THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1982** **78. Jahrgang**

Remigius Bäumer: Deutschland und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1551/52 . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 445
Tradition und Interpretation. Hrsg. von G. W. Anderson (J. Scharbert)
Prophecy. Hrsg. von J. A. Emerton (J. Scharbert)
A. Schenker: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids (N. Lohfink)
H. Zirker: Lesarten von Gott und Welt (R. Glöckner)
H.-J. Venetz: So fing es mit der Kirche an (H. Frankemölle)
M. Orsatti: Un saggio di teologia della storia (J. Dupont)
L. Legrand: L'Annonce à Marie (P. Zingg)
W. Bösen: Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl (K. Löning)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 458
Cristologia e catechesi patristica. Hrsg. von S. Felici (H.-J. Jaschke)
S. Zañartu: El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquia (W. Gessel)
R. Lorenz: Arius judaizans? (A. Grillmeier)
Corpus Consuetudinum Monasticarum. Tomus X. Ed. P. Dinter (K. Ganzer)
G. Alberigo: Chiesa Conciliare (R. Bäumer)
E. Iserloh: Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß (H. Junghans)
E. Iserloh: Johannes Eck (1486–1543) (B. Lohse)
G. Krabbel: Caritas Pirckheimer (B. Hallensleben)
J. M. Rovira Belloso: Trento (R. Bäumer)
R. Bornert: La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle (B. Bürkli)
H.-H. Brandhorst: Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation (M. Jacobs)
C. D. G. Müller: Geschichte der orientalischen Nationalkirchen (J. Madey)
H. Köstler/L. Ott: Martin Grabmann (Chr. Lohr)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 479
H. Stadelmann: Das Okkulte (E. J. Lengeling)
M. Dykmans: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance. Tome I (L. Falkenstein)
J. Corbon: Liturgie aus dem Urquell (A. Gerhards)
Tomos Agapis. Hrsg. von Pro Oriente (A. Kallis)
E. Sauser: So nahe steht uns die Ostkirche (A. Kallis)

Moraltheologie, Philosophie . . . . . Sp. 489
H. Wahl, Christliche Ethik und Psychoanalyse (V. Eid)
R. Schönberger: Nomina divina: zur theologischen Semantik bei Thomas v. Aquin (P. Engelbert)
U. Horstmann: Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England (G. Ermecke)
W. Offermanns: Mensch, werde wesentlich! (W. Goerdt)
P. Nguyen van Tai: De l'antimoderne à l'humanisme intégral (E. Fastenrath)
Evolutionstheorie und ethische Fragestellung. Hrsg. von Philipp Kaiser und D. St. Peters (A. Vössing/U. Hoyer)

Pastoraltheologie, Ökumene . . . . . Sp. 503
R. Marlé: Le projet de théologie pratique (P. M. Zulehner)
L. Schneider: Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden (P. M. Zulehner)
Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. von K. Gabriel und F.-X. Kaufmann (H. Steinkamp)
H. Vetter: Der Schmerz und die Würde der Person (G. Ermecke)
G. Biemer: Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden (C. Thoma)
Veritati in caritate. Hrsg. von Th. Pfiffl-Percević und A. Stirnemann (H. Hollerweger)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 508
A. Zirkel / M. Limbeck: Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis (K. Lüdicke)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1981/82 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Deutschland und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1551/52

Zum Erscheinen von Band VII/3 vom Concilium Tridentinum

von Remigius Bäumer, Freiburg

Am 7. Februar 1550 hatten die Kardinäle Giovanni Maria Del Monte zum Papst gewählt. Er nannte sich Julius III. und stand einer Wiedereröffnung des Konzils von Trient positiv gegenüber. Bereits am 16. Februar 1550 entsandte er Sondergesandte an Kaiser Karl V. und König Heinrich II. von Frankreich. Dem Kaiser wurde die Versicherung gegeben, daß der Papst bereit sei, durch Fortsetzung des Konzils von Trient gemeinsam mit dem Kaiser für die Herstellung des kirchlichen Friedens zu arbeiten. In der Botschaft für König Heinrich II. wurde die Konzilsfrage nicht ausdrücklich erwähnt, jedoch die Bereitwilligkeit des Papstes ausgesprochen, alles zu fördern, was zur Ehre Gottes und zum Frieden und zur Eintracht der christlichen Völker beitragen könne. In seinem 1. Konsistorium vom 28. Februar äußerte Julius III. seine Absicht, sich für die Reform der Kirche und den Frieden in der Christenheit einzusetzen. Am 10. März 1550 erklärte er in einem geheimen Konsistorium – in Übereinstimmung mit den Wahlkapitulationen – seine Entschlossenheit, das Konzil fortzusetzen.

Die Reaktion des Kaisers war zustimmend: Er bat den Papst um die baldige Einberufung des Konzils nach Trient. Ausdrücklich versicherte Karl V., er werde – soweit es von ihm abhänge und seinen Pflichten nicht widerspreche – nur das fördern, was für den Apostolischen Stuhl vorteilhaft und dem Papst angenehm sei. Seinem Bruder Ferdinand schrieb der Kaiser am 16. März 1550, er habe es für richtig gehalten, den päpstlichen Gesandten sofort seine Zustimmung zu dem Konzilsangebot auszusprechen. Er werde jetzt den Papst beim Wort nehmen und den Reichstag auf den 25. Juni nach Augsburg einberufen.

