden Versuche ist hauptsächlich wissenschaftstheoretischer Art, wobei der erste der Theologie insgesamt, der zweite speziell ihrer Ethik gilt. Im dritten Versuch wird das vorher reflektierte Verfahren am Beispiel praktiziert; der Akzent liegt auf der Thematisierung des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik. Diesem Thema gilt auch der vierte Versuch; man wird leicht erkennen, daß er, zusammen mit dem fünften Versuch, der Einführung nicht nur zeitlich am nächsten steht. Sein Schlußteil wird vom fünften Versuch, der die Barmherzigkeit als Grund des Ethos bedenkt, aufgenommen und weitergeführt. Der sechste Versuch, der auf eine Wissenschaftsethik zielt, geht bereits über eine Grundlegung hinaus" (18).

Der Vf. merkt demnach selbst, daß das letzte Kap. (108–120) eigentlich nur wegen des Stichwortes Freiheit hier herein paßt. Für eine Grundlegung theologischer Ethik ist es unerheblich. Stattdessen wäre ein eigener Traktat über die Freiheit wünschenswert gewesen. Übrigens kann der letzte Satz des 4. Abschnittes auf S. 115 nicht in Ordnung sein; er ist so, wie er da steht, unverständlich.

Auch das Kap. „Barmherzigkeit" (101–107) könnte unschwer fehlen, selbst wenn man dem Vf. bei der Werschätzung der Barmherzigkeit innerhalb eines ethischen Systems gern zustimmt. Für eine Grundlegung wird damit nichts wesentlich Neues beigesteuert.

Immer mehr werden heute, gerade auch im evangelischen Raum, derartige Vorarbeiten zu einer Ethik veröffentlicht. Das deutet ein wachsendes Interesse an einer Systematik an. Wenn andererseits die Fachleute erst noch versuchen, ihre bisher verstreut vorliegenden Überlegungen zu sammeln und in einer Art Synopse den Lesern vorzustellen, weist das auf eine gewisse Unsicherheit hin.

Die Bemühungen, die einzelnen Thesen und Vorstellungen unter einen Leitgedanken – wie hier: „zugesagte Freiheit" – zusammenzufassen, ist durchaus bedeutsam, aber nicht neu.[1] Es handelt sich dabei um nichts anderes, als um das in der kath. Moraltheologie bekannte „Moralprinzip".[2] Der Innsbrucker Franziskaner H. Oberrauch war wohl der erste, der dafür Grundregeln aufstellte und 1774 seine Moraldarstellung auf einem solchen Grundprinzip aufbaute.[3]

Es ist sehr eindrucksvoll, wie der Vf. es versteht, seine Position im Rückblick auf die entsprechenden philosophischen Theorien von Kant, Hegel, Feuerbach und Marx, wie auch von Adorno, Horkheimer und Habermas darzulegen (wenn er auch 46f etwas sehr schnell von Habermas und Hegel auf Luther zurückgreift). Seine Darlegungen gewinnen damit zweifelsohne an Aktualität (54f). Es fragt sich nur, ob das in diesem Maß für die Grundlegung einer theologischen Ethik notwendig ist. Für diese an sich wichtige Auseinandersetzung wäre wohl eine Art ethischer Propädeutik oder eine philosophische Ethik der passendere Ort.

Anzufragen ist auch, ob eine solche Engstellung von Glaube und Bildung gerechtfertigt ist, wie sie in der ersten These des einleitenden Kap. vorgetragen wird (21–24). Die „abschließende Erläuterung" dazu (24) befriedigt nicht; zumal sie derart viel Neues, d. h. bis zu dieser Stelle nicht behandeltes, Gedankengut bringt (etwa „Armut Jesu"), daß nur weitere Fragen aufgeworfen werden.

Für den Vf. ist Theologie als Wissenschaft ein Bildungsvorgang (30). Seine entscheidende Grundthese ist, daß Theologie letztlich Sprachwissenschaft sei (24). „Theologie bezieht sich konstitutiv auf Sprache" stellt er darum zunächst fest. „Damit ist ein genereller Richtungssinn bezeichnet, in dem die Frage, was Theologie sei, ihre Antwort findet" (21). Da systematische Theologie Bibelauslegung sei, ja für den Vf. in gewisser Hinsicht sogar „nichts anderes als dies", komme es wesentlich darauf an, den Text in seiner Sprachbewegung festzuhalten (60).

Er exemplifiziert das, was unter Sprachbewegung zu verstehen ist, an Mt 5,43–48: Gott definiere, durch Jesu Rede vermittelt, in diesem Wort die so angesprochenen Menschen in ihrem Sündersein, und zwar tue er dies im Kontrast zu seinem eigenen Verhalten. Es gebe also keine Definition Gottes im klassischen Sinn (daß der Vf. für sie nur Schleiermacher anzuführen weiß, befriedigt nicht). „Nicht Gleiches wird durch Gleiches erkannt. Sondern: Sehr Ungleiches wird erst in ein Verhältnis zueinander gebracht. Das ist die Sprachbewegung, die in diesem Text geschieht", schreibt der Vf. (70). Konsequent schloß er seine Antrittsvorlesung in Bochum: „Vor der ethischen Praxis bedenkt die Theologie eine Sprachbewegung; Theologie ist primär Sprachwissenschaft. Sie hat es mit Texten zu tun, nach deren Performanz kraft ihrer christologischen Kompetenz ein Verstehen in keinem Fall ohne Veränderung ist, Veränderung aber nicht ohne Verstehen geschieht" (76). Für das rechte Erfassen eines Textes sei es jedoch unabdingbar, seine Sprachbewegung gelten zu lassen. Das geschehe

[1] Vgl. R. Hofmann, Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre (München 1963, 217-221).

[2] Vgl. O. Schaffner, Moralprinzip. In: ThQ 143 (1963) 1–21; K. Hörmann, Moralprinzip. In: Lexikon der christl. Moral (Innsbruck ²1976) 1086ff.

[3] Oberrauch, Institutiones iustitiae christianae seu theologia moralis Tom. I. (Oeniponte 1774f) 159ff.

freilich erst, wenn „eine Mitte zwischen Theorie und Praxis, genauer: das, was beiden vorausliegt, wahrgenommen ist" (74).

Wie sehr der Vf. diese sprachwissenschaftliche Theorie als Theologie versteht, beweist er in folgendem Text: „Was dem Wissen und dem Tun zuvorkommt, ist die Sprache – jene Sprache, die Glauben schafft, das Christuswort. Ihm verdankt der Christ seine Freiheit und ist so ihrer nie selbst mächtig. Er erwirkt und erwirbt sie nicht, sondern läßt sie sich schenken und sagen" (29). Von daher kann der Vf. auch den ekklesialen Aspekt der Ethik aufweisen. Denn, um zu dieser Freiheit zu kommen, bedürfe der Mensch eines anderen Menschen, „der sie ihm im Namen Jesu, in konkreter Situation und sinnlich besonderer Form zusagt, d. h. er bedarf der Kirche". Kirche aber sei dort, wo bestimmte Sprachhandlungen geschehen: also in Taufe, Abendmahl und Predigt und im persönlichen Gespräch. Darüber hinaus sei sie das Geschehen der Antwort auf diese Anrede, z. B. im Gebet, im Lobpreis (29).

Leider wird das Verständnis durch die oft komplizierte Ausdrucksweise des Vf.s erschwert (56: 2. Absatz!). Bei einer Überarbeitung sollten wenigstens die an manchen Stellen sehr langen Schachtelsätze aufgelöst werden (47,53,58f).

Ist es nicht doch nur eine Spielerei zu formulieren: „Sprache, die Glauben und damit Freiheit schafft" (24)? Kann man das Wesentliche am Christentum als Religion gegen Feuerbach nicht anders herausstellen, als daß es besteht „in einer Freiheit gewährenden und zum Dienst verpflichtenden Sprachhandlung" (54)? Fragen bleiben also auch nach der Lektüre offen! Spätestens daran wird deutlich, daß es für diese wichtige Materie ausführlicherer Darlegungen bedarf, als sie in solch kurzen Texten möglich sind.

Der theologische Ansatz des Vf.s läßt sich am besten mit dem von ihm selbst angeführten Zitat aus Luthers Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (WA 6,514,19f) darstellen: „Das Wort Gottes ist von allem das erste. Aus ihm folgt der Glaube, aus dem Glauben die Liebe. Die Liebe schließlich vollbringt jedes gute Werk. Denn sie ist die Erfüllung des Gesetzes" (58). Dazu kann als eine Zusammenfassung all der vorgelegten Gedanken des Vf.s zur Grundlegung theologischer Ethik das letzte Kap. seiner vierten Abhandlung angesehen werden. Es heißt dort unter anderem: „Die große Freigabe des menschlichen Lebensraumes geschieht im gebietenden, erlaubenden und einladenden Wort Gottes. Als von solchem Wort Angesprochener kann der Mensch antworten. Er antwortet, indem er die Gabe staunend wahrnimmt und den Geber alles Guten lobt" (97).

Damit spricht der Vf. in seiner Weise den responsorischen Charakter und das doxologische Element christlicher Ethik an, sowie ihre soteriologische Struktur. Auf ihre ekklesiale Verfassung wurde schon ebenso hingewiesen, wie auf ihre sakramentale Ermöglichung. Daß solche Ethik nur energetisch, d. h. „in Christus Jesus" (Röm 8,1), verwirklicht werden kann, müßte deutlicher herausgestellt werden, wie auch der eschatologische Vorbehalt nicht übersehen werden darf.

Anrede Gottes und Antwort des Menschen, Gabe und Annahme, aber auch Verweigerung (Sünde) und Heil-Handlung des Gebers, der nicht verwirft, obwohl er verworfen werden kann: Es geht in christlicher Ethik um „zugesagte Freiheit", denn Gott ist die Liebe.

Passau Karl-Heinz Kleber

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 7: Otto Hermann **Pesch**/Franz-Xaver **Kaufmann**/Karl Herbert **Mandel: Ehe.** Kurt **Lüscher**/Franz **Böckle: Familie.** – Freiburg. Basel, Wien: Herder (1981). 152 S. geb. DM 25,80

Diese sehr begrüßenswerte Sammlung sucht die heutigen Probleme der modernen Gesellschaft im Lichte des Christlichen Glaubens geschichtlich zu verstehen, kritisch zu durchleuchten und Wege ins Morgen aufzuzeigen. Diese Anliegen sind sehr zu begrüßen, auch wenn man berechtigte Zweifel hegen muß, ob soviele Gelehrte sich in der Deutung, Kritik und Zukunftsplanung einigen können. Auch wo das nicht der Fall ist, bietet die Sammlung reichen Stoff für die Diskussion.

Der erste Beitrag bietet in diesem Buch die Probleme über die Sakramentalität der Ehe (9–24), deren Spiritualität (24–30), das Eherecht (30–35) und die Ehescheidung (36–42). O. H. Pesch erörtert die dogmatisch-kanonistischen Probleme. Der umfangmäßig festgelegte Aufbauplan des Buches erlaubte es wohl nicht, die einzelnen Probleme, wie sie es sicher verdient hätten, eingehender zu behandeln.

Dasselbe gilt für den Beitrag von F.-X. Kaufmann „Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe – heute" (44–59). Hier zeigt sich aber, daß man dia soziologisch festgestellten und beschreibbaren Tatsachen an einem Übergeordneten oder fundamentaleren Maßstab messen muß, wenn man die Wirklichkeit und ihren Normgehalt tiefer erkennen will.

Anschließend behandelt K. H. Mandel, Psychotherapeut und Eheberater in München: „Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben" (60–75).

O. H. Pesch beschließt den inhaltsreichen, aber mit zuviel „Humanwissenschaft" befrachteten ersten Teil des Bdes mit einem Kap. (76–80): „Nach-Fragen an Theologie und Kirche".

Auch hier muß man anmerken, daß die „Humanwissenschaften" (die grundlegenden: Biologie, Medizin, Psychologie, Soziologie und die angewandten Wissenschaften vom Recht, der Wirtschaft und der Kultur), wenn sie, wie von den Vertretern der sog. „teleologischen Methode" vorgeschlagen, unter einem nicht näher definierten „Wertvorzugsgesetz" nur die Folgen der Handlungen, vor allem auch in Ehe und Familie zum Maßstab für sittlich gut und böse, praktisch richtig oder falsch annehmen, keine gültigen Aussagen über die Tatsachen hinaus machen können. So müßte jedes einzelne Problem, und deren sind in diesem Buch viele erwähnt, vom philosophisch-theologischen Grund der Anthropologie aus neu behandelt werden. Ohne diese Gründung kann man im katholischen Raum, d. h, im Lichte der katholischen Theologie als kirchlicher Glaubenswissenschaft, nicht ausreichend diskutieren, so z. B. über Sakramentalität der Ehe, über das Verhältnis von Sakrament und äußerer juristisch festzulegender Form, über Familienplanung und ähnliches.

Der letzte Teil des Buches handelt von der „Familie" (82–145). Das geschieht vornehmlich unter soziologischen Gesichtspunkten.

Gute, auf die neueste Literatur hinweisende Register beschließen die beiden Teile dieses 7. Bdes der Sammlung.

Er gibt zwar viele Anregungen zur Diskussion, bedarf aber der ergänzenden Korrektur seiner humanwissenschaftlichen Methode.

Bochum Gustav Ermecke

Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von Albrecht Langner. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980, 255 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), kart. DM 32.–

Der Titel dieser Publikation war das Thema, welches auf dem Symposion vom 12.–14. 10. 1979 in Augsburg vom Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" erörtert wurde. In seinem Vorwort meint Langner, mit dieser Veröffentlichung könne gezeigt werden, daß die Kräfte des „sozialen Katholizismus in Politik, Partei und Verbändewesen einen bedeutenden Beitrag zum gesellschaftlichen Aufbau und zur sozialökonomischen Ideenbildung der Nachkriegszeit sowie zur Grundlegung des neuen Gemeinwesens der Bundesrepublik Deutschland geleistet haben" (7). Außer einem Diskussionsbericht von A. Langner (229–249) umfaßt das Buch sechs Abhandlungen: Die katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Nachkriegszeit (A. Rauscher – 11–26); Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963 (A. Langner – 27–108); Der Beitrag des Katholizismus zur Sozialpolitik der Nachkriegszeit (O. von Nell-Breuning – 109–121); Konrad Adenauer, die Neuordnung der Grundstoffindustrien und die Mitbestimmung als gesellschaftspolitische Frage (R. Wenzel – 123–152); Schwerpunkte der innerkatholischen Mitbestimmungsdiskussion 1945–1963 (J. Oeliger – 153–204); Einheitsgewerkschaft und christlich-soziale Tradition (J. Aretz – 205–228).

Während vor 1933 die katholischen Verbände, die christlichen Gewerkschaften und das Zentrum die Gesprächspartner in Gesellschaft und Politik waren, veränderte sich die Situation nach 1945 grundlegend. Eines der Hemmnisse der Wiederbelebung der christlichen Gewerkschaften war ohne Zweifel das „apolitische Denken" (vgl. 14). Andererseits hatte Pius XII. angesichts der geschichtlichen Umstände den Schwerpunkt seiner Verkündigung auf den gesellschaftlichen Bereich gelegt, was sich fördernd auf die katholische Soziallehre auswirkte (vgl. 15). Unter Abkehr vom Rechtspositivismus gab es den Konsens, daß der Wiederaufbau der Wirtschaft weder individualistich noch kollektivistich erfolgen dürfe (vgl. 18f). Lediglich auf dem Gebiet der Mitbestimmung und der Einheitsgewerkschaft war die katholische Soziallehre durch gegensätzliche Konzeptionen belastet (vgl. 22). Die ersten Jahre nach 1945 waren mehr durch Tradition als Innovation bestimmt (29). Differenzen lagen weniger im Grundsätzlichen als im Verfahrensbereich (34). Im Blick auf das „Ahlener Programm" wurde beim Bochumer Katholikentag 1949 der Begriff Gemeinwirtschaft skeptisch aufgenommen; er sei zu wenig zum Sozialismus abgegrenzt (vgl. 51). Durchgängig ist eine positive Einstellung zu den Prinzipien der Sozialen Marktwirtschaft festzustellen (vgl. 72). Im übrigen hat die deutlich katholizismusfreundliche Tendenz bei Neoliberalen dazu verholfen, katholische Wirtschaftsethik in protestantisch beherrschte Bereiche einzubringen (86). Dabei erachteten es katholisch-soziale Kräfte als ihre Aufgabe, unzulängliche neoliberale Ansätze deutlich zu machen und die Soziale Marktwirtschaft als „gesellschaftspolitisches System" zu begreifen (104). Insgesamt habe sich die katholische Sozialethik den Herausforderungen der Nachkriegszeit erfolgreich gestellt (vgl. 107). Mindestens zu Beginn der Adenauerzeit genoß die katholische Soziallehre sowohl bei den Gewerkschaften als auch bei den politischen Parteien, „nicht zuletzt bei der SPD, hohe Achtung" (113): Zu nennen sind Initiativen betr. sozialer Rentenversicherung, Lastenausgleich (vgl. 114f). Versagt habe man eher in der Familienpolitik, die weit hinter

derjenigen der meisten fortgeschrittenen Länder zurückliegt (121). Hinsichtlich der Mitbestimmung versuchte die Union, „getreu ihrem heterogenen Charakter als christliche Volkspartei und festgelegt durch das Ahlener Programm, eine mittlere Linie einzuhalten" (131). Adenauer stand einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer „prinzipiell positiv" gegenüber (138), einer „Demokratisierung der Wirtschaft" war er nicht abgeneigt (151). Die Mitbestimmung wurde erachtet als ein Element der „Machtdezentralisation oder -kontrolle" (153); Meinungsverschiedenheiten traten über Art und Inhalt des Rechts auf solche Mitbestimmung auf (vgl. 158). Im christlich-sozialen Denken ging es um eine solidarisch starke Gesellschaft; da blieb Konfrontation mit der liberalen Vorherrschaft einer funktionsfähigen Wettbewerbsordnung nicht aus (vgl. 179). Rückt über das Konzept der Mitbestimmung der Arbeiter immer mehr in den Vordergrund wirtschaftlichen Unternehmens, so verrät ein geschichtlicher Blick in die Vergangenheit, daß die Hinwendung der Masse der Arbeiter zum Sozialismus „kein Naturereignis" war (205). Die Kirche habe die soziale Frage zu lange auf das Pauperismusproblem reduziert. Aretz weist unverblümt darauf hin, daß die Freien Gewerkschaften weltanschaulich atheistisch ausgerichtet waren (vgl. 206). Im Tageskampf wurden die christlichen Gewerkschaften häufig genug von den sozialistischen zurückgedrängt (212). Nach zeitweiliger „Interessengemeinschaft" zumal in der Ära des Widerstands rückte der DGB ab 1950 „ideologisch weiter nach links" (224). Im Jahre 1955 kam es unter „denkbar ungünstigen Voraussetzungen" zur Neugründung christlicher Gewerkschaften (225), die – im Gegensatz zur evangelischen Kirche – von den katholischen Bischöfen positiv aufgenommen wurde (vgl. 226).

Die zu Wort kommenden Autoren vermitteln durchweg einen informativen Einblick in gewichtige Phasen der Historie katholischer Sozialtradition. Einem nur groben Aufriß inhaltlicher Aussagen sollen noch einige Bemerkungen zu bestimmten Punkten folgen: Auch für heutige Auseinandersetzung gilt, wenn Rauscher meint: „Manches wäre besser gelaufen, wenn die „Besinnung auf Grundsätze nicht einer wohlfeilen Pragmatik geopfert worden wäre" (26). Zu Recht weist Langner darauf hin, daß – entgegen weitverbreiteter Meinung – weder der „christliche Sozialismus" der CDU-Programme noch das Ahlener Programm die „Grenzen von Quadragesimo Anno überschritten" haben (vgl. 32), geht es bei letzterer Sozialenzyklika doch um „geltende Dokumente der Liberalismus- und Kapitalismuskritik" (37). Auf dem Bochumer Katholikentag und in den Düsseldorfer Leitsätzen der CDU hingegen ergibt sich eher eine „Frontstellung gegen den Sozialismus" (54). Auf jeden Fall lief die katholisch-soziale Diskussion in der Nachkriegszeit in solcher Breite und Intensität, daß man Langner recht geben muß, wenn er Jostocks Meinung einer trägen Auseinandersetzung für irrig hält (vgl. 108), gemessen an der Zeit von 1918–1933. Jedenfalls darf nach Dafürhalten O. von Nell-Breunings der deutsche soziale Katholizismus sich als sein „Verdienst zuschreiben", daß für die Familien in der Adenauer-Ära überhaupt etwas geschehen ist (121). Oelinger fragt wohl nicht ohne Grund, ob andererseits die Mitbestimmung vielleicht durch ein Defizit der Eigentumspolitik belastet worden sei (vgl. 189); sicher hat er recht, wenn er den Gewerkschaften eine ambivalente Haltung zuerkennt: „Einmal verstanden sie sich als mitverantwortliche Träger der gegebenen Ordnung, zum andern wollten sie Kampforganisationen in Gegnerschaft und zur Überwindung dieser Ordnung sein" (191). Anders die christlichen Gewerkschaften, die aber, entgegen sozialistischen Vorwürfen, von kirchlicher Seite nicht bevormundet wurden, wie Aretz zutreffend bemerkt (vgl. 208). Er bedauert vielmehr mit Grund, daß der ideelle und materielle Beitrag, den überhaupt die christlich-soziale Bewegung für die Entwicklung der Einheitsgewerkschaft geleistet hat, vergessen scheint (228).

Ob Achtung und Einfluß der katholischen Soziallehre bei Gewerkschaften und Parteien so „weitgehend geschwunden" sind, wie O. von Nell-Breuning annimmt (vgl. 113), darf bezweifelt werden. Dann wäre noch zur Terminologie kritisch anzumerken, daß es problematisch bzw. mißverständlich ist, die Arbeit als „metaphysisch" ranghöheres Element von der „Produktion" abzuheben (vgl. 201), zumal Produktion u. a. auch objektive Arbeit als erbrachte Leistung darstellt. Nun, das Anliegen der Autoren ist es ja, eine eher historische Revue inhaltlich relevanter Entwicklungsphasen katholisch-sozialer Theorie und Diskussion passieren zu lassen. Diesbezüglich bietet die Studie eine reiche Fundgrube von Erkenntnissen, ohne die man gerade auch gegenwärtige Auseinandersetzungen nicht hinreichend verstehen kann. Die auch technisch einwandfreie (außer einem Druckfehler: Pferdmendes – 70) Referatssammlung schließt mit einem Teilnehmer- und Personenverzeichnis (250–255). Gewonnen hätte die Publikation noch durch eine Tabulatur von Stichwörtern, um den systematischen Wert des Buches zu erhöhen.

Mainz Martin Rock

Jilek, August: **Initiationsfeier und Amt.** Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Ämter und des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian). - Frankfurt am Main, Bern, Cirencester/U.K.: P. Lang (1979). XXV, 288 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie 130), kart. DM 53.

Die Regensburger Diss. wurde im WS 1978/79 angenommen und für den Druck „nur geringfügig verändert" (VII). Die Untersuchung wurde angeregt durch die aktuelle Diskussion über die Firmung. Der Vf. meint mit Recht, eine adäquate Antwort sei nur möglich, „wenn man die Feier der Firmung im Kontext des gesamten Vorganges der Eingliederung in die Kirche sieht" (1). Seiner Kritik der westlichen Praxis, die Firmung - wie seit der Durchsetzung der rechtzeitigen Kinderkommunion - erst nach der ersten Kommunion zu spenden (269-272) und die Spendung (in der Regel) Bischöfen zu reservieren (272-279), stimmt der Rez. zu. Doch sollte nicht nur nebenbei in Anmerkungen gesagt werden, daß beide Desiderate dann erfüllt werden, wenn die neue Ordnung der Initiation Erwachsener und von Kindern im Schulalter (1972) befolgt wird.

Zu begrüßen ist die ausdrückliche Einbeziehung der Frage, „welche Amtsträger im Initiationsgottesdienst tätig werden" und „welchen Stellenwert die Handlungen, die die jeweiligen Amtsträger wahrnehmen, im Komplex dieser Feier insgesamt haben" (2). Weniger überzeugt die Notwendigkeit, darüber hinaus die Funktion der Amtsträger in der Gemeinde allgemein zu untersuchen, weil die „personelle Organisation eines frühchristlichen Taufgottesdienstes erst dann wirklich aufschlußreich" sei, „wenn sie vor dem Hintergrund der Ämterstruktur der frühen Kirche gesehen wird" (2).

Die Themen der Arbeit sind in Monographien über Tertullian, Hippolyt und Cyprian und über die Initiation oder die Ämter im 2. und 3. Jh. häufig behandelt worden. Der Vorzug der Dissertation liegt darin, daß der Leser das Material hier in einem Buch erfaßt und in scharfsinniger Auseinandersetzung mit einer Fülle von einschlägiger Literatur erörtert findet. Ob der Leser nun zustimmt oder, wie der Rez., an manchen in diesem Rahmen nur beispielhaft zu nennenden Stellen nicht folgen kann: man wird diese Arbeit beachten, freilich auch sehr kritisch lesen müssen, wenn man zukünftig über die erörterten Themen schreiben will.

Der Vf. tendiert durchweg dahin, Aussagen über die Ämter minimalistisch zu interpretieren und entgegenstehende Ansichten anderer (auch protestantischer) Autoren als „anachronistisch" zu qualifizieren (z. B. 21, Anm. 1,4; 33 Anm. 2; 134f Anm. 2; 217f Anm. 4; 221 Anm. 1; 242f Anm. 1; ohne das Adjektiv in der Sache passim). Hier und da mag in der Tat die Ausdrucksweise einzelner Autoren „anachronistisch" sein. Aber der Vf. verlangt mehr an Ausdrücklichkeit von den interpretierten Texten, als man von ihnen erwarten kann.

Nur einige Beispiele dafür können hier gegeben werden. Wenn im Bischofsweihegebet Hippolyts die Bischöfe als „archontes" und „hiereis" bezeichnet werden, so impliziert das entgegen der Meinung des Vf. doch, daß sie „über dem Volk" stehen (12f Anm. 5) und eine „hierarchische Struktur" gegeben ist (15 und Anm. 4). Auch besteht kein Grund, „hiereis" nur auf die Presbyter zu beziehen, wie es der Vf. für „gut möglich" erachtet (141). Erst recht ist es verfehlt, bei „archierateuein" in der Epiklese des Gebets für die Bischofsweihe (!) „in erster Linie an die Presbyter (zu) denken" (24), da nicht nur das Verb, sondern die gesamte Wortgruppe durchweg für das atl Hohepriestertum, für Christus und das christliche Bischofsamt gebraucht wird (G. W. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Fasc. 1, Oxford 1961, 237ff). Auch geht es nicht an, das darauf folgende Verb „leitourgein" mit Berufung auf Röm 15,16 (leitourgos) auf „Aposteldienst" zu beziehen (27ff) statt wie Apg 13,2 (leitourgeo) auf das „Feiern des Gottesdienstes" (Einheitsübers.), was der Vf. durch „beten" (27) zu eng übersetzt. Die anschließende Polemik gegen etwa 20 Autoren (30 Anm. 1–4), die in beiden Verben (und anderen Wendungen des Bischofsweihegebets) einen Hinweis auf zwei „Ämter" des Bischofs sehen (Hirten- und Priesteramt), ist daher völlig unberechtigt.

„Hierateuein" (nach der Fassung der Ap., Konstit.) im Eucharistiegebet Hippolyts ist sicher nicht auf die gesamte Gemeinde zu beziehen (24, gegen H. Elfers). Vielmehr dankt der eben ordinierte Bischof dafür. daß er als solcher erstmals mit seinem Presbyterium Eucharistie feiert. „Hierateuo" wird ausschließlich von Christus oder vom Klerus gebraucht (Lampe, a.a.O. Fasc. 3, Oxford 1969, 669). Das Argument des Vf., auch „offerimus" schließe die Gemeinde ein, schlägt nicht durch, weil „wir" je nach dem Kontext und Sinn nicht notwendig völlige Deckungsgleichheit des Subjektes fordern.

Ein letztes Beispiel: Der Vf. interpretiert eine Rubrik vor dem Priesterweihegebet Hippolyts (s. dazu weiter unten) so, daß sein erster Teil aus dem Bischofsweihegebet zu entnehmen sei. Dort wird der „Geist der Führung" („tu hegemonikou pneumatos", nach Ps 51,14 gr.) erbeten. Das aber entspricht dem „Geist des Rates", der im Weihegebet für die Presbyter erbeten wird. Für den Vf. bedeutet dieser für Hippolyt zentrale Unterschied zwischen Bischof und Presbyter keine besondere Schwierigkeit, da er mehrfach die beiden Ämter faktisch nivelliert, obwohl er das Wort selbst ablehnt (49) (z. B. ließen sich weitere Aussagen derselben Tendenz aus den Seiten 41–52: 67: 69 Anm, 1 zitieren): Der Presbyter leitet die Gemeinde „ohne Einschränkung" (42); sein Amt darf „nicht vom Bischof und dessen Amt her definiert werden" (43); mit „Geist der Führung" „soll keine Abhängigkeit des presbyteralen Amtes von demjenigen des Bischofs oder eine Unterordnung des Presbyters unter den Bischof ausgesagt werden" (41f).

Auch der Bischof gehört zum Presbytertum (48). Der Bischof ist zwar der „Erste", aber er ist „Vorsteher, Gemeindeleiter wie die übrigen Mitglieder des Presbyteriums auch" (49). „Rat" meint nicht „Ratschlag, Beratung", sondern die „Ratsversammlung", das „Kollegium" (47). Der Hinweis im prädikativen Teil des Gebets auf Mose, dem Gott befohlen hat, Presbyter auszuwählen, die „von dem Geist" erfüllt sein sollen, den er Mose gegeben hat (Num 11,16f. 24f), besagt nach dem Vf. nichts für das Verhältnis des Bischofs zum Presbyter. Mose ist kein Typus für den Bischof (43), obwohl der Text des Gebets deutlich einen Vergleich enthält: „erfülle ihn (den Presbyter) mit dem Geist der Gnade und des Rates des Presbyteriums... , so wie du ... Mose befohlen hast, Presbyter auszuwählen, die du von dem Geist erfüllt hast, den du deinem Diener (Mose) gegeben hast". Zwar bezieht, worauf der Vf. insistiert, die folgende Bitte um Bewahrung des Geistes auch den betenden Bischof und die übrigen Kleriker ein (Botte bezieht Num 11,17–25 keineswegs auf diesen Teil, wie der Vf. 52 Anm. 3 behauptet). Das ändert aber nichts an der entscheidenden Bitte für den Presbyter, mit der Typik: Mose/Bischof und Presbyter des AT und des NT.

