4716
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1982** **78. Jahrgang**

Erich Zenger: Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 361
J. Schreiner: Jeremia 1–25,14 (H. Weippert)
H. Utschneider: Hosea, Prophet vor dem Ende (O. Loretz)
G. Krinetzki: Bibelhebräisch (K. Kiesow)
R. Pesch: Das Evangelium der Urgemeinde (J. Gnilka)
R. Feneberg/W. Feneberg: Das Leben Jesu im Evangelium (W. Trilling)
M. Trautmann: Zeichenhafte Handlungen Jesu (W. Trilling)
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von H. Balz und G. Schneider. Bd II. Lfg. 1–11 (F. Mußner)
H.-G. Hermesmann: Zeit und Heil (A. Vögtle)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 373
B. de Margerie: Introduction à l'histoire de l'exégèse (N. Brox)
W. Maas: Gott und die Hölle (N. Brox)
H. und M. Schmidt: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst (J. Fink)
Melito of Sardis: On Pascha and Fragments. Rd. und übers. von S. G. Hall (G. D. Kilpatrick)
Epiphanius II. Panarion, haer. 34–64. Hrsg. von J. Dummer (P. Fraenkel)
Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. Bd 6. Hrsg. von F. v. Lilienfeld, E. Bryner, K. Chr. Felmy und W. Weismann (W. Cramer)
Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Bd III. Mit Einführung und Erläuterungen von A. Zumkeller (W. Gessel)
W. H. J. Schachten: Ordo Salutis (J. I. Saranyana)
R. W. Southern: Das Islambild des Mittelalters (L. Hagemann)
D. C. Steinmetz: Luther and Staupitz (R. Stupperich)
Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von G. Müller (R. Bäumer)
Bekenntnis und Einheit der Kirche. Hrsg. von M. Brecht und R. Schwarz (St. C. Napiórkowski)
H. Festing: Adolph Kolping und sein Werk (J. Overath)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 389
W. Klausnitzer: Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (G. Schwaiger)
A. Peters: Der Mensch (J. W. Mödlhammer)
F. D. E. Schleiermacher: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (R. Stalder)
U. Duchrow: Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung? (H. G. Stobbe)
La confession de fe Augsburgo ayer y hoy. Hrsg. von M. Garijo Guembe (J. Meier)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 402
G. Wainwright: Doxologie (B. Fischer)
H. Lausberg: Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus' († Th. Schnitzler)
Th. Schnitzler: Was die Sakramente bedeuten (Th. A. Schnitker)
Th. Maas-Ewerd: Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (B. Neunheuser)
Liber Sacramentarium Gellonensis. Hrsg. von A. Dumas und J. Deshusses (E. J. Lengeling)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 411
J. Gaudemet: Sociétés et mariage (H.-W. Strätz)
L. Turowski: Ein Rechtsinstitut im Umbruch (K. Lüdicke)

Moraltheologie, Christliche Gesellschaftswissenschaft, Pastoraltheologie . . . . Sp. 413
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 6: M. Boss: Triebwelt und Personalisation. G. Condrau: Entwicklung und Reifung. G. Condrau: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen. F. Böckle: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit (K. Thomas)
R. Kramer: Arbeit (O. v. Nell-Breuning)
Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von J. Baumgartner (P. M. Zulehner)
Die Wallfahrt. Anruf und Aufgabe für die Theologie heute. R. Fischer/A. Stoll: Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen. H. J. Utz: Wallfahrten im Bistum Regensburg. I. Lüthold-Minder: Helvetia Mariana. F. Meingast: Marienwallfahrten in Bayern und Österreich. Chr. Daxelmüller/M.-L. Thomsen: Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark. P. Stürz: Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol (G. Ziegler)
S. Ostertag: Einswerden mit sich selbst (K. Thomas)
M. T. Kelsey: Träume (K. Thomas)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 419
H. Dapper: Mission – Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation (Th. Kramm)
U. Bianchi: Saggi di metodologia della storia delle religioni (A. Th. Khoury)

Philosophie . . . . . Sp. 421
Frieden mit der Natur. Hrsg. von K. M. Meyer-Abich (G. Scherer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*

Von Erich Zenger, Münster

1.

Die Pentateuchforschung, einst Prunkstück der kritischen Exegese, ist zusehends in eine tiefe Krise geraten. Die Säulen, auf denen noch vor zehn Jahren die Einzelarbeit an Pentateuchtexten gesichert zu ruhen schien, sind offensichtlich ins Wanken geraten. Nach Meinung mancher Exegeten sind sie schon umgestürzt und haben ein derartiges Trümmerfeld bewirkt, daß es besser sei, den von J. Wellhaus initiierten ‚Irrweg' der Forschung rigoros zu verlassen und nun völlig neu anzufangen. Wohlgemerkt: Es sind nicht Fundamentalisten, die dies fordern, sondern ‚kritische Exegeten', die nach einem Ausweg aus dem faktisch desolaten Zustand der Pentateuchexegese suchen. Der Abschied von der noch vor einigen Jahren zumindest in der deutschsprachigen Exegese allgemein akzeptierten ‚Urkundenhypothese' wird beispielsweise von R. Rendtorff als notwendige Befreiung „von einer Hypothek" gefordert, „die sich mehr und mehr als große Belastung herausgestellt hat."[1] Andere scheinen zu einer nachkritischen ‚Unschuld' finden zu wollen, indem sie zwar die Probleme anerkennen, die zur Urkundenhypothese geführt haben, diese aber derzeit für nicht lösbar und deshalb andere Fragen für wichtiger halten: „I have thought it worthwhile to suggest that it is time that we ignored the sources – hypothetical as they are – for a little, and asked what the Pentateuch as a whole is about."[2] Die Wurzeln und Anlässe der Krise sind vielfältig. Mir scheinen vor allem drei Problemfelder ausschlaggebend zu sein:

a) Bislang ist es keiner Pentateuchtheorie gelungen, auch nur die Hälfte des Textbestandes von Gen-Dtn flächendeckend (!) entstehungsgeschichtlich überzeugend zuzuweisen. Nicht nur die Anhänger der Urkundentheorie, auch die Verfechter des Fragmenten- oder des Ergänzungsmodells weichen im Einzelfall bei ihren Erklärungen so stark voneinander ab, daß die Differenzen vermuten lassen, die Voraussetzungen selbst müßten bereits falsch sein. Vor allem die klassi-

* **Rose,** Martin, **Deuteronomist und Jahwist.** Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. – Zürich: Theologischer Verlag (1981). 342 S. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Bd 67) kart. DM 49.–.

[1] R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147), Berlin 1976, 150.

[2] D. J. A. Clines, The Theme of the Pentateuch (JSOT Suppl. Series 10), Sheffield 1978, 5.

UB TÜB
11. JAN. 1983

sche Vierquellentheorie arbeitet mit derart vielen sekundären Zusätzen und Glossen und läßt dennoch im Bereich der Bücher Ex, Lev, Num soviel Textmaterial außer Griff, daß die neuerdings gesetzten Fragezeichen an die Leistungsfähigkeit dieser Hypothese durchaus verständlich sind. Es gibt praktisch keinen Konsens über die Grundpositionen der Urkundentheorie, ja es hat ihn faktisch nie gegeben: über Umfang, Datierung, Reihenfolge, traditionsgeschichtliche Herkunft und theologische Zielsetzung der einzelnen ‚Urkunden' gingen die Meinungen immer schon so weit auseinander, daß das jahrzehntelange Festhalten und Herumbasteln verwunderlich ist – und nur durch die noch größeren Aporien erklärlich, die die anderen Modelle (Fragmenten- und Ergänzungshypothesen) schufen. Im Grunde hat sich daran auch durch die neuesten Alternativmodelle von H. H. Schmid,[3] R. Rendtorff[4] und H. C. Schmitt[5] nicht viel geändert. Aber auch die von P. Weimar und von mir selbst bislang unternommenen Versuche, das Wellhausen-Modell zu modifizieren,[6] sind sowohl methodisch wie vom Ergebnis her so problematisch, daß die Kritik daran durchaus ernstzunehmen ist.[7]

b) Die Krise der Pentateuchtheorien ist nicht zuletzt eine Folge der Krise ihrer historischen Implikationen. Solange die Theorie von der Amphiktyonie einen plausiblen Haftpunkt für die Grundstruktur der im Pentateuch erzählten Ursprungsgeschichte Israels abgab, war die thematische Erzählfolge des ‚gesamtisraelitischen' Pentateuch ‚irgendwie' vorgegeben und konnte als Grundpfeiler einer Texttheorie postuliert werden. Mit der weitgehenden Falsifizierung der Amphiktyoniehypothese ist die Grundstruktur zerbrochen. Damit ist die Frage neu gestellt, wann, wo und wie es erstmals zu jenem gesamtisraelitischen Selbstverständnis kam, das eine von der Schöpfung bis zur Landnahme reichende Geschichtsdarstellung voraussetzt bzw. widerspiegelt. Leider hat sich auch die zweite literatursoziologische Voraussetzung der Pentateuchforschung der letzten Jahrzehnte als nicht tragfähig erwiesen: Konnte noch G. von Rad die Geschichtstheologie seines salomonischen Jahwisten als erzählerische Umsetzung und Ausgestaltung eines ihm bereits vorgegebenen kultischen Credo (vgl. Dtn 26,5–9) erklären, so ist inzwischen (fast) allgemein akzeptiert, daß ein derartiges Credo nicht am Anfang einer Erzählgeschichte steht, sondern eine solche bereits voraussetzt. Konkret: Das Credo von Dtn 26,5–9 ist frühestens ein Produkt der deuteronomischen Theologie, weshalb der in den letzten Jahren zunehmende (Mode-)Trend verständlich wird, auch den ersten umfassenden Entwurf der Geschichtstheologie als Konstrukt der dt. Bewegung zu begreifen. Ein neues Pentateuchmodell muß also auch literatursoziologisch neu plausibel sein. Die Diskussion darüber, ob der erste Geschichtsentwurf, der die (historisch nicht unmittelbar zusammenhängenden) Erzählphasen der sog. Patriarchenzeit, des Exodus, der Wüstenwanderungen und der Landnahme als sukzessive Geschichte zusammenfügte, als ‚Basismythos' einer anti-staatlichen egalitären Stämmegesellschaft des 11. Jh. denkbar ist, ob ein solcher Geschichtsentwurf erstmals nur als Produkt staatlicher Legitimation und Programmatik (salomonische Epoche) oder als Besinnung in der staatlichen Krise (nach der Reichsspaltung von 931, in der aramäischen Bedrohung des 9. Jh.s, nach dem Untergang des Nordreichs und in der tödlichen Bedrohung des Südreichs im ausgehenden 8. Jh., oder gar erst in der Krise des Exils) oder als Entwurf der joschijanischen ‚Gegenreformation' (nach Manasse bzw. gegen den Einfluß der assyrischen Ideologie) entstanden sein kann, ist erst wieder in Gang gekommen und hat allerdings noch nicht so hinreichenden Konsens erbracht, daß man darauf eine Pentateuchtheorie bauen könnte.

c) Die zunehmende Skepsis gegenüber den üblich gewordenen Pentateuchmodellen hängt schließlich mit einer wachsenden Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit historischer Analyse von Texten überhaupt zusammen. Die Exegese hat sich in der Tat weitgehend auf dem Felde der historischen Deskription verbraucht, so daß die Auslegung der Texte selbst in andere Bereiche der Theologie ausgewandert ist. Den Alttestamentlern sollte es zu denken geben, daß die theologischen Impulse, die in den letzten Jahren von ‚ihrem' Teil der Bibel ausgingen, n i c h t (!) durch sie, sondern durch die systematischen und praktischen Theologen ausgelöst wurden. Eine Pentateuchtheorie, die angeblich viel für die Erklärung des Wachstums der Texte, aber nur wenig für ihre Interpretation (das ist ja noch immer die Hauptaufgabe der Exegese!) abgibt, stößt deshalb zurecht auf das Mißtrauen nicht nur der Nichtexegeten.

Angesichts einer so vielschichtigen Krise der Pentateuchforschung ist jeder Diskussionsbeitrag willkommen, zumal wenn er sich wie die nun von M. Rose vorgelegte Zürcher Habilitationsschrift bewußt als forschungsgeschichtliches Gespräch versteht und einen in der Tat neuen Ansatz präsentiert und vor allem eine Gesamthypothese andeutet, die einer kopernikanischen Wende der Pentateuchforschung gleichkäme – wenn sie sich durchsetzen würde!

2.

Den neuen Ansatzpunkt der Frage nach der (erstmaligen) Entstehung eines mit der Schöpfung einsetzenden und über Patriarchenerzählungen, Exodus-, Sinai- und Wüstengeschichten zur Landabnahme hin führenden Geschichtswerkes gewinnt R. aus einer Art Gegenprobe zur Entstehungsgeschichte der Urkundenhypothese. Da diese im wesentlichen vom Buch Genesis her entwickelt wurde, also vom Anfang der postulierten Literaturwerke her, stellt R. die Frage, ob sich diese Pentateuchtheorien auch ergeben, wenn man vom vielfach vertretenen Ende dieser ‚Quellen' her ausgeht. So wählt die Studie als Einstiegspunkt das Buch Josua und Dtn 1–3, was von doppeltem Reiz ist: zum einen kommt R. damit ins Gespräch mit jener Variante der Pentateuchtheorien, die am Hexateuch festhält, und zum anderen bringt er zwei Gesichtspunkte ein, die in der nun angelaufenen Pentateuchdiskussion noch kaum beachtet wurden, die freilich bei den ‚Vätern' der Urkundenhypothesen eine wichtige Rolle spielten, nämlich die Verklammerung des Buches Deuteronomium mit dem übrigen Pentateuchbestand und das Verhältnis der deuteronomischen Geschichtstheologie (vor allem des Nothschen DtrG) zum Pentateuch. Gerade in dieser letzteren Fragestellung verbirgt sich die theologische Brisanz dieser literaturgeschichtlich ansetzenden Arbeit.

Diese Brisanz ergibt sich rasch, wenn man die bereits im Titel angedeutete Folge „Deuteronomist und (angestoßen durch ihn!) Jahwist" historisch und theologiegeschichtlich umsetzt: Nach R., der darin eine These seines Lehrers H. H. Schmid weiterführt, entsteht Israels Geschichtstheologie originär und erstmals in der Krise nach 587. Erst der Verlust der bis dahin Israels Identität gewährleistenden Heilsgaben und Institutionen provoziert die radikale Frage nach Jahwe als dem Gott der Geschichte. Literarisch greifbar wird die Antwort auf diese Frage nach R. erstmals im Deuteronomistischen Geschichtswerk „vom Deuteronomium bis zum Ende des 2. Buches der Könige ... Der in diesem Geschichtswerk angelegte überlieferungsgeschichtliche Weg läßt noch erkennen, wie sich der Verfasser sukzessive in der Geschichte Israels hinter die Königszeit zurücktastet und wie er dabei – je weiter er zurückgelangt – immer weniger Überlieferungsmaterial einfach selbst sprechen läßt, sondern wie er dieses zunehmend in seiner eigenen sprachlichen und theologischen Durchdringung und Gestaltung präsentiert und auf diesem Wege Geschichte Israels bis zu dem in seiner (früh-)exilischen Zeit virulenten Thema ‚Land(nahme)' zurückverfolgt" (325). Als programmatische Eröffnung schreibt der Deuteronomist seinen Zeitgenossen schließlich durch Dtn 1–3 ins Stammbuch, wie ihnen ihr Land geblieben wäre bzw. warum sie es verloren haben – zugleich vielleicht als kleinen Hoffnungsstrahl für einen Rückgewinn der verlorenen Heilsgaben: „Landnahme, Landbesitz und Landverlust stehen unter der Kondition von (Gesetzes-)Gehorsam und Ungehorsam" (325). Bald aber erwies sich diese simple Sicht von DtrG ‚Heil durch Gesetzesgehorsam' als zu optimistisch und als unrealistisch zugleich, weil sich die geforderte und erhoffte innere Erneuerung Israels nicht einstellte. Es zeigte sich eine „fundamentale Unbrauchbarkeit" nicht nur des Volkes, sondern eine bis ins Herz des Menschen reichende Schuld, die eine Wende nur (noch) als neue Heilstat Jahwes selbst denken konnte. Diese differenzierten Voraus-Setzungen eines Fortgangs der Geschichte Jahwes mit seinem Volk sind nun aber nach R. genau die Themen des exilischen, nachdeuteronomistischen „Jahwisten", der sukzessive vor Dtn – 2 Kön durch den nun verfaßten ‚jahwistischen' Grundbestand der Bücher Numeri, Exodus und Genesis (in dieser Reihenfolge!) einen Erzählblock nach dem anderen setzt und so zum ‚Vater' der tetrateuchischen Geschichtstheologie wird: die Unfähigkeit des Volkes, „den menschlichen Partner des göttlichen Heilswerks abzugeben" (325), entfaltet der Jahwist in den Geschichten von der Wüstenwanderung, die er unter die Perspektive des Murrens stellt, womit er die diesem menschlichen Versagen sozusagen ‚vorauslaufende' göttliche Heilswilligkeit und Heilsfähigkeit dadurch wir-

[3] Vgl. H. H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.
[4] Vgl. Anm. 1.
[5] Vgl. H. C. Schmitt, Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte (BZAW 154), Berlin 1980, 177–193.
[6] Vgl. zuletzt P. Weimar, Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5 (OBO 32), Freiburg-Göttingen 1980; E. Zenger, Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1978.
[7] Vgl. besonders A. R. Müller, Der Text als russische Puppe? Zu P. Weimars „Die Berufung des Mose": BN 17, 1982, 56–72.

kungsvoll kontrastiert, daß er den Exodus (die neue Heilstat) und die Landverheißung an die Väter (das bleibende Heilsangebot) vorausschickt. „Nimmt man schließlich noch die Urgeschichte hinzu, dann wäre die göttliche Verheißung nicht nur als ‚vorauflaufend' zu charakterisieren, sondern auch als kontrastiert durch die in der Urgeschichte als anthropologisch-total beschriebene menschliche Schuldverstrikkung" (326). Dieser exilisch-nachexilische „Jahwist" ist also der erste (!) Theologe, der die verschiedenen Einzelgeschichten, deren ihm vorgegebene Gestalt uns nicht mehr erreichbar ist (!), zu dem nunmehr im nichtpriesterlich vorliegenden Erzählzusammenhang Gen-Num zusammenfügte – allerdings nur, um damit dem DtrG einen adäquaten theologischen ‚Vorbau' zu geben. Der „Jahwist" ist demnach nie ein eigenständiges Werk gewesen, sondern nur ein unter dem Einfluß besonders von Dtn 1–3 entfalteter Teil eines von Genesis bis 2 Könige reichenden exilisch-nachexilischen Geschichtswerkes.

Selbst für die Priesterschrift deutet R. die Konsequenzen seiner J-Hypothese an. Von dieser ausgehend würde sich abzeichnen, daß auch P kein eigenständiges Werk war, sondern wie der Rose'sche „Jahwist" ein analoger „theologischer Vorspann" vor Dtn – 2 Kön ist, der „in einem anderen geographischen, kulturellen und theologischen Rahmen" (328) entstanden ist, vielleicht sogar in kritischer Auseinandersetzung mit dem „Jahwisten". „Eine Verdrängung des einen ‚Konkurrenten' durch den anderen fand nicht statt, so daß es schließlich zur Komposition beider Geschichtswerke – und erst da auch zur Bildung eines ‚Hexateuchs' gekommen ist" (328).

3.

Mit Recht sieht R. selbst, wie seine Konzeption forschungsgeschichtlich einzuordnen ist: „Damit kehrt man im Grunde wieder zu G. von Rads ‚Kleinem geschichtlichen Credo' als Ausgangspunkt zur Konzeption eines Jahwistischen Werkes zurück, zwar nicht darin, hinter den deuteronomistischen Ausformungen noch eine Gestalt zu suchen, die bis in die früheste Zeit Israels im Lande zurückreicht, aber darin, von im Deuteronomium erkennbaren Konzeptionen der Geschichte Israels auszugehen und von dort aus zurückzufragen" (326). Genau da aber liegt eine erste verhängnisvolle Weichenstellung, die das von R. entworfene ‚Pentateuchmodell' in Frage stellt: Wenn das Dtn zum Ausgangspunkt einer „Rückfrage" an die Bücher Gen – Num gemacht wird, muß der Vergleich, für den R. sich methodologisch so stark macht (16f), nicht nur zwischen Dtn 1–3 und den entsprechenden Partien in Ex und Num durchgeführt werden, sondern er muß die für das Dtn doch noch viel zentraleren Komplexe wie Horebtheophanie (vgl. Ex 19–20.24.32–34) und ‚Gesetzessammlung' (vgl. Bundesbuch Ex 21–23) heranziehen, um so weitreichende Folgerungen, wie Ex – Num J sei ein ‚späterer Vorspann' zu Dtn – 2 Kön, überhaupt einmal erst denkbar zu machen, zumal die Argumente, Dtn 1–3 sei literarisch älter als die entsprechenden Partien in Num 13–14.21, mich nicht überzeugt haben. Zwar möchte ich nicht eine ähnlich arrogante Bewertung des hier von R. durchgeführten Argumentationsganges, wie R. selbst dies gegenüber seinen ‚Gegnern' immer wieder unnötigerweise (cui bono?) tut, geben, aber die Nichtberücksichtigung der einschlägigen Arbeiten von N. Lohfink und W. L. Moran erweisen sich hier als sehr mißlich,da beide mit gewichtigen Gründen Dtn 1–3 teilweise als gezieltes Gegenbild zu Num *13–14.20–21 JE anvisiert haben. Da R. – wie leider auch sonst – nicht Texte, sondern nur Textfragmente vergleicht, bleiben seine Beobachtungen eben oft nur relativ – jedenfalls werden sie nicht so tragend, wie es das Schlußkapitel „Resultate (!) und Perspektiven" (316–328) erfordert. Die methodische Rückfrage vom Dtn aus müßte auch den Bereich der sog. Rückverweise im Dtn erfassen, ehe die weitreichenden Konsequenzen R.s abgedeckt wären; die diesbezügliche Untersuchung von D. E. Skweres, die R. erst nach Abschluß seiner eigenen Arbeit zugänglich wurde (vgl. 323 Anm. 50), bietet hier eine derartige Fülle von Einzelbeobachtungen, die R.s Hypothese so schwer erschüttern, daß es einen eigenen (durchaus möglichen) „Nachtrag" wert gewesen wäre, in dem R. deutlicher Stellung bezogen hätte. Schließlich scheint mir die Rückkehr zu von Rads ‚Credo' als (nun freilich spätdatiertem!) Auslöser einer noch späteren „jahwistischen" Geschichtstheologie nur methodisch erlaubt, wenn nachgewiesen wäre, daß beispielsweise Dtn 26,5–9 ein (wenn auch später) „Anfangstext" wäre. Das aber kann man nach den einschlägigen, detaillierten Studien zum Credo von W. Richter und N. Lohfink, die R. wieder nicht zu kennen scheint, einfach nicht mehr unbesehen tun. Wenn einerseits ein „Credo" nur als (späteres) Summarium vorgegebener Erzählblöcke verstehbar ist und andererseits der Text Dtn 26,5–9, wie N. Lohfink gezeigt hat, die ältere vor-dt (!) Vorlage Num 20,15–16 aufgreift, die ihrerseits bereits Patriarchen und Exodus zusammenbindet, wird es auch von hier aus schwer, die dt-dtr Geschichtstheologie als „Mutterboden" der in Gen-Num erstmals greifbar werdenden Geschichtstheologie zu begründen (!).

Die zweite, methodisch problematische Weichenstellung für die postulierte Gesamthypothese geschieht dort, wo R. ein von M. Noth im Blick auf Num 21 formuliertes Einzelergebnis in einem Maße generalisiert, wie dies weder von Noth gemeint noch von R.s eigenen Beobachtungen gestützt wird. Mit Blick auf die ab Num 10 erkennbaren topographischen (!) Zusammenhänge sagt M. Noth in seinem Aufsatz „Nu 21 als Glied der ‚Hexateuch'-Erzählung": „der deuteronomistische Geschichtsschreiber ist, soweit wir sehen können, der erste gewesen, der ein wirklich zusammenhängendes Bild von dem Wanderungsweg der israelitischen Stämme zu geben sich bemüht hat". Diese These, mit der Noth keineswegs sagen will, die Wüstenerzählungen ab Num 10 insgesamt seien dtr und von Dtn 1–3 insgesamt abhängig, weitet R. so aus: „Wenn es aber stimmt, daß ‚der deuteronomistische Geschichtsschreiber' als erster einen in sich geschlossenen ‚Wanderungsweg' (vom Gottesberg zum Jordan) als Konzeption in Angriff genommen hat, dann könnte man – den Bereich Num 10,10ff verlassend – allerdings auch fragen, ob der Wanderungsweg von Ägypten zum Gottesberg, ja schließlich, ob die Wanderungen der Erzväter nicht auch diese deuteronomistische Konzeption voraussetzen" (314f). Diese Frage ist deshalb für die geschichtstheologische Hypothese R.s nicht tragfähig, weil sie insinuiert, ein topographisch zusammenhängender ‚Wanderweg' sei die Voraussetzung dafür, daß Patriarchen, Exodus, Sinai, Wüstenwanderung und Landnahme geschichtstheologisch zusammenhängen. Ein rascher Blick beispielsweise auf Ez 20 genügt, aber auch der auf Dtn 26,5–9, um die metabasis R.s zu erkennen.

Eine dritte methodische Vorbelastung der Hypothese sehe ich in der oft wiederholten Annahme R.s, der postulierte exilisch-nachexilische „Jahwist" sei zwar insgesamt literarisch spät, seine meisten Materialien seien aber überlieferungsgeschichtlich alt – vermutlich als isolierte ‚Einzelüberlieferungen'. Da R. weder klärt noch erklärt, wie und wo die Überlieferung dieser Einzelüberlieferungen geschieht, sind letztlich die meisten Probleme, die ja die verschiedenen, differenzierten Pentateuchtheorien ausgelöst haben, nur verschoben oder eben nicht aufklärbar. Wie denn, um nur zwei Beispiele zu nennen, soll eigentlich mit Hilfe dieses ‚neuen Jahwisten' die unterschiedliche literarische (!) Gestalt der Ahnfraugeschichten (Gen 12; 20; 26) erklärbar werden oder wie sollen die unterschiedlichen Theophanievorstellungen der Sinaiperikope Ex *19–34 auf überlieferungsgeschichtlichem Wege so aufgehellt werden, daß sie sich als von Dtn 5; 9–10 angestoßene literarische Komposition des ‚neuen Jahwisten' plausibel machen lassen? Da R. faktisch keinen einzigen Text ‚seines' Jahwisten genetisch voll erläutert, bleibt seine Gesamthypothese nur ein Postulat.

4.

So überraschend demnach die angedeutete Gesamthypothese R.s ist (im Blick auf P ist sie mir freilich nicht einmal als Gedankenspiel verständlich), so wenig zwingend ergibt sie sich aus den Einzelbeobachtungen R.s, zumal nicht aus denen der ersten beiden Teile der Studie, die sich mit solchen Texten bzw. Textfragmenten aus Jos 2–6 und Jos 9–10 befassen, die von verschiedenen Autoren als Indizien für einen in das Buch Josua reichenden „salomonischen Jahwisten" angeführt wurden.

Im ersten Teil (21–169) setzt er sich vor allem mit den von mir vor über zehn Jahren (!) und von E. Otto im Jahre 1975 gemachten Versuchen auseinander, in den Texten Jos 5,10–12 (vgl. Ex 16,35); Jos 3,13–15 (vgl. Ex 3,1–5); Jos 3,5 (vgl. Ex 3,16–20; 34,10a; Num 14,11–25); Jos 4,19b (vgl. Ex 13,20; 16,35b); Jos 2,17.20 (vgl. Gen 24,8) die Indizien eines salomonischen Jahwisten festzumachen, der demnach bis in das Buch Josua gereicht hätte. Die meisten der dabei gemachten Beobachtungen gegen eine Herkunft der diskutierten Textstellen aus salomonischer Zeit haben mich überzeugt – zumal ich selbst bereits in meiner 1975 (!) abgeschlossenen, 1978 erschienenen Kommentierung des Buches Exodus,[8] auf die R. freilich nicht eingeht, die These eines ‚salomonischen Hexateuch' aufgegeben habe. Vom Erweis einer ‚nichtsalomonischen Zeit' zur Datierung in exilisch-nachexilische Zeit ist freilich der Weg weiter und beschwerlicher als R. annimmt: seine Argumente führen meist nur in die „Nähe" (!) des dt-dtr Literaturbereichs. Genau hier aber verbirgt sich das Problem, daß R. diesen

[8] Vgl. dazu nun den modifizierenden Nachtrag in der 2. Auflage von 1982.

Bereich literaturgeschichtlich nicht klärt. In der „Nähe" von dt-dtr kann beispielweise auch jene Bearbeitungsschicht stehen, die von ihren jeweiligen Anhängern „jehowistisch", „frühdeuteronomisch", „protodeuteronomisch" genannt und ab 700 (also in einer ähnlichen Krisenzeit, wie sie R. für die Entstehung von DtrG bzw. seines J beschreibt!) datiert wird.

Im einzelnen haben mich in diesem Teil vor allem drei Argumentationsversuche R.s nicht überzeugt. Daß Ex 14 von Jos 3f her entworfen bzw. ausgestaltet sein soll, wie R. wegen des Motivs vom Austrocknen des Meeres annehmen möchte (115–117), ist schon aus zwei Gründen ausgeschlossen: einerseits fehlt in Ex 14 der in Jos 3f zentrale Begriff עבר und andererseits ist das Motiv vom trockenen Meer in Ex 14 ein priesterschriftlicher (!) Bezug auf die Schöpfungsgeschichte von P (in Ex 14P offenbart sich der Schöpfergott!).

Für nicht gelungen halte ich weiter den versuchten Nachweis, Ex 34,10a könne nicht vor-deuteronomistisch sein (99–106). Zur sachgerechten literatur- und theologiegeschichtlichen Einordnung dieser Verheißung sind m. E. folgende Beobachtungen relevant:

a) Die von mir[9] gemachten Einwände gegen die literarisch ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Ex 34,10a und Ex 34,10b sind nach wie vor gültig.

b) Innerhalb der Sinaigeschichten lassen sich, wie F.-L. Hossfeld gezeigt hat,[10] mindestens drei verschiedene Konzeptionen von כרת ברית feststellen, die von ihren theologiegeschichtlichen Implikationen her folgendermaßen zeitlich gestuft werden müssen:

(1) Ex 34,10a bezeichnet die Wendung, die absolut gebraucht wird, also ohne die Angabe eines Partners, eine feierliche Verheißung/Selbstbindung Jahwes, große Wunderwerke zu tun. Plakativ könnte man sagen: In Ex 34,10a schließt Jahwe einen unbedingten Verheißungsbund, dessen Inhalt sein Handeln in der Geschichte ist. Dem entspricht die syntaktische Gestaltung: „in 34,10a Präsentativ und zur Bezeichnung eines individuellen zukünftigen Sachverhalts fortgeführt mit x-yiqtol – dazu absoluter, präpositionsloser Gebrauch der Wendung כרת ברית "[11]. Man könnte geradezu überspitzt formulieren: Bund schließendes und im Bund gebundenes Subjekt ist hier allein Jahwe.

(2) Ex 34,27 nennt ausdrücklich die Bundespartner, mit denen Jahwe die Berit schließt: „Und Jahwe sprach zu Mose: Schreibe dir diese Worte auf, denn aufgrund dieser Worte schließe ich hiermit mit dir einen Bund und mit Israel." Das im hebräischen Text syntaktisch nachhinkende Element „und mit Israel" ist kaum ursprünglich, zumal die beiden Parallelstellen, in denen ebenfalls zwei Bundespartner Jahwes genannt werden, diese beiden nicht durch das Objekt „Bund" von einander getrennt sind wie in Ex 34,27. Die beiden heranzuziehenden Stellen sind Ex 23,32 („Nicht sollst du schließen mit ihnen und mit ihren Göttern einen Bund") bzw. Jer 31,31 („Ich schließe mit dem Haus Israel und mit dem Haus Juda einen neuen Bund"). Das in Ex 34,27 sekundär hinzugefügte Element „und mit Israel" entspricht allerdings der in Ex 34,27 gemeinten Aussage: „Mit dir (Mose) schließe ich einen Bund." Wenn Jahwe hier ursprünglich mit Mose allein einen Bund schließt, vertritt Mose das ganze Volk. Es gibt hier also ausdrücklich zwei Bundespartner: auf der einen Seite Jahwe und auf der anderen Seite Mose und über Mose das Volk, d. h. hier ist es in der Tat ein zweiseitiges Geschehen. Bundesinhalt sind nun, wie 34,27 ausdrücklich sagt, „diese Worte", d. h. die dem Mose in Ex 34,12–26* in direkter Jahwerede promulgierten Gesetze, die mit Blick auf das Israel von Jahwe zugesagte Land gegeben werden. Aus dem „Verheißungsbund" für Israel von Ex 34,10a ist nun ein „Verpflichtungsbund" für Israel geworden, der nach dem Modell des westeuropäischen (abweichend vom italienischen und deutschen!) Lehensrechtes verstanden werden kann. Dem gegenüber 34,10a anderen Grundverständnis entspricht auch die andere grammatische Konstruktion in 34,27: x-qatal zur Bezeichnung der Koinzidenz bzw. das sog. perfectum declarativum, womit der Bezug auf das in 34,12–26* promulgierte Gesetz hergestellt und unterstrichen wird. Ex 34,27 berührt sich theologiegeschichtlich damit mit Dtn 5,2f, wo Mose in seiner Rede an das Volk sich ausdrücklich mit dem Volk als Bundespartner Gottes zusammenschließt, wenn er vom Bund spricht, den Jahwe am Horeb „mit uns" geschlossen hat.

(3) In Ex 24,8 signalisiert der wieder andere Gebrauch der Wendung „Bund schließen" eine dritte Bundeskonzeption, die auch theologiegeschichtlich, wie die Parallelen Dtn 4,13.23; 9,9; 31,16 zeigen, gegenüber Ex 34,10a bzw. Ex 34,27 später anzusetzen ist. Mose spricht jetzt „vom Bund, den Jahwe ‚mit euch' geschlossen hat ... Offensichtlich gehört Mose nicht mehr zu den Partnern, sondern vermittelt eher zwischen den Partnern, Jahwe und Israel".[12] Dieser Bund zwischen den zwei Partnern, Jahwe und Israel, den Mose als Bundesmittler vermittelt, wird dem Volk nun – anders als in Ex 34,27 – zur freien Annahme vorgelegt und durch ein ausführliches Ritual besiegelt. Inhalt des Bundes ist das in Ex 24,7 ausdrücklich genannte „Buch des Bundes", d. h. Ex 20,22–22,33, das in Analogie zu altorientalischen Vertragsdokumenten, aber auch in Anlehnung an Dtn 5–28, mit Segen für den Fall der Vertragseinhaltung und mit Fluch für den Fall der Vertragsverletzung schließt. Der „Bund" von Ex 24,8 ist deshalb am ehesten als Vertragsbund zu interpretieren, in dem beide Vertragspartner ihre je spezifischen Verpflichtungen übernehmen. Anders als im lehensrechtlich konzipierten Bundesverhältnis von Ex 34,27, wo aus dem verheißenen Privilegium der Landnahme sich der Anspruch Jahwes herleitet, von Israel bestimmte Lehenspflichten zu fordern, werden im Vertragsbund die Heilsgaben Jahwes vom vertragsgemäßen Verhalten Israels abhängig gemacht. Es ist gewissermaßen ein bedingter Bund, wie Ex 19,5 – ein Text der aus der gleichen theologischen Schule wie Ex 24,8 stammt – deutlich sagt: „Wenn ihr meinen Bund beobachtet, dann sollt ihr mir gehören als Krongut aus allen Völkern." Daß Ex 24,8 eine gegenüber Ex 34,27 veränderte Bundeskonzeption aufweist, unterstreicht auch hier wieder die Sprache selbst:

- Ex 34,27 verwendet die Präposition את, wie Gen 15,17, während Ex 24,8 die Präposition עם gebraucht
- den Inhalt des Bundes gibt Ex 34,27 mit „kraft dieser Worte" (על פי הדברים האלה) an, womit die Proklamation/Promulgation der unmittelbar vorher zitierten Jahwerede gemeint ist; in Ex 24,8 wird der Bund geschlossen „auf Grund aller dieser Worte", womit sowohl das Bundesbuch als auch die Annahmeerklärung des Volkes gemeint sind; möglicherweise greift Ex 24,8 sogar zurück bis nach Ex 19,4–8.

c) Die Ankündigung Ex 34,10a „vor deinem ganzen Volk werde ich Wunderwerke tun, wie sie nicht erschaffen worden sind auf der ganzen Erde und in allen Völkern" ist sprachlich so singulär, daß sie nicht ohne Schwierigkeiten dt-dtr genannt werden kann:

(1) die Angabe „vor deinem ganzen Volk" rückt Ex 34,10a deutlicher, als auch ich selbst früher bemerkte, von Ex 3,20 (hier steht überdies noch „meine Wunderwerke"), Num 14,11 und Jos 3,5 ab, wo der Ort des Handelns Jahwes mit der präpositionalen Wendung בקרב angegeben wird.

(2) Der Terminus נפלאת fehlt im Dtn.

(3) Die Verbindung von נפלאת und ברא ist Hapaxlegomenon.

(4) Die Ortsangabe „auf der ganzen Erde und in allen Völkern" gehört nicht zu den dt-dtr Sprachmustern; sie erinnert eher an die vergleichbare universalistische Perspektive von Gen 12,1–3.

(5) Die Ankündigung אעשה weist stilistisch und semantisch zurück nach Ex 6,1, aber auch nach Ex 18,1, wo überdies Israel wie in Ex 34,10a als ‚Volk des Mose' bezeichnet wird.

Somit ist es durchaus möglich, Ex 34,10a geschichtstheologisch auf eine Stufe zu stellen mit Gen 12,1–3.

Wie man schließlich Ex 3,1–5 für literarisch einheitlich halten kann (vgl. 71–77), wenn man gleichzeitig mit „sukzessiver Anreicherung ... durch mehr oder weniger passendes, sterotypes Material" (76) rechnet, ist mir nur schwer nachvollziehbar. Überdies leidet die literarkritische Diskussion von Ex 3,1–5 bei R. daran, daß er das Problem der Doppelungen in 3,7ff ausblendet. Von ihrer Lösung her aber fällt einiges Licht zurück auf die „Gesprächseröffnung" von Ex 3,5.

Im zweiten Teil (171–220), der die Bezüge von Jos 9–10 in den Pentateuch hinein diskutieren will, unterläßt es R. leider, die doch für seine Gesamthypothese entscheidende Korrelation mit Ex 34,12–15 und Dtn 7 vorzunehmen. Dabei ließe sich m. E. immerhin wahrscheinlich machen, daß es einen literarischen Zusammenhang zwischen (dem m. E. jehowistischen Textstück) Ex 34,12–15 und Jos 9 gibt, und daß Dtn 7,1–6 die vom Verfasser des vorjoschijanischen ‚Ur-Dtn' (mutmaßlicher Umfang: Dtn 4,45; 6,4–9; 7,1–6; *12–26,16) gestaltete ‚Fortschreibung' des (jehowistischen) Hauptgebotes Ex 34,12–15 ist.

Auch in ihren Einzelbeobachtungen, deren konstruktive und weiterführende Reichweite hier nicht dargestellt werden kann, ist die Studie von R. nicht der erhoffte Weg aus der derzeitigen Pentateuchkrise. Worin er nach dem derzeitigen Stand meiner Arbeiten bestehen könnte, soll abschließend angedeutet werden.

[9] E. Zenger, Die Sinaitheophanie (fzb 3), Würzburg 1971, 96f.

[10] Vgl. F.-L. Hossfeld, Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originäre Komposition und seine Vorstufen (OBO 45), Freiburg-Göttingen 1982, 204–213.

[11] Hossfeld a.a.O. 211f.

[12] Hossfeld a.a.O. 209.

5.

Den Grundbestand des vorliegenden Pentateuch bilden die drei Quellen J(JE), D und P, die jeweils eine eigene Bearbeitungsgeschichte erfahren haben, ehe sie sukzessiv in der zeitlichen Reihenfolge JE + D + P zusammengefügt wurden.

a) Der erste geschichtstheologische Entwurf Israels ist das in der salomonischen Epoche konzipierte jahwistische Geschichtswerk, das zwar textmäßig weniger umfangreich ist als bislang von den meisten Exegeten angenommen, das aber bereits, wie sein wichtiger Schlüsseltext Gen 12,1–4a.5bβ.6a.7.8aα ausweist, den Bogen rückwärts zur Urgeschichte (Gen *2,4b–8,21) und vorwärts bis zur Landnahme (mindestens bis Num 14*!) auszieht. Dieses jahwistische Geschichtswerk wurde unter dem Eindruck des Untergangs des Nordreichs und als Programmatik kultischer Reformbestrebungen um 700 v. Chr. gründlich überarbeitet und erweitert; vor allem wurde nun das Thema „Landbesitz" unter privileg-rechtliche Kategorien gestellt (Gen 15,7.18; Ex 34,12–15) und durch Anfügung von Landnahmeerzählungen, die in Jos *2–11; 24* vorliegen, konkretisiert. Diese umfangreiche Bearbeitung integrierte viel ‚Sondergut', wobei sie vermutlich aus mehreren vorgegebenen ‚Erzählkränzen' schöpfte, die als solche nicht mehr voll rekonstruierbar sind. Diese ‚Neuausgabe' des jahwistischen Geschichtswerkes, die erstmals ‚Geschichte' und ‚Gesetz' zusammenband, könnte man mit der exegetischen Tradition ‚das jehowistische Geschichtsbuch' (JE) nennen. Die ‚Quellen', die JE als Vorlagen verwendete bzw. redaktionell integrierte, lassen sich bei einigen Einzelgeschichten noch bis in den Wortlaut hinein erkennen, wodurch ihre Herkunft aus einer größeren ‚Quelle' wahrscheinlich wird. So dürfte z. B. der Grundbestand von Gen 20 und Gen 22, aber auch eine in Ex 3 und Ex 19–20 herauslösbare Textschicht aus einer ‚elohistischen Quelle' stammen, wobei ich wegen der fragmentarischen Erkennbarkeit dieser ‚Quelle' nicht mehr von einem ‚elohistischen Geschichtswerk' sprechen möchte, da wir weder ihren Anfang und ihren Abschluß noch einen zusammenhängenden Geschehensbogen greifen können. Deshalb ist es m. E. auch nicht mehr möglich, die Herkunft dieser Quelle (vermutlich Nordreich, zeitlich zwischen Elija und Hosea?) oder gar ihre Geschichtstheologie näher zu bestimmen. Anders dürfte es bei der überarbeiteten Josefsgeschichte des JE sein, wo der Textbestand der JE-Vorlage, eine weisheitliche Novelle (*Gen 37,3–47,11), noch voll rekonstruiert werden kann. Auch der Grundbestand von Jos 2–11.24 lag JE als ‚Quelle' (bzw. als mehrere ‚Quellen') vor und wurde von JE als programmatischer Schlußteil (vgl. z. B. den Spannungsbogen Gen 50,25f; Ex 13,19; Jos 24,32) seines Werkes ausgestaltet.

b) Angestoßen durch das jehowistische Geschichtsbuch vollzieht sich ab dem 7. Jh. v. Chr. in Jerusalem eine Sammlung alter Rechtsmaterialien und ihre Subsumption unter ein Hauptgebot. Dieses ‚Ur-Dtn', das vermutlich Dtn 4,45; 6,4–9; 7,1–6; *12–26,16 umfaßte, erfährt unter Joschija eine Erweiterung, die vor allem die durch JE vorgegebene narrative Situierung am Horeb einträgt: Dtn *1–28.

c) Die beiden Quellen JE und D werden, vermutlich als Versuch der Bewältigung der Katastrophe von 587, zusammengearbeitet und schließlich sukzessiv mit weiteren geschichtstheologischen Erzählkränzen verbunden, bis schließlich ein Großes deuteronomistisches Geschichtswerk (DtrG) vorliegt, das von Gen 2,4b bis 2 Kön 25 reicht. Diese Zusammenarbeitung, die in mehreren Schüben erfolgte, löste nicht nur mehrere dtr Schichten in Jos – 2 Kön aus, was die Forschung der letzten Jahre in zunehmender Übereinstimmung herausgearbeitet hat, sondern bewirkte auch dtr Bearbeitungen und Erweiterungen (beispielsweise Integration des alten Bundesbuches!) in Gen – Dtn.

d) In der babylonischen Diaspora entsteht in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s als neue und eigenständige Konzeption die dritte „Quelle", die priesterschriftliche Grundschrift p^G (Umfang: Gen *1,1-Dtn 34,9b), die dann in Jerusalem sukzessiv bearbeitet und erweitert wurde (P^S). Diese priesterliche Quelle wird schließlich im 5. Jh. v. Chr. so mit DtrG verbunden, daß P strukturell dominiert: ihr Abschluß mit dem Tod des Mose (Dtn 34) bewirkt zugleich die kompositionelle Abtrennung der ‚Frühen Propheten' (Jos – 2 Kön 25) vom ‚Pentateuch'. In dem Prozeß der Verbindung von P und dem ersten Teil von DtrG (Gen – Dtn!) geschieht auch die Einfügung weiterer Textkomplexe (z. B. Heiligkeitsgesetz!); ebenso erfolgen kleinere Textbearbeitungen, deren Sprachmuster sich als Mischung aus deuteronomistischen und priesterlichen Klischees zu erkennen geben. Um 400 dürfte der Pentateuch, dessen Integrationsvorgang zugleich als bewußte Befriedung rivalisierender Strömungen zu begreifen ist, abgeschlossen sein.

Diese (hier nur angedeutete!) Pentateuchtheorie ist eine Kombination aus Urkunden-, Fragmenten- und Ergänzungsmodell. Sie beansprucht nicht, alle Texte im Detail entstehungsgeschichtlich erklären zu können, aber sie will doch für einen Großteil der Texte wenigstens Herkunft und redaktionelle Einfügung wahrscheinlich machen – um die Texte interpretieren zu können: das ist nach wie vor die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft.

Schreiner, Josef: **Jeremia 1–25,14.** – Würzburg: Echter Verlag 1981. 148 S., kart. DM 28.–. **Die Neue Echter Bibel.** Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung.

Sch.s Kommentar zu Jer 1,1–25,14 ist als dritte Lieferung der Kommentarreihe „Die Neue Echter Bibel" erschienen, die sich wie ihre Vorläuferin, die „Echter-Bibel (Die Heilige Schrift in deutscher Übersetzung)" an einen großen Leserkreis wendet, an alle, „die das Alte Testament besser kennenlernen möchten" (Text der hinteren Umschlagseite). Zugrunde gelegt ist der Text der Einheitsübersetzung, der einspaltig abgedruckt ist, und den der darunter in zwei Spalten gesetzte Kommentarteil Seite für Seite begleitet. Die Kommentare dieser Reihe wollen „präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese" informieren, „ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben"; denn die Neue Echter Bibel „ist auf das theologische Verständnis des Textes und die Erfassung seines Kerygmas angelegt" (ebd.).

Der Ausleger steht damit vor keiner leichten Aufgabe.

Nicht immer paßt sein Textverständnis zur Einheitsübersetzung (vgl. etwa S. 96 die Übersetzung von Jer 14,18b, die von einer Verschleppung von Propheten und Priestern in ein ihnen unbekanntes Land spricht, und die Sch. zu Recht in einer Textanmerkung und im Kommentar korrigiert: „Vom Exil ist hier nicht die Rede."); nicht immer kann er der Sinngliederung in der Einheitsübersetzung folgen (vgl. etwa S. 103–105 zu Jer 16,1–18, das die Einheitsübersetzung in die VV. 1–9 und 10–18 unterteilt, während Sch. zwischen V. 13 und V. 14 eine Zäsur legt). Dennoch kann man sagen, daß derartige Unstimmigkeiten zwischen Text und Kommentar zahlenmäßig beschränkt bleiben und vor allem auch so gelöst sind, daß sie den Leser nicht verwirren, sondern zum selbständigen Mitdenken anregen.

Damit sind wir beim Leserkeis angekommen. Daß es Sch. gelungen ist, mit seinen Ausführungen den verschiedenartigen Erwartungen einer breit gefächerten Leserschaft gerecht zu werden, zeigt schon seine Einleitung (5–11), die dem mit der Materie weniger Vertrauten das Buch und den Propheten gut vorstellt, die aber auch dem Spezialisten ankündigt, daß dieser neue Kommentar Neues bietet.

Im Kommentarteil (13–148) setzt sich diese Mehrschichtigkeit fort. Es ist erstaunlich, mit wie wenig Raum Sch. auskommt, um die Texte literarisch (vor allem für Spezialisten), sachlich und theologisch (für alle Leser) und vereinzelt auch noch im Hinblick auf ihre Funktion innerhalb der Liturgie (für den Gebrauch in der Gemeinde; 17, 122) zu besprechen. Damit hat der Kommentar bislang die vom Umschlagtext her versprochenen Zusagen eingelöst.

Offen steht nur noch die Ankündigung, über den gegenwärtigen Stand der Exegese zu informieren. Dieses Versprechen ist um so schwerer in die Tat bzw. in den Text umzusetzen, als ja ausdrücklich keine ausführliche Behandlung der Forschungssituation damit verbunden sein soll. Nun gehört aber das Jeremiabuch zu den biblischen Büchern, um die sich seit Jahrzehnten eine lebhafte Diskussion dreht, und gerade bei diesem Buch gehen die Meinungen weit auseinander. Der Sammelband mit den Beiträgen des 1980 in Leuven über das Jeremiabuch gehaltene Colloquium Biblicum dokumentiert dies eindrücklich (P.-M. Bogaert, ed., Le livre de Jérémie, BEThL 54, Leuven 1981). Angesichts des breiten Spektrums einander ergänzender, aber auch einander ausschließender Auffassungen über den Propheten und sein Buch hätte man im Kommentarteil vielzüngig reden müssen, um den gegenwärtigen Stand der Fachdiskussion sozusagen diskussionslos repräsentieren zu wollen. Sch. hat deshalb gut daran getan, den Großteil der einschlägigen Publikationen einfach in die zwischen Einleitung und Kommentarteil stehenden „Literaturhinweise" (12) zu verbannen und bei seiner Auslegung nur sparsam und zumeist auch nur solche Autoren zu zitieren, die seine eigene Meinung stützen.

Als Sch.s bevorzugter Gewährsmann fungiert W. Thiel, und für Kenner der Szene ist damit der Standpunkt, den dieser Kommentar bezieht, wenigstens annähernd lokalisiert: Er reiht sich in die Serie literarkritisch ausgerichteter Untersuchungen zum Jeremiabuch ein und teilt deren Prämissen: Kennzeichen der Worte Jeremias ist ihre (zumeist) poetische Struktur (6f), Nachjeremianisches ist (oft) von deuteronomisch-deuteronomistischen Vorstellungen beeinflußt (6).

Mit Hilfe dieser Kriterien ergibt sich rein statistisch gesehen eine ungefähre Halbierung der 602 Verse von Jer 1,1–25,14: Die kleinere Hälfte, etwa 285 Verse (nach der Berechnung der Rez.), weist Sch. dem Propheten zu, die größere Hälfte, etwa 315 Verse, der Nachinterpretation und Redaktion. Es legt sich nahe, diese Zahlen mit denen zu vergleichen, die B. Duhm in seinem 1901 erschienenen Kommentar veröffentlichte (Das Buch Jeremia, KHC 11, Tübingen–Leipzig 1901, S. xvi), der allgemein als Grundlage der literarkritischen Jeremiaexegese gilt. Nach Duhm entfielen circa 280 Verse auf Jeremia, 220 Verse auf Baruch, den Verfasser der Erzählungen über Jeremia, und 850 Verse auf Ergänzer. Auch wenn das Duhmsche Resultat auf einer Analyse aller 52 Kap. des Jeremiabuches beruht, darf man die aus Sch.s Kommentar erschlossene Textverteilung nun nicht einfach zum Ausgangspunkt für eine Art „Hochrechnung" für das gesamte Prophetenbuch machen. Vielmehr muß man beachten, daß die von Duhm dem Propheten zugeschriebenen 280 Verse aus dem Bereich der Kap. 1–25 und 30f stammen, daß Sch.s bisherige Auslegung sich aber mit eben den Kapiteln 1–25 beschäftigt, daß die Menge der Erzählungen über den Propheten (überwiegend in Jer 26–44) und der Komplex der Völkersprüche in Jer 46–51 (eingeleitet in Jer 25,15–38) sowie der geschichtliche Anhang in Jer 52 noch ausstehen. Von daher ist zu erwarten, daß sich, wieder streng statistisch gesehen, das Ergebnis des künftigen Gesamtkommentars aus Sch.s Hand nicht weit von den Duhmschen Resultaten entfernen wird.

Statistik birgt immer die Gefahr in sich, Statik vorzutäuschen, wo keine ist. So auch hier. Hinter der statistischen Fassade verbergen sich die Bewegungsabläufe einer achtzigjährigen intensiven Forschung am Jeremiabuch. Diese Forschungsgeschichte braucht hier nicht nacherzählt zu werden (vgl. statt dessen S. Herrmann, ThLZ 102, 1977, Sp. 481–490). Es genügt, die Hauptpunkte innerhalb ihrer literarkritisch orientierten Richtung aufzuzählen, die für eine Standortbestimmung des Kommentars von Sch. wichtig sind: Aus dem Bestand der „Ergänzungen" im Duhmschen Kommentar erschloß S. Mowinckel (Zur Komposition des Buches Jeremia, Kristiania 1914) eine Quelle mit Reden, deren Sprache und Inhalt dem Deuteronomium nahestünden. Daß diese Reden aber keine Quelle, sondern Bestandteile des redaktionellen deuteronomistischen Rahmens des Jeremiabuches darstellten, hat sich mehr und mehr durchsetzen können und in den beiden Büchern von W. Thiel seinen deutlichsten Ausdruck gefunden (Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1–25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973; Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26–45, WMANT 52, ebd. 1981). Zusammenfassend läßt sich daraus folgern, daß die literarkritische Exegese des Jeremiabuches sich von einer „Ergänzungshypothese" zur „Quellenhypothese" entwickelte und schließlich bei einer „redaktionsgeschichtlichen Erklärung" ankam.

In Sch.s Kommentar nun findet die Mowinckelsche „Quellenhypothese" keinerlei Anklang mehr, statt dessen sind die Duhmsche „Ergänzungshypothese" und die von Thiel rigoros durchgeführte „redaktionsgeschichtliche Erklärung" eine Art Symbiose eingegangen. Kurz gefaßt kann der Leser diese den ganzen Kommentar bestimmende Ausgangsposition Sch.s der S. 6 in der Einleitung entnehmen:

Demzufolge geht die erste Sammlung jeremianischer Worte auf den Propheten selbst zurück, wie Jer 36,2.4.32 nahelegen. Von dieser frühen Verkündigung nimmt Sch. an, daß sie vor allem in Jer 2–6 zurückzufinden sei. Undeutlich bleibt, ob er auch die thematisch bestimmten Textgruppen (21–23: über Könige und Propheten; 27–29: über falsche Propheten; 30f: „Trostbüchlein für Israel"; 32–35: Heilsworte) schon für in ihrem Kern ursprünglich auf den Propheten zurückgehende Zusammenstellungen hält. Die umfangreiche Nachinterpretation soll dann nach dem Fall Jerusalems eingesetzt haben. Sprachlich und inhaltlich bewege sie sich in deuteronomischen Traditionen (= deuteronomistisch) und habe ihren „Predigten zumindest meist ein Jeremiawort zugrunde" gelegt. Ziel dieser exilischen Verkündigung sei es gewesen, den Untergang Judas als Strafe dafür zu erklären, daß das Volk nicht auf Jeremias Ruf zur Umkehr gehört hätte.[1] Auch eine spätexilisch-nachexilische Stimme melde sich in der Nachinterpretation zu Wort. Sie verkündige „Hoffnung auf Heimkehr und Wiederaufbau" (alle Zitate s. S. 6). Im Verhältnis zwischen „Nachinterpretation" und „Redaktion" fällt ersterer die Hauptrolle zu: Sie leistet „eine echte Vergangenheitsbewältigung und zugleich Deutung der Gegenwart aus Jahwes Wort und Willen" (S. 45 zu Jer 5,18f). Die Rolle der Redaktion ist demgegenüber bescheiden. Sie habe die Reihenfolge der verschiedenen Überlieferungen bestimmt, wobei sie sich oft von Stichwörtern habe leiten lassen (so z. B. S. 89 zu Jer 13,15–27; S. 100 zu Jer 15,10–18), wobei sie vereinzelt auch Texte, die ursprünglich nichts mit dem Propheten zu tun hatten, auf diesen bezogen habe (S. 83 zu Jer 12,1–6). Mit ihren Überschriften habe die Redaktion den Stoff ferner in größere Sinnabschnitte gegliedert (S. 56 zu Jer 7,1; 11,1; 18,1; 30,1; S. 62 zu Jer 8,4aα; S. 92 zu Jer 14,1; S. 113 zu Jer 18,1; 21,1; S. 124f zu Jer 21,1; 24,10). Wann und wo diese Redaktionsarbeit erfolgte, bleibt ebenso offen wie ihr Verhältnis zur Nachinterpretation; doch dürfte dies darin seinen Grund haben, daß Sch. mit einer mehrschichtigen Redaktion rechnet,[2] die in einem mehrsträngigen Bezug zur vielstimmigen Nachinterpretation steht, der sich kaum noch entwirren lassen dürfte.

Aus diesem gemischten Chor der Nachinterpretation und Redaktion glaubt Sch. die ursprüngliche Solostimme des Propheten noch deutlich herauszuhören und seinen Part oft sogar seinem Wortlaut nach rekonstruieren zu können. Sein Kommentarteil enthält 15 Übersetzungen derart erschlossener Jeremiaworte: S. 14 zu Jer 1,4–9.17–19; S. 25f zu Jer 3,1–4,4; S. 56f zu Jer 7,1–15; S. 79 zu Jer 11,1–14; S. 82 zu Jer 11,18–23; S. 88 zu Jer 13,1–14; S. 100 zu Jer 15,11; S. 118 zu Jer 19,1–15; S. 120 zu Jer 20,3; S. 125f zu Jer 21,1–7; S. 127 zu Jer 21,8–10; S. 133 zu Jer 22,24–27; S. 134 zu Jer 22,28 und 22,30; S. 144 zu 24,1–10.

Hier sind allerdings Bedenken anzumelden. Vergleicht man etwa den jeremianischen Grundbestand, den Sch. (56f) aus Jer 7,1–15 erschließt, mit den entsprechenden literarkritischen Analysen von W. Thiel (WMANT 41, S. 105–114), M. Rose (Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, BWANT 106, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975, S. 224f) und G. Warmuth (Das Mahnwort, Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 1, Bern 1976, S. 108–112), so erhält man eine Vielfalt jeremianischer Worte, die sich zwar mehr oder weniger ähnlich, aber keineswegs identisch sind. Solche Beobachtungen legen den Verdacht nahe, daß, wenn man mit einer so weitgehenden Nachinterpretation oder redaktionellen Kommentierung der Worte Jeremias rechnet, wie das die genannten Autoren tun, dann „das echte Jeremiawort nur hypothetisch festgestellt werden kann" (so S. Herrmann, ThLZ 102, Sp. 485 im Hinblick auf Thiels Rekonstruktionen ursprünglicher Jeremiaworte). Mit einer derartigen Skepsis ist der Boden für eine literarkritische Auslegung des Jeremiabuches aber gefährlich ins Schwanken geraten; denn die beiden für eine solche Exegese unverzichtbaren Größen – das Prophetenwort und seine spätere Interpretation – haben dann ihre Konturen verloren, sind nicht mehr deutlich voneinander zu unterscheiden und damit nicht mehr hantierbar.

Diese grundsätzlichen Zweifel – die sicherlich nicht zuletzt daher rühren, daß die Rez. die literarischen Probleme des Jeremiabuches unter einem grundsätzlich anderen Blickwinkel betrachtet – lassen sich an zwei Einzelbeispielen verdeutlichen.

So hält Sch. (79) den Ausdruck „Leute von Juda und Einwohner Jerusalems" in Jer 11,9 für einen Bestandteil der ursprünglichen Jeremiarede, während er ihn in Jer 4,4; 11,2; 17,25; 18,11 der Nachinterpretation zuweist (32.79.112.114), und umgekehrt bestimmt er (114) den Ruf, daß „doch ein jeder umkehren solle von seinem bösen Weg" in Jer 18,11 als einen Bestandteil der sekundären Erweiterung eines Jeremiawortes, obwohl er vergleichbare Formulierungen in Jer 15,7; 23,22; 25,2 zur jeremianischen Verkündigung rechnet (98f.139.146).

Nun soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß die Nachinterpretation sich sprachlich den jeremianischen Texten anpassen kann, die sie kommentierend umrahmt; doch stellt sich dann die Frage nach den literarkritischen Scheidungskriterien nur um so dringlicher, und sie kompliziert sich zusätzlich, wenn man nicht ein einheitliches, sondern ein mehrschichtiges Anwachsen der Texte annimmt.

Trotz solcher Bedenken ist aber positiv zu werten, daß die teilweise Rückkehr zur „Ergänzungshypothese" in Form einer differenzierten Nachinterpretation eine bisweilen flexiblere Argumentation erlaubt als dies bei einem streng redaktionsgeschichtlichen Modell der Fall sein kann, da letzteres zu einer einheitlichen Deutung des „Rahmens" gezwungen ist. So kann Sch. (13) etwa die Überschrift in Jer 1,1–3, die von einer Wirksamkeit Jeremias vom 13. Jahr Josias an (627/6) bis zum 11. Jahr Zedekias (587/6) spricht,[3] unbehindert von Prämissen über eine wie auch immer geartete Gesamtredaktion des Jeremiabuches als Überschrift für die Kap. 1–39 auffassen. Gegenüber der von ihm nicht völlig ausgeschlossenen Möglichkeit, Jer 1,1–3 als Einleitung von Kap. 1–25 zu verstehen (so Thiel, WMANT 41, S. 49–61), hat dies den Vorteil, daß so die inhaltliche Spannung zwischen 39,14 und 40,1b durch die Annahme eines redaktionellen Neueinsatzes in Jer 40,1a erklärbar wird. Noch wichtiger dürfte aber die Beobachtung sein, daß dann am Ende der beiden redaktionellen Blöcke jeweils ein individuelles Heilswort für Menschen stünde, denen der Gottesbote Jeremia zu Dank verpflichtet war: Den mit Jer 1,1–3 eröffneten Block beschließt dann das Heilswort für Ebedmelek (Jer 39,16–18), den in Jer 40,1a eröffneten Block beschließt dann das Heilswort für Baruch (Jer 45).

[1] Sch. hält demnach den Ruf zur Umkehr für ein Element der jeremianischen Verkündigung (vgl. außer S. 6 auch S. 10.98f.139.146). Damit unterscheidet er sich von den Auffassungen Mowinckels, a.a.O., S. 38 und Thiels, WMANT 52, S. 109, die beide darin eine sekundäre Verzeichnung des Propheten zu einem Bußprediger sehen.

[2] Ganz sicher läßt sich dies den vorsichtigen Formulierungen Sch.s nicht entnehmen; doch spricht Sch. etwa S. 92 von „einer späten redaktionellen Einleitung" und S. 100 einmal vom „Redaktor des Jeremiabuches"; solche Bemerkungen scheinen darauf hinzuweisen, daß Sch. mit einer mehrfachen Redaktion des Jeremiabuches rechnet.

[3] Sch. (8f) hält am in Jer 1,2 genannten Berufungsdatum Jeremias im 13. Jahr Josias fest; doch hat er dann Schwierigkeiten, den „Feind aus dem Norden" zu identifizieren (33.35.44.54).

Mit diesen letzten Bemerkungen ist bereits ein Vorgriff auf den Bereich des Jeremiabuches erfolgt, der erst in der Fortsetzung des Jeremiakommentars von Sch. zur Debatte stehen wird. Die Rez. ist sicherlich nicht die einzige, die gespannt darauf wartet.

IJsselstein Helga Weippert

Utschneider, Helmut: **Hosea, Prophet vor dem Ende.** Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. – Freiburg Schweiz/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 255 S. (Orbis et Orientalis 31) geb. sfr 52.–

Nach einer Einleitung über „Die alttestamentliche Prophetie als Institution – Theoriebildung, Forschungsgeschichte und Problemstellung" (14–53) folgt in Kap. 2 „Die Prophetie Hoseas in Geschichte und institutionaler Welt Israels" (54–230). Den Abschluß bilden nach diesem Hauptkap. der Abschnitt 3 über „Rückblick und Folgerungen" (231–238), ein Literaturverzeichnis (239–252), sowie Register der Bibelstellen (235–254) und hebr. Wörter (255).