Nach seiner Rückkehr aus Rom berichtete Kardinal Otto von Truchseß am 30. März 1550 den Erzbischöfen von Köln und Salzburg, dem Kurfürsten Moritz von Sachsen und anderen deutschen Fürsten und Bischöfen über die Rede des Papstes im Konsistorium vom 10. März.

Mit diesem Schreiben des Augsburger Bischofs beginnt Theobald Freudenberger die Edition des neuen Bandes VIII/3 der Akten des Konzils von Trient, in der er sorgfältig alle Handschriften verzeichnet und seine vorbildliche kritische Edition mit ausgezeichnetem Kommentar vorlegt.

In der Einleitung gibt Freudenberger eine Forschungsübersicht über die Vertretung des deutschen Episkopats auf dem Konzil von Trient. Er würdigt in diesem Zusammenhang u. a. die Untersuchungen von Stephan Ehses, Hubert Jedin, Georg Schreiber, Robert Stupperich, R. Pfister, H. Meyer, berichtet über die deutschen Teilnehmer (Bischöfe, Äbte, Theologen), aber auch über die protestantischen Oratoren, die von Moritz von Sachsen, Joachim von Brandenburg und Christoph von Württemberg und von der Stadt Straßburg zum Konzil nach Trient entsandt worden waren.

Die Edition von Freudenberger gibt ein anschauliches und bisher wenig bekanntes Bild über die Reaktion in Deutschland auf die Konzilspläne des Papstes. Sie zeigt sich u. a. in dem Gratulationsschreiben von Erzbischof Adolf von Schaumburg von Köln vom 30. April 1550, in dem er die Fortsetzung des ökumenischen Konzils empfahl, (CT VII/3, 6f). Aus den kaiserlichen Propositionen, die auf dem Reichstag von Augsburg am 26. Juli 1550 verlesen wurden, führt

* **Concilium Tridentinum.** Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum. Nova collectio. Edidit Societas Goerresiana. Tomus septimus, actorum pars quarta, volumen tertium. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. – Freiburg i. Br.: Herder 1980. XLV, 705 S. br. DM 452.–

21. FEB. 1983

Freudenberger u. a. die Aussage an, daß die Reichsstände das nach Trient ausgeschriebene Konzil gehorsam angenommen und sich dessen Erörterung unterworfen hätten. Der Kaiser erinnerte daran, er habe Papst Paul III. verschiedentlich um die Fortsetzung des Konzils gebeten, aber erst von Julius III. die Zusage erhalten, daß das Konzil in Trient fortgesetzt und beendet werden solle. Er erwarte jetzt das Eintreffen des päpstlichen Gesandten und könne zunächst nichts anderes tun, als den Papst aufzufordern, seine Zusage einzuhalten.

Die gemeinsame Antwort der Reichsstände (ebd. 11ff), die am 20. August verlesen wurde, lautete, der Kaiser möge auch im Namen der Stände nochmals Julius III. um Fortsetzung des Konzils bitten.

Freudenberger ediert auch die Stellungnahme des Reichstags von Augsburg 1550 über das Konzil und die Notwendigkeit seiner Fortsetzung. Er hat ebenfalls die Erklärung der protestantischen kursächsischen Räte über die Konzilsfrage vom 16. August 1550 aufgenommen, in der es heißt: Ihr Herr könne das Konzil nur unter folgenden Bedingungen annehmen: 1. allen Teilnehmern des Konzils ist freier Zugang und Abgang zu garantieren, 2. die Anhänger der Augsburger Konfession haben auf dem Konzil nicht nur beratende, sondern beschließende Stimme, 3. der Papst erklärt seine Bereitschaft, sich dem Konzil zu unterwerfen, 4. weder der Papst noch seine Legaten führen auf dem Konzil den Vorsitz, 5. die am Konzil teilnehmenden Bischöfe werden von ihrem Treueid gegenüber dem Papst entbunden.

Die Edition enthält auch die schriftliche Antwort der Stände vom 20. August 1550, die die Bedingungen der protestantischen Stände nicht übernimmt, in der aber darum gebeten wird, das Konzil als allgemeines, freies, christliches und legitimes Konzil fortzusetzen.

Die Replik des Kaisers (ebd. 12) auf die Antwort der Stände, die am 7. September 1550 in Augsburg verlesen wurde, verwies darauf, daß der inzwischen eingetroffene Nuntius mitgeteilt habe, der Papst werde das Konzil fortsetzen. Die Antwort der Stände vom 8. Oktober, die Replik des Kaisers und die Antwort der Stände vom 7. Dezember machen den schwierigen Gang der Verhandlungen über die Konzilsfrage auf dem Reichstag deutlich (ebd. 13ff).