Zu den Thesen paßt die unbeweisbare Meinung, das Presbytergebet sei ursprünglich „für eine Kirche mit presbyteraler Verfassung gedacht" (45; vgl. 72). Der Vf. hat übersehen, was für seine These zu sprechen scheint, daß die ungeschickte Rubrik der Traditio Apostolica in den nur arabisch erhaltenen Canones Hippolyti in folgender Weise verändert wird: „Wenn ein Presbyter ordiniert wird, soll alles ähnlich geschehen wie beim Bischof, mit Ausnahme, daß er nicht auf der Kathedra sitzt. Auch das Gebet über ihn soll ganz wie über den Bischof sein, mit der Ausnahme, daß das Wort Bischof geändert wird": can. 4: PO 31,2 (1966) 355. Aber der auch sonst von der Ap. Par. mehrfach abweichende Text des Gebets scheint „pneuma hegemonikon" nicht so prägnant zu verstehen, wie es nach der vom Vf. geteilten Meinung aller Autoren Hippolyt tut und die Übersetzung des neuen römischen (von Hippolyt übernommenen) Bischofsweihegebets (1968) entgegen dem hebräischen Text von Ps 51,14 tun. Im can. 3 heißt es „spiritus efficax" (Übersetzung von J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt, Rom 1970, 70) bzw. „esprit souverain" (Übersetzung von R.-G. Coquin: PO 31,2, 351).

„Antihierarchische" Fehldeutungen finden sich auch bei der Interpretation Tertullians (148; 177f: 180 Anm. 2; 196 Anm. 1 und 5), z. T. auch Cyprians (183f Anm. 3; 196 Anm. 1).

Der Vf. hätte an einschlägiger Literatur zusätzlich heranziehen sollen: J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt I, Rom 1959, ²1966 (auch zur Initiation); A. Santantoni, L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell' ordinazione nelle antiche liturgie dell' Occidente (Stud. Anm, 69), Rom 1976. 7, 49: G. Ferraro, Le preghiere di ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all' Episcopato, Neapel 1977.

Was die Initiation betrifft, kommt der Vf. zum Ergebnis, ihr Aufbau stimme bei Tertullian „weitgehend" (127) mit Hippolyts Ordnung „überein"; er sei bei Cyprian im wesentlichen so ... „wie er von Hippolyt und Tertullian bekannt ist" (234). Das läßt sich nicht halten. Tertullian und Cyprian erwähnen keine präbaptismale Salbung, ja kennen sie nach dem Vf. auch nicht. Letzteres erscheint dem Rez. unsicher, weil weder Tertullian noch Cyprian eine „geschlossene Schilderung des Taufgottesdienstes" (126) bieten und weil die präbaptismale Salbung im syrischen Bereich bis ins 5. Jh. die einzige Salbung, noch dazu mit demselben positiven Sinn wie die postbaptismale oder Firmsalbung war und für ihre Existenz auch die Salbung vor dem profanen Bad spricht (vgl. E. J. Lengeling, Vom Sinn der präbaptismalen Salbung, in: Mélanges liturgiques offerts au Dom B. Botte, Löwen 1972, 327-357). Keinesfalls stellt sie bei Hippolyt einen „Sonderfall" dar (127). Auch die Salbung nach dem Wasserbad ist genau gesehen kein „Sonderfall" bei Hippolyt (ebd.). Denn auch Tertullian und Cyprian kennen sie. „Sonderfall", allerdings nicht nur bei Hippolyt, sondern bis heute in der römischen Liturgie, ist ihre Aufteilung in eine Salbung (ursprünglich des ganzen Körpers) durch den Priester und eine Haupt-, später Stirnsalbung durch den Bischof und die Anordnung der letzteren nach der Handauflegung.

Mit dieser Feststellung kommen wir zu der deutlichen Tendenz des Vf., die der Rez. nicht teilt, nämlich, gegenüber den „zentralen Zeichenhandlungen", „Kernriten" (118; vgl. 148: 237) Wasserbad und Handauflegung (die unter den Ostkirchen nur der koptische/äthiopische Ritus sowie die unierten Chaldäer kennen) alle übrigen Riten als nur ausdeutend zu werten. Die Signation mit dem „dominicum signum" (Cyprian) wird nur aufzählend erwähnt (94f Anm. 3; 126 Anm. 6; 127 Anm. 4; 239 Anm. 1), aber nicht untersucht. Die Bedeutung der Taufsalbungen wird bei Cyprian, der sie als notwendig erklärt, „beiseite" gelassen (254 Anm. 1), bei Tertullian und besonders bei Hippolyt stark herabgewertet.

Hier vor allem erweist sich als großer Mangel, daß der Vf. nur die Traditio Apostolica (Trad. Ap.) heranzieht (zwei Zitate aus anderen Werken betreffen die Ämterlehre: 14 Anm. 3: zwei andere über den Heiligen Geist bleiben am Rande: 111 Anm. 1), wie er auch die Monographien von A. d'Alès über Tertullian und Cyprian verzeichnet, nicht aber dessen (wenn auch z. T. überholtes) Werk „La théologie de saint Hippolyt", Paris 1906. Es fällt auf, daß die Handauflegung in Äußerungen Hippolyts außerhalb der Trad. Ap. erwähnt wird, während Signation (worauf hier nicht eingegangen werden kann) und Salbung mehrfach betont werden. Zwar handelt es sich bei den typologischen Deutungen nicht um Beschreibung eines Ritusgefüges; aber sie ergänzen und akzentuieren theologisch die Ritusdarstellung der Trad. Ap. in einer Weise, die der Vf. übersieht. Bad und Heiligung durch himmlisches Öl (die Kraft des Heiligen Geistes, mit dem die Gläubigen nach dem Bad gesalbt werden) sind in der Deutung von Dan 13,15 (Bad, Öl, Myron) Inbegriff der Taufe im Danielkommentar I 16,3: 33: ,Ch 14,100,6f: 126,18f (M. Lefèvre). Das ausgebreitete Myron (Hld 1,2) ist Typus für die Kraft des Geistes, ist Salbe Christi: breit ausgeführt in Hippolyts Kommentar zu Hld II. 2,5–34: TU NF VIII, 2 (1902) 25,2f: 28,8–34,8. Im Kommentar zum „Segen Moses" versteht Hippolyt das Öl (Aser: Dtn 33,24 gr.) als Zeichen der Barmherzigkeit und des Schutzes Christi, mit dem wie mit Blut vom Kreuz die „Pfosten der Gläubigen bestrichen" (Ex 12,23 LXX: in beiden Fällen gr. bapto) werden: PO 27,1f (1954) 191,15. Das „Waschen des Gewandes mit dem Blut der Traube" (Gen 49,11) wird im „Segen Isaaks und Jakobs" von der „Abwaschung" der Völker, die das „Gewand" meint (mit Berufung auf Jes 49,18), mit dem „Wein" (Gen 49,11) des Geistes (Zitat Apg 2,17) verstanden, der auf Christus ruht: Kp. 18: PO 27,1f, 80–83, Vgl. dieselbe vom Vf. erwähnte (111 Anm. 1) Deutung: Peri tou antichristou 11: GCS Hipp. I 2, 10,14–20 (Achelis). Deutlich ist der Exodustypus (Ex 12,23) auf die Salbung mit dem Blut Christi bei der Initiation bezogen in der Paschahomilie, die früher Hippolyt zugeschrieben wurde, heute als unecht gilt, aber (auch sonst) stark dem Gedankengut Hippolyts verwandt ist: SCh 27 (ed. Nautin 1950) 143f. 159; vgl. G. Dix, Apostoliké Paradosis, I, London 1937, 85f.

Wie dem auch sei, die vom Vf. leider nicht herangezogenen Weihegebete über (jedes) Öl (später bis heute etwas verändert für die Segnung des Krankenöls reserviert) und über Oliven in der Kirchenordnung selbst verweisen beim Öl auf die Salbung der Könige. Priester und Propheten im AT und bei der Olive auf die „Fettigkeit" (pinguedo olivae: Röm 11,77) Christi, die er vom Baum (des Kreuzes) fließen ließ: Trad. Apost. 5f: Botte (LQF 39) 18.

Da die Trad. Ap. den Text des Weihegebets der Tauföle nicht mitteilt und die Formel zur Hauptsalbung unspezifisch ist, hätten das allgemeine Weihegebet für das Öl und die oben angegebenen Äußerungen Hippolyts für die Deutung der postbaptismalen Salbung herangezogen werden müssen. Daraus ergibt sich der aus zahlreichen patristischen und liturgischen Quellen (darunter das römische Gebet zur Chrisamweihe) ebenfalls belegbare Sinn: Wie Christus wird der Christ durch den Geist zu einer dreifachen Aufgabe, mindestens aber der sazerdotalen gesalbt (vgl. zur Liturgie E. J. Lengeling, Die Salbung der christlichen Initiation und die dreifache Aufgabe der Christen, in: H. J. Auf der Maur – B. Kleinheyer (Hrsg.), Zeichen des Glaubens. Freiburg 1972, 429–453). Sehr deutlich Afrahat, Demonstr. 23,3: PS 1,2,6: das Öl ist Zeichen des Lebenssakramentes, durch das die Christen Priester, Könige und Propheten werden. Wenn auch bei Tertullian keine so explizite Deutung vorliegt, so erscheint auch bei ihm die Parallele klar: Wie Christus sind auch die „christi" (= christiani) vom Heiligen Geist gesalbt. Der Vf. erwähnt übrigens nicht, daß in Adv. Marcionem I 14,3 unter den „Stadien" der Initiation wohl die Salbung, nicht aber die Handauflegung erscheint. Daß Tertullian die Salbung zum „sacerdotium" meint, bestreitet der Vf. gegen alle Interpreten zu Unrecht (148), während ihm Recht zu geben ist, daß entgegen der Auffassung mancher Autoren Tertullian nicht ausdrücklich sagt, der Geist werde dabei geschenkt (149 und Anm. 2: 150 Anm. 2; vgl. 162), sondern, wie er hinzufügen müßte, direkt nur die Wirkkraft des Geistes ausgesagt wird, womit nicht gesagt werden soll, daß der Geber die Gabe nicht impliziere. (Zu Tertullian hat der Vf. die bei Altaner/Stuiber, Patrologie ⁸1978, 156, 579 aufgeführten Kommentare leider nicht benutzt.) Die dennoch wichtige Unterscheidung Geist als Geber und Geist als Gabe wird in der Tat sehr oft nicht gemacht, wie der Vf. mit Recht an anderer Stelle, wenn auch nicht deutlich genug, feststellt (so 139f Anm. 4).

Den Zusammenhang der beiden postbaptismalen Salbungen, die eine Besonderheit Hippolyts wie der späteren römischen Liturgie darstellen, daß nämlich der Bischof die Körpersalbung durch den Priester in der Hauptsalbung vollendet, bestreitet der Vf. gegen B. Welte u. a. (116f). Er meint, der Text gebe keinen Hinweis darauf, daß die Presbytersalbung nicht vollendet sei. Damit fordert er mehr, als man von einer kurzen Beschreibung verlangen kann.

Der Text sagt nur, daß der Presbyter den Getauften salbt, schließt aber damit nicht aus, daß er das Haupt ausspart. Der Vf. argumentiert ferner damit, daß die Hauptsalbung durch den Bischof von der Presbytersalbung durch die bischöfliche Handauflegung getrennt sei. Die Struktur, die aus den „zwei verschiedenen gottesdienstlichen Funktionen" abzulesen sei (121), sei eindeutig: Die Presbytersalbung mache die Taufe, die bischöfliche Salbung die Handauflegung „nochmals und in anderer Weise sinnenfällig" (118: vgl. 116f). Das ist eine abstrakte Konstruktion, die dem natürlichen Ablauf des Ritus bei Hippolyt nicht gerecht

wird. Die Stuktur darf nicht aus den Orten erhoben werden, sondern ist aus den Funktionen und ihren Sinndeutungen zu erheben. Der Getaufte wird noch unbekleidet vom Presbyter (oder bei einer größeren Zahl von mehreren) gesalbt, weil dem Bischof das nicht zugemutet werden kann. Der so Gesalbte wird dann bekleidet in die Kirche vor den Bischof geführt. Es ist nur natürlich, daß dieser, ehe er die Hauptsalbung vollzieht, zuerst die Hand auflegt, die sonst das Öl ja gleichsam wieder teilweise entfernen würde. Zu beachten ist sodann, daß beide Salbungen mit fast derselben Formel, vor allem aber mit demselben „Öl der Danksagung" (Trad. Ap, 21: Botte 47) erfolgen und daher die Deutung beider Salbungen vom Text des Weihegebets ausgehen muß, der zwar von Hippolyt nicht mitgeteilt wird, dessen Inhalt aber nach den o. a. Stellen in etwa zu ersehen ist. Im römischen Ritus, der als einziger Hippolyt gefolgt ist, wird das dadurch deutlich, daß der erste Teil der Formel zur postbaptismalen Salbung identisch war und ist mit dem Anfang des Gebets vor der Handauflegung. Es ist also konsequent, daß die erste Salbung seit 1972 nach der Taufe von Erwachsenen entfällt, wenn ihr die Firmung folgt (was wieder die Norm geworden ist). Die wahre Struktur ist also nicht so, daß die erste Salbung die Taufe, die zweite die Handauflegung verdeutlicht. Das Sinnfeld der Taufe umfaßt Reinigung, Rettung, neues Leben, Angleichung an das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christus. Beide Salbungen ergänzen – wie in anderer Weise die Handauflegung und die von der Salbung noch getrennte Signation - das Symbol des Wassers durch das Salben, das (wirksam) Zeichen ist für die durch den Geist geschenkte Salbung zu den drei Grundfunktionen, wie auch Christus nach der Taufe dazu vom Geist gesalbt wurde. Das eben wird durch das Zeichen des Wasserbades nicht verdeutlicht.

Verwirrend ist die Ausdrucksweise des Vf. bezüglich der Traditio Apostolica und damit zusammenhängend die teilweise irrige Interpretation. Der ursprüngliche Text, nicht „Version" (so 8f Anm. 1), ist verlorengegangen mit Ausnahme des Bischofsweihegebets und einer Rubrik in der griechischen Epitome der Apost. Konst. VIII., die wahrscheinlich wörtlich dem Urtext entsprechen und daher nicht „Version" genannt werden dürfen (ebd.). Das verlorene Original ist in verschiedener Weise in kirchenrechtliche Sammlungen aufgenommen worden, eine (sehr fragmentarische) altlateinische und eine alexandrinische, die nur in jüngeren Handschriften in sahidischer (11. Jh.), bohairischer (1804), arabischer (13.–17. Jh.) und äthiopischer Sprache (15,–19, Jh.) erhalten sind. Diese Quellen kürzen, erweitern oder ändern z.T. beträchtlich, sind also mit Ausnahme des leider lückenhaften lateinischen Textes (der aber keine „Lesart" bietet - so Anm. 1 –, sondern übersetzen will) keine Übersetzungen oder Versionen, wie der Vf. immer wieder sagt, sondern „versions" (Botte) im Sinne von Bearbeitungen. Noch weit freier gehen mit der Vorlage um das 8. Buch der Apost. Konstitutionen (um 400), das syrische Testamentum Domini (5. Jh.) und die arabischen sogenannten „Canones Hippolyti", deren verlorenes griechisches Original um 340 in Alexandrien entstand. Es ist hier erst recht irreführend, von „Lesarten" oder „Versionen" des hippolytischen Textes zu sprechen (z. B. 91 Anm. 1).

Der Vf. nennt eingangs die „Editionen" des Textes in verschiedenen Werken, die in Wirklichkeit nur ein „essai de reconstitution" (Untertitel bei Botte, ^{4}1972) sind. Der Vf. benützt durchweg Botte (^{4}1972; gelegentlich auch von dems. die Ausgabe in SC, ^{2}1968). Neben den von ihm erwähnten Ausgaben von Easton (1934; überholt) und von Dix, dessen zweite korrigierte Ausgabe durch H. Chadwik nicht benutzt wird, wäre es nützlich gewesen, auch wegen der Apparate und Kommentare folgende Ausgaben einzusehen: R. Tateo, Ippolito di Roma, Tradizione Apostolica, Rom 1972: G. J. Cuming. Hippolytus, Bramcote Notts. 1976 (u. a. gute Hinweise auf Schriftzitate oder -allusionen). An besonders unsicheren Stellen wäre es überdies nötig gewesen über den Apparat Bottes hinaus, wenn schon nicht die Editionen bzw. Übersetzungen der Quellen zur Rekonstruktion der Trad. Ap. wenigstens zu konsultieren: J. M. Hanssens, La liturgie d'Hippolyt II: Documents et études. Rom 1970, der in parallelen Kolumnen die orientalischen Versionen und Bearbeitungen in lateinischer Übersetzung vorlegt, wobei die erste kritische Edition der „Canones Hippolyti" durch R. Goquin in PO 31,2, Paris 1966, hinzuzunehmen ist. Der damit gut mögliche Vergleich der Textzeugen hätte den Vf. vor fragwürdigen Hypothesen und vor Irrtümern bewahrt.

Dafür einige Beispiele:

Die diskutable Meinung, mit „Wort deiner Gnade" (vgl. Apg 20,32) sei Jesus Christus gemeint (12 Anm. 1). wird von Dix geteilt und findet sich auch in der Paraphrase des Testamentum Domini. Anders u. a. das Verständnis in dem von Hippolyt übernommenen neuen römischen Gebet zur Bischofsweihe von 1968.

Der Vf. hält es mit Dix u. a. gegen Botte u. a. für „weitgehend unstrittig", daß der erste Teil des Gebets zur Bischofsordination bei der Presbyterordination einzusetzen sei (39ff). Er beruft sich dabei auf die das Gebet einleitende Rubrik, nach welcher der Bischof in der Weise beten solle, wie es für die Bischofsordination angegeben ist. In der Interpretation der lateinischen Fassung dieser Rubrik, die zweimal „sprechen" verwendet, einmal im Sinn von beten (dicat), das zweitemal im Sinn des Rückverweises (praediximus), kommt der Vf. überdies zur kühnen Hypothese, das erste „dicat" sei ein Übersetzungsfehler: Der Lateiner könne ein im Original zu postulierendes „eklegein" (wählen) irrig als „legein" (sagen) gelesen haben (40 Anm. 4). Abgesehen davon, daß nicht der Bischof allein wählt, sondern wie es beim Diakon heißt (Ap. Par. 8), der Presbyter (wohl von der Gemeinde) erwählt wird, scheitert die Hypothese am Vergleich mit den drei orientalischen Zeugen. Sie sagen nichts über ein Erwählen, sondern meinen nur ein „Beten wie oben gesagt". Auch im ungeschickten lateinischen Text ist dicat und praediximus nicht dasselbe („eine nicht recht verständliche Verdoppelung"; 40: „merkwürdige Doppelung"). Gegen die These selbst spricht Gewichtiges: Zunächst beginnt der erste Teil des Gebets der Bischofsordination, der nach der These vorauszuschicken wäre, mit denselben Worten, wie der epikletische Teil des Presbytyerweihegebets, der ja auf jeden Fall folgt, während der epikletische Teil bei der Bischofsordination einen anderen Anfang hat. Für den Vf. ist das seltsamerweise gerade ein Beweis für seine These (51). Ferner spricht gegen die These, daß die Epiklese, was der Vf. durchaus anerkennt, aber nicht genügend wertet, für den Diakon eine „anamnetische" Prädikation einschließt, die in der Bitte auf den zu Weihenden angewandt wird. Vor allem aber widerspricht, wie oben schon vermerkt, der Ausdruck „Geist der Führung" dem für den Presbyter erbetenen „Geist . . . des Rates".

Die Annahme von zwei Priestern, der eine für das Öl des Exorzismus, der andere für das der Danksagung (88f), hat keine Stütze im Text aller Zeugen und ist auch praktisch nicht erfordert.

Verwirrend ist die Überlegung über den zentralen Akt der Taufe 90ff. Aus dem lateinischen Zitat 90 Anm. 1 muß der Leser annehmen, es handele sich um die alte lateinische Version (das gilt auch für andere Stellen aus nicht-lateinischen Fassungen, die der Vf. lateinisch wiedergibt, statt französisch nach Botte, wie es ausnahmsweise geschieht: S. 60 Anm. 2, oder in deutscher Übersetzung nach Botte); es ist aber die Übersetzung des Testamentum Domini. Dieses sagt wie die sahidische „Version" (nicht „der Alexandriner"), daß der Diakon mit dem Täufling in das Wasser steigt - so rekonstruieren Botte und alle Editionen –, während die beiden übrigen „alexandrinischen Versionen" den Diakon „am Wasser" stehen lassen. Daß, wie der Vf. meint (91 Anm. 1), nach den Canones Hippolyti der Priester („vermutlich der taufende") mit dem Täufling ins Wasser steigt, beruht auf einem Mißverständnis des Apparats bei Botte. Can. Hipp. 19 (Coquin 379ff) selbst zeigt, daß der taufende Priester am Wasser stehen bleibt und ein anderer Priester, der als Diakon fungiert, offensichtlich (obwohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) mit dem Täufling in das Wasser steigt.

Zwar sprechen die S. 91 Anm. 2 genannten Autoren unberechtigt von einem Untertauchen (das aus anderen Quellen für die ersten drei Jh. auszuschließen ist), daß es sich aber um ein Eintauchen handelt, wie andere Autoren sagen, ist entgegen dem Vf. aus der Trad. Apost. selbstverständlich: Der Täufling steigt ja in das Wasser. Ein zusätzliches Übergießen, das der Vf. vermutet, ist ziemlich sicher.

Daß der Bischof vor dem Brotbrechen und der Kommunion der Neugetauften eine Homilie hält (95), wie sie für eine spätere Zeit bezeugt ist, ergibt sich nicht aus dem Text, der eine Homilie vor der Gabenbereitung nicht ausschließt.

Daß „der Lateiner in der Regel den Text am getreuesten überliefert" (108 Anm, 1), stimmt insofern nicht, als er oft den Text nicht verstanden und daher korrumpiert hat. Im Gebet zur Handauflegung geht es um eine theologisch wichtige Differenz: Bitte um Erfüllung mit dem Geist durch die Handauflegung (so vier orientalische Textzeugen; Bitte um Ausgießung des Geistes nach den Can. Hipp., was der Vf. nicht erwähnt) oder Bitte nur um die Gnade nach dem Bad der Wiedergeburt des Geistes (so der Lateiner, weil er eine Zeile seines griechischen Textes übersprungen hat). Dem Lateiner folgen leider auch Cuming und Tateo, während der Vf. mit Recht Bottes Rekonstruktion annimmt, in der Anm, 3 S. 107f aber den lateinischen Text wiedergibt. Die Kritik an Amougou-Atangana – dem der lateinische Text zu seiner (falschen) Grundthese paßt –, dessen Buch „Ein Sakrament des Geistesempfangs?", Freiburg u. a. 1974, der Vf, mit Recht an vielen sein Thema betreffenden Stellen kritisiert (das gesamte Werk ist kaum auf einer Seite frei von oft unglaublichen Fehlern), trifft S. 109 Anm. 1 nicht die Konfusion von A.-A. Dieser (und mit ihm der Vf.) identifiziert im Spätmittelalter in den äthiopischen Handschriften interpolierte Taufgebete mit der durchaus zuverlässigen Textüberlieferung des Gebets der Traditio Apostolica durch die äthiopische Fassung, um sein durch Bottes Rekonstruktion gestörtes Vorurteil gegen ein Sakrament der Firmung zu retten. Damit entfällt auch der Vorwurf von A.-A., Botte widerspreche sich selbst, dessen Unsinnigkeit der Vf. nicht erkannt hat.

Eine letzte Bemerkung betrifft Tertullian, der die Heiligung des Taufwassers dem Geist (Bapt. 4,4) oder dem Engel Gottes (Bapt. 4,5: 5,5–7) zuschreibt. Letzteres hängt mit der Glosse (vom Vf. nicht als Zusatz zum Urtext gekennzeichnet; in der Nova Vulgata, und schon im Ordo Lectionum von 1969 gestrichen) zur Betesda-Perikope zusammen. Daraus die Möglichkeit zu folgern, das Taufwassergebet habe bereits zur Zeit Tertullians die Perikope aufgegriffen (141 Anm. 2), ist höchst unwahrscheinlich. Die Perikope, genauer die Glosse, findet sich als Paradigma nach H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete (LQF 29), Münster 1935, 81 unter 16 Formularen nur im Missale Gothicum (ebd. 98; Bethsaidas aquas angelum [!] medicante procuras = L. C. Mohlberg [Hrsg.], Miss. Goth,. Rom 1961, Nr. 257).

Der Druck ist bemerkenswert sorgfältig überwacht worden und, soweit ich sehe, von Druckfehlern frei. S. 15 Anm. 3 ist der letzte Satz grammatisch unvollständig. S. 232 Anm. 4 bleibt der grammatische

Fehler (oleum statt oleo) des Cypriantextes unkommentiert stehen: Vgl. dazu PL 3, 1078. Statt Campenhausen sollte von Campenhausen stehen (37 u. ö.).

Zwar ist die mühevolle und intelligente Untersuchung in vieler Hinsicht sehr beachtlich. Doch mindern die (vermehrbaren) teilweise erheblichen Beanstandungen leider ihren Wert.

Münster Emil Joseph Lengeling

Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Hrsg. von Ralph Sauer. Bd 1. – München/Düsseldorf: Kösel/Patmos (1981). 390 S. Lw. DM 38.–.

Durch die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" vom 4. 12. 1963 ist die Meßfeier mit Kindern in das Blickfeld der Gesamtkirche und der für die liturgischen Feiern Verantwortlichen gerückt.

Zeugnis davon geben die Richtlinien und Anregungen für den Wortgottesdienst und die Eucharistiefeier im Rahmen der Meßfeier. Diese wurden unter dem Titel „Gottesdienst mit Kindern" 1970 bzw. 1972 im Auftrag der deutschen Bischöfe veröffentlicht. Die römische Kongregation für den Gottesdienst hat am 1. 11. 1973 das „Directorium de Missis cum Pueris" herausgegeben. Einen weiteren Schritt zu einer kindgemäßen Liturgie stellt die Promulgation dreier Eucharistischer Hochgebete für Kindermessen am 1. 11. 1975 dar. In diese aufzählende Liste gehört ferner das 1981 erschienene „Lektionar für Gottesdienste mit Kindern". Der Kreis der Dokumente, Materialien und Hilfsmittel für dieses Arbeitsfeld der Pastoralliturgik wird nun erweitert durch das Handbuch zum Kinderlektionar.

Um die Auswahl und Handhabung der insgesamt 153 Perikopen, die im Lektionar enthalten sind, zu vereinfachen, „haben der Herausgeber und die übrigen Mitglieder der Kommission für Fragen der Kinderliturgie, in deren Händen die Erarbeitung und Endredaktion des Kinderlektionars lag, sich überlegt, auf welche Weise sie den Umgang mit diesem Meßlektionar für den Kinder- und Familiengottesdienst erleichtern könnten" (15).

Für jede Perikope des Lektionars ist dem Kommentarband ein Kap. zugeordnet. Dieses enthält didaktisch-methodische Hinweise, eine Predigtskizze und Vorschläge für den Einsatz von Medien. Am Schluß des Bdes finden sich die Fundstellen der angegebenen Verweise.

Leider lassen die einzelnen – von verschiedenen Autoren – erarbeiteten Kap. deutliche Qualitätsunterschiede erkennen. So vermißt man für das Handbuch als ganzes ein durchgängiges Konzept. Einmal wird, den Gesang der Kinder betreffend, auf verschiedene Liederbücher verwiesen, das andere Mal finden sich (erfreulicherweise) Hinweise auf das „Gotteslob". Ähnlich enthält ein Kap. Vorschläge für Kyrie-Rufe und Fürbitten, in einem anderen fehlen diese völlig. Mag sein, daß dadurch eine Palette der Möglichkeiten entwickelt werden sollte; die einzelne Perikope betreffend jedoch vermißt man ein breites Spektrum der Vorschläge. Mit Befremden aber nimmt man Verweise auf „kindgemäße Textfassungen" der einzelnen Perikopen zur Kenntnis, wenn doch das Handbuch sich auf das Kinderlektionar beziehen soll (25; 31; 33; 35; 37; 42 u. v. m.).

So scheint es, daß der einzelne Seelsorger auch weiterhin darauf angewiesen sein wird, Modellbücher für die konkrete Vorbereitung und Ausgestaltung einer Meßfeier mit Kindern zur Hand zu nehmen. Eines aber vermag dies Buch vielleicht zu erreichen, wenn es von vielen genutzt wird: Dem „liturgischen Wildwuchs in Sachen Kinderliturgie" Einhalt zu gebieten.

Bleibt also zu hoffen, daß es wirklich ein Handbuch wird, das oft zur Hand genommen wird.

Fulda Maria-Regina Bottermann

Sancti Thomae de Aquino: Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII: Compendium theologiae, De articulis fidei et ecclesiae sacramentis, Responsio de 108 articulis, Responsio de 43 articulis, Responsio de 36 articulis, Responsio de 6 articulis, Epistola ad ducissam Brabantiae, De emptione et venditione ad tempus, Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem, De regno ad regem Cypri. De secreto. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. – Roma: Editori di San Tommaso. 1979, 529 S. kart.

Unter den seit 1969 veröffentlichten Bden der Editio Leonina der Werke des hl. Thomas von Aquin sind vier Bde, welche kleinere Schriften, die sog. Opuscula, enthalten: 1969 Bd 40, 1970 Bd 41, 1976 Bd 43, 1979 der zur Besprechung vorliegende Bd 42. Der Textausgabe jedes Opusculums gehen ausführliche Prolegomena voraus, die sich mit literarkritischen Fragen, bes. mit den Fragen der Echtheit und der Datierung, mit der Überlieferung in den Handschriften (Hss) und in den gedruckten Ausgaben, mit der kritischen Prüfung der überlieferten Texte und ihrer Einteilung in verschiedene Textgruppen und mit der Gestaltung der vorliegenden Ausgabe befassen. Die Prolegomena sind nicht, wie man bei einem internationalen Unternehmen erwarten könnte, in lateinischer, sondern in französischer Sprache abgefaßt. Im vorliegenden Bd sind alle bis auf zwei von H.-F. Dondaine unterzeichnet. Die Vorrede zum zweiten Teil des Compendium theologiae, De spe, ist von G. de Grandpré unterzeichnet, die Vorrede zum Brief an den Abt Bernhard von Monte Cassino von A. Dondaine. Zur Geschichte der Ausgabe ist bemerkt (41), daß die Ausgabe der Opuscula des Bdes 42 von P. J. Perier in Angriff genommen wurde und daß er den größeren Teil der Kollationen mit Hilfe anderer Mitglieder der Commissio Leonina in Le Saulchoir in Frankreich ausführte. Zu Ende geführt wurde die Ausgabe in Grottaferrata bei Rom, wohin die Kommission inzwischen verlegt wurde. Im folgenden gebe ich einige Notizen zu den einzelnen Opuscula.

1. Die Echtheit des *Compendium theologiae* wird durch eine sehr reiche handschriftliche (hsl) Überlieferung und durch die alten Kataloge der Werke des hl. Thomas verbürgt. Nach dem Plan des Autors sollte das Werk, das eine kurze Zusammenfassung der christlichen Lehre bieten sollte, drei Teile umfassen, gegliedert nach den drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe. Vollständig ausgeführt wurde nur der erste Teil.