Der Vf. rollt die Problematik der Verkündigung des Propheten Hosea unter zentraler Berücksichtigung moderner soziologischer Institutionentheorien auf. Hosea habe das Ende des bestehenden Staates Israel unter dem Druck der assyrischen Macht für absehbar gehalten. Neben diesen inneren und äußeren Gefährdungen habe der Prophet besonders die Bedrohung Israels durch eine Fülle kultischer und theologischer Heterodoxien im Volksglauben, aber auch an den offiziellen Heiligtümern durch den „baalisierten Jahweglauben" gesehen. Dieses letztere Syndrom vor allem habe den Propheten dazu veranlaßt, den absehbaren Zusammenbruch Israels in der Gestalt des Nordreiches auf einen verursachenden Faktor zurückzuführen: den Bruch zwischen Gott und Volk (232). Er habe den Bruch zwischen Staatsgott und Staatsvolk proklamiert. Entschlossen habe er jene Position herausgestellt, die allein vom Zusammenbruch nicht erfaßt worden sei: die Gerechtigkeit Jahwes. Die Restitution des Gottesverhältnisses sei in der Form des neuen Exodus und der neuen Landgabe, wie sie das Hoseabuch erhofft habe, nicht Wirklichkeit geworden. Dennoch sei die Geschichte des gerechten und seinem Volk in Liebe zugewandten Gottes nicht beendet. Hoseas prophetisches Handeln finde seine Verwirklichung und Rechtfertigung in seiner „Nachgeschichte", die es als „Wissen um Gott" in der atl, Tradition gefunden habe.

Zu diesem Problem der „Nachgeschichte" der Botschaft des Hosea nimmt der Vf. zuletzt auf gut einer Seite dann noch Stellung (237–238). Er hält fest, daß das Hoseabuch allenthalben einen hohen Grad an literarischer Verarbeitung erkennen lasse. Diese glaubt er vor allem in den thematischen Einheiten erkennen zu können. Die Zahl der erheblich späteren „Fortschreibungen" und Glossen sei wohl nicht zu hoch zu veranschlagen. Was wir von Hosea wissen, verdankten wir weitgehend einem Lehrhaus. Für die Probleme des Textes findet er so eine magische Formel. Er schreibt: „So erscheint uns einerseits die ‚ipsissima vox' des Propheten im Text kaum mehr unmittelbar identifizierbar, andererseits aber erscheint sie in und unter ihrer literarisch verarbeiteten Gestalt kaum verfälscht" (238).

Es wäre sicher begrüßenswert, wenn man nach dieser Formel konkret den Hosea-Text verstehen könnte. Daß dies kaum möglich ist. sei am Beispiel von Hos 10,3–4 demonstriert.

Der Vf. übersetzt V. 3–4 folgendermaßen:

„Ja, jetzt sprechen sie: wir haben keinen König. Denn wir fürchteten Jahwe nicht – Und der König was wird er für uns tun?" „Worte machen, lügnerische Eide, Vertrag schließen . . ." (111f)

Er deutet den Text als Zitat der „vox populi", als Momentaufnahme einer jener vielen Herrscherwechsel nach 745. Die Frage richte sich auf den – wieder einmal – neuen König: Was ist von ihm zu erwarten? (112)

Der Vf. hält V. 4b für nicht mehr übersetzbar (112 Anm. 1). Wenn wir jenen folgen, die in *ʿl tlmj śdj* „in den Furchen der Feldflur" ein Zitat aus 12, 12 sehen, dann ergibt sich folgerichtig, daß wir das letzte Glied in V. 4 folgendermaßen zu lesen haben: *w prḥ* [k r'š] *mšpt* [ʿl tlmj śdj] „und sprossenlassen [wie Gift] des Rechtes [in den Furchen der Feldflur]. Ein Glossator hat offensichtlich mit der Bemerkung *k r'š* die Aussage ganz ins Negative gewendet. Ein weiterer Leser hat dann durch sein Zitat aus 12,12 zur Deutung von r'š „Gift" als „Giftpflanze" beigetragen und den Text weiter verschlimmbessert. Von der Glossierung in V. 4 erhalten wir einen leichteren Zugang zur *kj*-Glosse in V. 3, die für die Klage „Wir haben keinen König!" die theologische Begründung nachliefert. Es wurde zu Recht bemerkt, daß die Zeitgenossen des Propheten sich kaum selbst wegen fehlender Gottesfurcht angeklagt hätten. Wir schlagen für 10,3–4 folgende Übersetzung vor:

Nun reden sie: „Wir haben keinen König!" [Denn wir haben Jahwe nicht gefürchtet.] Und der König, was tat er für uns? Worte ‚machen', zu Unrecht verfluchen, Vertrag schließen und sprießen-lassen [wie Gift] das Recht [in den Furchen der Feldflur.]

Auf welche Zeit ist diese Überlegung über den Wert der Könige zu beziehen? Der Vf. denkt an einen Herrscherwechsel nach 745. Aus dem Text sind hierfür keine Anhaltspunkte zu gewinnen. Wir haben es vielmehr mit einem Wort aus der Zeit nach dem Untergang des Königtums zu tun. Das Volk klagt über das Verschwinden der Könige. Die Antwort lautet: Die Könige haben auch nur ihre gewöhnlichen Geschäfte verrichtet, aber sie konnten sich nicht vor dem Untergang retten.

Die anhand von Hos 10,3–4 aufgezeigte Problematik der Textbehandlung des Vf. könnte auch auf die anderen kommentierten Stellen ausgedehnt werden. Der Rez. möchte damit andeuten, daß die vom Vf. befolgte Methode der Textbehandlung im Falle des Hoseabuches notwendig am angestrebten Ziel vorbeiführt. Seine Interpretationsmethode führt zum Ergebnis, daß die im Hoseabuch ausgesprochene Verurteilung der Könige und des Stierkultes dem Propheten selbst zuzuschreiben oder in seine Zeit zu datieren sei. M. E. zeigt eine kolometrische, philologische und ideengeschichtliche Analyse, daß es sich um nachexilische Theologie handelt, die nur unter dem Namen Hosea überliefert wird.

Es wäre unfair, dem Vf. das Manko seiner Arbeit individuell anzulasten. Er hat aufs neue gezeigt, daß eine unitaristische Interpretation des Hoseabuches nur unter Verzicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Text und seiner Überlieferungsgeschichte möglich ist.

Münster Oswald Loretz

Krinetzki, Günter: **Bibelhebräisch.** Eine Einführung in seine grammatischen Charakteristika und seine theologisch relevanten Begriffe. – Passau: Passavia Universitätsverlag 1981. 209 S. (Schriften der Universität Passau, Reihe Katholische Theologie, Bd 2) kart. DM 28.–

1. Seit Jahren bringt nur noch der kleinere Teil der Theologiestudenten von der Schule ausreichende Kenntnisse in den alten Sprachen mit: so gut wie niemand hat schon Hebräisch gelernt, wenige Griechisch, viele auch kein Latein. An den Kath.-Theol. Fakultäten und Fachbereichen lassen sich im Prinzip zwei verschiedene Reaktionen auf diese Situation beobachten: entweder eine quantitative oder aber eine qualitative Zurücknahme der Sprachanforderungen.

Der erste Weg: Wer noch Griechisch (oder Latein) lernen muß, wird vom Hebräischen dispensiert. Wo dies zur Regel geworden ist, lassen Konsequenzen nicht auf sich warten: Wörterbücher, Konkordanzen, wissenschaftliche Kommentare werden kaum noch benutzt, atl. Lehrveranstaltungen verlieren an Argumentationsniveau, das Interesse an biblischen Studien geht zurück – speziell die atl. Exegese gerät in Gefahr, zum „Orchideenfach" für wenige Spezialisten zu werden. Der andere Weg: eine Neuorganisation des Sprachenstudiums. An die Stelle des vollen Hebraicum bzw. Graecum tritt ein kürzerer Sprachkurs, der die für das Theologiestudium für unverzichtbar gehaltenen Grundkenntnisse der jeweiligen Bibelsprache vermittelt und für alle Studierenden verpflichtend ist. Für die Teilnehmer solcher „Einführungen ins Biblische Hebräisch" ist das vorliegende Buch gedacht.

2. Wer die Mühe auf sich nimmt, eine alte Sprache zu lernen, will am Ende Texte in dieser Sprache lesen und verstehen können. Zu diesem Ziel kann und will ein Einführungskus nicht führen, auch K.'s Büchlein hat nicht diesen Ehrgeiz. Vielmehr sind hier selektiv die Erfordernisse des Theologiestudiums im Blick. Was dazu an Sprachkompetenz notwendig ist, soll anhand des Buches in einer Lehrveranstaltung vermittelt oder auch im Selbststudium erarbeitet werden können: eine hinreichende Lese- und Schreibfertigkeit, Grundkenntnisse über das hebräische Nomen und Verbum sowie besonders über die charakteristischen Phänomene der hebräischen Syntax. Wichtig ist dem Vf. außerdem die „Kenntnis der atl Grundbegriffe im hebräischen Original". Diese Liste von Lernzielen macht zugleich die Gliederung des Buches aus, die sich, entsprechend dem Untertitel, noch einmal in zwei Hauptteilen ordnen läßt: einer Kurzgrammatik von ca. 100 S. und einer Zusammenstellung von „theologisch relevanten Begriffen" von ca. 70 S.

3. Auf eine knappe sprachgeschichtliche Einführung (Kap. 1) folgt eine vergleichsweise ausführliche Anleitung zum Erlernen des Alphabets und der masoretischen Vokalzeichen (Kap. 2, ca. 20 S.). Durch beigegebene Übungen zum Lesen, Schreiben und Transskribieren wird hier (und fast nur hier im ganzen Buch) dem Lernenden eine didaktische Hilfe gegeben. Auf 12 S. folgt ein

Überblick über Morphologie und Syntax des Nomens (Kap. 3). Das 4. Kap. (32) bietet Grundlinien der Formbildung vor allem des starken Verbum sowie einen Grundriß der Lehre vom Verbalsatz. Präformativ- und Afformativkonjugation werden als Vordergrund- und Hintergrundkonjugation unterschieden. W. Schneiders Vorschlag, die Unterscheidung von besprechender und erzählender Sprechhaltung als Grundstruktur des hebräischen Tempussystems zu verstehen, referiert K. zustimmend, aber eigentümlicherweise erst an späterer Stelle in einem Nachtrag. Das 5. Kap. stellt einige besondere syntaktische Eigentümlichkeiten des Hebräischen zusammen, die vom entsprechenden deutschen Sprachgebrauch auffallend abweichen. Der grammatische Teil schießt mit vier Beispielen syntaktischer Analysen, die die charakteristischen Texttypen des AT repräsentieren (Gen 18; Zef 2,5–6; Ps 23; Spr 14,14) und dazu anleiten wollen, sich „in die verschiedenen hebräischen Satzgefüge einzufühlen und dadurch den Unterschied biblischen Sichausdrückens zu dem uns geläufigen wahrzunehmen" (89). Das Gewicht, das K. der Wahrnehmung der konkreten Sprachgestalt eines Textes als Basis der Exegese beimißt, läßt sich auch an der ausführlichen Erörterung der verschiedenen Möglichkeiten ablesen, diese Sprachgestalt praktisch zu beschreiben (offenbar dient dies Kap. der technischen Hinführung zu exegetischen Lehrveranstaltungen des Vf.s).

Der zweite Hauptteil des Buches stellt „wichtige Begriffe des biblischen Hebräisch", näherhin die „theologisch relevanten Begriffe" zusammen. Von den weit über vierhundert Nomina und Verben, die hier aufgeführt und knapp semantisch erläutert werden, ordnet sich die eine Hälfte nach thematischen Gruppen. Die andere Hälfte, die sich der theologischen Systematisierung entzieht, weil sie nur kontextbedingt „theologisch relevant" ist, wird alphabetisch aufgelistet. Die abschließenden ausführlichen Wort-, Sach- und Bibelstellenregister helfen bei der Orientierung in beiden Teilen des Buches.

4. Es ist dem Buch anzumerken, daß es aus den Erfordernissen der Lehre entstanden ist. Auf die Begleitung durch eine Lehrveranstaltung bleibt es aber auch angewiesen. Der grammatische Teil zumindest erscheint ohne gezielte Auswahl und Anleitung durch einen Lehrer schwerlich nutzbar. Dabei müßte auch deutlicher gemacht werden, wieso gerade die ausgewählten Elemente wichtig, d. h. an Texten verwendbar sind. Aus dieser Perspektive erscheint manches in der Morphologie als verzichtbar, im Bereich der Syntax hingegen wünschte man sich mehr Ausführlichkeit. Mit welchen Mitteln z. B. die hebräische Syntax ihre auf den ersten Blick ermüdenden parataktischen Reihen strukturiert und so Beziehungen schafft, die eine hypotaktische Auflösung in der Übersetzung rechtfertigen – dies zu verstehen ist für den kritischen Gebrauch von Übersetzungen unerläßlich, dafür aber wäre ein deutlicher Verweis auf die makrosyntaktischen Funktionen der „Tempora" unverzichtbar gewesen.

Didaktische Hinweise, vertiefende Übungen und Strategien der Anwendung des Gelernten in der Arbeit am Text bietet das Buch insgesamt nur spärlich; für das Selbststudium erscheint es darum ungeeignet (z. B. werden Begriffe wie „Triliteralität", „Konjugation" und „Determination" ohne Erklärung eingeführt). Der zweite Buchteil, eine Art kurzgefaßten „Theologischen Wörterbuchs", kann natürlich erst recht nicht als Lernstoff gedacht sein. Eher scheint er als – dann aber zu knappes – Nachschlagewerk gemeint. Im Hintergrund ist die anscheinend unausrottbare Vorstellung zu erkennen, biblische Theologie lasse sich besonders sachgerecht auf der Wortebene in „Grundbegriffen" entfalten. In jedem Fall bleibt zu fragen, ob eine kurze, technische Einführung in den Umgang mit den vorhandenen Theologischen Wörterbüchern dem Studenten nicht besser diente.

Hebräische Bibeltexte selbständig lesen und verstehen zu können, ist motivierendes Ziel eines vollen Sprachkursus. Wo dies nicht mehr erreichbar ist, hilft eine bloß quantitative Reduktion der Anforderungen auch nicht weiter. Ein Student, der bei aller investierten Arbeit immer nur Stückwerk in den Händen hat und außerhalb der Laborsituation des Einführungskurses wenig mit dem Erlernten anfangen kann, wird mangels Erfolgserlebnissen schnell den Mut verlieren und, so ist zu befürchten, auch die Lust am exegetischen Studium.

Der Weg aus diesem Dilemma, den K. mit seiner Einführung weist, führt in die richtige Richtung, nämlich einer streng funktionalen Ausrichtung des Sprachenlernens auf die Exegese. Aber dieses Programm müßte konsequenter reflektiert und durchgehalten werden. Sowohl die Auswahl des Lernstoffs als auch die Art der Darbietung genügen dem selbstgestellten Anspruch nicht an allen Stellen. Als Ergänzungs- und Begleitbuch für entsprechend angelegte Sprachkurse kann das Buch aber schon jetzt eine wertvolle Hilfe sein.

Folgende Korrekturen habe ich notiert:

S. 37,4 Qamets statt Chireq; S. 40,31f „Pferd" statt „Stute"; S. 45,29 „Modus" statt „Konjugation"; S. 48,5.8 „sind", „hat" statt „Waren", „hatte" Vokalisierungsfehler S. 49,20; S. 58,18; S. 59,14; S. 60,10; S. 61,26; S. 63,24; S. 64,25; S. 80,28; – S. 78,35 „konditional"; S. 79,8 streiche „nicht"; S. 175 A 3 fehlt „KAI 181".

Münster Klaus Kiesow

Pesch, Rudolf: **Das Evangelium der Urgemeinde** – wiederhergestellt und erläutert. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1979. 222 S. (Herderbücherei 748) kart. DM 7.90

Nachdem Vf. 1976/77 seinen großen, annähernd tausend S. umfassenden Markuskommentar veröffentlicht hat, legt er hier eine für breite Kreise gemünzte, gut lesbare Studie vor, die aus seiner Kommentierungsarbeit herausfloß und im Grunde genommen den Kern seines Markusverständnisses ausmacht.

Dem Mk-Ev. liegt eine evangeliare Grundschrift voraus – vom Vf. Evangelium der Urgemeinde genannt –, die fast die ganze zweite Hälfte des Evangeliums umfaßt habe, nämlich Mk 8,27–33; 9,2–13. 30–35; 10,1. 32–34. 46–52; 11,1–23. 27–33; 12,1–17. 34c–37. 41–44; 13,1–2; 14,1–16,8. Diese Grundschrift sei vor dem Jahr 37 n. Chr. in Jerusalem abgefaßt worden, gattungsmäßig als eine an biblisch und nachbiblisch jüdischer Erzähltradition geschulte Neuschöpfung zu bestimmen, als historisches und theologisches Dokument aufzufassen und als ein Dokument, das für die Rückfrage nach dem historischen Jesus von unschätzbarem Wert sei. Die Darbietung erfolgt in drei Schritten: der Übersetzung des Textes schließen sich die Rekonstruktion (in 6 kleinen Kap.n) und die Auslegung an.

P. erweist sich auch diesmal wieder als Meister der Detail-Exegese. Die Hauptfrage ist, ob die übergreifende These vom Urevangelium stimmt. Dies muß entschieden verneint werden. Die Gegenposition müßte in einem neuen Kommentar aufgebaut werden. Ich darf auf meinen 1978/79 erschienenen Markuskommentar verweisen, den P. freundlicherweise in dieser Zeitschrift rezensierte. Die Forschung ist sich weitgehend einig in der Annahme, daß Markus über eine alte Geschichte vom Leiden und Sterben Jesu, die ihm bereits schriftlich vorlag, verfügte. Umstritten ist die Ausgrenzung dieses Urberichts von der Passion, jedoch ist m. W. noch kein Exeget über die Kap. 14f hinausgegangen. Selbst in den Kap.n 14f ist so viel unterschiedliches Material versammelt, daß man mit einer in der Überlieferung erfolgten Anreicherung der Urtradition rechnen muß. Die Unterschiede betreffen sowohl Stil, Sprache, Form, Gattung der Einzelperikopen als auch den Umgang mit dem AT, das christologische Konzept und die theologische Intention. Die Rückbindung an den Jesus der Geschichte ist theologisch notwendig. In diesem Anliegen ist P. zu unterstützen. Aber es muß vermieden werden – und auch hier wird P. sicher noch zustimmen –, daß wir in die Aporien der Leben-Jesu-Forschung des 19. Jh.s zurückfallen. Manche seiner Interpretationen tendieren in diese Richtung (z. B. Mk 14,17ff: der Wasserträger oder 15,33: schwarz aufziehende, tief hängende Wolken). Vor allem aber hätte Pesch das Hypothetische seines Konzeptes stärker kennzeichnen müssen. Von einer Entdeckung zu sprechen, mag auf einen nichtinformierten Leser spannend wirken, vermittelt aber doch den Eindruck einer Sicherheit, die in bezug auf die allerdings anregende Hypothese keinesfalls vorhanden ist.

München Joachim Gnilka

Feneberg, Rupert/**Feneberg,** Wolfgang: **Das Leben Jesu im Evangelium.** Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980), 295 S. (Quaestiones Disputatae 88), kart. DM 38.–

In einem merkwürdigen Geleitwort betont K. Rahner, daß dieses Wort „keine Empfehlung dieser exegetischen Arbeit als solcher sein" könne, daß er aber den Beitrag (von W. F.) „vom Standpunkt der kirchlichen Orthodoxie aus" als unbedenklich erklären müsse (9). Welcher exegetischen Arbeit wird schon beim Ausfahren aus dem Hafen solcher Geleitschutz zuteil?

Die Verfasser wollen der „Frage nach dem Leben Jesu nach über 25 Jahren einen neuen Impuls" (15) geben. Sie möchten vor allem danach fragen, „ob man vom Bewußtsein und Denken Jesu aufgrund unserer Quellen" (15), bzw., wie es im zweiten Teil stereotyp ausgedrückt wird, von „Bewußtsein, Entwicklung und Handeln des irdischen Jesus" etwas aussagen könne. Eine generelle methodologische Besinnung soll den Weg dazu öffnen. Sollte sich die vorgetragene These durchsetzen, werden weittragende Konsequenzen erwartet: „Aus einer solchen Neueröffnung der Leben-Jesu-Frage folgen ein neues Verhältnis von Exegese und Dogmatik, ein qualitativ neuer Anstoß für den Dialog mit der jüdischen Theologie und Religion, eine neue Aufgabenstellung für die neutestamentliche Theologie, um nur die großen Bereiche zu nennen" (16). Immerhin.

Im ersten methodologischen Teil mit dem Titel „Formgeschichte und historischer Jesus" setzt sich R. Feneberg mit den Problemen und Aporien der „klassischen" und neueren Leben-Jesu-Forschung auseinander (17–183).

Die „Formgeschichte" steht dabei im Mittelpunkt des Interesses. Warum das so ist, wird erst vom Ende her einsichtig. Ebenso, daß F. darauf insistiert, nur die

Formgeschichte als solche anzuerkennen, wie sie (mit allen philosophischen und theologischen Implikationen) in ihrer Anfangsphase entwickelt worden ist. Gerade diese Konzeption von Formgeschichte wird von F. für seine Lösung gebraucht: Man habe bisher noch nicht versucht, die formgeschichtlichen Prinzipien auf die Gattung „Evangelium" anzuwenden. Dies müsse jedoch geschehen, da 1. auch „das Evangelium" „Kleinliteratur" sei, eine „kleine Einheit" wie die Einzelperikopen, und da 2. diese Kleinliteratur – gemäß der Formgeschichte – einen anonymen Ursprung habe, „‚von selbst' entstanden und gewachsen", nicht gemacht (89), also eine „soziologische Tatsache" („Sitz im Leben") sei. Diese Form stamme weder aus einer nach- noch aus einer („christlichen") vorösterlichen Situation, sondern aus dem Judentum. Jesus habe sie vorgefunden und mit seinem eigenen Leben erfüllt, und zwar einschließlich des „Bildes" (d. i. des religiös-theologischen Inhalts), das sie enthalte. Beides, Form und Bild, sei nämlich in der jüdischen Passa-Begehung vorgegeben gewesen. Die Passa-Begehung stelle wiederum das strukturelle Gerüst der evangelischen Passionsgeschichte dar. Die Passionsgeschichte habe dann die anderen Jesusüberlieferungen an sich gezogen. Jesus übernehme jedoch die jüdische Form als „seinen eigenen Lebensentwurf" (109). Die Evangelien zeichneten daher Jesu wirkliches Leben. „Am Anfang steht ein Bild, eine Dogmatik, nicht eine Person an sich. Aber diese Dogmatik wurde von Jesus voll gelebt. Und insofern zeigt das Bild, das die Evangelien von seinem Leben zeichnen, wirklich sein eigenes Leben" (109) (Hervorhebung vom Autor). Die Problematik eines „Lebens Jesu" wäre sozusagen „mit einem Schlage" gelöst, besser aufgelöst.

Nun, es handelt sich um eine – allerdings rigoros durchgefochtene – „These" (16) in einer Reihe von „Quaestiones Disputatae". Da ist reichlich Stoff zum Diskutieren, im ganzen und im einzelnen. Ich möchte nur einige Fragen nennen:

1. Methodologisch. Sind die „Dogmen" der „klassischen" Formgeschichte (vom „Ostergraben", vom „Sitz im Leben", von der schöpferischen „Urgemeinde" usw.) nicht längst durchlöchert, ja ist die Konzeption aus der Entstehungsphase dieser Methode, vor allem in der Kombination mit der strengen Kerygma-Theologie bei R. Bultmann, überhaupt noch relevant und vertreten? Ist es nicht anachronistisch, auf der Form des „Evangeliums" als einer „soziologischen Tatsache" zu insistieren und aus diesem prinzipiellen Grunde die Aktivität eines individuellen Autors auszuschließen? Läßt sich die literarische und theologische Gattung „Evangelium" wirklich als „Kleinliteratur" (vgl. nur das lukanische Vorwort) aus anonymer Entstehung begreiflich machen?

2. Die breite Methodendiskussion wird mit vielen Wiederholungen so deduktiv geführt, daß der Leser den Eindruck erhält, die Lösung des Autors ergebe sich als einziger gangbarer Weg neben lauter Sackgassen, und zwar mit logischer Stringenz. Da fällt viel Buschwerk links und rechts. Wird aber diese logische Stringenz der differenzierten Forschungssituation wirklich gerecht?

3. Wie soll man sich die jüdische „Form" der Passa-Begehung als Vorwurf für Jesus konkret vorstellen? Und wie wird die Rolle Jesu dabei beschrieben – als Passalamm? – und an den Texten aufgewiesen und verifiziert? (Die gelegentlichen Hinweise, wie 143, 157, reichen dafür keineswegs aus.)

4. Es wird nicht ausgeführt, in welcher Weise die Passionsgeschichte zur Vollgestalt eines Evangeliums gewachsen sein mag, und vor allem auch nicht, wie das Evangelium mit dem Entwurf eines theologisch-dogmatischen „Lebens Jesu" (im Sinn des Autors, vgl. 117) identifiziert werden könnte. Fest steht dem Autor, daß sich Jesus von der Taufe an als Messias wußte. Darüber hinaus finden sich nur allgemeine Hinweise, wie dieser: „Es ist für die Verkündigung Jesu nicht gleichgültig, an welcher Stelle seines Lebens eine Auseinandersetzung mit den Pharisäern steht, daß Johannes der Täufer umgebracht wurde oder daß und wie Jesus in Jerusalem starb" (178). Mindestens in bezug auf die letzten Fragen dürfte es schon lange keinen Zweifel mehr geben.

Im Zweiten Teil geht es mehr „um die inhaltlichen Konsequenzen für eine vorösterliche explizite Christologie" (16): „Bewußtsein, Entwicklung und Denken Jesu", von W. Feneberg (187–285). Damit sind durchaus wichtige und legitime, wenn auch nicht gerade neue Fragen gestellt. Nach einem erneuten langen Marsch durch die Forschungsgeschichte und Methodendiskussion der letzten Jahrzehnte, mit fast den gleichen Thesen und Urteilen wie im ersten Teil, doch auch mit neuen Akzenten, steuert der Autor der Leben-Jesu-Konzeption A. Schweitzers zu. Dessen Ansatz müsse kritisch fortgeführt werden, und sei nicht, wie es durch „die Vertreter der historisch-kritischen Methode (zusammen mit der gesamten christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts)" (sic!) „notwendigerweise" geschehe, zu verdrängen und totzuschweigen (240). Die von Schweitzer „als Irrtümer und Enttäuschungen gebrandmarkten Wendepunkte innerhalb der Entwicklung des irdischen Jesus" seien positiv als „Lernschritte Jesu" aufzuzeigen (242). Die bei Schweitzer „zentrale und fundamentale Aussage" von der Andersartigkeit Jesu (253) stellt auch das Leitwort für den letzten Abschnitt des Beitrages (ab 255: Jesus der Andersartige). Dort müßte es, so denkt man, nun zum Treffen kommen: Wie sieht ein dogmatisches „Leben Jesu" in Umrissen aus, wie lauten die Antworten nach „Bewußtsein, Entwicklung und Handeln" Jesu und nach einer expliziten Christologie? Zunächst: Manches Bedenkenswerte findet sich da, z. B. zur Verbindung von Naherwartung und Gottesglauben (248ff). Offen bleibt die Frage nach dem Messiasbewußtsein Jesu: Die Tatsache wird wie ein Dogma behandelt, ohne die Problematik der Texte zu besprechen. Für die Argumentationsweise nur ein Beispiel: „Schon lange haben der Prophet Jeremia und andere (!) einen neuen Bund mit Gott angekündigt. So weiß Jesus, daß er die Kahal (sic!), die Kirche, stiften soll. Gleichzeitig weiß er, daß sie als Gottes Werk längst schon gegenwärtig ist in seinem Volk" (281f). Hoffentlich macht so etwas nicht Schule für den Stil theologischen Denkens und Redens.

Ich vermag nicht zu erkennen, wie das, was 267–285 über ein (dogmatisches) „Leben Jesu" ausgeführt wird, den bekannten Verdikten über "Leben-Jesu-Bücher" von A. Schweitzer und G. Bornkamm, die auch in diesem Buch genannt sind, entgehen sollen. Es wird wohl bei der mühsamen und keineswegs gottlosen Arbeit der so arg gescholtenen „historisch-kritischen" Exegese bleiben müssen, mindestens als kritisches Korrektiv für „dichtende Theologen" (G. Bornkamm, vgl. hier 2f). Ich meine, daß man im Lager der „Historisch-Kritischen", wenn es so etwas überhaupt gibt, inzwischen weit mehr vom irdischen Jesus aussagen kann, als es W. F., fast karikierend, mit diesem Satz tut: „Was vom irdischen Jesus übrigbleibt (d. h. bei der historisch-kritischen Methode, Verf.), ist sein Anspruch, letztgültiger Offenbarer zu sein, und ähnliche, inhaltlich leere, philosophisch anmutende Sätze, statische Bildbeschreibungen wie: er war ein Freund der Zöllner und Sünder, er war liberal, predigte die Liebe und den nahen und gnädigen Gott" (262). Ob mit der empfohlenen Lösung nicht nur für unsere Erkenntnis, sondern auch für den christlichen Glauben größere Chancen geöffnet werden, das möchte ich allerdings bezweifeln.

Leipzig Wolfgang Trilling

Trautmann, Maria: **Zeichenhafte Handlungen Jesu.** Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus. – Würzburg: Echter 1980. VII, 586 S. (Forschung zur Bibel Bd 37), kart. DM 64.–

Die bei R. Schnackenburg entstandene Diss. stellt einen notwendigen, sehr sorgfältig und umsichtig erarbeiteten Beitrag zu der Frage „zeichenhafte Handlungen Jesu" dar.

Die Vf.in beginnt mit kurzen kritischen Überblicken über solche Handlungen bei alttestamentlichen und frühjüdischen Propheten und über jüngere Arbeiten zum Thema bei Jesus. Sie schließt methodische Reflexionen an mit dem Ziel, ein methodisch klares, nachprüfbares und sachentsprechendes Vorgehen sicherzustellen. Dies geschieht so grundsätzlich m. W. hier erstmals und stellt für sich bereits eine Förderung in diesem Themenbereich dar.

Es soll um Handlungen Jesu selbst gehen, d. h. um Begebenheiten, deren Authentizität und Zeichenhaftigkeit sicher aufgewiesen werden können. Ihnen zugeordnete Worte Jesu vermögen, wo solche sicher zu erheben sind, deren Zeichenhaftigkeit zu bestätigen, auch ihre „Reichweite und Begrenzung zu vermitteln" (75). Nur eine Auswahl von Texten kommt zur Sprache. Daß einige zeichenhafte Handlungen, vor allem die Abendmahlshandlung und die Speisungsgeschichten, nicht einbezogen werden, wird begründet (63f. 380). Vorgelegt werden insgesamt acht Beispiele. T. weiß sich in dem Dschungel der Synoptiker-Exegese sicher zu orientieren, beweist in der Abhebung der verschiedenen Schichten im Überlieferungsprozeß Können und Geschick und besticht durch ein – für eine Erstlingsarbeit – erstaunlich umsichtiges Urteil.

Folgende Texte werden besprochen:

1. Die Tempelreinigung (Mk 11,15–17 parr). Als historisches Datum wird unter den sekundären Überlagerungen eine „wenig spektakuläre Aktion Jesu im Tempel" ermittelt, die „offensichtlich" „einen Einspruch gegen das gewohnheitsmäßige und legale, ja religiös legitimierte Treiben am Heiligtum" ausdrücken sollte (120), eine Deutung, die sekundiert werde von Tempellogien, vor allem von Mk 14,58 parr.: Infragestellung des gesamten mit dem Tempel verbundenen gesellschaftlich-kultischen Systems, einschließlich des von den Sadduzäern verfochtenen Kult- und Sühnewesens (vgl. 121), ja „zeichenhafte Vorweg-Abbildung und -Verwirklichung des zukünftigen Untergangs des Tempels und der tempelstaatlichen Ordnung" (126, vgl. 129). – In dieser Richtung liegt vermutlich irgendwo der Sinn der – schwer erfaßbaren – Tat Jesu, doch fällt es mir schwer, ihn so dezidiert zu benennen und dafür so hoch zu greifen. Doch: Wer möchte sicher sagen wollen, was man Jesus „zutrauen" dürfe?

2. Das Zöllnergastmahl (Mk 2,13–17 parr). Authentisch jesuanische Tradition sei in VV 15.16.17b im wesentlichen enthalten (vgl. 160), V 17a bilde eine spätere Ergänzung. Gewiß zutreffend wird ausgeführt, daß „die Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern" „zeichenhaft das eschatologische Heilsangebot Gottes an die Sünder" realisiere (162). – Fraglich ist mir, ob „die Zöllner in ihrer Sündhaftigkeit" „von Jesus als drastisches Beispiel für ganz Israel" (gemäß den „Sündern" von V 17b = das ganze Volk) gesehen werden sollen (163).

3. Umfänglich ist die Besprechung der „Konstitutierung des Zwölferkreises" (Mk 3,13–19 parr) geraten (167–233). T. geht keiner Frage aus dem Weg. Die

Authentizität der Stiftung der Zwölf wird erneut einleuchtend herausgearbeitet. (NB: Wäre es nicht an der Zeit, in dieser Frage einen Fast-Konsens der neueren Forschung zu konstatieren?) Doch wie kann eine zeichenhafte Bedeutung festgestellt werden? Über die Institution als solche und ihren Sinnbezug zum 12-Stämme-Volk hinaus sucht T. nach einem stützenden jesuanischen Logion. Mt 19,28/Lk 22,30 anerkennt sie, mit Recht, dafür nicht. In einem ein wenig abenteuerlichen Argumentationsgang wird jedoch Mt 10,6 (ohne V 5b!) als an die Zwölf gerichtetes Sendungswort dafür ermittelt (V 5b sei erst in der „Q-Gemeinde" vorangestellt worden, 220f). Etwas kleinlaut klingt dann auch am Ende dieser Passage der Satz: „Jedenfalls wird der vorliegende Wortlaut des Verses sachlich zutreffend die Intention Jesu bezüglich der Konstituierung des Zwölferkreises in und für Israel artikulieren" (225). Auch finde ich keinen Nachweis für die Frage einer tatsächlichen S e n d u n g der Zwölf (z u g a n z I s r a e l) durch Jesus. Am überzeugenden Gesamtergebnis zum „Sinn" der Zwölfer-Institution ändert das jedoch nichts.

4. Die Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12 parr) weise auf ein historisches Geschehen, und zwar schon in der Kombination von physischer Heilung und Sündenvergebung (mit dem – ursprünglichen – V 5b, der zum Ansatzpunkt des späteren Ausbaus wurde). „Wenn Jesus das Wort von der geschehenen Sündenvergebung vor das ... Ereignis der Heilung stellt, so zeigt er damit an, daß die physische Heilung ... im Horizont der schon geschehenen Vergebung durch Gott zu betrachten ist" (250). Die Ausführungen haben mir eingeleuchtet.

5. Das Logion über die Dämonenaustreibungen Jesu Lk 11,20/Mt 12,28 weise zwar nicht auf einen bestimmten Exorzismus, aber auf das historisch unbezweifelte exorzistische Tun Jesu insgesamt und auf dessen Bezug zum „gegenwärtig werdenden Geschehen der Gottesherrschaft" (267). Auch hier kann sich T., besonders in der Konzeption von der Basileia, auf breite Übereinstimmung berufen. „Das Reich-Gottes-Logion behielt seinen aus dem Wortlaut entnehmbaren zeichenhaften Sinn bis in die Redaktionen des Matthäus und Lukas hinein. Die Deutung Jesu in bezug auf sein exorzistisches Wirken beeinflußte den Werdegang der Q-Überlieferung und die Redaktion der beiden Evangelisten. Die Tatsache, daß dieses Wort eine solche umfangreiche Verknüpfung mit Traditionen und eine solche Überlieferungsentwicklung auslöste, spricht für die Dynamik des Jesuswortes und für seine Gültigkeit auch in veränderte nachösterliche Situation hinein" (276).

6. Die Sabbatheilungen Jesu (Mk 3,1–6 u. a.). Aus dem ganzen Überlieferungsbestand von Sabbatheilungen, -konflikten und -logien werden Mk 3,1–6 parr (genauer V 1b–4.5cd) und die bekannten vier Sabbatlogien (mit Mk 3,4) als historisch recht wahrscheinlich aufgewiesen und insgesamt zueinander in Beziehung gesetzt. In ihnen werde bezeugt, daß sich „Gottes Wille ... auf das Heil-werden des ganzen Menschen" richte (317), ja, „daß der Mensch höher steht als der Sabbat, die Hilfe für den Menschen Vorrang vor der Sabbatobservanz" habe (316).

7. Die Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12–14.20–25 par) steht, wenn sie historisch sein sollte (was Verf.in bejaht), alttestamentlich-prophetischen Unheilshandlungen nahe ist und in der Jesusüberlieferung singulär. Sie präfiguriere „einerseits die endgültige Absage Jesu an Israel als privilegiertes Jahwevolk", stelle „andererseits ... ein in höchstem Maße eindrucksvolles ... Mittel dar, um Israel doch noch zur Umkehr zu bewegen. Sie will die Verwerfung Israels noch verhindern" (339f). – Hier bleiben vielleicht die meisten Fragen.

8. Der Einzug Jesu nach Jerusalem (Mk 11,1–11a parr). Der Einzug Jesu über Betfage und den Ölberg in die Stadt habe möglicherweise Aufsehen und Begeisterung bei seinen Anhängern hervorgerufen, sei jedoch erst nachträglich zum zeichenhaft-mesianischen Ereignis ausgestaltet worden. Der ältesten Überlieferung komme genau genommen ein „zeichenhafter" Charakter, im Sinne der Kriterien der Vf.in, nicht zu (372). Dies ist das einzige Beispiel, in dem Zeichenhaftigkeit eines Tuns J e s u nicht erkannt wird.

Ein abschließender Teil stellt das „Ergebnis der Untersuchung" fest und zieht einige Folgerungen. Ein Vergleich mit den alttestamentlichen und frühjüdischen Beispielen zeigt das Profil der Handlungen Jesu: Sie wiesen nicht nur Analogien, sondern „Identitätsmerkmale mit dem abgebildeten Ereignis", d. i. der Basileia Gottes, auf (387), gründeten in einem „ganz spezifischen Gottesverständnis Jesu", das die Grundlage aller dieser Handlungen bilde (400), sie bekundeten ein „unvergleichbares Selbstverständnis in bezug auf seine Taten und in bezug auf Gott und dessen eschatologische Herrschaft" (402). All das ist einleuchtend und treffend ausgedrückt. Insgesamt eine beachtliche Leistung, deren methodische Sauberkeit und besonnenes Urteil man sich für ähnliche Untersuchungen wünscht. Bleibt zum Schluß noch anzumerken: Einmal mehr bin ich davon beeindruckt worden, welche Fülle an Einsichten und Anregungen durch eine differenzierte und geduldige, wenn auch oft mühsame „historisch-kritische" Befragung unserer Texte zu gewinnen ist.

Zu rühmen ist die sehr saubere und fehlerfreie (Schreibmaschinen-)Vorlage.

L e i p z i g W o l f g a n g T r i l l i n g

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von Horst **Balz** und Gerhard **Schneider.** Bd II, Lfg. 1–11. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980/1981). XI S., 1358 Sp., kart. DM 248.–

In ThRv 77 (1981) 195 haben wir auf den I. Bd dieses Werkes hinweisen können. Und schon liegt nun auch der II. Bd dieses ausgezeichneten und wichtigen Werkes vor; 1983 soll bereits der Schlußband erscheinen. Damit wird „der gesamte Wortbestand des NT bearbeitet sein" (aus dem Vorwort der Hrsg. zu Bd II). 117 Fachleute haben an diesem Bd mitgearbeitet. Wer mit dem Werk bereits gearbeitet hat, weiß es zu schätzen. Faktisch wird mit ihm auch „der W. Bauer" überholt sein. Der II. Bd bringt auch noch Nachträge zum Abkürzungsverzeichnis und Korrigenda zu Bd I und II.

P a s s a u / R e g e n s b u r g F r a n z M u ß n e r

Hermesmann, Hans-Georg: **Zeit und Heil.** Oscar Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1979). 192 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd XLIII). Ln DM 24.–

Vor rund 40 Jahren ist der Kirchengeschichtler und Neutestamentler O. Cullmann mit als erster in eine grundlegende Auseinandersetzung mit der Ent-eschatologisierung der Albert-Schweitzer-Schule und noch mehr mit der Ent-mythologisierung R. Bultmanns und seiner Schule eingetreten. Nachdrücklich stellte er heraus, daß ein zeitlich bestimmtes Heilsgeschehen zum Wesen der ntl Botschaft gehört. Es darf den nunmehr achtzigjährigen Jubilar mit großer Genugtuung erfüllen: Die Diskussion der letzten Jahrzehnte führte weitgehendst zur wenigstens prinzipiellen Anerkennung der Kategorie „Heilsgeschichte", die Cullmann selbst auch nur „in Ermangelung eines besseren Ausdrucks" verwendet. Breite Zustimmung fand er auch in der anfänglich z. T. sehr negativ reagierenden deutschsprachigen Exegese mit seiner fundamentalen These, daß das bald stärker, bald weniger stark ausgeprägte heilsgeschichtliche Denken der ntl Hauptzeugen in der geschichtlichen Person Jesu begründet ist. Und – was nicht vergessen werden sollte – die beträchtliche Verwendung biblisch-heilsgeschichtlicher Kategorien durch das Vat. II ist sicher nicht zuletzt der wissenschaftlichen und menschlichen Ausstrahlung dieses Protagonisten einer heilsgeschichtlichen Theologie und engagierten Ökumenikers der ersten Stunde zu verdanken.

Es ist deshalb aller Ehren wert, daß sogar ein vermutlich stark beanspruchter Pfarrer einer Diasporagemeinde nach jahrelanger Arbeit mit dieser gemeinverständlichen Monographie das theologische Werk des hochverdienten Baseler Kollegen vor allem im deutschen Sprachraum in Erinnerung bringt.

Nach einem Überblick über Cullmanns Leben, Werk und exegetische Methode behandelt H. das für seine heilsgeschichtliche Theologie fundamentale „Zeitdenken" (55–81). Das in einem weiteren Kap. skizzierte „Konzept" der Heilsgeschichte Cullmanns (92–96) wird sodann hinsichtlich seiner „materiellen Konkretion" (Christologie-Ekklesiologie-Eschatologie) entfaltet (97–158). Ein letztes Kap. informiert über „Cullmanns Theologie der Heilsgeschichte im Disput", näherhin im „Streitgespräch" und im „Ökumenischen Dialog" (159–187). Dieses Kap. bringt sehr treffend die wesentlichen Gesichtspunkte der Kontroverse mit R. Bultmann, F. Buri und G. Müller-Fahrenholz zur Sprache (159–180).

Die Darstellung des Verf. hätte m. E. noch mehr an Profil gewonnen, wenn er sich u. a. von W. G. Kümmels wichtigem Aufsatz „Heilsgeschichte im NT?" (in der FS-R. Schnackenburg, 1974) hätte inspirieren lassen und er schon in den voraufgegehenden Kap. die Entwicklung der Diskussion stärker berücksichtigt hätte. Diese zeigt nämlich sehr wohltuend, wie beide Seiten voneinander gelernt haben. Nicht nur Cullmann wurde durch die sehr abweichenden Fragestellungen und Einwände seiner Kritiker veranlaßt, seine Positionen in einigen Punkten zu korrigieren oder doch zu präzisieren, nicht zuletzt auch was seine unentbehrliche Berufung auf die „lineare" Zeit betrifft. Auch Autoren, die den mißverständlichen Begriff „Heilsgeschichte" zunächst global ablehnten, sahen sich zu differenzierteren Urteilen genötigt. In seinem repräsentativsten Buch „Heil als Geschichte" (1965) hat Cullmann dann auch nicht nur die Unterschiede, sondern auch die Gemeinsamkeiten mit der kritischen Arbeit der Bultmannschule unterstrichen. Da sich H. sehr viele Wiederholungen leistet, hätte er die angedeutete Möglichkeit auch bei gleichem Buchumfang, ohne Substanzverlust, nutzen können.

Dem Leser wird vor allem auffallen, daß H. an einer und nur an einer Stelle „ an Cullmann wichtige Fragen zu stellen" hat, nämlich zu seinen Ausführungen über „Petrus und seine Nachfolger" (140–145). Hier möchte er den Meister von dessen eigenem „heilsgeschichtlichen Ansatz" her auf einen möglichen „ökumenischen Konsens" verweisen: „Wenn man Ernst mit dem heilsgeschichtlichen Denken macht, das Cullmann ausdrücklich auch für die Kirche fordert, dann kann die Frage der Nachfolge der Apostel im allgemeinen und des Petrus im besonderen nicht als erledigt betrachtet werden" (145f). Sofern schon auch kritischen Äußerungen Raum gegeben werden soll, hätten sich aufgrund der bisherigen Diskussion natürlich noch andere, vor allem

gewisse historische Voraussetzungen betreffende Anfragen angeboten. So geben zahlreiche Autoren Cullmann recht, „daß mit dem historischen Jesus nicht nur die Ereignisse gegeben waren, sondern in Jesu Verkündigung bereits ihre heilsgeschichtliche Deutung" (Heil als Geschichte, 1965,86), ohne seiner konkreten Bestimmung des Sendungsbewußtseins Jesu – er habe sich als der menschgewordene „himmlische Mensch" gewußt, der angefangen mit seinem Taufempfang, die Funktionen des Ebed Jahwe auszuüben habe – beipflichten zu können. Die Zustimmung zur sachlichen Verwurzelung der heilsgeschichtlichen Grundanschauung des NT im Sendungsanspruch Jesu ist eben nicht schon gleichbedeutend mit der unbesehenen Übernahme aller Einzelergebnisse der historischen Evangelienexegese Cullmanns.

Diese Feststellung mindert indes weder das faszinierende theologische Werk Cullmanns noch die Leistung seines begeisterten und begeisternden Interpreten. Diesem ging es gar nicht darum, die exegetischen Studien Cullmanns „in allen Einzelheiten zu behandeln, vielmehr ist ihr innerer Zusammenhang und ihr stets gegenwärtiger Hintergrund zu erschließen" (15f). Angesichts der immerwährenden „Häresie" des Gnostizismus und des Dekotismus (58–66.95f u.ö.) nennt er als eigentlichen Sinn seiner Arbeit, „die gegenwärtige Theologie Cullmanns sichtbar zu machen, um sie der heutigen Theologie als Denkmodell anzubieten" (16). Das ist ihm gut gelungen.

Freiburg i. Br. Anton Vögtle

De Margerie, Bertrand: **Introduction à l'histoire de l'exégèse.** I: Les Pères grecs et orientaux. Préface de Ignace de La Potterie. – Paris: Ed. du Cerf 1980. VII. 328 S. (Initiations) kart.

Der Vf. wählt für sein Buch (dem ein Bd über lateinische Väter folgen soll) „une méthode historico-systématique" (12f) im Genre der „introduction". Zweck der Darstellung soll sein, die Wichtigkeit und Nützlichkeit der Väter-Exegese bekannt und bewußt zu machen, um heute auf ihre Vorteile für Theologie und Kirche zurückzukommen, die primär in der altkirchlich gegebenen, inzwischen abhanden gekommenen Einheit von Exegese, Theologie, Kirche und Glaubenspraxis gesehen werden. Dazu führt der Vf. Theorie und Praxis der Bibelauslegung etlicher Väter vor.

Nun ist für eine Repristination der Väter-Exegese in den letzten Jahrzehnten bekanntlich wiederholt plädiert worden, namentlich in der französischen Theologie und von ihr nahestehenden Theologen. Der Wert eines neuen Plädoyers hängt von seinen Argumenten ab. Das vorliegende Buch stellt aber nur Bekanntes zusammen und bleibt damit bei dem m. E. unbefriedigenden Status quaestionis in dieser hochinteressanten Problematik. Im Grunde nämlich werden Beteuerungen und Appelle vorgetragen und nicht die fälligen Klärungen vorangetrieben.

Fällig wäre vor allem eine historische und systematische Hermeneutik, mit der sich zeigen läßt, daß möglich ist, wofür hier geworben wird, nämlich die Rezeption der altkirchlichen Bibelauslegung über die epochalen Differenzen hinweg.

Fällig wäre auch eine Klärung des Vorurteils, daß die alte Exegese der heutigen vorzuziehen ist. Die Wertungen und Plädoyers sind nicht von argumentativer Qualität; dabei verlangen solche Probleme der Textauslegung ein besonders hohes Niveau an wissenschaftlicher Anstrengung und Exaktheit der Methode.

Fällig wäre weiter eine Klärung der Kriterien, die beispielweise zur Rede von „Grenzen" der patristischen Exegese führen (nachdem nämlich doch auch hier nicht alles, was die Väter exegetisch praktizierten, zur Nachahmung empfohlen wird). Alle Ausführungen in diesen Zusammenhängen sind eher Mutmaßungen und Statements. – Am Beispiel: Das Origenes-Kap. ist überschrieben „Grandeur typologique et faiblesse allégorisante d'Origène", ohne daß methodische Überlegungen darüber angestellt werden, was Stärke und Schwäche, Möglichkeit und Grenze einer Exegese genannt werden kann. Wenn die „Schwäche" des Origenes in der (sc. „übertriebenen") Allegorese liegt: Wo ist der Unterschied zwischen Allegorese und „exzessiver" Allegorese? Wer zieht wo innerhalb der Allegorie die Grenze zwischen Zulässigem und Bizarrem? „Origène a été trop tributaire de l'allégorisme philonien" (129). Was heißt „trop", wenn Allegorie einmal als Auslegungsmethode zugelassen ist? Und welchen Kirchenvater will man aufgrund welchen Kriteriums von dem Vorwurf, seine Allegorese gehe zu weit, ausnehmen, – ein Vorwurf, der gegenüber Origenes (welcher allerdings „eigentlich" kein Kirchenvater ist: 10 A.1) so wohlfeil ist (seit der christlichen Antike schon)?

Das alles bleibt – auch in diesem Buch – ungeklärt, und man muß kritisch darauf reagieren, weil das Thema so bedeutungsvoll ist. Welche theologische und auch i.e.S. exegetische Bedeutung hat das Interesse an der Väter-Exegese? An der wissenschaftlichen Aufarbeitung der biblischen Auslegungsgeschichte ist vorerst noch immer die historische Detailstudie die leichteste Aufgabe. Für eine Behandlung des Grundsatzproblems (s. u.) fehlt noch das Instrumentar. Das vorliegende Buch bringt nicht weiter, trotz seiner guten Absichten. Und es kommt hinzu, daß es auch in den historischen Kap. (für die der Vf. freilich keine Originalität reklamiert) vieles zu kritisieren gäbe. Zu allem Ungeklärten gehört eigentlich auch der Leserkreis: Soll ein Publikum, dem man den dogmengeschichtlichen Begriff der Subordination erklären muß (114 A.6), für die Rezeption der Väter-Exegese gewonnen werden? Und schließlich hat man bei den Klagen des Vf.s über das Defizit an theologischem Interesse an der Auslegungsgeschichte und vor allem angesichts der von ihm zitierten Literatur den Eindruck, daß er nicht alles kennt, was es an einschlägiger Forschung und wissenschaftlichen Instrumentarien tatsächlich gibt.

Das Grundsatzproblem bei der Auslegungsgeschichte liegt kaum in der Frage, ob die patristische Exegese, wenn auch mit Einschränkungen, fortgesetzt werden soll oder kann. Diese Frage stellt sich nicht ernsthaft, weil sie angesichts der Geistes- und Theologiegeschichte der letzten zwei Jh. beantwortet ist. Vielmehr geht es um eine Vermittlung der theologischen Methode der Väterzeit mit der heutigen und um eine Hermeneutik für die Rezeption der Ergebnisse der patristischen und altkirchlich-konziliaren Theologie in der heutigen Theologie, insofern sie mit Hilfe eben der damals praktizierten Auslegungsmethoden gewonnen wurden. Für das Defizit an diesbezüglicher Reflexion auf die Väter-Exegese ist das besprochene Buch ein weiteres Dokument.

Regensburg Norbert Brox

Maas, Wilhelm: **Gott und die Hölle.** Studien zum Descensus Christi. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1979). 339 S. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 14). brosch. DM 28.–

Die Habil.-Schrift M.'s ist ein weiterer Versuch unter etlichen anderen neueren, eine theologische Aktualisierung des Glaubensartikels vom Descensus Christi zu erarbeiten.

Das einführende erste Kap. (15–42) enthält hauptsächlich einen Bericht über vier „wichtige Descensus-Monographien im 20. Jahrhundert" (J. A. MacCulloch, J. Kroll, W. Bieder, D. A. Du Toit), der aber nicht zu einem Forschungsbericht oder zu einer kritischen Rezension ausgearbeitet ist, sondern als Katalysator dient, in vorläufiger Form die Optionen des Vf.s sich abzeichnen zu lassen. Das 2. Kap. (45–130) stellt „Biblische Aspekte" des Themas zusammen, das dritte (133–164) „theologiegeschichtliche Aspekte" aus Origenes, Gregor von Nyssa und der syrischen Kirche des 3. und 4. Jh.s.

Nachdem damit zugleich die Genese des Artikels (in ein Symbolum wurde der Descensus erstmals 359 aufgenommen) durchmustert ist, werden im Kap. 4 Interpretationsprobleme gestellt. Das Verhältnis der biblischen Anschauung von Scheol und Descensus zur altorientalischen Mythologie wird über inhaltliche Differenzen zwischen beiden als sachlich für die Theologie unerheblich bestimmt (167–175). Sodann wird Bultmanns Programm für den (entmythologisierenden) Umgang mit biblischen Aussagen von der Art des Descensus recht extensiv besprochen, (polemisch) kritisiert und abgelehnt (175–199) und eine hermeneutische Basis gefunden in allerdings nur thesenhaft kurz apostrophierten Beobachtungen der Sprachphilosophie, Anthropologie und der theologischen Symboltheorie (199–205), mit deren Hilfe (spez. P. Ricoeur) es gelingt, eine so unvollziehbar anmutende Vorstellung wie die vom Höllenabstieg Christi bedeutsam und gültig zu finden. Die implizierte räumliche Vorstellung von Unterwelt, Abgrund, Tiefe, freilich als Signatur eines mythischen Weltbildes nicht mehr aktuell, war schon im Traditionsbereich (Mythos und AT) Symbol, also „mehr" als mythische Unterweltsgeographie, „nämlich (symbolisch-existentiell) ‚Tiefe', Verlassenheit, Schattendasein" etc. Diese „Welt" von „Abgrund, Leiden, Totsein, Tiefe, Verlassenheit, eben ‚Hölle'" wird nun in der christlichen Überlieferung mit dem grundverschiedenen anderen semantischen Feld „Gott, Messias, Himmelreich, Leben, Glückseligkeit, Kyrios usw." zusammengebracht. Scheol und Gott, Descensus und Christologie erfahren dabei korrigierende Interpretationen von nach des Vf.s fester Überzeugung hochaktueller Bedeutung.

Ohne Überleitung referiert das 5. Kap. (211–256) die dogmatischen Interpretationen des Descensus von K. Barth, P. Althaus, W. Pannenberg, W. Stählin, J. Ratzinger, W. Theurer, J. B. Metz, K. Rahner (L. Boros), T. J. J. Altizer und H. U. von Balthasar (bzw. A. von Speyr), – eine Auswahl, die nicht begründet wird, aber eine Reihenfolge, bei der man sich zumindest hinsichtlich des Endes doch etwas denken soll: „B.(althasar) ist der Descensus-Theologe schlechthin" (245), so daß die Darstellung der verschiedenen Entwürfe für den Leser zu einer Führung an teils Brauchbarem (aber vergleichsweise doch Unzulänglichem) und vor allem an Irrtümern vorbei wird, bis er dann vor die „gewaltigen Perspektiven des großen Theologen der ‚drei Tage'" gestellt wird, dessen Ausführungen zum Descensus für die tiefschürfendsten zu halten sind, „die seit der Theologie des Kreuzes bei M. Luther zu diesem Thema gemacht worden sind" (253). Balthasars Theologie als Descensus-Theologie genügt allen Ansprüchen, wehrt allen Mißverständnissen, lotet alle Tiefen aus.

Das 6. Kap. als letztes versichert den besonderen Charakter der existentiellen Anwesenheit von Scheol und „Tod": Descensus „media vita". Dies wird aus biblischen Texten deduziert, bei Luther gezeigt (hier im Anschluß an Balthasar kritisiert), schließlich („‚Hölle' ist das Stichwort der herrschenden Daseinsinterpretation": 311) aus moderner Literatur illustriert (G. de Nerval, Ch. Baudelaire, A. Rimbaud, P. Claudel, J. P. Sartre, Th. W. Adorno, F. Kafka – wieder ohne Begründung der Wahl gerade dieser Namen, lediglich mit der späten Bemerkung

auf S. 311, man könne auch weitere nennen), wobei der Bezug dieser Nachzeichnungen zum Thema Descensus darin liegt, „den Topos ‚Hölle' in der Erfahrung und im Denken des Menschen von heute real zu sehen, zu analysieren und zu beschreiben, um dann die Bedeutung der Heilsbotschaft vom Höllenabstieg Christi für diesen Topos herauszustellen" (310f). Mit E. Biser benennt der Vf. das christliche „Sinnangebot" für „den Menschen von heute", der diese „Höllen"-Erfahrung „media vita" macht, im „Christus deformis", der den augustinischen „homo deformis" heilt (311–313). Es folgt „eine sakramentstheologische und moraltheologische Anregung" zum Verhältnis von Descensus und Taufe, wobei aus der Tradition die Taufe über die Fußwaschung als Abstieg im Dienst begriffen wird und sich eine „Descensus-Ethik" für den Christen abzeichnet (313–317).

Schließlich wird in diesem letzten Kap. die „Konvergenz der Aspekte der Untersuchung" in 7 Punkten vorgeführt (317–321).

Der Vf. will endgültig gezeigt haben, daß die „Lehre vom Descensus" ins Zentrum der Theologie gehört und nicht an ihre Peripherie, daß sie aus biblischen Vorstellungen kommt, von antiken Mythen sich entscheidend abhebt und geeignet ist, Situation, Sprache und Selbstverständnis des Menschen von heute zu treffen und soteriologisch zu beantworten. Aber an diesen und weiteren Ergebnissen lassen sich, so wie sie gewonnen und vorgetragen sind, nach Meinung des Rez. handfeste Zweifel anmelden. Als historisch arbeitender Theologe legt man das Buch jedenfalls unbefriedigt aus der Hand. „Verwirrend" ist für den Leser nicht die „Vielfalt der Gesichtspunkte" (wie M. 318 fürchtet), sondern die Vagheit der Methode, mit welcher die „Aspekte" zu einem Grundthema (317) aus Texten verschiedenster Provenienz (Bibel, Religionsgeschichte, Patristik, heutige Dogmatik, moderne Literatur) herausgefiltert werden, um am Ende trefflich zu „konvergieren". Mit der Methode beschäftigt sich diese Rez. darum hauptsächlich, soviel Sachlich-Inhaltliches auch zu besprechen wäre.

Die einzelnen Teile der Arbeit stehen so unverbunden hintereinander, wie sie aufgezählt wurden.

Denn der Vf. arbeitet mit einer „Methode der Aspektenkonvergenz" (38). wobei es darum geht, die je aufgetretenen Aspekte des Topos Descensus „aufzuspüren ... zu analysieren und sie, wenn möglich, konvergieren zu lassen auf eine all diese Aspekte aufnehmende, zusammenfassende und sie gegenseitig erhellende Zielaussage bzw. Aussage-Grundintention des Descensus hin" (38). Nach der Möglichkeit dieses Unternehmens wird dann allerdings nicht mehr gefragt, sondern sie wird hergestellt: Aus Quellen und Forschungsliteratur wird gesammelt, was brauchbar ist, was zur These von der Aktualisierbarkeit der Descensus-Idee im Sinn des Vf.s paßt und am Ende also konvergieren wird.

Bezeichnend ist gleich anfangs die Besprechung von 1 Petr 3,19; 4,6 (45–67), die letztlich aus exegetischen Arbeiten nur „Passendes" registriert und ihre Position nicht auf dem kritischen Weg eines Nachvollzugs der Anstrengung an den Texten gewinnt. Ergebnisse (anderer) sind als solche wichtig oder nicht (je nach Inhalt). Der Weg, die Argumentation, die zu ihnen führten, erfahren nicht die erforderlichen Recherchen.

So wird beispielsweise die gravierend unterschiedliche Qualität exegetischer Arbeit bei Dalton und Vogels überhaupt nicht bemerkt, sondern von beiden Autoren dieses und jenes übernommen. Nicht anders bei der vergleichenden Präsentation von religionsgeschichtlichen Materialien (z. B. 70–72. 114–118. 167–175): Sie gibt keine Rechenschaft über ihre Verfahren, sondern ist in methodisch bedenklichem Stil direkt inhaltlich, geradezu statistisch interessiert. Auch die weiteren biblischen Abschnitte führen nicht über diese Suche nach Brauchbarem (aus Quellen und Literatur), nach „Anregungen" in der systematisch vorgewählten Richtung hinaus: „Historische" Arbeit ist hier Materialsammlung, eklektisch nach einer gewählten Elle intendierter Ergebnisse verfahrend. Die Diskussion mit Vorgängern beleuchtet und blendet aus unter Rücksicht auf die Grundthese.

Nachdem der Vf. als Ergebnis der ntl Forschung übernimmt, daß im NT von einem eigentlichen Descensus Christi „im Sinne einer aktiven Heilswirksamkeit Jesu im Totenreich ‚zwischen' Tod und Auferstehung" nirgends die Rede ist (45.130), erhofft er sich doch aus dem „Ganzen der biblischen Theologie" Aspekte, Implikationen für das Thema und findet sie in den Motiven der „Verlassenheit" und „Verhältnislosigkeit" aus der biblischen Scheol.-Anschauung. Mir ist nicht klar, jedenfalls nicht überzeugend geworden, wie von daher die Brücke zum Descensus Christi doch noch für die Bibel als vorhanden gelten soll.

Mit wenig streng verfahrenden, emphatischen Interpretationen werden Texte (Mt 12,40; 27,51b–53; Röm 10,7) in die Nähe zu Intentionen des Vf. gerückt, indem die „Reste" von mythologischen Vorstellungen (vgl. 122), die in biblischen Texten als zeitgenössische Umgangssprache nachgebraucht sind, sehr forciert ausgedeutet werden. Dazu bezieht der Vf. sich z. T. auf methodisch riskante Arbeiten, die er dann allein ernst nimmt (z. B. T. Fawcett, Hebrew Myth and Christian Gospel, 1973). Um es kurz zu sagen (da die Detail-Diskussion zu umfangreich würde):

Gewonnen ist, nachdem das NT einen Descensus Christi im qualifizierten Sinn nicht kennt, letztlich nichts weiter, als daß in beiden Testamenten mythische Vorstellungen von der Existenz eines Ortes in der „Tiefe" etc. als Ort der Toten und eine mythische Rede von der Scheol als Ausdruck auch gegenwärtiger Erfahrung von Bedrohung und Tod begegnen. Freilich sind das die Voraussetzungen für eine Descensus-Christi-Idee, diese letztere ist dadurch aber kein biblisches Element.

Trotzdem wird ständig wie von einer kontinuierlichen Geschichte dieser Idee geredet. Die summarische Darstellung der altkirchlichen Höllenabstiegsvorstellung, die informativ und als Auswahl gelungen ist (133–145), nennt doch diese nachbiblische Entwicklung „die Wirkungsgeschichte der Offenbarungsaussagen" (145). Genau das wäre aber im Buch zu fragen und nicht vorauszusetzen gewesen. Der Nachweis, daß biblische Texte die altkirchliche Descensus-Lehre ausgelöst hätten, ist nicht zu erbringen. Im übrigen sieht der Vf. die wesentlichen (biblischen) Perspektiven von Scheol und Descensus bei den Kirchenvätern in Richtung Triumphalismus und Kampfmotiv depraviert. Man fragt sich, was nun eigentlich der Sinn der historischen Teile des Buches ist: Die Bibel enthält strengenommen nur den „Gesamtverstehenshorizont" und die richtigen „Aspekte" der Sache, aber nicht die Sache selbst. Die altkirchliche Tradition hat sich durch ihre Tendenzen für die Descensus-Theologie des Vf. disqualifiziert. Wozu dann und mit welcher sachlichen Legitimation die Reklamation der Tradition für die im Buch vorgetragene systematische Descensus-Theologie? Daß sich die hier betriebenen dogmatischen Überlegungen von der altkirchlichen Abstiegsvorstellung entfernt haben (was hier als Feststellung, nicht als Kritik bemerkt wird), zeigt der Vorschlag des Vf.s (273), statt der Reihenfolge der Artikel im alten Symbolum die folgende Version vorzuziehen: „Hinabgestiegen in die Hölle: gekreuzigt, gestorben, begraben", weil Höllenabstieg „in gewisser Weise die theologische Überschrift über Gethsemane, Leiden, Tod und Totsein Jesu" sei. Die Kirchenväter meinten aber – geradezu dramatisch und topographisch – die Ereignisfolge des Symbolum. Das ist ein anderer Horizont des Vorstellbaren, dessen Differenz zum heutigen beträchtlich ist und zu bedenken bleibt.