Nachdem am 14. November 1550 durch die Reduktionsbulle „Cum ad tollenda" die Neuberufung des Konzils nach Trient erfolgt war, gaben am 12. Dezember die kursächsischen Räte die Erklärung ab, in welcher Form sie das Konzil von Trient beschicken wollten. Die Antwort des Kaisers vom 5. Januar 1551, die Reaktion der Stände vom 10. Januar und 21. Januar legt Freudenberger im Auszug vor (ebd. 16ff).

Der Reichstagsabschied vom 14. Februar 1551, in dem die Prälaten ermahnt wurden, auf dem Konzil zu erscheinen, erinnerte an die Reduktionsbulle des Papstes und forderte auch die Anhänger der Augsburger Konfession auf, das Konzil durch Gesandte zu beschicken. Es enthielt die Versicherung, der Kaiser werde dafür sorgen, daß jeder frei und ungehindert in Trient erscheinen könne. Auf dem Konzil werde nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern beraten und entschieden, eine nützliche Reformation der Geistlichen und Weltlichen verabschiedet und alle „unrechte Lehre" und Mißbräuche abgestellt (21ff).

Auf dem Reichstag in Augsburg hatte der päpstliche Nuntius Sebastiano Pighino die Konzilseinladung u. a. dem Erzbischof Sebastian von Heusenstamm von Mainz mit der Bitte um Weitergabe an seine Suffragane überreicht. Am 29. Januar 1551 übermittelte der Erzbischof seinen Suffraganbischöfen die Einladung zum Konzil (26ff). Die Bischöfe der Mainzer Kirchenprovinz gaben die Berufungsbulle an die Äbte ihrer Diözesen weiter. So schrieb am 5. Februar der Konstanzer Bischof Christoph Metzler an den Abt Blarer von Weingarten, sandte ihm eine Abschrift der Reduktionsbulle und forderte ihn auf, das Konzil von Trient zu besuchen (28). Auch die übrigen Äbte des Bistums rief er zur Teilnahme am Konzil auf.

Auf die Übersendung der Reduktionsbulle durch den Konstanzer Bischof reagierte der Abt von Salem am 22. März 1551 mit der ausdrücklichen Bereitschaft, das Konzil zu besuchen (ebd. 64f). Die Konzilseinladung löste auch bei den übrigen Äbten des Bistums Konstanz einen umfangreichen Schriftwechsel aus. So wollte der Abt von St. Blasien vom Abt von Bebenhausen erfahren, wie man in der Konzilsfrage sich verhalten solle (ebd. 65). Am 1. August 1551 ordnete Bischof Metzler von Konstanz an, der Konstanzer Klerus solle den vom Papst Julius III. ausgeschriebenen Ablaß für den guten Verlauf des Konzils verkündigen (ebd. 264).

Über die Aufnahme der Berufungsbulle in der Diözese Straßburg gibt uns ein Brief des Straßburger Bischofs Erasmus von Limburg Auskunft. Er teilte am 9. März den Äbten und Prälaten seines Bistums die Fortsetzung des Konzils mit und forderte sie auf, am Tridentinum teilzunehmen (46f).

Der Straßburger Bischof schrieb u. a. an die Äbte von Gengenbach, Ettenheimmünster, Schuttern, Schwarzach, Ebersmünster, Allerheiligen und Neuburg. Am 23. April 1551 kamen die Äbte in Offenburg zusammen, um über die Teilnahme am Konzil zu beraten (130).

Der Straßburger Bischof war allerdings nicht bereit, persönlich am Konzil teilzunehmen, wie aus seinem Brief vom 11. März 1551 an Erzbischof Sebastian von Heusenstamm hervorgeht. Darin teilte er mit, daß er nicht am Konzil teilenhmen könne, bat um seine Vertretung in Trient und erklärte seine Bereitschaft, sich an den Kosten des Konzilsaufenthaltes des Erzbischofs zu beteiligen (47).

Die Konzilsankündigung löste, wie die von Freudenberger edierten Quellen deutlich machen, auch im übrigen Deutschland verschiedene Aktivitäten aus. Man überlegte, wer zum Konzil entsandt werden könne und erörterte eingehend die Form der Abhaltung des Konzils. Vigilius von Zuichem machte z. B. am 18. Februar 1551 Vorschläge, welche Persönlichkeiten man zum Konzil schicken könne und erörterte die Frage der Konzilsberufung, die Aufgabe des Kaisers am Konzil, die der Teilnehmer am Konzil und verwies in diesem Zusammenhang auf entsprechende Literatur über das Konzil aus dem 15. Jahrhundert, u. a. auf den bedeutendsten Kanonisten der Konzilszeit, Nikolaus von Tudeschis (29ff).

Dem Administrator von Salzburg, Erzbischof Ernst von Bayern, hatte der päpstliche Nuntius am 5. Februar die Reduktionsbulle übermittelt (27f). Die Antwort der Bischöfe und Äbte der Salzburger Kirchenprovinz auf die Konzilsankündigung ist aus dem Rezeß vom 6. März 1551 zu ersehen (ebd. 33). Ernst von Bayern forderte am 8. März den Klerus des Erzbistums Salzburg auf, für den guten Verlauf des Konzils zu beten (42ff). Seine Absicht, das Konzil zu besuchen, geht aus einem Schreiben hervor, das er damals an den Trienter Kanonikus Erasmus Strenberger schrieb, den er um Besorgung eines geeigneten Quartiers in Trient bat (45).