Der zweite Teil, der sich an die Vaterunserbitten anschließt, bricht in der Erklärung der zweiten Bitte ab. In der hsl Überlieferung sind die beiden Teile nicht immer miteinander verbunden. Darum werden sie auch in den Prolegomena getrennt voneinander besprochen. Das Datum der Abfassung läßt sich nicht sicher feststellen. Der Hrsg. nimmt mit P. Chenu und F. Van Steenberghen die Jahre 1265–67 für die Abfassung von De fide an, die Jahre 1272–73 für die Abfassung von De spe. Es wurden 83 Hss festgestellt. Davon enthalten 38 nur De fide (ganz oder teilweise), vier nur De spe. Nach den Hss werden auch die gedruckten Ausgaben vorgestellt, insgesamt 32, darunter vier Inkunabeln mit Gesamtausgaben der Opuscula. Sämtliche Hss und die ersten zwei Inkunabeln wurden in den Kap. 1–28, 29–52 und 190–207 kollationiert. 11 Hss, die durch die kritische Untersuchung ermittelt wurden, wurden vollständig kollationiert. Es wurden drei Textgruppen oder Familien festgestellt: α, β, γ. Für die Textausgabe von De fide wurden zehn Hss verwendet, drei der Familie α (C^1, T^1, Tt), zwei der Familie β (Ks^1, P^1), vier der Familie γ (Ch, N^1, P^3, V^2), dazu noch eine Hs, die zu keiner der drei Familien gehört: Bu^1. Die meisten dieser Hss zeichnen sich durch hohes Alter aus.

Der zweite Teil des Compendium theologiae, *De spe,* ist durch 43 Hss ganz oder teilweise überliefert. Vier Hss enthalten De spe allein ohne De fide. In fünf Hss sind beide voneinander getrennt. Alle 43 Hss wurden vollständig kollationiert, dazu auch die ersten zwei Inkunabeln. Die Autorschaft des hl. Thomas steht durch das Zeugnis der Hss und der alten Kataloge fest. Einen Zweifel scheint nur die Hs C^1 (Cambridge, Corpus Christi College 35) anzumelden, die kurz nach dem Anfang des neunten Kap.s von De spe (9,35) innerhalb des Textes die Rubrik enthält: dubitatur istud quod sequitur usque ad principium alterius libri utrum sit fratris thome. Die Bemerkung war ursprünglich eine Randnotiz, die dann von einem Abschreiber in den Text hineingenommen wurde. Ob sie ursprünglich zu unserem Text gehörte, ist nicht festzustellen. Der folgende Text gibt jedenfalls weder seinem Inhalt noch seiner sprachlichen Form nach Anlaß, an der Autorschaft des Thomas zu zweifeln. Für die Textausgabe wurden acht Hss ausgewählt: vier der Familie α (C^1, T^1, Sv^4, Ve^1), drei der Familie γ (N^1, Po^1, V^2) und als unabhängiger Zeuge P^1 (Paris, B. N., lat. 14546).

2. Die Echtheit von *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis* ist unbestritten. Die Schrift ist an einen Erzbischof von Palermo gerichtet, dessen Name nicht genannt ist. Nach allgemeiner Annahme ist darunter Erzbischof Leonardus, ein Verwandter des Papstes Alexander IV., gemeint, der von 1261–68 den erzbischöflichen Stuhl innehatte. In dessen Regierungszeit fällt somit die Abfassung der Schrift. Sie ist die Antwort auf die Bitte des Erzbischofs, ihm eine kurze zusammenfassende Darstellung der Artikel des Glaubens und der Sakramente der Kirche zu geben. Das Opusculum fand im 15. Jh. eine sehr weite Verbreitung, weil es auf Reformkonzilien verlesen und den Geistlichen zum Studium empfohlen wurde. Die Hrsg. konnten 275 Hss nachweisen, in denen es ganz oder teilweise vorhanden ist. Dazu kommen noch 53 gedruckte Ausgaben, darunter 27 Inkunabeln, 20 bereits vor der ersten Gesamtausgabe der Opuscula (um 1485). Bei der Prüfung der Hss wurde zuerst die Gesamtheit der damals bekannten Zeugen, 256 Hss und 12 Inkunabeln, in den ersten 300 Wörtern kollationiert. 70 Zeugen aus der Zeit vor Ende des 14. Jh. wurden in den ersten 1000 Wörtern (I, 1–139) kollationiert. 20 dieser Hss wurden vollständig kollationiert, ebenso zwei Inkunabeln (ca. 1484, 1488). Es wurden vier Textgruppen festgestellt: α, ζ, π, γ. Für die Ausgabe wurden 15 Hss verwendet, die in zwei Familien zerfallen. Die erste, als Ω bezeichnet, umfaßt die Gruppe α (C^1, P^4, T^1, V^1) und drei unabhängige Zeugen (F^1, N^2, Ve^1). Die zweite Familie, als Φ bezeichnet, umfaßt die Gruppe π (Bo^1, Bu^1, O^1), die Gruppe γ (Me^1, N^1, Po^1) und die ihr nahestehende Hs P^1. Dazu kommt noch die unabhängige Hs Tl (Toulouse 872), die einen unvollständigen Text bietet. In der Hauptsache folgt der Text der Familie Ω, hier der Gruppe α.

3. Die *Responsio de 108 articulis* ist der ältesten Ordenshistorikern unbekannt. Sie fehlt auch in den alten Katalogen der Werke des Thomas. Nur vier Hss sind bekannt: Paris, B. N. lat. 14546 (P^1), Bordeaux, Bibl. Municipale 131 (Bd) aus der Mitte des 14. Jh.s., Prag, Bibl. des Metropolitankapitels A. 157 (Pr^{13}) aus dem Jahre 1459 und Innsbruck, Universitätsbibl. 197 (In^1) aus dem Jahre 1461. Der erste Druck, in dem sie erwähnt wird, ist die Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473). Gedruckt wurde sie zuerst in der Summa opusculorum des Didascalus (um 1485), wenig später von Paulus Soncinas (Mailand 1488). Die Editio Piana vom Jahre 1570 meldete Zweifel an der Echtheit an, indem sie das

Opusculum mit kleineren Buchstaben druckte. J. Échard O.P. erklärte das Opusculum für unecht, ebenso De Rubeis. Sie stützten sich auf das Schweigen der Alten und auf die Annahme, die Schrift sei erst nach dem Tode Innozenz V. († 1276) entstanden. Heute ist die Autorschaft des Thomas allgemein anerkannt. Das Opusculum, das ohne Adresse beginnt und ohne Gruß endigt, ist ein wissenschaftliches Gutachten über 108 Sätze, die aus dem Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia, des späteren Papstes Innozenz V. (1276), genommen sind. Thomas nennt weder den Namen des inkriminierten Theologen noch den Namen seines Kritikers. Das Gutachten wurde vom Ordensgeneral Johannes von Vercelli (1264–83) angefordert, wie Petrus von Bergamo bemerkt. Es ist wahrscheinlich in den Jahren 1265–67 in Rom entstanden, wo Thomas um dieselbe Zeit die mit dem Thema des Gutachtens zusammenhängende Frage der göttlichen Attribute disputierte. Ein sehr frühes Zeugnis für die Benützung des Opusculums findet sich bei Bernhard von Trilia (um 1285). Für die kritische Ausgabe standen die vier Hss und zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) zur Verfügung. Die sechs Zeugen wurden vollständig kollationiert. Sie verteilen sich auf zwei Gruppen: Bd, P^1(= β), Ed^2 und In^1, Pr^{13}(= π), Ed^1. Im Zweifelsfall wird wegen des hohen Alters von P^1 β vorgezogen.

4. Die *Responsiones über die 43 Artikel* und *über die 36 Artikel* gehören eng zusammen. Mehr als 25 Artikel sind in beiden Schriften identisch. Die Echtheit wird durch eine reiche hsl Überlieferung und durch die alten Kataloge erwiesen. Im Jahre 1930 entdeckte Jean Destrez eine zweite Redaktion der Antwort auf die 36 Artikel, die 30 Artikel umfaßt und in fünf Hss überliefert ist. Sie ist an einen fr. Baxianus Laudensis (aus Lodi) gerichtet, der Lektor in Venedig war. In der zweiten Auflage wurden die Artikel umgruppiert, acht Artikel neu hinzugefügt und vier Artikel der ersten Auflage zu zwei zusammengefaßt.

Die Anfrage des Ordensgenerals über die 43 Artikel erreichte Thomas am 1. April 1271, am Mittwoch vor Ostern. Am folgenden Tag beantwortete er die Artikel. Dieselbe Anfrage richtete der Ordensgeneral auch an zwei andere angesehene Ordenstheologen, Robert Kilwardby und Albertus Magnus. Die Responsio über die 43 Artikel ist in 31 Hs überliefert. Die 31 Hss und die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) wurden in den Artikel 1–5 kollationiert; 14 Hss wurden vollständig kollationiert. Es stellten sich drei Gruppen heraus, an deren Spitze drei der ältesten Hss stehen: α, angeführt von C^1, β, angeführt von P^1, γ, angeführt von Po^1 (Pommersfelden 90/2656).

Die Responsio über die 36 Artikel ist in 28 Hss überliefert. Alle Hss und die ältesten zwei Inkunabeln wurden in den Artikeln 1–8 und 28–36 kollationiert. 21 Hss wurden vollständig kollationiert. Es stellten sich drei Textgruppen heraus, an deren Spitze drei der ältesten Hss stehen: β (P^1), γ (Po^1, Me^1), α (C^1). Dazu kommen zwei Zeugen mit einem unabhängigen Text: Li^1 und Lo^7. Die Ausgabe der Antwort auf die 30 Artikel nimmt die älteste der fünf Hss, F^1 (Firenze, Bibl. Naz. Conv. Soppr. J. VII. 47) als Grundlage, berücksichtigt aber auch die anderen vier Zeugen.

5. Die Echtheit der *Responsio auf sechs Artikel* steht außer Zweifel. Der Adressat, fr. Gerhard, Lektor in Besançon, ist sonst unbekannt. Das Datum der Abfassung ist ebenfalls unbekannt. Mandonnet nimmt das Jahr 1271 an. Das Opusculum ist in 47 Hss überliefert. Da es sehr kurz ist, wurden alle Hss und die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1488) vollständig kollationiert. Bei der Prüfung der 15 ältesten Textzeugen (vor dem letzten Viertel des 14. Jh.s) stellten sich zwei Textfamilien heraus, Φ und Ω. Für die Ausgabe wurden sieben Hss verwendet, von der Familie Φ: N^1, P^1, Po^1 (alle Ende 13. Jh.), von der Familie Ω: P^4, T^1, V^1, Ve^1 (Anfang und Mitte 14. Jh.).

6. Die Echtheit des *Briefes an die Herzogin von Brabant* ist unbestritten. Schwierigkeiten bereitet jedoch die nähere Bestimmung der Adressatin und die Zeit der Abfassung. Die Hs P^2 und Ptolemäus von Lucca nennen eine Gräfin von Flanden als Adressatin, die übrigen Hss und Kataloge eine Herzogin von Brabant. J. Échard und De Rubeis nahmen auf Grund der Autorität des Ptolemäus von Lucca Margareta von Konstantinopel, Gräfin von Flandern von 1244–86, als Adressatin an. Die älteste Hs, P^{23}, die aus dem Besitz des Pariser Theologen Gottfried von Fontaines stammt und nach P. Glorieux 1270–72 geschrieben wurde, nennt eine Herzogin von Brabant. Neun Hss des 15. Jh.s nennen die Herzogin Alix (Aleyde) von Burgund, die Gemahlin des Herzogs Heinrich III. von Brabant, die nach dem Tode ihres Gatten (1261) die Herrschaft übernahm und bis 1267 ausübte. P. Glorieux schlug 1936 Margarete von Frankreich, die Tochter Ludwigs IX., die im Februar 1270 den Herzog Johann von Brabant heiratete, als Adressatin vor. Die These von Glorieux fand viel Zustimmung. Der Verfasser der Prolegomena mahnt jedoch zur Zurückhaltung, solange nicht sichere Beweise vorliegen. Das Opusculum ist in 82 Hss überliefert. Es wurden vier unabhängige Rezensionen festgestellt: α (C^1, O^3, Pr^{38}), β (P^1, P^{23}, P^{35}, So, W^{12}), γ (Ch, N^1, Po^1) und N^2. Die Ausgabe folgt der Rezension β, die die ältesten Textzeugen hat (P^{23}, P^1).

7. Das kurze Opusculum *De emptione et venditione* ist den alten Katalogen und den großen Sammlungen der Opuscula unbekannt. Der älteste Zeuge ist eine Hs des 14. Jh.s, von einer italienischen Hand geschrieben, heute in Berlin (Staatsbibliothek, Hamilton 630 = B^2). Sie enthält das vorliegende Opusculum mit acht anderen thomistischen Opuscula und Auszügen aus der II–II (qq. 77 u. 78) des Thomas. Eine andere Kopie aus dem Ende des 14. Jh.s, ebenfalls italienischen Ursprungs, findet sich am Ende der Summa Pisana in einer Hs von Pisa (Bibl. Cateriniana 46 = Pi^2). Die Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473) erwähnt unsere Schrift nicht. Paulus Soncinas nahm sie nicht in seine Ausgabe der Opuscula (1488) auf. Sie fand jedoch Aufnahme in die Summa opusculorum des Didascalus (um 1485) und aus dieser in die Ausgabe des Pizzamanus (1490) mit der Notiz im Titel: et est absque dubio sancti thome. Die Editio Piana (1570) druckte die Schrift in kleineren Buchstaben, versicherte aber im Titel, daß sie ohne Zweifel vom hl. Thomas stammt. J. Échard ist wegen des Schweigens der Alten sehr zurückhaltend. Die neueren Autoren treten entschieden für die Echtheit ein. Empfänger des Opusculums ist nach fünf Hss Jakob von Viterbo, Lektor in Florenz. Eine andere Gruppe von fünf Hss nennt im Titel einen lector Florentinus ohne Namen als Adressaten. Das Opusculum ist in 17 Hss überliefert, zwei aus dem 14. Jh., die übrigen aus dem 15. Jh. Alle 17 Hss wurden vollständig kollationiert, ebenso die ältesten zwei Inkunabeln (um 1485, 1490). Es wurden vier Textgruppen festgestellt: λ (5 Hss), μ (5 Hss), ε mit zwei Untergruppen: $ε^1$ (4 Hss) und $ε^2$ (2 Hss, Ed^1) und die Hs B^2, die außerhalb der drei genannten Gruppen steht. Da sie den besten Text bietet, wurde sie als Grundlage der Edition gewählt.

8. Der *Brief an den Abt von Monte Cassino* wurde erst im Jahre 1874 bekannt. Luigi Tosti, Abt des Klosters Monte Cassino, entdeckte ihn im Zusammenhang mit der Katalogisierung der Klosterbibliothek in der Hs 82. Der Brief, der an den Abt Bernhard Ayglerius gerichtet ist, ist an den Rändern der Seiten 320–322 der genannten Hs von einer Hand des ausgehenden 13. Jh.s eingetragen. Die Hs, die aus dem Ende des 10. oder aus dem 11. Jh. stammt, enthält die Bücher XI–XVI der Moralia Gregors d. Gr. Der Brief gibt auf Ersuchen des Abtes eine Erklärung zu einer Stelle Gregors, die sich mit dem Problem des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Freiheit befaßt. L. Tosti, der den Brief 1875 erstmals herausgab, hielt ihn für ein Autograph des hl. Thomas, gestützt auf das Urteil des Thomasforschers Pietro Antonio Uccelli. P. Mandonnet und M. Inguanez (im Handschriftenkatalog von Monte Cassino) hielten diese Ansicht noch fest. M. Grabmann sprach sich dagegen aus. Andere, wie J. A. Endres und F. Scandone, bestritten die Echtheit des Briefes. Der Vf. der Prolegomena, A. Dondaine, weist die Ansicht zurück, daß der Brief ein Autograph des Thomas ist, verteidigt aber die Echtheit des Briefes. Geschrieben wurde er Mitte Februar 1274, wenige Wochen vor dem Tode des Vf.s, der auf dem Weg zum Konzil von Lyon war. Die Ausgabe war schwierig, weil die eine Hs, die zur Verfügung stand, viele Versehen und Korrekturen aufweist und weil durch den Buchbinder die Anfangsbuchstaben mehrerer Zeilen und eine ganze Zeile weggeschnitten wurden. Von den 11 Ausgaben, die bereits vorliegen, benützte der Herausgeber die Ausgaben von L. Tosti (1875), von A. M. Caplet (1890), von T. Leccisotti (1965) und seine eigene Ausgabe vom Jahre 1974.

9. Die alten Sammlungen der Opuscula enthalten unter dem Titel *De regno* oder *De regimine principum* eine Schrift, die unvollendet mit den Worten endigt: ut animi hominum recreentur (II 8,51). Eine andere Gruppe von Hss des 14. und 15. Jh.s enthält dieselbe Schrift in einer verkürzten Fassung mit den Schlußworten: estate infirma redduntur (oder reducuntur) (II 6,61). Eine dritte Gruppe von Hss des 14. und 15. Jh.s enthält die Schrift in einer stark erweiterten Fassung in vier Büchern. In die Sammelausgaben der Opuscula wurde die Schrift in dieser erweiterten Fassung aufgenommen. Vom 16. Jh. an wurden Bedenken gegen die Echtheit laut, die sich hauptsächlich auf das dritte und vierte Buch bezogen. J. Échard erkannte, daß die Schrift des Thomas nur bis zur Mitte des zweiten Buches reicht, bis zu den Worten: ut animi hominum recreentur (II 8,51). Den Rest des zweiten Buches und die Bücher 3 und 4 schrieb er Ptolemäus von Lucca zu. De Rubeis schloß sich J. Échard an, äußerte aber Bedenken gegen die Zuteilung der Fortsetzung an Ptolemäus von Lucca. Der Text des Opusculums bietet manche Schwierigkeiten, auf die besonders I. Th. Eschmann (1949) hingewiesen hat. Der angekündigte Plan ist nicht immer eingehalten. Manche glaubten auch Lehrunterschiede gegenüber anderen Werken feststellen zu können. Es ist jedoch zu beachten, daß die Schrift keine systematische Darstellung der Staatslehre bieten will und daß die Schrift unvollendet zurückgelassen wurde. Der Adressat läßt sich nicht eindeutig feststellen. Es wurden drei Könige von Cypern genannt: Heinrich I. (1218–53), Hugo II (1253–67), Hugo III. (1267–84). Der erste, den eine Hs des 14. Jh.s nennt, kann nicht in Frage kommen, da die Politik des Aristoteles in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke zitiert wird, die frühestens 1260 entstanden ist. J. Échard trat für Hugo II. ein, der 1267 im Alter von 15 Jahren starb. Wegen der Unsicherheit des Adressaten ist auch das Datum der Abfassung unsicher. Das Opusculum ist in 82 Hss überliefert. Gedruckt wurde es in der verkürzten Fassung 1473 in Utrecht, in der ursprünglichen Fassung gegen 1475 in Köln, in der erweiterten Fassung in den Gesamtausgaben der Opuscula von ca. 1485, 1488 und in vielen späteren Ausgaben. Von den 82 Hss bieten 33 die erweiterte Fassung in vier Büchern, 17 die verkürzte Fassung (bis II 6,61) und 32 die ursprüngliche Fassung (bis II 8,51). Sämtliche Hss und die vier ältesten Inkunabeln wurden in den ersten drei Kapiteln und in den vier letzten Kap. der ursprünglichen Fassung kollationiert. Außerdem wurde ein Dutzend alter Hss (vor Mitte 14. Jh.) in dem ganzen echten Teil kollationiert. Es wurden zwei Textfamilien festgestellt, die sich nur geringfügig voneinander unterscheiden, β und α. Die Familie β zeichnet sich durch das hohe Alter ihrer Vertreter (Me^1, N^1, P^1, V^{26}), die Familie α durch einen etwas besseren Text. Im Zweifelsfall entschied sich der Hrsg. für die Lesart der Familie α.

10. *De secreto* ist kein Opusculum des Thomas im eigentlichen Sinn, sondern ein Gutachten, das im Jahre 1269 auf dem Generalkapitel des Predigerordens zu Paris von sechs Magistern, unter denen auch Thomas war, über sechs Gewissensfragen, die die Gewalt des Oberen über seinen Untergebenen betreffen, erstellt wurde. Es ist gleichsam als Anhang zu den echten Opuscula hinzugefügt, von diesen deutlich abgesetzt und in kleineren Buchstaben gedruckt. Die Ansicht des Thomas ist in den Fragen 5 und 6 getrennt und abweichend von der der übrigen Magister gegeben. Dies scheint der Grund gewesen zu sein, warum das Gutachten in die älteste Sammlung der Opuscula des Thomas, Cod. lat 14546 der Nationalbibliothek Paris (P^1), als letztes Stück aufgenommen wurde. In den meisten Sammlungen der Opuscula fehlt es, auch in der Tabula aurea des Petrus von Bergamo (1473) und in den ältesten Drucken der Opuscula. Erst Pierre Pellican nahm es als Opusculum 46 in seine Ausgabe auf (Paris 1656). Die Ausgabe von Parma (1869) reproduziert den Text des Pellican unter dem Titel De secreto. Das Gutachten ist in 43 Hss überliefert, gewöhnlich zusammen mit anderen Thomasschriften. 42 Hss wurden im Prolog und in den Fragen 1–3

kollationiert. 15 Zeugen des 13. und 14. Jh.s wurden vollständig kollationiert. Es wurden zwei Textfamilien festgestellt: Φ und Ω. Der älteste Zeuge der Familie Φ ist P^1 (Ende 13. Jh.), der älteste Zeuge der Familie Ω ist R^{17}, eine Hs des Archivio Generalicio O.P. aus dem Ende des 13. oder Anfang des 14. Jh.s. Für die Textausgabe wurden sieben Hss herangezogen, drei der Familie Φ und vier der Familie Ω. Als Grundlage der Edition wurde die älteste Hs, P^1, genommen.

Auf die Textausgabe folgen Verzeichnisse der Schriftstellen, der Namen, Werke und Orte, der Hss, der Inkunabeln, der verkürzt angeführten Literatur und der Abkürzungen.

Der vorliegende neue Bd der Editio Leonina ist die Frucht langjähriger stiller Gelehrtenarbeit der Editoren, deren Namen zum größten Teil ungenannt geblieben sind.

Eichstätt Ludwig Ott

Mann, Otto: **Die gescheiterte Säkularisation.** Ein Irrgang der europäischen Philosophie. – Tübingen: Katzmann (1980). 167 S. (Theologische Beiträge und Forschungen 2) Kart. DM 32.–

Dieses Buch ist eine kristische Analyse des modernen Zeitgeistes, aufgewiesen am Verlauf seiner historischen Genese. Wie der Titel anzeigt, vertritt der Vf. die These, daß die seit der Aufklärung sich als „Säkularisation" begreifende Philosophie gescheitert ist. Dabei wird Säkularisierung analog dem ursprünglichen Sinn vom Vf. als Zwangsenteignung der geistigen und geistlichen Güter der christlichen Religion zugunsten welthaften Gebrauches verstanden. Diese Ursupation sei vorwiegend daran zu bemerken, daß nunmehr die Philosophie die wahre „Heilsspenderin" (10) sein will, indem sie glaubt, das, was bisher die Religion an höheren Erkenntnissen eingebracht hat, selbst weit besser vermitteln zu können. Letztlich erweise sich diese geistige Säkularisation als „Enteignung Gottes zugunsten des Menschen" (ebd.). Dies vollziehe sich in „drei Etappen: in der Philosophie der Aufklärung, im deutschen Idealismus, im Positivismus" (ebd.), und zwar so: „Der deutsche Idealismus will durch die Gottheit erleuchteter sein als die Aufklärung durch Vernunft und Natur, der Positivismus durch Wissenschaft erleuchteter als Aufklärung und Idealismus" (12). Für die heutige Philosophie sei von entscheidender Bedeutung, wie sie sich zu dieser Tatsache der Säkularisation stelle. An Jaspers und Heidegger wird dies paradigmatisch aufgezeigt.

Der Vf. sieht in der religiösen Verankerung „die Grundweise des menschlichen Geistes" (22) und versucht in einem Gang durch die Philosophiegeschichte zu zeigen, daß die heute sehr verbreitete These: „Wer philosophisch denken will, muß säkularisierend denken" (23), dem historischen Befund widerspricht (24); denn die europäische Philosophie bis zur Aufklärung wird vom Vf. als „Gang der natürlichen Vernunft zur übernatürlichen Erleuchtung und zu Gott" (25) interpretiert. Sie war auf der „Suche nach dem göttlichen Sein" (27) und deshalb auch fähig zur „Rezeption der christlichen Verkündigung". Erst „der Irrtum Descartes'" (44), der die Philosophie mit Hilfe der mathematischen Methode zu einer abgesicherten Metaphysik auszubauen suchte, und die durch Kant und Lessing vollzogene „Korrektur" dieses Bemühens brachten einen Umschwung. Seit der Aufklärung aber sieht der Vf. die europäische Philosophie als „Verfall an Scheinerleuchtung (wohl: S e i n s erleuchtung!) und dann in die Seinsverfinsterung und das Nichts" (63).

Der deutsche Idealismus, die zweite Welle der Säkularisation, will „in Fragen des religiösen Glaubens nicht nur auch, sie soll hier allein zuständig sein" (92). „Der Idealismus enteignet der Kirche auch den personenhaften Gott" (92), und an seine Stelle tritt kraft erleuchteter höherer Vernunftseinsicht die Gottheit als „überpersonhafter Geist" (ebd.). Bei Fichte, Schelling, dem jungen Schlegel und schließlich bei Hegel zeichnet der Vf. deren „Theosophie" nach und sieht darin den Anspruch dieser Denker wirksam, dank des göttlich Absoluten im Vollbesitz erleuchteter Vernunft zu sein. Dagegen vermochte sich die Romantik als Gegenbewegung nicht entscheidend durchzusetzen, noch weniger konnten dies „die christlich fundierten Anti-Idealisten" (126ff).

„Die dritte Welle der Säkularisation: der Positivismus" (137) ist im Grund nur die Fortsetzung der Aufklärung, der Mensch gilt weniger durch Vernunft und Natur an sich erleuchtet, „sondern durch ein Produkt der erkennenden Vernunft, durch die Wissenschaft" (139). Comte vollendet „den Grundzug aller Säkularisation: die Entmachtung Gottes und die Ermächtigung des Menschen" (140); „der Mensch als bewußt gewordene Materie" wird zum „absoluten Sein schlechthin" (ebd.). „Der Mensch wird in bisher ungeahntem Ausmaß Herr der Natur, wird Herr der Kräfte" (146), eine Konzeption, die im Sozialismus eines Karl Marx ihren weltweiten Siegeszug antritt. „Mit Marx ist die positivistische Säkularisation vollendet" (148), und nicht nur der Staat, sondern auch die Philosophie (Dilthey, Nietzsche) geraten zunehmend in den Sog dieses positivistischen Daseinsideals (149–159), weil nach der (wohl allzu pauschalen) Meinung des Vf. „die ganze Philosophie unter der Macht des säkularisierenden Denkens" (156) steht und wirksame Gegenbewegungen fehlen.

Abschließend stellt der Vf. fest: Die Philosophie der Aufklärung verstand sich „als eine Bewegung zu Helle und Heil der Menschheit" (159); nun zeigt sich bis herauf zu Jaspers und Heidegger, daß dies nur ein heilloser Versuch geblieben ist. Dies bestätigt „die pseudoreligiöse Seinsordnung als gnadenlose kommunistische Diktatur" (160) in der „Lebenswelt des Menschen" (159). Aber auch die westlichen Demokratien mit ihrem säkularisierenden Staatskonzept „unbedingter Daseinsfürsorge" (161) und dem Ideal der grenzenlosen „Daseinswohlfahrt" (ebd.) gehen denselben Weg. Jetzt ist der Mensch die höchste Seinspotenz; er wird erzogen zu sich selbst, zur Selbstbestimmung, was er als Mensch sein will und was nicht, ob Christ oder Atheist" (162) und der Vf. zieht daraus den Schluß: „Dies ist auch der Schlüssel zum Scheitern der Säkularisation. Sie steht im Scheitern, weil der Mensch ein ihm durch höhere Fügung im Denken und Tun gesetztes Maß überschritten hat" (163). Es ist deshalb Aufgabe der Philosohie, zu ihrem ursprünglichen Sinnziel zurückzukehren, nämlich die Menschen zum konsequenten Suchen nach dem göttlichen Sein anzuleiten und vorbereitend zur göttlichen Offenbarungswahrheit hinzuführen. Nur so könne der Nihilismus von heute überwunden werden.

Der Vf. will gewiß nicht schlechthin die Philosophie wieder zur Magd der Theologie erklären; aber als gläubiger Christ sieht er richtig, daß des Menschen Verstandeslicht und seine ganze Natur auf Gott hin angelegt sind (Augustinus) und es deshalb die Aufgabe der Philosophie nur sein könne, den Menschen an die Schwelle der göttlichen Offenbarungswirklichkeit heranzuführen oder wenigstens nicht abzuhalten. Dieses Selbstverständnis christlichen Philosophierens liegt dem Buch zugrunde. Wer jenes akzeptiert, wird dieses bejahen müssen. Es sei aber angemerkt, daß die Kategorie „Säkularisierung" gerade vom biblischen Schöpfungsgedanken her eine gewisse Begründung und Rechtfertigung erfährt und deshalb nicht nur negative Aspekte enthält. Letztere freilich werden vom Vf. in der betont eindimensionalen Daseinsinterpretation säkularisierter Philosophie von heute schonungslos offengelegt. Für manche moderne Theologen, die allzu unbesehen auf die Linie des positivistischen Denkens einschwenken, könnte das Buch ein Menetekel sein.

Eichstätt Alois Edmaier

Stüttgen, Albert: **Ende des Humanismus – Anfang der Religion?** – Mainz: Grünewald (1979). 195 S.; kart. DM 15.–

„Ich kann zwar ‚machen', was ich will . . . ; aber ich kann nicht machen, daß etwas Sinn ist" (78f). Mit diesem Satz ist wohl am besten der Grundgedanke des Versuchs S. angedeutet, nach einem historischen Rückblick auf die Geschichte des Humanismus und der Religionskritik („I. der ‚universale Mensch' und was davon übrig blieb") und einer gerafften Gegenwartsanalyse („II. Die gegenwärtigen Idole") Möglichkeiten neuer Wege von Sinnerfahrung und Religion zu erfragen („III. Markierungen sich ankündigender Transzendenz").