So meine ich, man sollte Überlegungen systematischer Art zum Descensus-Motiv in der christlichen Theologie, wie sie hier vorgetragen werden, nicht in dieser Form als auch in Bibel und Tradition antreffbar ausgeben. Das Stichwort vom Höllenabstieg Christi stammt nicht aus der Bibel, sondern aus der Patristik. Wo es heute aufgegriffen wird, geschieht das in einer gegenüber der Patristik veränderten Form. Wenn man die untereinander stark verschiedenen und komplizierten systematischen Entwürfe zum Thema von Barth bis Balthasar überblickt, so konstatiert man doch zwingend, daß der Topos Descensus traditionell so differenziert und reflektiert nicht war wie diese heutigen Reflexionen darüber, sondern eine mythisch chiffrierte, recht schlichte Aussage blieb und als solche nachträglich eben diverse Interpretationen möglich macht, für die keine Identität erwartbar ist. Eine Vermittlung zwischen der altkirchlichen Vorstellung und den modernen Descensus-Interpretationen ist m. E. nicht auf der Ebene der thematischen Tradition, d. h. im Sinn direkter Ableitung des einen aus dem anderen erkennbar und m. E. auch bei M. nicht auf dieser Ebene gelungen. Was inzwischen in der systematischen Theologie zum Thema formuliert worden ist, geht beträchtlich über die schlichte soteriologische Vorstellungswelt der Kirchenväter hinaus. Namentlich H. U. von Balthasars Strukturierung aller Theologie des Christentums als Descensus-Theologie, die das große Vorbild des Vf. ist, ist ein Entwurf anderer Art, nicht Verlängerung oder Konvergenz vorhandener Elemente, so daß die Vermittlung mit der Tradition schon anspruchsvoller geleistet werden müßte als über den Nachweis inhaltlicher „Aspekte". Die historischen Teile des Buches können (abgesehen auch von ihrer anfechtbaren Qualität in methodischer und handwerklicher Hinsicht) also ohne Verlust für die dogmatischen Reflexionen fehlen (die Rede und Erfahrung von Verlassenheit, Tod etc. z. B. ist auch ohne die Bibel bekannt).

Um ein Mißverständnis auszuschließen: Es wird hier nicht kritisiert, daß die „äußerste Solidarität Jesu mit uns Sündern in die dunkelste Nacht des Todes und die letzte Einsamkeit der Hölle hinein", die „tiefste Erniedrigung und Kenosis" Jesu und seine „Selbsthingabe bis zum Äußersten" mit Hilfe des alten Bildes vom Höllenabstieg des Erlösers erschlossen wird. Die Kritik bezieht sich ausschließlich auf die Methode und die Ergebnisformulierung des Buches mit dem Anspruch darin, die Gelenkstelle aller (und dann eben auch historisch „aller") christlichen Theologie im Stichwort Descensus indentifiziert zu haben. Descensus Christi in die Unterwelt ist (in der Diktion des Vf.: s.o.) „Symbol". In der Bibel fehlt dieses wahrscheinlich; in der alten Kirche war mit ihm nicht das Zentrum des christli-

chen Credo bedeutet, wie es in heutigen Entwürfen unter entsprechend begründeten Interpretationen vorgeschlagen wird. Die Geschichte des Descensus wäre also in ihrer Variation zu beschreiben gewesen. Die behauptete „Konvergenz" ist ein Konstrukt.

Generell ist anzumerken, daß die Studie in allen Teilen – bei einer übrigens respektablen Belesenheit des Vf. – nach Ideen und Argumenten sehr aus zweiter Hand gearbeitet ist; besonders auffällig ist die Abhängigkeit von H. U. von Balthasar. Das Nachsprechen von Autoritäten ist ein Genre der Darstellung. – Wiederholt bleibt philologisch Erklärungsbedürftiges kommentarlos. Zu der rätselhaften Operation z. B. in Weish 17,6 αὐτομάτη (sc. πυρά) mit „grundlose Angst" zu paraphrasieren (266), während im Bibeltext die Rede vom Feuer ist, das sich „von selbst" entzündet hatte (M. 264 selbst in der Übersetzung, deren Herkunft er nicht angibt: „eine grundlos aufzuckende Flamme"), wird keinerlei Erklärung gegeben. – Zur Ausnahme Past. Herm., Sim. IX 16,5–7, wo nicht Christus, sondern die Apostel in der Unterwelt predigen, wäre auch der davon abhängige Klemens v. Al., Strom. II 44,1f; VI 46,4f zu nennen (137). – Für die zwischentestamentarische Zeit und Literatur sollte sich der sachgemäße Sprachgebrauch „frühjüdisch" (statt „spätjüdisch": 24.47.52 u.ö.) durchsetzen. – Im Register der modernen Autoren fehlen die Namen von Th. W. Adorno, F. Kafka, J. P. Satre.

Regensburg Norbert Brox

Schmidt, Heinrich und Margarethe: **Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst.** Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. München: C. H. Beck (1981). 330 S. mit 89 Abb. Ln DM 38.–

Der Titel zeigt an, daß eine alte Sache besprochen wird, die nicht der Vergessenheit anheimfallen darf und die die Vf. bereits als vergessen kennzeichnen, jedoch in der mutigen Hoffnung, hier helfen zu können. Es geht um symbolische Kunst, um Bilder von sprachlichem Gehalt. Sie verstehen heißt ihre Sprache kennen, für ihre Zeichen und Andeutungen den Schlüssel besitzen, zu ihrer abstrahierten Hälfte, die sie dem Auge anbieten, die konkrete Ergänzung wissen oder auch umgekehrt das konkrete Bildangebot als Intention der eigenen inneren Erfahrung identifizieren. Also Symbolik im ursprünglichen Verständnis des Wortes Symbol: Künstler und Betrachter im gemeinsamen Wurf ihres Erkennens wie lange Getrennte, die sich wiederfinden in den passenden Hälften ihrer Gemeinschaft.

Es gibt vielleicht keine andere Kunst, die so sehr mit dem Wort zu tun hat wie die christliche. Nicht vom Mythos her, eher vom Logos her. Das Fleisch gewordene Wort Gottes hat in Gleichnissen gesprochen. Dieses Nebeneinanderstellen im Gleichnis macht Verborgenes anschaubar. Das Anschauliche wird Sinnbild, in dem der verborgene Sinn offenbar wird. Die ganze frühchristliche Kunst ist wie ein Vokakular. Man kann mit ihm sprechen, wenn man die Syntax erlernt. Um solche Bildersprache handelt es sich. Man darf ihr In-Vergessenheit-Geraten nicht nur einem Mangel an Interesse zuschreiben. Es stellt sich ein Verlernen ein, wenn in der Kunst Bildersprache ästhetischen Kategorien mehr und mehr weichen muß. Sehen und Erkennen ist eine völlig andere Perspektive und Dimension ästhetischer Offenbarung als das gezielte hintergründige Sprechen und Begreifen in Bildern.

Johann Hagenauer hat in einer Untersuchung über Symbole der frühchristlichen Geisteswelt im Zusammenhang mit den Mosaiken von Aquileja (Jahreshefte des Österr. Archäolog. Inst. 47,1964–5,149ff, besonders Anm. 2) auf den Widerstreit der Meinungen hingewiesen: „daß die natürliche Erklärung [der Bilder] beizubehalten ist, solange die Absicht einer symbolischen Darstellung nicht völlig klar erwiesen werden kann" (F. J. Dölger) und anderseits: ‚erst wenn klar erwiesen ist, daß eine symbolische Deutung unmöglich ist, darf man eine natürliche Erklärung annehmen' (P. Niewalda). Nach meinen eigenen Untersuchungen spricht in der frühchristlichen Kunst eine überwältigende Mehrheit der Denkmäler eine symbolische Sprache, die Bildersprache.

Wenn vom Beginn her in solchem Ausmaß bei Werken christlicher Kunst mit Symbolen zu rechnen ist, erhebt sich die Frage: Wie umfassend müßte, wie umfassend kann ein Lexikon der christlichen Symbolik sein? Ein Kleines Lexikon ist üblicherweise kaum nützlich. Ein Corpus erscheint unerreichbar. Die Vf. wollen denn auch nur einen „Führer zum Verständnis" geben. Also nur eine Einleitung in das Betrachtungsfeld. Deshalb habe ich die vorstehenden grundsätzlichen Bemerkungen ergänzend hinzugefügt.

Von der Sache selbst her, im Hinblick auf das Material, fehlt Unbegrenztes, Unbegrenzbares. Wenn ich nur an die Mosaikböden der Kirchen von Aquileja denke: Der Hase als Sinnbild der Katechumenen: s. J. B. Bauer, Lepusculus Domini. Zum altchristlichen Hasensymbol (ZkTh 79, 1959, 461); die Gazelle als Sinnbild Christi (s. Physiologus) und als Sinnbild des Christen, der nach der Anschauung Gottes trachtet (s. Hagenauer a.O. 160); Delphine (Christen, dem ewigen Leben entgegeneilend; s. Hagenauer 161). Über die Schildkröte habe ich selbst fast ein ganzes Buch geschrieben (Der Ursprung der ältesten Kirchen am Domplatz von Aquileja, 1954). Nachschlagen und nicht finden, dies könnte man, „Die vergessene Bildersprache" in der Hand, lange fortsetzen. Aber das wäre ungerecht gegenüber der doch anspruchsloseren Absicht der Vf.

Ihrem „Führer zum Verständnis" geben sie sogar noch eine bewußte zusätzliche Einschränkung. Sie wollen nur, wie das Titelblatt anzeigt, die „Tier-, Engel- und Mariensymbolik" verständlicher machen. Zu diesem Einteilungsschema möchte ich einen klärenden Hinweis geben.

Engelsymbolik gehört, ikonographisch streng genommen, zur Vogelsymbolik. Denn es handelt sich um geflügelte Gestalten, deren Ableitung über mythologische Victorien und mythische Niken zurückgeht bis zu den Sirenen (s. J. Fink, Die Kuppel über der Vierung 69), die die Vf. unter Tiersymbolen S. 108 behandelt haben. Solche Zusammenhänge sind es ja gerade, die die Engel symbolfähig machen. Sonst würde man von vornherein von Engel-Ikonographie sprechen. Sieht man allerdings die Artikel der Vf. an, so handelt es sich tatsächlich zur Hauptsache um ikonographische Beiträge, wobei zusätzlich symbolische Gegenstände und Instrumente zur Sprache kommen. Ein „Vogelengel" von Veit Stoß ist beiläufig abgebildet (Abb. 46). „Die Vorstellung des Vogels als Bote ist uralt" wird auf derselben Seite summarisch festgestellt.

Mit der Mariensymbolik im 3. Teil des Buches verhält es sich ähnlich. Auch hier geht es eigentlich um Marienikonographie und um zugehörige Symbolik, also um die Mariendarstellungen als einen Anwendungsbereich der Symbole.

So bleibt im ganzen gesehen das Vorhaben des Buches unbefriedigend. Es wird vieles an Symbolen aus der Fauna behandelt. Die Flora fehlt. Ebenso die Symbolwelt der Gegenstände (Instrumente und dergleichen). Auch der körper- und gegenstandslose Bereich abstrakter Figuren. Man kann zum Thema gewiß nicht alles erwarten; aber man darf eine begriffliche Ordnung und Aufteilung des Stoffes voraussetzen. Sobald man sie anwendet, bemerkt man die Mängel des Buches. Wäre sie von den Vf. angewendet, würde ein Ansporn zur Weiterbearbeitung des Themas wirksam.

So wie es in der vorliegenden Publikation dargeboten ist, bleibt das Material unausgeschöpft liegen, nicht im Vorhof der Wissenschaft, eher in einer Art Medien-Studio zur allfälligen Information. Schade um die verlegerisch solide „Beck'sche" Ausstattung. Wenn ich zum Vergleich an die „Sammlung Dalp" des Francke Verlags Bd 14: „Kleines Lexikon der Antike" denke (man bedenke nur: der ganzen Antike!) –, es ließe sich schon etwas machen! Auch mit einem Kleinen Lexikon der christlichen Symbolik.

Salzburg Josef Fink

Melito of Sardis: On Pascha and Fragments. Redigiert und übers. von S. G. **Hall.** Oxford: Clarendon Press 1979. 1+99 S. (Oxford Early Christian Texts.) Ln £ 7.50

Bis zum Jahr 1936 war Melitos Homilie Peri Pascha lediglich durch einige wenige Fragmente bekannt, der Text als Ganzes war nicht vorhanden. Dann erkannte man, daß eine Papyrusrolle des 4. Jh.s, die teils in der Chester-Beatty-Sammlung, teils an der Universität von Michigan zu finden ist, diese Homilie enthält. Bald nach dieser Entdeckung bemerkte man, daß auch andere Texte zu Melitos Werk gehören, wie z. B. eine Bodmer-Papyrusrolle des 3. oder 4. Jh.s, die beinahe die ganze Homilie wiedergibt. Die meisten dieser Quellen wurden für die Ausgabe von O. Perler, Meliton de Sardes Sur la Paque et fràgments (1966) verwendet.

Demgegenüber konnte H. mit seiner Ausgabe Fortschritte in folgender Hinsicht erzielen: Erstens verfügte er über die fotographische Kopie der koptischen Missisippi-Handschrift des 5. oder 6. Jh.s, die die §§ 48–105 enthält, die er in seiner eigenen Übersetzung ins Lateinische anführt, und zweitens stand ihm die georgische Übersetzung der §§ 46–105 in Ergänzung der Übersetzung der §§ 1–45 zur Verfügung. Außerdem hat er die Quellen nochmals überprüft, die bereits Perler vorlagen. In diesem Zusammenhang ist H.s Aufsatz in JTS XIX (N. S., 1968) 476–508 „The Melito Papyri", in dem er die Unterstützung durch Kollegen in Nottingham anerkennt, von besonderer Bedeutung. Darin bespricht er die Probleme vieler Textstellen und stellt deren Wortlaut wieder her. Wer sich ausführlich mit H.s Ausgabe befassen will, muß immer wieder auf seinen Aufsatz zurückgreifen.

Wir dürfen nicht verlangen, daß der Inhalt des Aufsatzes in H.s Ausgabe vollständig wiedergegeben wird, doch in einem Punkt weist seine Einleitung eine Lücke auf.

H. beschäftigt sich zwar sorgfältig mit den Textzeugen, verrät aber nirgends, wie er den Text rekonstruierte, wo die Zeugen nicht übereinstimmen. Perlers Einleitung (S. 49) enthält einen Abschnitt „L'établissement du texte".

Aber es findet sich nichts dergleichen in H.s Ausgabe, obwohl er in besagtem Aufsatz mindestens eine von Perlers Meinungen zur Textkritik der Homilie bespricht.

Was die Textüberlieferung dieser Homilie besonders interessant macht, ist die zeitliche Datierung der Zeugen.

Bei vielen klassischen und patristischen Autoren entstammen die Zeugen dem Mittelalter, also können wir nicht mehr als raten über die Behandlung des Textes in den früheren Jh.n. So zum Beispiel brachten Fernandez Marcos und Saenz-Badillos vor kurzem eine Ausgabe von Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octatenchum (1979) heraus. Die Quaestiones wurden ca. 460 n. Chr. verfaßt, die Handschriften stammen aus dem 9. Jh. und später. Im Gegensatz dazu scheint die Homilie ca. 160 bis 170 n. Chr. geschrieben worden zu sein. Die griechischen Papyri gehören der Zeit zwischen 300 und 500 n. Chr. an, auch der koptische Text ist nicht jünger als das 4. Jh. Wenn wir die Flüchtigkeitsfehler außer acht lassen, die sich jederzeit einschleichen können, sind die absichtlichen Änderungen des griechischen Textes wahrscheinlich den ersten 250 Jahren nach der Abfassung der Homilie zuzuordnen und wären eine Erörterung wert um deutlich zu machen, welche Art von Textänderungen die Schreiber zu dieser Zeit gerne vornahmen.

Besonders zu den Fotos des Missisippi-Kodex müssen wir H. gratulieren.

Es ist dies eine besonders interessante Ansammlung von Texten, an deren allgemeiner Zugänglichkeit mehrere Gelehrte großes Interesse hätten. Bisher war es sehr schwer, an diese Hs. heranzukommen, auch H. erzählt uns nicht, wie er zu seinen Fotos kam. Es lag hauptsächlich an der Unzugänglichkeit dieser Hs., daß Fr. Whittacker ihre Ausgabe von Melito für Patristische Texte und Studien nicht vollenden konnte.

Jeden, der mit den für diese Ausgabe verwendeten Materialien gearbeitet hat, wird die von H. vorgelegte Menge an Einzelheiten beeindrucken. Allerdings dürfen wir nicht verschweigen, daß er gelegentlich unrichtig über das Papyrus-Beweismaterial berichtet, siehe J. T. S. XXXI (N. S.) 195f.

Perler fügte seiner Ausgabe noch ein Verzeichnis des griechischen Wortschatzes Melitos bei. H.s Ausgabe ist jetzt vergriffen. In einer – wie wir hoffen – baldigen Neuauflage sollte auch ein griechisches Wortverzeichnis beigegeben werden, was aus besonderen Gründen wünschenswert ist.

Der Wortschatz vieler christlicher Autoren aus Melitos Zeitalter ist in Goodspeed, Index Apologeticus verzeichnet und bei Autoren wie Athenagoras und Theophilus brauchen wir nur auf dieses Werk zurückgreifen. Doch abgesehen von den zu Zeiten Goodspeeds bekannten griechischen Fragmenten Melitos finden wir nur in Perlers Ausgabe ein Verzeichnis für Peri Pascha und die übrigen neuen Fragmente.

Das Buch schließt mit mehreren neuen Fragmenten aus Melitos Werk ab und die Annahme dürfte gerechtfertigt sein, daß diese Ausgabe alles enthält, was Melito schrieb und inzwischen wiederentdeckt wurde.

Die Einleitung ist im allgemeinen sehr nützlich. Neben einem Abschnitt darüber, wie umstrittene Stellen bestimmt wurden, wäre auch eine Untersuchung der Sprache Melitos willkommen. Genauso wie Verzeichnisse kosten auch solche Anhänge Geld, und so können wir uns den Konflikt vorstellen zwischen dem Wunsch, aus H.s Buch die Ausgabe zu machen, die wir gerne benützten und dem Bedürfnis, den Preis in Grenzen zu halten. Daß wir zu H.s Werk solche Überlegungen anstellen, ist nur Beweis für seine Qualität.

Oxford G. D. Kilpatrick

Epiphanius II. Panarion, haer. 34–64. Hrsg. von Karl Holl. 2. bearb. Auflage hrsg. von Jürgen Dummer. – Berlin: Akademie-Verlag 1980. 544 S. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) geb. M. 110.–

Es handelt sich hier um den mit Ergänzungen versehenen photomechanischen Neudruck der Ausgabe von Karl Holl in Bd 31 (diese Nummer ist hier leider verschwunden) der GCS der ersten drei (nun auch gestrichen) Jahrhunderte. Wie der Hrsg. im Vorwort erklärt, sind kleinere Fehler der Vorlage stillschweigend verbessert, Neues hingegen in die Nachträge und Berichtigungen (525ff.) aufgenommen, auf die jeweils ein Sternchen am Rande des Apparates hinweist. In der Einleitung zu den Nachträgen macht der Hrsg. geltend, daß hier nur das Nötige zu einer besseren Benützung der Holl-Ausgabe aus der seit 1922 erschienenen Literatur zusammengestellt, nicht aber ein Ersatz für die wünschenswerte Neuausgabe geschaffen ist.

Die Nachträge selbst sind in zwei Reihen dargeboten: 1. zum Text, 2. zum Sachapparat. Aus ihnen hier nur ein Beispiel. Das Supplement am Ende des Origenestraktates (Haer. 64) im Codex Marcianus (523) hat W. Lackner in Vig. Christ. 1973 mit dem bekannten Brief des Epiphanius an Johannes von Jerusalem (bei Hieronymus CSEL, 54, 395ff.) in Verbindung gebracht, den der Vf. dieses Zusatzes als Vorlage benützt hat.

Was die Zukunft, d. h. eine Neuausgabe mit anderer Textgestaltung, betrifft, so weist der Hrsg. auf einen Aufsatz in den Texten und Untersuchungen hin (der, soweit uns bekannt, noch nicht erschienen ist). Mittlerweile darf man auf die Editionsgrundsätze hinweisen, die Calogero Riggi in seinem Epifano contro Mani, Rom 1967 erklärt und für den Manichäertraktat (Haer. 66) praktiziert hat, nämlich den „groben" Text des Ephiphanius (Holl nannte das noch: „sprachlichen Unsinn") möglichst stehen zu lassen. Dank ihrem Apparat kann ja der Benützer selbst weitgehend die Holl'sche Edition so lesen.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß dieser Nachdruck aus rein technischen Gründen bei Bd 2 einsetzt. Die Bde 1 u. 3 sollen (hoffentlich bald) folgen.

Genf Pierre Fraenkel

Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung. – Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens an der Universität Erlangen 1977. 216 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 6, herausgegeben von Fairy v. Lilienfeld, Erich Bryner, Karl Christian Felmy und Werner Weismann)

Der Bd, dessen Titel nur zu einem Teil seinem Inhalt entspricht, enthält 5 Vorträge einer 1975 in Erlangen gehaltenen Tagung der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft", von denen zwei in unnötiger Verdoppelung auch an anderer Stelle veröffentlicht wurden.

H. Cancik, Reinheit und Enthaltsamkeit in der römischen Philosophie und Religion (1–15), erläutert an der Beurteilung, die „historisch greifbare Präzedenzfälle" wie Numa Pompilius und M. Porcius Cato Uticensis im 1. Jh. n. Chr. fanden, das antik-römische Ideal einer nicht religiös motivierten Askese und einer sich in bürgerlichen, politischen Tugenden äußernden „Heiligkeit". – Bei seiner Gegenüberstellung römischer und christlicher Positionen wäre er zu richtigeren Ergebnissen gekommen, wenn er nicht so einseitig einen von ihm nur mit Tertullian belegten frühchristlichen Radikalismus zum Vergleich aufgeboten hätte. Eine umfassendere Benutzung christlicher Quellen und neuerer kirchengeschichtlicher Untersuchungen hätten ihn davor bewahren können, eine „pessimistische Anthropologie und repressive Moral", Misogynie und Prüderie zu Wurzeln religiös motivierter asketischer Strömungen zu machen und christliche Askese auf sexuelle Enthaltsamkeit zu reduzieren. Hier soll der Hinweis genügen, daß etwa in christlich-asketischen Texten des 6. Jh.s *caste* (z. B. Bened. reg. 64,6 [CSEL 75, 164 Hanslik]) die aus Cicero bekannte Bedeutung uneingeschränkt beibehalten hat und daß *puritas* (z. B. Bened. reg. 20,2.3 [CSEL 75, 82]) wie auch *abstinentia* (z. B. Bened. reg. 40,4 [CSEL 75, 111]) oft ohne jede Beziehung zur Sexualaskese stehen.

A. Goldberg, Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des heiligen Menschen im rabbinischen Judentum (16–34 = Frankf. Judaist. Beiträge 4 [1976] 1–25), meint, die zu behandelnde Problematik sei „zunächst eine Frage des christlichen Theologen an das Judentum", kommt aber dann zu der Aussage: „Die Vorstellung von den Heiligen steht im Mittelpunkt der jüdischen Anthropologie und daher auch der Theologie." Selbstverständlich ist es richtig, daß „die religionsspezifische Antwort ... nur in den Termini und Begriffen des Judentums gegeben werden" kann; aber es zeigt sich doch, daß das Phänomen der jüdischen Heiligkeit dem der christlichen in wesentlichen Punkten zumindest sehr nahe kommt. Nach altisraelitischer Vorstellung ist Heiligkeit eine „existentielle", d. h. nicht nur eine kultisch-rituelle und bloß ethische Gottentsprechung des ganzen Volkes als Voraussetzung für die Gegenwart Gottes in diesem Volk und für die daraus resultierende soteriologische Funktion einer synchron und diachron verstandenen Gemeinschaft der Heiligen; ferner wird sie von Gott dem einzelnen aus der Gemeinschaft erweckten „Mann Gottes", einer „soteriologischen Gestalt", verliehen und äußert sich als absoluter Gehorsam gegenüber Gott. Die rabbinische Theologie übernimmt diese Grundgedanken und stellt sie in den Kontext von Rechtfertigungslehre, Leidenstheologie, Theodizee und Eschatologie. Im jüdischen Leben finden sich als Heiligentypen Märtyrer, Beter, chassid, zaddiq und – mit gewissen Einschränkungen – Charismatiker. Es lassen sich auch verschiedene Formen von Heiligen-, besonders Martyrerverehrung nachweisen. G. versteht seine Ausführungen als „Entwurf einer Arbeitshypothese". Daraus erklären sich wohl einige Unklarheiten in der Gedankenführung und terminologische Ungenauigkeiten.

W. Rordorf, Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung (35–53), befragt erneut das Polykarp-Martyrium und die Passio der Perpetua und Felicitas nach Motiven und Formen der christlichen Märtyrerverehrung, wobei er besonders die Überlieferungsgeschichte der Texte in Hinsicht auf eine Entwicklung dieser Verehrung auswertet. Als eine grundsätzliche Überlegung zur Heiligenverehrung hebt er Euseb., HE IV 15,42 hervor: „Christus beten wir an, weil er der Sohn Gottes ist; die Märtyrer aber lieben wir als Jünger und Nachahmer des Herrn mit Recht wegen ihrer unübertrefflich treuen Gesinnung gegenüber ihrem König und Lehrer." Er kommt zu dem für die Gegenwart wichtigen Urteil: „Die ältesten Urkunden ... sind also zugleich noch immer beachtenswerte Zeugnisse, wenn es darum geht, die Richtlinien eines vernünftigen ökumenischen Konsenses in dieser Frage festzulegen."

H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultes (54–76; stilistisch überarbeitet, aber nicht erweitert in: G. Wiessner [Hrsg.], Erkenntnisse und Meinungen II, Wiesbaden 1978, 77–113), resümiert die bekannten Positionen von E. Lucius, der die Gemeinsamkeiten paganer und christlicher Kultformen

betont, und von H. Delehaye, der die Eigenständigkeit des christlichen Heiligenkultes hervorhebt. In Auseinandersetzung mit J. Leipoldt und erneuter Auswertung der ikonographischen und literarischen Zeugnisse des syrischen Stylitenkultes kommt er zu seinem Ergebnis: „Es gibt pagane Parallelen zum christlichen Heiligenkult; daraus etwas anderes schließen zu wollen als eine Benutzung vorhandener Motive und Themen im Dienste eines neuen religiösen Ideals, ist Verkennung der historischen Tatsachen." Zweifellos hebt er die überragende Bedeutung der imitatio Christi mit Recht hervor. – Dennoch möchte ich auf die begründete ausgewogenere Beurteilung der Gesamtproblematik durch B. Kötting hinweisen: „Die Auseinandersetzung zwischen der neuen und allmählich wachsenden Glaubensgemeinschaft der Christen und der sich ebenso wandelnden Gestalt des Heidentums und des Judentums ist nur als gegenseitiges Geben und Nehmen, als ein Bedrängen und Überbieten, als ein Zurückweisen und Verschmelzen zu verstehen" (in: Romanitas et christianitas, Festschrift J. H. Waszing, Amsterdam–London 1973, 195).

G. Kretschmar, Die Theologie des Heiligen in der frühen Kirche (77–125), versteht es, unter dieser unzulänglichen Überschrift eine Fülle wichtiger Erkenntnisse und Überlegungen zu sammeln. Die breit angelegte Auswertung liturgischer und patristischer Quellen führt ihn zu der Bestimmung der Heiligen als „Grunderfahrungen des Christlichen": „Insofern ist der ‚Heilige' also nicht primär der exemplarische Christ, sondern ein Mensch, in dem das fundamental Christliche begegnet." Als tragende Motive für die Ausformung eines Konzeptes der Heiligen in der christlichen Frühzeit nennt er mit Recht: Einbruch des Eschaton, Nachfolge Christi, Gültigkeit der Geschichte und Communio sanctorum.-Mag. die Bewertung von Confessio Augustana 21 als „die erste als normative Beschreibung kirchlicher Lehre formulierte und insoweit verbindliche, autoritative Aussage zum Thema der Heiligen und ihrer Verehrung in der ganzen abendländischen Theologie" übertrieben erscheinen, so ist es für den ökumenischen Dialog zweifellos hilfreich, daß K. seine Ausführungen mit Gedanken zum reformatorischen „Heiligenbild" einleitet und abschließt.

Münster Winfrid Cramer

Aurelius Augustinus: Schriften gegen die Pelagianer. Bd III: Ehe und Begierlichkeit – Natur und Ursprung der Seele – Gegen zwei pelagianische Briefe. Übertragen von A. Fingerle, A. Maxsein und D. Morick. Mit Einführung und Erläuterungen von A. Zumkeller. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1977. 576 S., Halbleinen DM 179.–

Die hier erstmals in die deutsche Sprache übertragenen drei antipelagianischen Werke Augustins von Hippo Regius beanspruchen immer noch Aktualität; denn der Vorwurf – um nur ein Beispiel zu nennen –, Augustinus habe die Sicht der christlichen Ehe zu sehr spiritualisiert und den menschlichen Sexualtrieb zu negativ beurteilt, ist noch nicht verstummt. Anhand der übertragenen Texte soll dem Leser ein eigenständiges, sachliches Urteil zu dieser Behauptung ermöglicht werden.

Aber auch die besten Bemühungen um einen gut verständlichen, sprachlich flüssigen und doch wortgetreuen deutschen Text – sie sind hier in der Tat festzustellen – stoßen an eine Barriere, die nur der gleichzeitige Blick in den Originaltext hätte überwinden können. Die Gnadenschriften Augustins verfügen über eine speziell geprägte Terminologie, die den Abdruck des lateinischen Originals verlangt hätte.

Es blieb den Herausgebern zu diesem Desiderat nur die Möglichkeit zu folgender Erklärung: „Wie für die schon erschienenen drei Bände dieser Reihe (gemeint sind Bd I, II, VII) war auch für diesen Band die Beigabe des lateinischen Textes geplant und vorbereitet. Doch mußte auf sie wegen der hohen Druckkosten angesichts der gegenwärtigen wirtschaftlichen Lage verzichtet werden".

A. Zumkeller, der Vf. der Erläuterungen (408–568), wählte in seinem Kommentar, der die anstehenden komplizierten Probleme mit Augustinus selbst und der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur mit großer Akribie diskutiert, den Ausweg, bei besonders schwierigen Termini augustinischer Sprache den lateinischen Begriff jeweils in Klammern hinter den eingedeutschten Terminus zu setzen. Dieses Verfahren hat zur Folge, daß der Leser seine lectio continua stets unterbrechen muß, um weit hinten in den Erläuterungen mühsam nach den lateinischen Begriffen zu fahnden. Es sei denn, der Leser verzichtet auf das Verständnis der augustinischen Argumentation.

Im ersten Buch von „De nuptiis et concupiscentia" begegnet Augustinus der pelagianischen Unterstellung, durch seine Lehre vom „peccatum originale" (Der Ausdruck Erbsündenlehre trifft den Sachverhalt nur teilweise) werde die Ehe als solche verurteilt.

Demgegenüber hebt er zunächst die hohen Werte der Ehe hervor, die er in den bekannten drei Gütern „proles – fides – sacramentum" sieht. Nach seiner Auffassung hat die „concupiscentia carnis", die er mit der „libido" identifiziert, unter diesen „bona" der Ehe keinen Platz. Sie sei entgegen den Pelagianern ein „malum", das sich aus dem „peccatum originale" ableite. Im zweiten Buch weist er den Vorhalt des Manichäismus zurück, indem er den Unterschied seiner Lehre von Ehe, Konkupiszenz und „peccatum originale" zu den diesbezüglichen Ansichten der Manichäer herausarbeitet, ohne allerdings seine Lehre von der Ursprungssünde zu modifizieren oder abzuschwächen. An diesem Punkt scheint er das berechtigte pelagianische Anliegen nicht verstanden, oder aber seinem wichtigen Prinzip, die universale Gnade Christi zu verkünden, total untergeordnet zu haben.

Das Werk „De natura et origine animae" ist keine systematische Abhandlung, die Natur und Ursprung der Seele nach einem einheitlichen Plan dargelegt. Vielmehr hat das Werk polemischen Charakter, gerichtet gegen die Aufstellungen eines nicht näher bekannten Vincentius Victor.

Die Frage, ob die Seele nach der Theorie des Kreatianismus oder der des Traduzianismus entsteht, wird nicht beantwortet. Sein zögerndes Abwägen der beiden Theorien ist von der Sorge getragen, die eigene Stellungnahme gegen die pelagianische Position zum „peccatum originale" nicht zu gefährden. In einem Brief an Bischof Optatus reklamiert er seine Unentschiedenheit für sich so: „Wenn uns irgendwelche Gründe bei einem Problem mit gutem Recht zu zweifeln zwingen, dürfen wir nicht darüber zweifeln, ob wir zweifeln dürfen" (Ep. 202a). Sicher ist er sich in dem Wissen, daß die menschliche Seele geistig, vernunftbegabt und geschaffen ist. Sie ist insofern sterblich, als sie zum Schlechteren verkehrt werden kann, insofern unsterblich, als sie das Empfinden, durch das es ihr nach dem Tod gut oder schlecht ergehen soll, nicht verlieren kann.

In „Contra duas epistulas Pelagianorum" erhebt Augustinus die Grundirrtümer der Pelagianer: es gebe keine Ursprungssünde, die Gnade werde nach Verdienst verliehen und die Heiligen seien schon in diesem Leben frei von Sünde.

Der eigentliche Gegner Augustinus ist hier Julian von Eclanum bei Benevent, ein begabter Dialektiker, durch und durch Rationalist, der es vor allem verstand, Augustins wohl vorhandenen, latenten Manichäismus scharf anzugreifen. So hatte sich Augustinus sowohl gegen den Pelagianismus in der julianischen Form, wie auch gegen den Manichäismus abzugrenzen, wobei die Frage offen bleiben dürfte, ob ihm letzteres in jeder Hinsicht gelungen ist.

Das stets wiederkehrende Thema der hier vorgestellten Schriften ist Augustins Erbsündenbegriff, allerdings nicht im Sinne einer späteren Theologie. Zum besseren Verständnis der augustinischen Werke gegen Julian erscheint es nötig, sich von dem heutigen Begriffsinhalt der theologischen Termini Natur, Erbsünde und Konkupiszenz zu lösen und das altkirchlich-biblische Denken, auch den polemischen Ansatz Augustins zu berücksichtigen. Dieses Denken hat die konkrete leiblich-geistige Existenz des Menschen und ein ganzheitliches Verständnis seiner Natur im Auge. So wird das vorliegende Werk zum besseren Verständnis der augustinischen Gnadentheologie – seine Lehre vom „peccatum originale" steht ja ausschließlich im Dienst der Gnadenlehre – wertvolle Dienste leisten.

Augsburg Wilhelm Gessel

Schachten, Winfried H. J.: **Ordo Salutis.** Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim Fiore. – Münster: Aschendorff (1980). VIII, 234 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. N. F. Bd 20) kart. DM 65.–

Man kann behaupten, daß die Jahre 1978 bis 1981 Joachimsjahre waren, wenn auch in einem anderen Sinn wie man das Jahr 1260 Joachimsjahr nennt. Zu diesem denkwürdigen Datum des 13. Jh.s erwarteten alle, nicht ohne Unruhe, die Erfüllung oder das Scheitern der Prophezeiungen des Abtes Joachim. In unserer Zeit jedoch nehmen wir an einem erstaunlichen Aufblühen der Forschung über den Abt von Fiore teil, nicht so sehr, weil man glaubt, daß sich seine fast 800-jährigen Prophezeiungen erfüllen würden, sondern eher weil man seitens einiger den besonderen Gesichtspunkt, mit dem Joachim von Fiore seine Zeit betrachtete, für gültig hält, den Horizont des Jahrtausendwechsels anzuspähen.

Dies ist der Grund für die Veröffentlichung dreier Monographien in dem angeführten Zeitraum von drei Jahren über den Abt Joachim:

Zwei von diesen sind fast identisch bezüglich ihrer Struktur und ihrer Grundthesen; die dritte ist wesentlich vielgestaltiger und umfangreicher (2 Bde). – Zusätzlich zu berücksichtigen wären die zahlreichen Artikel in Zeitschriften und in den Akten des „I Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti (settembre 1979)" – 1980 erschienen. Die zwei bereits erwähnten parallelen Monographien sind die von W. Schachten, der ich diese Rez. widme und eine Monographie des Unterzeichnenden (Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1979, 173 S.). Die dritte zit. Arbeit ist von Henri de Lubac: La posterité spirituelle de Joachim de Fiore (Editions Lethielleux, Paris 1978–1981).

Das Buch von Sch. wurde an der theol. Fak. der Univ. Freiburg i. Br. als Habil.-Schrift im WS 1977/78 angenommen.

Dies erklärt wohl das sehr langsame Voranschreiten, wie auch die bis in die kleinsten Einzelheiten gehende Kommentierung der Thesen des hl. Thomas – trotz des allgemeinen Hinweises auf die Studien von Kühn. Diese Schwerfälligkeit mag in Anbetracht des deutschsprachigen Publikums, dem vielleicht die Gedanken des Aquinaten weniger geläufig sind, gerechtfertigt sein. Sollte dieses Buch in einer Übersetzung dem in der thomasischen Lehre wesentlich gewandteren und erfahreneren romanischen Publikum zugänglich gemacht werden, wäre eine solch ausführliche Analyse allerdings unangebracht.

Das Ziel der Forschungsarbeit von Sch. erscheint klar auf den ersten S. der Einleitung: „Die vorliegende Arbeit will sich vielmehr auf eine Interpretation der Darstellung des Aquinaten über das Gesetz in der S. th. II/1 qq. 90–108 im Zusammenhang mit Joachim beschränken" (10). Diese Gegenüberstellung der Auffassung des hl. Thomas mit der joachimschen Lehre wird im letzten Abschnitt mit der Berücksichtigung der Stellungnahme des hl. Bonaventura gegenüber dem joachimschen Phänomen ergänzt. Auf diese Weise gibt Sch. auch eine Forschungsrichtung wieder, die 1959 von J. Ratzinger eröffnet wurde. Außerdem, sehr wahrscheinlich beeinflußt von H. Grundmann, hat der Autor – aus den neun ausdrücklichen Referenzen des hl. Thomas auf Joachim Fiore – treffend die q. 106, a. 4 der S. Th. II/1 als Basistext für eine Analyse ausgewählt. Ebenso ging er auf das unvermeidbare Thema ein, ob der hl. Thomas die historische Dimension der Phänomene berücksichtigte oder nicht, als er die gewaltige Zusammenfassung seiner Lehre abfaßte; eine Frage, die von Max Seckler 1964 untersucht wurde. Soweit der status quaestionis.

Der Autor renommiert mit einer guten Kenntnis der Beiträge von Martin Grabmann, Ernst Benz, Yves Congar und Angelus Walz. Aber das Literaturverzeichnis erscheint unvollständig:

Fast völlig vernachlässigt wird die italienische und spanisch/portugiesische Literatur: Es fehlen so wichtige Autoren wie Cipriano Baraut, Antonio Crocco, Henri de Lubac (er kennt nur einen sehr geringen Teil seiner Arbeiten über den joachimischen Themenbereich), Raoul Manselli, Enrique Rivera de Ventosa und Francesco Russo.

Es überrascht, daß Sch. nicht alle Schriften des Joachim von Fiore berücksichtigt hat, zumindest fehlen sie im Quellennachweis: De septem sigillis (hrsg. von Reeves/Hirsch-Reich); Adversus (contra) Judaeos (hrsg. von Frugoni); Epistola prologalis (hrsg. von Crocco); Tractatus de vita Sancti Benedicti (hrsg. von Pelster). Als corrigenda für die Quellenliteratur wären anzumerken, daß der Tractatus super IV Evangelia 1930 (nicht 1936) von Buonaiuti herausgegeben wurde und der Liber figurarum (hrsg. von Tondelli) in der 2. Aufl. zitiert werden muß (Turin 1953).

Die von Sch. ausgewählte historisch-genetische Methode ist für das von Sch. benannte Ziel angemessen. Doch meine ich, daß die Erarbeitung der möglichen thomasischen Entwicklung an der joachimschen Frage – so wie er sie uns auf S. 12 ankündigt – eine größere Aufmerksamkeit auf den historisch-doktrinären Zusammenhang des hl. Thomas (für die Jahre 1254–1274) erfordert. Der von Sch. gut zusammengestellte Dialog zwischen Thomas und Joachim ist ohne Berücksichtigung der Pariser Lehrmeinungen dieser Zeit wenig verständlich.

Die Grundaussage von Sch. könnte man kurz so formulieren:

Die Diskussion zwischen dem Doctor Angelicus und der Lehre des Joachim von Fiore war nicht nur eine Disputation um Nebensächlichkeiten, angeheizt von den Lehrern der Pariser Weltgeistlichkeit und vom Gerede eines Wilhelm von Borgo San Donnino, sondern eine bedeutende Auseinandersetzung doktrinären Charakters. In ihr standen Themen von solcher theologischer Bedeutung auf dem Spiel: die korrekte theologische Erklärung des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit und die Annahme oder Zurückweisung der von Petrus Lombardus geprägten Formulierungen, bestätigt vom IV. Laterankonzil; das angemessene Verständnis des Heils – Mysteriums der Dreifaltigkeit, welches sich ad extra durch eine Handlung der ganzen Dreifaltigkeit auszeichnet; die Präzision in den diffizilen trinitarischen Begriffen wie „Proprietät" und „Appropriation"; und schließlich die genaue Bestimmung des Wesens der Kirche, unterscheidend die streitende Kirche (sich stützend auf den Glauben und die Sakramente) und die triumphierende Kirche oder in Patria (gekennzeichnet durch die Schau Gottes). Die Disputation war also trinitarischer und ekklesiologischer und nicht nur rechtlicher oder universitätspolitischer Natur.

Sch. tat gut daran, sich nicht nur auf ekklesiologische Themen zu beschränken, um den dogmatisch-trinitarischen Fragen eine angemessene Bedeutung zukommen zu lassen, die ersteren zugrunde liegen. Jedoch ohne Zweifel ist das Ekklesiologische das Anziehendste der ganzen Polemik und ebenso aktuell in unseren Tagen. Deshalb hat Sch. ihr dreiviertel seiner Monographie gewidmet und sie systematisch auf den Begriff des Gesetzes als Weise der Heilsvermittlung hingeordnet. Das folgende Zitat bringt dies sehr deutlich zum Ausdruck: „Dieser Vorgang der Vermittlung ist zunächst gesehen im trinitarischen Heilsmysterium als lex aeterna, als Vorgang der Vermittlung zum trinitarischen Heilsmysterium als der lex naturalis und als Vorgang der Vermittlung des trinitarischen Heilsmysteriums als lex divina" zu betrachten (10). Dieser Abschnitt ist sicherlich schwierig zu verstehen, wird aber auf den S. 125 und 200–202 erklärt.

Indem Sch. die gesamte Analyse der Streitfrage auf das Thema des Gesetzes hinlenkt, nähert er sich dem Geist des Aquinaten – der hauptsächlich ausgehend vom Thema der lex nova polemisierte – und zeigt zugleich sehr naheliegend, bis zu welchem Punkt sich die dominikanischen Theologen für den methodischen Ansatz des Joachim interessierten, wenn auch nur im Bereich der akkzidentellen Annäherungen an die paulinischen Lehren über das Gesetz.

Thomas von Aquin verstand sehr gut, daß die Thesen des Joachim von Fiore, vorgelegt und interpretiert von Gerhard, einen zu ernsthaften Angriff auf die Kirche Christi bedeuten, um sie übergehen zu können. Der Anschein jedoch – begründet in den wenigen ausdrücklichen Zitaten – könnte die irrige Vermutung fördern, daß der Doctor Angelicus dem Abt von Fiore einen zweitrangigen Platz in seinem curriculum operum eingeräumt hätte. In Wirklichkeit hatte er die joachimischen Thesen vor Augen, auch wenn er sie aus reinen Gründen der Klugheit wenige Male ausdrücklich zitiert. Sch. erfaßt diese unterschwelligen Motivationen des hl. Thomas – besonders im trinitarischen und ekklesiologischen Bereich – und hebt sie angemessen hervor. Dies ist wohl eine der hauptsächlichen Verdienste seiner Monographie.

Jetzt, da der Abt Joachim wieder in Mode ist, weil viele der Fragen, die er behandelte, neu belebt und sogar Lösungen, die sich den seinigen nähern, angeboten wurden, bedeutet eine Monographie wie die von Sch. ein Treffen des Problems. Sie muß mit Freude sowohl von den Mittelalterforschern wie von den Dogmatikern aufgenommen werden.

Pamplona José Ignacio Saranyana

Southern, Richard W.: **Das Islambild des Mittelalters.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981. 88 S. kart. DM 19.80

Vorliegende Arbeit ist die Übersetzung des bereits 1962 erschienenen englischen Originals: Western Views of Islam in the Middle Ages(²1978). Sie ist aus drei Vorträgen erwachsen, die der Vf. 1961 an der Harvard University hielt und bietet eine erste Einführung in die ungemein komplexe Geschichte der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam im Mittelalter. Denn nahezu unübersehbar ist die Fülle der aus jener Zeit stammenden Literatur (Pilgererzählungen, Kreuzzugsdarstellungen, polemisch-apologetische Schriften, Traktate von Orientmissionaren, theologische Dispute und Kontroversen).

In drei Abschnitten versucht S. die christliche Kontroverse mit dem Islam zu periodisieren: „Das Zeitalter der Unwissenheit" (9–28) – von den Anfängen bis zur Mitte des 12. Jh.s; „Das Jahrhundert der Vernunft und Hoffnung" (29–48) – 13. Jh.; „Der Augenblick der Vision" 49–73) – Mitte des 15. Jh.s. Anmerkungen zum Text (74–85) und ein Namen- und Sachregister (86–88) schließen die Arbeit ab.

Ein eigenes Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen.

S. stellt die christliche Auseinandersetzung mit dem Islam im Mittelalter nicht unter thematischen Gesichtspunkten dar (vgl. dazu N. Daniel, Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh 1960 u. ö.), sondern versucht in erster Linie den Islam aus der Sicht führender Persönlichkeiten jener Epoche zu skizzieren.

Damit wird er am ehesten einer Kurzdarstellung der christlichen Kontroverse mit dem Islam gerecht. Mehr will und kann diese Arbeit auch nicht sein.

Die Auswahl der Autoren und die je unterschiedliche Länge ihrer Skizzierungen ist sicher subjektiv; dennoch werden im großen und ganzen die Hauptvertreter jener Kontroverse genannt und kurz behandelt. So ist es zu begrüßen, daß die bereits vor 20 Jahren publizierte englische Fassung auch dem deutschsprachigen Leserkreis zugänglich gemacht wurde.

Leider wird die hier vorgelegte deutsche Übersetzung nicht dem gerecht, was das Vorwort zur englischen Neuauflage (1978) verspricht: „Bei der (englischen) Neuauflage habe ich" – so S. – „die Gelegenheit genutzt, . . ., am Ende des Buches Hinweise auf Werke anzufügen, die in jüngerer Zeit erschienen sind und die sich mit einigen der auf diesen Seiten erörterten Themen befassen" (Vorwort, S. 7). Das trifft nur bedingt zu.

Außer einigen wenigen Neuerscheinungen (vgl. S. 74, Anm. 2.6; 75, Anm. 13; 78, Anm. 5.9; 79, Anm. 17; 81/82, Anm. 12) sind seit 1962 erschienene Monographien (von Zeitschriftenartikeln ganz abgesehen, vgl. z. B. Islamochristiana. Rom 1975ff.) nicht berückrichtigt; das trifft primär auf Raymundus Lullus (S. 49) und Nikolaus von Kues (S. 58. 61. 63–64; 83, Anm. 35), aber ebenso auf das im ersten Abschnitt der Arbeit behandelte Rahmenthema „Das Zeitalter der Unwissenheit" (S. 9–28) zu.

Schon diese Periodisierung birgt Gefahren und Vorurteile in sich. Denn die Entwicklung christlich-muslimischer Auseinandersetzung im Mittelalter ist nicht so glatt verlaufen, wie es die Studie von S. nahelegt. Zu wenig sind die politischen Auseinandersetzungen zwischen der westlichen Christenheit und dem Islam, die den jeweiligen christlichen Autor in seiner Meinung nachdrücklich beeinflußt und seine Darstellung des Islams entsprechend gefärbt haben, berücksichtigt. Zu geringe Beachtung finden auch die im 13. Jh. einsetzenden

missionarischen Impulse durch die Orden der Franziskaner und Dominikaner. Daß Thomas von Aquin (41–42. 52) sich in seiner Schrift „De rationibus fidei" (ed. Leon. t. XL. Romae 1969, 55–73) mit dem Islam auseinandersetzte, wird überhaupt nicht erwähnt.

Diese Anmerkungen zu S.s Arbeit „Das Islambild des Mittelalters" verstehen sich weniger als Kritik an der von ihm vorgelegten Kurzdarstellung, sondern vielmehr als Desiderata künftiger Studien über die christlich-muslimische Kontroverse lateinischer Provenienz im Mittelalter. Sie sollten bei S. fehlende Perspektiven berücksichtigen.

Köln Ludwig Hagemann

Steinmetz, David Curtis: **Luther and Staupitz.** An Essay in the Intellectual Origins of the Protestant Reformation. – Durham, North Carolina: Duke University Press 1980. 149 p. (Monographs in Medieval and Renaissance Studies 4). $ 16.75

Anregungen, dieses Buch zu schreiben, verdankt der Vf. dem Lutherforscher-Kongreß in St. Louis/USA 1971. Weitere Studien hat er vor allem in Cambridge treiben können und hat drei von den sechs Kap. bereits in Zeitschriften veröffentlicht. Er behandelt aktuelle Fragen, die noch im Gespräch sind, und sucht bei unentschiedenen Fragen eine Klärung zu erreichen oder wenigstens ihr nahezukommen. Sein Unternehmen ist sehr zu begrüßen, da seit Holls Lutherbuch zu diesen Fragen eine Fülle von Untersuchungen erschienen sind.

1. Luther und Staupitz. Ist Staupitz der „Vater der Reformation", der später zurückfällt, oder ist er nur Luthers Seelsorger, der ihm aus den Anfechtungen hilft? Die Aussagen der Tischreden werden vom Vf. positiver eingeschätzt als es Holl getan hat. Auch briefliche Aussagen darüber, wer der Lehrer und wer der Schüler sei, sind nicht leicht zu beurteilen. Abweichend von Ernst Wolf entscheidet sich der Vf. jetzt dafür, daß Staupitz Thomist war. In diesem Zusammenhang muß er auch auf die Augustinschule eingehen und zu der Auffassung aller neuen Lutherforscher Stellung nehmen, um zu dem Ergebnis zu kommen, daß Staupitz für Luther der Vermittler zur via Gregorii war.

2. An zweiter Stelle steht die seit vielen Jahren umstrittene Frage der Hermeneutik. Es war üblich, daß ein neuer Dozent mit der Exegese der Psalmen begann. Entscheidend war, wie er auslegte. Das geistliche Verständnis verstand sich schon von selbst und in Luthers Augen ist nur der ein Theologe, der Buchstabe und Geist zu unterscheiden vermag. Soll dieses Verständnis mystisch genannt werden, dann gehen Staupitz und Luther weit auseinander.

3. Nicht weniger wichtig ist das seit Bizer viel verhandelte Problem: humilitas und iustificatio. Hat Bizer recht, dann unterscheiden sich Staupitz und Luther gar nicht. Die Erforschung dieser Frage zeigt jedoch, daß Bizer sie nur teilweise richtig darstellt, den eigentlichen Kern aber nicht trifft.

4. Das vierte Kap. gilt dem Paulus-Verständnis bei Steinbach, Staupitz und dem jungen Luther. Die Gegenüberstellung der exegetischen Ergebnisse der drei Autoren weist deutliche Unterschiede auf. Aus Luthers Wort-Theologie ergibt sich ein anderes Rechtfertigungsverständnis. Der Vf. hält daran fest, daß in Luthers Römerbrief-Vorlesung schon das neue enthalten ist.

5. Die Frage: Luther und die Mystik, die seit der Lutherforscher-Tagung in Järvenpää/Finnland 1966 wieder umstritten war, wird hier abschließend aufgenommen. Es galt nicht so sehr einen Ausgleich aufgrund der älteren Forschung zu suchen, als das von H. A. Oberman neu in die Debatte geworfene raptus-Problem zu beleuchten. Mit einer Conclusion wird die Erörterung geschlossen.

Wenn diese klare und notwendige Arbeit auch nicht mit einem Mal aus dem Dilemma der Theologie des jungen Luther führt, so muß ihr doch bescheinigt werden, daß sie die Forschung aus einem Gestrüpp theologischer Deutungen herausgeführt und in mancher Beziehung auch wieder auf festen Grund gestellt hat. Sie arbeitet auf, was in Jahrzehnten zu diesen Fragen gesagt worden ist. Und wenn es auch nicht möglich war, in jedem Falle zu einem neuen Ergebnis zu führen, so ist doch einwandfrei die ganze neuere Forschung festgestellt und der Weg bezeichnet, auf dem fortgeschritten werden muß. Der Vf. steht selbst mitten in dieser Forschung.

Er müßte sich nur darüber Rechenschaft geben, daß in amerikanischen Bibliotheken häufig überalterte Literatur steht, die schon lange durch neuere Forschungen ersetzt sein sollte. Dasselbe betrifft auch veraltete Auflagen! So sollte z. B. nicht nach der 1. Aufl. von Holls Lutherbuch zitiert werden, denn schon für die 2. Aufl. von 1923 hat er manches geändert.

Im übrigen ist es nicht nur ein notwendiges, sondern auch ein erfreuliches Buch.

Münster Robert Stupperich

Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von Gerhard Müller. – Gütersloh: Mohn (1980). 167 S. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Bd 191). kart. DM 58.–

Die Erforschung der Religionsgespräche des 16. Jh.s ist seit dem grundlegenden Werk von L. Pastor „Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V." (1879) und der weiterführenden Untersuchung von L. Cardauns „Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen" (1910) von den verschiedenen Aspekten her weitergeführt worden. Hier seien nur die Namen R. Stupperich, H. Jedin und C. Augustijn genannt. R. Stupperich hat durch sein Buch „Der Humanismus und die Wiedervereinigung der Konfessionen" (1936) die Fragestellung erweitert. H. Jedin, der die Problematik der Religionsgespräche in seiner Geschichte des Konzils von Trient (1949) unter dem Titel „Der Traum der Verständigung" würdigte, bedauerte 1957 in seinem Vortrag „Woran sind die vortridentinischen Religionsgespräche gescheitert?" den Mangel an wirklich grundlegenden Studien über die Geschichte der Unionsbestrebungen in den letzten 20 Jahren. Dieses Defizit wurde dann 1967 von C. Augustijn in seiner Arbeit über die Religionsgespräche der Jahre 1538–1541 z. T. ausgeglichen.

Die Religionsgespräche der Jahre 1540/41 bedeuteten einen Ersatz für das nichtberufene Konzil und zugleich den letzten Versuch Karls V., die Kirchenspaltung in Deutschland zu überwinden. Es war daher eine verdienstliche Aufgabe, als der Verein für Reformationsgeschichte die Thematik der Religionsgespräche 1979 auf einem Symposium in Wolfenbüttel eingehend erörterte. Behandelt wurden die Religionsgespräche in Augsburg 1530, Leipzig 1534/39, die Religionsgespräche der 40er Jahre, das Religionsgespräch von Poissy 1561 und die Religionsgespräche in Polen.

Unter dem Aspekt „Reichstag und Konzil" gab H. Immenkötter eine Deutung der Religionsgespräche während des Augsburger Reichstags. Einen Schlüssel zum besseren Verständnis der Gespräche bietet die Tatsache, daß viele Aussagen der Reichstagsteilnehmer unter je verschiedenen Voraussetzungen gemacht wurden: Schlüsselbegriffe seien Konzilsforderung bzw. Konzilszusage. Das Korreferat hielt G. Müller, der die Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstags behandelte. Seine Kritik an Immenkötter erscheint mir nicht immer berechtigt. Ob man nicht z. B. das Jahr 1530 als Höhepunkt der Macht Karls V. bezeichnen kann? Der Hinweis auf den akuten Geldmangel Karls V. 1529 und Anfang 1530 ist m. E. kein überzeugendes Gegenargument, weil Karl V. im Herbst 1530 – wie auch Müller betont – Geld aus dem Friedensschluß mit Frankreich besaß. Jedoch muß hier auf eine nähere Auseinandersetzung mit den Einwänden Müllers verzichtet werden. Sein Referat bringt interessante Aspekte. So erwähnt er den Vorwurf des Nürnberger Patriziers Hieronymus Baumgartner, Melanchthon habe für den Papst wie ein Bestochener gearbeitet und die Antwort Melanchthons, die Nürnberger seien nur lutherisch geworden, um die Bischöfe loszuwerden. Müller erinnert auch daran, daß man 1530 zu Annäherungen auf theologischem Gebiete kam, die die Evangelischen aber 1540 nicht mehr wahrhaben wollten (33).

G. Wartenberg berichtet über die Leipziger Religionsgespräche von 1534 und 1539. Beachtenswert ist das von ihm zitierte Wort von Julius Pflug: Der eigentliche Streitpunkt sei die heilige Messe.

Über die Religionsgespräche der 40er Jahre berichtet C. Augustijn, der die Verknüpfung von Politik und Religion bei diesen Gesprächen hervorhebt. Aufschlußreich sind die von ihm angeführten Urteile über das Regensburger Buch. Melanchthon titulierte es als „Hyäne" (in dem sie mit menschlicher Stimme spricht, stürzt sie den Menschen ins Verderben), Luther bezeichnete den Teufel als den eigentlichen Urheber des Buches.

V. Pfnür versucht dagegen in seinem Referat den Nachweis, daß es sich bei der Einigung in Regensburg nicht um eine Täuschung gehandelt habe. Er wendet sich ausdrücklich gegen das Urteil von Luther, für den die Vergleichung ein papistischer Täuschungsversuch war, und für den es gewiß ist, daß es der Vergleichung eitel Teufels Gespenst ist (67). „Ob wir gleich gern wollten oder könnten hierin uns mit ihnen vergleichen, so wirds der Richter droben nicht gestatten". Pfnür erinnert daran, daß eine Einigung am Widerstand beider Seiten scheiterte. Hingewiesen sei noch auf die Beilagen, u. a. die Edition eines Gutachtens von Fabri, in Hagenau geschrieben, das bisher nicht verwertet wurde.

W. Reinhard beschäftigt sich unter dem Titel: „Glaube, Geld, Diplomatie" mit dem Religionsgespräch von Poissy im Herbst 1561. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Religionsgespräch neben religiösen Interessen einem vielseitigeren politischen Kalkül untergeordnet wurde.

Im Diskussionsbericht wird darauf hingewiesen, daß neben theologischen, massive politische Interessen zum Scheitern der Religionsgespräche führten, z. B. in der Frage der Jurisdiktion der Bischöfe und ihrer Beantwortung durch die protestantischen Reichsstädte 1530. Einige Reichsstände hätten bei einer Einigung einen Machtzuwachs für die Habsburger befürchtet. 1541 sei die Reformation schon zu weit fortgeschritten gewesen, daß mit theologischen Einigungsformeln nichts mehr zu erreichen war. Es wurde nochmals deutlich, daß viele Faktoren die Religionsgespräche mitbestimmt haben.

Zu S. 16f: Über Luthers Konzilsappellation vgl. R. Bäumer, Martin Luther und der Papst (Münster ^{3}1982) 36ff, 47, 61; S. 36: Kardinal Cajetan sollte man mit seinem Ordensnamen Thomas, nicht Jakob, anführen; S. 41: Ob nicht Witzel, ebenso wie Pflug, an Veränderungen in und durch die Kirche gedacht hat? S. 46: Zum Regensburger Buch fehlt die Verarbeitung des Aufsatzes von R. Braunisch, „Die Artikell" der „wahrhafftigen Antwort" (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540/41): Von Konstanz nach Trient. Festg. für August Franzen (Paderborn 1972) 519–545; S. 123: Die Überset-

zung „Die Weihe des Heiligen Sakramentes" müßte wohl richtig lauten: Die Konsekration . . .; S. 125: Die Formulierung: „Der Traum eines allgemeinen Konzils war alt. Man fordert ihn schon 1542 bis 1543" scheint auf einen Übersetzungsfehler zurückzugehen, ebenso der Ausdruck: „das 1. Trienter Konzil"; S. 138: Bei Nikolai Emeryk handelt es sich um Nicolaus Eymericus (gest. 1399).

Freiburg Remigius Bäumer

Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch im Auftrag der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie. Hrsg. Von Martin Brecht und Reinhard Schwarz. – Stuttgart: Calwer (1980). 531 S. Ln. DM 48,–.

Die Aussagen der 21 Autoren wurden in fünf thematischen Blöcken gruppiert.

Der erste Block, Motive und Funktionen der Bekenntnisse, umfaßt – nur scheinbar weniger wichtige – einführende Fragen, denn in Wirklichkeit werden hier allgemeinere, aber prinzipielle Angelegenheiten behandelt: die Evolution der CA von der kursächsischen Apologie zur Confessio, der lutherischen Fürsten und Städte (G. Seebass), das Verhältnis von Glaube und Politik im deutschen Luthertum des 16. Jh.s (G. Müller), die gemeindeschaffende Funktion der Bekenntnisse (M. Brecht) und die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses (M. Heckel).

Der zweite Block, Dissens und neuer Konsens, zeigt das Reifen des Konsenses anhand der Auseinandersetzungen sowohl mit Rom (P. Fraenkel) als auch innerhalb des Luthertums selbst zu den Themen der Adiaphora (J. Mehlhausen), Gesetz und Evangelium (O. Bayer), Rechtfertigungslehre (M. Stupperich), Abendmahlslehre und Christologie (J. Baur) und Christologie (G. Adam) auf.

In der dritten Gruppe, Corpora doctrinae und Konkordienbuch, werden mit der Konstituierung des Liber Concordiae (Corpus Doctrinae und Bekenntnisschriften. Zur Vorgeschichte des Konkordienbuches – W. D. Hauschild; Lehrnorm und Lehrkontinuität. Das Selbstverständnis der lutherischen Bekenntnisschriften – R. Schwarz) sowie mit seiner Rezeption in Nord-, Mittel- und Ostdeutschland (J. Mager) und im Süden und mittleren Westen Deutschlands (W. U. Deetjen) im Zusammenhang stehende Angelegenheiten besprochen.

In der vierten Gruppe, Die Lehrverpflichtung und ihre Auflösung, schreibt K. Schreiner über die Formula Concordiae und das Konkordienbuch als „Band der Gesellschaft" und „Grundlage des Staates", und J. Wallmann bespricht die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum.

Der letzte Fragenkreis beschäftigt sich mit den Bemühungen um eine Rückgewinnung des Bekenntnisses in der lutherischen Theologie des 19. Jh.s (U. Kühn), im theologischen Liberalismus im 19. Jh. (M. Jacobs), im Kirchenkampf (H. J. Reese) und heute (K. Schlaich).

Verglichen mit ähnlichen Publikationen wie „Confessio Augustana und Confutatio" (hrsg. E. Iserloh), Münster 1980, oder den beiden Publikationen von W. Lohff und L. W. Spitz (Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Reformation, Stuttgart 1977; Discord, Dialogue and Concord. Studies in the Luteran Reformation's Formula of Concord, Philadelphia 1977) macht das besprochene Buch mit neuen Namen auf sich aufmerksam. Von den 21 Autoren schrieben nur fünf in den erwähnten Veröffentlichungen. Es schreiben also neue Autoren. Selbst wenn sie viele ähnliche oder sogar fast identische Probleme aufgreifen, handeln sie diese nicht identisch ab. Sie haben den Ehrgeiz zu informieren, was zu diesem Thema bis heute geschrieben worden ist. Es schreiben grundsätzlich Gelehrte aus der Bundesrepublik Deutschland, mit zwei Ausnahmen nur: Prof. Pierre Fraenkel aus Genf und Dr. habil. Ulrich Kühn aus der DDR.