Im Bistum Passau rief Bischof Wolfgang am 18. 3. den Klerus ebenfalls auf, die Gläubigen um das Gebet für den guten Verlauf des Konzils zu bitten (60f). In Regensburg erging eine ähnliche Aufforderung am 6. 4. durch den Bischof Georg Pappenheim, der mit der Übersendung der Reduktionsbulle die Mahnung verband, für das Konzil zu beten (88f). Am Niederrhein ordnete Herzog Wilhelm V. von Kleve am 17. März 1551 öffentliche Gebete für das Konzil an (ebd. 59).

Der entscheidende Motor für die Teilnahme deutscher Bischöfe und Prälaten blieb Kaiser Karl V. Bereits am 23. März 1551 wiederholte er seine Mahnung an die deutschen Bischöfe, das Konzil zu beschicken und forderte nochmals am 5. Juni 1551 die Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands auf, in Trient zu erscheinen (ebd. 67 u. 171).

Die Dokumente, die Freudenberger über die Stellungnahme von Moritz von Sachsen zum Tridentinum mitteilt, verdienen besonderes Interesse. Der Kaiser hatte bereits am 8. April (ebd. 93f) Moritz aufgefordert, Vertreter zum Konzil zu entsenden. Es war verständlich, daß Moritz auf diese Aufforderung erst spät und zurückhaltend reagierte. Am 12. August 1551 erstellte Georg Komerstadt ein Gutachten über die Beschickung des Konzils. Er schlug gemeinsame Beratungen der Anhänger der Augsburger Konfession über eine einheitliche Haltung auf dem Konzil vor. Moritz von Sachsen antwortete am 28. August dem Kaiser und stellte in seinem Brief die Forderung, daß das Tridentinum einen Geleitbrief für die Protestanten ausstellen sollte (ebd. 288ff). Kaiser Karl reagierte darauf am 1. Oktober 1551 mit der Feststellung: Da er das kaiserliche Geleit gegeben habe, sei eine Zusicherung des Konzils eigentlich unnötig. Trotzdem habe er seinen Gesandten in Trient beauftragt, in seinem Namen beim Konzil um einen Geleitbrief für die Protestanten anzuhalten (344).

Aufschlußreich ist auch die Instruktion für Jobst Bufler vom 4. Oktober, dem Moritz von Sachsen den Auftrag erteilt hatte, bei Kardinal Madruzzo um Unterstützung bei der Quartierbeschaffung für die sächsischen Räte und Theologen zu bitten. In der Instruktion wies er Bufler zugleich an, sich über den Stand der Konzilsberatungen zu informieren. Er wurde auch mit der Erkundung beauftragt, welche theologischen Fragen man auf dem Konzil erörtere, ob das Konzil neu beginnen oder das bisherige Konzil fortgesetzt werden solle. Er möge ferner berichten, welche Vertreter aus anderen Nationen bereits in Trient anwesend seien und wer noch keine Vertreter entsandt habe (354).

Auf die Bitte des Kaisers beschloß das Konzil, den Protestanten einen besonderen Geleitbrief auszustellen. Am 26. November 1551 reagierte Moritz von Sachsen in einem Brief an den Kaiser auf den vom

Konzil beschlossenen Geleitbrief (429). Am 13. Dezember war sein Vertreter Leonhard Badehorn bereits nach Trient aufgebrochen, wie wir aus dem Brief von Moritz vom 13. Dezember 1551 an seinen Rat Wolfgang Koller erfahren. Moritz weist Koller an, wenn Badehorn nach Innsbruck komme, möge Koller zusammen mit Badehorn nach Trient aufbrechen und sich auf dem Konzil entsprechend der beigelegten Instruktion verhalten (451). Die Instruktion trägt ebenfalls das Datum vom 13. Dezember. Sie war von Freudenberger, der den Entwurf der Instruktion aus dem Dresdner Staatsarchiv edierte, bereits im CT Band VII/2, 715ff veröffentlicht worden, umfaßt 43 Seiten und gibt wertvolle Einblicke in die Intentionen von Moritz von Sachsen.

Am 28. Dezember kündigte dann Moritz von Sachsen dem Kaiser das bevorstehende Erscheinen seiner Oratoren in Trient an. Seine Theologen würden sich demnächst nach Trient begeben (ebd. 473). Am 3. Januar 1552 hatte Moritz seine Theologen bereits nach Trient entsandt. In einem Brief an Koller und Badehorn schrieb er, die Theologen würden in wenigen Tagen in Augsburg eintreffen und dort bleiben, bis sie das vom Konzil erbetene Geleit erhalten hätten (491).