Es ist nicht ganz einfach, diesem Buch gerecht zu werden. Seine Stärke liegt zweifellos darin, in verständlicher Sprache – geistesgeschichtliche und philosophiehistorische Zusammenhänge sowie zeitgenössische Positionen dabei jeweils kurz vor Augen führend – Wichtiges zu sagen, das, so einfach und geradezu selbstverständlich es auch scheint, dem Menschen unserer Tage dennoch kaum bewußt wird. Daß dabei kaum etwas Neues zur Sprache kommt – der Vf. betont mit Recht gleich zu Anfang, seine Untersuchung verdanke ihren wohl entscheidendsten Anstoß Martin Heidegger (12) –, muß nicht unbedingt ein Nachteil sein. Wir haben zuviel des Neuen, das wichtiges Gesagtes leichthin vergißt. Schwerer wiegt schon der Einwand, das Buch mute weithin etwas eklektizistisch an und stelle – durch die nötige Kürze nicht voll entschuldbar – manche philosophische und theologische Position wenig angemessen dar (vgl. etwa zu Hegel S. 42, zu Camus S. 70f, zu Descartes S. 86ff, zu Bultmann S. 154ff, zu Husserl S. 170ff). Am auffallendsten ist allerdings ein gewisser Unterton von Naivität, der den ganzen Entwurf durchzieht. „Im Eingeständnis selbst verursachten Unheils und im Verzicht, prinzipiell verfügen zu wollen, würde sich der Mensch unserer Zeit die Möglichkeit eröffnen, das Unverfügbare als sein Heil zu erfahren" (117). Diese gegen Humanismus und wissenschaftliche Naturbewältigung gerichtete Aussage übersieht wohl doch – wie manches in der gut gemeinten ökologischen Literatur von heute – wesentliche wirkungsgeschichtliche Zusammenhänge. Ist es von ungefähr, daß der humanistische Aufbruch zur Moderne fast gleichzeitig einsetzte mit der Erfahrung des nackten Grauens, dem der mittelalterliche Mensch in dem „Unverfügbaren" der Natur begegnete (der Ausbruch der Pest im Jahre 1348!) und der heillosen Verwirrung, der er von der obersten Spitze der Pyramide gesellschaftlicher Ordnung her ausgesetzt war (das große abendländische Schisma von 1378–1415! Petrarca wird im gleichen Jahr, 1341, vom König von Neapel zum „Dichterkönig" gekrönt, als Benedikt XII. den Papstpalast von Avignon baute und Marsilius von Padua und Wilhelm von Okham in den Diensten Ludwigs des Bayern, eines der profiliertesten Gegner der Avignonenser Päpste, standen).

Diese angesichts der verwickelten geschichtlichen (und d. h.: nicht einfach zu umgehenden) Gründe unserer heutigen Situation doch etwas zu simple Suche nach Sinn schlägt sich dann auch in dem Ausblick des Vf.s auf eine neue Religiosität nieder: Pilgerfahrten zu den asiatischen Klöstern des Zen-Buddhismus und nach Taizé, Hermann Hesse, Rainer Maria Rilke, Paul Tillich, Gerhard Sczesny und Jesus von Nazareth – „nicht durch das Spektrum vielfacher Mißverständnisse im Laufe der Geschichte, sondern unvoreingenommen betrachtet" (189) – das alles soll sich zusammenfügen zu einer „Religion des Anrufs", „soll . . . einem jeden, seiner Eigenart entsprechend,

zur Entfaltung verhelfen" (190). Bemerkt der Vf. nicht, wie sehr er selbst – der so unerbittlich die Irrwege des Humanismus und die Gegenwartsidole „Freiheit, Wissenschaft, Machbarkeit" geißelt – hier einer Jesus-Suche unterliegt, die sich jenem Humanismus und den genannten „Idolen" in seinem Zusammenhang und Gefolge verdankt? Bleibt man sich solcher Engführung des Buches bewußt, dann vermittelt es einem manch wertvollen Wink, in der verfahrenen Lage unseres Heute die Frage nach dem, worauf Menschlichkeit gründet, beherzt und neu zu stellen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Biser, Eugen: **Religiöse Sprachbarrieren.** Aufbau einer Logaporetik. – Kösel: München (1980). 452 S. Ln. DM 62.–

Das Motto des Buches lautet: „Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen der Welt aber auch die Spuren ihrer Angrenzung an das Überweltliche. Sprachbarrieren sind die Wunden am Leib der Sprache: Zeichen ihrer Passion, aber auch der im Leiden erfahrenen Weisheit." Es nennt Thema und Problemstellung zugleich: die Angrenzung der Sprache an das Religiöse bei gleichzeitiger Beobachtung möglicher Trennung und Verbergung.

Der „Aufbau einer Logaporetik" erfolgt in vier großen Kapiteln, denen als „Vorbesinnung" die Aufnahme eines „dramatischen Signals" sowie die Nennung des thematischen Gesichtspunkts und des leitenden Interesses voraufgehen (9–23). Das Signal stammt aus Schönbergs Oper „Moses und Aaron", wo es am Ende des 2. Aktes heißt: „O Wort, du Wort, das mir fehlt." (9) Das fehlende Wort attestiert B. der Theologie. Das aber führt er struktur-, funktions- und wirkungsanalytisch auf „Sprachbarrieren" (14) zurück, einen Begriff, den er der Soziolingustik entlehnt und heuristisch verwendet. Diese „Sprachbarrieren" rufen einmal als „Selbstentfremdung" der Sprache nach Erhellung ihrer selbst, sodann nach ihrer Therapie. Weder Erhellung noch Therapie aber sind nach B. zu leisten, wenn nicht die Frage von der philosophischen auf die theologische Perspektive hin vertieft wird, da in der Rede von der Offenbarung Gottes die unaufhebbare Dialektik, daß „Gott im Geheimnis spricht", zu beachten ist (18). Mit seinem Buch will B. einerseits einen Beitrag zur Ideologiekritik leisten, andererseits aber – als Theologiekritik – eine sprach- und kommunikationstheoretische Deutung theologischer Konflikte versuchen (20f). Konkret würde daraus folgen: „Vieles, was der traditionellen Einschätzung als verwegene Neuerung oder hartnäckiger Widerspruch erschien, stellt sich nunmehr in einem versöhnlicheren Licht dar: als der zwar mißglückte, jedoch mit gutem Recht unternommene Versuch, in einer angemesseneren oder zeitgemäßeren Sprache das zu sagen, was keine Formulierung jemals ganz zu umgreifen vermag." (21) (Wie das Buch sich in die von B. früher vorgelegte und auf drei Bde projektierte Überlegung zur „Theologischen Sprachtheorie und Hermeneutik" einfügt, erläutert er in einem ausführlichen Anmerkungsexkurs 19–21.)

Kapitel 1 „Sprachtheoretisch-spekulative Grundlegung" (25–120) reflektiert auf die „Vorfrage nach der Sache und Methode" und die „Rückfrage nach dem Sinn und Horizont". Die Entdeckung der Sache vollzieht sich in zwei Phasen, einer Vorgeschichte und der Geschichte. Die Vorgeschichte ist gekennzeichnet durch die Erfahrung der konstitutiven Begrenztheit des Menschen-Möglichen, die der Mensch durch Freisetzung all seiner Energien zu kompensieren sucht: dabei droht er nicht selten der „Magie des Extrems" zu erliegen. Die Grenzerfahrungen des Menschen schlagen sich in der speziellen Problemgeschichte auf die Sprache nieder. Der Verfall der universalen Deutungsmodelle lenkt den analytisch-kritischen Blick auf die Strukturbrüche und Sperren der Sprache, wobei dann die „Magie des Extrems" ihrerseits stimulierend wirkte (35).

„Vom Aufbruch dieses kritisch geschärften Sprachbewußtseins bis zur Aufnahme der systematisch betriebenen Barrierenforschung führte jedoch ein verschlungener Weg, dessen ‚Verlauf' nicht eindeutig nachzuzeichnen ist." (38). B. versucht eine doppelte Gliederung, indem er vertikal zwischen Hoch- (Standard-) und Alltags- (Umgangs-, Gebrauchs-)sprachen und horizontal zwischen Sondersprachen auf dem Boden gruppen-, bildungs- und interessenbedingter Kommunikationsgemeinschaften unterscheidet (38f). Schon eine solche Segmentierung des Sprachgeschehens hat ihre Relevanz für den Bereich religiöser Sprache. Die Sprachbarrierenforschung wird aber zu einer noch dringlicheren Aufgabe der Theologie, wenn G. Ebeling mit seiner Feststellung recht hat, „daß die Sprache am wenigsten in Sachen der Theologie ‚geeignet sei der Verständigung zu dienen'" (44). Für die Grundfrage nach religiöser Rede überhaupt bzw. ihre Unterscheidung von der Normalsprache sieht B. zwei Kriterien: a) das Moment der „Konkomitanz", das überall dort in Erscheinung tritt, wo die religiöse Rede „das Unvermögen der Menschen und Dinge berücksichtigt, sich aus eigener Kraft im jeweils gegebenen Ordnungskontext zu halten, und mit ihrer Aussage, begleitend, beklagend und beschwörend, auf dieses Defizit ‚eingeht'" und b) die Tendenz zur „Transfiguration" der Alltagswirklichkeit, wenn eine Aussage sich „auf das Ungegebene in den Gegebenheiten bezieht und diese so auf ihre größeren Möglichkeiten hin anspricht" (44). (Die Durchführung der Kritik der religiösen Rede durch Autoren wie Wittgenstein, Ayer u. a. kann hier – wie auch in späteren Abschnitten – nicht im einzelnen nachgezeichnet werden.)

Immer noch im Bereich der Vorfrage nach Sache und Methode fragt B. sodann nach „Vorverständnis und Vorbegriff", ehe er die „Kompetenz der Methoden" prüft. Die konkrete Sprache als Mittel der Kommunikation lebt zwischen „Sprachgunst", d. h, dem Gefühl uneingeschränkter Verfügbarkeit, und „Sprachnot", der Erfahrung der Begrenzung. Insofern Sprache aber „Medium kommunikativer Realisation" (59) ist, ist in ihr das Spannungsgefälle menschlich-mitmenschlicher Realisation ablesbar. Form und Fehlform des Sprachlichen skizziert B. vorgreifend in vier Positionen: der „gegebenen Sprache" und ihrer Alternative des radikalen Schweigens, der „gesprochenen Sprache" als solidarisierender und evidenzstiftender Effizienz und deren Fehlform in der Instrumentalisierung der Sprache zum demagogischen Macht- und Repressionsmittel, der „entfremdeten Sprache" in den Sprachregelungen, Formeln, Parolen und Phrasen bis zur Schaffung von Ideologien, schließlich der „blokkierten Sprache", einer Situation, in der der elementare Selbstvollzug der Sprache verhindert wird.

Im Hinblick auf die Therapie bedarf das Phänomen der Sprachbarrieren jedoch nicht nur der Analyse, sondern auch der Interpretation. Für die religiöse Rede nennt B. eine Mehrzahl von Ansatzpunkten, u. a. das Sprachversagen gegenüber dem unaussprechlichen Gottesgeheimnis, die Unfähigkeit zu kompetenter Mitteilung religiöser Erfahrungen, die Behinderung spontaner Mitteilung durch restriktive Festschreibungen im religiösen Kommunikationsfeld, die Erschwerung „missionarischer" Sprechakte durch die Tabuisierung des Religiösen im öffentlichen Diskurs, aber auch die Erschwerung durch inner- und außerkirchliche Sprachpolemik und deren Folgen in Form von Regressions- und Verödungserscheinungen (82).

Die verschiedenen Motive gehen dabei letztlich auf das Sprachversagen des Menschen selbst zurück, so daß zu fragen ist: „Was steht dem menschlichen Ausdrucksvermögen von innen her entgegen? Worauf geht der elementare Widerwille des Menschen gegen sein Verlangen nach Selbstmitteilung zurück? ..." (90). Die Frage nach der Sprache wird so zur Frage nach dem Sinn des Menschen bzw. seinem Eingebettet- und Eingewiesensein. B. stellt die Frage damit erneut in den philosophischen und anschließend den theologischen Horizont. Für ersteren sind ihm u. a. Heideggers Überlegungen zu den Verfallsformen menschlichen Daseins, aber auch Horkheimers Bemühen, „den Opfern der brutalen Gewalt eine Stimme zu verleihen, auch nachdem sie selbst längst ‚durch die Tyrannei zum Schweigen gebracht wurden'" (99), bedeutsam. Er erblickt in diesen beiden Beispielen „das letze Aufflackern einer Erkenntnis, die sich nur über dürftige Spuren hinweg ... auf ihren patristischen Ursprung zurückverfolgen läßt" (100).

Dieser Bogen, der im Verweis auf den Pseudoareopagiten und seinen Versuch, „mit dem denkerischen Zugriff ins Leere (zu) fassen" (ebd.), endet, scheint mir allerdings in unserer kulturübergreifenden Zeit zu kurz angesetzt und müßte über den – auch bei B. leider nach wie vor eurozentrisch orientierten – Gedankengang hinweg zumindest den asiatischen Raum anvisieren, soll nicht schon bald sich der Eindruck neuer Sprachbarrieren einstellen. Das gilt um so mehr, wo Reden als „sich verstehen lassen", Verstehen als „gelten lassen" definiert wird (104). Merkwürdigerweise findet die Barriere des Fremdsprachlichen und die damit gegebene Not des Übersetzen-müssens bei B. keine Beachtung.

Kapitel 1 endet mit einer Reflexion auf die theologische Dimension. Dazu stellt B. fest, daß im Hinblick auf die fundamentale Aporie der theologischen Vernunft, die zwischen der göttlichen Freiheit gegenüber der gnadenhaften Offenbarung und der menschlichen Notwendigkeit, daß er in seiner Daseinsnot Rettung erfährt, besteht, weder die verbalistische Deutung der Offenbarung durch K. Barth noch die faktizistische durch W. Pannenberg u. a. noch die visionistische durch H. Urs von Balthasar als Lösungen ausreichen (107f). Seine eigene Position erläutert B. in der Verlängerung der Rahnerschen Offenbarungskonzeption, wobei diese für ihn allerdings „durch ein offensichtliches Defizit an Vermittlungsstrukturen gekennzeichnet ist" (110). Wichtiger aber ist ihm die Beobachtung, daß von der theologischen Dimension der Offenbarung her „die (unendliche) Differenz, die das Wesensgeheimnis des sich mitteilenden Gottes statuiert, ... zur Bedingung der Kommunikation" wird (111f). Eine unter das Vorzeichen der Verweigerung gestellte Kommunikation geht aber dann mehr auf Weltkritik als auf Weltorientierung aus. „Mit diesem kritischen Blick auf das Bestehende geht eine grundsätzliche Aufwertung des argumentativ überspielten, spekulativ Neutralisierten und nicht der gesellschaftlichen Deklassierten Hand in Hand ..." (112). Es muß aber dann auch im Interesse des Evangeliums liegen, „die Wunde der Unvereinbarkeit und Andersheit offenzuhalten, weil sich seine Botschaft darauf weit intensiver beziehen läßt als auf einen Weltentwurf, der das Gegensinnige entweder spekulativ überblendet oder dialektisch verrechnet" (113). Hier am Ende des Kapitels befindet sich B. in einer auffallenden Nähe zu Gedankengängen von J. B. Metz, ohne daß dieser audrücklich genannt würde.

Kapitel 2 „Blockaden im religiösen Sprachfeld" (121–226) legt zunächst eine Topologie, sodann eine Genealogie der Sprachbarrieren vor. In der Rückführung auf den anthropologischen Grund der Barrierenproblematik war diese bereits in Verbindung gebracht worden mit der vom Menschen als Mißverhältnis von Sprachintentionen und Sprachrealisation erfahrenen Sprachnot. Diese ist aber nach B. unzureichend bedacht, wenn sie nur allgemein als Kontingenzgegebenheit beurteilt wird und nicht die Konfliktsituationen gesellschaftlichen und personalen Interesses, die Kommunikationssteuerungen und Sprachregelungen, somit die im Kommunikationsfluß erzeugten Notstände vertiefend mitbedacht werden. Bei der Absteckung der Sprachlandschaft geht B. dann von einem

unteren Grenzwert, der „Ich-Sage" (134), und einem oberen Grenzwert, dem Wort „Gott", aus (137). Im Hinblick auf ersteren betont B. den „Sinndruck", „den das in eine Sachaussage eingebrachte ‚Ich' bei all seiner begreiflichen Leere auf den angesprochenen Sachverhalt ausübt" (134). (Was B. im Vergleich mit asiatischen Sprachen gelernt hat und dann im Zusammenhang mit der geistesgeschichtlichen Rolle Jesu weiterentwickelt, hätte man gerne ausführlicher entfaltet gesehen, zumal es hier an Verweisen fehlt.) Was dann im Hinblick auf den oberen Grenzwert „Gott" (Unmöglichkeit einer angemessenen Versprachlichung. Forderung einer Rückversetzung des Wortes „Gott" an seinen genuinen Ort, die betende Anrufung, u. a.) ausgeführt wird, hätte allerdings im Vergleich mit dem außerchristlich-außereuropäischen Ringen um einen „oberen Grenzwert" seine Bestätigung, aber zugleich eine Horizonterweiterung erleben können.

Was dem Menschen als kontingentem Wesen grundsätzlich als Orte der Sprachbarrieren gegeben ist, wird, wie schon gesagt, zusätzlich verschärft durch „situationsbedingte Hemmnisse". B. greift diesen Punkt erneut im Blick auf die religiöse Sprachsituation auf und illustriert ihn an der paulinischen Negativerfahrung bei seiner Areopagrede (148ff). Die situativen Schwierigkeiten religiöser Rede sieht B. aber nicht nur in der unzulänglichen Ansprechbarkeit der Adressaten begründet, sondern auch in der Komplexität der an sie ergangenen Verkündigung. Hier aber ist dann der sprachliche Entwicklungsprozeß von Bedeutung, der durch eine fortschreitende Sprachspezialisierung und folglich durch eine zunehmende Entfernung der religiös-theologischen Sprache von der Normalsprache gekennzeichnet ist. Die zusätzlich entstehenden elitären Sondersprachen (155) bilden entsprechend ein zusätzliches Problem. Als weiteres Moment der Topologie nennt B. schließlich außersprachliche Restriktionen durch Faktoren politischer und ideologischer Art.

Im Sinne der strukturalistischen Perspektivenunterscheidung von Synchronie und Diachronie (125) tritt bei B.s Topologiebeschreibung die Frage nach den Entstehungsweisen und der Geschichte der Sprachbarrieren zurück. Diese diachronische Betrachtung holt B. im 2. Abschnitt des Kapitels 2 nach. Für die religiöse Sprachgeschichte setzt er bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sprache im Horizont des vom Christentum zusammen mit Judentum und Islam erhobenen Offenbarungsanspruchs an. Dazu beginnt er mit der sprachschöpferischen Leistung Jesu (vgl. zuvor 134ff) bzw. der „primordialen Übersetzung des offenbarenden Grundworts in das Medium menschlicher Rede und Verkündigung" (165), die sich in den frühchristlichen Übersetzungsvorgängen fortsetzt. Bedeutsam wird dabei der Rollentausch zwischen Christus und der Kirche, insofern letztere an die Stelle des von Gott Erstintendierten tritt (173); denn dadurch erlangen die institutionellen Eigeninteressen einen übergebührlich hohen Stellenwert, und die Sprache erfährt eine entsprechende Verfremdung. Daraus ergibt sich seit der Zeit der Patristik eine auffallende Dialektik von Kreativität und Restriktion, von Entwicklung neuer Sprache und starrem Festhalten an gefundenen Formeln, verbunden mit Außensteuerungen und Eingriffen in den Sprachgebrauch (186ff). Nach B. gehören zwei Strukturmomente zusammen, die in einer möglichst vollkommenen Balance zu halten sind: das progressiv-emanzipatorische und das konservative Moment, die miteinander „aus der Gefangenschaft des Buchstabens befreien, um die mit ihm umschriebene Sache wirklich ‚zu Gesicht zu bekommen'" (194). Zusätzliche Negativmomente der religiösen Sprachgeschichte des Christentums sind die Entwicklung der Verbalpolemik und der Sprachaggression sowohl im binnenchristlich-zwischenkonfessionellen wie im christlich-nichtchristlichen Verhältnis (198ff). Die Ausschaltung des kreativen Sprachmomentes führt letztendlich zu Regressionen und Verödungen. (Hier verdienen die konkreten Illustrationen Beachtung, 208–223) Die Balance aber ist zu verfolgen, weil Bewahrung und Progreß aufeinander angewiesen bleiben. „Denn der Akt des Bewahrens hebt sich selbst auf, wenn er kein Wofür hat, auf das er sich bezieht. Und ebenso verläuft sich der Fortschritt ins Gegenstandslose, wenn er sich nicht ständig auf sein Woher zurückbezieht. Verstehen aber ist stets beides: bewahrender Rückgriff auf Vorgegebenes zum Ziel seiner Weiterentwicklung und Übereignung, gleicherweise aber auch wagender Vorgriff auf noch Unbekanntes, weil nur so der Raum für die umfassendere Aneignung des Bekannten gewonnen wird." (222)

Im dritten Schritt der Diagnose – Kapital 3 „Formen und Folgen der Sprachverstörung" (227–345) – erläutert B. die Typologie der Sprachbarrieren sowie die Pathologie der religiösen Rede. Die Typisierung der Sprachformen nimmt B. im Anschluß an allgemeinere Überlegungen zur Typenbildung vor. Für die Sprache unterscheidet er dann folgende Ausdrucksbereiche, die von der „Filterwirkung" qualitativ verstandener Sprachbarrieren betroffen sind (240f): a) den theoretischen und den ästhetischen Sprachtyp, b) den sozialen und den personalen Sprachtyp, c) die funktionalen Sprachtypen.

Der „theoretische Sprachtyp" ist eine „primär dem kognitiven Interesse verschriebene Sprache, die, vom Ziel her gesehen, redet, um Sachverhalte anzusprechen, Zusammenhänge aufzuzeigen, Probleme aufzuwerfen, Lösungen anzubieten und in alledem auf eine umfänglichere, genauere und verläßlichere Gesamtorientierung hinzuwirken" (242). Die Übermächtigkeit dieses Sprachtyps in der Theologie wirkt sich nach B. vor allem in der Behandlung biblischer Texte aus, so „daß der ‚narrative', ‚persuasive' und ‚performative' Modus des biblischen Redens, wie die Diskussion um die erzählenden und vergegenwärtigenden Redestücke zeigt, kaum noch zur Geltung zu bringen waren und „der Sinn für den Empiriebezug und die spezifische Kreativität des biblischen Redens verkümmerte" (243). Als grundsätzliche Reaktionen gegen diesen Sprachtyp zeigen sich in der Geschichte ein ressentimentgeladener Antiintellektualismus und ein machtpolitisch verhängtes Sprachverbot (242 u. ö.). Die im Schatten des Antiintellektualismus geschehende Entbilderung der Sprache (253ff) ist für B. ein in seinen zahlreichen Etappen und Facetten zu beschreibender Prozeß, der bei Balthasars „Ästhetik" auskommt. Die Kritik an Balthasar bleibt bei allen anerkennenden Worten (268) bestehen: die Betonung des „Nichtworts" als „Mitte des Wortes" treibt sein Offenbarungsverständnis in eine Gegenposition zum wort-haft-dialogischen Verständnis von Offenbarung; dennoch bekennt sich die Ästhetik Balthasars – im Gegensatz zu Scheebens „Gnadenherrlichkeit" – „ausdrücklich, wenngleich sprachlich fatal zum ‚Übergewicht des Bruders' und zu der sich in der Gemeinschaft der Heiligen erfüllenden Solidarität" (268; vgl. auch die Balthasarkritik 108ff 219ff 385ff).

Eine zweite Gegensätzlichkeit zeigt sich im Verhältnis von sozialem und personalem Sprachtyp. Die positive Grundform des sozialen Sprachtyps tritt in Aussagen zutage, „die im Vollbewußtsein der kommunikativen und solidarisierenden Effizienz der Sprache formuliert waren" (272). Die Schlüsselworte der Reich-Gottes-Verkündung Jesu gelten B. als Modellfall. Den Verlust dieser Dimension bzw. die Entstehung des „antisozialen" Sprachtyps bestimmt B. in Fortführung der Metzschen These von der „Privatisierung" des Christlichen (275ff). (Hier wie schon zuvor ist die kritische Betrachtung einer meditativen Innerlichkeit zu beachten. Mit einem gewissen Amüsement liest man, wie B. in die Sprachkritik anderer Autoren auch einen eigenen Text als „Fehlleistung" einbezieht [295f]).

Im dritten Ansatz bezieht sich B. auf „funktionale Sprachtypen", d. h. Reaktions- und Orientierungstypen, die sich weniger auf Grundeinstellungen und Sehweisen als auf Aktivität und Lebensform beziehen (296). Der „operationale Funktionstyp" umspannt nach B. drei Untertypen: die lehrhaft-didaktische Sprache mit dem Wahrheitsbezug, die paränetisch-erbauliche Sprache mit dem Friedensbezug und die appellativ-therapeutische Sprache mit ihrem Bezug auf die Heilkraft; dabei stehen Wahrheit, Friede und Heilkraft für die drei grundlegenden Aspekte des Heils. Der rein informative Funktionswert der Sprache ist so durch die genannten Aspekte zu erweitern.

Das führt zur abschließenden Überlegung des diagnostischen Teils, der Entfaltung der Pathologie religiöser Rede. Auch hier ist sich B. der Analogie zur allgemeinmenschlichen Krankheitsdiagnose bewußt. B. faßt zunächst die hypertrophen und defizitären Fehlformen zusammen. „Während die hypertrophen Fehlformen als eine vermutlich gleichbleibende ‚Begleiterscheinung' der religiösen Randzone anzusehen sind, wurde die Existenz von defizitären Fehlformen durch einen förmlichen Entdeckungsakt ans Licht gebracht," (316) B. schreibt diesen Lessing zu, der „zunächst Beschwerde darüber führt, daß die christliche Heilsverkündigung seiner Zeit ‚weder Geist noch Kraft' mehr habe, ‚sondern zu menschlichen Zeugnissen von Geist und Kraft herabgesunken' sei, und dieses Dilemma sodann in das Bild von dem ‚garstigen breiten Graben' faßt, über den er nicht hinwegkommen könne, sooft und ernstlich er auch ‚den Sprung versucht habe'" (ebd.). Das bei Lessing offen angesprochene Defizit bringt B. in Zusamenhang mit dem Siegeszug der allegorischen Schriftauslegung und dem Auftreten der negativen bzw. apophatischen Theologie, denen er je auf ihre Weise ein verstecktes Empiriedefizit zuspricht (317f). Eine zweite Überlegung richtet den Blick auf den einseitigen Kanalisierungsvorgang, der seit den Restriktionsmaßnahmen gegenüber dem charismatischen Sprechen in Korinth in der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte zu beobachten ist (328ff). B. bestreitet nicht das relative Recht zu Restriktionen (330), arbeitet aber doch die Gefahren der Sprachrestriktionen mit Hilfe von Strategien „sozialer Kontrolle" (331f) heraus, zumal wenn diese sich mit „kommunikativem Druck" (333) verbinden. Die Reaktion des Verstummens, den Aufbau der Schweigemauer, das heimliche Schisma und den lautlosen Abfall hat J. B. Metz skizziert und mit der Forderung, das Kirchenvolk aus der passiven Rolle des „Betreuungsobjekts" in die des „Kirchensubjekts" zu überführen (ebd.), verbunden. Am Schluß des Kapitels stehen Hinweise auf die „pathogene Medienverwendung" (334f).

Das vergleichweise kurze Kapitel 4 „Syematisch-therapeutische Anwendung" (347–426) beschäftigt sich zunächst mit der aporetischen Systemkritik, sodann mit therapeutischen Strategien. Insofern als B. die letzte Begründung der Logaporetik im unaufhebbaren Stigma der Endlichkeit erblickt, plädiert er für einen theologischen Systemverzicht. Das besagt: Die Theologie „muß, um zugleich wahr und menschlich zu sein, den Mut zur Aporie aufbringen, verstanden als den Mut, die Wunden der unabgeschlossenen – und unabschließbaren – Fragen offenzuhalten, auch wenn dadurch dem Systeminteresse Abbruch geschieht. An diesen ‚Wunden‹ würde die Identität der theologischen Aussage mit ihrem innersten Sinngrund unmittelbarer ersichtlich als am Glanz fugenlos geschlossener Abteilungen." (353)

B. erneuert seinen Appell, daß die Barriere „zwischen der Systemtheologie und der biblisch begründeten – und das besagt: gleicherweise um ihre Herkunft wie um ihre Konsequenzen wissenden – Sprachtheorie" niederzulegen ist (354). Wo die Barrieren spekulativ verarbeitet werden, entwickeln sie sich zu aporetischen Strukturen und kommt dann die systembrechende Effizienz der Aporien zum Vorschein (357f). Denn theologische Aporien sind ihrerseits „systemimmanent gewordene Sprachbarrieren" (355), die verhindern, „daß sich der theologische Gedanke vorschnell durch harmonisierende Lösungsmodelle beschwichtigen läßt", und „ihn überdies für die kognitiven Möglichkeiten jener ‚Höhenlage' offen(halten), zu der ihn gerade die aus barrierehaften Sprachkonflikten hergeleiteten Aporien emportreiben" (358).

Merkwürdig ist, daß, auch wo B. anschließend die Sprachbarrieren als Erkenntnisgrenzen beschreibt, die naheliegende Erfahrung dieser Barriere im Erleben fremder, unverstandener und doch nicht unverständlicher Sprache unbesprochen bleibt (326ff). Stattdessen ergeht sich B. erneut im Bereich philosophisch-theologischer Grenzerfahrung und deren Aussage. Die Sprachbarriere als Erkenntnisgrenze wird in der Transformation zur Aporie zur Erkenntnisquelle (373ff). Der Abschnitt schließt mit „system- und methodenkritischen Konsequenzen", wobei B. seine Bewertung der Barrieren/Aporien im Blick auf theologische Systemversuche und deren Methodologie illustriert (382ff).

Der Schlußabschnitt gilt den „therapeutischen Strategien". B. stellt ein Integrations- und ein Emanzipationsmodell vor. Das erste, die Ausbildung einer

authentischen Redeform in einer zumindest bewußt intendierten Identität von Person und Aussage, sieht B. im Modell der Verkündigungssprache Jesu verwirklicht (405f). Ihm steht das Modell des elenchischen Wortes zur Seite, in dem die „Überführung" des Wortempfängers im Vordergrund steht (409f). Das – m. E. mißverständlich so genannte – Emanzipationsmodell erläutert B. von der Wahrheitsfindungstheorie Newmans und seiner Idee der Bündelung konvergierender Wahrscheinlichkeiten her (411ff). Stärker als im ersten Modell kommt dabei die mitmenschliche Verfassung des Menschen zum Tragen.

Im abschließenden Abschnitt faßt B. zusammen: „Die Grenze des Menschen ist der Anfang, den Gott mit ihm macht. Wenn ihm am Ende seiner Worte nur noch das gestammelte, geschrieene ‚De profundis' über die Lippen kommt, steht er mehr als je sonst im Begriff, erhört zu werden. Wenn er in seiner Qual verstummt, lernt er die Antwort hören, die ihm über alles Erhoffbare hinaus gegeben ist. Und wenn er über das tatsächliche ‚Ergangensein' dieser Antwort aus eigener Kompetenz auch nicht das Geringste zu sagen vermag, kann er es sich doch durch dessen ‚Selbsterweis – das Offenbarungszeugnis – gesagt sein lassen. Die ihm gezogene Sprachgrenze kritisch ausarbeiten, heißt darum in letzter Konsequenz, ihm bei der Einübung in jene Sprache behilflich zu sein, in welcher der bestätigende, befreiende, erhöhende und heilende Zuspruch Gottes an ihn ergeht". (426)

Das Werk stellt in seiner vorliegenden Gestalt eine bedeutende Pionierarbeit dar, die die zahlreichen Werke der Sprachanalyse und -kritik, der Sprachphilosophie und -theologie um einen wichtigen und in dieser Weise bislang nicht behandelten Aspekt ergänzt. Die Analyse und Bewertung der Sprachblockierungen oder – wie B. selbst formuliert – Sprachbarrieren in den grundlegenden Bereichen menschlichen Lebens bis in seine religiösen Bezüge hinein sind für die Praxis dieses Lebens selbst von entscheidender Bedeutung.