„Bekenntnis und Einheit der Kirche" will: 1. die Kräfte betrachten, die zur Entstehung des Augsburgischen Bekenntnisses und danach zur Entstehung des Konkordienbuches als einer festgefügten Sammlung lutherischer Bekenntnisschriften geführt haben; 2. die Geschichte der Bekenntnisverpflichtung in den lutherishen Kirchen Deutschlands beleuchten; 3. nicht nur den Weg von 1530 bis 1580, sondern auch die Wirkungsgeschichte der im Konkordienbuch gesammelten Bekenntnisse bis zur Gegenwart beleuchten.

Die Autoren wissen, daß nicht „übersehen werden sollte, welche geschichtlichen Bedingungen und theologischen Bestrebungen das Konkordienbuch im ganzen hervorgebracht haben und welche Momente späterhin in der Geschichte der lutherischen Kirchen Deutschlands immer wieder miteinander um die Deutung und Verbindlichkeit des Augsburgischen Bekenntnisses oder des ganzen Konkordienbuches gerungen haben: Wirkungen und Variationen der Kräfte, die sich bereits auf dem Wege vom Augsburgischen Bekenntnis zum Konkordienbuch bemerkbar gemacht haben" (7). Obgleich die Initiative für dieses Buch von der Sektion Kirchengeschichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie ausging, „zeichnen doch alle Autoren für ihre Beiträge selber verantwortlich" (7).

Vom Gesichtspunkt des ökumenischen Lehrdialoges her ist der Artikel von Prof. Klaus Schlaich „Das Recht der kirchlichen Lehrbeanstandung heute" (491–512) von besonderer Bedeutung, der die Normen zusammenstellt, welche in bestimmten historischen Zeiträumen die kirchliche Lehrverpflichtung im Luthertum festlegen und zugleich auf die Lehrbeanstandungsverfahren in der evangelischen Kirche eingehen. Die Tatsache, daß im 20. Jh. drei deutschen lutherischen Pastoren das Recht der kirchlichen Evangeliumsverkündigung entzogen wurde (1911 die Entscheidung des Spruchkollegiums in Berlin über den Kölner Pfarrer Carl Jatho, der pantheistisch predigte; 1953 hatte der württembergische Pfarrer Richard Baumann Amt und Titel verloren; er vertrat die Lehrmeinung, das Amt der obersten Leitung der Kirche komme dem römischen Papst als dem heutigen Patrus nach göttlichem Recht zu; 1979 stellte das Spruchkollegium der VELKD fest, Dr. Paul Schulz, der Pastor in Hamburg, sei in der öffentlichen Darbietung seiner Lehre in Widerspruch zum Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche getreten), ist nicht nur eine innerlutherische Angelegenheit. Die Kirchen, die mit den Lutheranern einen Lehrdialog führen, wollen wissen, welches außer dem Prinzip ‚sola scriptura' die bindende Norm der lutherischen Kirchendoktrin ist. Denn wenn die Kirchen ihre Standpunkte einander annähern sollen, muß ihre Doktrin deutlich genug definiert sein, und dazu sind sowohl Dogmenformeln (von katholischer Seite) wie Bekenntnisschriften (von lutherischer Seite) hilfreich. Deshalb nehmen die Ökumenisten mit Dankbarkeit die hier unternommenen Versuche auf, die Frage nach der theologischen und kirchlichen Bedeutung dieser Bekenntnisse zu beantworten.

Die Initiatoren dieser Publikationen beabsichtigen, sie „für einen möglichst breiten Leserkreis und nicht so sehr als wissenschaftliche Spezialuntersuchung abzufassen" (7). Um die Berücksichtigung dieses Postulates baten sie die Autoren. Natürlich ließen sich detaillierte Analysen nicht immer ganz vermeiden, und die verschiedenen Autoren verwirklichten diese Absicht auf unterschiedliche Weise. Sie trugen jedoch Sorge dafür, daß die Rücksichtnahme auf einen breiten Leserkreis dem wissenschaftlichen Charakter des Textes keinen Abbruch tat. Und das ist ihnen gelungen.

Lublin Stanislaw C. Napiórkowski

Festing, Heinrich: **Adolph Kolping und sein Werk.** Ein Überblick über Leben und Werk des großen Sozialreformers sowie über die Entstehung seines Werkes bis heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 240 S. geb. DM 24.80

Das Buch schildert ausführlich Leben und Werk des Priesters Adolph Kolping (1813–1865), auf dessen Initiative der Gesellenverein zurückgeht.

In fünf Abschnitten stellt F. Kolpings Leben vor, schildert die Entwicklung des Gesellenvereins bis 1914, analysiert die Lage zwischen den beiden Weltkriegen und das Verhältnis zum Nationalsozialismus, kann über die Zeit nach 1945 berichten und beschreibt das Kolpingwerk in den einzelnen Ländern der gesamten Welt.

Die gut lesbare Darstellung ist gleichzeitig wissenschaftlich exakt. Wenn F. an vielen Stellen engagiert schreibt, so ist dies kein Gegensatz zur Wissenschaftlichkeit des Buches. Die Bedeutung des Kolpingwerkes arbeitet F. überzeugend heraus. Immerhin ist es nicht allgemein bekannt, daß dieses Werk Impulse für eine Entwicklungshilfe setzte (148), als diese noch nicht in aller Munde war. In der ersten Hälfte des Jh.s konnte das Kolpingwerk durch die Einrichtung von Sparkassen, Krankenversicherungen und anderen sozialen Institutionen manchem Arbeiter helfen.

So gut auch die Darstellung des Werkes gelungen ist, so wenig befriedigt die Arbeit hinsichtlich der Kolpingbiographie. Leider ist Adolph Kolping nicht in den gesamttheologischen Zusammenhang des 19. Jh.s eingeordnet worden. Dies scheint aber um so wichtiger, als Kolping gegen den Bonner Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) polemisierte. F. zitiert den Kölner Priester: „Sowohl in dem hermesianischen System, mehr noch in seiner Ausprägung im Leben liegt ein echt häretisches Element, das wie ein korrosives Gift um sich frißt und die Atmosphäre mit mephistischen Dünsten erfüllt" (30). Sicher waren im Lehrsystem des Georg Hermes Irrtümer enthalten. Aber man muß unterscheiden zwischen einem theoretischen und einem mehr praktischen Hermesianismus. Seit den Forschungen Heinrich Schrörs ist die Bedeutung hermesianischer Pfarrer für die rheinische Seelsorge erkannt. Kolping nahm eine wohl etwas zu extreme Position ein, die um diesen Aspekt zu erweitern wäre. Nicht uninteressant ist für den Leser, daß Kolping dies an seinen Münchener Lehrer Ignaz von Döllinger (1788–1890) schrieb. Kolping verehrte kindlich den Kirchenhistoriker, der später das Unfehlbarkeitsdogma ablehnen sollte und schon seit der Definition des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis Mariens keinen Hehl aus seiner anderen Meinung, seiner kompro-

mißlosen Gegnerschaft zur Neuscholastik machte (28). F. geht leider nicht auf diese Frage ein, deren Klärung doch auch Kolpings Theologieverständnis ein Stück mehr erforschen würde. Wenn Kolping († 1865) auch die offene Tätigkeit Döllingers gegen die Kirche nicht mehr erleben konnte, so hätte er doch die ersten Anzeichen für das Abweichen des Münchener Kirchenhistorikers sehen müssen. Demgegenüber scheint positiv, daß Kolping sich in München mit dem Görreskreis in Verbindung gesetzt hat. F. stützt sich bei der Darstellung sowohl auf die Schriften Kolpings als auch auf erreichbare Sekundärliteratur. Neueste Literatur, die im Kolpingarchiv ruht (Heinz-Albert Raem: Kath. Gesellenverein und Deutsche Kolpingfamilie in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Bonn 1980) ist ebenfalls verarbeitet.

Schade ist das Fehlen eines Personen- und Sachregisters. Unverständlicherweise findet sich im Buch kein Literaturverzeichnis. Diese Mängel, die in einer Neuauflage beseitigt werden sollten, stören etwas den guten Gesamteindruck, zumal doch das Bildmaterial gut ausgewählt ist.

Troisdorf Joseph Overath

Klausnitzer, Wolfgang: **Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger.** Ein historisch-systematischer Vergleich. – Innsbruck, München, Wien: Tyrolia 1980. 280 S. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 6) kart. DM 54.

Newman und Döllinger haben in den letzten hundert Jahren immer von neuem denkende Menschen beschäftigt, in einem Ausmaß wie kaum ein anderer der katholischen Theologen des vorigen Jh.s. Ein Vergleich beider Persönlichkeiten erscheint schon darin denkwürdig, weil beide – bei aller Verschiedenheit in der Wesensart – fast das ganze Jh. durchschreiten mußten, gefeiert und aufs schwerste angefeindet. Über Newmans letzten Jahren liegen Friede und Versöhnung. Döllinger endet in der Einsamkeit. Der ins Auge gefaßte Besuch Kardinal Newmans in München – auf der Rückreise von Rom, wo er von Leo XIII. den roten Hut und damit seine äußere Rehabilitierung empfangen hatte –, kam nicht zur Ausführung, da der hochbetagte Engländer den Seeweg wählte. Wie wäre wohl die persönliche Begegnung des Kardinals mit dem ehemaligen infulierten Stiftspropst, derzeit excommunicatus vitandus, verlaufen? War sie in diesem Zeitpunkt auf beiden Seiten ein wirkliches Anliegen? K.s „historisch-systematischer Vergleich" der „päpstlichen Unfehlbarkeit" bei Newman und Döllinger wurde unter der Betreuung Walter Kerns (Innsbruck) erarbeitet. Wohl nicht zufälig beschäftigen sich immer wieder von der systematischen Theologie herkommende Forscher mit Newman und Döllinger, wobei letztlich alle Arbeiten um die Hinterlassenschaft des I. Vat. konzentriert sind, so z. B. auch die Habil.-Schrift des Passauer Fundamentaltheologen Peter Neuner (Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn 1979).

K. entwickelt die Auffassung Newmans und Döllingers sauber aus den Quellenerzeugnissen, doch stets unter kritischer Berücksichtigung der umfangreichen Literatur.

Für Newman ergibt sich dieses Bild (121f): Natur und Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie 1870 definiert wurde, erwiesen sich für ihn weit weniger kräftig, als dies die extremen Neo-Ultramontanen sich erhofft haben mochten. Wohl erkannte Newman die Gefahr einer Übertreibung in der theologischen Ausdeutung der Definition und in der praktischen Anwendung: die Auswirkung auf einen Papst selbst und auf seine Umgebung, „das Risiko einer Machtausübung ohne Gegengewicht (without check)". Damit steht in Zusammenhang seine Befürchtung, die neue Definition treibe die Katholiken dem Indifferentismus in die Arme, erschwere die echte, notwendige Glaubensverteidigung und vertiefe die Entfremdung zu den anderen Christen (wobei er verständlicherweise die englische Situation unmittelbar vor Augen hatte). Zudem seien „die Begleitumstände der Definition nichts anderes als ein Skandal. Kurz: Die Definition sei im höchsten Grade inopportun und unnötig, obwohl durchaus legitim; sie sei ein gefährliches Spiel mit scharfen Werkzeugen (with edged tools), ‚indem wir tun, was wir nicht tun sollten, obgleich wir das Recht dazu haben'; sie schaffe mehr zeitgenössische Schwierigkeiten als sie wegräume." Newman konnte dennoch die Konzilsbeschlüsse ohne ernstliche persönliche Schwierigkeiten annehmen, weil sie nur umschrieben, was er immer schon glaubte. Wie tief er sich hier von Döllinger unterschied, wie wenig er im Gegensatz zu diesem „historisch" dachte, erhellt aus seiner Begründung, daß die Definition der Unfehlbarkeit nichts anderes sei als das Ergebnis „zahlloser" historischer Tatsachen. Denn Newman wußte um die „skandalösen Begleitumstände", kannte die „historischen" Hauptargumente gegen eine Definition in den Verhandlungen, vor allem die causa Honorii, so daß nach der vollzogenen Definition das Erzbischof Manning zugeschriebene Wort kolportiert werden konnte, das Dogma habe die Geschichte besiegt. Newman ist eben überzeugt, daß die Geschichte in der Theologie nicht das leisten könne, was ihr einige (z.B. Döllinger) zuschrieben. „Sie überschreite ihre Grenzen, wenn sie beanspruche, religiöse Wahrheit zu finden oder über dogmatische Aussagen zu entscheiden . . . Im Essay on Development hatte er die römische Kirche als die authentische Stimme der christlichen Offenbarung und als ihren legitimen Ausleger erkannt. So war er a priori bereit, die Lehren dieser Kirche zuerst einmal anzunehmen. Getreu der später von ihm entwickelten, berühmt gewordenen Devise, daß ‚zehntausend Schwierigkeiten' noch keinen Zweifel ausmachen, konnte er die historischen Tatsachen, selbst wenn sie gegen ein Dogma sprechen, was noch einmal erst zu beweisen wäre, nur als ein Bündel von Einwänden verstehen, die sich kombinieren ließen zu einem wahrscheinlichen Argument gegen das betreffende Dogma. Andere, auch wieder wahrscheinliche Gründe könnten dann zu seinen Gunsten angeführt werden und so stünde schließlich Wahrscheinlichkeit gegen Wahrscheinlichkeit, von denen dennoch eine ‚wahr' sei. Auf welcher Seite jedoch die Wahrheit sich befinde, war für ihn schon aus anderen Erwägungen deutlich. Die Honoriusfrage z. B. war ein Problem, aber die Kirche hatte in der Sache der päpstlichen Unfehlbarkeit – aufgrund des Schweigens und der schließlichen ‚Unterwerfung' der Bischöfe der Minorität – mit einem Mund gesprochen, und so war ihr Ausspruch selbst wieder unfehlbar – nach der Maxime: Securus judicat orbis terrarum."

Den Kern der unterschiedlichen Haltung Newmans und Döllingers der Konstitution „Pastor Aeternus" gegenüber sieht der Vf. mit Recht in der unterschiedlichen Auffassung von der Aufgabe der Geschichte in der Theologie (224). Auch als die Kirchengeschichte seit den Reformen der Aufklärung allmählich unter die theologischen Disziplinen als eigenes Fach eingereiht wurde, verstand man sie häufig (und versteht sie nicht selten bis zur Gegenwart) als Apologetik, und diese Apologetik wieder in der Mitleid erregenden Enge, daß eben nicht sein könne, was nicht sein dürfe. Die Leidenschaft des Kampfes um das Konzil trübte so manchen Blick. Angesichts der Praktiken auf der anderen Seite verfiel auch Döllinger in heftige Polemik. Die „beiden Augen" der Theologie, Geschichte und Philosophie, das historisch-kritische und das spekulative Moment, seine Idealforderung auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863, verblaßten schier zur Utopie. So wurden einzelne historische Fakten, welche die Befürworter der Definition mit kühnen Konstruktionen entschärften, für den „Historiker" Döllinger zu wegversperrenden Blöcken, die er weder umgehen konnte noch überspringen wollte.

Der Vf. folgt den Spuren mehrerer bedeutsamer Arbeiten der jüngsten Zeit, wenn er das Dogma vom 18. Juli 1870 „aus einer bestimmten zeitgeschichtlich-politischen Situation" versteht. „Das entwertet die Definition nicht, relativiert sie aber und macht sie so verständlich" (267). Das II. Vat. habe die Glaubensaussage von 1870 über den Papst in den breiteren Rahmen der Kollegialität und des Volkes Gottes zu stellen versucht und damit faktisch das Anliegen eines Newman und Döllinger aufgegriffen. „Es ist Newmans und Döllingers Verdienst, daß sie den Akzent auf die Gesamtkirche legten und so zwar das Vatikanum II nicht vorbereiteten – dafür wurden sie zu wenig rezipiert und war ihr Einfluß zu gering –, aber doch auf es hinwiesen" (268). Am Schluß steht die nachdenklich stimmende Erinnerung an die Frage Karl Rahners, ob nicht auch dogmatische Aussagen das Merkmal der „Sündigkeit" ihres menschlichen Sprechers an sich trügen.

Die Arbeit ist, aufs Ganze betrachtet, mit großer Kenntnis der Personen, ihrer Werke, ihrer Zeit und der zugehörigen Literatur verfaßt, gelegentlich zwar etwas keck formuliert, aber stets ausgewogen – eine sehr erfreuliche, gescheite, anregende Leistung. Manche der behandelten oder nur kurz gestreiften Themen (z. B. Glauben – Wissen; „liberaler" und „ultramontaner" Katholizismus im 19. Jh.; theologische Konzeption Newmans und Döllingers) finden eine Vertiefung und Weiterführung in dem ausgezeichneten Werk (das dem Vf. noch nicht vorliegen konnte) über den „Modernismus" und seine Hintergründe im 19. Jh., zurückreichend bis zum Durchbruch der Aufklärung: Thomas Michael Loome, Liberal catholicism, reform catholicism, modernism: a contribution to a new orientation in modernist research, Mainz 1979.

München Georg Schwaiger

Peters, Albrecht: **Der Mensch.** – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1979. 219 S. (Handbuch Systematischer Theologie, Bd 8) kart. DM 29.–

„Der Mensch" als Thema in dem auf 18 Bde geplanten „Handbuch Systematischer Theologie" (HST) rangiert als Bd 8 zwischen „Schöpfung" (7) und „Sünde" (9) und vor der „Rechtfertigung" (12). Da der zu besprechende Bd anscheinend als erster erschienen ist und die generelle Einleitung zum HST enthält (15–20; „für die Mitarbeiter" vom Hrsg. Carl Heinz Ratschow gezeichnet) muß zunächst auf diese Bezug genommen werden.

Die Einleitung geht von der Frage aus, ob die von heutigen evangelischen Theologen und Kirchenführern vertretene Bindung an Reformation und Bekenntnis „auch inhaltlich verantwortet" wird (15). Auf dem Hintergrund des geistigen Umschwunges, der sich in den Jh.en der Neuzeit vollzogen hat, versteht sich ja der Glaube „in vieler Hinsicht anders als zur Zeit der Reformation" (16). Jedenfalls hat sich „der denkerische Ausdruck des Glaubens" verändert (16). In solchen Überlegungen liegt die „Arbeitshypothese" des HST (16). „In diesem HST wollen wir den Versuch machen, an wichtigen systematisch-theologischen Fragestellungen zu zeigen, ob, wie und warum sich der theologische Ausdruck

des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat. Aufgrund solcher Veränderungen wird man vielleicht auch etwas darüber sagen können, ob und wie sich der Glaube evangelischer Christen gewandelt hat, der hinter dem theologischen Ausdruck liegt. Eigentlicher Beobachtungsgegenstand ist jedoch die Systematische Theologie: der Schluß auf den Glauben selbst wird nur zum Teil und nur mit Vorsicht gezogen werden können" (16).

In der Durchführung dieser Aufgabe sollen alle Einzelbeiträge des HST „dieselben Bezugsfelder" haben, um die Vergleichbarkeit der Ergebnisse zu gewährleisten (17). Daher folgende drei Schritte jedes Bdes:

A. Die Erhebung der reformatorischen Position, und zwar nach den Spätwerken von Luther, Melanchthon und Calvin (wobei für Luther die in WA 39/1 und 2 abgedruckten Disputationen ausgewählt wurden) (17).

B. Die Erhebung der „Position der modernen evangelischen Theologie" an Hand der Dogmatiken von P. Althaus, P. Tillich und K. Barth, gelegentlich ergänzt durch W. Elert und O. Weber (18).

C. Schließlich sollen die Teile A und B aufeinander bezogen werden. Darin liegt – im Sinne der „Arbeitshypothese" – die eigentliche Absicht des Handbuches, das sich nicht als eine „Super-Dogmatik" versteht, vielmehr „eine Art Hilfsarbeit für das dogmatische Denken" leisten möchte (19).

Nun zum Bd 8 im Speziellen. Der Aufbau des Bandes ist durch die vorhin geschilderte allgemeine Systematik des HST vorgegeben.

A. „Anthropologie bei den Reformatoren" (25–96).

Vf. ist ein durch seriöse Veröffentlichungen ausgewiesener Kenner der Theologie Luthers. Es ist unmöglich, hier seine differenzierten Ausführungen wiederzugeben. Daher nur einige Bemerkungen. Dem Konzept des HST entsprechend und auch aus sachlichen Gründen (27) legt P. seinen Ausführungen Luthers „Disputatio de homine" von 1536 zugrunde. Er zeigt – und darin liegt m. E. ein besonderes Verdienst – wie zwischen Luthers verschiedenen anthropologischen Sichtweisen „eine nicht völlig aufzulösende Spannung" besteht (32). Dann bezieht P. aber auch eine Reihe von anderen Schriften Luthers in seine Untersuchung ein und überschreitet dabei (zum Glück) den in den Richtlinien der Einleitung zum HST gesetzten Rahmen. Auch Stellen aus Luthers Schrift „De servo arbitrio" werden gelegentlich eingebracht (z. B. 39, 41, 92), insgesamt aber sind die anthropologisch höchst relevanten und brisanten Aussagen dieser schon von der Thematik her für das Thema „Mensch" wichtigen Schrift stiefmütterlich behandelt oder überhaupt ausgeklammert. So fragt man sich etwa, warum P. nicht gerade bei der Darstellung der Position Luthers auf den Zusammenhang der These der Alleinwirksamkeit Gottes mit der Problematik der Willensfreiheit oder Willensunfreiheit eingeht. Er erwähnt diesen Zusammenhang bezüglich Melanchthon (61). Ruft man sich aber die hinsichtlich Luther so problematische materiale Beschränkung gemäß den Richtlinien der Einleitung zum HST in Erinnerung, dann hat der Vf. jedenfalls mehr getan, als vom Hrsg. angekündigt war. Seine Basis ist breit genug, um (mit W. Joest) von Luther her als „bleibende Grundzüge einer christlichen Anthropologie" die „exzentrische", „responsorische" und „eschatologische" Struktur menschlicher Existenz aufzuzeigen (56) und zu vermitteln, wie „unter dem Skopus der Rechtfertigung des Gottlosen" alle Horizonte menschlicher Existenz vom Bewußtsein durchstimmt bleiben, „daß wir in jedem Moment unseres Lebens über unauslotbaren Abgründen gehalten werden" (59).

Diese von Luther her aufgedeckte, aber m. E. nicht konfessionell vereinnahmbare Formulierung lutherischer Akzente (und Übersteigerungen) läßt ebenso wie die differenzierte, schablonenhaften Vereinseitigungen abholde Darstellung der spannungsreichen Dynamik Luthers den aufmerksamen Leser ahnen, daß es nicht Absicht des Vf. sein dürfte, kontroverstheologische Diskussionen, wie sie gerade in der theologischen Anthropologie bekannt sind, anzuheizen; diese beruhen ja doch vielfach auf vereinfachenden Schematisierungen. Das scheint mir ein wichtiger Gesichtspunkt der Arbeit insgesamt zu sein. So ist es nicht verwunderlich, bekräftigt vielmehr die vorgebrachte Annahme, daß P. sehr unverkrampft die bei aller reformatorischen Akzentsetzung gegebene Bandbreite der Aussagen Melanchthons bezüglich Willensfreiheit, verantwortlicher Entscheidung und Imago-Dei-Reste oder die Aussagen Calvins zur Imago Dei zur Sprache bringt.

In nicht reflektiertem Sprung über vier Jh. theologischer Entwicklung und Verwicklung behandelt dann Teil B die „Anthropologie in den Systematiken der Vätergeneration" (97–153), konkret bei Tillich, Barth, Elert und Althaus.

Man muß sich wieder die Maxime der Einleitung in Erinnerung rufen, daß diese Darstellung so wie die der Reformatoren „nicht Selbstzweck" ist (18), sondern offenbar Mittel zum Zweck der im Schlußteil zu führenden Diskussion. Gerinnt im Hinblick auf diese die Darstellung und Bewertung der Theologie besonders Tillichs und Barths zu der von Repräsentationen konträrer Denkschemata?

An sich ist die Darstellung auch hier facettenreich. Aber das Feuer, den zündenden Impuls, aus dem heraus z. B. die Anthropologie eines Tillich erwächst, scheint sie mir nicht zu vermitteln. (Ich meine auch nicht, daß Tillich „unser personales Verantwortlichsein vor Gott" ausblende, vgl. 111.) Mehr an Kritik anzubringen, wäre nicht fair, denn schon in der Einleitung des Hrsg. (der selbst ein führender Fachmann der Tillich-Forschung ist) heißt es: „Es ist z. B. nicht möglich, die Genese der Gedanken Paul Tillichs bis zu seiner Systematischen Theologie zu verfolgen, obwohl vieles in seinem Werk sich erst einer solchen Betrachtung ganz erschließt" (18). Freilich, der in derselben Einleitung angekündigte Versuch, im HST zu zeigen, nicht nur „ob" und „wie", sondern auch „warum sich der theologische Ausdruck des evangelischen Glaubens seit der Reformation verändert hat" (16), ist damit bezüglich des „Warum" karg.

Teil C trägt die Überschrift „Theologische Anthropologie im Dialog mit den Humanwissenschaften" (155–214).

Die Einleitung zum HST spricht bezüglich Teil C vom Aufeinanderbeziehen der „theologischen Positionen der Reformatoren (A) und der Theologen des 20. Jahrhunderts (B)" (18). P. erweitert diese Thematik in glücklicher und im Grundsätzlichen sehr informativer Weise auf den Dialog mit den Humanwissenschaften und achristlichen Anthropologien hin.

P. bewegt diese „Skizze" in „drei Fragehorizonte[n]": „a) Soll die Anthropologie von der Christologie her theologisch geortet werden, oder ist das Christusgeschehen als irreversibler Höhepunkt einer vorgängigen Anthropologie der Welt- und Selbsttranszendenz zu skizzieren?"

„b) Soll unser Menschsein primär mit Hilfe der durch die Ich-Du-Philosophie gewonnenen Paradigmen relational und aktual gefaßt werden oder ist es stärker seinshaft zu explizieren und zugleich dynamisch einzuzeichnen in die kosmische Evolution des Lebens?"

„c) Wie lassen sich die Einsichten in die schwindelerregenden Ausmaße der Menschheitsgeschichte innerhalb der Lebensevolution im Kosmos integrieren in die traditionelle These von dem in Adam verlorenen und in Jesus Christus erneuerten Bilde Gottes?" (157).

Der Vf. bestimmt den Ort gegenwärtiger Anthropologie, in der die christliche Sicht „zunehmend durch ein betont evolutives und rein immanentes Verständnis abgelöst" erscheint (159). Dennoch ist „die radikale Sinnfrage nicht zum Schweigen zu bringen" (163). In einem komplexen Gefüge bringt P. weltgeschichtliche Explikation mit christozentrischer Konzentration, Entwicklungsschübe mit sich durchhaltenden Strukturen zur Sprache. All das einbeziehend wendet er sich in einem Schlußabschnitt (190ff.) unter der von der Tradition gebotenen „Chiffre des Gottesbildes (Imago Dei)" noch einmal der „theologische[n] Debatte um den rechten Ansatz zur Anthropologie" zu und läßt „die beiden Problemkreise sich begegnen in der Trias des Exzentrischen, Responsorischen und Eschatologischen" (190), also jener Struktur menschlicher Existenz, die der Vf. bereits in die Anthropologie Luthers einzuzeichnen suchte. Sie bewährt sich auch den Humanwissenschaften gegenüber.

P.s Arbeit macht die Komplexität der Frage nach dem Menschen bewußt und vermag zugleich in christlich-reformatorischer Tradition das Gottesverhältnis, das „Coram-Deo", als die Schlüsseldimension menschlicher Existenz zu erweisen. Das diffizile Geflecht vielfältiger Beziehungen zwischen den verschiedenen Polen, Ebenen und Gesichtspunkten wird so vorgeführt, daß man vor Simplifizierungen gewarnt ist.

Die Darstellung der Reformatoren überschreitet die materialen Einschränkungen der einleitenden Richtlinien des HST. Die Auswahl der Theologen der „Vätergeneration" hat ein theologisch-systematisches Korsett, das durch den Verlauf der Studie eine gewisse Rechtfertigung erfährt, d. h. sie ist sinnvoll. Trotzdem ist sie gerade hinsichtlich der Anthropologie eine Art Prokrustesbett.

Der Schlußteil (C) bietet mehr als eine „Hilfsarbeit für das dogmatische Denken" (vgl. Einleitung zum HST, 19). Er schlägt in das Gewirr der Rede vom Menschen orientierte und orientierende „Schneisen" (158), die den Rang eines systematischen Entwurfs haben.

Unter ökumenischem Gesichtspunkt ist festzuhalten, daß P. das reformatorische Erbe in einer Form vertritt, die unter Wahrung der konfessionellen Identität m. E. nichts Unkatholisches, jedenfalls nichts Glaubentrennendes hat. Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit hier der Vf. die evangelische Systematik in puncto theologischer Anthropologie repräsentiert. Diese wiederum könnte sich in manchen ihrer Vertreter von P.s Umgang mit dem reformatorischen Erbe her anfragen lassen, ob sie die Sperrigkeit der zueinander spannungsreichen reformatorischen Aussagen gegenüber doktrinären Schematisierungen nicht zu leicht nimmt.

Das Buch enthält am Schluß (214–216) gesammelte Literaturhinweise „zur Einarbeitung in die Anthropologie" und ergänzt damit seinen Charakter als eine – wissenschaftlich verläßlich qualifizierte – Orientierung im Studium systematischer Theologie, als deren „Summe" es sicher nicht verstanden sein will. Hrsg. und Vf. haben ja die inhaltlichen und formalen Lücken offenbar bewußt in Kauf genommen. Ein Handbuch also mit reflexem „Mut zur Lücke".

Um die Brückenfunktion des HST von der Theologie der Reformatoren ins theologische Heute besser ermessen und würdigen zu können, scheint es mir geboten, das Erscheinen weiterer Bde abzuwarten. Der Vf. des Bdes über den Menschen zeichnet übrigens auch für „Gesetz und Evangelium" (Bd 2) und „Rechtfertigung" (Bd 12) verantwortlich.

Salzburg Johann Werner Mödlhammer

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt** (1821/22). Hrsg. von Hermann Peiter. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. Teilbd 1, XXV, 357 S.; Teilbd 2, VII, 409 S. (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner u. a. Erste Abteilung Schriften und Entwürfe Bd 7, Teilbd 1 und 2. Gzln. DM 248.– zusammen.

Schon 1972 wurde unter der Leitung von H. J. Birkner die Planung der kritischen Ausgabe der Werke Schleiermachers vorgenommen. Mit der Edition der 1. Auflage der „Glaubenslehre", der eigentlichen Dogmatik Schleiermachers, ist sie nun eröffnet worden. Ein altes Desiderat findet endlich seine Realisierung: 1927 wandten sich auf die Initiative Hermann Mulerts über 40 Gelehrte an die Preußische Akademie der Wissenschaften mit dem Wunsch nach einer Gesamtausgabe der Werke Schleiermachers. Finanzielle Schwierigkeiten verhinderten seine Erfüllung. Ebenso scheiterte ein neuer Vorstoß, der 1961 in der Heidelberger Akademie zur Sprache kam. Die jetzt vorliegende Glaubenslehre reiht sich ein in die „Schriften und Entwürfe". Weitere Abteilungen sind vorgesehen: Vorlesungen, Predigten, Übersetzungen, Briefwechsel und biographische Dokumente, ein gewiß nicht geringes Unternehmen, das fortan dank dem unermüdlichen Einsatz H. J. Birkners und seiner Mitarbeiter sichtbar Gestalt gewinnt. Mit dieser ersten Veröffentlichung – sie wurde im Frühjahr 1981 in einem von der deutschen Forschungsgemeinschaft veranstalteten „Schleiermacher-Rundgespräch" in Kiel vorgestellt – wird, wie H. J. Birkner in seinem Vorwort bemerkt, ein „Musterband" der Gesamtausgabe vorgezeigt. Herausgegeben von H. Peiter, einem ausgezeichneten Kenner Schleiermachers, erfüllt er alle Erwartungen, die man an eine kritische Edition stellt. Zwar steht der 3. Teilbd noch aus, der namentlich die bisher unveröffentlichten Marginalien Schleiermachers zum ersten Bd seines Handexemplars (der zweite ist verschollen) enthalten wird. Indessen zeugen der 1. und 2. Teilbd derart von der berühmten deutschen Gründlichkeit, daß wohl kaum eine größere Sorgfalt und Umsicht in der Herausgabe gewünscht werden kann. Beide Bücher, die den vollständigen Text der ersten „Glaubenslehre" wiedergeben, sind mit einem Sachapparat versehen. Er umfaßt die textkritischen Bemerkungen und die Nachweise der von Schleiermacher gegebenen Zitate und Hinweise, nicht nur in den von ihm angeführten Quellen, sondern auch in den entsprechenden heute gängigen Ausgaben. Schwer zugängliche Quellentexte sollen zudem im „Anhang" des 3. Teilbdes ausführlich dargeboten werden.

Von besonderem Wert ist die historische Einführung des Bandherausgebers H. Peiter. In meisterhafter Kürze unter Anführung zahlreicher Belegstellen zeigt er die theologische Vorlesungstätigkeit Schleiermachers als den Quellgrund seiner Glaubenslehre auf. Des weiteren umreißt er auf nicht weniger klassische Weise die zehnjährige Geschichte ihrer Niederschrift und schließlich auch das Geschick ihrer Aufnahme bis zur 2. Auflage.

Weitere Vorzüge des Bdes seien bloß erwähnt: die Zeileneinteilung einer jeden Seite des Textes Schleiermachers, ein eigenes Verzeichnis der in den beiden Teilbänden zitierten Literatur nebst einem Namenregister und dem der Bibelstellen.

Man sieht: Der „Musterband" verspricht eine kritische Gesamtausgabe, die den neuesten Akademieausgaben der Werke anderer großer Geister durchaus ebenbürtig ist.

Es war zweifellos eine glücklich getroffene Wahl, mit der 1. Auflage der „Glaubenslehre" die Edition zu beginnen. Seit rund hundertfünfzig Jahren – 1828 erschien noch ein Nachdruck in Reutlingen – war kein Neudruck dieser Erstfassung erfolgt. Der Forscher mußte sich mit Photokopien behelfen. Freilich gab 1960 Martin Redeker die Zweitfassung der Glaubenslehre von 1830 kritisch heraus. Insofern wurde die Dogmatik Schleiermachers überhaupt wieder allgemein zugänglich. Nichtsdestoweniger war M. Redeker selbst von der Bedeutung der 1. Aufl. überzeugt, spielte er doch mit dem Gedanken, sie synoptisch mit der 2. Aufl. zu veröffentlichen, „weil der Text der ersten Aufl. zweifellos wichtige Hinweise für die Interpretation beider Aufl. gibt" (Der Christliche Glaube, 7. Aufl. 1. Bd Berlin 1960, S. XIII). Seinem Urteil nach spricht Schleiermacher in der 1. Aufl. „unbefangener und unmittelbarer das aus, was ihm eigentlich vorschwebt, und auch der Aufbau der 1. Auflage ist konsequenter und ursprünglicher als der der 2. Auflage. In der späteren Auflage nimmt er Rücksicht auf die Einwände seiner theologischen Gegner und Freunde" (ebd.). Ähnlich hatte sich schon Carl Stange über das Verhältnis der beiden Fassungen geäußert (Schleiermachers Glaubenslehre, Krit. Ausg., 1. Abt: Einleitung, Leipzig 1910, S. VI) und kein Geringerer als Martin Rade hielt die 1. Aufl. der Glaubenslehre „als eine vortreffliche Interpretation der zweiten" (Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt, Tübingen 1904, S. 3).

Beide Fassungen sind in der Tat voneinander sehr verschieden, wenn auch oft gerade an wichtigen Stellen nahezu identische Formulierungen sich finden. Trotz aller Differenz webt in ihnen eine tiefe Einheit der Gesamtschau.

Schleiermacher selbst berichtet seinem Freunde Gass am 12. Nov. 1829 über seine Arbeit an der 2. Aufl.: „Bis jetzt ist auch noch kein Paragraph ganz stehen geblieben wie er war, sondern ich schreibe alles durchaus neu. In der Sache bleibt freilich alles dasselbe" (Fr. Schleiermachers Briefwechsel mit J. Chr. Gass, Berlin 1852, S. 219–220). Der innere Grund der sachlichen Einheit liegt wohl im Wesen Schleiermachers selbst. Im Gegensatz zu Schelling etwa war er nicht der Mann fortwährender geistiger Häutung: er blieb der „Alte". Schon die erste Glaubenslehre sah Schleiermacher in bruchloser Einheit mit seinen „Reden über die Regligion". Eine „Dogmatik", schreibt er an seinen Jugendfreund Brinckmann am 31. Dez. 1818, „die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben, . . . wird Dir zeigen, daß ich seit den Reden über die Religion noch ganz derselbe bin, und in diesen hast Du ja doch auch den Alten wieder erkannt" (Briefe IV, 241). In einem späteren Brief an denselben (19. Febr. 1822) spricht er in bezug auf den gleichen Zusammenhang von der „innersten Einheit, welche nur wenige, die mich genauer kennen, herausfinden können . . ." (Brief IV, 288). Eben diese Einheit in der Verschiedenheit beider Versionen der Dogmatik begründet ihre gegenseitige Interpretation.

Die Einheit aber beruht offenbar auf der für Schleiermacher sowohl in den „Reden" wie in der „Glaubenslehre" grundlegenden Einsicht, daß die Religion, der Glaube, einem zum Wesen des Menschen gehörenden „Vermögen" entspringt, das von der denkenden, schließenden Vernunft zwar nicht getrennt, jedoch zutiefst unterschieden ist: dem „Gefühl" (das der augustinischen Auffassung der „mens" oder des „Herzens" entspricht) als dem „geistigen Ort" der Wahrnehmung göttlicher Selbstmitteilung. „C'est le coeur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison", schrieb bereits Pascal, einen analogen Kampf führend gegen den umsich greifenden Rationalismus (Pensées. Ed. Brunschvieg. 278).

Um die durchgehende Eigenständigkeit des „Gefühls" als Grundquell der Religion und damit auch der Dogmatik gegenüber den Übergriffen der „spekulativen" Vernunft ging es Schleiermacher zur Zeit der „Reden" wie der „Glaubenslehre". Allein aufgrund solcher Position glaubte er, die Offenbarung möglichst „rein" darstellen zu können. Nicht daß er das Verstandesdenken in der Dogmatik ausschalten wollte. Im Gegenteil: Gefühl und Verstand „berühren sich und bilden eine galvanische Säule", und zwar derart, daß die Dogmatik „nur die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl" ist (An Jacobi, Briefe II, 350 u. 353). Der Verstand „dolmetscht" bloß das „Gefühl", das an sich überbegrifflich, unaussprechliche „Gottesbewußtsein". Er steht gänzlich in Funktion des letzteren. Dem „Gefühl" kommt der allesbestimmende Primat zu.

Insofern nun die Philosophie allein auf der begreifenden, denkenden Vernunft aufbaut, ging das Bemühen Schleiermachers namentlich darauf aus, sie nach Möglichkeit aus dem Gebiete der Dogmatik zu verbannen.

Das geht deutlich aus seinen beiden „Sendschreiben" über die „Glaubenslehre" an Lücke hervor: „Sie wissen, lieber Freund, ich habe mir von Anfang an die Aufgabe so gestellt, das in der christlichen Kirche entwickelte Gottesbewußtsein, wie wir es alle in uns tragen, in allen seinen Äußerungen, so darzustellen, daß es in jedem Momente möglichst rein erscheine, und so, daß die einzelnen Bestimmungen, die auf diese Weise entstehen, sich auch zusammenschauen lassen, und ebenso zu einem streben, wie das Gefühl selbst doch immer dasselbe ist . . . Wer dabei an irgendeine Philosophie denkt, der muß sich notwendig verwirren, und diese Verwirrung merke ich denn auch fast in allen, etwas ausführlichen Kritiken" (Ed. Mulert, Gießen 1908, 28). Nicht einmal die systematische Einheit darf von der Philosophie stammen.

Wenn jedoch entgegen aller Absicht Schleiermachers seine Kritiker in der Glaubenslehre philosophisches Gedankengut suchten und vermeintlich auch fanden, so war dem Übelstand nur dadurch abzuhelfen, daß er in einer Neubearbeitung des Textes in noch stärkerem Maße jeglichen philosophischen Anschein vermied. Diese Tendenz ist denn auch in der zweiten Darstellung von 1830 allenthalben spürbar. Damit genauestens zusammenhängend sind in ihr ebenso die Spuren der im 2. Sendschreiben von Schleiermacher so eindrücklich vorgebrachten Forderung erkennbar, in der Darlegung der Dogmen allen denkbaren Konflikten mit den Wissenschaften zuvorzukommen (Vg. Ed. Mulert, 37). Denn der eigentliche Unterscheidungsgrund von Theologie und Philosophie findet sich ja nach Schleiermacher in der erkenntnistheoretischen Struktur von „Gefühl" und „Wissen", oder, um mit Jacobi zu sprechen, dem Schleiermacher in dieser Hinsicht nicht wenig verdankt: von der „Vernunft" als dem „ursprünlichen allesbegründenden Wahrnehmungsvermögen" und dem „Verstande" als „Reflexionsvermögen" (WW. II, Leipzig 1815, 12). Auf dem letzteren beruht nicht allein die Philosophie, sondern jede menschliche Wissenschaft. Noch einmal sei betont: eine völlig adäquate Trennung beider „Vermögen" lag Schleiermacher (und Jacobi) fern. Anders hätte er in seiner „Dialektik" nicht als tragenden Quell- und Einheitsgrund sämtlichen „Wissens" das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit ins Licht gerückt" (Ed. Odebrecht, Leipzig 1942, 290). In dem Maße aber alles „Wissen", das der Philosophie wie der Wissenschaften, im „Reflexionsver-

mögen", im begreifenden, schließenden Denken gründet, findet es notwendig dort seine unüberschreitbare Grenze, wo das „Gefühl", die die Wirkgegenwart Gottes vernehmende Vernunft, anhebt. Und umgekehrt: In dem Maße die Glaubenserkenntnis ausschließlich im „Gefühl" wurzelt, kann sie trotz aller „Verdolmetschung" durch den Verstand nicht auf das Gebiet des „Wissens" als solchem übergreifen, ohne sich selbst aufzuheben. Je mehr also die Dogmatik sich vom „Gefühl", das übrigens die kirchliche Tradition durchaus einschließt, leiten und bestimmen läßt, desto mehr schafft sie auch Raum für die freie Forschung.

Diese grundsätzliche Auffassung Schleiermachers tritt zum Beispiel in der Schöpfungslehre der 2. Aufl. deutlich zutage.

Es ist, als hätte er die künftige Auseinandersetzung mit dem „Darwinismus" vorausgeahnt: „Wenn wir nun bei der Lehre von der Schöpfung vornehmlich zu verhüten haben, daß sich nichts Fremdartiges aus dem Gebiete des Wissens einschleiche, so ist freilich auch die entgegengesetzte Gefahr zu berücksichtigen, daß nämlich auch die Entwicklung unseres frommen Selbstbewußtseins nicht so gefaßt werde, daß der Wißbegierige dadurch in Widerspruch gerate mit den Prinzipien seines Forschens auf dem Gebiet der Natur oder der Geschichte" (Ed. Redeker, I, 194). Dieser Hinweis auf die wissenschaftliche Forschung ist in der 1. Aufl. noch nicht vorhanden.

In Hinsicht auf die radikalere Ausräumung philosophischer Elemente in der 2. Aufl. sei noch auf zwei gewichtige Stellen hingewiesen. Die eine betrifft die Bestimmung des „Gottesbewußtseins" in den fundamentaltheologischen Ausführungen der „Einleitung", die andere die Christologie.

In der 1. Aufl. bestimmt Schleiermacher das „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit" als „Gottesbewußtsein" im Hinblick auf die zugleich wahrgenommene „einfache und absolute Unendlichkeit", und zwar im Gegensatz zu der „in sich geteilten und endlich gestalteten Unendlichkeit der Welt" (Krit. Gesamtausg., I. Abt., 7/1, 32). Nie schließt ja der endliche Charakter der „Unendlichkeit der Welt" eine „Wechselwirkung" mit dem menschlichen Subjekt aus. Dessen Selbständigkeit ist in keinem Moment gleich Null und folglich seine Abhängigkeit von der „Welt" nur relativ. Diese Kennzeichnung des „Gottesbewußtseins" erinnert jedoch unmittelbar an die des „transzendenten Grundes" alles „Wissens" und „Wollens" in der philosophischen „Dialektik" Schleiermachers: „Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze" im Unterschied zur „Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensätze" (Ed. Odebrecht, 303). Derselbe Gottesgedanke erscheint zudem in der ebenfalls pilosophischen „Ethik": „Die Einheit schlechthin, in welcher keine Vielfalt gesetzt, also auch jeder Gegensatz aufgehoben ist, ist die unnennbare des Allerhöchsten . . ." (Werke, Ed. Braun u. Bauer, 2. Bd, Leipzig ^{2}1927, 626). Es liegt auf der Hand: der Formulierung des „Gottesbewußtseins" in der 1. Aufl. der „Glaubenslehre" haftet ein Zug der „spekulativen" Vernunft an. Tatsächlich läßt Schleiermacher in seiner neubearbeiteten Glaubenslehre an der entsprechenden Stelle jede Erwähnung der absoluten „Einheit" Gottes weg: „Wenn aber schlechthinnige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott . . . gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll und dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist" (Ed. Redeker, I, 28–29). Nur die schlichte Bezeichnung der religiösen Erfahrung der Geschöpflichkeit hält Schleiermacher noch fest. Indessen bietet die Aussage der 1. Aufl. den nicht unbedeutenden Vorteil, Schleiermachers Verbundenheit mit der christlichen Tradition zu verraten, deren Gottesbennnung, wie er selber hervorhebt, stets mit spekulativem Gedankengut verschmolzen waren (Vgl. Gl^{2}, § 50,1). So bekundet wohl die Akzentsetzung Schleiermachers auf der „Einheit" in der Konzeption seines Gottesgedankens eine gewisse Verwandtschaft mit dem Denken eines Nikolaus von Kues, Eckeharts und Areopagiten.

In bezug auf die Christologie findet sich in der Fassung der ersten „Glaubenslehre" die überraschende Erklärung: „Der Satz, daß die menschliche Natur in Christo unpersönlich sei ohne ihre Vereinigung mit der göttlichen, oder daß sie keine Subsistenz habe, sondern nur durch die göttliche subsistiere, ist eine zwar dunkle aber . . . doch tadellose Formel für das Verhältnis des göttlichen zum menschlichen in Christo" (Krit. Gesamtausg. I. Abt. 7/2, 39). Das Prädikat „tadellos" bezieht sich offenbar auf die „Subsistenz" der Menschheit Christi durch die „zweite Person der Gottheit" (38), denn in der Folge beanstandet Schleiermacher allein die unklaren Begriffe der krichlichen Tradition von der unpersönlichen menschlichen und der göttlichen „Natur" (Vgl. auch 35, Anm. 2). In der zweiten Fassung enthält sich Schleiermacher jeder lobenden Bemerkung und sagt nur, der Satz sei „in diesem scholastischen Gewande sehr dunkel und unbeholfen" (Ed. Redeker, II, 63). Wiederum mißbilligt er im Kontext dieselben Begriffe der „Natur", doch keineswegs den der „Subsistenz". Allem Anschein nach veranlaßte ihn allein das „scholastische Gewand" der Formel, seine Sympathie für den Begriff der göttlichen „Subsistenz" der Menschheit Christi nicht mehr zu bekunden. Seiner Ansicht nach sollte ja „die Glaubenslehre sich vom Scholastischen immer mehr reinigen" (Ed. Redeker II, 57; in der 1. Aufl. steht „allmählich reinigen", Krit. Gesamtausg. 7/2, 37). Eben aus diesem Grunde hatte er bereits in der 1. Aufl. das Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen in Christus mit völlig neuer Begrifflichkeit zu fassen gesucht, welche die der traditionellen Zweinaturenlehre ersetzen sollte, nämlich als „ein wahres Sein Gottes" in der Menschheit Christi und zwar derart, daß „jenes Sein Gottes in ihm sein innerstes Selbst ausmacht". Diese Bestimmung der Beziehung des Göttlichen zur Menschheit Christi dominiert dann auch in der 2. Aufl. als einzig befriedigende christologische Formel. Offensichtlich entspricht aber in ihr das „innere Selbst" Christi der „Subsistenz" in der „scholastischen" Formel. Und so erhellt in nicht geringem Maße die spontane Bejahung Schleiermachers des „Subsistierens" der Menschheit Christi kraft des „Logos" in der 1. Aufl. den Sinn der endgültigen Aussage über das „Sein Gottes" in Christo als dessen „innerstes Selbst" konstituierend. Nur wem nichts an der christlichen Tradition liegt, wird auf solche Interpretationshilfe der 1. Aufl. leicht verzichten. Insofern übrigens Schleiermacher das „Sein Gottes" in der Menschheit Christi als „reine Tätigkeit" begreift – „. . . da Gottes Sein nur als Tätigkeit aufgefaßt werden kann" (Krit. Gesamtausb. 7/2, 29) – steht sein christologischer Grundsatz dem neuen Entwurf der Zweinaturenlehre Maurice de la Taille's „Actuation crée part Acte incrée" (in: Recherches de science religieuse 18 (1928) 253–268) gewiß nahe, umso mehr, als nach Schleiermacher die „tätige", akthafte „Einwohnung" Gottes im Erlöser als „ein schlechthin größtes gedacht werden soll und mehr als der Ausdruck eigentliche besagt" (7/2, 29). Auch diese letztere Präszisierung findet sich allein in der 1. Aufl.

München Robert Stalder SJ

Duchrow, Ulrich: **Christusbekenntnis – in welcher Gestalt der ökumenischen Bewegung?** – München: Kaiser (1980), 339 S. kart. DM 36.–

Wie immer man zu dem hier besprechenden Buch stehen mag, eines jedenfalls dürfte schwer zu bestreiten sein: Es stellt ein ökumenisches Ereignis dar. Schon sein literarisches Genus sprengt den üblichen Rahmen. Denn was der Verf. beabsichtigt, ist zunächst eine Art Bilanz seiner siebenjährigen Tätigkeit als Direktor der Studienabteilung des Lutherischen Weltbundes (LWB; 1970–1977); ist sodann eine leidenschaftliche Streitschrift für die Sache der Ökumene im allgemeinen und die ökumenische Zielvorstellung der konziliaren Gemeinschaft im besonderen; und ist schließlich und beileibe nicht zuletzt ein wissenschaftlicher Beitrag zur ökumenischen Forschung.

Das sachliche Anliegen der umfangreichen Arbeit ist schnell umrissen: Es geht dem Vf. darum, die Rolle zu untersuchen, die der LWB als konfessionelle, aber internationale Kirchenorganisation im ökumenischen Kontext spielt, die teils gewollten, teils ungewollten Folgen seiner Existenz und seines Handelns zu überprüfen und sie an Ziel und Anspruch der ökumenischen Bewegung zu messen. Das Gesamturteil, zu dem er sich dabei genötigt sieht, fällt insgesamt, wie noch zu zeigen sein wird, schockierend hart aus, und gewinnt vor allem dadurch an ökumene-politischer Brisanz, daß D. den LWB lediglich als ein Fallbeispiel betrachtet, an dem sich, allerdings besonders deutlich, die Fragwürdigkeit der konfessionellen Weltbünde überhaupt, die römisch-katholische Kirche eingeschlossen, ablesen läßt (vgl. 18, 53, 210). Von da her erklärt sich die hitzige Debatte, die das Buch mittlerweile ausgelöst hat. Die grundsätzliche Bedeutung und Tragweite der von D. aufgeworfenen Frage macht es nötig, die methodischen und inhaltlichen Grundlinien seiner Analyse und Kritik so ausführlich wie möglich darzustellen (Teil I). Im Anschluß daran wird versucht, auf einige die Diskussion vielleicht entschärfende und weiterführende Perspektiven aufmerksam zu machen (Teil II).

I.

I. 1 D.s Studie gliedert sich in sechs Hauptabschnitte, deren Abfolge sich stringent aus der im ersten Kap. umrissenen Problemstellung ergibt. Nach einer kurzen Erläuterung von Ziel, Anlaß und Adressaten der Untersuchung" (17–23), formuliert D. die ihn leitenden „theologischen Grundentscheidungen" und ihre methodischen Implikationen (23–29), um dann die „sozialwissenschaftlichen Voraussetzungen" seiner Analysen darzulegen (40–53). Beides zusammen bedingt die Anlage und den Aufbau der Untersuchung (53–56).

Bereits im Vorwort läßt D. das Leitmotiv der gesamten Studie anklingen: Gemeinsames Christusbekenntnis vollzieht sich nach seiner Auffassung weder nur durch Worte, noch allein durch Taten, es geschieht auch durch „die Gestalt unserer kirchlichen Gemeinschaft" (13), und deshalb ist es unabdingbar notwendig, „zu verstehen, was heute die Kirchen organisatorisch hindert, die in Christus gegebene Einheit sichtbar zu machen" (ebd.). Damit ist die Perspektive festgelegt, aus der heraus die internationalen Kirchenorganisationen betrachtet werden sollen, d. h. es gilt, sie „im Gesamtzusammenhang der Kirche Jesu Christi" zu sehen (22). Von da her stellt sich für D. die Frage, „ob und inwiefern man bei den internationalen Kirchenorganisationen von Kirche sprechen kann" (ebd.).

Zu ihrer Beantwortung greift D. einereits auf die traditionellen notae ecclesiae zurück, die er als Kennzeichen und als kritische Kriterien versteht (39), andererseits entwickelt er von ihnen her im Anschluß an D. Bonhoeffer die Unterscheidung zwischen falscher, irrender und sich im „Heiligungskampf" befindender Kirche (39).

I. 2 Der unauflösbare Zusammenhang, der zwischen Glauben und Handeln und „der Sozialgestalt der Kirche, ihrer Institutionalität" (41) besteht, nötigt zur Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden (41–42). Geht es dabei soziologisch vornehmlich um „die Wechselwirkung zwischen Kirche und gesellschaftlicher Umwelt und . . . ihre(r) innere(n) Struktur" (42) und theologisch gesehen besonders um den missionarischen und kämpferischen Charakter der Kirche (42–47), dann drängt sich die Frage nach der „Art der Anpassung zwischen Kirche und Welt (47) als „Grundproblem" einer Untersuchung auf, die prüfen will, ob Christen und christliche Gemeinschaften bzw. Institutionen

teilnehmen „am Kampf der neuschaffenden Liebe gegen die Mächte des Bösen in dieser Welt" (53). Der Begriff der Anpassung wird somit zwangsläufig auch zur „Grundkategorie für die sozialwissenschaftlich-theologische Analyse des LWB" (47). Die drei möglichen Anpassungstypen: „Assimilation", „Entfremdung" und „Engagement" (verstanden als „kritische[s] Einlassen auf die Gesellschaft" [49]), sind daher an den Kennzeichen der Kirche zu messen (54–55), wobei sich das kritische Engagement als die vom NT her naheliegendste Anpassungsform erweist (49).

Die beiden folgenden Kap. mit der Überschrift „Die Heilige Kirche und unsere ungerechten Abhängigkeitssysteme" (59–130) und „Die Eine Kirche und unsere Spaltungen" (131–205) bilden das sozialwissenschaftliche Kernstück der Studie, in dem die Wirklichkeit des LWB gleichsam ungeschminkt dargestellt und so die eigentlich ökumenisch-ekklesiologische Fragestellung vorbereitet werden soll, die im Zentrum der folgenden zwei Kap. steht: „Können und sollen internationale Kirchenorganisationen Kirche sein?" (209).

Dabei verlaufen die einzelnen Schritte der Untersuchung streng parallel: Nach einer Skizze zum „Kontext der Anpassung" (63–71; 135–149) folgen jeweils ein historischer Problemaufriß (71–97; 149–179) und schließlich eine historisch-systematische Analyse des LWB insgesamt bzw. seiner einzelnen Abteilungen (98–130; 179–205).

Was nun den kritischen Ertrag beider Abschnitte betrifft, so markiert D. zwischen Theorie und Praxis des LWB im Blick auf das Streben nach einer gerechteren Gesellschaft einerseits sowie in bezug auf das Streben nach kirchlicher Einheit andererseits einen deutlichen Unterschied, der für den weiteren Fortgang der Studie von entscheidender Wichtigkeit ist.

Die Fülle an Informationen, Beobachtungen und Einsichten, die D. hier bietet, kann an dieser Stelle selbst in nur summarischer Form nicht wiedergegeben werden. Zudem ist dieser erste Hauptabschnitt am stärksten persönlich geprägt: Immer wieder klingen Erinnerungen an erlittene (Abstimmungs-)Niederlagen und Enttäuschungen an, finden sich mithin die Spuren jenes zermürbenden Ringens und Gerangels um Konzeptionen, Geld, Personal und Kompetenzen, das zum Alltag auch kirchlicher Großorganistionen gehört (z. B. 93, 105, 110, 121, 134, 200, 204, 220).

I. 3 Bezüglich der Frage, wie der LWB in der Vergangenheit auf die als „Kontext der Anpassung" beschriebenen Abhängigkeitsmechanismen und auf die Herausforderung zu wesentlichen System- und Verhaltensänderungen reagiert (hat)" (70) gibt D. eine doppelte Antwort: In theoretischer Hinsicht bescheinigt er dem LWB „eine große Entwicklung" (130) in Richtung auf das „Anpassungsmodell des kritisch-konstruktiven Engagements" (130), in seiner Praxis jedoch blieb der LWB „dem Modell der Assimilation an die Mächtigen" (97) verhaftet, ja, durch seine „partikularistische Natur und Hilfsstruktur" verstärke er sogar noch die „allgemeine(n) zwischenkirchliche(n) Misere" (113). Kurz und scharf formuliert: der LWB hindert „qua offizielle Struktur" die Kirche Jesu Christi am Zeugnis für die von Gott geschaffene, von Christus erlöste und im Heiligen Geist erneuerte „Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern" (128). Diese offenkundige Diskrepanz gegenüber der theologischen Einsicht beweist jedoch nach D., daß sich der LWB noch in der „Situation des ‚Heiligungskampfes'" befindet (130).

I. 4 Daß verglichen damit D. im Blick auf die ökumenische Problematik des LWB ein wesentlich schärferes Urteil für angezeigt hält, signalisiert schon der historische Rückblick. Er nämlich schildert den Weg des LWB von der „offenen zur verschleierten Anti-Ökumene" (149). Das soll heißen: Die hinlänglich bekannte Ablehnung der ökumenischen Bewegung seitens des Lutherischen Weltkonvents wird abgelöst durch den Anspruch des LWB, nunmehr einen „spezifisch lutherische(n) Beitrag" (zit. nach 172) zur Ökumene zu leisten. Was sich dahinter in Wahrheit verbirgt, sucht D. vor allem durch den Verweis auf zwei Phänomene zu verdeutlichen: a) den forcierten Ausbau bilateraler Lehrgespräche durch den LWB im Gefolge des Vat. II (159–162; zur Rolle Roms vgl. auch 231 u. 234); b) die Entwicklung des ökumenischen Zielkonzepts der ‚versöhnten Verschiedenheit' (164–179). Gegen letzteres richtet D. seinen ganzen Zorn. Trotz mancher Bedenken (159) billigt er dem Bilateralismus doch eine „posititve Funktion" zu (159), das Konzept der ‚versöhnten Verschiedenheit" hingegen läßt ein solch modifiziertes Urteil nicht zu. Denn mit Hilfe dieses „Gegenmodell(s) zur vom ÖRK angestrebten ‚Konziliarität'" (164) soll laut D. eine „alternative(n) Ökumene" ausgebaut werden, die „nicht von der Kirche Jesu Christi am Ort, sondern von einem Arrangement der vertikal gespaltenen globalen Konfessionsblöcke ausgeht, die darum in friedlicher Koexistenz nebeneinander weiterleben können". (165; dazu 186, 295) – Dieses strategische Grundkonzept bildet nach D. nicht nur den "rote(n) Faden" des gesamten ökumenischen Engagements des LWB (158; dazu 204/205), es liefert zugleich die Erklärung für die von ihm beobachteten „praktische(n) und organisatorische(n) Spaltungseffekte" des LWB (179–201). Seine Träger sind der „Weltdienst mit seinem isolationistischen Riesenapparat" (200) und vor allem das ökumenische Institut des LWB in Straßburg. Ungeachtet seiner Verdienste in den bilateralen Gesprächen (ebd.) sei dieses, indem es den Bilateralismus in das von H. Meyer entwickelte Einheitsmodell eingebunden habe, zum „Ideologielieferanten für die partikularen Interessen konfessioneller Strukturen" (ebd.) geworden und zum „Protagonisten einer alternativen ‚Ökumene' im Verbund mit den institutionellen Selbsterhaltungs- und Perpetuierungsinteressen der mächtigen Organisation des LWB". (201; dazu 189, 251)

Angesichts dessen ist nach D. radikal zu fragen, ob sich nicht der LWB „auf dem Weg der irrenden Kirche befindet" (174), da es sich hier nicht mehr bloß um einen theologischen Schulstreit handelt (174, 179), sondern um eine „fundamentale Entscheidungsfrage", die „gleichzeitig über das Kirchesein von Kirche heute entscheidet". (ebd., sowie 174)

Mit dieser „echten Bekenntnisfrage" (ebd.) ist jener Wendepunkt erreicht, an dem die Studie die Ebene sozialwissenschaftlicher Analyse verlassen und „die bisherige Symptomkritik auf eine grundsätzliche theologische Ebene gehoben" werden muß, auf der sich dann auch, „indirekt", Fragen ergeben sollen, „die alle ‚Konfessionellen Weltfamilien' betreffen" (210). So rückt jetzt in den Mittelpunkt des theologischen Interesses das Problem: „Begründet das Bekenntnis [im Sinne eines historischen Dokuments] Kirche?" (235)

I. 5 Nach D. besteht der „theologische Grundfehler" (253) sowohl des Neokonfessionalismus' des 19. Jh.s, wie auch weiter Teile des gegenwärtigen Luthertums darin, diese Frage zu bejahen und eben damit den Funktionswandel der reformatorischen Bekenntnisschriften, wie er sich im historischen Rückblick zeigt, zu verkennen. Ursprünglich gedacht als Nachweis der Rechtgläubigkeit der neuen Bewegung, durch den die Einheit der Kirche gerade gewahrt werden sollte (144f, 252), werden aus den Bekenntnisschriften mit Abschluß des Augsburger Religionsfriedens aufgrund des dort angewendeten Territorialprinzips gleichsam die „Gründungsurkunden" (144) getrennter Kirchentümer, also Basisdokumente für die Spaltung der Einen Kirche in „territoriale religiös-politische Einheiten" (145). Unter diesen Umständen bedeutet „die vorrangige oder gar ausschließliche Bindung des gegenwärtigen Bekennens an eine historisch gewordene, aber dann lehrmäßig und organisatorisch fixierte ‚Konfession'" (255) nichts weniger als die ideologische Überhöhung geschichtlicher Entwicklungen (237, 238, 253), durch die die Intention der Reformatoren in ihr gerades Gegenteil verkehrt wird (175). Der notorisch mehrdeutige Gebrauch des Bekenntnisbegriffes dient deshalb nach D. nur dazu, diesen Tatbestand zu verschleiern (176f, 291). – Daraus aber folgt: Die notwendige „Einheit von (historischem) Bekenntnis und aktuellem Bekennen" (253), an der auch D. festhalten will (vgl. dazu die vier eingeschobenen „Variationen" zum Thema ‚Bekenntnis und Bekennen': 229–233, 251f, 255–261, 269–274), läßt sich nur wahren, wenn man und indem man den Akzent eindeutig auf das aktuelle Bekennen verlagert und wenn dabei die Eine Kirche Jesu Christi als der „einzig ekklesiologisch-theologisch legitime Bezugspunkt" (252) gilt.

Diese Akzentuierung des aktuellen Bekennens lenkt den Blick zwangsläufig auf die Gemeinschaft aller Christen an einem Ort und liefert somit zugleich die Anwort auf die zentrale Frage nach der Sozialgestalt, in der das gemeinsame Christuszeugnis der Kirchen heute abgelegt werden muß. Denn von diesem Ausgangspunkt her bleibt keine andere Möglichkeit als die, im Streit um das richtige „ekklesiologische(m) Modell der angestrebten ökumenischen Einheit" (253) entschieden zugunsten des ÖRK-Konzepts der ‚Konziliarität' im Sinne einer „universalen Gemeinschaft von Ortskirchen" (302) zu votieren. Und tatsächlich bietet dieses Konzept laut D. einerseits den geeigneten „kategorialen Rahmen" (280), innerhalb dessen sich das Problem der Instrumentalität und ekklesiologischen Neutralität internationaler Kirchenorganisationen (für den LWB 212–254; für den ÖRK 261–280) neu formulieren und, wenigstens im Ansatz, lösen läßt (bes. 296–300). Auf der anderen Seite wird damit ein konkretes Ziel benannt, auf das hin sich die praktische Arbeit der Ökumene ausrichten kann und muß (bes. 302). Die Glaubwürdigkeit des ökumenischen Engagements der Konfessionen erweist sich deshalb für D. nicht zuletzt daran, daß sie mit Blick auf dieses Ziel der „universale(n) konziliare(n) Gemeinschaft" (302) ausdrücklich ihre eigene Vorläufigkeit und damit auch die ihrer Organisationen und Organisationsformen proklamieren (253, 302) und ihr Denken und Handeln an dieser Bekenntnisfrage messen lassen (für den LWB 242). Zu welchen einschneidenden Konsequenzen dies führen könnte versucht D. am Beispiel des LWB im abschließenden Kap. seiner Untersuchung anhand konkreter Vorschläge zu zeigen (304–313).