Über die Ankunft der Oratoren in Trient erhalten wir Auskunft in einem Bericht von Koller und Badehorn vom 10. Januar. Darin heißt es, daß sie am 7. Januar in Trient angekommen und am 10. Januar von den kaiserlichen Oratoren empfangen worden seien (494ff). Am 13. Januar 1552 richtete Moritz von Sachsen einen Brief an die Konzilsväter in Trient und teilte mit, daß er seine Theologen zum Konzil entsandt habe (500f).

Die Oratoren Koller und Badehorn beschwerten sich am 16. und 17. Januar 1552 in einem Brief an Moritz von Sachsen, daß sie von den Kaiserlichen hingehalten würden (507ff). In ihrem Schreiben sprechen sie auch die Frage des Stimmrechts der protestantischen Theologen an. Nach Ansicht der Kaiserlichen komme Stimmrecht auf dem Konzil nur den Kardinälen und Bischöfen zu. Die Forderung auf Unterbrechung der Konzilsberatungen bis zum Eintreffen der sächsischen Theologen werde vom Konzil kaum erfüllt werden. Das gelte auch für den Antrag auf Wiederaufnahme der Beratungen von bereits verabschiedeten Dekreten. Eine Änderung der vom Konzil beschlossenen Entscheidungen werde nicht erfolgen. Auch die Forderung nach einer Bestätigung der Konstanzer und Baseler Dekrete stoße ebenfalls auf Widerstand. In Konstanz, so argumentierte man, seien die Dekrete angesichts des Papstschismas erforderlich gewesen. Die Situation sei aber heute eine andere. Das Baseler Konzil werde nicht akzeptiert. Eine wichtige Quelle für die Haltung der Protestanten zum Konzil von Trient ist auch die von Freudenberger vorgelegte Instruktion, die Christoph von Württemberg seinen Oratoren zum Konzil mitgegeben hatte. Die von Freudenberger veröffentlichte Abrechnung der Kosten des Konzilsaufenthalts für die Gesandten von Straßburg ist wirtschaftlich interessant (659).

Für die Beurteilung der Confessio Augustana sind die Instruktion von Moritz von Sachen vom 18. Juni 1551 und seine Briefe an den Kaiser vom 28. August 1551 aufschlußreich. Übrigens wird die Confessio Augustana auch in dem Brief von Christoph von Württemberg vom 12. November 1551 erwähnt.

Wie stark auch die Stände die Teilnahme am Konzil beschäftigte, zeigen die Briefe des Bürgermeisters und Rates zu Kempten, des Rates von Augsburg und des Bürgermeisters und Rates von Lindau, von Ravensburg, Memmingen, Esslingen, Isny, Ulm, Heilbronn und Biberach an Straßburg über das Verhalten in der Konzilsfrage.

Neues Material liefert die Edition auch über Johannes Gropper. Interessant ist ein Brief von ihm an den erzbischöflichen Rat Franz Burckhardt vom 30. August 1551, in dem Gropper erwähnt, er habe im Konzilswerk von Jacobazzi gelesen, daß die Prälaten auf dem Konzil ihre geistliche Kleidung tragen müßten. Er sei daher der Ansicht, daß der Erzbischof die Pontifikalien nach Trient mitzunehmen habe. Gleichzeitig teilte er mit, daß sowohl der Provinzial E. Billick als auch er reisefertig seien und sogleich nach Trient aufbrechen könnten. Der Erzbischof, der ursprünglich bereits am 13. September zum Konzil aufbrechen wollte, reiste erst am 15. September nach Trient. Am 15. Oktober berichtete Alexander Candidus aus Trient über die Ankunft Groppers. Aus seinem Brief vom 17. November erfahren wir, daß Gropper am 25. Oktober den ganzen Nachmittag vor den Konzilsvätern gesprochen hat. Auch Ruard Tapper berichtete am 28. November lobend über das Auftreten Groppers auf dem Konzil.

Der Anteil von Friedrich Nausea an den Konzilsberatungen wird ebenfalls durch den neuen Band deutlicher. Freudenberger kann hier eine Reihe von unbekannten Briefen von Bischof Nausea, u. a. mit König Ferdinand vorlegen. Am 14. August teilte der König dem Bischof mit, daß er ihm als Unterhalt auf dem Konzil monatlich 100 Kronen bezahlen werde. Wie man freudig auf das Erscheinen deutscher Bischöfe in Trient reagierte, zeigt der Jubel, als am 29. August 1551 die beiden Erzbischöfe von Mainz und Trier, Sebastian von Heusenstamm und Johann von Isenburg und am 19. Oktober der Kölner Erzbischof Adolf von Schaumburg in der Konzilsstadt eintrafen (29).

Es ist hier nicht möglich, die Fülle der Quellen, die Freudenberger vorlegt, im einzelnen aufzuzeigen. Aber bereits die wenigen angeführten Beispiele machen deutlich, wie stark die Konzilsfrage damals in Deutschland die Gemüter beherrschte. Für die Diözese Konstanz habe ich in einem Beitrag in der Festschrift „Kirche am Oberrhein“[1] diese Feststellung im Einzelnen belegt. Für das Erzbistum Salzburg konnte ich am Beispiel von Erzbischof Ernst von Bayern in der Festschrift für Andreas Kraus[2] zeigen, welch starke Beachtung auch in Salzburg das Konzilsgeschehen in Trient fand.