Eine grundsätzlich positive Bewertung dieser Unternehmung schließt aber nicht aus, daß weiterführende Fragen wie auch unterschiedliche Beurteilungen im Detail möglich bleiben. Einige Fragepunkte seien in Kürze angesprochen:

Ich selbst habe das Buch erstmals bei einem Japanaufenthalt im Frühjahr des Jahres 1980 gelesen. Dabei kam mir ein grundlegender Mangel des Buches stark zum Bewußtsein, auf den ich bereits beiläufig aufmerksam gemacht habe. Das Spannungsfeld von Muttersprache und Fremdsprachen, toter Sprache und lebendiger Sprache, verständlicher, weil gekonnter, und unverständlicher, weil nicht gekonnter Sprache ist bei B. ebenso wie die Relativierung der Sprachen durch den kulturellen Kontext auffallend ausgeblendet. Entsprechend finden auch die bei Übersetzungsvorgängen auffindbaren Barrieren keine Beachtung. (Es nimmt daher auch kein Wunder, daß die entsprechenden Stichworte im Sachregister nicht vorkommen). Ob es damit zusammenhängt, daß auch die biblische Rede von der babylonischen Sprachverwirrung und von der Jerusalemer Sprachverständigung zu Pfingsten im ganzen Werk nicht vorkommen?

Auffallend ist auch die Konzentration des Religiösen auf den Bereich christlich-jüdischer Religionsgeschichte. Wo aber die außerchristliche Religionsgeschichte unter der Rücksicht ihrer jeweiligen Sprachgeschichte unbedacht bleibt, relativieren sich die gemachten Aussagen, wenn der Versuch neuer Ideologisierungen vermieden werden soll. Die Notwendigkeit der Überwindung eines einseitig abendländisch-eurozentrischen Denkrahmens müßte heute zumindest angezeigt werden.

B.s Gedankengang ist letztlich sprachphilosophisch/-theologisch begründet. Das hat zur Folge, daß das Eigentlich-Bedrängende der Sprachbarrierenproblematik am Ende doch immer wieder stark reduziert und neutralisiert wirkt. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die in hohem Maße ethisch zu verantwortenden Sprachbarrieren zugleich an die ontologisch-anthropologisch begründeten und damit der menschlichen Existenz immer schon mitgegebenen Sprachgrenzen angenähert werden und ihre Unterscheidung gelegentlich fast verlorengeht. Wenn die Therapieeinladung gegenüber der ausladenden Behandlung der Analyse und Diagnose wenig konkret und fast nochmals theoretisiert erscheint, so mag das seinerseits mit der nicht zu Ende reflektierten Theologisierung der Sprachbarrierenproblematik zusammenhängen. Eine christlich-theologische Begründung der Sprachbegrenzung einerseits und eine geschichtliche Analyse der geschichtlich auftretenden Sprachbarrieren andererseits kann aber dann von der Frage nach dem Schuldigwerden in und an der Sprache, von der Lüge und Unlogik, nicht absehen; auch hier aber gibt es dann eine Vielzahl von Erscheinungsformen. Die Einübung in ein sprachliches Ethos und eine entsprechende Sprachethik gehören dann in die therapeutische Bemühung um die Sprache.

Man möchte dem B.schen Buch eine eingehende und gründliche Diskussion wünschen.

Bonn Hans Waldenfels

Koch, Günter: **Die Ehe des Christen.** Lebensform und Sakrament. Mit einem Beitrag „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral" von Wilhelm Breuning. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 141 S. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd 9) kart. DM 18.80

Das primäre Erkenntnisinteresse der von G. Koch vorgelegten Theologie der Ehe ist insofern praxisgerichtet, als der Vf. die neuen Lebensmöglichkeiten der Ehe als Sakrament herausarbeiten will. Anders formuliert: Es geht um eine kirchliche Lehre über die Ehe von Christen, die „Lebenswissen" vermittelt. Die Situation, in der diese Orientierung heute gesucht wird, ist einmal von einer noch breit wirksamen theologischen Tradition geprägt, die stark von kirchenrechtlichen Denkmustern beeinflußt war. Zum anderen müssen in ihr Fragen zugelassen werden, die nicht zuletzt durch Entwicklungen der Verhältnisse und des Zeitbewußtseins angestoßen werden. Auf diesem, in den ersten Kap. skizzierten Hintergrund bietet der Vf. im 4. Kap. eine verläßliche Zusammenfassung einer erneuerten Ehetheologie, die sich an der Heiligen Schrift, im Gesamtzusammenhang des Glaubens, an den Fragen der Zeit und an neueren kirchlichen Aussagen (II. Vat., Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Bischofssynode 1980) orientiert.

An die biblisch- und systematisch-theologische Zusammenfassung schließt ein als katechetisch zu kennzeichnender Versuch an, die erneuerte Lehre neu zu sagen. Dieser Versuch setzt an Erfahrungen an, erschließt die Ehe als Teilhabe am Bund Gottes mit seinem Volk und kennzeichnet die sakramtentale Ehe als Handeln Gottes im Handeln des Menschen. In diesem Kap. findet der Leser außer einer Reihe von katechetischen Sprachhilfen auch weiterführende theologische Perspektiven – etwa über das Wirken Gottes im Ja-Wort der Ehegatten oder über die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ehe. Ob sich die theologisch sicher zentrale Kategorie des Bundes für die katechetische Vermittlung eignet, kann angefragt werden; aber sicher ist gerade das, was der Vf. inhaltlich dazu ausführt, unverzichtbar, wenn es um den Erweis dessen geht, was Lebenshilfe durch Glaubenshilfe meint. Daß die kirchliche Lehre nicht nur theologische Behauptungen aufstellt, wird anschaulich, wenn am Ende des Kap. Glaubenserfahrungen im Eheleben aufgezeigt werden.

Ein Kap. mit Konsequenzen aus der Sakramentalität der Ehe beschäftigt sich mit der Wechselbeziehung von Ehe, Familie und Gemeinde, mit der Bedeutung der kirchlichen Trauung, mit der Eucharistie als Quelle ehelicher Liebe, mit Ehen in der Krise und der Zugehörigkeit wiederverheirateter Geschiedener zur Gemeinde. Auch diese Abschnitte orientieren auf eine konzentrierte Weise. Bei der Trauung wäre evtl. eine Ergänzung angezeigt, die auch die Bedeutung festlich begangener Lebenssituationen – bei der Ehe die Hochzeit – für die Hoffnung herausstellt.

Eine weitere Praxisorientierung erreicht das Buch in der Frage nach dem, wie christliche Ehe im Alltag zu leben ist. Der Vf. will diese Frage als Frage nach der Ehespiritualität verstanden wissen und gibt dazu eine Reihe konkreter Hinweise. Gerade dieses Kap. wird überall dort besonders hilfreich sein, wo das Interesse nicht so sehr auf eine theoretisch-deutende christliche Perspektive, sondern vor allem auf eine Lebenspraxis aus dem Glauben gerichtet ist. Dann wird aber auch deutlich, wie die Ehe nicht nur bei der Trauung, sondern auch in ihrer Vorbereitung und in ihrer lebensgeschichtlichen Gestaltung auf den anregenden und stützenden Austausch in der Glaubensgemeinschaft angewiesen ist. Denn wenn die Ehe von Christen auch vieles mit Ehen in ihrer Umwelt teilen kann, wird sie sich doch auch unterscheiden müssen. Der Vf. eröffnet hier Perspektiven einer Ehepastoral, die die Gemeinden vor wahrzunehmende Chancen und Aufgaben stellt.

Allen Kap. dieses Buches ist anzumerken, daß es aus dem didaktischen Interesse der „Theologie im Fernkurs" und im lebendigen Dialog mit seiner Zielgruppe entstanden ist. Der Leser wird, wenn er sich den Gesamtentwurf angeeignet hat, auch zu den in der Praxis immer wieder auftauchenden Einzelfragen und spezifischen Problemanzeigen wichtige Informationen und Orientierungen finden. Dies gilt auch für den angehängten Beitrag von W. Breuning über „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral". Wenn – wie in diesem Buch – die Ehe des Christen so konsequent als „Geheimnis des Glaubens" angesehen wird, tritt einerseits das Geschenk christlicher Lebensmöglichkeiten der Ehe deutlicher vor; andererseits stellt sich der Praxis noch unausweichlicher die Frage, wie dieses Geschenk den Ehen zu erschließen ist, in denen ein Partner oder sogar beide Partner – auch als Getaufte – kaum Erfahrungen mit der Lebenshilfe des Glaubens haben.

Münster Dieter Emeis

Geist und Geistesgaben. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt. Hrsg. von Anton Rotzetter. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1980), 328 S. (Seminar Spiritualität, Bd. 2) kart. DM 54.–

Die Erkenntnis, daß in der Vielfalt der Phänomene christlicher Existenz Gott sich als der Eine und alles Zusammenhaltende erweist wie auch als „der differenzierende und individuierende Grund" (9), bewog den Hrsg. zur Abhaltung eines Seminars über dieses Thema. Der Ertrag in den Beiträgen ist reichhaltig. Eine Übersicht wird ermöglicht durch die Einordnung der Beiträge unter den Gesamtthemen „Geistlichen Typen" (Ehe, ledige Frau, Gemeindepriester, das Leben nach evangelischen Räten), „geistliche Familien" (Benediktiner, Franziskaner, Jesuiten, Karmeliten, Dominikaner) und „geistliche Profile und Aufbrüche im 20. Jahrhundert" (Edith Stein, Abraham Joshua Heschel, Marcel Légaut – Madeleine Delbrêl – Simone Weil, charismatische Gemeinde-Erneuerung, Basis-Gemeinden, Jegendreligionen). Erschöpfend konnten die Themen bei solcher Vielfalt nicht behandelt werden, was sich auch angesichts schon vorhandener Literatur erübrigt. Immerhin fragt man sich bei solch umfassender Themenstellung: Wo bleibt da die dritte Welt? Wo bleibt die Vielfalt geistlichen Lebens in den Vertretern der „jungen Kirche", die man heute nicht mehr übersehen kann und darf? Denn Vielfalt kann heute nur noch als ethnologische, weltumfassende Vielfalt verstanden werden. Die Mannigfaltigkeit geistlichen Lebens und geistlicher Phänomene in Ost und West, in Nord und Süd darf nicht mehr übersehen werden, zumal unsere europäische Frömmigkeit reichlich von dort inspiriert wurde. Die europäische Kultur ist nicht mehr die einzigartige Mitte alles geistlichen Lebens. Auch Seminarübungen einer bundesdeutschen Universitätsstadt werden das gewiß in Zukunft berücksichtigen müssen.

Im einzelnen: In der Ehe geht es nach Georg Scherer letztlich um die Erfahrung Gottes, „dessen Spur und Gleichnis alles ist" (36). – Die ledige Frau „darf und soll sich für gleiche Chancen und gleiche Rechte und Pflichten einsetzen. Sie darf und soll sich einer Theologie zuwenden, die von Frauen für Frauen gemacht ist" (44). Ja, der Herausgeber als Vf. scheut sich nicht, zu betonen: „Wenn ledige Frauen in Glaube, Hoffnung und Liebe zusammenkommen und ihr Leben miteinander teilen bzw. einander mit-teilen, dann sollten sie das auch in jenem Symbol tun dürfen, in dem die größtmögliche Dichte des Zusammenseins zum Ausdruck kommt, in der Eucharistie. Das Symbol scheint mir so lange nicht vollkommen, als nicht auch die Frau das priesterliche Amt vollziehen darf, bzw. so lange ein Fremder, in diesem Fall ein Mann, diese Funktion übernimmt" (44).

Auch bezüglich der „Spiritualität des Gemeindepriesters angesichts einer veränderten Welt" faßt Hans Werners das heiße Eisen an: „Ohne eine spirituelle Durchdringung und Beziehung wäre allerdings auf die Dauer priesterlicher Zölibat nicht zu verantworten" (56).

Bezüglich der in den meisten Orden beobachteten Dreizahl der evangelischen Räte meint Stephan Wisse, (59–76) daß diese Einengung evangelischer Räte auf drei und ihre Verwirklichung allein im Ordensstand eine geschichtlich erwachsene Beschränkung ist, wo doch das Leben in Gemeinschaft mit allem, was dazu gehört, ebenso evangelischer Rat gewesen zu sein scheint und neuerdings als der klassischen Trias übergeordnet wieder Bedeutung zu gewinnen scheine, und zwar als Spezifikum des Lebens in Orden und geistlichen Gemeinschaften. Hier mag darauf hingewiesen sein, daß die benediktinischen Gelübde anders lauten; sie versprechen Beständigkeit, klösterlichen Lebenswandel und Gehorsam, sind also allumfassender.

Der Hrsg. bringt auch eine Problemanalyse im Vergleich der Regeln des hl. Benedikt, Franziskus und Ignatius im Hinblick auf das Evangelium als „bleibenden Erklärungshorizont der Regeln und Satzungen": „Die Regeln sind Hilfen, in die Zukunft weisende Projekte, nicht im eigentlichen Sinn Gebot oder Gesetz. Es muß ein dringendes Postulat der Regelexegese werden, von einem juristischen und moralischen Mißverständnis wegzukommen und ‚entkulpalisierend' zu wirken" (90). Ein tapferes Wort, das nicht ungehört verhallen will. Denn „wo immer eine Regel nicht in die Weite der Gnade führt, sondern in die Enge des Gesetzes, ist das Evangelium in sein Gegenteil pervertiert" (94).

Pia Luislampe kommt in ihren Ausführungen über „die ars spiritalis in der Regula Benedicti auf dem Hintergrund des alten Mönchtums" zu dem Ergebnis, daß auf eben diesem Hintergrund der gesamtmonastischen Tradition, die an den Regeln des hl. Basilius konkretisiert wird, deutlich ist, „daß es in der geistlichen Kunst um weit mehr geht als um ein äußeres Befolgen von Geboten und Observanzen"; die kurzen Weisungen der Mönchsregeln seien „Hilfe, in der Gegenwart Gottes zu leben und – ähnlich wie ein Künstler – das Ziel im Auge zu behalten" (104). – Basilius Senger („Zur Spiritualität der Benediktsregel") meint entsprechend: „Die Selbstbescheidung Benedikts, der keine alleingeltende Norm im Sinn hatte, ließ ihn zurückhaltend sein hinsichtlich anderer Gegebenheiten und Umstände" (117). – Die Karmeliten wollen in der Gegenwart Gottes lebend gesprächsbereit sein (Ulrich Dobban. 119–143). Die Dominikaner wollen „Predigt und Lehre aus der Fülle der Kontemplation fließen" lassen (Meinolf Lohrum. 146–160). – Den Franziskanern geht es um das Verständnis der Kirche „als Gegenwart des verborgenen Gottes" und um „ständige Sensibilität und Disponibilität" (Anton Rotzetter. 161–166). – Der Jesuit will „in actione contemplativus" sein und zur größeren Ehre Gottes das Heil des Nächsten suchen (Hermann Josef Repplinger. 167–198). – Neben Edith Stein als der „vom Kreuz Gesegneten" (Norbert Hartmann 201–224) erscheint Abraham Joshua Heschels Verdienst in dem Aufweis, daß Mystik nur dann echt ist, wenn ihre Erlebnisse zur Tat drängen" (Reinhold Haskamp. 225–245). – Für M. Légaut, M. Delbrêl und S. Weil sind Jesus Christus und das Evangelium „personale, gegenwärtig-erfahrbare Wirklichkeit"; die Kirche aber ist für M. Delbrêl der „Kreuzpunkt der Liebe", in den sie sich erst einwurzeln muß; und nach S. Weil muß die Kirche „erst den Totalitarismus aufgeben, den sie in der Gefolgschaft des antiken Rom angetreten hat" (Anton Rotzetter. 247–271).

Titus Neufeld schließlich legt dar, daß die geistlichen Aufbrüche innerhalb und außerhalb der Kirche (Charismatische Gemeindeerneuerung, Basisgruppen und -gemeinschaften, Jugendreligionen) „die Dringlichkeit eines immer wiederkommenden Pfingstereignisses" erweisen und die heutigen „Impulse von unten" als notwendig aufzeigen (273–308). Beachtlich ist der Hinweis, „daß Frauen, wie es sich in vielen Basisgruppen gezeigt hat, in dieser christlichen Lebens- und Aktionsform ganz neue Möglichkeiten der Teilnahme und Teilgabe an christlichen und sozialem Leben möglich werden" (229). In der Tat, Josef Blank hat recht, wenn er auf den Salzburger Hochschulwochen „Basis" als heutiges Schlüsselwort für alle Praxis und Theorie bezeichnet.

Das Fazit: „So erweisen sich die Angebote der neuen Heilsbewegungen bei erstem flüchtigem Hinsehen als die Alternative zu den religiösen Defiziten unseres gutbürgerlich-deformierten Glaubenslebens ... Vielleicht läßt sich ... doch etwas ändern" (308).

Beverungen Oda Hagemeyer

Aegidius von Assisi: Die Weisheit des Einfachen. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Anton Rotzetter und Elisabeth Hug. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1980). 126 S. (Klassiker derMeditation) kart. DM 10.80.

Eine Textauswahl dieses Weggefährten des hl. Franz von Assisi und über ihn, der zu seiner Zeit hochverehrt, dann aber vergessen wurde bis zur Wiederbelebung seiner Verehrung in diesem Jahrhundert. Die Herausgeber unterzogen sich der Mühe, trotz des Vorhandenseins deutscher Übersetzungen, die Quellenschriften, die Lebensbeschreibung des Aegidius aus der Hand des Bruders Leo und die Sammlung der „Goldenen Worte" des Aegidius, zu studieren und in Auswahl zu übersetzen. Neben der vollständigeren Ausgabe von L. Hardick (1964) und der mitreißenden Einführung von Walter Nigg eine liebenswerte Kurzauswahl mit selbständig verfaßtem Lebenslauf und fortlaufenden Erläuterungen.

Beverungen Oda Hagemeyer

Riede, Johannes: **Hoffnung wider alle Hoffnung.** Verheißung Gottes – Erwartungen des Menschen. – München: Don Bosco (1980). I, 129 S. (Reihe Engagement) kart. DM 16.80

Hoffnung wider alle Hoffnung – auf die Ambivalenz dieser Aussage geht der Autor im Vorwort seines Buches selbst ein. Der Titel „könnte als barer Unsinn empfunden werden. Denn entweder hofft einer, oder er tut es nicht" (7). Dennoch scheut sich R. nicht, auf die Erfahrung allen menschlichen Lebens einzugehen. „die grundsätzlich eingeschränkte menschliche Hoffnung einerseits – und Gottes Hoffnung weckende Zusage andererseits" (7).

Bei seinen Betrachtungen geht R. von Worten und Gleichnissen des NT aus. in ihnen greift er in verständlicher Sprache und nachvollziehbaren Gedanken Probleme des christlichen Lebens und Glaubens auf (vgl. einzelne Kap. des Buches: In der Welt ohne Angst; Erwartung des Gerichts; Erwartung der neuen Welt; Freiheit der Kinder Gottes; Unfähig zur Armut?).

Durchgängig erweist sich dabei die Absicht des Buches: Selbst mit der Hoffnung anfangen (38), mit dem, „was einmal kommen wird, ... in den unscheinbaren Anfängen" liegt, „in der Kümmernis des Hier und Heute schon drin, verborgen, unerkannt, allein Gegenstand unseres sieghaften Glaubens" (10).

Wir sind nicht allein gelassen (109), wenn wir auch noch auf die Erfüllung unserer Hoffnung warten müssen, auf jene Stunde, „in welcher alles offengelegt wird" (7) – dazu ruft R. auf.

Festzuhalten bleibt, daß das Buch seiner „geheimen Absicht" gerecht wird: „Es möchte jenen Bereich des Glaubens eröffnen, der den verunsicherten, bedrohten und verängstigten Menschen von heute zu einer berechtigten Hoffnung verführen kann. Es möchte freilich auch allen anderen Signale setzen, die uns begründet hoffen heißen" (7).

Hoffnung wider alle Hoffnung – die Überlegungen dieses Buches eignen sich für die persönliche Betrachtung und Meditation über Grundfragen unsere Glaubens. Ebenso aber kann es für Mitarbeiter in der Seelsorge als Ausgangspunkt und Hilfsmittel für Predigt und Katechese dienen.

Fulda Maria-Regina Bottermann

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Cento anni di bibliografia **ambrosiana** ‹1874–1974›. A cura di P(ier) F(ranco) Beatrice [e.a.]. – Mil: Vita e Pensiero 1981. XXVI, 529 p. = Publicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore = Studia Patristica Mediolanensia XI; Lire 28 000.

Orientation by disorientation. Studies in literary criticism and biblical literary criticism. Presented in honor of William A. **Beardslee**. Ed. by Richard A. Spencer. – Pittsburgh, Penns.: The Pickwick Press 1980. XXX, 270 p. = Pittsburgh Theological Monograph Series XXXV; $ 14,75; p. XVII–XXVII: Bibliography of the writings of William A. Beardslee, covering the period 1949–1979.

La scolastique: Certitude et recherche. En hommage à Louis-Marie **Régis**. Recueil préparé sous la direction de Ernest Joós. – Montr: Ed. Bellarmin 1980. 209 p.; $ 12,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Eschatologie. Bibeltheologische und philos. Studien zum Verhältnis von Erlöserwelt und Wirklichkeitsbewältigung. Festschrift für Engelbert **Neuhäusler** zur Emeritierung gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern. Hrsg. von Rudolf Kilian [u.a]. – St. Ottilien: EOS Verlag (1981). 333 S.; Lw. DM 29,80; [enth. u.a.:] S. 23–40: Kilian, Rudolf: Überlegungen zur alttestamentlichen Eschatologie; S. 41–57: Kinet, Dirk: Eschatolog. Perspektiven im **Hoseabuch**; S. 59–72: Werner, Wolfgang: Israel in der Entscheidung. Überlegungen zur Datierung und zur theologischen Aussage von **Jes 1,4–9**; S. 73–81: Leroy, Herbert: „Kein Bein wird ihm zerbrochen werden" ‹**Jo 19,31–37**›. Zur johanneischen Interpretation des Kreuzes; S. 83–107: Lattke, Michael: Ende der Leiden? Eschatologisch-bibeltheologische Thesen zum Problem „Gott und das Leid"; S. 109–143: Fassl, Peter: „Und er lobte den ungerechten Verwalter" ‹**Lk 16,8a**›. Komposition und Redaktion in Lk 16.

Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Mit Beiträgen von Ulrich Luz [u.a.] – Stu: Kath. Bibelwerk (1981). 214 S. = Stuttgarter Bibelstudien CI; kart. DM 26,80; [enth.:] S. 15–58: Kegler, Jürgen: Prophetisches Reden von Zukünftigem; S. 59–114: Lampe, Peter: Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln; S. 115–152: Hoffmann, Paul: Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung; S. 153–193: Luz, Ulrich: Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus; S. 195–214: Luz, Ulrich: Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln.

2. Altes Testament

Escritos de Biblia y Oriente. Miscelánea conmemorativa del 25.° aniversario del Inst. Español Bíblico y Arqueológico ‹Casa de Santiago› de Jerusalén. Ed. prep. por Rafael Aguirre y Felix García López. – Salm, Jer: Univ. Pontificia 1981. 412 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XXXVIII; pes 1300; [cont. e.a.:] p. 23–36: Alonso Schökel, Luis: Cuestiones de método en el Antiguo Testamento; p. 37–64: García López, Felix: En los umbrales de la tierra prometida. Análisis de **Dt 9,1–7; 10,12–11,17**; p. 65–70: Briend, Jacques: Bethel et Beth-Awen; p. 71–95: Ibáñez Arana, Andres: Los marcos redaccionales de **Jos 13–19**; p. 97–102: Vilar Hueso, Vicente: El santuario de Belen en los tiempos de los Jueces y Samuel; p. 103–118: Couroyer, Bernard: L'arc de Jonathan jamais ne recula ‹**2 Sm 1,22**›; p. 117–136: Puech, Emile: Athalie, fille d'Achab, et la chronologie des rois d'Israël et de Juda; p. 137–152: Trebolle, Julio: La caída de Samaría. Critica textual, literaria e histórica de **2 Re 17,3–6**; p. 153–169: Asurmendi, Jesús María: **Sofanías** y Jerusalén. Análisis estilístico; p. 171–192: García Trapiello, J.: El rey de Israel valedor de al justicia social; p. 195–232: García Martínez, Florentino: 4Q Mes. Aram. y el libro de Noé; p. 233–257: Díez-Macho, Alejandro: Nueva fuente para el Targum Palestino del día séptimo de Pascua y primero de Pentecostes; p. 317–328: González Echegaray, Joaquin: Algunos temas bíblicos de antes de la Biblia. Los comienzos del neolítico en Palestina; p. 329–346: Lamadrid, Antonio G.: Canaán y América. La Biblia y la teología medieval ante la conquista de la tierra; p. 347–358: Croatto, José Severio: Conciencia mitica y liberación. Una lectura «sospechosa» del mito mesopotamio de Atrajasis; p. 359–386: Díez Merino, Luis: Los manuscritos targúmicos españoles; p. 387–397: Sigrist, R. M.: Effectifs d'un poste de navigation à Umma.

Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. (Josef **Schreiner** zum 60. Geburtstag.) Hrsg. von Lothar Ruppert, Peter Weimar, Erich Zenger. – Wü: Echter Verl. (1982). 331 S.; Lw. DM 48,–; [enth.:] S. 11–21: Hentschel, Georg: Die Heilung Naamans durch das Wort des Gottesmannes ‹**2 Kön 5**›; S. 23–33: Kutsch, Ernst: „Wir wollen miteinander rechten." Zu Form und Aussage von **Jes 1,18–20**; S. 35–52: Haag, Ernst: Der Weg zum Baum des Lebens. Ein Paradiesmotiv im Buch **Jesaja**; S. 53–60: Kilian, Rudolf: „Baut eine Straße für unseren Gott!" Überlegungen zu **Jes 40,3–5**; S. 61–75: Deissler, Alfons: Das „Echo" der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch; S. 77–86: Fohrer, Georg: Abgewiesene Klage und untersagte Fürbitte in **Jer 14,2–15,2**; S. 87–93: Loretz, Oswald: Ugaritisch-biblisch mrzḥ „Kultmahl, Kultverein" in **Jer 16,5** und **Am 6,7**. Bemerkungen zur Geschichte des Totenkultes in Israel; S. 95–104: Alonso Schökel, Luis: «Tú eres la esperanz de Israel» ‹**Jer 17,5–13**›; S. 105–119: Lohfink, Norbert: Die Gottesworterschachtelung in **Jer 30–31**; S. 121–136: Görg, Manfred: Jeremia zwischen Ost und West ‹**Jer 38,1–6**›. Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils; S. 137–149: Becker, Joachim: Erwägungen zur ezechielischen Frage; S. 151–162: Simian-Yofre, Horacio: Wächter, Lehrer oder Interpret? Zum theologischen Hintergrund von **Ez 33,7–9**; S. 163–182: Ruppert, Lothar: Beobachtungen zur Literar- und Kompositionskritik von **Hos 1–3**; S. 183–201: Zenger, Erich: „Durch Menschen zog ich sie . . ." ‹**Hos 11,4**›. Beobachtungen zum Verständnis des prophetischen Amtes in Hoseabuch; S. 203–215: Maier, Johann: „Siehe ich mach(t)e dich klein unter den Völkern . . ." Zum rabbinischen Assoziationshorizont von **Ob 2**; S. 217–235: Weimar, Peter: Literarische Kritik und Literarkritik. Unzeitgemäße Beobachtungen zu **Jon 1,4–16**; S. 237–253: Scharbert, Josef: **Zefanja** und die Reform des **Joschija**; S. 255–272: Wahl, Otto: Göttliches und menschliches Messen. Zur Botschaft von **Sach 2,5–9**; S. 273–285: Schmitt, Armin: Das prophetische Sondergut in **2 Chr. 20,14–17**; S. 287–299: Gross, Heinrich: „Anfang und Ende." Beobachtungen zum prophetischen Reden von Schöpfung, Gericht und Heil; S. 301–313: Hugger, Pirmin: Das trauernde Land, der schreiende Stein. Die gegenwärtige Naturkrise und das Zwölfprophetenbuch; S. 315–325: Preuß, Horst Dietrich: Das Studium der Prophetie im Studium der Theologie; S. 327–333: Keukens, Karlheinz H.: Schriftenverzeichnis Josef Schreiner.

Van der Spek, W.: De zonen van Noach. Een exegese van **Genesis 9:18–28.** – Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie II, Kampen 1981, 26–34; p. 35–39: Deurloo, K. A.: De naam en de namen ‹Genesis **32:23–33**›; p. 41–49: Van Daalen, Aleida G.: „Vertel mij toch al het grote dat Elisa gedaan heeft." De compositie van de verhalen over Elisa en de Sunamitische en hun samenhang. 2: De opbouw van **II Koningen 4:12–17 en 25–28** en hun onderlinge samenhang; p. 50–67: Smelik, K. A. D.: „Zegt toch tot Hizkia." Een voorbeeld van profetische geschiedschrijving; p. 68–85: Kessler, Martin: From drought to exile: **Jeremiah 14:1–15:4**.

García, Florentino: 4Q Or Nab. Nueva síntesis. – Sefarad XL, 1980, 5–26; p. 27–40: Marcos, N. Fernández: Nueva acepión de τέπας en las «Vidas de los profetas»; p. 41–56: Ramón Busto Saiz, José: El texto Teodociónico de Daniel y la traducción de Símaco; p. 57–64: Romano, David: Los judíos en los baños de Tortosa ‹siglos XIII–XIV›; p. 65–76: Haxen, Ulf: A hebrew muwaššaḥa and its «bilingual» ḥarǧa; p. 77–98: Naval Más, Antonio: El arrabal de la judería oscense.

3. Neues Testament

Beare, Francis Wright: The Gospel according to **Matthew**. A commentary. – Oxf: Balckwell (1981). VIII, 550 p.; £ 25,–.

Thériault, Jean-Yves: La Règle de Trois. Une lecture sémiotique de **Mt 1–2**. – ScE XXXIV, 1982, 57–78.

Brooks, Oscar S.: Matthew **XXVIII, 16–20** and the design of the First Gospel. – Journal for the Study of the New Testament X, 1981, 2–18; p. 19–28: Campbell, W. S.: The Romans debate; p. 29–33: Buth, Randall: **Mark 3:17** BONEPETEM and popular etymology; p. 34–41: Wilson, Jeffrey: The integrity of **John 3:22–26**.