II.

Kein Zweifel, das vorliegende Werk gehört zu den aufregendsten und wichtigsten in der ökumenischen Literatur der letzten Jahre. Es beeindruckt vor allem durch seine innere Geschlossenheit und die rückhaltlose Konsequenz der Argumentation, die in Anbetracht der Tragweite des behandelten Problems nur heilsam sein kann. Denn niemand kann leugnen, daß die ökumenische Arbeit immer nachhaltiger unter dem Fehlen einer gemeinsamen Zielperspektive leidet und sie unausweichlich vollends paralysiert und pervertiert werden muß, wenn dabei nicht bloß unterschiedliche, sondern möglicherweise sogar gegensätzliche Vorstellungen ins Spiel kommen. Angesichts der drohenden Gefahr einer Spaltung der ökumenischen Bewegung wird auch derjenige D. für die Klarheit seiner Position dankbar sein, der sich ihr nicht anzuschließen vermag. Umso schwerer freilich wiegen die

Bedenken derer, die befürchten, D. habe durch eine überpointierte Kritik dieser Gefahr gerade Vorschub geleistet, also Fronten aufgerissen, wo bislang keine bestanden. – Vor diesem Hintergrund soll im folgenden auf einige Aspekte der thematisierten Problematik aufmerksam gemacht werden, die vielleicht geeignet sein könnten, Recht und Grenzen der von D. vorgetragenen Thesen zu beleuchten. Die Anmerkungen gliedern sich, dem Aufbau der Studie entsprechend, in einen mehr sozialwissenschaftlichen und einen mehr theologischen Teil.

II.1 Im Rückblick auf die nun schon Jahrzehnte währenden Bemühungen der ökumenischen Forschung, den sog. nicht-dogmatischen Faktoren in ihrer Wirkung genauer auf die Spur zu kommen, stellt die Untersuchung in wenigstens zweifacher Hinsicht einen unverkennbaren Fortschritt dar: zum einen wird darin, m. W. im deutschprachigen Raum erstmals, dieses Problem am Beispiel einer bestimmten und überdies hochbedeutsamen kirchlichen Institution durchgespielt; zum anderen belegt sie eindrucksvoll die Fruchtbarkeit des methodischen Ansatzes bei der Frage nach der Anpassung. Das Resultat wäre allerdings sicherlich noch überzeugender ausgefallen, hätte D. soziologische und theologische Reflexion noch enger miteinander verbunden. Es fällt z. B. auf, daß die Anpassungsform (kritisches) ‚Engagement' (— die Begrifflichkeit der Anpassungstypologie erscheint mir, nebenbei vermerkt, nicht glücklich gewählt) ohne Rückbezug auf soziologische Überlegungen allein aufgrund theologischer Kriterien und einer neutestamentlich begründeten Option bevorzugt wird. Damit bleiben Soziologie und Theologie einander gerade an dieser zentralen Nahtstelle letzten Endes äußerlich.

Nun läßt sich, denke ich, D.s Urteil auch soziologisch erhärten, doch setzt dies voraus eine Klärung dessen, was der Begriff ‚kritisches Engagement' im Kontext einer Analyse bedeutet, die erklärtermaßen eben nicht primär an einem Handlungssubjekt als solchem orientiert ist, sondern auf die Wechselwirkung zwischen Organisationsstruktur (= kirchliche Sozialgestalt) und Umwelt (= Kontext) abzielt, die also, m. a. W. nicht handlungstheoretisch, sondern systemtheoretisch vorgeht. Was der Begriff meint, läßt sich systemtheoretisch in zwei zusammenhängende, aber wohl zu unterscheidende Teilprobleme zerlegen, nämlich a) in relative Kontextunabhängigkeit (im Sinne der Anpassungsfähigkeit an wechselnde bzw. sich ändernde Umwelten), sowie b) in relative Handlungsautonomie (im Sinne der Realisierungsmöglichkeit systemeigener Ziele). – Von da her legt sich zunächst die allgemeine Frage nahe, durch welche strukturbildenden Prozesse und Mechanismen in und von sozialen Systemen beides erreicht und gewährleistet werden kann. Genau diese Frage überspringt D., indem er sich unmittelbar auf den Nachweis disfunktionaler Folgen der konfessionellen Gliederung des Christentums am Beispiel des ökumenischen und diakonischen Handelns des LWB konzentriert und im Blick darauf die ideologische Funktion des LWB-Einheitskonzeptes kritisiert. Es kommt deshalb nicht von ungefähr, daß D. sein Votum zugunsten des ÖRK-Modells positiv wiederum nur auf theologische Argumente stützt.

Bleibt man hingegen einen Augenblick länger bei der soziologischen Analyse, dann verliert nicht nur der von ihm behauptete Gegensatz zwischen beiden Modellen an Gewicht, sondern es zeigt sich darüberhinaus, daß seine Kritik trotz ihrer Schärfe den eigentlich neuralgischen Punkt verfehlt. Soziologisch gesehen läßt sich m. E. bezweifeln, ob die im ÖRK-Modell vorausgesetzte organische Union die Leistungsfähigkeit der dabei entstehenden Einheit wirklich erhöht. Denn ‚organische Union' heißt zunächst: Abbau struktureller Komplexität, und ein solcher kann u. U. tatsächlich von Vorteil sein. In der Regel indessen scheinen leistungssteigernde Systementwicklungen doch anders zu verlaufen, und zwar so, daß in Anknüpfung an bestehende Strukturen durch Differenzierung einerseits sowie, gegenläufig dazu, durch Integration andererseits höherstufige Gebilde aufgebaut werden, deren Komplexität die des Ausgangssystems übersteigt. Einer solchen Entwicklungslinie jedoch entspricht das Einheitsmodell des LWB mehr als das des ÖRK, weil es von vorneherein einen größeren Komplexitätsgrad einschließt.

Dessen ungeachtet stimmen allerdings beide Modelle insofern überein, als sie beide (-theologisch notwendig) auf dem gleichen Differenzierungstypus beruhen: beide gliedern das Gesamtsystem ‚Christentum' in segmentäre Untereinheiten (Teilsysteme), die ihrerseits segmentär und/oder funktional differenziert sind. Unterschiedlich sind lediglich die jeweils ausschlaggebenden Bezugsgrößen, d. h. die Konfessionen im einen und die Ortsgemeinden im anderen Fall. Daraus wird nun aber ersichtlich, daß anders als D. meint, die Frage, ob man die Grenzen dieser Teilsysteme konfessionell (LWB) oder räumlich (ÖRK) definiert, nur von zweitrangiger Bedeutung ist – verglichen mit dem Problem, auf welche Weise sie zu einem Gesamtsystem integriert werden können, das mehr ist als nur die Summe seiner Teile. Der an dieser Stelle sich aufdrängende Hinweis auf das Moment des wechselseitigen Verpflichtetseins bzw. der wechselseitigen Versöhnung enthält zwar etwas Wahres, reicht aber nicht hin – und zwar deshalb nicht, weil er lediglich die Beziehung der Teilsysteme untereinander und somit nur eine, wenngleich wichtige Seite des Integrationsprozesses betrifft. Die andere Seite des Problems liegt in der Notwendigkeit der Hierarchisierung der Teilsysteme in bezug auf das Gesamtsystem. Und das bedeutet schlicht: die Notwendigkeit einer Einschränkung ihrer Autonomie zugunsten des Ganzen.

Systemtheoretisch betrachtet bildet deshalb das Autonomie-Problem den harten ‚politischen' Kern jedes denkbaren Einheitsmodells, das eine wirkliche Integration erreichen will, – ein Tatbestand, der durch die so beliebt gewordene Formel von der Einheit-in-Vielfalt bzw. Mannigfaltigkeit nur allzuleicht verdeckt wird. – Von da aus gesehen erweist sich nun wieder das ÖRK-Modell als die überlegenere Konzeption, weil und insofern es in Gestalt des Räte-Gedankens und der Idee eines Universalkonzils das Autonomie-Problem wenigstens implizit anvisiert, während das LWB-Modell in der bisher diskutierten Gestalt diesbezüglich eine Leerstelle enthält. Selbst wenn man m. E. dessen Befürwortern gegenüber einräumen muß, daß die Bewahrung konfessionellen Traditionsreichtums in der Tat bestimmmte institutionelle Sicherungen erfordert, so kann und darf diese Einsicht doch keineswegs umstandslos als Argument zugunsten der absoluten Autonomie der Konfessionsgemeinschaften gewertet werden, und daher ist D. jedenfalls insoweit vorbehaltlos beizupflichten, als er sich energisch jeder Tendenz widersetzt, das LWB-Modell in dieser Richtung auszudeuten.

Trifft das eben Skizzierte halbwegs zu, dann gilt es hinsichtlich der Integrationsproblematik vor allem drei Fragenkomplexe soziologisch und theologisch genauer ins Auge zu fassen: a) die Frage nach der normativen Basis der Integration (theologische Stichworte u. a.: Bekenntnisbindung bzw. Verbindlichkeit des Dogmas); b) die Frage nach den Beziehungen der Teilsysteme untereinander (theologische Stichworte u. a.: Gebets- und Eucharistiegemeinschaft; Beratungs-, Koordinations-, Kooperationsstrukturen) – insbesondere mit Blick auf die Kompatibilität der verschiedenen Entscheidungs- und Leitungsstrukturen (theologische Stichworte u. a.: Ämteranerkennung und Austausch von Amtsträgern; Stellenwert der Christenräte); und endlich c) die Frage nach dem Verhältnis der Teilsysteme zu Steuerungsinstanzen, die ihnen gegenüber das Gesamtsystem vertreten (theologische Stichworte u. a.: ‚Verbindliches Lehren', Universalkonzil, Primat).

Es wird im folgenden kurz anzudeuten sein, daß, weshalb und in welcher Hinsicht diese Fragen dazu zwingen, auch theologisch über den von D. vertretenen Ansatz hinauszugehen.

II.2 Es ist bei früheren Besprechungen der Studie mehrfach kritisch auf D.s Umgang mit der einschlägigen Literatur hingewiesen worden. Tatsächlich sind diesbezüglich gewisse Mängel zu verzeichnen, so daß sich bei genauerem Zusehen an manchen Stellen ein anderes, meist etwas vorsichtigeres Urteil ergibt. Indessen soll auf Einzelheiten der Interpretation hier nicht weiter eingegangen und die an diesem Punkt an sich notwendige Kritik auf D.s strikt konservativ-konfessionalistische Auslegung des LWB-Modells beschränkt werden. So wenig sich bestreiten läßt, daß das Konzept nicht selten in diesem Sinne verstanden wird, so wenig rechtfertigt dieser Tatbestand die Behauptung, dies entspräche der ihm zugrunde liegenden Intention. Nach meinem Eindruck kann das weder aus den offiziellen Grundlagentexten noch aus den zahlreichen Publikationen von H. Meyer zwingend abgeleitet werden – und zwar umso weniger, als D. seine Kritik an Meyer nur auf einige wenige Schriften stützt, wobei er gerade diejenigen nicht heranzieht, in denen Meyer sich ausdrücklich mit dem Verhältnis von Konfessionalität, Konfessionalismus und ökumenischer Verpflichtung bzw. von konfessionellen Weltbünden und ökumenischer Bewegung auseinandersetzt. Dabei wird das LWB-Modell von Meyer unmißverständlich als eine das Konzept der ‚konziliaren Gemeinschaft' punktuell korrigierende und ergänzende Vorstellung eingeführt, die jener sachlich zu- und untergeordnet bleiben soll. Wer deshalb das LWB-Modell als „Gegenmodell" verwendet, tut das eindeutig gegen die Absicht seines Urhebers, und insofern sollte und dürfte es nicht schwer fallen, sich bezüglich dieser doch ökumene-politisch bedeutsamen Streitfrage zu verständigen.

Anders hingegen steht es vermutlich mit einem Problem, das trotz seiner offenkundig grundlegenden Bedeutung bislang kaum beachtet wurde. Gemeint ist das Problem des von D. eingeschlagenen methodischen Weges. – Wie dargelegt, orientiert sich D. methodisch an der traditionellen Nota-Lehre, beschränkt sich allerdings bei der Analyse ausschließlich auf die Merkmale der Einheit und Heiligkeit, weil sich nach seiner Ansicht die Merkmale der Katholizität und Apostolizität auf diese beiden zurückführen lassen (39f, unter Hinweis auf CA VII, sowie J. Moltmann und W. Huber). Mir scheint nun, daß damit gleich zu Beginn der Studie fast beiläufig eine Entscheidung getroffen wird, die nicht nur die Weichen für die gesamte folgende Argumentation stellt, sondern auf deren Basis es schlechtweg unmöglich sein dürfte, eine für die Konfessionen (gleichviel, welcher Art) akzeptable Lösung der mit der ökumenischen Zieldebatte verbundenen ekklesiologischen Probleme zu finden. Ich sehe z. B. nicht, wie es ohne Rekurs auf das Merkmal der Katholizität gelingen könnnte, die auch von D. gewollte innere Vielfalt christlicher Zeugnismöglichkeiten zu begründen. Ebensowenig läßt sich wohl umgekehrt die Frage nach deren Grenzen, d. h. die Frage nach der Bedeutung von Bekenntnisbindung bzw. Bindung an das Dogma beantworten ohne einen Bezug zum Merkmal der Apostolizität.

Das gleiche gilt zu guter Letzt auch und gerade für die zentrale Frage nach den Strukturen der Einen Kirche bzw. nach dem ekklesialen Charakter internationaler Kirchenorganisationen. Gewiß stellt eine ‚heilige Soziologie' konservativ-katholischer Prägung kein Heilmittel gegen die weithin übliche Strukturblindheit lutherischer Theologie dar, doch sie bewahrt immerhin die von D. mit Recht betonte Einsicht, daß Organisationsstrukturen keineswegs theologisch neutral, sondern ein integraler Bestandteil des christlichen Zeugnisses selbst sind. – Mit anderen Worten: Die unstreitig notwendige Abwehr eines konfessionalistischen Traditionalismus' einerseits und eines strukturellen Pragmatismus' andererseits kann nur dann die Gefahr eines aktualistischen und aktionistischen Zeugnisbegriffs vermeiden, wenn sie sich am Merkmal der Apostolizität orientiert. Ungeachtet der Schwierigkeiten, mit denen die klassische Nota-Lehre behaftet ist und die ihre Brauchbarkeit als kriteriologisches Instrument ekklesiologischer Urteilsbildung nicht wenig beeinträchtigen, ist daher festzuhalten, daß die Reduktion der vier Merkmale im Sinne D.s keinen gangbaren Ausweg bietet, sondern alles darauf ankommt, sie auf der einen Seite in Abgrenzung voneinander inhaltlich möglichst genau zu bestimmen und andererseits ihren inneren Zusammenhang aufzuhellen (vgl. dazu D. selbst 39f, Anm. 49).

In dieser Hinsicht hat D. einen Schritt getan, der sich künftig als hilfreich erweisen könnte, indem er nämlich die Einheit der Kirche funktional auf ihre

Befähigung zum Heiligungskampf hingeordnet hat. Ergänzend dazu müßten m. E. die Merkmale der Apostolizität und Katholizität ihrerseits als funktional auf die Einheit bezogen gedacht werden. Anders als im herkömmlichen Verständnis ergäbe sich auf diese Weise anstelle einer linearen Folge von Merkmalen ein geschichtetes Profil wechselseitiger Bedingungsverhältnisse, und innerhalb dieses Gefüges würde dann vielleicht das Merkmal der Einheit als das regulative Prinzip eines integrativen Prozesses erscheinen, dessen inhaltliche und strukturelle Komponenten gemäß den Prinzipien der Apostolizität und Katholizität zu ordnen sind und dessen Sinn darin besteht, die Zeugnisfähigkeit der Kirche in einer sich wandelnden Welt zu gewährleisten.

Mit diesen letzten Bemerkungen ist freilich schon vorausgegriffen auf den Fortgang jener intensiven Diskussion, die der vorliegenden Studie zu wünschen ist. Stoff dazu bietet sie genug – und das gehört immer noch zum Besten, was über ein Buch gesagt werden kann.

Nachtrag: Mittlerweile ist eine englische Übersetzung erschienen (Genf 1981; Vorwort von Ph. Potter), in der einige der in II. 2 angedeuteten Bedenken ausgeräumt wurden.

Münster Heinz-Günther Stobbe

La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-católico (Salamanca, 23–26 de setiembre de 1980). Hrsg. von Miguel M.ª Garijo Guembe. – Salamanca: Centro de Estudios Orientales y Ecumenicos „Juan XXIII", Universidad Pontificia 1981, 396 S. (Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis 6) kart.

Den ökumenischen Bemühungen zwischen Lutheranern und Katholiken hat das 450jährige Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses (1530–1980) neue Impulse vermittelt. Selbst im spanischen Salamanca, dessen Theologen einst auf dem Trienter Konzil so starken Anteil an der Zurückweisung der reformatorischen Lehren gehabt hatten, fand vom 23. bis 26. September 1980 ein Ökumenischer Kongreß statt, der katholischerseits vom „Ostkirchlichen Ökumenischen Studienzentrum Johannes XXIII." an der dortigen Päpstl. Universität und vom Sekretariat der Bischöflichen Kommission für Interkonfessionelle Beziehungen ausgerichtet wurde; es entspricht dem historischen Erbe und der noch immer besonderen Situation Spaniens, daß der protestantische Mitveranstalter dieser Tagung nur im Ausland gefunden werden konnte: das Ökumenische Studienzentrum des Lutherischen Weltbundes in Straßburg. Die Vorträge dieses Kongresses sind in dem o. a. Buch veröffentlicht worden.

Der Bd. bietet zunächst zwei historische Beiträge; Tibor Fabiny (Budapest) führt in das politische und kirchliche Umfeld ein, in dem die Confessio Augustana entstand, während Dorothea Wendebourg (München) eine Untersuchung zu Melanchthons griechischer Übersetzung der CA vorlegt (13–24 u. 25–44).

Anschließend kommen, jeweils in lutherischer und katholischer Sicht, sechs Einzelthemen zur Betrachtung: Wert und Autorität von Glaubensbekenntnissen, Rechtfertigung, Kirche, Eucharistie, kirchliches Amt und die Frage einer eventuellen kath. Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses. Die sechs kath. Autoren repräsentieren die wichtigsten theol. Forschungsstätten in Spanien; es sind, in der obigen Reihenfolge der Themen, Hector Vall von der Facultad Teológica in San Cugat del Vallés/Barcelona (63–79), Adolfo Gonzalez Montes von der Universidad Pontificia in Salamanca (97–121), José M.ª Lera von der Universidad de Deusto/Bilbao (141–184), Manuel Gesteira Garza von der Universidad de Comillas in Madrid (199–244), José A. Estrada von der Facultad Teológica in Granada (263–286) und schließlich der Hrsg., Miguel M.ª Garijo Guembe, Direktor des Ökumenischen Instituts in Salamanca (307–341). Zu denselben Punkten nehmen von luth. Seite Stellung: Andre Birmele, Straßburg (45–62), Vilmos Vajta, Straßburg (81–95), Albert Greiner, Paris (123–139), Flemming Fleinert-Jensen, Fakse/Dänemark (195–198), Harm Alpers, Hannover (245–262) und Harding Meyer, Straßburg (287–306). Als Anhang sind dem Bd beigegeben eine spanische Übersetzung des Augsburger Bekenntnisses von Pedro Fernández OP (347–382), die Stellungnahmen des Papstes, der deutschen kath. Bischöfe, der Generalsynode der Evangelischen Kirche in Deutschland und der gemeinsamen Kommission des Römischen Sekretariats für die Einheit der Christen und des Lutherischen Weltbundes aus Anlaß des Jubiläums (383–393) sowie eine Bibliographie zur Diskussion um die Anerkennung der CA durch die katholische Kirche (343–346).

Hervorgehoben sei der Beitrag von José A. Estrada zur Frage des Amtes. Einer Darstellung der Anliegen Luthers, seiner Kritik an einer ontologischen Teilung der Christen in zwei Kasten (Klerus und Laien) und seiner Hervorhebung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes (265ff), folgt eine Beleuchtung der Trienter Konzilaussagen zum selben Thema unter Rücksicht darauf, daß sie Irrtümer der Reformation korrigieren, jedoch keine umfassende Theologie des Amtes entwickeln, was ja oft außer Acht blieb (270ff). In diesem Rahmen lehnt E. eine förmliche katholische Anerkennung der CA in ihrem ursprünglichen historischen Sinn ab, da sie in der Ämterfrage zwar keine eindeutigen Widersprüche zur katholischen Lehre enthält, wohl aber zu einigen besonders konfliktgeladenen Punkten, etwa zum Primat des Bischofs von Rom, schweigt und daneben manche der Klärung bedürfende Formulierungen macht. Hingegen befürwortet E. als ökumenische Geste Maßnahmen, die die Kenntnis der CA im katholischen Raum fördern; sie sei ein legitimer Ausdruck christlichen Glaubens und enthalte nichts, was den Lehren der kath. Kirche im heutigen Kontext entgegenstünde (274ff). Davon verspricht er sich auch Anregungen für die Selbsterneuerung der Kirche im Sinne des II. Vat., etwa zur Überwindung einer dualistischen Ekklesiologie und unangemessener innerkirchlicher Herrschaftsstrukturen (278ff).

Insgesamt ist dem Buch zu bescheinigen, daß es anhand treffend gewählter Schwerpunkte den seit etlichen Jahren hauptsächlich in Mitteleuropa geführten katholisch-lutherischen Dialog umsichtig wiedergibt und eine künftig größere Beteiligung der spanischsprachigen Theologie daran erleichtert. Sicher von Nutzen wäre eine starke Rezeption des Buches in Lateinamerika, wo häufig Grundkenntnisse des Phänomens Reformation fehlen, während andererseits die Präsenz des Protestantismus auf dem Subkontinent ständig wächst.

Würzburg Johannes Meier

Wainwright, Geoffrey: **Doxology.** The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology. – London: Epworth Press (1980). 609 S. Ln £ 15.–

Der Vf. des vorliegenden Werkes, 1939 in England geboren, ist Methodist. Er hat seine theologischen Studien in Cambridge, Genf und an der Waldenser Hochschule in Rom gemacht, wurde ordiniert und lehrt seit 1979 Systematische Theologie an der interkonfessionellen Fakultät „Union Theological Seminary" in New York, nachdem er das gleiche schon in zwei anderen Weltteilen getan hatte: von 1967–1973 an der Protestantischen Theologischen Fakultät in Yaoundé in Kamerun und von 1973–1979 an The Queen's College in Birmingham. In der angelsächsischen und darüber hinaus in der gesamten protestantischen Welt hat er sich einen Namen gemacht durch die Rolle, die er seit vielen Jahren beim ökumenischen Dialog auf der Ebene des Weltkirchenrates spielt; unter seinen bisherigen theologischen Publikationen ragt hervor der 1971 erschienene Beitrag zur Eucharistietheologie: Eucharist and Eschatology.

Was der Autor in seinem neuen Werk vorlegt, ist nicht mehr und nicht weniger als ein Versuch, die gesamte systematische Theologie unter dem Blickwinkel der Liturgie zu behandeln, also mit dem ursprünglichen Sinn der viel zitierten, aber wenig realisierten Formel des Prosper von Aquitanien ernstzumachen: Lex orandi – lex credendi: am Beten und Feiern der Kirche läßt sich ihr Glaube ablesen.

Das Buch ist in drei Teilen aufgebaut: Teil I ist überschrieben „Substantial matters", Teil II „Traditional means", Teil III „Contextual questions". Was verbirgt sich hinter diesen erfreulich knappen, aber doch auch wieder enigmatischen Überschriften? Am ehesten wird man das bei Teil I erraten: seine vier Kap. handeln vom Gottesbild, von Christus, vom Geist und von der Kirche, jeweils im Blickwinkel der Liturgie der christlichen Kirchen gesehen. Unter „Traditional means" ist als erstes die in Kap. V behandelte Bibel gemeint; Kap. VI handelt von Glaubensbekenntnissen und Hymnen, Kap. VII von der Lex orandi, Kap. VIII von der Lex credendi. Unter der Marke „Contextual questions" verbergen sich Ausführungen zum Ökumenismus (Kap. IX), zur Liturgiereform (Kap. X), zum Fragenkreis Liturgie und Kultur (Kap. XI – hier kann der Vf. seine reichen „vor Ort", nämlich in Afrika gesammelten Erfahrungen zum Problem der liturgischen Adaptation einbringen –) und schließlich zum Fragenkreis Liturgie und Ethik (Kap. XII). Die Schlußüberlegungen sind unter dem Titel „Rewards" der Eschatologie gewidmet.

Da es unmöglich ist, ein die gesamte systematische Theologie umfassendes Werk von 609 S. mit über 1000 Anmerkungen im Rahmen einer Besprechung zu resümieren, sei hier als Specimen das Ergebnis des besonders wichtigen Kap. II zur Christologie (45–86) kurz skizziert:

Von den Paulusbriefen an ist Christus durch das ganze vorathanasische Zeitalter „object of worship": göttliches Gegenüber liturgischer Anrufung und Anbetung (46–62); die Selbstverständlichkeit, mit der solche Anrufung geschieht, zeigt, daß Nikaia und Athanasius (160) mit ihren christologischen Aussagen an ein tiefverwurzeltes Glaubensbewußtsein der frühen Christenheit anknüpfen konnten. Ebenso tief verwurzelt, aber stärker im feierlichen Vorstehergebet aufscheinend ist wiederum seit den Paulusbriefen die Mittlerrolle Christi (Mediator in worship: 62–70). Christus ist dann das, was der Autor „Pattern for worship" nennt (70–79): das gesamte sakramentale Gefüge hat man seit den Anfängen christozentrisch als Begegnung mit dem Erlöser gesehen. Ein letzter Abschnitt dieses christologischen Kapitels (79–86) setzt sich mit dem modernen Vorwurf auseinander, im sakramentalen System liege ein unzulässiger „Interventionismus" vor. Es gelingt dem Vf., die aus dem gottesdienstlichen Leben der Kirche gewonnenen Erkenntnisse über Christus als das Ursakrament und den in den einzelnen Sakramenten Wirkenden gegen diesen Vorwurf abzuschirmen.

Das m. E. hochbedeutsame Ergebnis dieser aus dem Gottesdienst der Kirche erhobenen, gewissermaßen „unabsichtlichen" Christologie findet der Leser vorbildlich knapp zusammengefaßt auf S. 86.

Man wird sagen dürfen, daß der Eindruck der Originalität und der Souveränität, den dieses christologische Kapitel vermittelt, sich beim

Weiterlesen noch verstärkt. Bei aller Skizzenhaftigkeit, deren sich der Autor deutlich bewußt ist (vgl. 1), bei allem Widerspruch, den man da und dort anmelden möchte (ein Beispiel s. u.) hat man das Gefühl: G. Wainwright hat uns ein höchst anregendes Buch geschenkt, von dem man voraussagen oder doch hoffen möchte, daß kommende Systematiker von ihm lernen werden.

Für eine eigentliche kritische Wertung des Buches fühlt sich der Rezensent allerdings verständlicherweise nur zuständig, wo sein Fach, die Liturgiewissenschaft, betroffen ist. Hier muß der katholische Liturgiewissenschaftler zunächst einmal dem methodistischen Vf. bestätigen, daß er nicht nur eine erstaunliche, bis ins einzelne reichende Vertrautheit mit der katholischen Liturgie, ihrer Geschichte und jüngsten Entwicklung verrät, sondern mit schöner Unabhängigkeit von geläufigen Pauschalurteilen Verständnis für ihre Eigenart zeigt. Hier bewährt er sich als genuiner Jünger John Wesleys, der sich „zeitlebens eine lebendige Offenheit für die Werte römisch-katholischer Frömmigkeit bewahrte" (M. Schmidt: REG 4,917). Man vgl. etwa, was unser Autor zum Jakobusbrief (169), zur Heiligenverehrung (110), oder was er zum Fasten sagt (28.430). Selbst die so gern als „massiv" abgewerteten Aussagen der römischen Hochgebete über das Darbringen des Leibes und Blutes Christi schrecken ihn nicht: hellsichtig erkennt er, daß hier antipelagianische Sorge im Hintergrund stehen könnte (272f), ähnlich wie das Fasten von antimaterialistischer Sorge getragen ist.

Einer anderen, in der Liturgie vielfältig bezeugten, im Evangelium verwurzelten Sorge, der Sorge, nicht endgültig von Gott verworfen zu werden, ist der Vf. allerdings in seinen Ausführungen zur Eschatologie nicht gerechtgeworden. Ohne weitere Auseinandersetzung deduziert er aus der Liebe Gottes, am Ende werde die Hölle leer sein (460); vgl. dazu die auf den gleichen Ton gestimmten kerygmatischen Überlegungen Karl Rahners zum Thema „Hölle", die trotzdem vor jedem „schielenden Rechnen mit einer Apokatastasis" warnen: Theol. Wörterbuch 3 (1972) 307f.

Es dürfte übrigens kein Zufall sein, daß wir den ersten Wurf einer ganz vom Blickwinkel des Gottesdienstes der christlichen Kirchen her konzipierten Dogmatik ausgerechnet einem Methodisten verdanken. Kaum irgendwo sonst in der Christenheit spielt gesungene, d. h. gebetete Theologie eine solche Rolle wie im Methodismus. Schon beim ersten Durchblättern des Buches sieht man, wie der Vf. immer wieder auf die durch ihre theologische Dichte berühmten Hymnen von Charles Wesley (1707–1788) zurückgreift, der zusammen mit seinem Bruder John den Methodismus begründete.

Eine kleine Auswahl von Einzel-Ausstellungen bzw. Einzel-Ergänzungen will den in der Vorrede vom Vf. ausgesprochenen Wunsch nach Richtigstellungen erfüllen und das Interesse an der Vervollkommnung des Werkes in einer hoffentlich bald notwendigen 2. Auflage zeigen.

Bei der Behandlung des Friedenskusses (31) fehlt die Sicht der Respektsgebärde. – Wo von der Anbetung gesagt wird, daß sie zuweilen den Horizont zwischen Sprache und Schweigen überschreitet (38f), vermißt man den Hinweis auf die „Zwischenstation" des wortlosen Jubilus; auch in ihm überschreitet man seit alters nach Augustinus (En. in ps. 32, S.2,8:CCSL 38,254) die „metae syllabarum" (letzte Spur des Zungenredens?). – Jos. A. Jungmanns gebührend gewürdigtes Standardwerk zur Geschichte der Messe wäre nicht in der 2. Auflage von 1949, sondern in der seit 1962 vorliegenden, erheblich verbesserten 5. Auflage zu benützen gewesen (Anm. 91). – Das Zitat „God crowning his own gifts" im Kontext der Heiligenverehrung (110) stammt von Augustinus; Tract. in Ev. Jo. 3.10 (CCSL 36,25). – S. 173 entsteht der Eindruck, daß die christlichen Kirchen ein Jahrtausend lang im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier nur aus dem NT gelesen hätten: diese Beschränkung gilt a) nur für die Sonntage; b) nur für die Liturgieprovinzen Rom und Alexandrien. – S. 178 hätte man gern gesehen, daß das mit Recht betonte Gesetz der Neutestamentlichkeit der christlichen Predigt ausdrücklich auf die Predigt über atl Perikopen ausgedehnt worden wäre. – Der S. 208 zitierte Hymnus „Rex Christi factor omnium" stammt wohl kaum von Gregor d. Gr., sondern ist mit allen ihm zugeschriebenen Hymnen als pseudogregorianisch anzusehen; vgl. Clavis Patrum Latinorum ²1961, n. 1721. – Das Fest der Heiligen Familie erscheint S. 261 als auf Grund der nachkonziliaren katholischen Kalenderreform von 1969 eingeführt; die Reform hat aber lediglich das seit 1920 definitiv eingeführte Fest vom Sonntag nach Epiphanie auf den Sonntag nach Weihnachten verlegt. – Über die in der Anm. 976 nachgewiesene kurze Äußerung Karl Barths zu Mozart in seiner Kirchlichen Dogmatik hinaus hat man in einem eigenen Büchlein verstreute „Liebeserklärungen" Barths an Mozart gesammelt. Es liegt mir in der 7. Auflage von 1967 vor und trägt den Titel: K. Barth, Wolfgang Amadeus Mozart 1756/1956, Zürich, 50 S. – Die in der Anm. 1023 mit Recht als „striking" bezeichnete Wendung aus der Feier der Priesterweihe „Imitamini quod tractatis" muß nicht nur auf Durandus zurückgeführt werden; es handelt sich um ein Wort Gregors d. Gr., das Durandus zitiert, ohne es kenntlich zu machen: Dial. 4,61 (SC 265, 202).

Trier Balthasar Fischer

Lausberg, Heinrich. **Der Hymnus ‚Veni Creator Spiritus'.** – Opladen: Westdeutscher Verlag 1979. 292 S., 1 Abb. (Veröffentlichung der Rheinisch-Westfälischen Akademie, Abhandlungen Bd 64). Ln DM 65,–

L. hat die vorliegende Studie als Abhandlung der Rhein.-Westfäl. Akad. der Wiss. am 21. 12. 1977 vorgelegt. Es handelt sich um ein Werk sehr hohen wissenschaftlichen Ranges. Der erste Eindruck des Lesers führt zu einem Erschrecken vor der Darstellung mit tausend Kürzeln und Fußnoten, Paragraphen und Nummern. Doch wird man bald getröstet, etwa durch die Munterkeit, ja Fröhlichkeit, mit der der Vf. historische Passagen vorträgt (z. B. S. 141 die Erwähnung des nächtlichen Gesprächs Leos III. im Januar 810 mit seinen Ökumene-Beratern u. v. a. m.)

Neue Wolken ziehen auf, wenn der Liturgiker mit Beschämung hört, daß er bisher Falsches doziert hat, z. B. die Nicht-Nachlieferung der also doch originalen 7. Strophe, – wenn er bemerkt, daß er seine triumphale Vorlesungsäußerung über den verderbten Vers „tu rite promissum Patris", wo doch jeder Ministrant erkennt, daß es „promisso Patris" (= Christus) heißen muß, nicht halten kann. Aber auch hier folgt die Tröstung. Denn L. weiß nicht nur klar, sondern einleuchtend und das in einer durchsichtigen Einfachheit zu lehren.

Das Aufregende dieses Buches ist die Erörterung der Geschichte:

Das Veni Creator wurde verfaßt (und komponiert) für die Aachener Synode Dezember 809, die hochkarätige und doch für die Ökumene unheilvolle Synode über das Filioque; sie war ein Aufstand der „Intellektuellen" und „Modernen" gegen die „Weisheit" und „Tradition", die Leo III. vertrat; sie hat den Riß gegenüber der Orthodoxie vertieft. Dieser so tief fromme Hymnus bekommt nun leider einen kirchenpolitischen Beigeschmack. – Wer ist schuld daran? Obwohl der Hymnologe nicht die Aufgabe hat, Verfasserfragen zu entscheiden, hält L. an der Autorschaft des hl. Hrabanus Maurus, der als Neunundzwanzigjähriger, als Diakon, an der Aachener Synode teilnahm, behutsam fest.

Das Werk legt man mit Dankbarkeit aus der Hand. Es verlangt etwas vom Leser, bietet ihm mehr. Hier spricht exakte Wissenschaft. Wer irgendwie und irgendwo über das Veni Creator spricht, tut gut daran, sich bei L. zu orientieren. Hier wird er auch theologisch und historisch sicher geführt. Man empfindet diese Arbeit als Wohltat, vor allem angesichts des vielen Redens, das die Kirche heute erfüllt, ohne pfingstlich zu sein. Dank an den Autor.

Köln † Theodor Schnitzler

Schnitzler, Theodor: **Was die Sakramente bedeuten.** Hilfen zu einer neuen Erfahrung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 231 Seiten, kart. DM 24.–

Theodor Schnitzler ist am 29. August 1982 verstorben. Er legt nach einem eindruckvollen Oeuvre (Bibliographie: Gott feiern. Theologische Anregungen und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, hg. von Josef G. Plöger, Freiburg, Basel, Wien 1980, S. 459–463; s. ThRev 77, 1981, S. 244–246) hier sein letztes größeres, wenn auch nich sein bestes und reifstes, Werk vor: Nach „Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier" u. „Was das Stundengebet bedeutet. Hilfen zum geistlichen Neubeginn" nun, gleichsam als Abrundung, „Was die Sakramente bedeuten. Hilfen zu einer neuen Erfahrung." Dieses Buch des Vf.s steht in der großen Linie seiner Veröffentlichungen in den letzten 10 Jahren: den Reichtum der erneuerten Liturgie zu verkünden, Orientierung zu geben in der Fülle des Unbekannten u. Wiederentdeckten, die großen Straßen u. kleinen Wege der Liturgie auszuschildern.

Im Vorwort sagt der Vf. selbst, worum es ihm geht. „Diese Kapitel wollen u. können kein Lehrbuch sein. Sie erheben nicht den Anspruch, die Forschung weiterzubringen. Sie dienen der Theologie, aber der theologia cordis. Sie stehen in der Sakramentenpastoral, aber bringen nur die vordergründigen Probleme, nicht die soziologischen, psychologischen, philosophischen Tiefenfragen. Sie dienen der liturgischen Feier u. ihrer Würde, aber nicht dem, was man früher ‚Rubrizistik' = Lehre vom Rotgedruckten, von den Gebrauchs- und Vollzugsanweisungen nannte, erst recht nicht gewagten Experimenten. Immer wieder wird der Versuch gemacht, dankbar auszuwerten, was für die Liturgik L. Eisenhofer, für Theologie und Meditation N. Gihr geschrieben haben. Hier liegt keine Hochschulmonographie vor. Doch Kapitel für Kapitel ist sich der Schuldnerschaft gegenüber den großen Lehrmeistern bewußt." (14). Das Buch will Liturgik sein, nicht Sakramentendogmatik (15).

Diesem Anliegen dienen acht Kap., deren erstes den Zusammenhang der Sakramente (17–38), deren letztes die Sakramente u. Parusie behandelt (225–228), während das zweite bis siebte den Einzelsakramenten mit Ausnahme der Eucharistie gewidmet ist (39–224). Jedes Kap. selbst ist unterteilt in einen Rückblick auf die Geschichte, dann ein der Meditation dienender Kommentar über Texte und Riten, abschließend eine theologische Besinnung. Alle Überlegungen schließen sich eng an das Ritusgefüge u. die Texte an, wie sie die deutschsprachigen Bücher enthalten.

Dieses Vorgehen bietet den unbestreitbaren Vorteil, daß der Leser davon ausgehen kann, daß keine ihn unvorbereitet antreffenden Experimente in der Liturgie vorgeschlagen werden. Das Leben der Kirche, wie es sich in der Liturgie ausdrückt, wird reflektiert. Im Kap. über die Taufe (39–83) hätte man sich allerdings zumindest einige Worte über die Eingliederung Erwachsener in die Kirche gewünscht. Diese wurde am 6. Jan. 1972 im Ordo initiationis christianae adultorum vorgelegt; 1975 erschien die Studienausgabe „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche". Der Vf. bemüht sich bei allen Sakramenten immer wieder, die Riten zu veranschaulichen; bloßer Verbalismus ist ihm ein Schrecken. Bei der Feier der Eingliederung hätte er ein weites Betätigungsfeld in seiner Mystagogie gehabt.

Im Hinblick auf die in seinen Augen wenig glückliche Situation in der Frage des Firmalters schlägt der Vf. eine Neuerung vor, von der er sich wünscht, daß zumindest eine Bischofskonferenz den Mut hätte, sie zu erproben (88f): Die Firmung wird in frühen Jahren gespendet, aber durch einen Priester, um auch zeitlich die Einheit der dreigestuften Initiation Taufe, Firmung, erste Eucharistie zu gewährleisten. Gegen Ende der Pflichtschulzeit (14/15) wird „eine offizielle, pflichtgemäße, vom kirchlichen Vorgesetzten vollzogene Sendungsfeier . . ., u. zwar als Sakramentale", neu eingeführt. „Wenn es um den bischöflichen Dienst geht, müßte ihm die Sendungsfeier energischer vorbehalten bleiben als die Firmung." (88) Bei dieser Feier würden die Hl. Schrift u. das Kreuz überreicht. Der Rez. hält diese Lösung für durchaus bedenkenswert u. für besser vertretbar als eine Verlegung des Firmalters auf die Zeit nach der Erstkommunion u. U. in die Pubertät oder noch später.

Das Kap. über die Beichte (125–143) enthält leider keine Ausführungen über die Form des Bußsakraments, wie sie in der „Gemeinschaftlichen Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen" (Studienausgabe, 35–47) ermöglicht wird. In dieser Feiergestalt, die seit Jahren z. B. im niederrheinischen Teil des Bistums Münster praktiziert wird, kommt die soziale Dimension der Sünde u. damit der Selbstausschluß aus der Gemeinde und das unaufgebbare individuelle Gericht der Gemeinschaft der Kirche über den Paenitenten klarer zum Ausdruck als in der Einzelbeichte.

Im Kap. über die Krankensalbung (144–179), das durch den eigenen Empfang dieses Sakraments (14) von persönlicher Erfahrung geprägt ist, verstrickt sich der Vf. in einen Widerspruch: Dieses Sakrament ist seiner Meinung nach als einziges von den Anfängen an aufgrund der Autorität von Jak 5,14f allein dem Priester (= Presbyter) vorbehalten; der Bischof tritt, anders als bei den übrigen Sakramenten, als eigentlicher Spender nicht in Erscheinung (161). Für die Zukunft sieht er aber eine andere Entwicklung: „Ist das Werk des Zweiten Vatikanums das letzte Wort im Bereich des Krankensakramentes? – Vermutlich nicht! Noch wartet eine letzte Entscheidung, die dem Diakon die Ausspendung des bischöflich geweihten Krankenöls übergibt . . . Das ‚Dritte Vatikanum' wird neue Arbeit finden." (156). Die Pastorale Einführung, 16 (Die Feier der Krankensakramente, 29) nennt in der Frage des Spenders als ersten den Bischof und dann die Presbyter. Daß der Bischof auch bei diesem Sakrament der erstberufene Spender ist, zeigt schon die Tatsache, daß er in der Chrisammesse das zur Verwendung kommende Krankenöl segnet. Die Frage der Delegation, die in den letzten Jahren immer lauter wird, ist unter diesem Blickwinkel entschärft.

Das Buch enthält einige Fehlinformationen bzw. Druckfehler, die hier korrigierend angemerkt werden sollen:

Der Vf. sieht den Brauch der Taufe in der Osternacht ab ca. 300 (43). Es handelt sich um eine quartodezimanische Tradition, die wohl im Umkreis Melitons v. Sardes († vor 190) entstanden ist und in der Traditio apostolica Hippolyts (ca. 220) für Rom als bekannt vorausgesetzt wird (cap. 20: ed. Botte 42); vgl. zum heutigen Stand der Forschung Th. Talley, Liturgische Zeit in der alten Kirche, in: LJ 32, 1982, (25–45) 28f. – Obwohl Apg. 8, 1b.4.14–17 als erste Lesung in der Osterzeit für die Firmung angegeben ist (Feier der Firmung, 49f), läßt sich daraus nicht eine Begründung für die Firmung verstehen, wie der Vf. insinuiert (100); vgl. J. Amougou-Atangana, Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis v. Taufe u. Firmung, Freiburg 1974, 76–100. – Die Canones Hippolyti sind nicht um 200 entstanden (100), sondern gegen Mitte des 4. Jh.s (Altaner-Stuiber, 257). – Der Feierliche Schlußsegen oder das Segensgebet über das Volk nach der Firmungsmesse sind nach dem Meßbuch II, 969f verpflichtend (anders 122). – Leo d. Gr. starb 461, nicht 460 (129). – Das II. Vat. legte 1963, nicht 1967 (149), in der Liturgiekonstitution, Nr. 75, die neuen Prinzipien fest, die bei der Reform der Krankensalbung beachtet werden sollen; der neue Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae wurde am 7. Dez. 1972 veröffentlicht. – Die Diss. B. Kleinheyers „Die Priesterweihe im Römischen Ritus" erschien nicht 1942 (182), sondern 1962. – Die Bischofs-, Presbyter- u. Diakonweihe wurde nicht erst im 4. Jh. innerhalb der Messe vollzogen (183), sondern die Traditio apostolica (ca. 220) beschreibt sie schon in diesem Rahmen (cap. 2–4.7f: ed. Botte 4–17.20–27); vgl. z. Gesamtkomplex der Hippolyt'schen Weihegebete u. ihrer Einflüsse P.-M. Gy, Ancient Ordination Prayers, in: Ordination Rites. Papers read at the 1979 Congress of Societas Liturgica (= Sonderheft Studia Liturgica 13. 1979), 70–93; G. Wainwright, Theologische Aspekte zur Ordination, in: LJ 30, 1980, 90–113. – Der Hymnus Veni Creator Spiritus stammt nicht v. Otfried v. Weißenburg (198), sondern v. Rhabanus Maurus; es ist ein „Kampflied", dessen Spitze in der 6. Strophe besteht: „te Utriusque Spiritum credamus omni tempore"; s. H. Lausberg, Der Hymnus „Veni Creator Spiritus", Opladen 1979, 129–151. – Die alte Festfarbe war nicht das Schwarz (209), sondern ein dunkles Purpur; vgl. H. Roosen-Runge, Art. „Farbe, Farbmittel", in: Reallexikon zur Deutschen Kunstgeschichte, Bd. VI [1973] (Sp. 1463–1491) Sp. 147f; R. Kroos – F. Kobler, Art. „Farbe, liturgisch. In der kath. Kirche", in: ebd. Bd. VII [1981; diese Lieferung ca. 1974 erschienen] (Sp. 54–121) Sp. 59f; 68; 78; 97–100. Deshalb ist die liturgische Farbe des Karfreitags seit 1969 nicht mehr schwarz, sondern eigentlich ein dunkles Purpur, nicht ein (helles) Rot. – Der Brautsegen hat nie im Kanon der Messe gestanden (219); wohl stand er, auch nach dem Rituale Romanum 1614, im Missale, u. zwar zwischen Pater noster u. dem Embolismus (vgl. J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia, Wien ^{5}1962, II 362^{88}). Diese Stellung nach dem Pater noster für das Segensgebet über Braut und Bräutigam wurde auch nach der letzten Liturgiereform im lat. Missale beibehalten (s. ^{2}1975, 746ff.750ff.755); die deutsche Feier der Trauung 1974 verlegt es auf den Abschluß der eigentlichen Trauung vor die Fürbitten (27–31).

Dem Buch ist zu wünschen, daß die Leser nach der Lektüre sich selbst mit größerer Freude in das sakramentale Leben der Kirche hineinnehmen lassen u. befolgen, was in der Priesterweihe den Neugeweihten gesagt wird: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst."

Münster Thaddäus A. Schnitker

Maas-Ewerd, Theodor: **Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich.** Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" in den Jahren 1939 bis 1944. – Regensburg: Pustet 1981. 724 S. (Studien zur Pastoraltheologie, Bd 3) kart. DM 98.–

Lektüre und Studium dieses Buches sind dem Rez. eine wahre Freude gewesen. Methodisch sauber, aus umfassender Auswertung eines reichen Quellenmaterials erarbeitet, ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur Kirchengeschichte jener Jahre, insbesondere zu einem vertieftem Verständnis der Liturgischen Bewegung, der Liturgiereform und der Liturgie überhaupt. Ja, mit E. J. Lengeling, ist Vf. mit Recht „der Ansicht, der Verlauf der Krise sei nicht nur für die Geschichte der Kirche in Deutschland und Österreich von Bedeutung gewesen, sondern für die ganze Kirche" (7). Mehr noch, für den, der jene Jahre, wenn auch etwas aus dem Hintergrund heraus, miterlebt hat, ist die Lektüre geradezu spannend, bewegend, im Wieder-erleben jener kritischen Jahre mit ihrer Empörung über Torheiten und Ungerechtigkeiten der einen Seite, in der Bewunderung von Widerstand und tapferen Kämpfen so vieler hochgemuten Vertreter der anderen Seite und schließlich auch in Dankbarkeit über die Fügungen der Vorsehung, die durch die Besonnenheit der höchsten Autoritäten schließlich doch zum Sieg der guten Sache geführt hat, letztlich zur Stellungnahme der Enzyklika „Mediator Dei" von 1947, den folgenden Reformen und der Liturgie-Konstitution „Sacrosanctum Concilium" des 2. Vat.

Zu Beginn wird eine Übersicht über die Quellen (ungedruckte u. gedruckte: 13–20) u. die Literatur (21–30) gegeben, der Plan des Ganzen vorgestellt (31–34) u. auf die aktuelle Bedeutung des damaligen Geschehens auch für unsere Gegenwart nach dem Konzil hingewiesen (35–39).

Kap. I zeichnet die pastorale Situation vor dem 2. Weltkrieg (41–98): Wie weit war die Lit. Bewegung damals vorangeschritten? Welches waren die besonderen Bedingungen unter dem NS-Regime? Wie stand in all dem die Jugendseelsorge und die Arbeit in den Pfarreien? Endlich etwas über „Liturgische Übertreibungen und Einseitigkeiten" (86–98). Es konnte nicht ausbleiben, daß „Fehler und Übertreibungen" vorkamen. „Die Lit. Bewegung hatte zwar ihre Zentren und Förderer, verfügte aber über keinerlei Organisation. Ihr fehlte – bei der heute kaum noch vorstellbaren Zurückhaltung, die der Episkopat an den Tag legte – so etwas wie eine offizielle Führung" (89). Einzelne Streitpunkte werden aufgezählt: z. B. Ablehnung von überlieferten Andachtsformen, etwa: Ablehnung des Rosenkranzes während der Messe; Esoterismus exklusiver Kreise; zu kühle Objektivität; falsche Geschäftigkeit. Mit all dem war aber bereits verbunden die Kraft zur Überwindung der wirklichen Fehler. Mit Kap. II beginnt der eigentliche Kern des Buches: Die Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage" (100–244): M. Kassiepes „Irrwege und Umwege" (100); Guardinis „Wort zur liturgischen Frage" (130); Initiativen der Bischöfe (164); A. Doerners „Sentire cum Ecclesia" (197). Es folgt Kap. III. Der Höhepunkt der Krise (244–469): Denkschrift der Bischöfe von Mainz und Passau an Pius XII (244); die „Beunruhigungen" des Erzb. von Freiburg Conrad Groeber (259) und die Reaktionen seitens der römischen Kurie (285), ausführlich die Reaktionen und Klarstellungen seitens der Bischöfe und der besonders angegriffenen Kreise (293–469). Kap. IV bringt die römische Entscheidung (472–505) mit dem Ausblick auf die weitere Entwicklung bis zu „Mediator Dei" (498–505).

Nach einem kurzen Schlußwort (507–512) werden in einer ausführlichen Dokumentation (513–695) die wichtigsten Dokumente wiedergegeben, die dem Leser die Möglichkeit der Kontrolle und eines eigenen Urteils bieten. Zum Abschluß Register (697–724): Biographische Hinweise (697); Personen- (703) und Sachregister (714).

Das Buch unterrichtet ausgezeichnet, in einer Objektivität, mit der der Vf. auch dem „Gegner" gerecht werden will und die scharfen damaligen Angriffe aus der Sicht jener Zeit in etwa dem Heutigen verständlich machen möchte. Dabei kommt naturgemäß M. Kassiepe, der einst so hochverdiente Volksmissionar, am besten weg (vgl. 100f). Selbst bei A. Doerner wird sein apostolisches Werk für Priester- und Ordensberufe positiv anerkannt (197f). Auch Erzbischof Groeber, der „streitbare", „Conrad der Plötzliche" (263–268) wird in ausgewogener Weise als Persönlichkeit und in seinen lauteren Intentionen gewürdigt.

Betr. Kassiepe wird ausdrücklich gesagt, wie er sich, zumal in der Zweitauflage, um Verständigung bemüht, bereit, auch Verdienste der Liturgischen Bewegung anzuerkennen (127).

Typisch für seinen „Fortschritt" ist überhaupt der Unterschied zwischen 1. und 2. Auflage. – Dem Rez. ist immer im Kap. der 1. Auflage über Ehe- u. Familienprobleme der Bericht über die Ehevorbereitung eines jungen Paares besonders peinlich erschienen; ein Brautpaar schreibt aus der Nähe einer berühmten Abtei an seine Freunde, um die Feier der Trauung anzukündigen, dieses Sakramentes, daß groß ist in Christus und der Kirche (67f). Der ganze Passus ist in der 2. Aufl. gestrichen (Vgl. dort S. 95). Jenes Brautpaar huldigte wahrlich nicht verstiegenem „Liturgismus"; es hat später in einem Leben heroischer Pflichterfüllung und des Leidens sich bewährt, nicht zuletzt im Dienst für den Nächsten. Das sei zur Ergänzung von 128 Anm. 164 gesagt.

Wesentlich schärfer ist das Urteil über Doerners Buch.

„Wir lesen ein solches Werk heute nur mit Befremden" (199), auch wenn es damals in manchen Kreisen Zustimmung fand. Was der Vf. auf S. 199f sagt, ist in jeder Hinsicht zu bejahen. Er zitiert ein Urteil, daß jenes Buch „einen Extremfall an Gehässigkeit und Bosartigkeit gegenüber der Lit. Bewegung" (200) darstelle. Alles in allem muß man aber sagen, daß die Publikationen dieser Art „der Lit. Bewegung in Deutschland mehr genützt als geschadet" haben (ebd.). Zu den wertvollen positiven Folgen gehört einmal das „Wachwerden" (wenn man das so sagen darf) der Bischöfe: die Bischofskonferenz beschließt die Einrichtung eines „Lit. Referates" (mit den Bischöfen Landersdorfer von Passau und Stohr von Mainz) und ihm zugeordnet einer „lit. Kommission" von Fachleuten aus den verschiedenen Zentren der lit. Arbeit (175 und 183). Dann ist hier aber vor allem zu nennen jener wundervoller Brief, mit dem Guardini die Anfrage seines „bischöflichen Freundes", des Bischof Stohr von Mainz, beantwortet: „Wort zur liturgischen Frage" (130), vom Bischof als Buch herausgegeben, von bleibendem Wert bis heute.

Zunächst ging freilich damals der Wirbel weiter. So wandten sich die beiden bischöflichen Referenten mit einer Denkschrift an Pius XII (245–259), „ein bisher kaum bekanntes Dokument" (244).

„Die Ansichten der beiden ‚Steuerleute' der Lit. Bewegung in Deutschland über den Wert bzw. die relative Bedeutung ihrer ‚Richtlinien' für die ‚Gemeinschaftsmesse', über die mit diesen ‚Richtlinien' nicht überwundene Zweispurigkeit oder Doppelung, über das Nebeneinander ‚priesterlicher' und gemeindlicher Liturgie, über die unaufhaltsame Entwicklung zur Muttersprache hin, die bei ihnen selbst für das Rituale bereits außer Frage stand, ferner ihre Ansichten über den zeitlichen Ansatz der Karsamstagsliturgie bzw. der Feier der Osternacht – das alles zeugt, zumal in der kritischen Situation des Jahres 1942, von erstaunlichem Weitblick . . ." (252). Ebenso erstaunlich aber war die Antwort des Papstes (253–256) vom 25. Juli 1942, zwar noch „diplomatisch verschlüsselt", „vertraulich" (258), aber doch positive Hoffnung gebend; jedenfalls würden die aufgeworfenen Fragen von den Organen des Hl. Stuhles „mit aller Gründlichkeit" behandelt werden (258f).

Unterdessen folgten, alles auf den Höhepunkt der Krise führend, die „Beunruhigungen" Groebers (259; 269–285).

Auch wenn wir damals sie mit Erregung und Erstaunen, ja selbst mit einer gewissen Belustigung, studiert haben, als Äußerungen eines Erzbischofes waren sie von besonderer Bedeutung u. haben in der ganzen Krise eine „zentrale Rolle gespielt" (269). Der Vf. zeigt in eingehender Beleuchtung des Vorganges gut, „daß Gröber in dieser Phase keine sonderlich qualifizierten Berater gehabt hat; er ließ sich von höchst reaktionären Priestern beeinflussen, von denen er sich offenbar verstanden fühlte" (ebd.). Besonders unglücklich war der Einfluß Doerners auf den Erzbischof (271ff). Der Originaltext der „Siebzehn Beunruhigungen" wird im Anhang, S. 540–569, erstmalig im deutschen Sprachgebiet veröffentlicht. Vf. kommentiert sie ausführlich S. 273–285; er bemüht sich um eine gerechte Würdigung des Dokumentes, in dem Gröber kritische Punkte „zum Teil ziemlich willkürlich und ohne eine klare Ordnung zusammengestellt" hat. „Von verschiedenen Gesichtspunkten her wird indirekt der Neuaufbruch der Theologie und des kirchlichen Lebens beleuchtet, wobei immer wieder – wenngleich mehr oder weniger deutlich – eine Verbindung zu den Anliegen der Lit. Bewegung zum Vorschein kommt" (282). Zitiert wird eine Stellungnahme von Engelbert Krebs aus dem März 1943, die mit dem Hinweis schließt, „Gröbers ‚verneinende Haltung' könne die ‚Gefahr des Auslöschens des Geistes' (vgl. 1 Thess 5,19) herbeiführen" (284f).

Unterdessen aber hatte der Hl. Stuhl, wohl ohne unmittelbaren Zusammenhang mit den fast gleichzeitigen Ausführungen Gröbers, eingegriffen.

Kardinal Bertram, der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, teilte am 15. 1. 1943 den Bischöfen mit, daß ihm der Nuntius (Orsenigo) eine Reihe von Fragen des Hl. Stuhles mitgeteilt habe betr. „liturgischer Neuerungen" und andere Nachrichten über das Anwachsen der Lit. Bewegung. Das Dokument ist S. 536–539 abgedruckt und wird S. 285–293 erörtert. Rom wünschte vor allem auch von den Bischöfen „weitere und eingehendere Berichte über die in Frage stehende Bewegung", sowie „über das Vorhandensein und die Ausdehnung der Gefahr", die mit den „bedauerlichen Abirrungen gegeben sei" (290 bzw. 538).

Das alles zusammen führte die kritische Situation auf ihren Höhepunkt.

Der Rez. erinnert sich gut an die damalige Erregung und Hochspannung. Wir (in der Abtei Maria Laach) waren schon seit 1918 manche Kritik, manchen Angriff gewöhnt; das Trommelfeuer der in jenen Jahren von allen Seiten einsetzenden öffentlichen Beanstandungen traf auch unsere Anliegen. Aber zu unserer großen Überraschung fanden wir uns nun „in guter Gesellschaft"; wir brauchten uns nicht zu verteidigen, das taten andere für uns, mit größerer Autorität. Vor allem „Wien", d. h. Prälat K. Rudolf mit seinem Seelsorgeamt (313–338), in ausführlicher Stellungnahme zu den „Beunruhigungen"; J. A. Jungmann fügte dem eine eigene Memoria bei zu den spezifischen liturgischen Fragen (338–351). Viele Bischöfe legten Gutachten vor; so Breslau: 295; die österreichischen Bischöfe: 304; die bayerischen: 351; die westdeutschen: 361; auch ein „rheinischer Kreis der Reformfreunde" äußerte sich mit Gegenpunkten: 383. Von besonderer Wichtigkeit sind die Äußerungen zu den die Liturgie betreffenden Fragen aus Rom: 395–472; hier sei hervorgehoben der offizielle Bericht Kardinal Bertrams: 434–453; J. Wagner nannte ihn „eine meisterhafte Replik" (435); Der Vf. selbst spricht von dem „in der Tat sehr klug angelegten und äußerst positiven Bericht des Breslauer Kardinals, den man in dieser Form offenbar nicht erwartet hatte und wohl auch nicht erwarten konnte . . ." (435). Besondere Erwähnung verdient auch die Trierer Promemoria, in der Bischof F. R. Bornewasser mit seinem Generalvikar H. v. Meurers ausführlich dem Papst einen umfassenden Bericht gab. „De restauratione liturgica in Germania" (453–455), „eine völlig eigenständige Arbeit, die weder angriff noch verteidigte, sondern weithin vorbehaltlos ein Bild der liturgischen Erneuerungsarbeit . . . zeichnete . . .; (sie sei) eine der hoffnungsvollsten Bewegungen im deutschen Katholizismus der Gegenwart. Wenn sie richtig gelenkt und geleitet wird, kann sie für das kirchliche Leben die besten Früchte tragen" (455). Erste Antworten von Rom kamen in Einzelbriefen an verschiedene Bischöfe (463ff) und auch schon in der Enzyklika „Mystici corporis" (456ff). Der Papst schrieb an den Bischof von Mainz: „Die ‚liturgische Frage' werde in Rom ‚von den mit ihrer Erörterung beauftragten Kardinälen' mit ‚Ruhe und Weitblick' bearbeitet und der Hl. Stuhl sei gewillt, den ‚Bedürfnissen der Seelsorge in Deutschland' entgegenzukommen – ‚im Rahmen des Möglichen'" (467).

Die eigentliche „römische Entscheidung" wird dann im Kap. IV ausführlich behandelt.

Kardinal Bertram teilte das Schreiben des Kardinal-Staatssekretärs (473ff, bzw. 692–695) den Bischöfen mit (476ff bzw. 688–691). Mit seiner Deutung waren allerdings nicht alle einverstanden (482–498). Immerhin, trotz einiger Divergenzen in der Interpretation, stellt der Vf. mit Recht fest: die „römische Entscheidung" war nicht nur durchaus positiv zu bewerten; das „Reskript bedeutete mehr: Es bildete . . . so etwa wie eine Vorstufe zur Enzyklika ‚Mediator Dei'. Wurde nicht eine weitere Förderung der liturgischen Erneuerungsarbeit in Aussicht gestellt? . . . (497f). In der Tat: „Das entscheidende Wort zugunsten der Lit. Bewegung, das ihren endgültigen Durchbruch besiegelte und ihre Krise in Deutschland und Österreich beendete, war mit der Enzyklika ‚Mediator Dei' gesprochen . . ." (504f). Abt B. Capelle konnte auf dem Kongreß von Assisi 1956 sagen: „Wer . . . die Anfänge der Liturgischen Bewegung miterlebt hat, der weiß, wie man, um ihr zum Durchbruch zu verhelfen, erst einmal mühsam durch ganze Schichten von Gleichgültigkeit, Verständnislosigkeit, ja entrüsteter Ablehnung hindurchstoßen mußte" (505).

Die Krisen, auch die Angriffe und Verdächtigungen, haben dem guten Werk gedient. Die Bischöfe mußten reagieren, Rom konnte nicht schweigen. Unter Führung Roms ist die Entwicklung weiter gegangen; der Papst hat die notwendige Reform selbst in großem Ausmaß begonnen; das 2. Vat. hat sie programmatisch festgelegt. Und dann haben Papst und Bischofskonferenzen in höchster Verantwortlichkeit die Reform durchgeführt. Wenn heute sich erneut Schwierigkeiten zeigen, wie sie in den Radikalismen einzelner Übereifriger und den Reaktionen der konservativen Gruppen gegeben sind, so ist das nicht verwunderlich. Die Reformen der liturgischen Erneuerung der Jahre seit dem Konzil greifen tief in das geistliche Leben der Kirche und aller Gläubigen ein. Aber die Schwierigkeiten sind zu meistern im gleichen Geist des Glaubens, der Gemeinschaft und der Unterordnung unter die Autorität des Papstes und der Bischöfe, der auch die Krise der Jahre 1939 bis 1944 meistern ließ, wie Mass-Ewerd das in diesem seinem Buch so ausgezeichnet gezeigt hat.

Wir fügen noch einige ergänzende Bemerkungen hinzu. Zunächst zur Geschichte der lit. Bewegung:

Nichts liegt uns ferner als die auf S. 52f geschilderten großen Verdienste des „Schott"'schen Meßbuches zu verkleinern. Aber das „Bomm"'sche Meßbuch müßte in seiner besonderen Eigenart doch besser gewürdigt werden, als das 52f; 168,22 und 170,39 geschieht. Das „Bomm"'sche Volksmeßbuch, von U. Bomm allein betreut, freilich von der ganzen Abtei Maria Laach mitgetragen, hat gemeinsam mit „Schott" einen ganz wesentlichen Beitrag zur Förderung des gemeinsamen Anliegens erbracht; U. Bomm hat an der Erarbeitung eines Einheitstextes entscheidenden Anteil genommen, zumal in jener ersten Übereinkunft im Haus von Pfarrer Dr. J. Könn/Köln vom 13. VII. 1929. Die Einführungen zu den Meßfesten wie auch die Bemühungen des „Bomm" um die Verdeutschung sind in den Jahren 1926–1963 von besonderem Wert gewesen.