Freudenberger hat über 450 Dokumente über die Reaktion in Deutschland auf das Konzil aus den Jahren 1550–1552 in Archiven des In- und Auslandes gefunden und in kritischer Edition vorgelegt.

Die Edition zeichnet sich, wie bei Freudenberger nicht besonders hervorgehoben werden muß, durch vorbildliche Akribie aus.

Zu S. 115 Anm. 11 u. 12: Kanzler in Mainz war damals nicht Jakob Jonas, sondern Christoph Matthias. Marschall in Mainz war nicht Bernhard von Hartheim, sondern Konrad von Hattstein (vgl. R. Decot, Religionsfriede und Kirchenreform, Wiesbaden 1980, 159).

Die von Freudenberger vorgelegten Quellen ergeben eine neue Antwort auf die Frage: Deutschland und die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient. Freudenberger kann nachweisen, daß die Konzilsberufung von 1550 und der Zusammentritt der zweiten Tagungsperiode des Trienter Konzils in Deutschland eine stärkere Resonanz fand, als bisher angenommen wurde. Ein Studium des Bandes macht deutlich, welche Fülle von bisher unbekanntem bzw. unbeachtetem Material dieser neue Band des Concilium Tridentinum enthält.

Ein sorgfältiges Register schlüsselt den reichen Inhalt der Edition auf, die uns ein bisher kaum gesehenes Bild gibt von den Aktivitäten deutscher Bischöfe, Äbte, Fürsten, Städte, Universitäten und Theologen aus Anlaß der zweiten Tagungsperiode des Tridentinums. Das Thema „Deutschland und die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient“ verlangt jetzt eine Neubearbeitung.

[1] Bäumer, Remigius: Konstanz und das Tridentinum. Um die Teilnahme der Bischöfe und Äbte des Bistums Kontanz am Konzil von Trient, in: Bäumer, Remigius (Hrsg.) u. a.: Kirche am Oberrhein, Freiburg 1980, S. 254–279.

[2] Erscheint 1983 im Verlag M. Lassleben, Kallmünz.

Tradition and Interpretation. Essays by Members of the Society for Old Testament Study. Hrsg. von G. W. Anderson. – Oxford: Clarendon Press/ Oxford University Press 1979. XXI, 462 S. Lw. £ 10.50

Dieser Bd setzt die Reihe von Forschungsberichten fort, die jeweils die Entwicklung der verschiedenen atl Disziplinen über einen größeren Zeitraum hinweg darlegten und eine Bilanz aus der Forschung zogen: The People and the Book, ed. by A. S. Peake, 1925; Record and Revelation, ed. by H. Wheeler Robinson, 1938; The Old Testament and Modern Study, ed. by H. H. Rowley, 1951. Der Hrsg. stellt in der „Introduction“ kurz die Bedeutung der hier zu Worte kommenden Teildisziplinen der Wissenschaft vom AT heraus und hebt die Schwerpunkte für die Darstellung hervor.

B. J. Roberts behandelt unter dem Titel „The Textual Transmission of the Old Testament“ (1–30) die Textkritik. Für die Berichtszeit waren natürlich hier vor allem die großen Fortschritte darzulegen, die durch die Entdeckung der Qumran-Handschriften erzielt werden konnten. Hier war zu betonen, daß wir nun reichlich vormasoretische Texte besitzen, die uns zeigen, wie vielfältig die Vorgeschichte des Masoretischen Textes gewesen ist. Aber auch die Fortschritte in der Erforschung und Herausgabe des Textes der alten Bibelübersetzungen werden gebührend gewürdigt. Die als geplant genannte Ausgabe der Masora Magna durch G. E. Weil (14) ist unterdessen erschienen.

J. Barr, Semitic Philology and the Interpretation of the Old Testament (31–64), faßt die Fortschritte in der vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, in der Erforschung der hebräischen und aramäischen Sprache und vor allem in der hebräischen Semantik und Syntax zusammen. Leider nennt er nicht Ernst Vogt, Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti, Roma 1971, und kennt anscheinend

noch nicht die neuen Wege, die W. Richter in der Darstellung der hebräischen Grammatik geht.

Die großen Fortschritte und die neuen Methoden der Archäologie schildert J. Gray, Recent Archaeological Discoveries and Their Bearing on the Old Testament (65–95). Dabei würdigt er vor allem die Verdienste der israelischen Archäologen. Noch nicht konnte er zu Ebla Stellung nehmen.

R. E. Clements, Pentateuchal Problems (96–124), gibt einen guten Überblick über die verwirrende literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Erforschung des Pentateuch. Dabei legt er m. E. zu großes Gewicht auf die Beiträge von Iwan Engnell und geht noch nicht ein auf die neueste Spätdatierung von J bei R. Rendtorff u. a. Mit Recht betont er die Bedeutung der Redaktionsgeschichte, die aber noch methodisch besser durchdacht werden müsse.