Feuillet, André: Ressemblances structurales et doctrinales entre **Ga 3,1–6,10** et **Rm 1–8**. – Nova et Vetera LVII, 1982, 30–64.

Johnson, Luke Timothy: **Romans 3:21–26** and the faith of Jesus. – CBQ XLIV, 1982, 77–90.

Bader, Günter: **Römer 7** als Skopus einer theologischen Handlungstheorie. – ZThK LXXVIII, 1981, 31–56.

Mussner, Franz: Der Brief an die **Epheser**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter Verl. (1982). 182 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament X = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DIX; kart. DM 21,80.

Krimmer, Heiko: **Galaterbrief**. – Neuhausen, Stu: Hänssler (1981). 201 S. = Edition C:B, Bibelkommentare XIII; kart. DM 24,80.

Kieffer, René: Foi et justification a Antioche. Interpretation d'un conflict ‹**Ga 2,14–21**›. – P: Éd. du Cerf 1982. 164 p. = Lectio divina CXI; F 89,–.

Gnilka, Joachim: Der **Philemonbrief**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. XIV, 95 S. = Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament X, 4.

Vicent Cernuda, Antonio: La introducción del primogénito, según **Hebr. 1,6**. – EstB XXXIX, 1981, 107–153.

Studies in the Johannine Letters. (Proceedings of the fifteenth meeting of "Die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika ‹NTWSA› – The New Testament Society f South Africa ‹NTSSA›. Held at the University of South Africa from the 10th to the 12th of July 1979.) – (Bloemfontein: The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA›, Co-Secretary) 1981. 131 p. = Neotestamentica XIII; [cont.:] p. 1–42: Du Rand, J. A.: A discourse analysis of **1 John**; p. 43–67: Coetzee, J. C.: The Holy Spirit in 1 John; p. 68–83: Kotzé, P. P. A.: The meaning of 1 John **3:9** with reference to 1 John **1:8** and **10**; p. 84–100: Du Toit, B. A.: The role and meaning of statements of 'certainty' in the structural composition of 1 John; p. 101–120: Du Rand, J. A.: Structure and message of **2** John; p. 121–131: Du Rand, J. A.: The structure of **3** John.

Reader, William W.: The twelve jewels of **Revelation 21:19–20**. Tradition, history, and modern interpretations. – JBL C, 1981, 433–457.

Kirchschläger, Walter: Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des **Lukas**. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. – Klosterneuburg: Österr. Kathol. Bibelwerk 1981. 331 S. = Österreichische biblische Studien III.

Taeger, Jens-W(ilhelm): Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen u. zur Sicht d. Bekehrung bei Lukas. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 244 S. = Studien zum Neuen Testament XIV. [Diss., Münster]

Ebeling, Gerhard: Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum **Galaterbrief**. – Tü: Mohr 1981. XIV, 369 S.; kart. DM 39,–.

Swetnam, James: Jesus and Isaac. A study of the epistle to the **Hebrews** in the light of the Aqedah. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 243 p. = Analecta biblica XCIV; Lire 16 500.

Manns, Frédéric, OFM: Traces d'une Haggadah chrétienne dans l'**Apocalypse** de **Jean**? – Antonianum LVI, 1981, 265–295.

Schenk, Wolfgang: Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düs: Patmos Verlag (1981). 138 S.; DM 34,–.

März, Claus-Peter: „Siehe, dein König kommt zu Dir . . .“ Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Einzugsperikope. – Lpz: St. Benno-Verl. 1980. XXXVI, 248 S. = Erfurter Theologische Studien XLIII; kart. DM 23,–.

Friedrich, Gerhard: Die Verkündigung des **Todes Jesu** im Neuen Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1982). 199 S. = Biblisch-theologische Studien VI; DM 22,–.

Steinhauser, Michael G.: Doppelbildworte in den synoptischen Evangelien. Eine form- und traditionskritische Studie. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 467 S. = Forschung zur Bibel XLIV; kart. DM 56,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Allison, Dale C.: The Pauline Epistles and the synoptic Gospels: The pattern of the parallels. – NTSt XXVIII, 1, 1982, 1–32.

Lincoln, Andrew T.: **Paradise** now and not yet. Studies in the role of the heavenly dimension in **Paul**'s thought with special reference to his eschatology. – Cambr (e.a.): Cambridge Univ.Pr. (1981). XIII, 277 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLIII ; £ 15,–. [Diss., Cambridge. Überarb.]

Deidun, T. J.: New covenant morality in Paul. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XIV, 296 p. = Analecta biblica LXXXIX; Lire 18 500

Theobald, Michael: Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld. – (Wü:) Echer Verlag (1982). 350 S. = Forschung zur Bibel XXII; kart. DM 48,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Rochais, Gérard: Les récits de **résurrection** des morts dans le Nouveau Testament. – Cambr, NY, Lo: Cambridge Univ. Press (1981). IX, 252 p. = Society vor New Testament studies – Monograph series XL.

Black, Matthew – Robert Davidson: Constantin von **Tischendorf** and the Greek New Testament. – Glasgow: Univ. of Glasgow Pr. 1981. 91 p.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Selge, Kurt-Victor: Einführung in das Studium der Kirchengeschichte. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. XIII, 225 S. = Die Theologie.

Iserloh, Erwin: Kirchengeschichte – eine theologische Wissenschaft. – Mz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; Wiesb: Steiner 1982. 28 S. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen d. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1982, 3.

Berner, Ulrich: Universalgeschichte und kreative Hermeneutik. Reflexionen anhand des Werkes von Mircea **Eliade**. – Saeculum XXII, 1981, 221–241.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. In Zusammenarbeit mit Jürgen Dummer, Johannes Irmscher und Kurt Treu hrsg. von Franz Paschke. – B: Akademie-Verlag 1981. X, 645 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXV; kart. M 125,–; [enth. u.a.:] S. 1–4: De Aldama, J. A.: Contribución al estudio de la tradición manuscrita de la homilía „In Salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem“ atribuida al **Crisóstomo**; S. 5–13: Azéma, Y.: Citations d'auteurs et allusions profanes dans la Correspondance de **Théodoret**; S. 29–37: Barnard, L. W.: The sources of the Byzantine iconoclastic controversy: **Leo III** and **Yazid II** – a reconsideration; S. 39–60: Benito y Durán, A.: Filosofía de San **Basilio Magno** en su Enarratio in Isaiam prophetam; S. 61–76: Berthold, H.: Die Ursprünglichkeit literarischer Einheiten im **Corpus Macarianum**; S. 77–85: Boeren, P. C.: Quelques problèmes de la littérature pseudépigraphique du moyen-âge; S. 87–94: Bonicatti, M.: Problemi di metodo in rapporto ai testi musicali; S. 95–98: Bonis, K.: Zur Frage der besonderen Verehrung des Philaretos Philanthropenos ‹Eleemon› unter den orthodoxen Slaven; S. 109–114: Buchheit, V.: Das Symposion des **Methodios** arianisch interpoliert?; S. 115–134: Coman, J.: Utilisation des Stromates de Clément d'Alexandrie par **Eusèbe** de **Césarée** dans la Préparation Evangélique; S. 135–139: Daniélou, J.: Interpolations antiorigénistes chez **Grégoire** de **Nysse**; S. 141–148: Díaz y Díaz, M. C.: El pseudojeronimiano De adventu **Henoch**; S. 149–160: Domínguez del Val, U.: **Isidoro** de **Sevilla** y los Tractatus Origenis de Gregorio de Elvira; S. 161–166: Dujčev, I.: Bemerkungen zur Ausgabe der **Athos**-Urkunden; S. 167–171: Eborowicz, W.: La structure et le style des écrits de St. **Augustin** contre les Semipélagiens; S. 173–183: Ettlinger, G. H.: The history of the citations in the Eranistes by **Theodoret** of **Cyrus** in the fifth and sixth centuries; S. 185–192: Fascher, E.: **Herodot** und **Eusebius** – zwei Väter der Geschichtsschreibung; S. 193–195: Ferguson, E.: A note on **Irenaeus**, Adversus Haereses IV. 8.3; S. 197–207: Fischer, J. A.: Die Ausgabe der Apostolischen Väter durch Thomas Ittig; S. 209–216: Frend, W. H. C.: Isauria: **Severus** of **Antioch**'s problem-child, 512–518; S. 217–244: Frickel, J.: **Hippolyt** von **Rom**: Refutatio, Buch X; S. 245–250: Gessel, W.: Elemente des Briefstiles im origeneischen Gebetslogos; S. 251–252: Gigante, M.: Per l'interpretazione della Restitutio Crucis di **Giorgio** di **Pisidia**; S. 253–283: Grillmeier, A.: **Markos Eremites** und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI; S. 285–292: Hamman, A.: Pour une lecture concrète des textes; S. 305–315: Heck, E.: Das Romuluslogium des Ennius bei **Lactanz** – ein Testimonium zu Ciceros Schrift De gloria?; S. 317–329: Husar, Irene: Der antike Harmoniebegriff – Fortleben und Umbildung; S. 365–383: Lash, C. J. A.: Techniques of a translator: Work-notes on the methods of **Jacob of Edessa** in translating the homilies of **Severus** of **Antioch**; S. 385–387: Leroy-Molinghen, Alice: Les Âges de la Vie dans un passage de l'«Histoire Philothée» de **Théodoret** de **Cyr**; S. 389–398: Liebeschuetz, W.: Religion in the Panegyriei Latini; S. 399–402: Magne, J.: Un extrait de la «Tradition apostolique sur les charismes» d'**Hippolyte** sous les gloses du Constituteur, et les «Diataxeis des saints Apôtres»; S. 403–410: Mango, C.: Observations on the correspondence of **Ignatius**, Metropolitan of Nicaea ‹first half of the ninth century›; S. 411–426: Ménard, J.-E.: La tradition synoptique et l'Évangile selon **Thomas**; S. 427–434: Neyt, Fr.: L'apprehiston chez les Pères de Gaza; S. 435–444: Onasch, K.: Funktionalismus und Integralismus der byzantinisch-slavischen Liturgie; S. 445–453: Perler, O.: Le fragment du traité «Sur le dimanche» de **Méliton** de **Sardes**; S. 455–458: Podskalsky, G.: Die Herleitung des Millenarismus ‹Chiliasmus› in den antihaeretischen Traktaten. Bemerkungen zur Überlieferungsgeschichte; S. 459–464: Pollard, T. E.: **Eusebius** of **Caesarea** and the Synod of Antioch (324/25); S. 479–488: Reinsch, D.: Uber einige Aristoteles-Zitate bei **Eustathios** von Thessalonike; S. 489–494: Rocha-Pereira, Maria Helena: Die Überlieferungsgeschichte des Liber de conservanda sanitate von **Petrus Hispanus**; S. 495–498: Rochow, Ilse: Neues zu den Hymnen der **Kassia** aus Cod. Meteor. Metamorphoseos 291; S. 499–513: Rordorf, W.: Le problème de la transmission textuelle de Didachè 1,3b.–2,1; S. 515–524: Saffrey, H. D.: **Pie II** et les prêtres uniates en Crète au XV^e siècle; S. 525–529: Sesan, M.: Zur Geschichte des patristischen Wortes „**orthodox**“; S. 531–541: Spanneut, M.: Un abrégé inconnu du Commentaire de **Simplicius** sur **Epictète** ‹Vatopédi 738, f. 268r–286v›; S. 543–548: Trapp, E.: Schriftliche und mündliche Überlieferung des **Digenesepos**; S. 549–552: Treu, Ursula: Zur biblischen Überlieferung im **Physiologus**; S. 553–572: Van der Mensbrugghe, A.: Fausses pistes de recherche sur les origines des Vigiles et des Matines; S. 573–578: Van Roey, A.: Le florilège nestorien de l'Adversus Nestorium de **Cyrille** d'**Alexandrie** et du traité contre Nestorius de **Théodote** d'**Ancyre**; S. 579–591: Veh, O.: **Prokops** Verhältnis zum Christentum; S. 593–603: Weijenborg, R.: Überlieferungsgeschichtliche Bemerkungen zu der **Justin** dem Märtyrer zugeschriebenen Apologia Secunda; S. 605–608: Wilken, R. L.: The authenticity of the fragments of **Melito** of **Sardis** on the Sacrifice of Isaac ‹Genesis 22›: Comments on Perler's edition; S. 625–635: Zelzer, K.: Zur Überlieferung der lateinischen Fassung der **Basiliusregel**; S. 637–645: Zelzer, Michaela: Zur Überlieferung der Regula Benedicti im französischen Raum.

3. Alte Kirchengeschichte

Squitieri, Giovanni: Cristianesimo ed Impero Romano. – (Salerno:) Dottrinari (1981). 432 p.; Lire 12 000.

Schneemelcher, Wilhelm: Das **Urchristentum**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1981. 220 S. = Urban-Taschenbücher CCCXXXVI; kart. DM 18,–.

Schleich, Thomas: Missionsgeschichte und Sozialstruktur des vorkonstantinischen Christentums. – GWissUnt XXXIII, 1982, 269–296.

Dassmann, Ernst: **Paulus** in frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1982. 50 S. = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCLVI.

Radl, Walter: Das „**Apostelkonzil**“ und seine Nachgeschichte, dargestellt am Weg des **Barnabas**. – ThQ CLXII, 1982, 45–61.

Pesce, Mauro: L'apostolo di fronte alla crescita pneumatica dei Corinti ‹1 Cor 12–14›. Tentativo di un'analisi storica della funzione apostolica. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 1–39; p. 41–60: Kowalski, Aleksander: "Rivestítu di Gloria". Adamo ed Eva nel commento di sant'**Efrem** a Gen 2,25. Ricerca sulle fonti dell'esegesi siriaca; p. 61–71: Moreschini, Claudio: Il contributo di Gerolamo alla polemica antipelagiana; p. 73–81: Gribomont, Jean: **Marc** l'**Ermite** et la christologie évagrienne.

Barton, S. C. / G. H. R. Horsley: A Hellenistic cult group and the New Testament churches. – JAC XXIV, 1981, 7–41; S. 42–44: Stuiber, Alfred: Die drei σημεῖα von **Didache XVI**; S. 45–55: Fussl, Maximilian: Zur Trosttopik in den Homilien des Basileios; S. 56–66: Geerlings, Wilhelm: Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts; S. 67–70: Wrede, Henning: Eine tetrarchische Gigantomachie in Spalato; S. 71–84: Brandenburg, Hugo: Ars humilis. Zur Frage eines christlichen Stils in der Kunst des 4. Jahrhunderts nach Christus; S. 85–113: Eichner, Klaus: Die Produktionsmethoden der stadtrömischen Sarkophagfabrik in der Blütezeit unter Konstantin; S. 114–130: Lucchesi-Palli, Elisabetta: Eine Gruppe koptischer Stelen und die Herkunft ihrer figürlichen Motive und Ornamente; S. 131–139: Wessel, Klaus: Ein verkanntes Denkmal der frühbyzantinischen Kaiser-Ikonographie. Der „Apostel-Intaglio“ in der Münchener Staatlichen Münzsammlung.

Stone, Michael E.: The metamorphosis of **Ezra**: Jewish Apocalypse and medieval vision. – JThSt XXXIII, 1982, 1–18; p. 19–61: Horbury, William: The benediction of the *Minim* and early Jewish-Christian controversy; p. 62–97: Hammond Bammel, C. P.: **Ignatian** problems; p. 98–105: West, M. L.: The metre of **Arius**' *Thalia*; p. 106–123: Hunt, E. D.: St. Stephen in Minorca. An episode in Jewish-Christian relations in the early 5th century A. D.; p. 124–133: Bradley, D. R.: The doctrinal formula of **Patrick**.

Spuler, Bertold: **Syrisch**es Christentum in Vorderasien und Südindien. – Saeculum XXXII, 1981, 242–254.

Koffas, Alexandros K.: Die **Sophia**-Lehre bei **Klemens** von **Alexandrien** – eine pädagogisch-anthropologische Untersuchung. – Ffm, Bern: Lang 1982. 228 S. = Eruditio XIV; kart. sfr 51,– [Diss., Frankfurt/M].

Guerra, Manuel: Análisis filológico de S. **Ireneo** «Adversus haereses» 3,3,2b. – Scripta theologica XIV, 1982, 9–57.

Van de Bunt, Annewies: Milk and honey in the theology of **Clement** of **Alexandria**. – Fides sacramenti – Sacramentum fidei. Studies in honour of Pieter Smulders . . ., Assen 1981, 27–39; p. 41–95: Auf der Maur, Hans Jörg and Joop Waldram: Illuminatio Verbi divini – Confessio fidei – Gratia baptismi. Wort, Glaube und Sakrament in Katechumenat und Taufliturgie bei **Origenes**; p. 97–105: Bévenot, Maurice: 'Salus extra Ecclesiam non est' ‹St. **Cyprian**›; p. 107–112: Dekkers, Eligius: 'Symbolo baptizare'; p. 113–135: Dael, Peter van: Purpose and function of decoration-schemes in early Christian baptisteries; p. 137–175: Grillmeier, Aloys: Die Taufe Christi und die Taufe der Christen. Zur Tauftheologie des **Philoxenus** von **Mabbug** und ihre Bedeutung für die christliche Spiritualität; p. 177–191: Congar, Yves: Intentionnalité de la foi et sacrement. Aperçus, de S. **Augustin** au concile de Trente; p. 205–210: Davids, Adelbert: Hésiode et les prophètes chez **Théophile** d'**Antioche** ‹Ad Autol. II, 8–9›; p. 211–217: Doignon, Jean: Un *Sermo Themerarius* d'**Hilaire** de **Poitiers** sur sa foi ‹De Trinitate 6,20–22›; p. 219–232: Simonetti, Manlio: Ferrando di Cartagine nella controversia teopaschita.

Origenes: Commentaire sur Saint Jean. Tome IV: ‹Livres XIX et XX›. Texte grec, introduction, traduction et notes par Cécile Blanc. – P: Ed. du Cerf 1982. 395 p. = Sources chrétiennes CCXC; F 356,–.

Lactantius: La colère de Dieu (Liber de ira dei, lat., franz.) Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Christiane Ingremeau. – P: Éd. du Cerf 1982. 418 p. = Sources chrétiennes CCLXXXIX; F 310,–.

Macarius [Aegyptus]: Die syrische Überlieferung der Schriften des Makarios. Hrsg. von Werner Strothmann. Teil I: Syrischer Text. Teil II: Übersetzung. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XXIII, 359 S.; XLIV, 298 S. = Göttinger Orientforschungen I, 21; kart. DM 82,–.

Strothmann, Werner: Textkritische Anmerkungen zu den Geistlichen Homilien des Makarios-Symeon. – Wiesb: Harrassowitz 1981. XVIII, 115 S. = Göttinger Orientforschungen I, 23; kart. DM 20,–.

Keresztes, Paul: **Constantine**: a great Christian monarch and apostle. – Amst: Gieben 1981. 218 p.; hfl 45,–.

Barceló, Pedro: Roms auswärtige Beziehungen unter der Constantinischen Dynastie ‹306–363›. – Rgb: Pustet 1982. 226 S. = Eichstätter Beiträge III. Abt. Geschichte; kart. DM 38,– [Diss., Freiburg/B].

Zincone, Sergio: Giovanni **Crisostomo**. Commento alla Lettera al Galati. Aspetti dottrinali storici letterari. – L'Aquila: Japadre (1980). 207 p. = Collana di Testi Storici XIII; Lire 10 000.

4. Mittelalter und Neuzeit

Thomas, Hans Michael: Zur Dynamik religiöser Erweckungsbewegungen in der Geschichte europäischer Länder. – ZRGG XXXIII, 1981, 338–356.

Das Bistum Münster. Bd. IV, 2: Das Domstift St. **Paulus** zu **Münster**. Bearbeitet von Wilhelm Kohl. – B, NY: de Gruyter 1982. XXXIV, 953 S. = Germania Sacra. N.F. XVIII, 2: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln.

Weinrich, Hans: Die Kupfermünzprägung des Domkapitels zu **Münster**. – Mstr: Aschendorff 1981. 87, 8 S., Ill. = Geschichtliche Arbeiten zur westfälischen Landesforschung XVI = Veröffentlichungen der Historischen Kommission Westfalens XXII; kart. DM 48,–.

Beiträge zur Geschichte **Schussenrieds**. Von Paul Beck und Bernhard Ruess. – Bad Buchau: Federasee-Verlag [1981]. 720 S., zahlr. Ill, graph. Darst.

5. Mittelalter

Arnold, Klaus: Das „finstere" Mittelalter. Zur Genese und Phänomenologie eines Fehlurteils. – Saeculum XXXII, 1981, 287–300.

Brühl, Carlrichard: Kronen- und Krönungsbrauch im Frühen und Hohen Mittelalter. – HZ CCXXXIV, 1982, 1–31.

Hauck, Karl: Germanische Bildtradition im christlichen Mittelalter ‹Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXII›. – FMSt XV, 1981, 1–17; S. 36–67: Althoff, Gerd: Gebetsgedenken für Teilnehmer an Italienzügen. Ein bisher unbeachtetes Trienter Diptychon; S. 68–179: Poeck, Dietrich: Laienbegräbnisse in **Cluny**; S. 180–287: Freise, Eckhard: **Roger** von **Helmarshausen** in seiner monastischen Umwelt; S. 371–386: Must, Gustav: Das St. **Galler Credo**; S. 387–434: Menz-Von der Mühll, Marguerite: Die St. Galler Elfenbeine um 900; S. 435–494: Schwab, Ute: Zum Verständnis des Isaak-Opfers in literarischer und bildlicher Darstellung des Mittelalters.

Falkenstein, Ludwig: Karl der Große und die Entstehung des **Aachener Marienstiftes**. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 149 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte N.F. III; kart. DM 22,–.

Nascità dell'Europa ed Europa Carolinga: un'equazione de verificare, 19–25 aprile 1979. Tomo I–II. – Spoleto: Pr. La Sede del Centro 1981. 1011 p., 36 tav. = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo XXVII; Lire 90 000; [cont. e.a.:] p. 67–94: Fleckenstein, Josef: Adel und Kriegertum und ihre Wandlung im Karolingerreich; p. 101–132: Prinz, Friedrich: Der fränkische Episkopat zwischen Merowinger- und Karolingerzeit; p. 147–169: Metz, Wolfgang: Zu Wesen und Struktur der geistlichen Grundherrschaft; p. 175–207: Werner, Karl Ferdinand: La genèse des Duchés en France et en Allemagne; p. 341–407: Arnaldi, Girolamo: Il papato e l'ideologia del potere imperiale; p. 419–456: Fuhrmann, Horst: Das Papsttum und das kirchliche Leben in Frankreich; p. 459–496: Leonardi, Glaudio: **Alcuino** e la Scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria; p. 507–523: Pratesi, Alessandro: le ambizioni di una cultura unitaria: la riforma della scrittura; p. 531–571: Beumann, Helmut: Unitas Ecclesiae – Unitas Imperii – Unitas Regni. Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der Regna; p. 583–712: Morrison, Karl Frederick: «Unum ex multis»: **Hincmar of Rheims**' medical and aesthetic rationales for unification; p. 719–758: Riché, Pierre: Divina pagina, ratio et auctoritas dans la théologie carolingienne; p. 765–805: Fontaine, Jacques: De la pluralité à l'unité dans le «latin carolingien»?; p. 821–841: Braunfels, Wolfgang: Karolingischer Klassizismus als politisches Programm und karolingischer Humanismus als Lebenshaltung (con illustrazioni); p. 851–876: Romanini, Angiola Maria: La questione dei rapporti tra l'Europa carolingia e la nascità di un linguaggio figurativo europeo (con illustrazioni); p. 885–916: Grierson, Philip: The carolingian Empire in the eyes of Byzantium; p. 919–967: Classen, Peter: Italien zwischen Byzanz und dem Frankenreich.

Evans, G. R.: The Grammar of predestination in the ninth century. – JThSt N.S. XXXIII, 1982, 134–145.

Schieffer, Rudolf: Eine übersehene Schrift **Hinkmars** von **Reims** über Priestertum und Königtum. – DA XXXVII, 1981, 511–528; S. 529–558: Schmitz, Gerhard: Wucher in Laon. Eine neue Quelle zu Karl dem Kahlen und Hinkmar von Reims; S. 559–575: Bischoff, Bernhard: Eine karolingische ‚Vita pastoralis': ‚Sedulius, Carmen alpha'; S. 576–604: Gilchrist, John: Die **Epistola Widonis** oder Pseudo-Paschalis. Der erweiterte Text; S. 605–638: Gawlik, Alfred: Das Diplom Kaiser Heinrichs V. Stumpf Reg. 3150 für das Kloster St. Arnulf bei Metz; S. 641–693: Patschovsky, Alexander: Zur Ketzerverfolgung **Konrads** von **Marburg**; S. 694–735: Von den Brincken, Anna-Dorothee: Zu Herkunft und Gestalt der **Martins-Chroniken**; S. 736–773: Miethke, Jürgen: Die Konzilien als Forum der öffentlichen Meinung im 15. Jahrhundert.

Brommer, Peter: Eine unbekannte Diözesansynode. Zur Rezeption **Theodulfs** von **Orléans**. – AkKR CIL, 1980, 467–487.

Pörnbacher, Hans: Sankt **Irmengard**. Die Heilige des Chiemgaus. – Weissenhorn (Bayern): Konrad 1981. 40 S., Ill. (z. T. farb.); brosch. DM 7,80.

Dufour, Jean: L'au-delà à travers les actes des rois de France et les rouleaux mortuaires du X^e^ au XII^e^ siècle. – Didaskalia X, 1980, 211–231.

Bryan, George B.: **Ethelwold** and medieval musicdrama at **Winchester**. The easter play, its author, and its milieu. – Bern Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 150 p., ill., notes = European university studies XXX, 10; kart. DM 40,–.

Vitae dvae antiqvae Sancti **Athanasii Athonitae**. Editae a Jacques Noret. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Pr. 1982. CLIII, 249 p. = Corpvs Cristianorvm. Series Graeca IX.

Maccarone, Michele: Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt. – RömQu LXXV, 1980, 171–205; LXXVI, 1981, 137–172.

Verbeke, Gérard: Transmission d'**Avicenne** à l'Occident latin. Les cheminements de l'histoire. – RThPh CXIV, 1982, 51–64.

Blumenthal, Uta-Renate: Der **Investiturstreit**. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 192 S. = Urban-Taschenbücher CCCXXXV; kart. DM 18,–.

Graboïs, Aryeh: Le **schisme** de **1130** et la France. – RHE LXXVI, 1981, 593–612; p. 613–636: Genicot, L.: Moyen âge tous **Azimuts**.

Harvey, Warren Zev: A third approach to **Maimonides**' cosmogony – Prophetology puzzle. – HThR LXXIV, 1981, 287–301.

Schrader, Marianna: Die Herkunft der heiligen **Hildegard**. Neu bearb. von Adelgundis Führkötter. – Mz: Selbstverl. der Ges. für Mittelrheinische Kirchengeschichte 1981. 68 S., 1 Titelbild = Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte XLIII.

Dornetti, Vittorio: Sulla predicazione popolare francescana: la parodia di **Zaffarino** da **Firenze**. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 83–102.

Steer, Georg: **Hugo Ripelin** von **Strassburg**. Zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des "Compendium theologicae veritatis" im deutschen Spätmittelalter. – Tü: Niemeyer 1981. X, 682 S., Ill., Kt. = Texte und Textgeschichte II; Lw. DM 236,– [Habil.-Schr., Würzburg]

Köhn, Rolf: Die Teilnehmer an den Kreuzzügen gegen die Stedinger. – Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte LIII, 1981, 139–206.

Hamilton, Bernard: The Medieval **Inquisition**. – (Lo:) Arnold (1981). 111 p. = Foundations of medieval history.

Fues, Wolfram Malte: Mystik als Erkenntnis? Kritische Studien zur **Meister-Eckhart**-Forschung. – Bo: Bouvier 1981. 471 S. = Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik CII; Ppb. DM 98,– [Diss., Zürich]

Huber, Werner T.: Der göttliche Spiegel. Zur Geschichte und Theologie des ältesten Druckwerks über Bruder **Klaus** und sein Meditationsbild. – Bern, Ffm: Lang 1981. 206 S., Ill., graph. Darst. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 164; kart. sfr 36,90 [Diss., Freiburg/S]

Hiersemann, Michael: Der Konflikt Papst-Konzil und die Reformatio Sigismundi im Spiegel ihrer Überlieferung. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 1–13,

Brockwell, Charles W.: The historical career of Bishop **Reginald Pecock**, D. D.: The poore scoleris myrrour or a case study in famous obscurity. – HThR LXXIV, 1981, 177–207.

6. Gesamte Neuzeit

Princes and Paupers in the English Church **1500–1800**. Ed. by R. O'Day and F. Heal. – Leicester: Leicester Univ. Press 1981. IX, 283 p., 15 tables, 1 map.

Finkenzeller, Josef: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 160 S. = Handbuch der Dogmengeschichte Band IV, 1b.

England and **Germany**. Studies in theological diplomacy. S.W. Sykes ‹ed.›. – Ffm, Bern: Lang (1982). 170 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXV; sfr 39,–; [cont.:] p. 15–44: Dalferth, I. U.: The visible and the invisible: **Luther**'s legacy of a theological theology; p. 45–62: Dyson, A. O.: Theological legacies of the enlightenment: England and Germany; p. 63–79: Rogerson, J. W.: Philosophy and the rise of biblical criticism: England and Germany; p. 80–112: Morgan, R.: Historical criticism and christology: England and Germany; p. 113–130: Sykes, S. W. Anglicanism and Protestantism; p. 131–145: Ritschl, D.: How I see German theology; p. 146–170: Sykes, S. W.: Germany and England: An attempt at theological diplomacy.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Hubatsch, Walther: Frühe Neuzeit und Reformation in Deutschland. – Ffm, B, Wien: Ullstein 1981. 238 S. = Deutsche Geschichte II = Ullstein-Buch 3859; kart. DM 9,80.

Eberhard, Winfried: Konfessionsbildung und Stände in **Böhmen 1478–1530**. – Mchn, Wien: Oldenbourg 1981. 314 S. = Veröffentlichung des Collegium Carolinum XXXVIII; Ppb. DM 58,–.

Musseleck, Karl-Heinz: Untersuchungen zur Sprache katholischer Bibelübersetzungen der Reformationszeit. [Verantwl. Hrsg. dieses Bd. Hugo Moser und Werner Besch]. – Hei: Winter 1981. 319 S., Ill. = Studien zum Frühneuhochdeutschen VI; kart. DM 70,– [Diss., Bonn]

Wolgast, Eike: **Thomas Müntzer**. Ein Verstörer der Ungläubigen. – Gö, Zü: Muster-Schmidt 1981. 120 S., Ill. = Persönlichkeit und Geschichte CXI/CXII; kart. DM 10,80.

Bucerus, Martinus: Opera omnia II: Opera latina. Vol. 1. Publié par Cornelius Augustijn, Pierre Fraenkel et Marc Lienhard. – Lei: Brill 1982. VIII, 296 p. = Studies in medieval and Reformation thought XXX; hfl 112,–.