Auch das über die „Gemeinschaftsmesse", im Anschluß an eine der „Beunruhigungen" Gröbers auf S. 560,97 an sich gut Gesagte, müßte ergänzt werden durch den Hinweis auf die eminent pastorale Auswirkung der „missa recitata" bzw. Gemeinschaftsmesse in der Krypta der Laacher Kirche. Hier ist sie im August 1921 auf deutschem Boden, wohl erstmalig gefeiert worden. Aber es hat des ganzen, pastoral außerordentlich wirksam Einflusses des Priors Albert Hammenstede und des Magisters der über 100 Köpfe zählenden Brüdergemeinschaft, Simon Stricker, bedurft, ehe alle dafür in den Jahren 1923 bis 1924 gewonnen wurden. Vgl. meine Darstellung: „Die ‚Krypta-Messe' in Maria Laach. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gemeinschaftsmesse", in „Liturgie und Mönchtum" 28 (1961) 70–82.

Mit Recht wird Pfr. K. Jakobs gerühmt ob seiner Arbeit im Sinne der Lit. Bewegung (52); aber er war nicht der einzige; es wäre eine lohnende Aufgabe, gelegentlich auch andere Pfarrer zu erwähnen und zu würdigen, die in vorzüglicher Weise und in hoher pastoraler Kunst Ähnliches getan und erreicht haben, etwa Dechant Schulte-Pelkum in Essen, J. Könn in Köln (der aber mehrfach genannt ist), W. Kahles in Köln, auch J. Pinsk in Berlin (vgl. 90,18) und viele andere. Der Vf. weist selbst einmal auf solche Seelsorgetätigkeit hin, auf die Arbeit der Oratorianer in Leipzig „unter denkbar schwierigen Verhältnissen", auf „die Pfarreien des Ruhrgebietes", „überall im deutschen Sprachgebiet zahlreiche Pfarreien (bemüht um) Seelsorge aus dem Geist der Liturgie" (163).

Immer wieder gibt der Vf. Ausblicke auch auf die heutige Problematik; etwa 408f betr. Gestaltwandel der Frömmigkeit; 410 die Verarmung unseres gottesdienstlichen Lebens durch die Reduzierung auf die Meßfeier allein; ebd. und und 277,113 zur Diskussion über die „Andachtsbeichte", in den 30er Jahren „bedauerlicherweise mehr unterbunden als redlich ausgetragen" (Vgl. auch 411,752a).

Nur einmal kann der Rez. mit dem Urteil des Vf.s nicht übereinstimmen: 409f; man hätte in der nachkonziliaren Liturgiereform „deutlicher zwischen einer Liturgia Horarum für monastische Kommunitäten und dem Stundengebet für Weltpriester unterscheiden" sollen. „Bei aller Freude am neuen ‚Stundengebet'" müsse man doch von „mancher Ungereimtheit" sprechen, „nicht nur theoretisch, sondern vor allem in der Praxis" (409). Der Rez. kennt beides, auch in der Praxis. Wenn man aus der Institutio Generalis die weisen, diskreten Grundprinzipien z. B. von n. 28–32, vor allem n. 29 beachtet, würden die Schwierigkeiten der Praxis überwunden werden können. Die Orden, monastische Kommunitäten, sollten sich allerdings mit dem Mindestmaß der Liturgia Horarum im allgemeinen nicht begnügen. Das war der ausdrückliche Auftrag, der uns von dem Consilium ad exsequendam Const. de s. Lit., konkret von Mons. Bugnini, immer wieder gegeben wurde.

Schließlich seien, für eine evtl. Neuauflage, einige kleinere Versehen genannt, die uns bei der Lektüre des im übrigen ausgezeichneten, sorgfältigen Druckes aufgefallen sind:

50,50: Schüler; 75,47 Clemens: geboren? 232: Fumasoni-Biondi (ähnlich im Personenregister: 705); 339: einige Anmerkungen stimmen nicht; auf S. 339 fehlt A 297; A 298 muß vor A 299 kommen; A 209 muß wohl heißen A 299. Aber das sind winzige Kleinigkeiten.

Das ganze Buch ist eine wertvolle Hilfe gerade auch heute zur Überwindung der Schwierigkeiten in der nachkonziliaren Liturgiereform. Alle, Freunde und Gegner dieser heutigen Reform, können aus der objektiven Darstellung der damaligen Ereignisse viel lernen. Dem Vf. sei für die Mühe gedankt, die er aufwenden mußte, um so reiches Material zu sammeln und auszuwerten.

Maria Laach Burkhard Neunheuser OSB

Liber Sacramentarium Gellonensis. Textus. Cura A. Dumas, O.S.B. editus. – Introductio, tabulae et indices. Cura J. Deshusses, O.S.B. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1981. 2 Bände kart.: X, 526 S.; XXXVI, 32 Tafeln (113 Abb.), 212 S. (Corpus Christianorum. Series Latina CLIX, CLIX A).

Die Edition des einzigen Zeugen der ersten Rezension der fränkischen Gelasiana des 8. Jh.s (Paris, B. N. lat. 12 048) hat lange auf sich warten lassen.

Jean-Luc d'Achéry O.S.B. ließ 1677 die Handschrift zwecks Veröffentlichung kopieren (Paris, B. N. lat. 12 049), konnte aber aus dem Anhang (in der vorliegenden Edition S. 490–513) nur das Martyrologium publizieren. Jean de Voisin untersuchte das Sakramentar in seinem unveröffentlichten Werk über die Geschichte der Messe (Paris, B. N. lat 9489–9508) eingehend (ebd. 9493, fol. 75–146). Edmond Martène O.S.B. publizierte viele Teile in seinem Werk De antiquis Ecclesiae ritibus (I–III, Rouen 1700–1702; I–IV, Antwerpen 1736–1738). P. de Puniet O.S.B. veröffentlichte die Initien in einer Konkordanz mit dem Altgelasianum und anderen Gelasiana des 8. Jh.s (ELit 1934–1938; Sonderdruck Rom 1938). Vor fast einem Vierteljahrhundert wurde die Abtei Hautecombe (Savoyen) gebeten, das Sakramentar auf Grund der Vorarbeiten Victor Leroquais' zu edieren. A. Dumas konnte eine Redaktion (Text und Apparat) vollenden, bevor er infolge der Arbeit am neuen Missale Romanum und an der Liturgia Horarum in Rom die Weiterarbeit fast ganz aufgeben mußte. So wäre die Edition erneut gescheitert, wenn nicht J. Deshusses, ebenfalls Mönch von Hautecombe, der das Gregorianum nach den ältesten Zeugen und sein karolingisches Supplement vorzüglich ediert hat (I, Fribourg 1971, ²1979, 765 S.; II, Fribourg 1979, 413 S.), die letzte Durchsicht der Edition übernommen, die Einleitung geschrieben und die Konkordanztabellen erstellt hätte. Die Incipit-Tabellen sind Benoît Darragon O.S.B. zu verdanken. Wer die übrigen Indices (Personen, Kultstätten und Schriftzitate im Text, Sachen in Text und Einleitung, liturgische Bücher in der Einleitung) erstellte, wird nicht gesagt.

Die Handschrift wurde im letzten Jahrzehnt des 8. Jh.s wahrscheinlich im Kloster Sainte-Croix in Meaux für die Kathedrale von Cambrai von vier Händen in einem graphisch wie grammatisch – wie vor der karolingischen Renaissance gewöhnlich – fehlerhaften Latein geschrieben. Der Schreiber der ersten Hälfte namens David hat die HS kostbar illuminiert (gute Wiedergabe von 113 Initialen). Einiges verrät koptischen Einfluß. Der Codex kam schon nach einigen Jahren in die Abtei Gellone (heute: Saint-Guilhem-le-Désert, Dép. Hérault), wo er z. T. korrigiert und ergänzt wurde (Nr. 3051–3073), wanderte im 17. Jh. in die Abtei Saint-Germain-de-Près in Paris und 1795/96 von dort in die Pariser Bibliothèque Nationale.

Die fränkischen Gelasiana fusionieren ein Gregorianum zweiten Typs mit dem Altgelasianum. Das ursprüngliche Gregorianum ist ein Sakramentar für den päpstlichen Stationsgottesdienst, in dem unter anderem die Formulare für die nicht geprägten Sonntage („im Jahreskreis") fehlen. Das Altgelasianum war ein Sakramentar für römische Presbyterkirchen. Beide Sakramentare waren in verschiedener Weise bereits ergänzt, sowohl aus römischen wie altgallischen Quellen, als man, wahrscheinlich um 760–770 in der Abtei Flavigny, eine erste, nicht direkt bezeugte Rezension der fränkischen Gelasiana als Mischung der beiden Erstquellen herstellte. Von ihr ist das Sakramentar von Gellone der älteste und wichtigste, aber bereits über ein unbekanntes Zwischenglied vermittelte Zeuge. Eine zweite Rezension wird u. a. durch den Cod. 348 von St. Gallen (ed. K. Mohlberg. Münster 1939) und (über ein unbekanntes Zwischenglied) durch das Sakramentar von Angoulême (ed. P. Cagin, Angoulême 1919) bezeugt (vgl. das Stemma S. XXV).

Mit den beiden genannten Sakramentaren werden die Formulare des ersten Teils des eigentlichen Sakramentars (1–259) durch A. Dumas kollationiert. Für die Kollation der „Benedictiones episcopales" (259–300), der Orationen zu den Horen und zum Tisch (300–311) und des Pontifikatlteils, der jedoch auch Votivmessen und nicht-episkopale Segnungen enthält (339–485), die im Sangallense fehlen, wird zusätzlich das Sakramentar der Berliner Staatsbibliothek Phillipps 1667 herangezogen, dessen Edition durch O. Heiming OSB vorbereitet wird. Leider fehlt das Phillippssakramentar in den Konkordanztabellen zu den Benedictiones episcopales und den Horen- und Tischgebeten.

Der Pontifikalteil kombiniert Texte des Altgelasianums mit Texten – etwa der vierte Teil des Ganzen –, deren Herkunft unbekannt ist. Zusammen mit dem Phillippssakramentar ist das Gellonense Hauptquelle für die entsprechenden Teile des karolingischen Supplements zum Gregorianum-Hadrianum, des Pontificale Romano-Germanicum (um 950) und damit des Pontificale Romanum bis zur jüngsten Reform.

Sehr kompliziert ist das Verhältnis des gegliederten Taufordo innerhalb des Sakramentarteils (Sektion 73, 96, 97, 108, 111; viele Anomalien) zum geschlossenen Ordo (Sektion 344, S. 312–339), der in den Rubriken dem jüngeren Ordo Romanus XI der Kollektion B entspricht (ed. M. Andrieu, OR II, 417–447). Der erste Teil des Ordo der Krankentaufe, der im Notfall entfallen kann, findet sich nur noch in einer Brüsseler HS (ed. Coebergh – de Puniet: Corpus Christianorum, Cont. med. XLVII, 1977, 85–97). Die Zahl der Randnummern (ohne Breviarium Apostolorum, Martyrologium und Zusätze) beträgt 3024, mit wenigen Ausnahmen (Rubriken, Monitionen, Lektionsangaben der Ostervigil u. a.) Orationen und Präfationen, während das authentische Gregorianum-Hadrianum nur 1018, mit dem karolingischen Supplement 1805, das Gregorianum zweiter Rezension (Cod. Pad. D 47, ed. K. Mohlberg, Münster 1927, ²1967) 959, das Altgelasianum (ed. Mohlberg, Rom 1960) 1799, das Rheinauer Sakramentar (ed A. Hänggi – A. Schönherr, Fribourg 1970) 1418, das Phillippssakramentar – beides fränkische Gelasiana – etwa 2100 und das jüngere Gregorianum von Fulda (10. Jh., ed. G. Richter – A. Schönfelder, Fulda 1912) 2909 Randnummern – fast soviel wie das Gellonense – zählen. Nicht berücksichtigt sind dabei Dubletten, die für das Gellonense in den Konkordanztabellen nachgewiesen sind. Die hohe Zahl erklärt sich vor allem daraus, daß das Gellonense manchmal mehr als eine Oration zum selben Anlaß zur Auswahl bietet.

Abgesehen von Rubriken finden sich im Gellonense im eigentlichen Sakramentar 32, unter den Benedictiones episcopales 7, unter den Tagesgebeten 24, im Pontifikalteil mit Votivmessen 42 Texte, für die in den Konkordanztabellen keine

älteren oder jüngeren Quellen nachgewiesen sind. Das bedeutet noch nicht, daß es sich um Unica handelt. So sind von den 12 Präfationen, die den gallischen Namen Contestatio tragen, nach Ausweis des Corpus Praefationum (ed. E. Moeller, 1980), das sehr zahlreiche Quellen ausschöpft, nur vier Eigengut des Gellonense geblieben (2585 = Moeller 1566; 2755 = 1966; 2762 = 797 bis; 2927 = 694), während sich die übrigen acht in jüngeren (auch ambrosianischen und spanischen) Quellen finden: 1140 = 551; 1239 = 439; 1505 = 519 (nur noch im Phillippssakramentar); 1857 = 384; 1863 = 933; 1879a = 527; 1886 = 646; 2733 = 689; 2755 = 1466.

Die sieben nicht nachgewiesenen Benedictiones episcopales sind im Corpus bened. pont. (ed. E. Moeller, 1971) sämtlich gedruckt; vier davon finden sich nur im Gellonense: 1995, 1997, 2011, 2094 = Moeller: 20, 1108, 1002, 395.

Zu den nicht nachgewiesenen Texten gehören auch zwei Einleitungen zum Pater noster (1891; 2929; in den Konkordanztabellen 134 ist zu korrigieren: LIB 2930; P 2931).

Das bereits 1723 edierte Martyrologium (490–513; keine Konkordanztabellen) ist wie das des Phillippssakramentars und jüngerer Quellen ein gekürztes Martyrologium Hieronymianum.

Dumas ergänzt im Text selbst in spitzen Klammern evident Fehlendes und kennzeichnet mit eckigen Klammern, was zu tilgen ist. Im Apparat werden in Auswahl weitere Fehler, gegebenenfalls mit Hilfe der drei kollationierten fränkischen Gelasiana, korrigiert. Um den Apparat nicht zu überlasten, bleiben die meisten Schreibfehler unkorrigiert, wenn sie das Verständnis nicht behindern. Doch wünschte man sich hier und da bei grammatischen Fehlern, die den Sinn schwer stören, Konjekturen.

Wie sorgfältig der Text wiedergegeben ist, kann man erraten, wenn man etwa den zweiten Teil der Präfation Nr. 1857 mit der Wiedergabe bei Moeller, Apparat zu Nr. 384, vergleicht.

Nur ein Beispiel zum letzten Wort: presolant der HS liest Moeller als praestolant, was keinen Sinn ergibt. Plausible Konjektur Dumas': personant.

Die Edition ist eine bewundernswerte Leistung, die des Dankes aller Liturgiehistoriker gewiß sein kann. Sie bietet in reichem Maße Stoff für Untersuchungen zur komplizierten Geschichte der Sakramentare.

Münster Emil Joseph Lengeling

Gaudemet, Jean: **Sociétés et mariage.** Préface de René Brouillet. – Strasbourg: Cerdic-Publications 1980. 495 S. (Recherches institutionnelles No. 4. Serie: Institutions et Histoire) brosch. FF 220.–

Die von Schülern, Kollegen und Freunden dem eminenten Romanisten und Kanonisten gewidmete Sammlung seiner wichtigen Aufsätze zur Geschichte des Eherechts kann geradezu als Ersatz der längst fälligen Fortführung von Freisens Eherechtsgeschichte (1893) in einem wichtigen Teilbereich gelten. Die hier zusammengestellten 14 Arbeiten sind zunächst in französischen und italienischen Festschriften, Reihen und Zeitschriften der Jahre 1949–1977 erschienen. Gerade für den deutschen Raum ist es also nützlich, sie leichter zugänglich zu haben.

Bedauerlich ist, daß die Hrsg. den unvermeidlichen Nachteil einer derartigen Aufsatzsammlung, nämlich die wiederholte Behandlung mehrerer Quellen an unterschiedlichen Stellen, nicht durch die Anfügung eines entsprechenden Quellen- und Sachregisters ausgeglichen haben. Ausgesprochen störend ist überdies, daß die Original-Fundstellen der Aufsätze weder am Kopf der jeweiligen Arbeit, noch im Inhaltsverzeichnis (490) einkopiert bzw. angegeben sind. Der Leser muß sich diese wichtigen Informationen vielmehr mühsam aus der unübersichtlichen Danksagung an die Editoren der ursprünglichen Publikationsorte zusammensuchen; zweimal wird dort nicht einmal das Erscheinungsjahr mitgeteilt. Die Berücksichtigung dieses Desiderates hätte die Kosten wohl kaum wesentlich erhöht. Der günstige Preis des vorliegenden Werkes ist besonders hervorzuheben; er konnte dadurch erreicht werden, daß mit Hilfe moderner Reproduktionsverfahren der Text nicht neu gesetzt werden mußte.

Zusätzlich sind dem Bd zwei Originalbeiträge hinzugefügt. Der Geehrte selbst hat eine Zusammenschau seiner Forschungen, die in diesem Bd dokumentiert sind, beigesteuert. Zusammen mit seiner Schülerin M. Zimmermann hat G. auch eine internationale Bibliographie zur Ehegeschichte (454 f), die auf 24 engbedruckten Seiten ca. 500 Monographien und Aufsätze aus dem vorigen Jh. bis 1977/78 wohlgegliedert darbietet. Für die internationale Forschung ist das eine sehr wesentliche und dankenswerte Hilfestellung.

Im einzelnen braucht auf die Aufsätze hier nicht eingegangen zu werden. Ihr gemeinsamer Schwerpunkt liegt in den Problemen der Ausbildung des Eherechts von der ausgehenden Antike an bis zum Aufblühen der klassischen Kanonistik. Daß dabei die wichtige Frage der Bedeutung des römischen Rechts sowohl in der ersten praktischen Begegnung, als auch in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung des Hochmittelalters nicht übersehen wird, ist bei G. selbstverständlich. Hierzu zählen insbesondere die Arbeit über das matrimonium iustum (1949) und die Differenzierung (1955) zwischen dem römischen Verlöbnis (sponsalia) von dem mißverständlich heute ebenso bezeichneten Rechtsverhältnis der volksrechtlichen und kirchlichen Quellen (desponsatio). Überzeugend ist, wie (1955) die Stellungnahme Papst Calixts vom Beginn des 3. Jh.s interpretiert wird: nicht als Revolte gegen das römische Recht, sondern als gekonnte Inanspruchnahme seiner Möglichkeiten, hier des concubinatus als Ausweichinstitut für standeswidrige Verbindungen von Gläubigen. Zu Recht wurde (schon 1953) betont, daß die tatsächlichen Einflüsse christlichen Denkens auf das römische Recht nicht übermäßig hoch veranschlagt werden dürfen. Dankenswert ist der Wiederabdruck des hervorragenden Abrisses der Eherechtsgeschichte aus der Gedächtnisschrift Koschacker (1954), der gewissermaßen zu den mehr dem klassischen kanonischen Recht gewidmeten Arbeiten überleitet.

Die hochmittelalterliche Problematik, nämlich römischen Konsensualismus und „germanische" Zweiaktigkeit bei der Eheschließung mit der jüdisch-atristischen Überlieferung (189) zu einem System zusammenfügen zu müssen, bringen ebenso kenntnisreich wie eindringlich die Beiträge von 1970, aus den Studia Gratiana von 1954 und 1966, der in Spoleto 1976 gehaltene Vortrag und der Beitrag zur Festschrift H. Wagnon 1976 vor Augen. Das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe und damit im Zusammenhang stehend die Figur des matrimonium ratum, non consumatum spielten eine besondere Rolle, die in den Beiträgen S. 210 ff und S. 230 ff mit weitgespannter Quellenfundierung dargelegt wird.

Ein Beitrag und eine anregende Fallstudie geben schließlich einen kurzen Einblick in die neuzeitliche Wirklichkeit des Eherechts in Frankreich, wo das weltliche Recht – unter irreführender Berufung auf das in Frankreich förmlich nicht rezipierte Trienter Eherecht – Elemente der protestantischen Eherechtslehre durchsetzte.

Der abschließende, für diesen Bd konzipierte Beitrag zeichnet die Linien und die Charakteristika der Rechtsentwicklung der Ehe deutlich nach. Von der gegenseitigen Beeinflussung römischen und kirchlichen Rechtsdenkens unter Beibehaltung der je eigenen Rechtsordnung in der römischen Zeit über die Festigung der prinzipiellen Aussagen zur Ehe im Frühmittelalter, die jedoch in der Praxis nur lax gehandhabt wurden. Erst der klassischen Zeit gelingt es, durch Aufarbeitung auch des römischen Rechtes aus der Tradition ein durchgeformtes Eherecht systematisch zu entwickeln und kraft der Monopolstellung der Kirchengewalt auf diesem Sektor auch durchzusetzen. Die 4. Epoche wird gekennzeichnet durch die „Familiarisierung" der Ehe; d. h. das für das klassische römisch-kanonische Eherecht kennzeichnende Merkmal des individuellen Konsens wird zu Gunsten der Kontrolle der Heiratswilligen durch die Familie verabschiedet. Diese Kontrolle erfolgt entweder durch das Erfordernis der elterlichen Zustimmung zur Verlobung auf evangelischer Seite und im französischen Recht, oder durch die Einführung der zwingenden Formpflicht auf katholischer Seite – dieser Aspekt der Bekämpfung clandestiner Ehen scheint bisher wenig beachtet zu sein. In der letzten Phase der Entwicklung gewinnt der Staat das Eherecht wieder zurück, das inhaltlich aber zunächst noch stark von der kirchlichen Tradition geprägt bleibt, so daß die heutige Zeit durch die Doppelung von kanonischem und weltlichem Eherecht gekennzeichnet ist. Diese Sehweise dürfte für die Verhältnisse in einem seit Jh.en konfessionell gemischten Lande, wie unserem, nicht voll ausreichend sein. Hier wären überdies noch mindestens die Elemente einzubeziehen: die (erneute) Individualisierung der Eheschließung seit dem Ausgang des 18. Jh.s und die damit einhergehende sich verstärkende Entrechtlichung der Ehe, die jedenfalls bei uns im weltlichen Recht zur weitgehenden inhaltlichen Entleerung des Rechtsverhältnisses „Ehe" geführt und die „Haltbarkeit" des Ehebandes auf eine ähnliche Qaulität wie bei jedem gewöhnlichen Schuldvertragsverhältnis reduziert haben.

Wer einen Einstieg in die heutige rechtshistorische Diskussion um die Ausformung des kirchlichen Eherechts von der Antike bis zur klassischen Kanonistik sucht, findet sich nach dem Studium dieses Bandes auf der Höhe der Diskussion; die oben bereits angesprochene umfangreiche Bibliographie erleichtert die weitere Vertiefung. Insgesamt also eine sehr begrüßenswerte Publikation.

Konstanz Hans-Wolfgang Strätz

Turowski, Leopold: **Ein Rechtsinstitut im Umbruch.** Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Frankfurt: Knecht (1981). 256 S. (Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat.) kart. DM 34.–

Ein informatives Buch, das in knappen, verständlichen Worten das heute geltende staatliche Ehe- und Familienrecht darlegt. Eine klare Gliederung macht das komplizierte Normengefüge überschaubar. Die „katholische Sicht" wird in Querverweisen auf Stellungnahmen aus dem katholischen Raum erkennbar, von denen einige im Anhang abgedruckt sind. Das Buch erhebt keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, leistet auch keinen Beitrag zu einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses zwischen kirchlicher und staatlicher Ehenormierung – dazu bleiben auch die abgedruckten Stellungnahmen zu sehr im Bereich des Konkreten –, stellt dafür aber ein handliches Buch für den Praktiker dar, das die Grundlage für Vertiefungen bietet, auch hinsichtlich möglicher Kritik an der neuen staatlichen Gesetzgebung.

Greven Klaus Lüdicke

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 6. Boss, Medard: Triebwelt und Personalisation / Condrau, Gion: Entwicklung und Reifung / Condrau, Gion: Lebensphasen – Lebenskrisen – Lebenshilfen / Böckle, Franz: Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981. 160 S. geb. DM 28.50

Der recht breitgespannte Themenbereich dieses Sammelwerkes will in dem ersten Beitrag die psychoanalytischen und modernen Triebleh-

ren vergleichen mit der „Personalisation", nämlich dem Vorgang des Hineinwachsen in die freie Eigenverantwortlichkeit des eigenen Gewissens. Wer das Verhalten eines Menschen nur aus seinen Trieben verstehen will, setzt ein mechanistisches Menschenbild voraus, nicht aber das offene In-der-Welt-sein, das Heidegger unter dem Namen „Selbstsein" für den Menschen erkannt hat (12–26).

Die Entwicklung zum vollen Menschentum setzt eine innere Reifung voraus, die weit mehr bedeutet als nur ein Wachstum von Körpermaßen, Fähigkeiten oder Lernprozessen.

Thomae versteht unter Entwicklung „fortwährende Veränderungen im Verhalten und Erleben" (38), während Condrau den gleichzeitigen Auf- und Abbau mit immer neuen Verhaltensmustern als Wesensmerkmal der Entwicklung in den Vordergrund stellt (39). Weder biologische Wachstumsvorgänge noch das zunehmende Sprachvermögen erklären das Leben des Menschen. Nicht die Entwicklung von Organen erklärt deren Leistung, und niemals sind die Fähigkeiten höherer Lebewesen durch Mutation zu erklären, wie schon Wiesenhütter hervorhob; vielmehr können wir nur vom Sehen her das Auge verstehen, nur von der Gesamtheit das Einzelne, nur vom Bilde die Striche (41). Lernvorgänge können höchstens zu einer weitergehenden Anpassung an die Umwelt führen (43). Auch die psychoanalytische Entwicklungslehre Freuds, dessen „Triebe" von Schultz-Hencke als „Antriebe" verstanden wurden, setzt Konflikte voraus, die allen Menschen gemeinsam seien.

Erikson weitete dann die psychoanalytische Entwicklungslehre durch den Begriff des Urvertrauens in den Bereich der Sozialanthropologie aus. Piaget will Natur und Geist trennen und sieht eine Entwicklungsphase ganzheitlich und epigenetisch auf der früheren aufbauend: die Realitätserfassung baut auf dem frühesten Egozentrismus auf, die Anpassung wieder auf der Realitätsphase usw. bis hin zur Fähigkeit, die konkreten Wahrnehmungen zu abstrakten Denkvorgängen fortzuführen (46, 47).

Die Reifungsmöglichkeiten jedes Menschen sind durchaus verschieden und lassen sich nicht durch Lernprozesse oder psychoanalytische Theorien erklären (50–53).

Wohl aber – und diesen Versuch unternimmt Condrau im zweiten Teil seines ersten Beitrages – lassen sich einzelne Entwicklungs- und Reifungsschritte im Kindes- und Jugendalter empirisch beobachten.

Dazu gibt er eine Tafel der einzelnen Entwicklungsabschnitte an, wie sie erstmals von W. Zeller erarbeitet wurde (57). Von Heidegger übernimmt er den Begriff des „Daseins", durch den der junge Mensch zum „weltoffenen" Wesen wird. Nicht Gene bestimmen das Leben, sondern sie „gehören in den Weltentwurf des Leibes" (62). Schon Hicklin sagte: „Die Hand steht im Weltbezug des Berührens." Nicht anatomisch also läßt sich der Leib des Menschen erfassen, sondern nur von seinen „Diensten dieser handelnden Bezugnahme", also von seiner Sinnbestimmung her (62, 63). Entwicklung und Reifung lassen sich dann verstehen von ihrem Ziel der „Menschwerdung" her. Frei und verantwortlich ist dieser Mensch (65). Das Gewissen ruft den Menschen nach Heidegger zu seinem „eigensten Seinkönnen", zur Freiheit von Vorurteilen und fremden Meinungen, „frei für das Leben und das Sterben" (66). Diese Freiheit ist für Heidegger „ein Existenzial", ein ontologischer Grundcharakter menschlichen Seins. Reifung wird damit das Freiwerden des Menschen für seine Möglichkeiten (68).

In einem Kap. über die Lebensphasen und Lebenskrisen stellt Condrau die Frage, inwiefern eine Krankheit „das Weltverhältnis" stört (77). Die Hilfe des Arztes sieht er dann im leiblich naturwissenschaftlichen Bereich als unabdingbar an, weist jedoch auch Sozialarbeitern und Seelsorgern ihre Aufgabengebiete zu.

„Lebenskrisen" so erkennt Condrau, bedeuten Kritik am Leben, das gilt von den Jugendkrisen als Identitätskrisen und Zeiten des „Selbstwerdens".

Der Streß als besonders häufiger Grund für eine Krise läßt nach dem Menschenbild fragen. Dieser streßgeplagte Mensch darf „nicht einfach als ein Reaktionssystem auf verschiedene Reize" betrachtet werden, denen er hilflos ausgeliefert ist. Nicht nur zahlreiche unterschiedliche Voraussetzungen der Begabung, Gesundheit, der Umwelt usw. bestimmen über die Anfälligkeit zum Streß, sondern auch die positiven Wirkungen eines Streß für die Erhaltung zur Gesundheit und Leistungsfähigkeit sind zu bedenken. Wer von jedem Streß frei ist, wird unfähig zum Leben.

Den sinnvollen Lebensweg sieht Condrau durch die Kennzeichen „Selbstverwirklichung", „Selbstwerdung" und „Selbstbefreiung" gegeben (83).

Im Kleinkindalter äußern sich Krisen als psychosomatische Krankheiten, besonders als Ernährungsstörungen und Hautkrankheiten (86). Im Schulalter treten Depressionen mit Ängsten und Schuldgefühlen, aber auch Alkohol- und Tabakabhängigkeit hinzu (88). Die Pubertätszeit soll die Ablösung vom Elternhaus bewältigen, und die Adoleszenz stellt die schwierige Aufgabe, die neu erlebte Sexualität in das Leben einzuordnen (90–92).

Die „Jugend" projiziert lieber ihre „Krisen" auf die anonyme „Gesellschaft", als daß sie die konkreten Beziehungen zum Vater klärt (92). Sie lebt ihren Bewegungsdrang in Sport und Tanz, aber auch auf Barrikaden und Protestdemonstrationen aus (93). Doch auch junge Menschen fliehen in psychosomatische Beschwerden, in Drogenabhängigkeit, in Sekten oder in Selbstmordhandlungen (94/95).

Bei jüngeren und älteren Erwachsenen ergeben sich je nach dem Bildungsstand (die Konstitution ist nicht genannt) Krisen des Berufslebens, der partnerschaftlichen Beziehung und des „Individuations- und Selbstfindungsprozesses" (wenn sie z. B. ihre Pläne und Ziele nicht erreichen konnten) (97/99).

In der späteren Lebenskrise bieten die Rückbildungsvorgänge des Alters selbst, aber auch die Todesnähe und die Lebensbilanz Ursachen für ernste Krisen.

Darum ist der zweite Teil dieses Beitrages den Lebens- und Krisenhilfen, der (leider mit einem wenig ansprechenden Fremdwort so bezeichneten) „Krisenintervention" gewidmet. Hier fordert Condrau ein liebendes „Füreinander-Sorge-tragen", ohne daß er Einzelheiten mitteilt, wie dies geschehen könnte (103–106).

Der vierte Beitrag dieses Bandes stammt aus der Feder von Franz Böckle zum Thema Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit.

Der Vf. geht von der auf Boss zurückreichenden Feststellung aus, die sogenannte sexuelle Befreiung der Jugend habe die früheren Störungen von Frigidität und Impotenz zu einer mitmenschlichen Verfremdung der Sexualpartner gewandelt. Viel häufiger leben heute junge Paare unverheiratet zusammen (in Hamburg fast 30 %). Genauere soziologische Untersuchungen zeigen, daß solche Paare offen bleiben dafür, wie lange sie beieinander bleiben wollen (115). Die öffentliche Meinung hat sich diesem Zug der Zeit schnell angepaßt (116f). Bleibende Bindung aber und Sinnverständnis des Lebens hängen unzertrennlich zusammen (118).

Aus dem AT und NT begründet Böckle das Wesen der Ehe (120–123). Augustinischer Dualismus und spätere kirchliche Sexualmoral haben die kirchliche Sexualverkündigung besonders bei der Jugend in Verruf gebracht. Unter dem Einfluß von Reich, Marcuse u. a. hat sich unter B. Russels Einwirkung weithin ein liberal-humanistisches Verständnis der Partnerschaft durchgesetzt, das die Treue keineswegs mehr zur Grundvoraussetzung einer Partnerschaft erhebt (126–131). Böckle wendet sich einigen Sonderfragen zu: wann und wo das Mutterrecht entstanden sei, ist mindestens bisher nicht ausreichend geklärt und von mehr theoretischer Bedeutung.

Die modernen Maschinen und die Empfängnisverhütung begünstigen die Gleichstellung der Frau. Das Wesen des spezifisch Männlichen und Weiblichen sei noch nicht gültig beantwortet (134).

Das sexuelle „Appetenzverhalten" muß als naturgegeben akzeptiert werden (135).

Für die sexuellen Normen gibt es im Tierreich keine Parallelen (136).

Böckle betont als katholischer Theologe, ein Mensch könne frei auf eine Partnerbeziehung mit geschlechtlicher Hingabe verzichten oder solchen Verzicht frei bejahen. „Er kann sich sexueller Aktivitäten ohne körperlichen und seelischen Schaden enthalten." Von den unermeßlichen Schwierigkeiten und Leiden dabei, die bis zur Selbstmordgefährdung reichen, sagt freilich der Vf. kein Wort.

Die Sexualität soll der Menschenwürde und seiner Liebesfähigkeit gerecht werden (141). Die Liebe läßt sich von der Treue nicht trennen (142).

Abschließend schreitet Böckle zu „konkreten Hinweisen" fort. Die Beurteilung sexueller Verhaltensweisen will er differenziert sehen. Die Onanie verurteilt er nicht in jedem Fall als Sünde, doch will er die Sexualerziehung von der Grundhaltung von Maß und Zucht bestimmt sehen (148). Voreheliche Beziehungen sollten mit den Beschlüssen der Würzburger Synode nicht grundsätzlich als erlaubt oder unerlaubt bezeichnet werden, wohl aber stets der auf Dauer angelegten „personalen Beziehung der Partner" entsprechen (149). Stärker als bisher sollte in der Sexualmoral das „kreative Gewissen" sprechen.

Insgesamt also greift dieses Werk aus der unübersehbaren Vielfalt des Themenkreises „. . . Glaube" und „Gesellschaft" drei wesentliche Fragen heraus: Triebwelt, Entwicklung und Sexualbeziehungen. Mehr aus existenzialphilosophisch-grundsätzlicher Bedeutung (mit ihrer nicht jedem leicht zugänglichen Sprache und Begriffswelt) als aus praktisch-psychologischer und biologischer Schau verfolgen die beiden erstgenannten Verfasser theoretische Lehren und wichtige Erkenntnisse über das Reifwerden des Menschen. Sie überlassen es dem Leser, wie weit sich etwa Schlußfolgerungen für praktische Psychotherapie oder beratende Lebenshilfe ziehen lassen. Auch der letzte Beitrag über das Sexualverhalten bietet mehr die grundsätzlichen theologischen Normen und Erwägungen als praktische Hilfen für den Seelsorger.

Das Werk bietet eine Einblick in das Wesen des Reifungsvorganges und in die jeweils entwicklungspsychologisch spezifischen Krisensituationen. Es erörtert kritisch die Grenzen des psychoanalytischen Bildes der kindlichen Entwicklungsstufen und leitet zu philosophischem Denken an. Die praktischen entwicklungs- und konstitutionsbiologischen Erkenntnisse aber auch die religionspsychologischen Forschungen treten demgegenüber zurück. (Das Herdertaschenbuch Nr. 751 „Entwicklungspsychologie" bietet zu diesen Fragen eine Ergänzung).

Noch aber fehlt auf dem Büchermarkt ein Werk, das verstehend und befreiend die tiefen Nöte ernstnimmt und seelsorgerlich überwinden hilft, die in dem letzten Beitrag dieses Buches angesprochen werden: die Leiden der Verlassenen und Vereinsamten, der in ihren

Liebes- und Sexualproblemen Ringenden, denen keine alte oder neue kirchliche Moraltheologie bisher helfen konnte. Wie sich „ekklesiogene Neurosen", die noch immer ein dringendes Problem bilden, verhüten und heilen lassen, darüber schweigt das Buch.

Berlin Klaus Thomas

Kramer, Rolf: **Arbeit.** Theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 148 S. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1482, kart. DM 16.80

Das Büchlein bietet genau das, was es im Untertitel ankündigt: theologische, wirtschaftliche und soziale Aspekte.

Kap. 1 „Biblische Begründung der Arbeit" scheint auf den ersten Blick genau das zu bestreiten, was Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika über die menschliche Arbeit unternimmt, aber im Grunde genommen betont der evangelische Autor nur stärker, daß man den unendlichen Abstand geschöpflichen Tuns von göttlichem Wirken nicht verwischen darf. Interesse verdient seine Auslegung von Philipper 2.

Kap. 2 gibt äußerst knapp einen Überblick über die Arbeit in der evangelischen Sozialethik, Kap. 3 sehr sorgfältig und zuverlässig in der katholischen Soziallehre bereits mit Einschluß von „Laborem exercens".

Die folgenden 8 Kap. behandeln wohlausgewogen und in glücklicher Auswahl das Wichtigste aus den verschiedenen Bereichen und Sachzusammenhängen, in denen die Arbeit steht; das Schlußkap. faßt das „sozialethische Ergebnis" in Thesen zusammen.

An diesem Büchlein, nicht zuletzt an seiner musterhaft klaren Sprache, kann man nur seine Freude haben.

Frankfurt Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Wiederentdeckung der Volksreligiosität. Hrsg. von Jakob Baumgartner. – Regensburg: Pustet (1979). 304 S. kart. DM 38.–

Ist sie neugieriges Suchen religiös sensibler Leute nach Visionen an der Grenze von Offenbarung und Seelenleiden? Oder die Verschränkung von alltäglichem Leben und christlichem Glauben, besonders an den (freilich außeralltäglichen) Stationen und Übergängen des Lebens wie Heirat, Geburt, Tod? Ist es der gesunde Widerstand des Volkes gegen die neue geheime postvatikanische Herrschaft des Klerus, der die Riten pädagogisiert, um verlorene Durchsetzungsmöglichkeiten für seinen Theologenglauben wiederzugewinnen und den Glauben des Volkes in einem spätaufklärerischem Gewaltakt endgültig niederzuzwingen (A. Lorenzer)? Ist es ein Alltagskatholizismus von unten im Vergleich oder auch Gegensatz zum Normenkatholizismus von oben? Ausdruck des Volkes und seiner Leiden, Ängste und Hoffnungen, also wesentliches Element der Identitätsfindung des Volkes? Oder doch „nur" menschliches Bedürfnis nach Transzendenz, Beheimatung und Sicherheit, Gemeinschaft und Sinn, aber damit Gesetz, und noch nicht Evangelium? Blumen oder Disteln auf der weiten Wiese des menschlichen Ringens um Religion?

Solche Fragen zeigen, wie ungeklärt die Begriffe Volksfrömmigkeit, Volksreligion, etc. sind. Sicher ist nur, daß man sich dafür interessiert. Aber bereits wieder unklar ist, warum das Interesse so groß ist: Für wen ist es, gegen wen?

Immerhin, das Buch bringt viel anschauliches Material, über die europäischen Traditionalisten ebenso wie die süditalienischen Arbeitnehmer in der Schweiz, über die Diskussion in Frankreich, Spanien und Lateinamerika.

Auch grundsätzlich wird gearbeitet, pastoraltheologisch von G. Schüepp, welcher der Frage nachgeht, wie menschliches Bedürfnis und Anspruch des Evangeliums zueinander stehen und damit Volksfrömmigkeit zum überlieferten christlichen Glauben.

Hilfreich, wenn am Ende doch nicht zufriedenstellend, ist auch der Beitrag von U. Altermatt, in dem er das Begriffspaar Masse und Elite einführt, um Volksreligiosität und Expertenreligiosität voneinander zu unterscheiden und ihre kreative Spannung zueinander zu verdeutlichen. – So einleuchtend eine solche Typologie ist, müßte man weiterfragen, ob nicht auch die „Eliten" im Lauf ihrer Lebensgeschichte und damit auch ständig, gleichsam schichtenweise, die verschiedenen Typen von Religiosität erleben und gegenwärtig haben? So weiß man, daß viele Seelsorger in Krisensituationen auf Schätze ihrer Kindheitsreligiosität zurückgreifen; daß manche Theologen Angst vor der Kirche und der Arbeit in einer Gemeinde haben, weil sie fürchten, daß ihnen in den Leuten jene unverarbeiteten Anteile der Kindheitsreligiosität wieder begegnen, die sie im Lauf des theologischen Studiums „vergessen und verdrängt" (aber meist nicht verarbeitet und integriert) haben. Wäre nicht hier auch ein wichtiger Ansatzpunkt praktisch-theologischer Konsequenzen: Wie müßte die Ausbildung der „Elite" aussehen, daß in ihrem eigenen Leben Volksfrömmigkeit und Theologie kritisch versöhnt werden? Dies könnte dann das erste Erfahrungsfeld dafür sein, wie in der Alltagspraxis der Kirchen diese beiden Aspekte christlichen Glaubens versöhnt werden könnten.

Das Buch enthält schließlich ein paar konkrete Beispiele: Das Kreuzzeichen – soll es aufgegeben oder beibehalten werden? Sind Segnungen veraltet oder zeitgemäß? Was bedeutet das Totenbildchen für die Frömmigkeit der Leute?

Man bedauert es fast ein wenig, daß die Überschriften das Problem manchmal wieder auf alt und neu, beibehalten oder abschaffen verkürzen. Denn beim Phänomen der Volksfrömmigkeit geht es, wie vor allem die lateinamerikanische Kirche in ihrem berühmten Dokument von CELAM erkennbar machte, nie um diese einfache Alternative. Vielmehr sind die vorfindbaren Formen der Religiosität der Leute behutsam zu studieren und mit der ererbten Tradition christlichen „Hochglaubens" in einen schöpferischen Dialog zu bringen. Beide können dabei reifen.

Passau Paul M. Zulehner

Die Wallfahrt, Anruf und Aufgabe für die Theologie heute

Wallfahrten sind ein Ausdruck der Pilgerschaft christlicher Existenz (Hebr. 13,14). In Ihnen bezeugen sich lebendiger Glaube, echte Bußgesinnung, starkes Vertrauen, religiöses Gemeinschaftsgefühl. Wallfahrtsorte erweisen sich als Quellen echter Frömmigkeit und persönlicher Glaubenserfahrung. Sie sind nicht nur ein Relikt volksfrommen Brauchtums. Sonst würden sie in unserer technisch-rationalen Zeit nicht eine überraschende Renaissance erleben. Ihren Niederschlag findet die unverhoffte Wiederbelebung in der Literatur. Neben volkskundlichen Arbeiten über kulturelle Phänomene wie Legenden, Brauchtum, Votivgaben, Wallfahrtsandenken, Mirakelbücher usf. schieben sich neuerdings Arbeiten vor, die bewußt das religiöse Anliegen hervorheben.

Dipl.-Ing. R. Fischer und Frau Professor A. Stoll, Innsbruck, haben in jahrelanger Arbeit vor Ort ein dreibändiges „Kleines Handbuch österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen"[1] herausgegeben, das „sämtliche Marienkirchen in Österreich, zu denen noch Gruppen von Wallfahrern kommen, erfaßt hat" (III, 7).

In den handlichen Bändchen werden die 287 angeführten Kirchen gemäß der derzeitigen Frequenz der Pilger in drei Kategorien eingeteilt und jeweils nach dem gleichen Schema vorgestellt: Lage, Entstehung, Wallfahrtstage, Rang und Betreuung der Kirche, kunstgeschichtliche Anmerkungen, Besonderheiten, Übersichtskarten, Literaturverzeichnis und verschiedene Indizes enthalten in den knappen Angaben eine Fülle von Informationen, die überrascht.

Nach dem gleichen Schema beschreibt H. J. Utz rund 300 Gnadenstätten im Bistum Regensburg[2].

Das reich illustrierte Buch führt neben Kirchen auch Kapellen, neben lebendigen auch erloschene Wallfahrten, neben Mutter-Gottes-Wallfahrten, z. B. zu Unserer Lieben Frau, zu Mariahilf, zur Pieta, zu Maria vom guten Rat usf. (rund 50%), auch solche zur Heiligen Dreifaltigkeit (10), zu Jesus Christus (Heiliges Kreuz 10, Salvator 13, Hostienfrevel 10, Schmerzensmann 14) und zu Heiligen (u.a. Leonhard 17, Anna 13, Vierzehn Nothelfer 4) an. Die für die Frömmigkeitsgeschichte auskunftsreiche Arbeit ist vorbildlich für die umfassende Bestandsaufnahme aller bayerischen Wallfahrtsorte, die von den bayerischen Bistümern, unterstützt vom Freistaat Bayern, geplant ist.

Die Schriftstellerin J. Lüthold-Minder weist 167 marianische Heiligtümer in der Schweiz nach[3].

„Das Grundanliegen des Buches ist kein rein historisches oder wissenschaftliches. Helvetia Mariana ist ein echtes Volksbuch" (Klappentext). Es enthält demnach neben ausführlichen Entstehungsgeschichten auch Erhörungsberichte. Man erfährt, daß Maria zum Schnee am Schwarzsee ob Zermatt in einer Bergeinsamkeit von 2600 m das höchstgelegene Marienheiligtum Europas ist (348). Interessant ist auch die Episode mit Pius IX., der 1859 Abbé Mermillod die erste Statue der „Unbefleckten Empfängnis" für Notre Dame in Genf stiftete (359).

Alle drei Veröffentlichungen wollen die Wallfahrtsfrömmigkeit fördern. In Niederösterreich haben nach Erscheinen des ersten Bandes in Vergessenheit geratene Wallfahrtsorte ihre Anziehungskraft wiedergewonnen (Fischer/Stoll III, 169f.).

Eine nachdenklich stimmende Dokumantation über die wechselnde Wertschätzung im privaten wie im öffentlichen Leben legt der in

[1] **Fischer,** Rudolf / **Stoll,** Annemarie: **Kleines Handbuch Österreichischer Marien-Wallfahrtskirchen.** – Wien: Berglandverlag. Brosch. Bd. I: Niederösterreich, Burgenland und Wien (1977), 160 S. 14.- DM; Bd. II: Vorarlberg, Tirol, Salzburg und Oberösterreich (1978), 236 S. 20.- DM; Bd. III: Steiermark und Kärnten (1979) 228 S. 20.- DM.

[2] **Utz,** Hans J.: **Wallfahrten im Bistum Regensburg.** – München: Schnell und Steiner (1981), 280 S. Lw. 26.- DM.

[3] **Lüthold-Minder,** Ida: **Helvetia Mariana.** Die Marianischen Gnadenstätten in der Schweiz. – Stein am Rhein: Christiana (1979), 376 S. Ln. 48.- DM.

Landeskunde ausgewiesene F. Meingast in seinem mit viel Sachkenntnis geschriebenen und bebilderten Bericht über „Marienwallfahrten in Bayern und Österreich" vor[4].

Die Auswahl, die auch im Bayerischen Rundfunk gesendet worden ist, wird „Kunstfreunden wie Wallfahrern gleichermaßen willkommen sein". M. schreibt: „Keine Frauengestalt hat in den letzten zwei Jahrtausenden so viel Verehrung und Liebe gefunden wie Maria, die Mutter Jesu . . . So wurde Marias Bild in der ganzen Welt zum Symbol der Hoffnung" (7). Die aufgezeigte, bisweilen dramatisch verlaufene Verehrung Marias an den vorgestellten 25 Gedenkstätten, u. a. bei der Mariensäule im Zentrum Münchens, erinnert an Gegebenheiten, deren Kenntnisnahme ein vertieftes Verständnis der Zeitläufte erschließt.

Diese Einsicht bestärken zwei Untersuchungen, auf die aus der Zahl einschlägiger Veröffentlichungen hingewiesen werden soll. C. Daxelmüller und M.-L. Thomsen sind im Zuge der „modernen Inventarisierungsbemühungen in Österreich, der Schweiz und Bayern" (155) trotz der schwierigen Quellenlage der Wallfahrtsfrömmigkeit in Dänemark nachgegangen[5].

„Die Kultziele vorreformatorischen Wallfahrtens waren: Heiligengräber . . ., Reliquien . . ., Hostien . . ., Statuen (Karup)" (172). Unter den 47 verifizierten Wallfahrtsorten waren nur 2, Karup und Kopenhagen (Vor Frue) auf Maria ausgerichtet. Die reformatorische Absage an den „Pilegrims-Gang" zur Verehrung „toter Objekte" war verbunden mit der Aufforderung zum „Helligdoms-Gang" im Dienste tätiger Nächstenliebe (170). Aufgrund einer theologisch-medizinisch-sozialen Legitimation und der Teilnahme des Adels und des Königshauses nahmen die „Quellenkulte" indes zu. „Der Quellenbesuch reicht . . . in wenigen Fällen sogar bis ins erste Jahrzehnt des 20. Jh.s. Die Begehung der Kultorte geschah in Formen, die nicht nur ans Mittelalter anschließen, sondern dazu zwingen, von einer fast typischen Form protestantischen Wallfahrens in Dänemark zu sprechen" (172f.). „Eine spezielle, allerdings nicht an einen bestimmten Kultort gebundene protestantische Form von Votivwesen sind die ‚Kirchenschiffe', die auch heute noch zum Inventar der meisten dänischen Kirchen zählen" (175).

Während die einstmals durch Kultstätten geprägte Sakrallandschaft Dänemarks lediglich in Reminiszenzen und Relikten aufgespürt werden kann, widmet P. Stürz seine Monographie dem ungemindert bedeutendsten Wallfahrtsort in Südtirol, Maria Weißenstein[6].

„Von den Volkskundlern wird mit Recht häufig geklagt, daß es bis heute kaum monographische Arbeiten über regional bedeutende Wallfahrtsorte gibt und somit ein vergleichendes Studium erschwert wird" (5). Die in Innsbruck angefertigte Dissertation kann wie die großräumig angelegte Untersuchung von Utz als exemplarisch bezeichnet werden. Vor allem ermöglicht die Nebeneinanderstellung der sorgfältig erhobenen und tabellarisch aufgeschlüsselten Daten über den Einzugsbereich, die Anliegen, die Bitt- und Dankesformen in Vergangenheit und Gegenwart ab 1950 (75-151) einen auskunftsreichen Vergleich. Seit 1926 betreuen italienische Serviten die Pilger. „Bei den ‚Einzel-Wallfahrern' bildet der Raum Südtirol auch heute den eindeutigen Schwerpunkt, nicht jedoch bei Gruppenwallfahrten, in der Regel mit Autobussen, die vermehrt aus allen Provinzen und Regionen Italiens nach Weißenstein kommen" (159). Ein eigener Abschnitt „Zur Problematik des heutigen Wallfahrtswesens" verdient Beachtung. Trotz des Fortschrittsglaubens der industriellen Revolution und der zurückhaltenden, mitunter gegenteiligen Äußerungen kirchlicher Stellen sei die Wallfahrtsidee „bis zum heutigen Tage in weiten Kreisen der Bevölkerung unverändert stark und lebendig geblieben" (160). Nur die Ausdrucksformen hätten sich mit dem Zurückgehen der Fußwallfahrten geändert. „In diesem Sinne sehe ich in einer privaten sonntäglichen Autofahrt zu einem Wallfahrtsort ebensoviel religiöses Engagement und Wallfahrtsgeist, wie in einer Wallfahrt, die im äußeren Schema der früheren Wallfahrtsform durchgeführt wird" (155).

Seit einigen Jahren wird eine Zunahme der Wallfahrtsbewegung konstatiert. Die Jugendlichen stehen dabei nicht zurück. Die in dieser religiösen Ausdrucksform beschlossene ganzmenschliche, Körper und Geist erfassende Artikulierung eines Bitt-, Dank- oder Bußgebetes und ihre gemeinschaftstärkende Wirkung lassen Wallfahrt nur in bestimmter eingeengter Sicht als „peripheren Frömmigkeitsbereich" (LThK² X, 945) oder als „Populartheologie" (RGG³ VI, 1539) abtun. Pilgern als genuin religiöse und spezifisch christliche Lebensäußerung tangiert alle theologischen Disziplinen. Ihre Erhellung sollte nicht der Volkskunde überlassen werden. Dieses erstaunlich lebenskräftige Phänomen bedarf gerade in der Zeit des „Massentourismus" einer theologischen Beseelung und Vertiefung, soll es nicht in unverstandenen und darum nicht hilfreichen Äußerlichkeiten verflachen[7]. Darum ist es kein gutes Zeichen, daß die Schüler in den neueren Katechismen keine, die Studenten der Theologie in den Lehrbüchern und wohl auch in den Vorlesungen kaum Hinweise auf ein vertieftes Verständnis des auflebenden Brauches finden. Die Seelsorger werden damit konfrontiert, darüber befragt und zu einer verantwortbaren Gestaltung und Durchführung gedrängt. Wer könnte ihnen zu einer sachgemäßen Antwort verhelfen, wenn nicht die Theologie? „Wenn nicht alle Zeichen trügen und wenn wir die Zeichen der Zeit verstehen, dann werden die Wallfahrtsorte Österreichs auch in Zukunft einen echten Beitrag für den so vielfach bedrohten Menschen von heute leisten"[8]. Diese Aussage enthält eine generell gültige Feststellung. Das Thema „Wallfahrt" ist jeder theologischen Disziplin gestellt.

Mainz Georg Ziegler

[4] **Meingast,** Fritz: **Marienwallfahrten in Bayern und Österreich.** – München: Franz Ehrenwirth (1979) 268 S. Ln. 32.- DM.

[5] **Daxelmüller,** Christoph / **Thomsen,** Marie-Louise, **Mittelalterliches Wallfahrtswesen in Dänemark** mit einem Kultstätten-Katalog, in: Jahrbuch für Volkskunde. Neue Folge 1 (Würzburg, Innsbruck, Fribourg 1978) 155–204.

[6] **Stürz,** Peter: **Maria Weißenstein als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol.** – Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: Peter Lang (1981) 208 S. brosch. Sfr. 37.50.

[7] Vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Catechesi tradendae" Art. 47 v. 16. 10. 1979: HK 33 (1979) 620: „Ich denke auch an verschiedene Anlässe von großem Wert, wo die Katechese ihren vorzüglichen Platz hat: zum Beispiel an die diözesanen, regionalen oder nationalen Wallfahrten, die auf ein sorgsam ausgewähltes Thema ausgerichtet sind, angefangen vom Leben Christi, der Jungfrau Maria und der Heiligen."

[8] Fischer-Stoll a.a.O. I, 5.

Ostertag, Silvia: **Einswerden mit sich selbst.** Ein Weg der Erfahrung durch meditative Übung. Mit einem Vorwort von Karlfried Graf Dürckheim. München: Kösel (1981). 239 S. kart. DM 29.80

Das Buch versteht Meditation im Sinn des Zen-Buddhismus und sieht den Weg dazu in „initiatischen Erfahrungen", die zu „Ich-Werdung", zu „Umbruch und Verwandlung" führen, um „die Ganzheit zu erfahren".

In den „drei Weisen Kraft, Sinn und Einheit" werden die „initiatischen Merkmale" beschrieben (16). Die Vf.in berichtet auch persönlich, wie sie durch die Frage „Wer ist da, wo ich bin?" den Weg zum Zazen und zu ihrem Meister, dem Grafen Dürckheim, gefunden habe. Nunmehr will sie andere, soweit ein Buch dies vermag, „im Leibbewußtsein üben" (34) und beschreibt das „kreative Tun" als „Exerzitium im initiatischen Sinn" (37).

Im Unterschied zu heute verbreiteter Überwertung des nur äußeren Verhaltens ist das ganze Buch getragen von der Erkenntnis des hohen Wertes der „Haltung", „die Zeichen und Ausdruck einer bestimmten Gemütsverfassung des Menschen ist" und in ihm „auch das bewirkt, was sie aussagt" (51).

Solche Haltung wird nun gelehrt durch Wort und eine Vielzahl von Abbildungen mit Übungen, des Sitzens, des Atmens, des „Kontakt-Wahrnehmens", des „Sich-Dehnens", des „Sich-Loslassens", des „Sich-Einswerdenlassens", des „Sich-Neu-Kommen-Lassens", des „Stehens" bis hin zu „Partnerübungen mit Bambusstock".

Nur allzu äußerlich würde der Leser diese ausführlichen Anleitungen als eine zum Teil durchaus geeignete Form entspannender und besinnlicher Gymnastik mißverstehen. Dann wäre an einigen Stellen hinzuweisen auf Gefahren, wenn etwa Schmerzen bei besonders ungewohnten Haltungen grundsätzlich als „Konzentrationshilfe" begrüßt werden unter dem japanischen Motto: „je schmerzer, um so besser" (68). Die Schmerzen könnten nämlich, z. B. bei älteren und arthrotischen Menschen (für die keineswegs alle Übungen geeignet sind) ein ernstes Warnzeichen bedeuten. Leider gehört also dieses Buch in die Reihe zahlreicher anderer Meditations- und Yogawerke, die körperliche Übungen ohne ausreichende ärztliche Kenntnis empfehlen.

Gemeint sind diese Übungen und die Führung dabei vielmehr als „Hilfen zum Loslassen der Ich-Dominanz" (43). – Das Buch schließt nach dem ausführlich dargestellten Weg der Selbsterlösung mit einem – etwas unvermittelten – Bekenntnis zu Christus, der als „Präsenz des unbegrenzt Lebendigen" verstanden wird.

Wem die tiefen und absichtlich nicht widerspruchsfreien Sinndeutungen des Zen gangbarer Weg zur „Ichfindung" erscheinen, dem mögen die Übungen des „initiatischen Weges" eine kleine, brauchbare europäische Anleitung bieten. Wer aber kritisch die Religion und das Menschenbild hinter den – nicht nur hohen, sondern oft auch hohlen – Worten prüft, der wird fragen: Erreichen diese Übungen zur Entspannung auch nur annähernd den wissenschaftlichen Wert des weltanschauungsfreien Autogenen Trainings? Wenn aber ein Leser wirkliche „Ichfindung" sucht, kann dann „eine durch Jahrzehnte geübte . . . täglich viele Stunden dauernde Übung des Zazen" (53) denen als Vorbild dienen, die aus der Meditation Kraft zum Dienst am Nächsten schöpfen wollen?

In verschiedenen Ebenen brauchen wir – gute Körperpflege und Gymnastik, bleibende Entspannung und einen lebendigen Glauben.

Ein östlich philosophisches Gemisch von diesen drei Zielen und Wegen, wie dieses Buch es bietet, vermochte den Rez. nicht zu überzeugen.

Berlin Klaus Thomas

Kelsey, Morton T.: **Träume** – Ihre Bedeutung für den Christen. Hrsg. von Arnold Bittlinger. – Metzingen/Württ.: Ernst Franz (1982). 2., erweiterte und verbesserte Auflage, 100 S. PP. DM 9.80

K. schreibt als anglikanischer Pfarrer und Professor der Pädagogik, als Schüler von C. G. Jung und als Anhänger der „charismatischen Bewegung" ein Büchlein über die Gegenwartsbedeutung der christlichen Träume. Das NT berichtet sie von Paulus und Petrus (22ff); historische Beispiele aus dem 19. Jh. zeigen ihre lebensentscheidende Kraft. Die Theologie des alten und neuen Liberalismus will sie nicht wahrhaben, die der Barthschen Schule sieht sie als zeitbegrenzt an (19–21). Moderne Naturwissenschaft aber erkennt die Grenzen eines Weltbildes von Raum und Zeit (26f).

Vor allem aber die Psychologie von C. G. Jung hilft, an „die Realität einer unsichtbaren Welt zu glauben" (30). Solche Realität begegnet uns in Träumen und Visionen, in Auditionen und Tagträumen, in Phantasie und Imaginationen, für die der Vf. kurze Beispiele berichtet (35–42).

In den Träumen sieht K. Reste von Tageserlebnissen wirksam, aber auch „archetypische Inhalte" und „außersinnliche Wahrnehmungen" (44f); schließlich nennt er noch „deutliche Träume" und „numinose Träume", in denen z. B. Gott oder Jesus Christus uns begegnen und „zutiefst berühren" (46).

Für die „Interpretation" empfiehlt K., die Träume aufzuschreiben, sie „ernst zu nehmen", ihre „Bildersprache zu beachten", zu assoziieren, „auf Wiederholungen zu achten", dem Traum zuzuhören und die Symbole zu verstehen. Wer diese sieben Regeln befolgt, lernt damit, seine Träume und die Güte Gottes zu verstehen (47–61).

Beispiele religiöser Träume aus der Bibel, aus der Kirchengeschichte, die Visionen Sterbender, von denen Moody berichtet, aber auch eine Traumserie aus der Gegenwart beschließen das Büchlein, das lehren will, „den Traum als Gabe ... Gottes" zu betrachten (96). Der letzte Satz schließlich sieht eine Beziehung zwischen der Bildersprache der Träume und den Gleichnissen Jesu.

Das Buch enthält teilweise bedeutsame Einsichten, von denen einige noch der wissenschaftlichen Bearbeitung harren: Zu allen Zeiten haben Träume tiefste religiöse Einsichten vermittelt. Sie sollten auch in der Seelsorge (wie Pfarrer Samuel Keller schon 1918 betonte), ungleich stärker beachtet werden. Viele verschiedene Arten des Bilderlebens sind dabei zu unterscheiden.

Das Büchlein erhebt keine wissenschaftlichen Ansprüche; dennoch wird der Leser von einem Professor und Psychologen mehr anerkannte Quellen mitgeteilt erwarten als nur einige Beispiele aus der Psychologie Jungs. W. v. Siebenthal nannte sein Werk „Die Wissenschaft vom Traum". Von den dort oder an anderen Stellen mitgeteilten Erkenntnissen schweigt dieses Büchlein. – Heute muß z. B. als erwiesen gelten, daß die meisten Träume sexuelle Inhalte wiedergeben (zumal fast alle von Erektionen begleitet sind). K. aber erwähnt diese häufigsten Träume nicht.

Wohl nennt er Einzelheiten über „die" Traumzeit des Schläfers, doch die Kurve, die er zeichnet, und die Einzelangaben sind auch in den Vereinigten Staaten durch die Forschungen von Hall und Diamond, Hartmann u. a. als widerlegt anzusehen, von den gemessenen Kurven durch Jovannovič ganz zu schweigen.

Ähnliches gilt auch von vielen anderen Mitteilungen: „Erscheinen in unseren Träumen andere Menschen, so handelt es sich in 99 % der Fälle nicht um diese Menschen" (43). Eine solche irrige Annahme dürfte das Verstehen der Träume wesentlich erschweren.

Ein Beispiel mag für sich selbst sprechen:

Ein Kaufmann sagte sich in seinen geschäftlichen Mißerfogen: „Ich brauche Hilfe. Entweder bete ich, oder ich betrinke mich ... Er sagte ganz einfach ‚Also gut, Gott, ich muß jetzt wissen, was ich tun soll.' Plötzlich kamen ihm folgende Worte: ... ‚Schaffe Bedingungen, die es dem Einzelnen erlauben ... sich ... optimal zu entfalten!' Er fragte: ‚Wie bitte, Herr?' Die Worte wiederholten sich." Da las er das Neue Testament sechs mal von Anfang bis zu Ende durch, organisierte sein Geschäft nach diesen Worten und hatte Erfolg (38).

Wer seit Jahrzehnten in täglicher Arbeit der Psychotherapie dankbar die Träume der Patienten, gerade auch die religiösen, als „Heilungsweg der Seele" (P. Bjerre) einsetzt, wird sich ein Buch wünschen, das ebenso sachkundig wie ehrfurchtsvoll die Erkenntnisse tiefenpsychologischer Wissenschaft für die Kranken auch in der Seelsorge auswertet. Für diese Aufgabe wird er aus dem vorliegenden Büchlein nicht viel mehr als das Ziel und einige Beispiele entnehmen können.

Berlin Klaus Thomas

Dapper, Heinz: **Mission – Glaubensinterpretation – Glaubensrealisation.** Ein Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie. – Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas: Lang (1979). 319 S. (Regensburger Studien zur Theologie, Bd 16) br. sfr 56.–

Die vorliegende Arbeit, als Diss. an der Theol. Fak. der Univ. Regensburg eingereicht, versteht sich – nach Auskunft des Untertitels – als „Beitrag zur ökumenischen Missionstheologie".