J. R. Porter, Old Testament Historiography (125–162), setzt sich insbesondere mit M. Noth's „Deuteronomistischem Geschichtswerk" auseinander. Er erkennt Noths Verdienste zwar an, meint aber, daß ein solches Werk nie selbständig bestanden hat. J und E müssen mindestens eine Darstellung der Landnahme gehabt haben. Die Bücher Jos bis Kön bilden nicht ein einheitliches Geschichtswerk des Deuteronomisten, sondern sind das Ergebnis eines Sammelprozesses einer „deuteronomistischen Schule". Auch das „Chronistische Werk", in das er Esra und Neh einschließt, betrachtet er als das Werk einer Leviten-Schule.

W. McKane unterrichtet in seinem Beitrag „Prophecy and the Prophetic Literature" (163–188) über die neueren Entwicklungen in der Prophetenforschung und legt dabei das Schwergewicht auf die Beziehungen der Propheten zum Kult und zum Bundesgedanken sowie auf die prophetischen Gattungen. Auf die einzelnen Prophetenbücher geht er nicht ein.

E. W. Nicholson, Apocalyptic (189–213), schildert den Verlauf der Diskussion um die Beziehungen zwischen Apokalyptik und Prophetie sowie zwischen Apokalyptik und Weisheit und versucht die Apokalyptik von der Eschatologie abzugrenzen. Er betrachtet die Apokalyptik als eine rein innerjüdische Entwicklung, die nicht durch fremde Einflüsse, etwa von Persien her, bedingt ist.

J. A. Emerton, Wisdom (214–237), zeichnet den Verlauf der Forschung hinsichtlich Ursprung, Gattungen und Weltverständnis der biblischen Weisheitsliteratur auf, wobei er aber leider die deuterokanonischen Weisheitsbücher außer Betracht läßt. Ausführlicher geht er nur auf Spr und Ijob ein, während Koh nur beiläufig erwähnt wird. Darum sind auch die neueren wichtigen Arbeiten von N. Lohfink, B. Lang und Joh. Marböck in diesem Forschungsbericht nicht zum Zug gekommen, zumal dieser nur bis etwa 1973 reicht.

Über den Gang der Psalmenforschung berichtet J. H. Eaton, The Psalms and Israelite Worship (238–273). Hier geht der Vf. vor allem auf die Rolle des Königs im Kult nach der „Myth and Ritual School", auf die in der Forschung viel verhandelten Themen „das Individuum in den Psalmen" und „die Feinde in den Psalmen" sowie auf die Diskussionen um die Psalmen im Bundesfest bzw. im Zionsfest ein.

Aus dem Rahmen eines Forschungsberichts fallen heraus die beiden Beiträge über die Geschichte Israels von H. Cazelles, The History of Israel in the Pre-exilic Period (274–319), und von P. R. Ackroyd, The History of Israel in the Exile and Post-exilic Periods (320–350). Sie verfolgen nicht die Forschungsgeschichte auf diesem Gebiet seit etwa 1950, sondern bieten eine gedrängte Geschichte Israels nach dem neuesten Stand der Wissenschaft.

Ganz als Forschungsbericht konzipiert ist wieder der Beitrag von W. Zimmerli, The History of Israelite Religion (351–384), der ausführlich die Wirkungsgeschichte der Arbeiten von A. Alt, G. v. Rad und H.-J. Kraus, ferner die religionsgeschichtlichen Schulen von London und Uppsala und die Auseinandersetzung mit diesen, die lebhafte Diskussion um das Bundesformular sowie die Ergebnisse der Erforschung der Ugarit-Texte für die Religionsgeschichte Israels bespricht.

Enttäuscht ist man bei der Lektüre des letzten, dem Titel nach sehr viel versprechenden Beitrags von F. F. Bruce, The Theology and Interpretation of the Old Testament (385–416), bei dem man sich einen Überblick und eine kritische Würdigung der bedeutendsten Entwürfe einer Theologie des AT bzw. einer biblischen Theologie und der lebhaften Diskussion um die Hermeneutik des AT erwartet. Der Vf. geht aber nur kurz auf die Abgrenzung von Religionsgeschichte Israels und atl Theologie und auf die Diskussion um W. Eichrodt und G. v. Rad ein und legt dann hauptsächlich seine eigenen Auffassungen über die Bedeutung des israelitischen Rechts sowie über die Bedeutung der David- und Zionsideologie für den Glauben Israels dar und beschränkt sich in dem Abschnitt „Interpretation" auf eine kurze Nachzeichnung der Auslegungsgeschichte innerhalb des AT selbst, im Judentum, in Qumran und im frühen Christentum.