Miles, Margaret R.: Theology, anthropology, and the human body in **Calvin**'s *Institutes of the Christian Religion*. – HThR LXXIV, 1981, 303–323.

Kelley, Donald R.: The beginning of ideology: Consciousness and society in the **French** Reformation. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1981. XV, 351 p.

Sciuto, Francesco Erasmo: Ulrico **Zwingli**. La vita – il pensiero – il suo tempo. – (Nap:) Giannini Ed. 1980. VII, 851 p., 98 fig. = Geminae ortae IX.

Breitenbruch, Bernd: Predigt, Traktat und Flugschrift im Dienste der **Ulmer** Reformation. Ausstellung zur 450. Wiederkehr ihrer Durchführung im Jahre 1531, Ulm, Schwörhaus, 21. Mai – 31. Juli 1981. – Weissenhorn: Konrad 1981. 132 S., Ill. = Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm I; kart. DM 18,–.

Gauss, Julia: **Basels** politisches Dilemma in der Reformationszeit. – Zwingliana XV, 1982, 509–548.

Pflug, Johannes: Correspondance recueillie et éditée avec introduction et notes par J. v. Pollet. T. V/1: Supplément. – Lei: Brill 1982. VI, 316 p., 10 pl., 10 gravures; hfl 100,–.

Grebner, Christian: Kaspar **Gropper** ‹1514 bis 1594› und Nikolaus **Elgard** ‹ca. 1538 bis 1587›. Biographie und Reformtätigkeit. Ein Beitrag zur Kirchenreform in Franken und im Rheinland in den Jahren 1573 bis 1576. – Mstr: Aschendorff 1982. XLI, 855 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXXI; kart. DM 58,– [Diss., Würzburg]

Gibbs, Lee W.: Richard **Hookers** *Via Media* doctrine of justification. – HThR LXXIV, 1981, 211–220.

Ebel, Jobst Christian: Wort und Geist bei den Verfassern der Konkordienformel. Eine hist.-systematische Untersuchung. – Mchn: Kaiser 1981. 333 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXIX; kart. DM 58,– [Diss., Bonn]

Talmage, Frank: *To Sabbatize in Peace*: Jews and new christians in sixteenth-century Portuguese polemics. – HThR LXXIV, 1981, 265–285.

8. Neuere Zeit

Vries, Josef de: Zur Geschichte und Problematik der Barockscholastik in Deutschland. – ThPh LVII, 1982, 1–20.

Martins, Mário: O sonho e o teatro na mundividencia de **Calderón** de la **Barca** ‹† 1681›. – Didaskalia X, 1980, 341–359.

Hoffmeister, Gerhart: ‚Spannische Sturmglock' ‹1604› und ‚Spanischer Curier' ‹1620›. Zur Verbreitung der **Leyenda Negra** in Deutschland II. – AKG LXI, 1979, 353–368.

Kleineidam, Erich: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität **Erfurt**. Teil IV: Die Universität Erfurt und ihre theologische Fakultät von **1633** bis zum Untergang **1816**. – Lpz: St. Benno 1981. XXIV, 375 S. = Erfurter theologische Studien XLVII.

Jansénius et le Jansénisme dans les Pays-Bas. Mélanges Lucien **Ceyssens**. Publ. sous la direction de J. van Bavel et M. Schrama. – Lv: Peeters; Univ. Press 1982. 247 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVI; FB 1000,–; [cont.:] p. 9–10: Bibliographie Lucien Ceyssens; p. 11–26: Ceyssens, L.: Les voies détournées dans l'histoire du Jansénisme; p. 27–38: Walgrave, J.: L'*Augustinus* de Jansénius; p. 39–53: Ceyssens, L.: La cinquième des propositions condamnées de Jansénius: sa portée théologique; p. 54–65: Spiertz, M. G.: Johannes van **Neercassel**, pasteur et polémiste; p. 66–92: Voorvelt, G. C. P.: L'*Amor Poenitens* de Neercassel; p. 93–113: Ceyssens, L.: La pratique de la confession générale: *La confession coupée* suivant le P. Christophe **Leutbrewer**; p. 114–137: Neveu, B.: «L'aria di quà delle Alpi»: impressions septentrionales de Lorenzo **Casoni** ‹1677–1679›; p. 138–147: Orcibal, J.: Les «supercroisades» de **Louis XIV** ‹1683–1689›; p. 148–160: Dieudonné, P.: Thèmes «humanistes» dans la correspondance d'Antoine **Arnauld**; p. 161–197: Jacques, É.: Les petits foyers de Jansénisme à Bruxelles au confluent des XVII^e et XVIII^e siècles; p. 198–204: Tans, J. A. G.: Les troubles autour de l'introduction du Formulaire contre Jansénius aux Pays-Bas méridionaux dans la dernière décade du XVII^e siècle; p. 205–208: Maan, P. J.: Eschatologische Motive im Jansenismus des 18. und 19. Jahrhunderts; p. 209–233: Ceyssens, L. – J. A. G. Tans: L'Unigenitus à Rome ‹1713›. Les votes in extenso du Pape Clément XI

Köster, Heinrich M.: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. – TrThZ XCI, 1982, 116–132.

Petri, Wolfgang: Die reformierten **klevischen Synoden** im 17. Jahrhundert. Bd. III: **1673–1700**. – Bo: Habelt; Köln: Rheinland-Verlag 1981. XV, 324 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXV.

Finkenstaedt, Thomas: Die **Wieswallfahrt**. Ursprung und Ausstrahlung der Wallfahrt zum Gegeisselten Heiland. – Rgb: Pustet 1981. 187 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 58,–.

Schwaiger, Georg: Johann Michael **Sailer**. Der bayerische Kirchenvater. – Mchn, Zü: Schnell & Steiner 1982. 212 S., 78 Abb., davon 4farbig; geb. DM 34,–.

Marx, Werner: Das Wesen des Bösen. Zur Aktualität der Freiheitschrift **Schellings**. – PhJ LXXXIX, 1982, 1–9; S. 25–38: Durner, Manfred: Zum Problem des „Christlichen" in Schellings „Weltalter" – und Spätphilosophie.

Robinson, David: The legacy of **Channing**: Culture as a religious category in New England thought. – HThR LXXIV, 1981, 221–239.

Hausmann, Franz: Kirche und Ehe in der Theologie des Jean-Pierre **Martin** ‹1792–1859›. – Rgb: Pustet 1982. 378 S. = Eichstätter Studien. N.F. XV; kart. DM 68,– [Diss., Eichstätt]

Menozzi, Daniele: Regime di cristianità e rivoluzione borghese. La chiesa bolognese nel triennio giacobino. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 103–136.

Brunold-Bigler, Ursula: Die religiösen Volkskalender der Schweiz im 19. Jahrhundert. – Bas: Krebs; Bo: Habelt 1981. 240 S., Ill. = Beiträge zur Volkskunde II; kart. DM 24,–.

Henrivaux, Omer: Le règlement èpiscopal de 1804 pour l'école dominicale de **Mons**. – RHE LXXVI, 1981, 636–644; p. 645–648: Faitrop, Anne-Christine: Les catholiques français et la papauté à la fin du XIX^e siècle. Un témoignage.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freih. von: Sämtliche Werke und Briefe. I, 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I **1867–1875**. Bearb. von Erwin Iserloh, Norbert Jäger, Christoph Stoll. Unter Mitw. von Angelika Senge, Emil Valasek. – Mz: v. Hase & Koehler 1982. XV, 1003 S.

Lehmann, Dietrich: Die soziale Komponente bei Karl **Marx** und Johann Hinrich **Wichern**. – Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission 1981. 168 S., Ill. = [Telos-Bücher] 1703. Telos-Skript; kart. DM 17,80.

McClelland, Vincent Alan: Corporate reunion: A nineteenth-century dilemma. – ThSt XLIII, 1982, 3–29.

Barth, Robert: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton **Zürich: 1830–1914**. – Zü: Theologischer Verl. 1981. 315 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich VIII; kart. DM 46,– [Diss., Zürich]

Kerlen, Eberhard: Zu den Füßen Gottes. Untersuchungen zur Predigt Christoph **Blumhardts**. – Mchn: Kaiser 1981. 192 S.; kart. DM 28,–.

Conzemius, Victor: Die Konzilsbriefe des „Grafen" Ladislaus **Kulczycki**. Zur Quellenkritik von A. B. Hasler. – RömQu LXXVI, 1981, 173–237.

Bogliolo, Luigi: Don Bosco racconta il suo primo incontro con **Pio IX**. – Pio IX, A. XI, 1982, 128–142; p. 143–168: Orlando, Pasquale: La fama di santità di Pio IX nella narrazione della rivista napoletana «La scienza e la fede»; p. 169–181: Pedrini, Arnaldo: Vita e santità di Pio IX nella rievocazione di Don Berto, segretario di Don Bosco.

Graf, Friedrich Wilhelm: Kritik und Pseudo-Spekulation. David Friedrich **Strauß** als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. – Mchn: Kaiser 1982. 669 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evang. Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie VII; kart. DM 98,–. [Diss., München]

Van Riet, Georges: Le titre de l'encyclique «Aeterni Patris». Note historique. – RPhL LXXX, 1982, 35–63.

Troeltsch-Studien: Unters. zur Biographie und Werkgeschichte. Mit den unveröffentlichten Promotionsthesen der „Kleinen Göttinger Fakultät" 1888–1893. [Gesamtwerk] hrsg. von Horst Renz und Friedrich Wilhelm Graf. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1982. 316 S., 1 Ill.; kart. DM 38,–.

9. Neueste Zeit

Vannoni, Gianne: Massoneria, Fascismo e chiesa Cattolica. – (R, Bari:) Laterza 1980. 297 p. = Biblioteca di cultura moderna DCCCXXIX; Lire 10 000.

Clausert, Dieter: Theologischer Zeitbegriff und politisches Zeitbewußtsein in Karl **Barths** Dogmatik dargestellt am Beispiel der Prolegomena. – Mchn: Kaiser 1982. 324 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XC; kart. DM 65,–. [Diss., Berlin. FU. Überarb.]

Waldrop, Charles T.: Karl Barth's concept of the divinity of Jesus Christ. – HThR LXXIV, 1981, 241–263.

Barth, Karl: Ein Briefwechsel. Karl Barth, Martin Rade. Mit e. Einleitung hrsg. von Christoph Schwöbel. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. 292 S.; Lw. DM 78,–.

Scheld, Stefan: Die Christologie Emil **Brunners**. Beitr. zur Überwindung liberaler Jesulogie u. dialekt.-doket. Christologie im Zuge geschichtl.-dialog. Denkens. – Wiesb: Steiner 1981. IX, 347 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CIV, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Lw. DM 80,– [Diss., Würzburg]

Pelikan, Herbert Rainer: Die Frömmigkeit Dietrich **Bonhoeffers**. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung. – Wien, Frb/B, Bas: Herder 1982. 220 S.; kart. DM 34,– [Diss., Wien]

Raksay, Maria: Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in **Ungarn** vor dem Zweiten Weltkrieg. – Conc XVIII, 1982, 221–224; S. 224–228: András, Emmerich: Das „Cultural Lag" von Ungarns Gesellschaft und Kirche in der Nachkriegszeit.

Raguer, Hilari: El **Vaticano** y la guerra civil **española** ‹**1936–1939**›. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 137–209.

Méroz, Lucien: Le Cardinal **Journet** ou la sainte théologie. – (Lausanne:) Éd l'Âge d'Homme (1981). 344 p., avec fig.; F 85,–.

Siegele-Wenschkewitz, Leonore: Mitverantwortung und Schuld der Christen am **Holocaust**. – EvTh XLII, 1982, 171–190.

Scholten, Bernhard: Die Volksmissionen der **Kölner Redemptoristen** von **1945** bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Ihr Beitrag zum Wiederaufbau d. religiös-kirchl. Lebens in d. Bundesrepublik Deutschland. – Bo: Hofbauer-Verlag 1981. XII, 282 S., Ill.

Katholische Kirche im demokratischen Staat. Hirtenworte der dt. Bischöfe zu den wichtigsten Fragen der Zeit u. zu den Bundestagswahlen, **1945–1980**. Hrsg. u. eingel. von Alfons Fitzek. – Wü: Naumann 1981. 264 S.

L'église en **France**. 30 ans de bouleversements, les grands débats du Catholicisme, le renouveau théologique. – (P:) Paradoxes 1981. 246 p. = Paradoxes XLIV; F 50,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Nyberg, Tore: Grenzen erzählen Geschichte. Zum Konzept der frühen Mission in den Ländern und Gebieten **Skandinaviens**. – Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinsche Kirchengeschichte XXXVII, 1981, 15–36.

Girardin, Benoît: Christianisme et territoire. Le cas des aumôniers de la Westindische Compagnie en **Guinée** au **XVII^e** et **XVIII^e** siècles. – NZM XXXVIII, 1982, 12–29.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der **böhmischen Länder** zur Weltmission des **17.** und **18.** Jahrhunderts. – Königstein/Ts.: Institut von Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 232 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. N.F. VII; DM 48,– [Habil.-Schrift, Würzburg]

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der **Brüdergemeinde**. – Erl: Verlag d. Evang.-Luth. Mission 1981. 583 S., Ill., 1 graph. Darst., 12 Kt. = Erlanger Taschenbücher LVIII; Pp. DM 34,80.

McCarty, Kieran, OFM: A Spanish frontier in the enlightened age. Franciscan beginnings in **Sonora** and **Arizona 1767–1770**. – Wash: Academy of American Franciscan History 1981. XII, 116 p.; $ 20,–.

Nemer, Lawrence: **Anglican** and **Roman** catholic attitudes on missions: an historical study of two Engl. Missionary Societies in the late nineteenth century ‹**1865–1885**›. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 210 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXIX; kart. DM 32,50.

Rivinius, K. J.: Arnold **Janssen** und die religiöse Situation seiner Zeit. – Verbum SVD XXII, 1981, 207–226; S. 227–242: Musinsky, J. P.: The specific purpose of our Society in the mind of blessed Arnold Janssen; S. 243–268: Miyoshi, M. P.: Die Verkündigung der Heilsbotschaft von Jesus und der Missionsauftrag Jesu an seine Jünger; S. 269–286: Rzepkowski, H.: Mission als Erstverkündigung im Sinne von "Ad Gentes" und "Evangelii Nuntiandi"; S. 287–304: Pape, C.: The missionary panorama of Latin American in the light of "Ad Gentes"; S. 305–324: Kuhl, J.: Aussagen des Konzils und späterer kirchlicher Dokumente über die Missionsorden; S. 325–342: Füllenbach, J.: The incarnational aspect of mission; S. 343–354: Batista, M.: Die vorrangige Option der Kirche Lateinamerikas für die Armen; S. 356–362: Veluthedath, J.: Vestigia Christi in the world religions as a starting point for salvation and mission; S. 363–386: Heisig, J. W.: Christian mission: The selfish war; S. 387–398: Pedreira, E.: Announcing and communication as essential functions of our Society; S. 399–407: Knight, J.: A professional education of mission today.

Mission trends. V: Faith meets faith. Ed. by Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky. – NY, Ramsey, Toronto: Paulist Pr.; GrR: Eerdmans (1981). X, 306 p.

Starkes, M. Thomas: The function for missions. – Nashv: Broadman Press 1981. 192 p.

Silanes, Nereo: Trinidad y misión en el Vaticano II. – Estudios Trinitarios XV, 1981, 321–362; p. 363–378: Peñamaría, Antonio: Trinidad y misión. Presupuestos teológicos de la Misionologia; p. 379–390: Scheffczyk, Leo: Trinidad y misión en la teología católica; p. 391–414: Leuba, Jean Louis: Trinidad y misión en los reformadores.

Brown, Delwin: To set at liberty. Christian faith and human freedom. – Maryknoll: Orbis Books 1981. XVI, 137 p.; $ 6,95.

Davis, Kortwright: Mission for **Caribbean** change. Caribbean development as theolog. enterprise. – Ffm, Bern: Lang 1982. 300 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXVIII; sfr 68,–.

Evangelische Kirche in **Indien**. Auskunft u. Einblicke. Hrsg. von Hugald Grafe. – Erl: Verlag der Evang.-Luth. Mission 1981. 432 S., Ill., graph. Darst., Karten; kart. DM 32,–.

Voies de salut dans le Christianisme et les autres religions . . . – R: Gregorian Univ. Pr. 1981. 375 p. = Studia missionalia XXX; [cont.:] p. 1–43: Murphy, Roland E.: Israel's wisdom: a biblical model of salvation; p. 44–61: Vanni, Ugo: Le vie della salvezza in Paolo; p. 63–87: Crouzel, Henri: Le Christ sauveur selon Origène; p. 89–111: Adnès, Pierre: La fonction sotériologique des sacrements; p. 113–145: Caspar, Robert: Le rôle salvifique de la foi et des œuvres en **Islam**; p. 147–160: Bureau, René: La notion de salut dans les religions africaines traditionnelles; p. 161–189: Mulago, Vincent: Religion **africaine** et fin ultime de l'homme; p. 191–205: Shih, Joseph: The **chinese** way and the christian way; p. 207–232: Give, Bernard de: Voies et moyen de salut dans le **Bouddhisme tibétain**; p. 233–277: Barnes, Michael: The **Buddhist** way of deliverance ‹according to the Pali sources›; p. 279–306: Dhavamony, Mariasua: A bibliography on **bhakti** in Hinduism; p. 307–349: Dhavamony, M.: Ways of salvation in **Hinduism**; p. 351–375: Yocum, Glenn: Personal transformation through **bhakti** ‹A Hindu path to release›.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Pettersson, Olof – Hans Åkerberg: Interpreting religious phenomena. Studies with reference to the phenomenology of religion. – Stckh: Almquist & Wiksell; (Atlantic Highlands, N.J.:) Humanities Press (1981). 200 p. = Acta Universitatis Lundensis I, 36; skr 90,–.

Burkolter-Trachsel, Max: Der **Drache**. Das Symbol u. d. Mensch. – Bern, Stu: Haupt 1981. 192 S.; DM 31,– [Diss., Basel]

Egli, Hans: Das **Schlangen**symbol. Geschichte, Märchen, Mythos. – Frb/B: Walter 1982. 324 S.; Lw. DM 44,–.

Hornung, Erik: Zeitliches Jenseits im alten Ägypten. – Zeit und Zeitlosigkeit . . . = Eranos XLVII, 1978 (, Ffm 1981), 269–308.

Mooren, Thomas: Monothéisme **coranique** et anthropologie. – Anthropos LXXVI, 1981, 529–561.

Boyce, Mary: A history of **Zoroastrianism**. Vol.: II: Under the Achaemenians. – Lei: Brill 1982. XVI, 306 p. = Handbuch der Orientalistik I, 8,1. 2,2a; hfl 144,–.

Merkelbach, Reinhold: Weihegrade und Seelenlehre der **Mithras**mysterien. – (Opl:) Westdeutscher Verlag (1982). 74 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text = Rheinsich-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G CCLVII.

Verdu, Alfonso: The philosophy of Buddhism. A "totelistic" synthesis. – The Hague: Nijhoff 1981. XII, 208 p. = Studies in philosophy and religion III.

Jacobsen Buckley, Jorunn: The Mandaean Tabahata Masiqta. – Numen XXVIII, 1981, 138–163; p. 164–193: Silber, J. Friedrich: Dissent through holiness: the case of the radical renouncer in Theravada Buddhist countries.

Jöhrens, Gerhard: Der **Athena**hymnus des Ailios Aristeides. Mit e. Anhang zm Höhenkult der Athena u. Testimonien zur allegor. Deutung der Athena. Teil I: Lesetext, Übersetzung, Kommentar. Teil II: Anhang, Testimonien, Indices. – Bonn: Habelts 1981. XXVIII, 148 S. = Habelts Dissertationsdrucke. Reihe klass. Philologie XXXII; kart. DM 48,–.

Dhavamony, Mariasusai: Classical **Hinduism**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. VIII, 525 p. = Documenta Missionalia XV; Lire 31 000.

Obeyesekere, Gananath: **Medusa**'s hair. An essay on personal symbols and religious experience. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1981). XII, 217 p., 4 tables; $ 22,50.

Debord, Pierre: Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'**Anatolie gréco-romaine**. – Lei: Brill 1982. IX, 476 p., 9 fig., 5 maps = Études préliminaires aux réligions orientales dans l'Empire romain LXXXVIII.

Kōichi, Shinohara: Buddhism and the problem of modernity in East Asia: Some exploratory comments based on the example of **Takayama Chogyū**. – Japanese Journal of religious studies VIII, 1981, 35–49; p. 51–82: Noriaki, Akaike: The Ontake cult associations and local society: The case of the Owari-Mikawa region in central Japan.

Kitagava, Joseph M.: The career of **Maitreya**, with special reference to **Japan**. – HRel XXI, 2, 1981, 107–125.

Owen, Gale R.: Rites and religions of the **Anglo-Saxons**. – New Abbot, Lo: David & Charles; Totowa, NJ: Barnes & Noble Books (1981). 216 p., with fig.

VI. Religionsphilosophie

Hasenfratz, Hans Peter: Die „Seelenlehre" der **Upanishaden** und ihre Bedeutung für das spätere religiöse und philosophische Denken in Indien. – ZRG XXXIII, 1981, 323–337.

Spanneut, Michael: Techne, morale et philosophie chrétienne dans un document grec inédit du IX^{e} (?) siècle. – Orpheus N.S. II, 1981, 58–79.

Wippel, John F.: The metaphysical thought of **Godfrey** of **Fontaines**. A study in late thirteenth-century philosophy. – Wash, D.C.: The Catholic Univ. of America Press (1981). XXXV, 413 p.

Sasso, Robert: Parcours du "De Deo" de **Spinoza** ‹Ethique, I›. – APhil XLIV, 1981, 579–610.

Steinle, Walter: Friedrich **Nietzsche** und der moderne Atheismus. – Stu: Steinkopf 1981. 127 S. = Steinkopf-Bücherei XVIII; kart. DM 19,80.

Murin, Charles: Pour une démystification de la «mort-de Dieu» **nietzschéenne**. – La scolastique et recherche . . ., Montr 1980, 175–192.

Schaeffler, Richard: Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann **Cohen** und Franz **Rosenzweig**. – ZThK LXXVIII, 1981, 57–89.

Levinson, Henry Samuel: The religious investigations of William **James**. – Chapel Hill: Univ. of North Carolina Pr. 1981. XXI, 311 p.; $ 24,–.

Pfeiffer, Helmut: Gott erfahren. Der Beitrag Gabriel **Marcels** zur Gottesfrage. – TThZ XCI, 1982, 133–149.

Hadot, Pierre: Dieu comme acte d'être. A propos des théories d'Etienne **Gilson** sur la "métaphysique de l'Éxode". – Etienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire, P 1980, 117–122; p. 93–102: Beaufret, Jean: Sur la philosophie chrétienne.

Oswald, Julius: Revolutionäre Praxis. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift „Praxis" unter bes. Berücks. ihrer Religionskritik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 294 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 36,–.

Wuchterl, Kurt: Philosophie und Religion. Zur Aktualität der Religionsphilosophie. – Bern, Stu: Haupt 1982. 203 S. = Uni-Taschenbücher 1199.

Zirker, Hans: Religionskritik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 215 S. = Leitfaden Theologie V; kart. DM 19,80.

Gualtieri, Antonio R.: Contemporary atheism and cosmological transcendence. – Studies in Religion X, 1981, 195–208.

Malherbe, J.-Fr.: Athéisme scientiste et métaphysique de la représentation. – RThL XIII, 1982, 31–48.

Burms, A.: Absolute waarheid en transcendentie. – TFil XLIV, 1982, 104–112; p. 123: Summary: Absolute truth and transcendence.

VII. Fundamentaltheologie

Ratzinger, Joseph: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. – Mchn: Wewel (1982). 416 S. = Wewelbuch LXXX.

Istanze della Teologia Fondamentale oggi. Atti del convegno tenuto a Trento il 14–15 maggio 1980. Di Walter Kern [e. a.]. A cura di Luigi Sartori. – (Bol:) E(ditoriale) D(ehoniano) B(ologna) 1982. 167 p. = Scienze religiose II; Lire 7000; [cont.:] p. 13–47: Kern, Walter: La filosofia come fermento della teologia fondamentale in alcuni modelli recenti della teologia tedesca; p. 55–83: Latourelle, René: L'istanza storica in teologia fondamentale; p. 95–111: Ambrosio, Gianni: Teologia fondamentale e sociologia. Necessità e difficoltà del confronto; p. 123–144: Groppo, Giuseppe: Psicologia e teologia. Modelli di rapporto.

Shea, William M.: The subjectivity of the theologian. – Thomist XLV, 1981, 194–218.

Whaling, Frank: The development of the **word 'theology'**. – SJTh XXXIV, 1981, 289–312.

Schoonenberg, Piet: Roeping, vrijheid en onvrijheid van de theolog. – Bijdr XLIII, 1982, 2–28; p. 29: Zus.fassung: Berufung, Freiheit und Unfreiheit des Theologen.

Perini, G., CM: Un vescovo parla della teologia. – DThom LXXXIV, 1981, 75–112.

Spiess, Manfred: Jesus – die authentische menschliche Existenz. Milan **Machovec** und das Christentum. – Ffm, Bern: Lang (1981). 196 S. = Theologie und Wirklichkeit XI; sfr 45,– [Diss., Gießen]

Dupré, Louis: Experience and interpretation: A philosophical reflection on **Schillebeeckx**' *Jesus and Christ*. – ThSt XLIII, 1982, 30–51.

Howard, Leslie G.: The expansion of God. – (Lo:) SCM Press (1981). IX, 452 p.

Haughton, Rosemary: The passionate God. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. 344 p.

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Von Peter Eichler [u. a.] Hrsg. von Jakob J[osef] Petuchowski und Walter Strolz. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 263 S. = Weltgespräch der Religionen. Schriftenreihe zur großen Ökumene VII = Quaestiones disputatae XCII; [enth.:] S. 12–36: Talmon, Shemaryahu: Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Zeit; S. 37–51: Rendtorff, Rolf: Offenbarung und Geschichte – Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels; S. 52–71: Wiederkehr, Dietrich: Biblische Offenbarung in der Grundspannung von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart; S. 72–86: Petuchowski, Jakob J.: Zur rabbinischen Interpretation des Offenbarungsglaubens; S. 87–122: Kogan, Barry S.: Verkündigung und Entdeckung – **Maimonides**' Theorie der Offenbarung und Prophetie; S. 123–161: Eicher, Peter: Expression und Offenbarung – **Spinozas** radikale Frage; S. 162–179: Meyer, Michael A.: Ob Schrift? Ob Geist? – Die Offenbarungsfrage im deutschen Judentum des neunzehnten Jahrhunderts; S. 180–213: Strolz, Walter: Offenbarungsglaube im Denken von Franz **Rosenzweig**; S. 214–236: Seckler, Max: Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis; S. 237–262: Kraus, Hans-Joachim: Perspektiven eines messianischen Christusglaubens.

Allchin, A. M.: The dynamic of **tradition**. – Lo: Darton, Longman & Todd 1981. VIII, 151 p.; £ 3,60.

Rikhof, Herwi: The concept of **church**. A methodological inquiry into the use of metaphors in ecclesiology. – Lo: Sheed & Ward; Shepherdstown: Patmos Press (1981). XVI, 304 p.; £ 15,60.

Bühler, Pierre: Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie im Anschluß an Luthers theologia crucis. – Tü: Mohr 1981. XII, 435 S. = Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie XVII; Lw. DM 120,– [Diss., Zürich]

VIII. Dogmatik

Ciobotea, Dan-Ilie: Une dogmatique pour l'homme d'aujourd'hui. – Irénikon LIV, 1981, 472–484.

Mildenberger, Friedrich: Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 306 S.; kart. DM 29,80.

Fritzsche, Georg: Leittexte der Bibel. Systematische Theologie auf der Grundlage biblischer Texte. – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 502 S.

Hanson, R. P. C.: The continuity of christian doctrine. – NY: Seabury 1981. XI, 97 p.; $ 9,95.

Wentsel, B.: Het Woord, de Zoon, de dienst: Dogmatiek I. – Kampen: Kok 1981. 419 blz.; hfl 75,–.

Visser't Hooft, W[illem] A.: The fatherhood of God in an age of emancipation. – Geneva: World Council of Churches (1982). XI, 163 p.

Seybold, Michael: Schöpfung und Erlösung, Einheit und Differenz. – MThZ XXXIII, 1982, 25–43.

Richard, Lucien J., OMI: A kenotic **christology**. In the humanity of Jesus the Christ. The compassion of our God. – Wash: Univ. Pr. of America 1982. VIII, 334 p.; $ 12,25.

Duchemin, André: L'affaire des trois théologiens. Le Christ est Dieu, l'église est son œuvre. – P: Téqui 1981. 182 p.; F 36,–.

Breton, Stanislas: Le verbe et la croix. – (P:) Desclée (1981). 202 p. = Jésus et Jésus-Christ XIV; F 79,–.

Fransen, Piet: Dogmatische overwegingen rond het vormsel. – Collationes XI, 1981, 430–444; p. 445–469: Bulckens, Jef: Hoe ervaringsgericht spreken over de H. Geest aan vormelingen?

Salado, Domingo: Un modelo de sacramentología "integral": "El Espíritu Santo, la Iglesia y los Sacramentos" ‹Grupo de Les Dombes, 1979›. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 469–501; A. LXXIII = T. CIX 1982, 3–40.

McDonald, Charles: **Church** and **world** in the plan of God: aspects of history and echatology in the thought of Père Yves **Congar**. With a preface of Yves Congar. – Ffm, Bern: Lang 1982. XIII, 165 p. = Regensburger Studien zur Theologie XXVII; sfr 40,– [Diss., Regensburg]

Rodes, Robert E., Jr.: On validity and invalidity of **sacraments**. – ThSt XLII, 1981, 580–600.

Calvo Espiga, Arturo: El papel de la Iglesia en el matrimonio de cristianos. A propósito del ministro del sacramento del **matrimonio**. – Burgense XX, 1981, 357–426.

Larrabe, José Luis: Teología del matrimonio cristiano. – Burgense XX, 1981, 549–570.

Gerardi, Renzo: Il sacramento della **confermazione** e il dono dello Spirito Santo. – Lateranum XLVII, 1981, 493–506; p. 507–534: Vodopivec, Giovanni: Il ministero ordinato e l'unione tra le chiese.

Rasolo, Louis, SJ: La **prédestination** dans le mystère du salut. – ScE XXXIII, 1981, 215–243.