Nun findet der Leser schon im ersten Angang andere Zielangaben vor, u. a. „die Forderung nach einer dialogischen Missionstheorie" (13) und nach einem Beitrag zur „dialektischen Vermittlung von handlungsorientierter Hermeneutik und hermeneutischer Handlungsorientierung" (17). Es handelt sich hierbei jedoch nicht um diverse Zielsetzungen, sondern um je neue terminologische Versuche, das eine Anliegen des Autors zu artikulieren, das sich gleichfalls hinter dem Prädikat „ökumenisch" verbirgt. Zunächst wohl scheint „ökumenisch" nichts weiter zu kennzeichnen als den überkonfessionellen Standpunkt, den der Autor in seiner Analyse gegenwärtiger Missionstheologie einnehmen will.

Der I. Teil der Arbeit verfolgt die Entwicklung der Missionstheologie auf den Weltmissionskonferenzen seit Edinburgh 1910 (1. Kap.), im Bereich des ÖRK bis Nairobi 1975 (2. Kap.) und im katholischen Raum bis zum Vat. II (3. Kap.). Es gelingt dem Autor, historische Abhängigkeiten plausibel zu machen. Seine im Jargon der Kritischen Theorie abgefaßte Analyse ist um ständige Erhellung der institutionellen Interessen, der ideologischen Bedingtheit und der gesellschaftlichen Hintergründe der Missionstheorien dieses Jh.s bemüht. Dieser I. Teil schließt dann mit einem programmatischen vierten Kap., in dem die Einheit von Mission und Dialog konstatiert und erneut eine „dialogische Missionstheorie" (87) gefordert wird.

Die in diesem Zusammenhang besprochene Arbeit von L. Rütti (Zur Theologie der Mission. 1972) ist hier zwar der Sache nach richtig eingeordnet, doch hätte die nachkonziliare katholische Missionstheologie einer ausführlicheren Behandlung bedurft. Eine Arbeit, die sich als Beitrag zur Missionstheologie versteht, kann nicht schlicht an der missionstheologischen Literatur der letzten 15 Jahre vorbeigehen. Daß hier zum Abschluß des 4. Kap. als einziger neuerer Beitrag derjenige von L. Rütti zur Sprache kommt, dem es vorrangig um die Reaktualisierung der Geschichtstheologie innerhalb der Missionstheologie geht, wirft ein Licht auf die charakteristische Umdeutung der Termini „ökumenisch" und „Missionstheologie" in der Sprache des Autors: „Ökumenische Missionstheologie" ist Chiffre für eine „Theologie aus der Betroffenheit von der zuvorkommenden Mission Gottes" (61) – so auch das Programm des ÖRK. „Theologie als Funktion der Mission Gottes kann deshalb ‚ökumenische Theologie' werden, weil sie die Tendenz zur Universalisierung des jeweils eigenen Standpunktes abwehrt" (62).

Aus diesen Formulierungen ist zweierlei abzulesen: 1. Der Vf. definiert Theologie überhaupt als Reflexion auf das allem menschlichen Tun zuvorkommende geschichtsmächtige Handeln Gottes, auf die Missio Dei (im Sinne von Bangkok) und begreift „Missionstheologie" darum als Ausdruck für eine „relevante Theologie" im jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Kontext. 2. Nicht die Ökumene der neuzeitlichen Konfessionskirche ist hier, wenn von einer „ökumenischen Missionstheologie" die Rede ist, angesprochen. Vielmehr ist Theologie dadurch und immer dann ökumenisch, wenn sie ihre Kulturabhängigkeit erkennt und in den Dialog mit der Glaubensinterpretation (Theologie) anderer kultureller Prägung und mit anderen Religionen eintritt.

Das damit angedeutete Themenfeld ist durchaus aktuell und hat unter dem Stichwort „kontextuelle Theologie" bereits beachtliche Aufmerksamkeit in vielen theologischen Bereichen auf sich gezogen. Die einschlägigen Fragen zum Problem der Inkulturation werden hier aber nicht weiter verfolgt, und auch fehlt es dem Werk an der nötigen Konsequenz, Missionstheologie im Sinne der o. g. Option einzubringen. In der Überleitung zum II. Teil wird eine „immer geringer werdende Hoffnung auf ein menschliches Leben in der heutigen Welt" (87) als Ausgangspunkt (und Aufgabenfeld) heutiger Theologie konstatiert, und diese kulturpessimistische These bleibt der einzige Hinweis auf den aktuellen Kontext.

Im II. Teil der Arbeit stellt der Vf. den methodologischen Ansatz der lateinamerikanischen Theologie als Beispiel einer handlungsorientierten Hermeneutik vor.

Charakteristisch scheint ihm die dialogische Überbietung des dialektischen Denkens in die anthropologische (praxisbezogene) Dimension der „Analektik" (vgl. 109, 119, 122f, 131/3 in Anlehnung an E. Dussel und J. C. Scannone). Die Befreiungstheologie dient somit nicht als Exempel einer Theologie im Kontext der Unterdrückung, sondern als Vorbild für eine methodologische Neuorientierung der Theologie überhaupt. Ihr „dialogisches" Konzept wird dem „universalistischen" Konzept nordatlantischer Theologie entgegengestellt.

Auch im III. Teil des Buches bleibt das Thema „Dialog" virulent.

Mit dem Titel „Der ‚Kreuzweg' der Lateinamerikanischen Befreiungstheorie und der ‚Kritischen Theologie'" (hier wird allerdings die metaphorische Termino-

logie provokativ überzogen) konstatiert der Autor, daß zugleich Überschneidungen und Widersprüche im Vergleich der genannten theologischen Ansätze anzutreffen sind. Die folgende Darstellung bezieht sich jedoch ausschließlich auf die „Kritische Theologie" – die zu entwickeln stets ein Anliegen des Doktorvaters, Norbert Schiffers, war – und befaßt sich mit den Theologen D. Sölle, E. Schillebeeckx und P. Tillich. Gegen das Ideal des Kritischen Positivismus von einer rational geklärten (und damit „verklärten") Wirklichkeitskonzeption wird mit D. Sölle der „utopische Überschuß" des Denkens hervorgehoben, die weiterführende Hermeneutik einer „Negativen Dialektik" dargestellt und diese selbst noch einmal mit der „Methode der Korrelation" (P. Tillich, E. Schillebeeckx) konfrontiert.

Daß von Mission auch in diesem Kap. nicht mehr die Rede ist, überrascht nur dann, wenn die radikale Umdeutung von „Missionstheologie" nicht in ihren Konsequenzen erkannt ist. Immer geht es dem Autor um die Handlungsrelevanz theologischer Rede überhaupt, und dieser Theorie-Praxis-Bezug wird mit dem Prädikat „Mission" signalisiert.

Dies ist der gemeinsame Nenner der Hauptteile dieses Buches, die ansonsten je für sich stehen könnten und auch im IV. Teil nicht ihren Einheitspunkt finden. Unter dem Titel „Elemente einer dialogisch-analektischen Missionstheorie" wird emphatisch nach einer neuen Glaubenspraxis gerufen, der Boden wissenschaftlicher Reflexion verlassen und nach einer „missionarisch-befreienden Spiritualität" gesucht. Hier wird besonders deutlich, daß der Autor mehr durch das engagierte Wort als durch die Plausibilität des Arguments zu überzeugen sucht.

Der Tenor der Arbeit kann folgendermaßen zusammengefaßt werden:

> Das Handeln des Christen ist nicht aufzuteilen in einen Bereich der Mitarbeit an der Zukunft der Welt und einen Bereich der Mitarbeit an der eschatologischen Vollendung der Welt durch die Mission. Beide Bereiche können gar nicht sinnvoll voneinander getrennt werden. Vollendung kann weder weltlos gedacht werden, noch ist Vollendung bloße Entfaltung der weltimmaneneten Möglichkeiten. Sie ist erst Vollendung durch die Tat Gottes, die sich in der Tat des Menschen vollzieht, indem sie dem Handeln des Menschen stets neue Möglichkeiten schenkt.

Diese Logik der Inkarnation kann allein Grundlage sein für das, was der Vf. unter einer „dialogischen Missionstheorie" versteht. Der Theoriestatus der vorliegenden Arbeit wird allerdings aufgrund der unbestimmtem Methodologie und mangelnder Stringenz der Argumentation diesem selbstgesetzten Anspruch nicht gerecht.

Aachen Thomas Kramm

Bianchi, Ugo: **Saggi di metodologia della storia delle religioni.** – Roma: Edizioni dell'ateneo & bizzarri (1979), 327 S. (Nuovi Saggi N. 75) kart. Lit. 8000

Der bekannte italienische Religionswissenschaftler Ugo Bianchi hat sich lange Jahre mit Engagement, tiefer Einsicht und ausgewogenem Urteil in die Debatte um eine Definition des Begriffes „Religion" und um die Klärung schwieriger methodologischer Fragen in bezug auf die Forschungsarbeit der Religionsgeschichte und der Religionsphänomenologie und die Formulierung ihrer Ergebnisse eingeschaltet. Einige seiner Beiträge, die bislang in verschiedenen Veröffentlichungen verstreut waren, werden im vorliegenden Bd gesammelt und dem Leser zugänglich gemacht.

Es seien hier nur einige Titel wiedergegeben: Die Religion in der Religionsgeschichte; – Gegenstand und Methode der Religionsgeschichte; – Religion und Religionen; – Nach Marburg. Kurze Aussprache über die Methode.

Bemerkenswert ist das Interesse des Autors für eine genaue, formal einwandfreie aber inhaltsreiche Definition von Religion. Denn es geht ihm um die Anwendbarkeit einer solchen Definition auf die verschiedenen Erscheinungsformen der Religion in ihren jeweiligen geschichtlichen und soziologisch erfaßbaren Gestalten, aber auch um die Schaffung von Kommunikationswegen zwischen den verschiedenen Religionen, die eine bessere Verständigung der Menschen untereinander ermöglichen und auch dem Wissenschaftler gestatten, sich über eine „Theologie der Religionen" Gedanken zu machen.

Dem Autor und dem Verlag sei Dank dafür ausgesprochen, daß sie diese gesammelten Beiträge veröffentlicht und somit die Grundlage eines „Essays zur Methodologie der Religionsgeschichte" gelegt haben.

Münster Adel Theodor Khoury

Frieden mit der Natur. Hrsg. von Klaus M. Meyer-Abich. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979), kart. DM 58.–

Das Buch ist aus einem interdisziplinären Gespräch hervorgewachsen, welches vom Herbst 1975 bis zum Sommer 1978 in halbjährigen Abständen in der Evangelischen Akademie Hofgeismar stattgefunden hat. Die vorgelegten Erörterungen zur Frage des heute neu zu diskutierenden Verhältnisses des Menschen zur Natur erfolgen, was die theologischen Gesichtspunkte angeht, weithin aus dem Blickpunkt evangelischen Denkens. Allerdings wird in dem zentralen Beitrag von H. R. Müller-Schwefe mit dem Titel „Materie, Opfer, Sakrament" ein wichtiger Bezug zur Sakramententheologie Thomas von Aquins hergestellt. In der vorzüglichen Zusammenfassung des gegenwärtigen Standes der anstehenden Fragen von Sigurd M. Daecke, die er als Stationen eines Weges zu einer „Praktischen Theologie der Natur" versteht, werden Teilhard de Chardin sowie Ernesto Cardenal kurz repräsentiert. Leider muß festgestellt werden, daß im katholischen Bereich nur wenige Beiträge zum „ökologischen Problem" vorliegen, welches doch eine der entscheidenden Herausforderungen unserer Zeit darstellt. Daher ist zu hoffen, daß von dem vorliegenden Buch Anstöße ausgehen, durch welche das Problembewußtsein hinsichtlich der in „Frieden mit der Natur" behandelten Fragen im katholischen Raum stärker entwickelt werden. Man darf das um so mehr wünschen, als es auf dem Hintergrund der Tradition katholischer Theologie und auch katholischen Philosophierens wichtige Aspekte beizusteuern wären. So könnte z. B. die Metaphysik und Theologie der Schöpfung vor allem bei Thomas von Aquin eine wichtige Perspektive hinsichtlich der entscheidenden Frage eröffnen, wie eine „Heiligung" der Natur ohne einen Rückfall in ihre mythische Divinisierung möglich werden kann. Diese Frage ist in verschiedenen Modi bei den Autoren des Buches selbst wie auch in den von Daecke referierten Ansätzen anwesend. Es geht darum, wie eine Umweltethik zu begründen ist, welche die Natur nicht nur aus utilitären Gründen um des Menschen willen zu schützen versucht, sondern ihr um ihrer selbst willen Ehrfurcht erweist.

Das Buch gliedert sich in vier Hauptabschnitte, Vorwort und Einleitung des Hrsg. sowie einen Epilog von Hans P. Schmidt über „Weltgestaltung und Selbstverwirklichung". Die Hauptabschnitte folgen dem Leitwort „Perspektiven der verantwortlichen Wahrnehmung der Natur". Ihm werden im ersten Abschnitt solche Perspektiven in der Kunst zugeordnet. Im zweiten geht es um diese Perspektiven in der Umweltpolitik, im dritten in der Wirtschaft und im vierten in der Wissenschaft. Jeder Hauptabschnitt enthält drei Beiträge, so daß das Buch zwölf Kap. umfaßt.

Den Sinn der genannten Akzentsetzung erläutert M. in seiner Einleitung „Die Zukunft des Menschen in der Geschichte der Natur": Wir können nur dann zum Frieden mit der Natur gelangen, wenn wir „die Augen für die Befreiung aus dem Anthropozentrismus" öffnen, welcher mit der „kartesianischen Rationalität" verbunden ist, die in Technologie, Wirtschaft und Wissenschaft bisher einseitig unseren Umgang mit der Natur leitet. Wir können nicht länger „vom Menschen als dem Maß aller Dinge" ausgehen. Wenn wir das tun, finden wir uns in der Natur immer nur selbst wieder. Der alles beherrschende „Selbstbezug" läßt nicht zu, daß wir die „Teilhabe am lebendigen Ganzen" (19) an den Anfang unseres Wahrnehmens und Denkens stellen. Es geht also – und dies herausgestellt zu haben, ist ein besonderes Verdienst des Buches – bei den ökologischen Problemen der Gegenwart keineswegs nur um technologische Einzelmaßnahmen oder um eine Nutzen-Schadenkalkulation, sondern um die Entwicklung von „Entscheidungskriterien" (20), die weder die Natur-, noch die Geistes-, noch die Sozialwissenschaften in ihrer heutigen Verfassung bereitzustellen vermögen. Sie sind nämlich ihrerseits abhängig von der Antwort auf die Frage „nach dem richtigen Naturbegriff" (26). Erst von ihm her ist die angemessene Wahrnehmung der Natur möglich, so daß zunächst der Horizont wiedergewonnen werden muß, in dem sich die verschiedenen Wahrnehmungen der Natur vollziehen. In diesem Zusammenhang entwickelt M. in seinem Beitrag zum vierten Teil „Zum Begriff einer Praktischen Philosophie der Natur" sein Verständnis von Naturgeschichte. Ihmgemäß begreift diese die Auslegung der Natur durch den Menschen mit ein. Der Mensch als das sprachbegabte Wesen läßt die Natur „zu Wort" kommen. Dieses Sprachgeschehen ereignet sich nach M. erstmalig bei den Vorsokratikern, welche die Natur als Physis – M. übersetzt mit „Wuchs" – verstehen und sie im „Logos als sie selber zu Wort kommen lassen". In der schon zitierten Einleitung verweist M. auf den berühmten Spruch des Anaximander, welchen er als Einsicht in die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Natur- und Rechtsordnung ansieht. Denn bei der Physis geht es gerade nicht um einen von anderen abgegrenzten Bereich von Dingen und Lebewesen. Diese Ansicht der Natur ist vielmehr eine Folge des aristotelischen Denkens und der Kartesianischen Spaltung von Subjekt und Objekt. Am Ende dieser Epoche der „Naturgeschichte" ist die Natur zur bloßen Ressource des Menschen heruntergekommen. Ursprünglich meinte Natur aber keineswegs die in der Natur vorkommenden Dinge oder Lebewesen. Sie war vielmehr als Physis die Natur der Dinge selbst. Von daher konnte Natur als ein normativer Begriff verstanden werden. In der Natur kommt das Beste zum Vorschein, wozu etwas in Möglichkeit steht und wozu es konkret zusammenwachsen kann. Überraschend an dieser an Heideggers Verfallsgeschichte des Seins erinnernden Konzeption von Naturgeschichte ist die Nahstellung, in welcher die Vorsokratiker zu Platon gerückt werden, während Aristoteles als Signal des Übergangs zu der Denkweise erscheint, die in der Neutzeit als das Auftreten der vorstellenden und herstellenden Subjektivität erscheint. Denn Heidegger sieht bekanntlich gerade bei Platon den Ansatz des Bruches zwischen dem Seinsdenken der frühen Denker und der entstehenden Metaphysik, welche

die moderne Wissenschaft und Technik bereits in sich trägt. Auch hat man immer wieder gute Gründe dafür angeführt, daß Aristoteles geradezu als der Typos des Denkers verstanden werden kann, welcher die Natur nicht nur zum Gegenstand empirischer Forschung, sondern auch zum Thema der hylemorphistischen Metaphysik des Seienden und desgleichen zu einem normativen Begriff gemacht hat. Man sollte es sich aber an diesem Punkt mit der Kritik nicht zu leicht machen, weil M. ja von der Unterscheidung der Betrachtung der Natur als eines abgrenzbaren Bereiches von Gegenständen neben anderen und der Natur als dem universalen, alles bestimmenden „Wesen" ausgeht. Wünschenswert wäre allerdings, wenn an diesem Punkte der Faden der Diskussion weitergesponnen würde, da es nicht nur um eine vergangene Epoche der Auslegungsgeschichte der Natur geht, sondern diese historische Fragestellung nicht von der heute neu aufbrechenden Frage nach dem Wesen der Natur losgekoppelt werden kann.

Es ist hier unmöglich, jedem der Beiträge in angemessener Weise gerecht zu werden. So muß ein zusammengedrängter Überblick genügen, innerhalb dessen wir allerdings einige als besonders wichtig erscheinende theologische Perspektiven akzentuieren wollen. Unter dem Gesichtspunkt der verantwortlichen Wahrnehmung der Natur in der Kunst spricht K. Röring vom „heilenden Blick", d. h. von der Befähigung, die „ökologische Partitur" des Planeten zu lesen. Hier geht es um das Verlassen der anthropozentrischen Engführung, welche mit dem spaltenden Blick gleichgesetzt wird, damit der Eigenwert der Geschöpfe wieder erkannt werden kann und der Zusammenhang aller Wesen neu entdeckt wird. Eine besondere Bedeutung kommt dem Beitrag von H. Noack zu, „Das Naturschöne als Motiv des Umweltschutzes und der Beitrag des ästhetischen Sinns zur Wahrnehmung der Natur", da in diesem Aufsatz, so etwas wie ein philosophisches Testament des 1977 verstorbenen Philosophen vorliegt.

Im Anschluß an M. fragt Noack, ob die Erfahrung des Schönen das „Wiedererkennen unseres wahren Interesses in der sinnlichen Welt" sei. Von daher fordert N. die Wiederentdeckung des Zusammenhangs der Theologie der Schöpfung mit der Wahrnehmung des Naturschönen, weil gerade in ihm die Dimension der Zweckfreiheit der Natur erfahren wird und sich von daher unsere Grundeinstellung der Natur gegenüber zu verändern vermag. Dabei betont N., daß die Sprengung des herkömmlichen Kanons ästhetischer Wahrnehmung durch die moderne Kunst weite Spielräume der Erfahrung des Naturschönen eröffnet habe.

Der Beitrag von J. Hübner über „Die Sprache evangelischer Naturfrömmigkeit als praktische Theologie der Natur" betrachtet zunächst die Geschichte der evangelischen Naturfrömmigkeit. Am Ende seines Beitrages formuliert er aber eine Einsicht von kaum überschätzbarem Gewicht im Hinblick auf die Situation des Glaubens und des Glaubenden in der modernen Welt. Von Jüngels Überzeugung ausgehend, daß die Sprache des Glaubens durch und durch metaphorisch ist, alle Metaphern aber der Schöpfung entstammen, fordert er eine Wahrnehmung der Natur, die wieder Bilder möglich macht, welche die Welt als transparent für den Schöpfer und als „offen für die Gestaltung seiner Zukunft" erscheinen lassen. „Wo keine Bilder mehr möglich sind, die Gottes Zukunft verkündigen können, gibt es auch für den Menschen keine Zukunft" (90).

Der zweite Hauptabschnitt wird mit einem Beitrag des Essener Philosophen D. Birnbacher über „Was kann Verantwortung für die Natur heißen?" eingeleitet. Hier geht es um die Begründung der Umweltethik. Es fällt auf, daß B. theologische Begründungen der Umweltethik für ungeeignet hält. Zu diesem Urteil gelangt er einerseits durch die Meinung, theologische Ethik rekurriere so auf den Willen Gottes, daß einzig und allein durch den Hinblick auf ihn die menschliche Verantwortung für die Natur begründet werden kann. Es liegt nahe, daß von daher der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie er von der philosophischen Normenbegründung aus gefordert ist, auf die theologische Ethik nicht anwendbar ist, da ein solcher Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes nicht gegenüber jedermann einsichtig begründet werden kann. Gerade an diesem Punkte zeigt sich die Notwendigkeit des evangelisch-katholischen Gespräches. Dann würde sich zeigen, daß der Wille Gottes nicht in dieser Weise extrinsezistisch verstanden werden muß, sondern gerade u. a. durch Erkenntnis der Natur vermittelt werden kann. Dabei vermag die auch von B. mit Recht ebenfalls eingebrachte ästhetische Dimension durchaus auf den Willen Gottes, d. h. ihm selbst, zu verweisen. Denn nach Thomas ist Gott pulcher, totius pulcher. Zuzustimmen ist B. durchaus, wenn er deutlich macht, daß sowohl in der theologischen wie philosophischen Tradition die Pflichten gegenüber der Natur zumeist aus den Pflichten des Menschen gegen sich selbst abgeleitet wurden. Dies weist Birnbacher vor allem in Hinsicht auf Kant nach. Wenn er ihm allerdings Jone als typischen Vertreter katholisher Moraltheologie und als Schüler des Thomas von Aquin darstellt, so ist damit Stand und Niveau katholischer Moraltheologie, auch der heutigen, wohl kaum zutreffend zum Ausdruck gebracht. B. ist auch zuzustimmen, wenn er im Schlußteil seines Aufsatzes den relationalen Charakter des Naturschönen unterstreicht, indem er erklärt, daß der Selbstzweckcharakter der Natur sie gerade in dieser Daseinsweise zugleich auch für den Menschen sein läßt (109).

Im folgenden Beitrag von G. Altner geht es um „Wahrnehmung der Interessen der Natur" und um die Frage, wie dieses Eigenrecht genauer bestimmt werden kann. Er formuliert diese Frage auch so: In welchem Sinn kann die Natur als in ihrem Eigenrecht als Subjekt bezeichnet werden. Er erblickt vor allem in Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor allem Leben eine Anerkennung dieses Subjektseins der Natur und sieht darin eine Radikalisierung der Bergpredigt. Hermann Debowski betont im sechsten Kapitel über „Natur im Gottesfrieden", daß Frieden des Menschen mit Gott den Frieden des Menschen mit der Natur einschließt und gelangt so zu einem universell erfüllten Begriff des Friedens, den auch er gegen die bloß technologische Verfügbarmachung der Natur durch das Denken der Neuzeit kehrt. Gott wendet seinen Frieden der ganzen Schöpfung zu. Von daher muß der Schöpfungsauftrag dem Menschen gegenüber alles, „die Tiere und die Pflanzen, Land und Meer" (138), umfassen.

Im dritten Teil gelangt das Buch nach einem Beitrag von H. Ch. Binswanger über „Natur und Wirtschaft" und der Entfaltung der Geschichte des christlichen Arbeitsethos durch U. Krollzik zu einem seiner Höhepunkte im Aufsatz H.-R. Müller-Schwefe mit dem Titel „Materie, Opfer, Sakrament". Er geht von der Opferstruktur allen Lebens aus, weil was lebt, von anderem Leben lebt. Nach einem Überblick über die Geschichte des Verständnisses von Opfer und der Praxis des Opferns im Alten Testament, verweist er auf einen unüberschlagbaren Aspekt der neutestamentlichen Christologie. Ihm gemäß wird das Opfer Christi am Kreuz in kultischen Kategorien dargestellt. Von daher gilt nun, daß Leben nicht einfach nur von Leben lebt, sondern der Mensch und seine Welt vom Selbstopfer Gottes. Dieses Opfer eröffnet uns unsere Zukunft. Für Thomas von Aquin wurzelt in der „eschatologischen Differenz die folgenschwere Unterscheidung zwischen sacrificium und sacramentum" (206). Das Opfer wird zum Sakrament, durch das wir leben, indem es Zukunft eröffnet. Müller-Schwefe vertritt die Auffassung, daß von daher die Frage erst in ihrem ganzen Ernst zu stellen ist, welches „Opfer wir denn von der Natur, vom Mitmenschen und von uns selbst fordern können . . ."

Im vierten Teil gehen „Erwägungen zu einer lebenszentrierten Technologie" von A. M. Klaus Müller, dem schon besprochenen Beitrag von Klaus Michael Meyer-Abich zum Begriff einer praktischen Philosophie der Natur vorher. Ihm folgt der ebenfalls oben schon angesprochene instruktive Durchblick Daeckes über den Stand der theologischen Diskussion des Umweltproblems. Von besonderer Wichtigkeit dürfte das Referat über den schwedischen Lutheraner Jonas Jonson sein. Er will die Umweltethik auf das Mysterium der Inkarnation begründen. Erlösung bedeutet für ihn „Heilung der zerstörten Einheit von Mensch und Natur" (282). Die Sünde wirkt für Jonson immer Zerstörung von Einheit und lebendiger Zusammenhänge. Wie sie dem griechischen Dualismus zufolge die Einheit des Menschen im Leib-Seele-Dualismus zerstört hat, so auch den Zusammenhang von Mensch und Natur. Der Zusammenhang von Schöpfung, Mensch und Erlösung findet für ihn einen zentralen Ausdruck in der Inkarnation, die ihrerseits in den Sakramenten ausgedrückt wird. Von daher versucht er eine „sakramentale Sicht alles Geschaffenen" (282) zu begründen. Denn in allem Geschaffenen geschieht Anrede durch Gottes Wort. Ja, die geschaffenen Dinge sind, indem sie sind, bereits eine Antwort auf Gottes Wort. Daecke ist der Überzeugung, daß sich bei Jonson eine spezifisch lutherische Theologie der Natur ergibt. Sie bedeutet kein „romantisch-weltflüchtiges Zurück-zur Natur" (283), sondern ermöglicht ein „Handlungsprogramm für eine durchgreifende Gesellschaftsveränderung", für welches „ökonomische, politische, ökologische und geistige Befreiung untrennbar" (284) zusammen gehören. Trotz vieler Berührungspunkte wird sich der katholische Theologe zu fragen haben, ob die sakramentale Heilung von Elementen der Natur – z. B. Brot und Wein – im sakramentalen Geschehen so bruchlos auf die ganze Schöpfung ausgeweitet werden kann, oder ob sich nicht hier eine gewisse Verwechslung des „neuen Himmels und der neuen Erde" als des Eschaton von Natur und Geschichte mit der Natur geschieht, in welcher wir jetzt leben. Der von Müller-Schwefe mit Rekurs auf Thomas herausgestellte eschatologische Aspekt des Sakramentes könnte hier korrigierend wirken.

Essen Georg Scherer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Glaube und Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. **Kasch**. Hrsg. von Klaus Dieter Wolff. – Bayreuth: Mühl'scher Universtitätsverl. (1981). XXIV, 554 S.; DM 78,60; S. 551–554: Bibliographie Wilhelm F. Kasch.

Parola e Spirito. Studi in onore die Settimo **Cipriani** a cura die Cesare Casale Marcheselli. Vol. I–II. – Brescia: Paideia Ed. (1982). XLVII, 1601 p.; Lire 100 000; p. XLI–XLVII: Scheda bibliografica.

La pensée philosophique et religieuse de Maurice **Nédoncelle**. Actes du Colloque organisé par la Faculté de Théologie Catholique, la Faculté de Philosophie, le Centre d'Histoire des religions les 21–22 mars 1979. – P: Téqui (1981). 141 p.; F 33,–.

Walgrave, Jan H(endrik): Selected writings. Thematische geschriften. Thomas Aquinas, J. H. Newman, Theologia fundamentalis. Ed. by G. de Schrijver and J. Kelly. – Lv: Peeters; Lv: University Pr. 1982. XLIII, 419 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVII; FB 1000,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Blank, Reiner: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin **Dibelius** und Rudolf **Bultmann**. – Basel: Reinhardt [in Komm.] 1981. 221 S. = Theologische Dissertationen XVI; DM 38,– [Diss., Basel]

Labouérie, Guy: Dieu de violence ou Dieu de tendresse? Une lecture de la Bible. – P: Ed. du Cerf 1982. 207 p.; F 63,–.

Gerhardsson, Birger: The ethos of the Bible ("Med hela ditt hjärta". Om Bibelns ethos, engl.) Transl. by Stephen Westerholm. – Phil: Fortress Pr. (1981). VIII, 152 p.; $ 8,95.

2. Altes Testament

De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri **Cazelles** pour ses 25 années d'enseignement à l'Institut Catholique de Paris ‹Octobre 1979›. [Éd. par] Maurice Carrez, Joseph Doré, Pierre Grelot. – (P:) Desclée (1981). 648 p.; F 498,–; [cont. e.a.:] p. 15–43: Bibliographie de H. Cazelles, établie par J. Trinquet; p. 47–53: Barthélemy, D.: «Pour un homme», «pour l'homme» ou «pour Adam» ‹Gn **2,20**›?; p. 55–63: Nielsen, Eduard: Sur la théologie de l'auteur de **Gn 2–4**; p. 65–74: Schreiner, Josef: Genesis **6,1–4** und die Problematik von Leben und Tod; p. 75–95: Doré, Joseph: La rencontre Abraham-Mechisédech et le problème de l'unité littéraire de Genèse **14**; p. 97–105: Peter, Michal: Die historische Wahrheit in Genesis **14**; p. 107–112: Briend, Jacques: Genèse **31,43–54**: Traditions et rédaction; p. 113–119: Caquot, André: «Siméon et Lévi sont frères» ‹Gn **49,5**›; p. 121–134: Martin-Achard, Robert: A propos de la bénédiction de Judah en Gn **49,8–12** ‹10›; p. 135–146: Milgrom, Jacob: Korah's rebellion: A study in redaction; p. 147–161: Dreyfus, François: «L'Araméen voulait tuer mon père»: L'actualisation de **Dt 26,5** dans la tradition juive et la tradition chrétienne; p. 163–170: Scharbert, Josef: «Berîth» im Pentateuch; p. 171–178: Wallis, Gerhard: Die theologische Bedeutung der Wundergeburten im Alten und Neuen Testament; p. 181–186: Amsler, Samuel: Amos et les droits de l'homme (Étude d'**Am 1** et **2**); p. 187–204: Paul, Shalom: A literary reinvestigation of the authenticity of the oracles against the nations of **Amos**; p. 205–217: Jacob, Edmond: Prophètes et intercesseurs; p. 219–226: Ackroyd, Peter R.: The death of **Hezekiah**: A pointer to the future?; p. 227–235: Stamm, Johann: Der Name **Zedekia**; p. 237–244: Porten, Bezald: Baalshamem and the date of the Book of **Jonah**; p. 245–254: Alonso Schökel, Luis: **Jeremías** como anti-Moisés; p. 255–262: Kapelrud, Arvid S.: Eschatology in **Micah** and **Zephaniah**; p. 263–273: García Cordero, M.: El messianismo dinástico-davídico y el concepto de realeza sacra en el antiguo Oriente; p. 275–280: Vawter, Bruce: Realized Messianism; p. 283–292: Deissler, Alfons: Zum Problem des messianischen Charakter von **Psalm 2**; p. 293–298: Castellino, Giuseppe R.: «Lᵉma'an sôrᵉrêkā» ‹**Salmo 8,3**›; p. 299–306: Coppens, Joseph: Le Ṣaddîq «juste», dans le Psautier; p. 307–316; Gilbert, Maurice: La place de la Loi dans la prière de **Néhémie 9**; p. 317–319: Carmignac, Jean: Arbre généalogique des témoins des livres de Samuel, des Rois et des Chroniques; p. 321–328: Wright, Addison G.: «For everything There is a Season»: The structure and meaning of the fourteen opposites ‹**Eccl 3,2–8**›; p. 329–336: Greenfield, Jonas C.: Aḥiqar in the Book of **Tobit**; p. 337–359: Milik, J. T.: Daniel et Susanne à Qumrân?; p. 361–368: Delcor, Matthias: La signification de l'*E* delphique et **Exode 3,14–15**; p. 369–380: Paul, André: Une voie d'approche du fait juif: *Diaspora et Gālût*.

Beek, M[artinus] A[drianus]: **Jozua**. – Nijkerk: Callenbach 1981. 256 blz. = De Prediking van het Oude Testament; hfl 63,50.

Carena, Omar: La comunicazione non-verbale nella Bibbia. Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: **1 Re 16,29 – 2 Re 13,25**. – (To:) Marietti (1981). 158 p. = Collana biblica; Lire 12 000.

Niditch, Susan: The "Sodomite" theme in **Judges 19–20**: Family, community, and social disintegration. – CBQ XLIV, 1982, 365–378; p. 379–393: Dozeman, Thomas B.: The way of the man of God from Judah: True and false prophecy in the pre-Deuternonomic legend of **1 Kings 13**.

Fokkelman, J[an] P.: Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Vol. I: King David ‹**II Sam. 9–20** & **I Kings 1–2**. – Assen: van Gorcum 1981. 517 p. = Studia semitica neerlandica XX; hfl 97,50.

Tournay, Raymond J., OP: Les «dernières paroles de David», **II Samuel XXIII, 1–7**. – RB LXXXVIII, 1981, 481–504: p. 505–514: Couroyer, B., OP: Note sur **II Sam. I, 22** et **Is., LV, 10–11**.

Deissler, Alfons: Zwölf Propheten. **Hosea – Joel – Amos**. – (Wü:) Echter Verlag (1981). 136 S. = Die Neue Echter Bibel IV.

Deselaers, Paul: Das Buch **Tobit**. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 534 S. = Orbis biblicus et orientalis XLIII; [Diss., Münster]

Alonso Schoekel, L[uis]: Treinta salmos: poesia y oración. – Madr: Ed. Cristianidad; Valencia: Institución San Jeronimo para la Investigación Bíblica. (1981). 470 p. = Estudios de Antiguo Testamento II; pes 1300.

Brandenburger, Egon: Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des **4. Esra**buches. – Zü: Theolog. Verl. 1981. 160 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXVIII; kart. sfr 37,–.

3. Neues Testament

Fitzmyer, Joseph A.: To advance the Gospel. New Testament studies. – NY: Crossroad (Publ. Company) (1981). XIII, 265 p.; $ 19,50.

Interpreting the Gospels. Ed. by James Luthers Mays. – Phil: Fortress Pr. (1981). X, 307 p.; $ 13,50; [cont.:] p. 1–13: Fitzmyer, Joseph A.: The Gospel in the theology of Paul; p. 14–26: Talbert, Charles H.: The Gospel and the Gospels; p. 27–40: Kingsbury, Jack Dean: The Gospel in four editions; p. 41–54: Morgan, Robert: The hermeneutical significance of Four Gospel; p. 55–65: Carlston, Charles E.: Interpreting the Gospel of Matthew; p. 66–77: Kingsbury, Jack Dean: The form and message of Matthew; p. 78–96: Gaston, Lloyd: The Messiah of Israel as teacher of the Gentiles: The setting of Matthew's christology; p. 97–114: Martin, James P.: The Church in Matthew; p. 115–129: Achtemeier, Paul J.: Mark as interpreter of the Jesus traditions; p. 130–147: Kee, Howard Clark: Mark's Gospel in recent research; p. 148–167: Donahue, John R.: Jesus as the parable of God in the Gospel of Mark; p. 168–182: Schweizer, Eduard: The portraval of the life of faith in the Gospel of Mark; p. 183–196: Hultgren, Arland J.: Interpreting the Gospel of Luke; p. 197–213: Talbert, Charles H.: Shifting sands: The recent study of the Gospel of Luke; p. 214–230: Martin, Ralph P.: Salvation and discipleship in Luke's Gospel; p. 231–246: Danker, Frederick W.: The shape of Luke's Gospel in lectionaries; p. 247–264: Minear, Paul S.: The audience of the fourth Evangelist; p. 265–277: Kysar, Robert: Community and Gospel: Vectors in Fourth Gospel criticism; p. 278–290: Smith, D. Moody: The presentation of Jesus in the Fourth Gospel; p. 291–306: Brown, Raymond E.: Johannine ecclesiology – The community's origins.

Neirynck, Frans: Evangelica. Gospel studies – études d'évangile. Collected essays. Ed. by F. van Segbroeck. – Leuven: Peeters; Leuven: Univ. Press 1982. XIX, 1036 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LX.

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

Laurentin, René: Approche structurale de **Matthieu 1–2**. – De la Tôrah au Messie. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Henri Cazelles . . ., P (1981), 383–416; p. 417–423: Perrot, Charles: «Un prophète comme l'un des prophètes» ‹**Mc 6,15**›; p. 425–429: Guillet, Jacques: «The péchés sont pardonnés» ‹**Mc 2,5** et **Lc 7,48**›; p. 431–445: Descamps, Albert L.: Réflexions sur l'eschatologie de Jésus; p. 447–454: Fitzmyer, Joseph A.: Habakkuk 2:3–4 and the New Testament; p. 457–465: Cothenet, Edouard: A l'arrière-plan de l'allégorie d'Agar et de Sara ‹**Ga 4,21–31**›; p. 467–474: Schnackenburg, Rudolf: Die Politeia Israels in **Ep 2,12**; p. 476–481: Jankowski, Augustyn: L'espérance messianique d'Israël selon la pensée paulinienne, en partant du concept «*Proelpizein*» ‹**Ep 1,12**›; p. 483–494: Feuillet, André: L'espérance de la «conversion» d'Israël en **Rm 11,25–32**: L'interprétation des versets **26** et **31**; p. 495–501: Quinn, Jerome D.: Parenesis and the Pastoral Epistles; p. 503–510: Carrez, Maurice: L'appel de Paul à César ‹**Ac 25,11**›: La double appartenance juive et chrétienne de la première église d'après le livre des Actes.

Brock, Sebastian: Passover, annunciation and epiclesis: Some remarks on the term *Aggen* in the Syriac versions of **Lk. I:35**. – NovT XXIV, 1982, 222–233; p. 234–254: Klemm, Hans G.: De censu Caesaris. Beobachtungen zu J. Duncan M. Derretts Interpretation der Perikope **Mk. 12:13–17** par.; p. 255–265: Catchpole, David R.: The Angelic Son of Man in **Luke 12:8**.

Weiser, Alfons: Die **Apostel**geschichte. Kapitel **1–12**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn; (Wü:) Echter Verlag (1981). 293 S. = Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament V, 1 = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DVII; kart. DM 24,80.

Paulsen, Henning: Schisma und Häresie. Untersuchungen zu **1 Kor 11,18.19**. – ZThK LXXIX, 1982, 180–211.

Bachmann, Michael: Rezeption von **1. Kor. 15 (V. 12ff)** unter logischem und unter philologischem Aspekt. – Linguistica biblica LI, 1982, 79–104; S. 105–112: Gewalt, Dietfried: **1 Thess 4,15–17**; **1 Kor 15,51** und **Mk 9,1** – Zur Abgrenzung eines „Herrenwortes".

Schnackenburg, Rudolf: Der Brief an die **Epheser**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger; (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1982). 362 S. = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament X.

Fowler, Robert M.: Loaves and fishes. The function of the feeding stories in the Gospel of **Mark**. – (Chico, Cl.:) Scholars Press (1981). 258 p. = Society of Biblical literature. Dissertation series LIV; $ 15,–. [Diss., Chicago]

Mohr, Till Arend: Markus- und Johannespassion. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchung der Markinischen und Johanneischen Passionstradition. – Zü: Theolog. Verl. (1982). 459 S.; kart. DM 64,–.

Kilpatrick, G. D.: Jesus, his family and his disciples. – Journal for the Study of the New Testament XV, 1982, 3–19; p. 20–29: Derrett, J. Duncan M.: The merits of the narrow gate; p. 30–41: Most, William G.: Did St. Luke imitate the Septuagint?; p. 42–50: Downing, F. Gerald: The resurrection of the dead: Jesus and Philo; p. 51–80: Grigsby, Bruce H.: The cross as an expiatory sacrifice in the Fourth Gospel; p. 81–85: Pamment, Margaret: Eschatology and the Fourth Gospel; p. 86–96: Miller, Ernest C., Jr.: Πολιτεύεσθε in **Philippians 1.27**: Some philological and thematic observations; p. 97–112: Parker, David: A 'Dictation Theory' of Codex Bezae.

La Potterie, Ignace de: Les deux noms de Jérusalem dans les **Actes** des Apôtres. – Biblica LXIII, 1982, 153–187; p. 188–205: Evans, Craig A.: The Colossian mystics.

Collins, Raymond F.: Paul, as seen through his own eyes. A reflection on the First Letter to the **Thessalonians**. – Louvain Studies VIII, 1981, 348–381.

Riches, John: Jesus and the transformation of Judaism. – Lo: Darton, Longman & Todd (1980). X, 254 p.; £ 10,40.

Schweizer, Eduard: Die **Bergpredigt**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 118 S. = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481; kart. DM 14,80.

Woll, D. Bruce: Johannine Christianity in conflict: authority, rank, and succession in the first farewell discourse. – (Chico, Cl.:) Scholars Press (1981). 188 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LX.

Hock, Ronald F.: The social context of Paul's ministry. Tentmaking and apostleship. – Phil: Fortress Pr. (1980). 112 p.; $ 7,95.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Andresen, Carl – Georg Denzler: Wörterbuch der Kirchengeschichte. – Mchn: Kösel 1982. 649 S.; Lw. DM 48,–.

Frijhoff, Willem: Van "Histoire de l'Église" naar "Histoire religieuse". De invloed van de "Annales"-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland. – NAKG LXI, 1981, 113–153.

Speyer, Wolfgang: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen. – Stu: Hiersemann 1981. IX, 209 S., 10 Abb. = Bibliothek des Buchwesens VII; Lw. DM 140,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Le Diocèse de **Strasbourg**. Sous la direction de Francis Rapp avec la collaboration de L(ouis) Châtelier (e.a.). – P: Beauchesne 1982. 352 p., 3 cartes = Histoire des Diocèses de France. N.S. XIV; F 90,–.

Lubac, Henri de: La controverse sur le salut d'Origène á l'époque moderne. – BLE LXXXIII, 1982, 5–29. 83–110.

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

Ciardi, F.: Per impulso dello Spirito Santo. Origine carismatica della missione di fondatore. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 7–94.

Goldman, Steven Louis: On the interpretation of symbols and the Christian origins of modern science. – JR LXII, 1982, 1–20.

Žak, Sabine: Das Tedeum als Huldigungsgesang. – HJ CII, 1982, 1–32.

3. Alte Kirchengeschichte

Pellegrino, Michele: Ricerche patristiche ‹1938–1980›. Prefazione di Eugenio Corsini. [Vol.] I–II. – To: Bottega D'Erasmo 1982. XXXVII, 703 p.; VI, 742 p.; Lire 100 000; p. XXI–XXXIII: Bibliografia Michele Pellegrino.

Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber. – Mstr: Aschendorff 1982. XX, 250 S., 20 Tafeln = Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband IX; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. XVI–XX: Verzeichnis der Schriften von Alfred Stuiber; S. 1–8: Stuiber, Alfred: Der Tod des Aurelius **Augustinus**; S. 9–20: Dihle, Albrecht: Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus; S. 21–29: Treu, Kurt: Der Tod in der attischen Neuen Komödie; S. 30–46: Tetz, Martin: Christenvolk und Abrahamsverheißung. Zum „kirchengeschichtlichen" Programm des **Eusebius** von **Caesarea**; S. 47–54: Noethlichs, Karl Leo: Spätantike Jenseitsvorstellungen im Spiegel des staatlichen Gräberschutzes. Zur Novelle 23 Kaiser Valentinians III; S. 55–67: Fontaine, Jacques: Images virgiliennes de l'ascension céleste dans la poésie latine chrétienne; S. 68–78: Thraede, Klaus: „Auferstehung der Toten" im Hymnus ante cibum des **Prudentius** ‹cath. 3,186/205›; S. 79–85: Waszink, Jan Hendrik: Einige Bemerkungen über den Text des Carmen de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini; S. 86–97: Horn, Hans-Jürgen – Christine Niens: Rom. 1,20 und das Verhältnis von αἴσθησις und νόησις in frühchristlicher Deutung; S. 98–106: Doignon, Jean: La lecture de I Thessaloniciens 4,17 en occident de **Tertullien** à **Augustin**; S. 107–116: Crouzel, Henri: Différences entre les ressuscités selon **Origène**; s. 117–128: Dassmann, Ernst: Paulus in der „Visio sancti Pauli"; S. 129–139: Fenger, Anne-Lene: Tod und Auferstehung des Menschen nach **Ambrosius**' ‚De excessu fratris II'; S. 140–153: Speigl, Jakob: **Petrus Chrysologus** über die Auferstehung der Toten; S. 154–167: Frend, W. H. C.: The North African cult of martyrs. From apocalyptic to hero-worship ‹with plates 1/5›; S. 168–175: Kötting, Bernhard: Wohlgeruch der Heiligkeit; S. 176–187: Baumeister, Theofried: Jenseitsvorstellungen in der alten **Georg**legende; S. 188–197: Speyer, Wolfgang: Die Vision der wunderbaren Höhle; S. 198–209: Turcan, Robert: Les exégèses allégoriques des sarcophages "au Phaéthon" ‹avec planches 6/7›; S. 210–214: Toynbee, Jocelyn M. C.: Life, death and afterlife on Roman-Age mosaics ‹with plates 8/9›; S. 215–224: Kötzsche-Breitenbruch, Lieselotte: Zur Darstellung der Himmelfahrt Constantins des Großen ‹mit Tafel 10›; S. 225–227: Klauser, Theodor: Der Schafträger als Geleiter der Seele auf ihrer Jenseitsreise ‹mit Tafeln 11/12›; S. 228–238: Maser, Peter: Darstellungen des Olam hab-ba in der spätantik-jüdischen Kunst Roms? ‹mit Tafel 13›; S. 239–250: Engemann, Josef: Der Ehrenplatz beim antiken Sigmamahl ‹mit Tafeln 14/20›.

Oort, J. van: De **Heilige Geest** en de oude kerk: leer, belijdenis, ervaring. – Theologia Reformata XXV, 1982, 30–45. 102–112.

De Burgos, Miguel: La comunidad de **Antioquía**: Aspectos históricos y papel profético en los orígenes del cristianismo. – Communio XV, 1982, 3–26; p. 27–45: Granado, Carmelo: Actividad del Espíritu Santo en la historia de la salvación según San **Ireneo**.

Hamman, Adalbert: La nouveauté de vie chez les chrétiens des premiers siècles. – Seminarium XXXIII, 1981, 656–670; p. 671–684: Trapé, Agostino: Cristianesimo come novità di vita in S. **Agostino**.

Mees, Michele: Le parole del Signore e loro importanza per l'ermeneutica protocristiana. – MF LXXXI, 1981, 389–438.

Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche. Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.–5. Januar 1979 in Bethel. Hrsg. von Fairy v[on] Lilienfeld und Ekkehard Mühlenberg. – Erl: (Lehrstuhl für Geschichte u. Theologie des christl. Ostens) 1980. 121 S.; kart. DM 12,–; [enth.:] S. 9–31: Dihle, Albrecht: Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie; S. 32–44: Junod, Eric: Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des **Origenes** und ihre Bedeutung für die Ethik; S. 45–62: Schindler, Alfred: Das Wort „**Gnade**" und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin; S. 63–68: Stoellger, Winfried: Gnade und Willensfreiheit nach **Makarios**/Symeon; S. 69–89: Brändle, Rudolf: Synergismus als Phänomen der Frömmigkeitsgeschichte, dargestellt an den Predigten des **Johannes Chrysostomus**.

Latham, James E.: The religious symbolism of salt. – P: Beauchesne 1982. 256 p. = Théologie historique LXIV; F 93,–.

Børresen, Kari Elisabeth: L'usage patristique de métaphores feminines dans le discours sur Dieu. – RTL XIII, 1982, 205–220.

Halleux, A. de: «L'Eglise catholique» dans la Lettre ignacienne aux Smyrniotes. – EThL LVIII, 1982, 5–24.

Saliba, Issa A.: The Bishop of Antioch and the heretics: A study of a primitive Christology. – EvQ LIV, 1982, 65–76; p. 77–87: Wright, David F.: Christian faith in the Greek world: **Justin** Martyr's testimony.

Grant, Robert M.: The description of Paul in the Acts of Paul and Thecla. – VigChr XXXVI, 1982, 1–4; p. 5–14: Ryan, P. J.: Chrysostom – a derived stylist?; p. 15–23: Waszink, J. H. – J. C. M. van Winden: A particular kind of idolatry. An exegesis of **Tertullian**, De Idololatria ch. 23; p. 24–37: Stötzel, Arnold: Die Darstellung der ältesten Kirchengeschichte nach den Pseudo-Clementinen; p. 38–62: Bartelink, G. J. M.: Die literarische Gattung der Vita Antonii. Struktur und Motive.

Geyer, Carl-Friedrich: Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei **Origenes**. – FStudien LXIV, 1982, 1–18; S. 19–26: Riedel, Christoph: Zur philosophischen Systematik des augustinischen Gottesargumentes in „De libero arbitrio".

Junod, Eric – Jean-Daniel Kaestli: L'histoire des Actes apocryphes des apôtres du III^e^ au IX^e^ siècle: le cas des Actes de Jean. – Gen, Laus, Neuch: Revue de théologie et de philosophie 1982. 154 p. = Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie VII; kart. sfr 33,–.

Valero, Juan B.: El estoicismo de **Pelagio**. – EE LVII, 1982, 39–63; p. 65–81: Fernández Ubiña, José: San **Cipriano** y el Imperio.

Romero-Posé, Eugenio: El tratado 'de montibus Sina et Sion' y el donatismo. – Gr LXIII, 1982, 273–299.

Typus, **Symbol, Allegorie** bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Hrsg. von Margot Schmidt in Zusammenarbeit mit Carl Friedrich Geyer. (Dem Magnus Cancellarius der Kathol. Univ. Eichstätt Alois **Brems**, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag 1981.) Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. – Rgb: Pustet (1982). 424 S. = Eichstätter Beiträge IV = Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 68,–; [enth.:] S. 11–40: Brock, Sebastian: Clothing metaphors as a means of theological expression in syriac tradition; S. 41–53: Wickham, Lionel R.: Symbols of the incarnation in **Cyril** of **Alexandria**; S. 54–74: Bundy, David D.: The interpretation of Isaiah 53 in East and West; S. 75–107: Yousif, Pierre: Typologie und Eucharistie bei **Ephräm** und Thomas von Aquin; S. 108–130: Ramos-Lisson, Domingo: Der Einfluß der soteriologischen Typologien des Origenes im Werk **Isidors** von **Sevilla** unter besonderer Berücksichtigung der „Quaestiones in Vetus Testamentum"; S. 131–145: Thekeparampil, Jakob: Weihrauchsymbolik in den syrischen Gebeten des Mittelalters und bei Pseudo Dionysios; S. 146–186: Lilienfeld, Fairy von: Frau Weisheit-Typus, Symbol oder Allegorie in Byzanz und der karolingischen Dichtung des 9. bis 10. Jahrhunderts; S. 187–217: Drijvers, Han J. W.: Die Legende des Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum; S. 218–238: Leloir, Louis: Le diable chez les Pères du Désert et dans les écrits du Moyen-Age; S. 239–277: Beck, Edmund: Zur Terminologie von **Ephräms** Bildtheologie; S. 278–301: Schmidt, Margot: Die Augensymbolik bei **Ehräm** und Parallelen in der deutschen Mystik; S. 302–332: Schwab, Ute: Die altenglische Dichtung „Das Gesicht vom Kreuzesbaum" und östliche Einflüsse; S. 333–351: Esbroeck, Michel van: Bild und Begriff in der Transitus-Literatur; S. 353–360: Špidlik, Tomáš: Tempel und Bild.

Irenaeus: Irénée de Lyon: Contre les hérésies (Adversus haereses, lat., franz.) Livre II. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. Tome II: Texte et traduction. – P: Ed. du Cerf 1982. 438 p.; 372 p. = Sources chrétiennes CCXCIII – CCXCIV.

Eusebius: Eusèbe de Césarée: La préparation évangélique (Praeparatio evangelica, griech., franz.). Livre XI. Introduction, traduction et commentaire par Geneviève Favrelle. Texte grec révisé par Édouard des Places. – P: Ed. du Cerf 1982. 406 p. = Sources chrétiennes CCXCII; F 364.

Luibhéid, Colm: **Eusebius** of **Caesarea** and the Arian crisis. – (Blackrock:) Irish Academic Pr. (1981). 128 p.; £ 6,80.

Des Places, Édouard: Eusèbe de **Césarée** commentateur. Platonisme et Écriture Sainte. – P: Beauchesne 1982. 196 p. = Théologie historique LXIII.

Twomey, Vincent: Apostolikos Thronos. The primacy of Rome as reflected in the church history of **Eusebius** and the historico-apologetic writings of Saint **Athanasius** the **Great**. – Mstr: Aschendorff (1982). IX, 623 p. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLIX; kart. DM 148,– [Diss., Regensburg]

Ritter, Adolf Martin: Verbindliches Lehren in der alten Kirche. Eine „Fallstudie". – EvTh XLII, 1982, 251–265.

Studer, Basil: Der **Person**-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre. – ThPh LVII, 1982, 161–177.

Ellverson, Anna-Stina: The dual nature of man. A study in the theological anthropology of **Gregory** of **Nazianzus**. – Sto: Almqvist & Wiksell 1981. 119 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensis XXI; scr 63,– [Diss., Uppsala]

Pincherle, Alberto: Vita di Sant'**Agostino**. – (R, Bari:) Laterza 1980. XII, 460 p. = Collezione Storica; Lire 25 000.

Press, Gerald A.: The content and argument of Augustine's De Doctrina Christiana. – Augustiniana XXXI, 1981, 165–182.

Lawless, George P.: Enduring values of the rule of saint Augustine. – Angelicum LIX, 1982, 59–78.

Pannenberg, Wolfhart: Die Bedeutung von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute. – OekRu XXXI, 1982, 129–140.

Olsen, Glenn W.: Reform after the pattern of the primitive Church in the thought of **Salvian** of **Marseilles**. – CHR LXVIII, 1982, 1–12.

Arens, Herbert: Die christologische Sprache **Leos** des **Großen**. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 716 S. = Freiburger theologische Studien CXXII; kart. DM 128,–.

Lotter, Friedrich: **Severin** von **Noricum**, Staatsmann und Heiliger. – ThpQ CXXX, 1982, 110–124.

Johannes von Damaskos: Philosophische Kapitel. Eingeleitet, übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Gerhard Richter. – Stu: Hiersemann 1982. 304 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XV; Lw. DM 168,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Fokciński, Hieronim: Conferimento dei benefici ecclesiastici maggiori nella Curia Romana fino alla fondazione della Congregazione Concistoriale. – RSCI XXXV, 1981, 334–354.

Montagna, Davide Maria: Echi di esperienza monastica a Monte Senario nel Duecento ‹rilettura della "Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum". – Studi storici dell'ordine dei Servi di Maria XXIX, 1979, 233–241; p. 242–256: ~: Antichi eremi dei Servi nei secoli XII–XIV; p. 257–302: Branchesi, Pacifico M.: Rassegna di fonti per una ricerca storica sulla Congregazione degli eremiti di Monte Senario; p. 303–334: Dal Pino, Franco A.: I libri di memorie del sacro eremo di Monte Senario ‹1593–1765›; p. 335–422: Fagioli, Roberto M.: Gli eremi Servi di Maria nel Lazio. Cibona e Monterano.

Sehi, Meinrad: Die **Bettelorden** in der Seelsorgsgeschichte der Stadt und des Bistums **Würzburg** bis zum Konzil von Trient. Eine Untersuchung über die Mendikantenseelsorge unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in Würzburg. – Wü: Echter-Verl. 1981. 508 S., Ill. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte; kart. DM 68,– [Diss., Würzburg]

Culianu, Ioan Petru: Magia spirituale e magia demonica nel Rinascimento. – RStLR XVII, 1981, 360–408.

Peschke, Erhard: Kirche und Welt in der Theologie der **böhmischen Brüder**. Vom Mittelalter zur Reformation. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1981. 219 S.; Ppb. M 10,80.

5. Mittelalter

Boese, Helmut: Die alte „Glosa psalmorum ex traditione seniorum". Untersuchungen, Materialien, Texte. – Frb/B: Herder 1982. 286 S. = Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel IX; kart. DM 92,–.

Die altmittel- und altniederfränkischen Psalmen und Glossen. Nach d. Hs. u. Erstdr. neu hrsg. von Arend Quak. – Amst: Rodopi 1981. 221 S. = Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur XLII; hfl 50,–.

Cowdrey, H. E. J.: **Bede** and the 'English People'. – The Journal of Religious History XI, 1981, 501–523.

Schmetterer, Viktor: Drei altenglische religiöse Texte aus der Handschrift Cotton Vespasianus D XIV. – Wien: VWGÖ 1981. 159 S. = Dissertationen der Universität Wien CL; kart. DM 16,–.

Chavasse, Antoine: L'organisation stationnale du Carême romain, avant le VIII^{e} siècle. Une organisation ‹pastorale›. – RSR LVI, 1982, 17–32.

Clark, J. P. H.: Predestination in Christ according to **Julian** of **Norwich**. – DR C, 1982, 79–91; p. 138–151: Colish, Marcia L.: **John** the **Scot**'s christology and soteriology in relation to his greek sources.

Guillot, Olivrer: La conversion des **Normands** peu après 911. Des reflets contemporains à l'historiographie ultérieure ‹X^{e}–XI^{e}›. – CCM XXIV, 1981, 101–116.181–219; p. 173–179: Christe, Yves: ‹Et super muros eius angelorum custodia›.

Codex diplomaticus **Amiatinus**. Urkundenbuch der Abtei S. **Salvatore** am Montamiata. Von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. ‹736–1198›. Im Auftrag des Deutschen Historischen Instituts in Rom bearbeitet von Wilhelm Kurze. Bd. II: Vom Beginn der ottonischen Herrschaft bis zum Regierungsantritt Papst Innozenz III. ‹**962–1198**›. – Tü: Niemeyer 1982. XIX, 391 S.; Lw. DM 136,–.

Blake, David: The development of the chapter of the diocese of **Exeter**, **1050–1161**. – Journal of Medieval History VIII, 1982, 1–11; p. 29–43: Housley, Norman: Pope **Clement V** and the crusades of 1309–10; p. 45–62: Wood, Charles T.: **Celestine V.**, **Boniface VIII.** and the authority of parliament.

Bell, David N.: **William** of **St. Thierry** and John **Scot Eriugena**. – Cît XXXIII, 1982, 5–28.

Leclercq, Jean: Die **Frau** in der Mönchstheologie des Mittelalters. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» XI, 1982, 353–359; S. 360–379: Elm, Kaspar: Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts.

Suárez Fernández, Luis: **Judíos españoles** en la edad media. – Madr: Ed. RIALP (1980). 286 p.; pes 600.

Heimpel, Hermann: Die Vener von Gmünd und Strassburg 1162–1447. Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtentums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. X, 1625 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LII.

Rotzetter, Anton: Die Entscheidung des hl. **Franz** für die Armen. Zum kirchlichen und gesellschaftlichen Ort der franziskanischen Lebensform. – FStudien LXIV, 1982, 27–53; S. 54–66: Schachten, Winfried H. J.: Das Verhältnis von philosophischem und biblisch-heilsgeschichtlichem Denken im Blick auf Joachims Ablehnung der Metaphysik; S. 67–80: Flood, David: Peace in Assisi in the early thirteenth century.

Cardini, Franco: Il Concilio Lateranense IV e la *Fraternitas* francescana. A proposito di un problema aperto. – StudFranc LXXVIII, 1981, 239–250; p. 251–305: Bart, Alba Rossebastiano: Frammenti dei quaresimali fiorentini di S. **Bernardino da Siena**; p. 307–327: Lauriola, Giovanni: Intorno alla cultura di Francesco d'Assisi; p. 329–335: Donnini, Mauro: Il *Planctus* sulla morte di S. Bonaventura da Bagnoregio; p. 343–352:Babbini, Leone: Il B. Pacifico da Cerano e la sua *Somma di Teologia Morale*.

Batazzi, Ferdinando: La corporietà in s. Francesco d'Assisi ovvero "fratello corpo". – Rivista di teologia morale XIV, 1982, 269–281.

Storia e messaggio in **Gioacchino** da **Fiore**. Atti del I Congresso Internazionale di Studi Gioacchiniti, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19–23 Settembre 1979. – S. Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioachimiti 1980. 582 p., con tav. e fig.; Lire 35 000; [cont.:] p. 7–23: Russo, Francesco: La figura storica di Gioacchino da Fiore; p. 25–41: Reeves, Marjorie: How original was Joachim of Fiore's theology of history?; p. 57–69: Gonnet, Giovanni: Gioacchino da Fiore e gli eretici del suo tempo; p. 71–150: Di Napoli, Giovanni: Teologia e storia in Gioacchino da Fiore; p. 151–175: Mottu, Henry: Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et philosophie de l'histoire; p. 195–224: Crocco, Antonio: Genesi e significato dell'»età dello Spirito» nell'escatologia di Gioacchino da Fiore; p. 225–244: Grégoire, Reginaldo: Rapporti tra apocalittica medievale e messianismi laici odierni; p. 245–268: Gabelli, Anna Maria: Gioacchino da Fiore nella storiografia italiana del '900; p. 269–300: D'Elia, Francesco: Struttura stilistico-semantica del linguaggio gioachimita; p. 301–365: Cadei, Antonio: La chiesa figura del mondo; p. 367–427: De Leo, Pietro: «Reliquiae» florensi – Note e documenti per la ricostruzione della biblioteca e dell'archivio del protocenobio di S. Giovanni in Fiore; p. 429–445: Manselli, Raoul: Gioacchino da Fiore e la fine dei tempi; p. 449–471: Caraffa, Filippo: I monasteri florensi del Lazio meridionale; p. 473–490: Russo, Eligio: Due chiarimenti sul pensiero di Gioacchino: le cinque relazioni trinitarie e i cinque tempi essenziali dello «Psalterium»; p.491–501: D'Adamo, Cristina: Note sull'architettura florense in Italia; p. 503–520: Di Gioia, Elena Bianca: Note su un manoscritto di Gioacchino da Fiore; p. 521–531: Troncarelli, Fabio: Poesia e profezia in un manoscritto di Gioacchino da Fiore; p. 533–543: Ceccarelli, Aldo: Cronologia dei restauri dell'Abbazia di S. Giovanni in Fiore.

Herde, Peter: Die Entwicklung der **Papstwahl** im dreizehnten Jahrhundert. Praxis und kanonistische Grundlagen. – ÖAKR XXXII, 1981, 11–41.

Goodich, Michael: Vita perfecta. The ideal of **sainthood** in the thirteenth century. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 290 p. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXV; Lw. DM 180,–.

Howell, Margaret: Abbatial vacancies and the divided *Mensa* in medieval England. – JEH XXXIII, 1982, 173–192; p. 193–208: Housley, H. J.: Politics and heresy in Italy: Anti-heretical crusades, orders and confraternities, 1200–1500.

Paolini, Lorenzo: Domus e zona degli eretici. L'esempio di **Bologna** nel XIII secolo. – RSCI XXXV, 1981, 371–387.

Gauthier, René A.: Le traité *De anima et de potenciis eius* d'un maître dès arts ‹vers 1225›. – RSPhTh LXVI, 1982, 3–55; p. 57–80: Halleux, Robert: Albert le Grand et l'alchimie.

Stehkämper, Hugo: Über die geschichtliche Größe **Alberts** des **Großen**. Ein Versuch. – HJ CII, 1982, 72–93.

Zerner-Chardavoine, Monique – Hélène Piéchon-Palloc: La **croisade albigeoise**, une revanche. Des rapports entre la quatrième croisade et la croisade albigeoise. – RH CVI, 1982, 3–18; p. 19–41: Shahar, Shulamith: Des lépreux pas comme les autres. L'ordre de **Saint-Lazare** dans le royaume latin de Jérusalem.

Brown, Oskar James: Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the thomistic doctrine of law. – Toronto: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1981. XII, 210 p. = Studies and texts LV; hfl 33,– [Diss., Toronto]

Patfoort, A.: La finalité «apostolique» de la *Somme contre les Gentils*.– Angelicum LIX, 1982, 3–22; p. 23–36: Centore, Florestano: Lovejoy and Aquinas on God's "Need" to create.

McGrath, Alister E.: "Augustinianism"? A critical assessment of the so-called "medieval Augustinian tradition" on justification. – Augustiniana XXXI, 1981, 247–267.

Dykmans, Marc: Le rite de la dégradation des clercs d'après quelques anciens manuscrits. – Gr LXIII, 1982, 301–331.

Gregorii Ariminensis OESA Lectura super primum et secundum sententiarum. Ed. A. Damasus Trapp ... T. II: Super primum ‹dist. 7–17›. Elaboraverunt: Venicio Marcolino ... – B, NY: de Gruyter 1982. VI, 491 p. = Spätmittelalter und Reformation VII; Lw. DM 228,–.

Bachmann, Hanns: Das älteste **Urbar** der Benediktinerabtei St. **Georgenberg** zu **Fiecht** von 1361/70 und das Weinzinsregister von 1420 und 1422. – Innsbr: Wagner 1981. 239 S., 1 Kt, Beilage = Österreichische Urbare. Abt. III: Urbare geistl. Grundherrschaften Bd. 5: Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Bistums Brixen 4; kart. öSch 480,–.

Odoardi, Giovanni: S. **Bernardino** da **Siena** e la Comunità dell'Ordine o Frati Minori Conventuali. – MF LXXXI, 1981, 111–174. 439–515; p. 516–545: Rotolo, Filipo: Fra Nicolò Ginco da Agrigento.

Perarnau, Josep: Tractats espirituals d'**Arnau** de **Vilanova** en la biblioteca del cardenal Nicolau de Cusa ‹1401–1464›. – Revista Catalana de Teologia VI, 1981, 77–88.

Schrama, Martijn: Gabriel **Biel** et son entourage: *via moderna* et *devotio moderna*. – NAKG LXI, 1981, 154–184.

Peyronnet, Georges: L'ambiente religioso della "missione" di **Giovanna** d'**Arco**. – RStLR XVII, 1981, 345–359.

Ferrara, Mario: Nuova bibliografia **Savonaroliana**. Ed. riv. e arricchita di oltre 300 schede rispetto alla prima del 1958. – Vaduz: Topos-Verlag 1981. 230 p.

Lazaroff, Allan: The theology of Abraham **Bibago**. A defense of the divine will, knowledge, and providence in fifteenth-century Spanish-Jewish-philosophy. – Alabama: The Univ. of Alabama Pr. (1981). 139 p. = Judaic studies IX; $ 15.—.

6. Gesamte Neuzeit

Todisco, Orlando: L'influsso della scienza moderna sulla filosofia e la religione. – MF LXXXI., 1981, 317–388.

Evans, G. R.: **Newman**'s letters to Charles. – DR C, 1982, 92–100; p. 101–109: Bellenger, Dominic: The King's House, Winchester, 1792–96. A religious life in community; p. 116–137: Foster, Michael: Thomas **Allen**, Gloucester Hall and the Bodleian Library.

Bradshaw, Sue: Religious women in China: An understanding of indigenization. – CHR LXVIII, 1982, 28–45.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Reingrabner, Gustav: Zur Rechtsgeschichte des Parochialsystems in der Reformationszeit. – ÖAKR XXXII, 1981, 42–58.

Stow, Kenneth R.: Taxation, community and state. The **Jews** and the fiscal

foundations of the early modern papal state. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 187 p. = Päpste und Papsttum XIX; Lw. DM 120,–.

Christ-von Wedel, Christine: Das Nichtwissen bei **Erasmus** von **Rotterdam**. Zum philosophischen und theologischen Erkennen in der geistigen Entwicklung eines christlichen Humanisten. – Bas, Ffm: Helbing und Lichtenhahn 1981. VI, 146 S. = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft CXLII; kart. DM 46,– [Diss., Basel]

Loewenich, Walther von: Martin **Luther**. Der Mann und das Werk. – Mchn: List 1982. 431 S.; Lw. DM 38,–.

Hendrix, Scott H.: Luther and the papacy. Stages in a Reformation conflict. – Phil: Fortress Pr. (1981). XII, 211 p.; $ 14,95.

Gauss, Julia: **Basels** politisches Dilemma in der Reformationszeit. – Zwing XV, 1982, 509–548; S. 549–570: Moeri, René: Die Edlen von Friedingen. Streiflichter aus der Geschichte eines süddeutschen Adelsgeschlechtes; S. 571–580: Rogge, Joachim: Die Botschaft **Zwinglis** für die Kirche heute.

Hamm, Berndt: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von **Paltz** und seinem Umkreis. – Tü: Mohr 1982. XV, 378 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXV; Lw. DM 168,–.

Holfelder, Hans Hermann: Solus Christus. Die Ausbildung von **Bugenhagens** Rechtfertigungslehre in der Paulusauslegung ‹1524/25› und ihre Bedeutung für die theologische Argumentation im Sendbrief „Von dem christlichen Glauben" ‹1526›. Eine Untersuchung zur Genese von Bugenhagens Theologie. – Tü: Mohr 1981. VI, 127 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXIII.

Loeschen, J. R.: The divine community: Trinity, Church, and ethics in Reformation theologies. – Kirksvill, Miss.: The Sixteenth Century Journal 1981. 238 p.; $ 15,–.

Brenz, Johannes: Werke. Eine Studienausgabe. Die christologischen Schriften in 3 Teilen hrsg. von Theodor Mahlmann. Teil I. – Tü: Mohr 1981. XXII, 525 S., Ill.; Lw. DM 265,–.

Koch, Ernst: Erwägungen zum Bekehrungsbericht **Calvins**. – NAKG LXI, 1981, 185–197.

Chiodi, Luigi: Eresia protestante a **Bergamo** nella prima metà del '500 e il vescovo Vittore Soranzo. Appunti per una reconsiderazione storica. – RSCI XXXV, 1981, 456–485.

Wunderli, Richard: Pre-reformation London summoners and the murder of Richard Hunne. – JEH XXXIII, 1982, 209–224; p. 225–233: Davis, John: Joan of Kent, **Lollardy** and the English Reformation.

Gonnet, Giovanni: Les débuts de la **réforme** en **Italie**. – RHR CXCIX, 1982, 37–65.

Linde, S. van der: Jean **Taffin**: eerste pleiter voor 'Nadere Reformatie' in Nederland. – Theologia Reformata XXV, 1982, 6–29.

Neuhaus, Helmut: Der **Augsburger** Reichstag des Jahres **1530**. Ein Forschungsbericht. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 167–211.

Arrieta, Jesús S.: La Iglesia en la "Confessio Augustana". Su visión desde la perspectiva católica. – EE LVII, 1982, 3–38.

Die Eingliederung der niederländischen Glaubensflüchtlinge in die **Frankfurter** Bürgerschaft **1554–1596**. Ausz. aus d. Frankfurter Ratsprotokollen veröff. von Hermann Meinert. – Ffm: Kramer 1981. XXXXIV, 620 S.

Vermaseren, B. A.: Sasbout **Vosmeer** en het voormalige kapittel van Sion in 1592: Delft als bisschopszetel? – AGKatKN XXIII, 1981, 189–219; p. 220–268: Voorvelt, C. P.: De eerste editie van de 'Amor Poenitens' van Johannes van Neercassel (II).

8. Neuere Zeit

Maser, Peter: Georg Philipp Eduard **Huschke** an Hans Ernst von Kottwitz. Eine Untersuchung zum Verhältnis der altlutherischen Opposition in Breslau zur Erweckungsbewegung. – KiOst XXV, 1982, 11–63; S. 64–120: Suttner, Ernst Christoph: Die rumänische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit der Reformation; S. 121–128: Kahle, Wilhelm: Ein Bericht über Allianz- und Baptistengemeinden des **Kaukasus** aus dem Jahre 1888.

Herbert, James C.: William **Perkins's** *A Reformed Catholic*: A psycho-cultural analysis. – ChH LI, 1982, 7–23.

Wicki, Josef: **Philipp II.** und die **Jesuiten** der indischen Provinz ‹einschließlich Molukken, China und Japan› 1580–1598. – AHSJ L, 1981, 161–211; p. 212–233: Melià, Bartomeu: El »modo de ser« guaraní en la primera documentación jesuítica ‹1594–1639›.

Fino, Antonio: Chiesa e società nelle diocesi di Terra di Lavoro a sud del Volturno in eta posttridentina ‹1585–1630›. – RSCI XXXV, 1981, 388–449.

Scheitler, Irmgard: Das geistliche **Lied** im deutschen **Barock**. – B: Duncker und Humblot 1982. 455 S. = Schriften zur Literaturwissenschaft III; kart. DM 148,– [Diss., München]

Castan, Yves: La vie du Père **Cayron** et la persistance du modèle jésuite en **Languedoc**. – History of European Ideas III, 1982, 161–168; p. 169–176: Dabeziers, André: L'impasse des querelles sur la Grâce au dix-septième siècle; p. 185–192: Montagnes, Bernard: Ouverture ou resistance a la modernite? Le retablissement de l'ordre dominicain en France au dix-neuvième siècle.

Sprunger, Keith L.: English and Dutch Sabbatarianism and the development of Puritan social theology ‹1600–1660›. – ChH LI, 1982, 24–38; p. 39–53: Lehmann, Hartmut: Pietism and nationalism: The relationship of Protestant revivalism and national renewal in nineteenth – century Germany; p. 54–70: Rossi, John: Catholic opinion on the eastern question, 1876–1878; p. 71–84: Hutchinson, William R.: Innocence abroad: The "American Religion" in Europe.

Ceyssens, Lucien: Chrétien **Lupus**. Sa période ultramontaine ‹1660–1681›. – Augustiniana XXV, 1975, 293–329; XXVII, 1977, 238–282; XXVIII, 1978, 373–400; XXIX, 1979, 394–424; XXX, 1980, 157–188; XXXI, 1981, 268–329.

Olphe-Galliard, Michel: Entre Fénelon et Pierre Nicole: Jean-Pierre de **Caussade** ‹1675–1752›. – BLE LXXXIII, 1982, 111–134.

Condren, Conal: *Sacra* before *civilis*: Understanding the ecclesiastical politics of George **Lawson**. – The Journal of Religious History XI, 1981, 524–535; p. 536–557: Gough, Austin: The roman liturgy, gregorian plain – chant and the Gallican church; p. 558–577: Johnson, Dale A.: Popular apologetics in late Victorian England: The work of the christian evidence society.

Nuttall, Geoffrey F.: Dr. Du Moulin and *Papa Ultrajectinus*. – NAKG LXI, 1981, 205–213.

Solé, Jacques: Rationalisme chrétien et foi réformée à **Genève** autour de **1700**: les derniers sermons de Louis **Tronchin**. – BSHPF CXXVIII, 1982, 29–43.

Gribl, Albrecht A.: Unsere liebe Frau zu **Dorfen**. Kultformen und Wallfahrtsleben des 18. Jahrhunderts. – Dorfen: Präbst 1981. 597 S., 52 Ill., 7 graph. Darst., 4 Kt.; kart. DM 29,50 [Diss., München]

Altmann, Alexander: Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses **Mendelssohns**. – Stu: Frommann-Holzboog 1982. 304 S. = Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung II, 3.

Dereine, G.: Jean-Baptiste **Wautelet**, 24e et dernier Abbé du Jardinet. – Cît XXXIII, 1982, 29–50.

Simon, Josef: Hegels Gottesbegriff. – ThQ CLXII, 1982, 82–104; S. 105–131: Koslowski, Peter: Hegel – „der Philosoph der Trinität"? Zur Kontroverse um seine Trinitätslehre; S. 131–146: Oeing-Hanhoff, Ludger: Licht der Philosophie im Schatten Hegels. Zum Gedenken an Immanuel Hermann **Fichte**.

La condamnation de **Lamennais**. Dossier présenté par M. J. Le Guillou et Louis Le Guillou. – P: Beauchesne 1982. 754 p. = Textes. Dossiers. Documents V.

Graham, Ruth: The challenge of secularization to the sacraments under the first French republic. – CHR LXVIII, 1982, 13–27.

Wagner, Harald: **Möhler** auf dem Weg zur „Symbolik". – Cath XXXVI, 1982, 15–30; S. 31–48: Müller, Gerhard Ludwig: Vom Leben mit den Toten zum Leben nach dem Tod. Die Bestimmung der Communio Sanctorum als Ort christlicher Auferstehungsbotschaft in der „Symbolik" J.-A. Möhlers; S. 49–64: Reinhardt, Rudolf: Bekannte und unbekannte Texte aus dem Nachlaß Johann Adam Möhlers. Eine kritische Sichtung; S. 65–82: Kustermann, Abraham Peter: „Katholische Tübinger Schule." Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs; S. 83–100: Padberg, Rudolf: Versöhnende Spiritualität. Johann Michael **Sailers** Bedeutung für die ökumenische Begegnung zwischen den Konfessionen.

Pönnighaus, Klaus: Kirchliche Vereine zwischen Rationalismus und Erweckung. Ihr Wirken und ihre Bedeutung, vornehmlich am Beispiel des Fürstentums **Lippe** dargestellt. – Ffm, Bern: Lang 1982. X, 585 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 187; kart. sfr 87,– [Diss., Münster]

Brück, Regina von: Die Beurteilung der preußischen Union im lutherischen Sachsen in den Jahren 1817–1840. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 287 S. = Theologische Arbeiten XLI; M 17,20 [Diss., Rostock]

Rivinius, Karl J.: Der Weg des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. – ThGl LXXII, 1982, 216–225.

Brandt, Hans-Jürgen: Eine **katholische Universität** in **Deutschland**? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsbildung im **19.** Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1981. XLIII, 544 S. = Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte XII; Kunststoff DM 168,– [Habil.-Schr., Bochum]

Tillmann, Karl-Heinz: Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert: Johann Baptist **Hirscher**, Franz Anton **Staudenmaier**, Anton **Berlage**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 411 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXVI; kart. sfr 78,– [Diss., Regensburg]

Türk, Hans Günther: Philosophie – spekulative Theologie – unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des „Tübingers" Johann Evangelist **Kuhn**. – ZKTh CIV, 1982, 147–170.

Patelos, Constantin G.: **Vatican I** et les évêques uniates. Une étape éclairante de la politique romaine à l'égard des orientaux ‹1867–1870›. – Louvain-La-Neuve: Collège Erasme; Lv: Nauwelaerts 1981. XV, 569 p. = Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique LXV; FB 1200.

Tramontin, Silvio: Un secolo di storia della chiesa. Da **Leone XIII** al **Concilio Vaticano II**. Vol. I–II. – R: Ed. Studium (1980). XIII, 304 p.; IX, 332 p. = Religione e società VII; Lire 9000; 10 000.

Bertoglio, Lucía: El Padre **Yermo** y la promoción humana como dimensión integrante de la evangelización. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 229–311.

Gangoiti, B.: De bonis religiosorum et de lege "de la desamortización de Mendizabal". – Angelicum LIX, 1982, 410–430.

Urban, Josef: Die **Bamberger** Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil. Bd. I–II (Quellenband). – Lichtenfels: Schulze; Bbg: Historischer Verein 1982. XIX, 621 S., 1 Ill. und S. 623–864 = Historischer Verein für die Pflege der Geschichte des Ehemaligen Fürstbistums Bamberg. Beih. XV; kart. DM 57,– [Diss., Würzburg]

Zucker, Stanley: Politischer Katholizismus und deutsche Demokratie. Der Fall Philipp **Wasserburg** ‹1827–1897›. – HJ CII, 1982, 94–112.

Richmond, James: Albrecht **Ritschl**. Eine Neubewertung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XXII.

Zanin, Ernesto: La chiesa nell'esperienza religiosa di J(ohn) H(enry) **Newman**. – Udine: (Grillo) 1980. 258 p.; Lire 6000.

9. Neueste Zeit

Rocca, Giancarlo: La formazione della Pia Società San Paolo ‹1914–1927›. Appunti e documenti per una storia. – Clar XXI–XXII, 1981–1982, 475–690.

Tosiello, Rosario Joseph: "Requests I Cannot Ignore" – A new perspective on the role of Cardinal **O'Connell** in the Sacco-Vanzetti case. – CHR LXVIII, 1982, 46–53.

Arnal, Oscar L.: The brief pilgrimage of *Terre Nouvelle* ‹1935–9›. – The Journal of Religious History XI, 1981, 578–594.

Müller, Gerhard Ludwig: Tod und Auferstehung Gottes heute. Zur Überwindung des neuzeitlichen Atheismus in **Bonhoeffers** theologia crucis. – ZKTh CIV, 1982, 172–190.

Wirth, Günter: „Die Zeichen der Zeit" **1947** bis **1979**. Vorläufiger Versuch der Wertung und Würdigung in der Sicht eines Publizisten. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 76 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXVI; M 3,60.

Duncker, P. G.: Ricordando il Cardinale Agostino **Bea**, biblista e ecumenista. – Angelicum LIX, 1982, 45–58.

May, Georg: Ludwig **Kaas**. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz. Bd. II. III. – Amst: Grüner 1982. X, 745 S.; III, 613 S. = Kanonistische Studien und Texte XXXIV.

Doering-Manteuffel, Anselm: Kirche und Katholizismus in der Bundesrepublik der fünfziger Jahre. – HJ CII, 1982, 113–134.

Rosato, Philip J.: The spirit as Lord. The pneumatology of Karl **Barth**. – Ed: Clark (1981). X, 228 p.; £ 7,60.

Balzan, Luciano: Dialettica fede-ragione nel giovane R(udolf) **Bultmann**. – (L'Aquila: Ferri 1980). 246 p. = Università degli Studi L'Aquila. Istituto di Filosofia; Lire 12 000.

Peri, Vittorio: Appunti per un'indagine sull'ecclesiologia di Paolo VI. Titoli di originalità dell'"Ecclesiam suam". – RStLR XVII, 1981, 409–450.

Landercy, M.: Le Cardinal **Stepinac** – Martyr des droits de l'homme. Préface de S. E. le Cardinal François Marty. – (P:) Apostolat des Éditions; (Montréal: Éd. Paulines 1981). 317 p. avec pl. et fig.; F 75,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Seumois, André: Théologie missionnaire. T.V: Dynamisme missionnaire du Peuple die Dieu. – CdV: Urbaniana Univ.Pr. 1981. 209 p.; Lire 4000.

Straelen, Henri van: Ouverture à l'autre. Laquelle? L'apostolat missionnaire et le monde non chrétienne. – P: Beauchesne 1982. 289 p.; F 81,–.

Cotterell, Peter: The eleventh commandment. Church and mission today. – (Leicester: Inter-Varsity Pr. 1981). 174 p.

Boulaga, F. Eboussi: Christianisme sans fétiche. Révélation et domination. Essai. – P: Éd. Présence Africaine (1981). 219 p.; F 48,–.

Sigal, Gerald: The Jew and the Christian missionary: a Jewish response to missionary Christianity. – NY: KTAV Publ. House 1981. XIX, 311 p.

Schlicht, Alfred: Die Rolle der europäischen Missionare im Rahmen der Orientalischen Frage am Beispiel Syriens. – NZM XXXVIII, 1982, 187–201.

Hoornaert, Eduardo: Kirchengeschichte **Brasiliens** aus der Sicht der Unterdrückten **1550–1800** (Formação do Catolicismo Brasileiro 1550–1800. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos, dt.) – Mettingen: Brasilienkunde Verlag (1982). 134 S., 1 Zeittaf., zahlr. Abb. auf Taf. im Text; DM 18,–.

Münch, Werner – Klaus Weigelt: Christliche Verantwortung für eine humane Weltentwicklung. **Lateinamerika** – Kontinent der Entscheidung. – (Hannover: Niedersächs. Landeszentrale für polit. Bildung 1981.) 162 S.

Armstrong, James: From the underside. Evangelism form a third world vantage point. – Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1981. XIV, 93 p.

Bowden, Henry Walter: American Indians and Christian missions. Studies in cultural conflict. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1981. 155 p.; $ 14.95.

Black apostles at home and abroad. Afro-Americans and the Christian mission from the Revolution to Reconstruction. – Boston: Hall 1982. XXXVI, 321 p.; $ 40,–.

Erny, Pierre: Écoles d'église en Afrique noire. Poids du passé et perspectives d'avenir. – Immensee: Nouvelle Revue de Science Missionaire 1982. 190 p. = Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Supplementa XXX; sfr 28,–.

Bottignole, Silvana: Una chiesa africana si interroga. Cultura tradizionale kikuyu e cristianesimo. – (Brescia:) Morcelliana (1981). 240 p.; Lire 12 000.

Evangelische Kirche in **Indien**. Auskunft und Einblicke. Hrsg. von Hugald Grafe. – Erl: Verl. der Ev.-Luth. Mission (1981). 427 S., zahlr. Abb. u Kt. auf Taf. = Erlanger Taschenbücher LI; kart. DM 32,–.

Witek, John W., SJ: Controversial ideas in China and in Europe. A biography of Jean-François **Foucquet**, S.J. ‹1665–1741›. – R: Institutum Historicum S.J. 1982. XV, 494 p. = Bibliotheca Instituti Historici S.J. XLIII; Lire 32 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Wiebe, Donald: Religion and truth. Towards an alternative paradigm for the study of religion. – The Hague, P, NY: Mouton (1981). XIV, 295 p. = Religion and reason XXIII; hfl 95,25.

Miller, David L.: The new **polytheism**. Rebirth of the gods and goddesses. Prefatory letter by Henry Corbin. Appendix by James Hillman. – Dallas, Texas: Spring 1981. 148 p.; $ 8,50.

Lüling, Günter: Die Wiederentdeckung des Propheten **Muhammad**. Eine Kritik am „christlichen" Abendland. – Erl: Lüling 1981. 423 S.

Schimmel, Annemarie: Islam in India and Pakistan. – Lei: Brill 1982. X, 34 p., 17 fig., 48 pl. 4° = Iconography of religions XXII/9; hfl 60,–.

Izutsu, Toshihiko: The nexus of ontological events: A Buddhist view of reality. – Grenzen und Begrenzung . . . = Eranos Jahrbuch XLIX, 1980, (Ffm 1981), 357–392.

Cheng, Hsueh-Li: Zen, Wittgenstein and Neo-orthodox theology: The problem of communicating truth in Zen Buddhism. – Religious Studies VIII, 1982, 133–150; p. 151–170: Hoffman, Frank J.: The Buddhist empiricism thesis.

Young, Richard Fox: Resistant **Hinduism**. Sanskrit sources on anti-Christian apologetics in early nineteenth-century India. – Vienna: (Institut für Indologie der Universität Wien); Lei: Brill in Komm.; Vienna: Gerold in Komm.; Delhi: Motilal Banarsidass in Kom. 1981. 200 p. = Publications ot the De Nobili Research Library VIII; hfl 50,– [Diss., Wien]

Studies in **Gnosticism** and hellenistic religions. Presented to Gilles **Quispel** on the occasion of his 65th birthday. Ed. by R. van den Broek and M(aarten) J. Vermaseren. – Lei: Brill 1981. XIV, 622 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XCI; hfl 196,–; [cont.:] p. 1–12: List of Prof. Quispel's publications; p. 13–30: Amersfoort, J. van: Traces of an Alexandrian orphic theogony in the Pseudo-Clementines; p. 31–37: Bianchi, U.: The religio-historical relevance of Lk 20:34–36; p. 38–57: Broek, R. van den: The creation of Adam's psychic body in the Apocryphon of John; p. 58–77: Colpe, Carsten: **Daēnā**, Lichtjungfrau, Zweite Gestalt. Verbindungen und Unterschiede zwischen zarathustrischer und manichäischer Selbst-Anschauung; S. 78–91: Culianu, Joan P.: The angels of the nations and the origins of Gnostic dualism; p. 92–116: Dörrie, H.: Gnostische Spuren bei Plutarch; p. 117–130: Drijvers, H. J. W.: Odes of Solomon and psalms of Mani. Christians and Manichaeans in third-century Syria; p. 131–142: Flamant, Jacques: Éléments gnostiques dans l'œuvre de Macrobe; p. 143–160: Fossum, Jarl: Samaritan demiurgical traditions and the alleged Dove cult of the Samaritans; p. 161–170: Grant, Robert M.: Charges of "Immorality" against various religious groups in Antiquity; p. 171–189: Gruenwald, Ithamar: The problem of anti-Gnostic polemic in Rabbinic literature; p. 190–204: Guillaumont, Antoine: Les sémitismes dans l'Évangile selon Thomas. Essai de classement; p. 205–217: Harl, Marguerite: Pointes antignostiques d'Origène: le questionnement impie des Ecritures; p. 218–226: Klijn, A. F. J.: An analysis of the use of the story of the flood in the Apocalypse of Adam; p. 227–260: Mahé, Jean-Pierre: Le Livre d'Adam géorgien; p. 261–314: Mansfeld, Jaap: Bad world and Demiurge: a 'Gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo; p. 315–335: Mussies, Gerard: Catalogues of sins and virtues personified ‹NHC II,5›; p. 336–348: Pearson, Birger A.: Jewish elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres); p. 349–375: Segal, Alan F.: Hellenistic magic: Some questions of definition; p. 376–411: Sfameni Gasparro, Giulia: Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis; p. 412–418: Tardieu, Michel: Aberamenthō; p. 419–431: Vermaseren, Maarten J.: L'iconocgraphie d'Attis mourant; p. 432–450: Wegman, H. A. J.: Une anaphore incomplète? Les fragments sur Papyrus Strasbourg Gr. 254; p. 451–457: McL. Wilson, R.: Gnosis and the mysteries; p. 458–466: Winden, J. C. M. van: "Terra autem stupida quadam erat admiratione". Reflexions on a remarkable translation of Genesis 1:2a; p. 467–497: Yamauchi, E. M.: Jewish Gnosticism? The prologue of John, Mandaean parallels, and the Trimorphic Protennoia; p. 498–584: Zandee, J.: "The Teachings of Silvanus" (NHC VII,4) and Jewish Christianity.

Whalen, William J.: Strange gods. Contemporary religious cults in **America**. – Huntington, Indiana: Our Sunday Visitor, Publisher (1981). IX, 130 p.

Murakami, Shigeyoshi: **Japanese** religion in the mordern century (Nihon Hyakunen no Shūkyō, engl.) – Tokyo: Univ. of Tokyo Press (1980). XVII, 186 p.; $ 12,50.

VI. Religionsphilosophie

Cortina Orts, Adela: Dios en la filosofía trascendental de **Kant**. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 356 p. = Biblioteca Salamanticensis. Estudios XXXVI.

Schurr, Adolf: Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes. – L'héritage de Kant. Mélanges philosophiques offerts au P. Marcel Regnier . . ., P (1982), 81–94; S. 221–237: Lotz, Johannes B.: Die apriorischen Erkenntnisbedingungen bei **Kant** im Lichte der Offenbarkeit des Seins von **Heidegger**; S. 271–286: Gadamer, Hans-Georg: Die religiöse Dimension in Heidegger.

Alfaro, Juan, SJ: De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger. – Greg LXIII, 1982, 211–272.

Amengual, Gabriel: Crítica de la religión y antropología en Ludwig **Feuerbach**. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo. – Barc: Ed. Laia (1980). 461 p.; pes 990.

Muñoz Triguero, J.: La imagen de Dios en Feuerbach. – Grananda: Facultad de Teología 1981. 116 p.

Feiereis, Konrad: die Religionsphilososphie **Sailers**. – Johann Michael Sailer u. seine Zeit = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XVI, Rgb 1982, 229–256.

Marchesi, Giovanni: Il problema di Dio da **Nietzsche** a **Heidegger**. – CivCatt CXXXIII, II, 1982, 545–561.

Terrien, Lawrence B.: Joseph **Butler** and arguments for the existence of God. – Louvain Studies VIII, 1981, 265–285.

Lefèvre, Charles: Maurice **Nédoncelle** et l'itinéraire philosophique vers Dieu. – La pensée philosophique et religieuse de Maurice Nédoncelle. Actes du colloque . . ., P (1981), 77–98.

Kalinowski, Georges: L'impossible métaphysique. En annexe trois lettres inédites de Étienne Gilson. – P: Beauchesne (1981). 251 p.; F 78,–.

Copleston, Frederick: Religion and the one. Philosophies East and West. – NY: Crossroad / Continuum 1982. 281 p. = Gifford lectures, 1980; $ 17,50.

Cantone, Carlo: Credere in Dio, oggi. Fondamenti di una critica della religione. – Euntes docete XXXV, 1982, 49–64; p. 115–124: Negri, Antimo: Il sentimo di Dio; p. 125–137: Penzo, Giorgio: La differenza ontologica e il problema di Dio in **Heigegger** in S. **Tommaso** d'**Aquino** e in **Gogarten**; p. 149–171: Molinari, Giuseppe: L'ateismo di **Pirandello**.

Aufklärung und Gottesglaube. Hrsg. von Walter Kern. Mit Beiträgen von K(arl) O(tmar) von Aretin (u.a.) – Düs: Patmos Verlag (1981). 160 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern XCII = Patmos Paperback; kart. DM 22,–; [enth. u.a.:] S. 25–50: Baumgartner, Hans Michael: »Aufklärung« – ein Wesensmoment der Philosophie?; S. 51–66: Seckler, Max: Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion; S. 67–87: Weger, Karl-Heinz: Der **Atheismus** und die Gottesfrage. Argumente der Religionskritik; S. 88–101: Muck, Otto: Neuansätze zur Gottesfrage in der Philosophie; S. 102–132: Kern, Walter: Gotteserkenntnis heute. Überlegungen aus anthropologischer Sicht.

VII. Fundamentaltheologie

Kottoos, Thomas M.: Psychology of Gordon **Allport** and its theological relevance. – Kerala: Oriental Inst. of Religious Studies (1981). VIII, 144 p. = Oriental Institute of Religious Studies, India XLVII. [Diss, Roma. Alfonsiana]

Suchla, Peter: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung. Zur Kontroverse Hans **Albert** und Gerhard **Ebeling**. – Ffm, Bern: Lang 1982. VI, 433 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 187; sfr 79,– [Diss., Giessen]

Massarelli, Raffella: Analisi del linguaggio e teologia in Paul M. van **Buren**. – Studia Patavina XXIX, 1982, 121–150.

LaCugna, Catherine M.: The function of tradition in the theological method of Hans **Küng**. – Louvain Studies VIII, 1981, 382–402.

Nowell, Robert: A passion for truth. Hans Küng and his theology. – NY: Crossroad (Publ. Comp. 1981). 377 p.; $ 14,95.

Füssel, Kuno: Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 215 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 165; sfr 49,–.

Wood, Charles M.: The formation of Christian understanding. An essay in theological hermeneutics. – Phil: Westminster Pr. (1981). 128 p.; $ 7,95.

Van Roo, William A.: Basics of a Roman catholic theology. – R: Gregorina Univ.Pr. 1982. 387 p. = Analecta Gregoriana CCXXV = Series Facultatis Theologiae. Sectio B. n. LXXV; Lire 21 000.

Miller, Donald E(earl): The case for liberal Christianity. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1981). VI. 154 pl; $ 11,50.

Reith, Karl Friedrich: Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 126 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 93; kart. sfr 31,– [Diss., Paderborn. Gesamthochschule]

Gössmann, Elisabeth: Die streitbaren Schwestern. Was will die Feministische Theologie? – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1981). 141 S. = Herderbücherei 879; kart. DM 6,90.

Cobb, John B., Jr.: La théologie du processus et la doctrine de Dieu. – RHPhR LXII, 1982, 1–22; p. 23–47: Welker, Michael: Formes nouvelles de présentation de l'idée de Dieu. La philosophie du processus dans la théologie américaine à la suite de Whitehead.

Roscam Abbing, P[ieter] J[ohan]: Psychologie van de religie. Godsdienstpsychologie in verband met filosofie en theologie. – Assen: van Gorcum 1981. XXVII, 727 p.; hfl 85,–.

Weger, Karl-Heinz: Gott hat sich offenbart. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1982). 122 S. = Herderbücherei 946; DM 6,90.

Swinburne, Richard: Faith and reason. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 206 p.

Stubhann, Matthias: Der Christus Jesus. Aufgabe des kritischen Verstandes – Ziel des glaubenden Herzens. Eine Informations- und Diskussionsschrift. – (Sa:) Universitätsverlag Pustet (1981). 612 S.; geb. DM 98,–.

VIII. Dogmatik

Blandino, Giovanni: Quaestioni dibattute di teologia. III. – (R:) Città Nuova Ed. 1981. 223 p.; Lire 9500.

Fastenrath, Elmar: Gott begegnen in der dogmatischen Theologie. – ThGl LXXII, 1982, 189–207.

Minz, Karl-Heinz: Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 404 S. = Disputationes theologicae X; sfr 77,–. [Diss., Bonn]

Torres Queiruga, Andres: El proyecto cristológico de Edward **Schillebeeckx**. – Compostellanum XXV, 1981, 9–66.

Die Frage nach Jesus Christus im ökumenischen Kontext. Vier Vorträge zur gegenwärtigen Christologie. Hrsg. von Hubert Kirchner. – B: Evang. Verlagsanstalt (1980). 91 S.; M 7,50; [enth.:] S. 9–27: Trilling, Wolfgang: Jesus von Nazareth – Anfang der Theologie; S. 28–60: Ullrich, Lothar: Jesus Christus – Auslegung Gottes und Modell des Menschseins. Probleme und Thesen der Christologie in der katholischen Dogmatik; S. 61–81: Kühn, Ulrich: Jesus Christus, gestorben für unsere Sünden. Zur theologischen Deutung des Kreuzestodes Jesu; S. 82–91: Demke, Christoph: Jesus Christus – auferstanden von den Toten.

Ziegenaus, Anton: Die Präexistenz Christi als Maßstab des christlichen Zeugnisses angesichts der Verneinung Gottes. – MThZ XXXIII, 1982, 83–98.

Reichberg, Gregory: La procession du Verbe. – Nova et Vetera LVII, 1982, 161–179; p. 188–200: Wojciechowski, Michael: Trois formules sur l'origine du Saint-Esprit: ex Patre, ex Patre Filioque, ex Patre per Filium.

Lacoste, Jean-Yves: Du droit de l'histoire au droit de Dieu: sur la résurrection de Jésus. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 495–531.

Bordoni, Marcello: Cristologia e pneumatologia. L'evento pasquale come atto del Cristo e dello Spirito. – Lateranum N.S. XLVII, 1981, 432–492.

Kasper, Walter: Christologie und Anthropologie. – ThQ CLXII, 1982, 202–221.

Illickamury, Cyprian: The lordship of Jesus Christ over the world and the church. The christological witness of the pastoral constitution "Gaudium et Spes". – Bangalore: Asian Trading Corp. 1980. VI, 672 p.; $ 9,20.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Bd V: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. 2., wesentl. veränd. Aufl. Teil-Bd. 1: Das Wesen der Kirche. Teil-Bd. 2: Die Leitung der Kirche. Teil-Bd. 3: Das Heilshandeln der Kirche: Das Wort. Die Eucharistie als Zentralsakrament. Teil-Bd. 4: Das Heilshandeln der Kirche: Taufe, Firmung, Weihe, Bußsakrament, Krankenölung, Ehe. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1982. XIII, 324 S.; X, 262 S.; XI, 268 S.; XII, 284 S.

Tillard, Jean-Marie, OP: L'**évêque** de **Rome**. – P: Ed. du Cerf 1982. 240 p.

Denis, Henri: Sacraments-sources de vie. Etudes de théologie sacramentaire. – P: Ed. du Cerf 1982. 177 p. = Rites et symboles XIII; F 50,–.

Schilson, Arno: Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo **Casel**s. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 354 S. = Tübinger theologische Studien XVIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Tübingen]

Van Beeck, Frans Jozef: Grounded in Love. Sacramental theology in an ecumenical perspective. – Wash: Univ. Pr. of America 1981. 151 p.; $ 19,50.

Journet, Charles: Le mystère de l'**eucharistie**. – P: Téqui (1981). 71 p.

Bourgeois, Henri: Je crois à la **résurrection** du corps. – (P:) Desclée (1981). 332 p.; F 101.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel ‹381›. A. Ganoczy (u.a.). Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 126 S. = Dialog der Kirchen I; [enth.:] S. 13–48: Hauschild, Wolf-Dieter: Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung; S. 49–79: Ganoczy, Alexandre: Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis; S. 80–99: Slenczka, Reinhard: Das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion; S. 100–125: Schneider, Theodor: Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels.

No other gospel. Essays in commemoration of the 400th anniversary of the **Formula** of **Concord 1580–1980**. Ed. by Arnold J. Koelpin. – Milwaukee, Wisconsin: Northwestern Publ. House (1980). 367 p.; $ 12,95.

Das kathol.-luther. Gespräch über das Augsburger Bekenntnis. Dokumente 1977–1981. Mit e. Einf. von Aloys Klein und Harding Meyer. – (Genf: Lutherischer Weltbund; Stu: Kreuz-Verlag 1982.) 75 S. = LWB-Report X.

Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses. Mit Beiträgen von Jürgen Roloff (u.a.). – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1981. 213 S. = Fuldaer Hefte. XXV; kart. DM 26,90; [enth.:] S. 10–28: Roloff, Jürgen: Christologie und Rechtfertigung bei Paulus; S. 29–42: Voigt, Gottfried: Christologie und Rechtfertigung nach dem Augsburgischen Bekenntnis; S. 43–91: Peters, Albrecht: Christologie und Rechtfertigung in der gegenwärtigen evangelischen Theologie; S. 92–118: Breuning, Wilhelm: Christologie und Rechtfertigung in der Lehre der römisch-katholischen Kirche und der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion; S. 119–150: Peters, Albrecht: Christologie und Rechtfertigung in der Predigt; S. 151–189: Peters, Albrecht: Zur Aktualität der geistlichen Intention und theologischen Struktur der Confessio Augustana; S. 190–202: Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses. Ergebnisse einer Internationalen Theologentagung in Augsburg im April 1980.

Thoma, Clemens: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. 174 S. = Grundzüge XIV; kart. DM 36,–.

Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus **jüdischer** und **christl.** Existenz. ‹Hrsg.:› Hans Hermann Henrix. – Aachen: Einhard-Verlag 1981. 328 S. = Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen XI; DM 14,–.

Pallis, Marco: A Buddhist spectrum. Contributions to **Buddhist-Christian dialogue**. – NY: The Seabury Press (1981). IX, 163 p.; $ 9,95.

Walsh, Michael J.: Ecumenism in war-time **Britain**. The sword of the spirit and religion and life. – HeythrJ XXIII, 1982, 243–258. 377–394.

Toinet, Paul: L'œcuménisme entre vie et mort. L'heure du discernement. – (Chambray:) C. L. D. (1981). 223 p. = Le caillou blanc IV; F 43,–.

Genfer Zwischenbilanz. Werkstattberichte von Mitarbeitern des ökumenischen Rates der Kirchen. Gesammelt, kommentiert und hrsg. von Christfried Berger. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 238 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Anhang.; DM 8,50.

Echo aus der Ökumene. Lutherische Stellungnahmen zu den Erklärungen der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über Taufe, Eucharistie und Amt. Bearb. von Daniel F. Martensen und Irmhild Reichen-Young. – Genf: Studienabteilung Luther. Weltbund 1981. 177 S.; sfr 12,50.

Tillard, Jean-Marie Robert: Regard sur l'œcuménisme: où en sommes-nous? – FZPhTh XXIX, 1982, 252–263; S. 264–276: Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit. Studiendokument der christkathol./römisch-kathol. Gesprächskommission der Schweiz.

Stirnimann, Heinrich: Zur ökumenischen Situation. – Communio sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen . . ., Genève 1982, 224–238; p. 239–250: Thils, G.: Les droits de l'homme: un lieu de rencontre œcuménique; p. 271–283: Tillard, M. R.: Une crux œcumenistarum: L'eucharistie sacrifice; p. 291–300: Wainwright, Geoffrey: «E pluribus unum»: Questions of unity and diversity on the ecumenical and liturgical scene in the USA.

X. Moraltheologie

M[a]cCormick, Richard A.: Notes on moral theology. 1965 through 1980. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1981). IX, 892 p.; $ 15,–.

Issues in Christian ethics. Ed./contributor: Paul D. Simmons. [In honor of] (Henlee Hulix **Barnette**). – Nashv, Tennessee: Broadman (1980). 260 p.; 251–260: Bibliography: Writings and publications by Henlee Hulix Barnette.

Handbuch der christlichen Ethik. Bd. III: Wege ethischer Praxis. Hrsg. von A. Hertz [u.a.] – Frb/B, Bas, Wien: Herder; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 600 S.; geb. DM 98,–.

White, R(eginald) E(rnest) O(scar): The changing continuity of Christian ethics. Vol. II: The insights of history. – Exeter: Paternoster Pr. (1981). 442 p.

Bondolfi, Alberto: Autonomie ou théonomie: un alternative pour la morale chrétienne? Présentation et évaluation du débat en cours entre moralistes de langue allemande. – RSR LXX, 1982, 161–180; p. 181–194: Fruchon, Pierre: Sur la diversité et l'universalité des morales; p. 195–212: Moingt, Joseph: Conclusion. Moralité de la morale.

Bondolfi, Alberto: Teologia morale di lingua tedesca: Rassegna di nuovi strumenti di base ed opere di consultazione. – Studia Patavina XXIX, 1982, 151–170.

Morality and moral controversies. Ed. by John Arthur. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall (1981). XIV, 497 p.; $ 13,95.

Elders, Leo – Fernando Inciarte – Pedro Rodríguez: Die Person im Anspruch sittlicher Normen. Referate des Elften Internationalen Priestertreffens in Deutschland, Essen, 6.–8. August 1980. – St. Augustin: Verlag Wort und Werk (1981). 148 S. = Sinn und Sendung X; DM 5,40.

Mieth, Dietmar: Brauchen wir Gott für die Moral? – FZPhTh XXIX, 1982, 210–222; S. 223–238: Bujo, Bénézet: Die christologischen Grundlagen einer afrikanischen Ethik.

Ethik im Ernstfall. Dietrich **Bonhoeffers** Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. Hrsg. von Wolfgang Huber und Ilse Tödt. – (Mchn:) Kaiser (1982). 264 S. = Internationales Bonhoeffer Forum. Forschung und Praxis IV.

Zivilisation der Liebe – Perspektiven der Moral. Dokumentation des zwölften Internat. Priestertreffens in Deutschland vom 31. August bis zum 2. Sept. 1981 in Bergisch Galdbach. Von Kardinal Joseph Höffner (u.a.). – St. Augustin: Wort und Werk (1981). 154 S. = Sinn und Sendung XII; DM 9,60.

Evangelium des **Friedens**. Christen und Aufrüstung. ‹Hrsg.:› Peter Eicher. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 207 S.

Ruf, A. K., OP – E. J. Cooper: Grundkurs Sexualmoral. I: Geschlechtlichkeit und Liebe. – Frb/B: Herder (1982). 164 S.; kart. DM 24,80.

Horner, Tom: **Homosexualität** and the Judeo-Christian tradition. An annotated bibliography. – Metuchen, N. J.; Lo: The American Theol. Libr. Association – The Scarecrow Press 1981. IX, 131 p. = ATLA bibliographical series V.

Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der **Antikonzeption** zum befreienden Ethos. Zum Kampf um die christliche Wahrheit und Berufung ehelicher Liebe. Hrsg.: Johannes Bökmann. Mit Beitr. von J. Bökmann, G(ustav) Ermecke (u.a.). – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1982). 363 S.; DM 25,–.

Sumner, L. W.: **Abortion** and moral theory. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1981). X, 246 p.; $ 4,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Williams, Rowan: Christian spirituality. A theological history from the New Testament to Luther and St. John of the Cross. – Atlanta: Knox (1980). 193 p; $ 7.95.

Holmes, Urban T(igner) III: A history of Christian spirituality. An analytical introduction. – NY: Seabury Press (1981). X, 166 p.; $ 5,95.

Solano, Jesús: Développement historique de la réparation dans le culte du cœur de Jésus. Du Ier siècle à Sainte Marguerite-Marie Alacoque. – R: Centro Cuore di Cristo 1982. 134 p. avec fig. et pl.; F 38,–.

Cristiano, Carmelo: La preghiera nei padri. – R: Ed. Studium (1981). 220 p. = La spiritualità Cristiana. Storia e testi IV; Lire 5500.

Recaredo García, Bernardo: Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de San **Isidoro** de **Sevilla**. – Zamora: Ed. Monte Casino 1980. 198 p. = Espiritualidad monástica. Fuentes y estudios VIII; pes 500,–.

Histoire religieuse de la **Normandie**. [Par] (Brigitte Beaujard [e.a.]). – Chambray: (Éditions) C. L. D. (1981). 310 p. avec cartes; F 120,–.

Sankt **Elisabeth**. Fürstin, Dienerin, Heilige. Ausstellung zum 750. Todestages der hl. Elisabeth, Marburg, Landgrafenschloß und Elisabethkirche, 19. Nov. 1981 – 6. Jan. 1982. Hrsg. von der Philipps-Universität Marburg in Verb. mit dem Hessischen Landesamt für geschichtl. Landeskunde. – Sigmaringen: Thorbecke (1981). XXI, 570 S., zahlr. Abb. im Text, 3 Beil., 3 Kt; DM 36,–.

Lehrer des Evangeliums. Zur Spiritualität des hl. **Antonius** von **Padua**. Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1981. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verlag 1981. 103 S. = Wandlung in Treue XXIV; DM 21,80.

Thomas, Joseph: Le christ de Dieu pour **Ignace** de **Loyola**. – (P:) Desclée (1981). 248 p. = Jésus et Jésus-Christ XV; F 94,–.

Der Weg zum Quell. **Teresa** von **Avila** 1582–1982. Mit Beiträgen von Hans Urs von Balthasar (u.a.). Hrsg. von Joseph Kotschner. – Düs: Patmos Verlag (1982). 208 S.; DM 19,80.; [enth.:] S. 11–51: Balthasar, Hans Urs von: Christliche „Mystik" heute; S. 52–89: Sudbrack, Josef: Der Mensch im Überstieg. Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung; S. 90–128: Steggink, Otger, OCarm: Teresa von Avila – Frau und Mystikerin; S. 129–156: Dobhan, Ulrich, OCD: Teresas Weg zu Christus; S. 157–176: Larkin, Ernest E., OCarm: Teresa von Avila und das Gebet; S. 177–198: Lorenz, Erika: Eine Lanze für Teresia. Die Apologie des Fray Luis de León ‹1589›.

Randall, Virginia F.: Teresa de Avila: la Madre/la Mujer. – Carmelus XXIX, 1982, 5–16; p. 17–36: Saggi, Ludovico, OCarm: S. Teresa nella ricchezza die suoi valori umani; p. 37–86: Garrido, Pablo María, OCarm: Confesores carmelitas de S. Teresa de Jesús; p. 87–110: Giovanna della Croce, OCD: La «Vita Christi» di Landolfo di Sassonia e S. Teresa d'Avila; p. 111–129: Steggink, Otger, OCarm: S. Teresa, mujer y mística, ante la teología y los teólogos.

Nouwen, Henry J. M.: Thomas **Merton** – contemplative critic (Bidden om het leven, engl.). ‹Originally published with the title "Pray to live"›. – San Francisco [e.a.]: Harper & Row (1981). X, 158 p.; p. 153–158: Bibliography Thomas Merton; $ 4,95.

Hadot, Pierre: Exercices spirituels et philososphie antique. – P: Études Augustiniennes 1981. 206 p.; F 150,–.

Trémeau, Marc: Éléments de spiritualité chrétienne. – Chambray: (Éditions) C. L. D. (1982). 137 p. = Esprit et vie XI; F 45,–.

Furioli, Antonio: La preghiera. Riflessione di teologia spirituale. – (To:) Marietti (1981). 207 p. = Collana teologica; Lire 12 000.

Magaña, Jose, SJ: La voluntad verdadera del Dios verdadero. Pistas para discernir el discernimiento. – Manresa LIV, 1982, 113–132.

Marier, Gérard: Communautés prophétiques. – (Montr:) Éd. Paulines; (P:) Apostolat des Éditions (1981). 173 p. = Sève nouvelle XXIX; F 60,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Pace, Enzo: Cristianesimo e società. Una introduzione a Ernst **Troeltsch**. – Studia Patavina XXIX, 1982, 171–214.

Castanyé Subirana, Josep: Die politische Theologie Alfred de **Quervains**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 356 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLI; sfr 64,– [Diss., Münster]

Godsdienst en kerk en **Nederland, 1945–1980**. Een geannoteerde bibliografie van sociaalwetenschappelijke en historische literatuur over de godsdienstige en kerklijke ontwikkelingen en Nederland. Samengesteld door J. P. A. van Vugt. – Nijm: Kathol. Documentatie Centrum (1981). 400 blz. = Bibliografieën van het Katholiek Documentatie Centrum I; hfl 45,–.

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

Toedt, Heinz Eduard: Menschenrechte – Grundrechte. – Fiorenza, Francis: Religion und Politik. – Schwan, Alexander: Legitimation. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 143 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXVII; Lw. DM 27,–.

Selling, Joseph A.: A closer look at the text of Gaudium et Spes on marriage and the family. – Bijdr XLIII, 1982, 30–47; p. 48: Summary.

Lukatis, Ingrid: Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland – Entwicklung, Stand und zukünftige Aufgaben eines Forschungsbereiches. – ZevE XXVI, 1982, 306–327.

Liberazione e salvezza. Saggi di antropologia cristiana coordinati da Gualberto Giachi. [Di] Lino Prenna [e.a.]. – R: Ed. Rogate (1981). 326 p.; Lire 9500,-.

Godin, André, SJ: Orthodoxie. «Les jeux de la rationalité et de la régulation sociale» (Jean-Pierre **Deconchy**). – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 555–576.

Vauchez, André: Religion et société dans l'occident médiéval. – To: Bottega d'Erasmo 1980. IX, 444 p.; Lire 38 000.

Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia. [Di] Gustavo Guizzardi [e.a.]. – To: Claudiana (1981). 166 p. = Nostro tempo XXXIV; Lire 7500.

Warum geht es nicht mehr wie früher? Zum Strukturwandel in der Kirche. ‹Hrsg.› Franz W. Niehl. Mit Beitr. von Georg Bajor [u.a.]. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 117 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 8–49: Niehl, Franz W.: Neue Koordinaten – Ein Essay über den jüngsten Bewußtseinswandel in der Kirche und Gesellschaft; S. 50–92: Scholl, Norbert: Ein Psychogramm des (deutschen) Katholizismus traditioneller Prägung; S. 93–117: Bajor, Georg: Von der Dorfkirche zur Großorganisation – Die strukturelle Anpassung der Kirche an die industrielle Gesellschaft.

Kramer, Hans: **Ehe** war und wird anders. – Düs: Patmos Verlag (1982). 184 S.

Martin, Renate – Norbert Martin: Brenn-Punkt Ehe und Familie. Berichte und Reflexionen eines Auditoren-Ehepaares im Anschluß an die Römische Bischofssynode 1980. Geleitwort von Kardinal Joseph Ratzinger. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag (1981). 272 S.; kart. DM 20,–.

Siefer, Gregor: Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche. Anstößige Überlegungen eines Soziologen. – Ffm: Knecht (1981). 99 S.; kart. DM 16,80.

Schepping, Johanna: Christliche orientierte **Sozialerziehung**. – Dnwth: Auer (1981). 189 S.; kart. DM 25,80. [Diss., München. Überarb.]

Die Friedenshoffnung unserer Zeit. Von Stefan Leber [u.a.]. – (Stu:) Urachhaus (1982). 139 S.; kart. DM 14,80.

Aubert, Jean-Marie: Un nouveau champ éthique: l'**ecologie**. – RevSR LVI, 1982, 201–219.

Biéler, André: Chrétiens et socialistes avant Marx. Les origines du grand malentendu entre les églises chrétiennes et le monde du travail; les efforts de chrétiens français pour le dissiper et transfromer la société industrielle, avant 1848. Préfance de Claude Gruson. – (Genève:) Éd. Labor et Fides (1982). 349 p. = Le champ éthique VI; sfr 42,–.

Rasmussen, Larry L.: Economic anxiety and Christian faith. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1981). 124 p.; $ 4,50.

Ulrich, Thomas: Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 201 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Sozialethik XIV; kart. DM 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Izbicki, Th. M.: Protector of the faith. Card. **Johannes** de **Turrecremata** and the defense of the institutional church. – Wash: Catholic Univ. of America Pr. 1981. XIV, 206 p.

Pradel, Werner E.: Kirche ohne Kirchenbeitrag. Mittel und Methoden kirchlicher Finanzierung. Dokumentation aus 75 Ländern. – Wien, Mchn: Herold (1981). 354 S.; kart. DM 34,–.

Pirson, Dietrich: Innerkirchliche Grundrechte aus der Sicht der evangelischen Kirchenrechtslehre. – ZSavRGKan LXVII, 1981, 339–375.

Lener, Sebastian: Sulla natura specifica del diritto canonico. – CivCatt CXXXIII, 3, 1982, 220–235.

Labandeira, Eduardo: La Signatura Apostólica y los Tribunales Administrativos. – Ius canonicum XXI, 1981, 665–722; p. 723–737: Arias Gomez, Juan: Revocación, irretroactividad y derechos adquiridos.

Tutone, John: Towards an understanding of the concept of constitutive law in "De episcoporum muneribus": a study of its canonical and ecclesiological foundations. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. XIV, 337 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Vogel, Cyrille: Application du principe de l'«Economie» en matière de divorce dans le droit canonique oriental. – RDC XXXII, 1982, 81–100; p. 101–108: Gaudemet, Jean: La formation de la théorie canonique du mariage; p. 109–125: Serrano Ruiz, José M.: Recherches prometteuses en jurisprudence.

Geringer, Karl-Theodor: Zur Systematik der kanonischen Ehenichtigkeitsgründe. – AkKR CL, 1981, 91–136.

Serrano Postigo, Carmen: La causa tipica en el derecho canónico matrimonial. Las anomalías del negocio jurídico matrimonial. Alternativa "De iure condendo" desde la perspective de la causa. Prologo di Dionisio Llamazares. – Léon: Colegio Univ. 1980. 330 p. = Colegio Universitario de Léon. Publicaciones XVIII.

Renken, John Anthony: the contemporary understanding of marriage. An historico-critical study of Gaudium et spes, 47–52, and its influence upon the revision of the Codex Iuris Canonici. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. XIX, 585 p.; Lire 5000. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Heinemann, Heribert: „Mischehe" oder bekenntnisverschiedene Ehe? Eine theol., rechtl. u. pastorale Untersuchung. – Tr: Paulinus-Verl. 1982. 104 S. = Canonistica VII; kart. DM 23,80.

Serrano Ruiz, José María: Nulidad de matrimonio. Coram Serano. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 334 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios XLIII.

Belenchon, Ezequiel: La prueba pericial en los procesos de nulidad de matrimonio. Especial estudio de la jurisprudencia del Tribunal de la Sagrada Romana. – Pamplona: EUNSA 1982. 276 p. = Colección canónica; pes 1300.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Kopp, Martin: **Seelsorgeteam** – Sammlung in der Sendung. Der spirituelle Wert der Gemeinschaft in verschiedenen Seelsorgergruppen. Darstellung u. Deutung einer Befragung. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 494 S.; kart. DM 35,–. [Diss., Roma. Gregoriana]

A biblical basis for **ministry**. Ed. by Earl E. Shelp and Ronald Sunderland. – Phil: Westminster Press (1981). 238 p.; $ 9,50.

Handbuch zur **Predigt**. Guido Schüepp ‹Hrsg.›. Beiträge von Jakob Baumgartner [u.a.]. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1981). 496 S.; kart. DM 75,–.

Schütz, Werner: Probleme der Predigt. – Gö: Klotz im Verl. Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 267 S. = Dienst am Wort XLI; kart. DM 24,–.

Albrecht, Horst: Arbeiter und Symbol. Soziale Homiletik im Zeitalter des Fernsehens. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 367 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XXXVIII.

Friedberger, Walter: **Landpastoral**. Hilfen zur Neuorientierung. – (Mchn): Don Bosco Verlag (1981). 143 S.; kart. DM 17,80.

Thils, G[ustave] – J. Barrea: Une pastorale de l'espérance. Théologie – stratégie. Préface de R[obert] Guelluy. – P: Beauchesne (1982). 157 p. = Le point théologique XXXVIII; F 54,–.

Boekholt, Peter: **Eucharistie**. Geheimnis des Lebens in der Gemeinde. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1982). 212 p. = Biblioteca di scienze religiose XLVIII; Lire 15 500.

Pannet, Robert: Baptisez-les! Contribution au débat pastoral sur le **baptême** des petits enfants. Avec la collaboration de Georges Lagrange, Antoine Reneaume. Préface de Hans Urs von Balthasar. – P: Éditions France-Empire (1981). 259 p.; F 52,–.

Galatik, Michael: Film, Fernsehen und Evangelisation. Zur Erschließung der Ausdrucksweise der „Cinema" für den Glauben. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 87 S.

Schilling, Johannes: Methodenbuch **Jugendarbeit**. Bd. I. – Mchn: Kösel-Verl. (1982). 199 S.; kart. DM 25,–.

Lebenshilfe und Lebensberatung in der kirchlichen Jugendarbeit. Hrsg. von Bardo Pfannkuchen-Schaffner und Hans Georg Ruhe. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 144 S., zahlr. Abb. im Text; kart. DM 19,80.

Exeler, Adolf: Religiöse **Erziehung** als Hilfe zur Menschwerdung. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 229 S.; kart. DM 24,80.

Potthast, Karl Heinz: Das Miteinander in der Schule. Vorschläge für eine christliche Erziehung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 93 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern DCCLIV = Religionspädagogik.

Ritter, Werner H.: Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren **Religionspädagogik** im Religionsbegriff. Kritik und Konstruktion. – Ffm, Bern: Lang 1982. 217 S. = Europäische Hochschulschriften XXXIII, 5; sfr 51,–. [Diss., Erlangen, Nürnberg]

Zillessen, Dietrich: Emanzipation und Religion. Elemente einer Theorie und Praxis der Relgionspädagogik. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg (1982). 105 S., zahlr. Abb. im Text = Diskussion; kart. DM 19,80.

Barbotin, E[dmond]: Catéchèse et pédagogie. Problèmes actuels. – P: Lethielleux; Namur: Éd. Culture et Vérité (1981). 127 p. = Le sycomore. Série: Chemins de crêtes VIII; F 32,–.

Dubuisson, Odile: L'acte catéchétique. Son but, sa pratique. – (P: Éd. du) Centurion (1982). 180 p.; F 57,–.

Korherr, Edgar Josef: Religionsunterricht und Gemeindekatechese im Dienste der Brüderlichkeit. – Aspekte der Brüderlichkeit . . ., Graz 1981, 173–194.

Ringshausen, Gerhard: Erfahrung und Sinnfrage als Horizont des Religionsunterrichts. – EvE XXXIV, 1982, 203–216; S. 218–231: Grosch, Heinz: Glaubwürdiger Glaube im Religionsunterricht.

Schmidt, Jürgen: Desinteresse am Religionsunterricht? Ein Test zur Messung der religiösen Ansprechbarkeit von Schülern. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 119 S. = Studien zur praktischen Theologie XXIII; kart. DM 19,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Houssiau, Albert: La redécouverte de la liturgie par la théologie sacramentaire (1950–1980). – MD CXLIX, 1982, 27–55; p. 57–90: Kretschmar, Georg: La liturgie ancienne dans les recherches historiques actuelles; p. 91–105: Jounel, Pierre: Les ministères non ordonnés dans l'Eglise; p. 107–112: Ariès, Philippe: La naissance du mariage occidental; p. 113–120: Sarda, Odette: Des sacrements, pour quoi faire?; p. 121–124: Jourjon, Maurice: Baptême et Eucharistie, Sept propositions des Pères de l'Eglise.

Burkhart, John E(rnest): **Worship**. – Phil: Westminster Pr. (1982). 162 p.

Miquel, Pierre: La liturgie, une œuvre d'art. L'œuvre de Dieu célébrée par son peuple. – (Bégrolles-en-Maugues ‹Maine-&-Loire›: Abbaye de Bellefontaine 1981.) 263 p. = Spiritualité orientale et vie monastique. Vie monastique XIII; F 63,–.

Kovalevsky, Jean: La liturgie céleste. – P: Éd. Friant (1982). 233 p.; F 32,–.

Carideo, Armando: Il culto nuovo di Cristo e dei cristiani come azione sacerdotale. Linee di riflessione dal Nuovo Testamento. – RLit N.S. LXIX, 1982, 311–336; p. 337–350: Vanni, Ugo, SJ: Sacerdozio e regno nell'Apocalisse. Una prospettiva teologico-biblica; p. 351–376: Marsili, Salvatore , OSB: Presbiteri o sacerdoti? Un interrogativo per le fonti liturgiche e per il discorso conciliare.

Der Gottesdienst im deutschen Sprachgebiet. Liturgische Dokumente, Bücher und Behelfe. Unter Mitarb. von J. Schermann hrsg. u. eingeleitet von H. B. Meyer. – Rgb: Pustet (1982). XIX, 647 S. = Studien zur Pastoralliturgie V. Sonderband; kart. DM 32,–.

Marsili, Salvatore, OSB: Das Gedächtnis des Herrn in der Theologie der Gegenwart, besonders in der Schau Odo **Casel**s. – ALW XXII, 1981, 9–29; S. 30–92: Reifenberg, Hermann: Gottesdienst in den Kirchen des deutschen Sprachgebietes. Bestand und Wünsche wissenschaftlicher Bemühungen um die teilkirchliche Liturgie im Laufe eines Jahrhunderts.

Chavasse, André: L'organisation générale des sacrementaires dits **grégoriens**. – RevSR LVI, 1982, 179–200.

Harnoncourt, Philipp: „Orate Fratres" – Brüderlichkeit in der Liturgie. – Brüderlichkeit. Aspekte der Brüderlichkeit in der Theologie, Graz 1981, 149–172.

Ferraro, Giuseppe: Il mistero della Chiesa nella liturgia della **dedicazione**. – CivCatt CXXXIII, 3, 1982, 250–261.

Calabuig, Ignazio M., OSM – R. Barbieri: Struttura e fonti dell'«Ordo consecrationis Virginum». – ELit XCVI, 1982, 102–153; p. 154–183: Triacca, Achille M.: Significato teologico-liturgico della «consacrazione cristiana» della verginità (Anámnesis – Epíclesis – Méthexis); p. 184–187: Augé, Matias, CMF: I commenti all'«Ordo Consecrationis Virginum». Nota bibliografica.

Fourez, Gérard: Les sacraments réveillent la vie. Célébrer les tensions et les joies de l'existence. – (P:) Le Centurion (1982). 156 p.

Barberi, Piero: La celebrazione del **matrimonio** cristiano. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica. – R: Ed. Liturgiche 1982. LII, 556 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXIII; Lire 28 000.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Winfrid Cramer OSB, Beverstrang 37, 4410 Warendorf; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbach 17/18, 5500 Trier; Prof. Dr. Pierre Fraenkel, 14, rue du Pré-Jérôme, CH-1205 Genève; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Joachim Gnilka, Bismarckstr. 3, 8000 München 40; Dr. Ludwig Hagemann, Domfreihof 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Klaus Kiesow, Goldstr. 51, 4400 Münster; Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Dr. Thomas Kramm, Zur Kalkbahn 24, 5163 Langerwehe-Jüngersdorf; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 25, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Johannes Meier, Schillerstr. 5, 8700 Würzburg; Prof. Dr. J. W. Mödlhammer, Marktstr. 11, A-5110 Oberndorf b. Salzburg; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Stanislaw Napiorkowski, Ul. Nowotki 7, P-20039 Lublin; Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; Dr. Burkhard Neunheuser OSB, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Dr. Joseph Overath, Im Kirchthal 71, 5210 Troisdorf; Prof. Dr. José Ignacio Saranyana, Departemento de Teologia para Universitarios Facultad de Teologia. Universidad de Navarra. E-Pamplona; Prof. Dr. Georg Scherer, Liebknechtstr. 13, 4200 Oberhausen; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. DDr. Theodor Schnitzler, † am 21. 4. 1982; Prof. Dr. Georg Schwaiger, Morgenrothstr. 22, 8000 München 80; Dr. Robert Stalder SJ, Kaulbachstr. 31A, 8000 München 22; Dr. Heinz-Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans-Wolfgang Strätz, Fischerstr. 14, 7750 Konstanz; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; DDr. Wolfgang Trilling, Karl-Heine-Str. 110, DDR-7031 Leipzig; Prof. Dr. Anton Vögtle, Johann-von-Weerth-Str. 12, 7800 Freiburg; Dr. Helga Weippert, Kobaltpad 18, NL-3402 NL IJsselstein; Prof. Dr. Erich Zenger, Asbeckweg 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X