Nocke, Franz-Josef: **Eschatologie**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 160 S. = Leitfaden Theologie VI; kart. DM 16,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Auf Wegen der Versöhnung. Beiträge zum ökumenischen Gespräch. (Heinrich **Fries** zum 70. Geburtstag am 31. Dezember 1981.) Hrsg. von Peter Neuner und Franz Wolfinger. – Ffm: Knecht (1982). 302 S.; Lw. DM 36,–; [enth.:] S. 15–44: Hahn, F.: Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit einst und jetzt; S. 45–57: Stockmeier, P.: Bemerkungen zum Verständnis der Kircheneinheit bei Papst **Leo dem Großen**; S. 58–80: Apfelbacher, K.-E.: Die Einheit der Kirche und die „dritte Konfession"; S. 81–94: Wagner, H.: Die Kirche und ihre Einheit in J. A. **Möhlers** „Athanasius"; S. 95–111: Schlette, H. R.: Kirche „de facto" und „de iure". Bemerkungen zu Ökumene, Katholizität und Simone Weil; S. 115–137: Track, J.: Offene Fragen der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Ein Versuch zu neuen Wegen des ökumenischen Gesprächs; S. 138–163: Döring, H.: Steine auf dem Weg zur Einheit. Überlegungen zur Rezeption ökumenischer Konzilsdokumente; S. 164–174: Joest, W.: Grenzen und Wege. Gedanken zur Frage des Einswerdens der Kirchen; S. 175–194: Werbick, J.: Eindeutigkeit und Beziehungsreichtum religiöser Sprache. Hermeneutische Vorüberlegungen zum Problem des Lehrkonsens; S. 198–210: Bürkle, H.: Möglichkeiten und Grenzen interkultureller religiöser Kommunikation am Beispiel indischer Christusrezeption; S. 213–219: Rahner, K.: Kleine Randbemerkungen zur Frage des Amtsverständnisses; S. 220–230: Brosseder, J.: Abendmahlsgemeinschaft als Weg zur Kirchengemeinschaft?; S. 231–246: Leuze, R.: Konsensus und Ökumene; S. 247–260: Wolfinger, F.: Einheit durch Einigung; S. 261–282: Neuner, P.: Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit; S. 286–301: Bibliographie Heinrich Fries 1971–1981.

Smit, F.: Meinungsverschiedenheiten zwischen den altkatholischen Kirchen Deutschlands, Hollands und der Schweiz im Jahre 1876. – IKZ LXXI, 1981, 65–120.

Avis, Paul D. L.: The church in the theology of the reformers. – Atlanta: Knox (1981). 245 p. = New foundations theological library; $ 11,95.

Savramis, Demosthenes: Zwischen Himmel und Erde. Die **orthodoxe Kirche** heute. – Stu: Seewald Verlag (1982). 228 S.; kart. DM 29,80.

Ware, Kallistos: L'exercice de l'autorité dans l'Église orthodoxe. – Irenikon LIV, 1981, 451–471; LV, 1982, 25–34.

Judant, Dénise: Du Christianisme au Judaïsme. Les conversions au cours de l'histoire. – P: Éd. du Cerf 1981. 216 p.; F 81,50.

Neusner, Jacob: Stranger at home. "The Holocaust", Zionism, and American Judaism. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1981). IX, 212 p.

La théologie du Saint Esprit dans le dialogue œcuménique. (Sous la direction de Lukas Vischer.) – (P:) Le Centurion; Taizé: Les Presses de Taizé (1981). 205 p. = Conseil œcuménique des églises – Foi et Constitution CIII; F 40,–; [cont.:] p. 7–25: Fischer, Lukas: La formula du Filioque dans une perspective œcuménique; p. 29–53: Orphanos, Markos A.: La procession du Saint Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII^e siècle; p. 54–76: Ritschl, Dietrich: Remarques sur l'histoire de la controverse du Filioque et ses implications théologiques; p. 79–95: Halleux, André de: Pour un accord œcuménique sur la procession de l'Esprit Saint et l'addition du Filioque au Symbole; p. 96–109: Allchin, Donald: Le Filioque: un point de vue anglican; p. 110–124: Stalder, Kurst: Le Filioque dans les Églises vieilles-catholiques et dans leur théologie; p. 125–132: Heron, Alasdair: Le Filioque dans la théologie réformée récente; p. 135–147: Aldenhoven, Herwig: La procession du Saint Esprit et sa relation avec la vie de l'Église; p. 148–164: Bobrinskoy, Boris: Le Filioque hier et aujourd'hui; p. 165–178: Garrigues, Jean-Miguel: Point de vue catholique sur la situation actuelle du problème du Filioque; p. 179–189: Moltmann, Jürgen: Propositions dogmatiques en vue d'une solution à la querelle du Filioque; p. 190–202: Staniloae, Dumitru: La procession du Saint Esprit du Père et sa relation avec le Fils, comme base de notre déification et adoption.

Johnstone, Penelope: **Christian**s and **Muslim**s in Britain. – Islamo – christi~~ano~~s VII, 1981, 167–199; p. 201–210: Speight, Marston: Christian-Muslim dialogue in the United States of America; p. 211–225: Gowing, Peter G.: Christian-Muslim dialogue in the Philippines 1976–1981; p. 227–240: Corbon, Jean: Le Cénacle Libanais et le dialogue islamo-chrétien.

Manns, Peter: Das **Lutherjubiläum 1983** als ökumenische Aufgabe. – OekRu XXX, 1981, 290–313.

Kraus, Georg: Neue Perspektiven in der Prädestinationslehre. Versuch zur Lösung eines ökumenischen Problems. – Catholica XXXVI, 1982, 115–129.

X. Moraltheologie

Rubio, Miguel: Crisis de la ética cristiana en el mundo moderno. – Moralia IV, 1982, 189–226.

Schüller, Bruno: Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. – Düs: Patmos Verlag (1982). XVII, 187 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung XII; kart. DM 28,–.

Wiebering, Joachim: Handeln aus Glauben. Grundriß der theologischen Ethik. – B: Evang. Verlagsanstalt 1981. 195 S.; M 8,20.

Walter, J. J.: The dependence of christian morality on faith: A critical assessment. – EglTh XII, 1981, 237–278.

Ginters, Rudolf: Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht; Düs: Patmos Verlag (1982). 345 S.; kart. DM 38,–.

Biesenbach, Hans: Zur Logik der moralischen Argumentation. Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik. – Düs: Patmos Verlag (1982). 342 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilungen IX; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen]

Sittliche **Normen**. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung. Hrsg. von Walter Kerber. Mit Beiträgen von Wilhelm Ernst (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 150 S. = Patmos Paperback; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 13–32: Furger, Franz: Objektivität und Verbindlichkeit sittlicher Urteile. Eine Problemskizze; S. 33–45: Hörmann, Karl: Die Unveränderlichkeit sittlicher Normen im Anschluß an Thomas von Aquin; S. 46–57: McCormick, Richard A.: Neuere Überlegungen zur Unveränderlichkeit sittlicher Normen; S. 58–73: Ernst, Wilhelm: Universalität sittlicher Normen – heutige Tendenzen; S. 74–91: Fuchs, Josef: "Intrinsece malum". Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff; S. 92–106: Kerber, Walter: Geschichtlichkeit konkreter sittlicher Normen aus der Sicht der Philosophie und der Humanwissenschaften; S. 107–123: Schürmann, Heinz: Die Verbindlichkeit konkreter sittlicher Normen nach dem Neuen Testament, bedacht am Beispiel des Ehescheidungsverbotes und im Lichte des Liebesgebotes; S. 124–143: Riedl, Alfons: Die kirchliche Lehrautorität im Bereich sittlicher Normen.

Rigali, Norbert J., SJ: Evil and models of christian ethics. – Horizons VIII, 1981, 7–22.

Zalba, Marcelino, SJ: Continentia periodica iam ab anno 1853 in Ecclesia probata fuerat. – PerRMCL LXX, 1981, 523–553.

Sagmeister, Raimund: **Fristenlösung**. Wie kam es dazu? – Sa, Mchn: Pustet (1981). 236 S.; kart. DM 35,50. [Diss., Roma. Gregoriana]

Wiedemann, Hans Georg: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung der christlichen Ethik. – Stu, B: Kreuz-Verl. 1982. 190 S.; DM 21,–.

Huber, Wolfgang: Feindschaft und Feindesliebe. – ZevE XXVI, 1982, 128–158; S. 159–187: Reuter, Hans-Richard: Liebet eure Feinde.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Noble piety and reformed monasticism. Ed. by E. Rozanne Elder. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1981. VI, 166 p. = Studies in Medieval Cistercian History VII = Cistercian Studies series LXV; $ 8,95; [cont.:] p. 1–9: Buochard, Constance B.: Noble piety and reformed monasticism: The **Dukes** of **Burgundy** in the twelfth century; p. 10–39: Waddell, Chrysogonus, OCSO: Notes towards the exegesis of a letter by Saint **Stephen Harding**; p. 40–51: Peterson, Richard M.: Anthropology and sanctity in the Vita prima Bernardi I; p. 52–67: Lackner, Bede K., OCist: Early **Citeaux** and the care of souls; p. 68–80: Walker Bynum, Caroline: Maternal imagery in twelfth-century Cistercian writings; p. 81–108: McGuire, Brian Patrick: **Caesar** of **Heisterbach** and the Cistercians as medieval people; p. 109–122: Bell, David N.: The alleged Greek sources of **William** of St. **Thierry**; p. 123–129: Mayeski, Marie Anne, CSJ: A twelfth-century view of the imagination: **Aelred** of **Rievaulx**; p. 130–135: Greenia, Conrad, OCSO: **Conrad** of **Bavaria** – the Pilgrim prince; p. 136–148: Bell, David N.: **Baldwin** of **Ford** and twelfth-century theology; p. 149–166: Braceland, Lawrence C., SJ: Classical reminiscences in **Gilbert** of **Hoyland**.

Cistercians in the late Middle Ages. Ed. by E. Rozanne Elder. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publications 1981. 161 p. = Studies in Medieval Cistercian History VI = Cistercian Studies series LXIV; $ 8,95; [cont.:] p. 5–18: Honemann, Volker: The reception of **William** of St. **Thierry**'s *Epistola ad Fratres de Monte Dei* during the Middle Ages; p. 19–37: Egres, Odo: **Mechtilde** von **Magdeburg**: The flowing light of God; p. 38–58: Telesca, William J.: The Cistercian abbey in fifteenth-century France: A victim of competing jurisdictions of sovereignty, suzerainty, and primacy; p. 59–69: Combhui, Colmcille S.O.: The extent of Cistercian lands in Medieval Ireland; p. 70–89: Lekai, Louis J.: Nicholas **Cotheret** and his history of the abbots of Citeaux; p. 90–101: Weaver, F. Ellen: Angelique de Saint-Jean de Port-Royal: The 'Third Superior' as 'Mythographer' in the dynamics of reform caught in a controversy; p. 102–161: Waddell, Chrysogonus: The Cistercian dimension of the reform of **La Trappe** ‹1662–1700›: Preliminary notes and reflections.

Leclerc, Eloi: **François** d'**Assise**. Le retour à l'évangile. – P: Desclée [&] de Brouwer (1981). 254 p.; F 31,–.

Painadath, Sebastian: Dynamics of prayer. Towards a theology of prayer in the light of Paul **Tillich**'s theology of the spirit. – Bangalore: Asian Trading Corporation (1980). XXII, 390 p.; $ 8,–.

Newell, William Lloyd: Struggle and submission. R. C. **Zaehner** on mysticism. Foreword by Gregory Baum. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. XVII, 383 p.; $ 12,75.

Paparozzi, Maurizio: La spiritualità dell'Orienta cristiano. L'**esicasmo**. – R: Studium 1981. 181 p. = La spriritualità cristiana. Storia e testi XI; Lire 5500.

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: Prayer among **Carmelites** of the ancient obervance. – Carmelus XXVIII, 1981, 68–143.

Moine, Claudine: La couturière mystique de Paris. Préface du (Gabriel-Marie) Cardinal Garrone. Présentation de Jean Guennou. – P: Téqui (1981). 459 p.

Schweitzer, Franz-Josef: Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist", mit bes. Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „Schwester Katrei" ‹Edition›. – Ffm, Bern: Lang (1981). 703 S. = Arbeiten zur mittleren deutschen Literatur und Sprache X = Europäische Hochschulschriften I, 378; sfr 103,–.

Religione e spiritualità in **URSS**. (A cura di) Giovanni Codevilla. – (R:) Città Nuova Ed. (1981). 310 p. = Idee LI; Lire 7500.

Penco, Gregorio, OSB: Il concetto di «spiritualità benedettina» nelle riflessioni storico-dottrinali dell'epoca contemporanea. – SC CIX, 1981, 191–209.

Nyom, B.: Prière biblique et prière négro-africaine. – Bulletin de théologie africain III, 1981, 155–218.

Griéger, P., FSC: Formation permanente dans les Instituts religieux. – Claretianum XIX, 1979, 165–190; XX, 1980, 91–116; XXI–XXII, 1981/1982, 95–136; p. 137–156: González Silva, Santiage M., CMF: La «vita evangelica» e gli Istituti Secolari.

Caprioli, Mario: Unità e armonia della vita spirituale. In margine al n. 14 del «Presbyterorum Ordinis». – ECarm XXXII, 1981, 91–124.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Cordero, Pando: Jesús, etica y sociedad. – Salm: Ed. San Esteban 1981. 284 p. = Instituto Superior de Filosofía de Valladolid-Aletheia I.

Winling, Raymond: Le christianisme primitif comme «paradigme»: évolution d'une problématique ‹D'Engels à Garaudy›. – RevSR LV, 1981, 96–107. 198–205. 264–271; p. 189–197: Freund, Julien: Eclaircissements de quelques points de la conception de Max **Weber** sur les rapports entre religion et économie.

Cowling, Maurice: Religion and public doctrine in modern **England**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1980). XXIV, 475 p. = Cambridge Studies in the History and Theory of Politics; £ 16,–.

Wolf, André de: Na 'Laborem exercens'. Krachtlijnen van de sociaalethische opvattingen van Paus **Johannes-Paulus II.** – Collationes XII, 1982, 37–69.

Armstrong, John: The idea of **holiness** and the humane response. A study of the concept of holiness and its social consequences. – Lo. Boston, Sydney: Allen & Unwin (1981). 177 p.

Zald, Mayer N.: Theological crucibles: Social movements in and of religion. – Review of religious research XXIII, 1982, 317–336.

Curran, Charles E. C.: The changing anthropological bases of Catholic social ethics. – Thomist XLV, 1981, 284–318.

Zulehner, Paul Michael: „Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 98 S.

Abweichung und Norm. [Von] Dietrich von **Engelhardt**, Johann **Glatzel**, Adrian **Holderegger**. – Gerfried W. Hunold, Wilhelm Korff: Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration. – Knud E(jler) Løgstrup: Solidarität und Liebe. – Albert Raffelt: Interesse und Selbstlosigkeit. – Frb, Bas, Wien: Herder (1982). 168 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilbd XVI.

Laubacher, Anton: Gelebte Caritas. Das Werk der **Caritas** in der Diözese **Rottenburg**-Stuttgart. – Stu, Aalen: Theiss 1982. 414, 32 S., Ill.

Niederstrasser, Heinz: Prometheische Philanthropie im Spannungsfeld von realem Humanismus und christlicher Caritas. Problemanzeige und Annäherungsversuche prakt. Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. XVI, 695 S. = Europäische Hochschulschriften XIII, 184; sfr 114,–.

Kramer, Rolf: **Arbeit**. Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 148 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482.

Rohm, Carl Gerhard: Anfänge **christlicher Gewerkschaften** im Ruhrgebiet. – JbChrSozWiss XXIII, 1982, 71–128; S. 129–216: Rivinius, Karl Josef: Der Streit um die christlichen Gewerkschaften im Briefwechsel zwischen Carl Bachem, P. Pankratius Rathscheck und Bischof Döbbing vom Erscheinen der Enzyklika »Singulari quadam« bis zum Tode Kardinals Kopp ‹1912–1914›.

Greiss, Franz: Sozialethik und Soziallehre in betrieblicher Praxis. – Köln: Bachem 1982. 151 S. = Beiträge zur Gesellschaftspolitik XIX.

Hainbuch, Friedrich: Die Gründung des 'Katholischen Krankenfürsorgevereins' im Jahre 1906. – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1982. 69 S. = Beiträge zur Geschichte der Medizin und ihrer Nebengebiete I.

Jorstad, Erling: The politics of moralism. The new Christian right in American life. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 128 p.; $ 4,95.

XIII. Kirchenrecht

Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'église et dans la société ... Actes du IV^e Congrès International de Droit Canonique ... Fribourg ‹Suisse› 6. – 11. X. 1980. Publié par Eugenio Corecco, Niklaus Herzog, Angelo Scola. – Frb/S: Éd. Universitaires; Frb/B: Herder; Mil: Giuffré 1981. XXVI, 1328 p. = Universitas Friburgensis Helvetiorum. Ordo Theologorum; sfr 145,–.

Weigand, Rudolf: Zur mittelalterlichen kirchlichen Ehegerichtsbarkeit. Rechtsvergleichende Untersuchung. – ZSavkan LXVII, 1981, 213–263.

Mesini, C.: Postille sulla biografia del «Magister Gratianus», padre del diritto canonico. – Apollinaris LIV, 1981, 509–537.

Aymans, Winfried: Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte. – AkKR LXLIX, 1980, 389–409.

Bäcker, Uwe: Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht. – Gerbrunn: Lehmann 1980. IX, 145 S. [Diss., Köln]

Roggendorf, Johannes: El sistema del impuesto eclesiástico en la República Federal Alemana. – Ius canonicum XXI, 1981, 739–782; p. 783–808: Martín de Agar, José-Tomás: Notas sobre la cooperación económica del Estado con la Iglesia Católica; p. 809–890: Navarro, L. Felipe: Proyectos de Declaración y de Convenio Internacional sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o creencia.

Provost, James: Der revidierte Codex Iuris Canonici. Erwartungen und Ergebnisse. – Concilium XVII, 1981, 534–539; S. 540–544: Huysmans, Ruud: Krichenrechtliche Kritik an den Entwürfen zum neuen päpstlichen Recht; S. 545–548: Sobański, Remigiusz: Die Codexreform aus polnischer Sicht; S. 549–555: Khoury, Joseph: Die Bischofswahl in den Ostkirchen; S. 556–560: Lengsfeld, Peter: Revidiertes Kirchenrecht – Ökumenisch betrachtet; S. 561–567: Komonchak, Joseph: Die Stellung der Gläubigen im neuen Kirchenrecht; S. 568–575: Green, Thomas: Die Verwendung der Texte des Zweiten Vatikanums im Schema «De populo Dei»; S. 576–586: Rikhof, Herwi: Die Ekklesiologien von «Lumen Gentium», der «Lex Ecclesiae Fundamentalis» und des Schemas zum neuen Codex; S. 587–591: Cody, Aelred: Die neuen Kanones über das Ordensleben nach dem Konzil; S. 592–597: Zapp, Hartmut: Traditionen der Kirchenordnung und der revidierte Codex; S. 597–600: Winninger, Paul: Kirchenrecht und Katholizität; S. 601–605: Potz, Richard: Ist die Sprache des Codex-Entwurfes verständlich und zeitgemäß?

Schulz, Winfried: Was ist neu am neuen Kirchenrecht? Zur Reform des kirchlichen Gesetzbuches. – ThGl LXXII, 1982, 129–156; S. 156–174: Hierold, Alfred E.: Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Iuris Canonici; S. 175–188: Sobański, Remigiusz: „Communio" als Formalprinzip des kirchlichen Rechts.

Aymans, Winfried: Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche. Anmerkungen zu den revidierten Gesetzentwürfen des kanonischen Rechtes unter besonderer Berücksichtigung des Konzeptes der personalen Teilkirchen. – OeAKR XXXII, 1981, 79–99.

Manzanares, Julio: De Conferentiae Episcopalis competentia in re liturgica, in schemate codificationis emendata. – PerRMCL LXX, 1981, 469–498; p. 499–522: Urrutia, Francisco Javier, SJ: Praxis non admittendi polygamos ad baptismum: Cur non mutatur?

Crouzel, Henri: Mariage et divorce. Célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne. Études diverses. – To: Bottega d'Erasmo 1982. VII, 262 p. = Études d'Histoire du Culte et des Institutions Chrétiennes XI; Lire 30 000.

Muñoz García, Juan Francisco: El matrimonio – misterio y signo. Siglos XVII y XVIII. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1982. 553 p. = El matrimonio – misterio y signo V; pes 1950,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lake, Frank: Tight corners in pastoral counselling. – Lo: Darton, Longman and Todd 1981. XVII, 187 p.; £ 4,95.

Josuttis, Manfred: Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie. – (Mchn:) Kaiser (1982). 232 S.; kart. DM 28,–.

Stenzel, Peter: **Kirchenvorsteher** in der Volkskirche. Untersuchungen zum christlichen Bewußtsein u. zum kirchlichen Engagement. – Ffm, Bern: Lang 1982. 341 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 174. [Diss., Frankfurt/M]

Rajsp, Aleksander: „Priester" und „Laien". Ein neues Verständnis. – (Düs:) Patmos Verl. (1982). 176 S. = Theologische Perspektiven; kart. DM 28,–.

Gartmann, Michael: „Laien"-Theologen in der Gemeindepastoral. Notstandsmaßnahme oder Beruf mit Zukunft? – Düs: Patmos-Verl. (1981). 166 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80.

Schneider, Gert: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche. Mit einem Vorwort von Hermann Steinkamp. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verl. 1982). 240 S.; kart. DM 39,– [Diss., Münster]

Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit. Mit Beitr. von Winfried Daut [u.a.] Hrsg. von Johannes Horstmann. – Pad [u.a.:] Schöningh (1981). 116 S. = Schriftenreihe der Katholischen Akademie Schwerte; kart. DM 15,20.

Baloban, Josip: Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft. Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese **Zagreb** ‹Nordkroatien› unter bes. Berücks. der distanzierten Kirchlichkeit. [Kirchlichkeit innerhalb der konkreten sozialist. u. selbstverwaltenden jugosl. Gesellschaft.] – Zü, Eins, Köln: Benziger 1982. 309 S., graph. Darst. = Studien zur praktischen Theologie XXIV; kart. DM 35,80.

Wuyts, J.: De vormselpastoral in de Vlaams bisdommen. – Collationes XI, 1981, 386–416.

Zulehner, Paul Michael: Scheidung – was dann ...? Fragment einer katholischen **Geschiedenenpastoral**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 126 S.

Koch, Günter: Die Ehe des Christen. Lebensform und Sakrament. Mit e. Beitrag „Unauflöslichkeit der Ehe und Geschiedenenpastoral" von Wilhelm Breuning. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1981. 141 S. = Buchreihe Theologie im Fernkurs IX; kart. DM 18,80.

Flucht und Bindung. Zum Phänomen der »**neuen Religion**«. Hrsg. von Guido Schüepp. Mit Beitr. von Walter Bernet [u.a.] – Düs: Patmos Verl. (1981). 83 S. = Patmos Paperback = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern XCV; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 11–32: Heer, Friedrich: Was geschieht heute? Zur derzeitigen gesellschaftlichen Situation jenseits der Kirchen; S. 33–44: Bernet, Walter: Progression oder Regression? Religionspsychologische Deutung der Flucht aus der Bindung in eine neue Religiosität. Flucht aus alter Bindung – Flucht in neue Bindung; S. 45–63: Toman, Walter: Religiöse Sekten: Heilsbringer oder Verführer? Oder: Mutter – Religion – Sekte; S. 64–83: Schüepp, Guido: Neue Religionen als Herausforderung? Anfragen an Selbstverständnis und Praxis der Kirche.

Vernette, Jean: Le foisonnement des **sectes**. Question posée à la pastorale. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 641–663.

Adler, Gilbert – Gérard Vogeleisen: Un siècle de **catéchèse** en **France 1893–1980**. Histoire déplacements enjeux. – P: Beauchesne (1981). 601 p. = Théologie historique LX; F 183,60.

Höfer, Adalbert – Johannes Thiele: Spuren der Ganzheit. Impulse für eine ganzheitliche Religionspädagogik. – Mchn: Pfeiffer (1982). 165 S. = Pfeiffer-Werkbücher CLI; kart. DM 26,80.

Gross, Engelbert – Heinz Bielefeldt: Wenn Staat und Kirche Schule machen ... oder: Inchupalla bekomt eine Brücke. Grundsätze und Beispiele der Zusammenarbeit aus dem Bereich der öffentlichen Schule. – Düs: Patmos Verl. (1981). 152 S.

Heller, Alois: Kontaktstiftung mit Jesus im schulischen Religionsunterricht. – Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, Rgb (1981), 331–344; S. 345–358: Wehrle, Paul: Seelsorge als Aufgabe im Bereich der Schule; S. 359–380: Loduchowski, Heinz: „Das

Wort muß lebendige Erfahrung und Liebe weitertragen." Zur kreativen Kommunikation in Korrelation von menschlichen Grund- und christlichen Glaubenserfahrungen.

Greifenender, Justinus: Ökumene in der Schule. Aus katholischer Sicht. – Ökumenia III, 1981, 46–77.

Varone, François: Ce Dieu absent qui fait problème. Religion, athéisme et foi: trois regards sur le mystère. Préface de Christian Duquoc. – P: Éd. du Cerf 1981. 230 p. = Propositions catéchétiques; F 61,–.

Die Osterbotschaft in der Theologie und im Religionsunterricht. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1980 im Cassianeum Donauwörth. [Von] Wilhelm Albrecht, Anton Bodem, Horacio E. Lona. – Dnwth: Auer (1981). 149 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 11–65: Lona, Horacio E.: Die Auferstehung der Toten im Frühjudentum und die christliche Osterbotschaft; S. 66–96: Bodem, Anton: Die Auferstehung Jesu in der Glaubenslehre der Gegenwart; S. 97–149: Albrecht, Wilhelm: Die Osterbotschaft in der Schule.

Religionsunterricht für Grundschüler. Praxisberichte, didaktische Perspektiven, Medien. ‹Hrsg.:› Karlheinz Burk, Eberhard Sievers. Mit Beitr. von Anna Arndt [u.a.] – Düs: Patmos Verl. (1981). 336 S.; kart. DM 24,–.

XV. Liturgiewissenschaft und christliche Kunst

Grégoire, Réginald: Homéliaires liturgiques médiévaux. Analyse des manuscrits. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1980. XII, 541 p. = Biblioteca degli Studi medievali XII; Lire 45 000.

Mittler, Mauritius: Untersuchungen zur **Siegburger** Liturgie. [Bd.] I. – Siegburg: Respublica-Verlag 1981. XV, 141 S. = Siegburger Studien XIII.

Senyk, Sophia, OSBM: Rites and charters of remission. Evidence of a seventeenth century source. – OChP XLVII, 1981, 426–440.

Madey, J.: The reform of the liturgy of the Syro-Malabar church and the Holy See in Rome. – OstkSt XXX, 1981, 130–168.

Scicolone, Ildebrando: Il Cardinale Giuseppe **Tomasi di Lampedusa** e gli inizi della scienza liturgica. – R: Studia Anselmiana 1981. 229 p. = Analecta liturgica V = Cultura cristiana di Sicilia VI = Studia Anselmiana LXXXII.

Bonneterre, Didier: Le mouvement liturgique de Dom **Guéranger** à Annibal **Bugnini** ou le Cheval de Troie dans la cité de Dieu. Préface de Marcel Lefebvre. – Escurolles: Éd. "Fideliter" (1980). 190 p. avec fig.

Eaton, J(ohn) H[erbert]: Vision in worship. The relation of prophecy and liturgy in the Old Testament. – Lo: SPCK (1981). IX, 115 p.; £ 4,–.

Searle, Mark: The pedagogical function of the liturgy. – Worship LV, 1981, 332–358.

Brovelli, Franco – Antonio Donghi – Silvano Maggiani – Domenico Sartore – Manlio Sodi: Significato e finalità di questa scelta. Premessa esplicativa. – RLit N.S. LIX, 1982, 9–13; p. 14–30: La riforma liturgica del Vaticano II: linee di interpretazione in prospettiva storica; p. 31–83: Dalla «Sacrosanctum Concilium» al libro rituale. Analisi e valutazioni; p. 84–115: La riforma liturgica nei documenti ufficiali dal 1964 al 1980; p. 116–136: Valutazioni della riforma liturgica: un bilancio dei bilanci; p. 137–159: Rivista Liturgica 1964–1980: una presenza nel rinnovamento liturgico postconciliare.

Liturgy and social justice. Ed. by Mark Searle. – Collegeville, Minn.: The Liturgical Press (1980). 102 p.; $ 5,50; [cont.:] p. 13–35: Searle, Mark: Serving the Lord with justice; p. 36–52: Burghardt, Walter J., SJ: Preaching the just word; p. 53–71: Kilmartin, Edward J., SJ: The sacrifice of Thanksgiving and social justice; p. 72–90: Duffy, Regis., OFM: Symbols of abundance, symbols of need.

Crocetti, Giuseppe: L'adorazione a Cristo Redentore presente nell'Eucaristia. – SC CX, 1982, 3–28.

Kleinheyer, Bruno: Feiern der Versöhnung. Modelle zur Praxis – Skizzen zur Theorie – Mchn: Don Bosco Verlag (1982). 119 S.; kart. DM 19,80.

Lengeling, Emil J.: Ökumenische Veränderungen im neuen Missale Romanum. – LJ XXXII, 1982, 65–88.

Il Santuario di S[an] Michele sul Gargano dal VI al IX secolo. Contributo alla storia della Langobardia meridionale. Atti del convegno tenuto a Monte Sant'Angelo il 9–10 dicembre 1978. A cura di Carlo Carletti e Giorgio Otranto. – Bari: Edipuglia 1980. 522 p., fig. = Vetera Christianorum. Scavi e ricerche II.

Bove, Gennaro, OFMConv: Il Verbo – Visivo nella Basilica di S. Francesco in Assisi. – MFranc LXXXI, 1981, 175–216.

Luiso, Francesco Paolo: Studi su l'epistolario di Leonardo **Bruni**. A cura di Lucia Gualdo Rosa con prefazione di Raffaello Morghen. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1980. XXX, 248 p. = Studi Storici Fasc. 122–124.

Hotz, Walter: Der Dom zu **Worms**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XI, 158 S., zahlr. Abb. im Text.

Koller, Manfred – Norbert Wibiral: Der **Pacher-Altar** in St. Wolfgang. Untersuchung, Konservierung und Restaurierung 1969–1976. Mit Beitr. von Hans Foramitti [u.a.] – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1981. 265 S., 4 Farbtaf., 66 Abb. auf Taf. = Studien zu Denkmalschutz und Denkmalpflege XI.

Dietheuer, Franz: Die Bildersprache des Regensburger Schottenportals. – Rgb: Verlag des Vereins für Regensburg Bistumsgeschichte 1981. 334 S., 55 Abb. auf Taf. im Anhang.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Hermenegild Biedermann OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Dr. Maria-Regina Bottermann, Karlmannstr. 3, 6400 Fulda-Edebrede; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Willehad Paul OP, Postfach 61 20, 5303 Bornheim 3; Prof. Dr. Alois Edmaier, Residenzplatz 3, 8078 Eichstätt; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Nötger Füglister OSB, Josefiaustr. 24, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Bernd Jaspert, Schulstr. 21, 3587 Borken-Arnsbach; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Dr. Johannes Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Hans-Bernhard Meyer SJ, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Dr. Joseph Overath, Im Kirchtal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. Martin Rock, Sozialethisches Seminar der Universität, 6500 Mainz; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, 8521 Spardorf; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31; Prof. Dr. Peter Weimar, Stefan-Zweig-Str. 36, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X