Zumindest in diesem letzten Abschnitt, wenn nicht besser in einem eigenen Forschungsbericht hätten die doch für die Wissenschaft vom AT ganz entscheidenden neuen Entwicklungen in der Methodenfrage dargelegt werden müssen. Methodenprobleme kommen aber nur ganz beiläufig in den einzelnen Berichten in diesem Bd zur Sprache. Fast alle Beiträge enthalten Anmerkungen unter dem Text, alle bieten am Schluß auf etwa 2 Seiten einen Literaturüberblick, und der Bd schließt mit einem Bibelstellen-, einem Autoren- und einem Sachregister. Aufs ganze gesehen orientiert der Bd gut über die Entwicklungen in der Wissenschaft vom AT seit etwa 1950. Da aber die meisten Beiträge bereits 1974 im Manuskript vorlagen (vgl. „Preface"), konnte der gegenwärtige Forschungsstand, der sich immerhin auf einigen Gebieten in den letzten Jahren nicht unbeträchtlich verändert hat, nicht mehr vollständig berücksichtigt werden.

München. Josef Scharbert.

Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday 6 September 1980. Hrsg. von J. A. Emerton. – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1980. IX, 202 S. (Beiheft zur Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft 150) Ln. DM 92.–

Diese Georg Fohrer gewidmete Festschrift bringt Beiträge aus dem Hauptarbeitsgebiet des Jubilars, der Prophetenforschung, von überwiegend ausländischen Gelehrten. Ein Foto von G. Fohrer findet sich auf S. II, eine vollständige Bibliographie des Gelehrten steht am Schluß (192–202).

M. J. Buss, The Social Psychology of Prophecy (1–11), packt das dornige Problem einer „Sozialpsychologie" des Prophetismus an. Der Vf. meint, daß Sehertum und Prophetentum, die beide nicht scharf voneinander zu unterscheiden seien, in enger Verbindung mit dem Kult und mit der Weisheitstradition standen. Die Rolle der Seher und Propheten ist zu charakterisieren als Vermittlung von Kommunikation aus der Welt des Göttlichen, wobei der Referenzpunkt immer das „Ende" sei, so daß Prophetie immer eschatologisch ausgerichtet sei.

Der Hrsg. versucht in seinem Beitrag „Notes on two verses in Isaiah (26,16 and 66,17)" (12–25) durch leichte Korrekturen am Konsonantentext eine neue Deutung der beiden umstrittenen Verse.

E. Jacob, La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. Heschel (26–34), würdigt die Beiträge von Buber und Heschel zum Verständnis der Prophetie, und glaubt, daß es zwischen dem Gott der Sympathie und des Dialogs, als den die beiden jüdischen Gelehrten den Gott der Propheten erkannt haben, und dem Gott des Evangeliums kein Widerspruch besteht.

W. McKane untersucht die Bedeutung des Ausdrucks „maśśâ' in Jeremiah 23,33–40" (35–54). Der hebräische Ausdruck kann „Last, Bürde" und „(prophetischer) Ausspruch, Gotteswort" bedeuten; mit dieser Zweideutigkeit spielt hier der Prophet.

Joh. Maier, Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle" von Qumran (55–67), untersucht vergleichend die Vorstellungen von den Vorhöfen im Tempel zu Jerusalem bei Ezechiel und in der sog. Tempelrolle, meint aber zuverlässige Schlüsse über das tatsächliche Aussehen der Tempelhöfe erst ziehen zu können, wenn auch der LXX-Text von Ez noch besser untersucht worden ist.

In seinem Beitrag „A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle" (68–82) vergleicht A. Malamat den Mari-Text A 1121 mit 2 Sam 7 und findet in beiden Texten auffallende Analogien, z. B. die Begründung oder Erneuerung einer Dynastie, das Wortspiel mit dem „Haus", das bald einen Tempel, bald die Dynastie meint, eine Klimax in den Verheißungen. Sie unterscheiden sich aber darin, daß in Mari der Dynastie eine unbegrenzte räumliche Ausdehnung über die ganze Erde hin, in Israel aber der Dynastie Davids eine zeitliche Unbegrenztheit verheißen wird.

Das Thema „Esaïe et la tradition prophétique sur Babylone" (83–105) behandelt R. Martin-Achard. Dabei werden in die Untersuchung einbezogen Jes 21,1–10; 13,1–22; 14,3–23; Jer 50f. Je später die Texte, um so mehr wird aus dem historischen Babylon ein metaphorisches Babylon der Apokalyptik. Diese Entwicklung erreicht ihren Höhepunkt in der Offenbarung des Johannes im NT.

A. Marx, À propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexion sur la formation d'un livre prophétique (106–120), versucht sich aus den Dubletten im Buch Jeremia ein Bild von der Entstehunggeschichte dieses Buches zu machen. Die Dubletten sind durch Schlüsselworte bedingt und verdanken ihr Vorhandensein nicht dem Zufall oder der Ungeschicklichkeit von Redaktoren, sondern dem wohl überlegten Plan der Tradenten.

St. Segert, Syntax and style in the Book of Jonah: six simple approaches to their analysis (121–130), untersucht die Syntax, die Satzlänge, die Wortkategorien, die semantischen Felder, die Satzfunktion und die erzählten Schauplätze des Jona-Buches.

J. A. Soggin erstellt in seinem Beitrag „Hosea und die Außenpolitik Israels" (131–136) anhand von Hos 5,12–14; 8,7–10; 7,8–12; 11,5f und 12,2 ein historisch möglichst getreues Bild von der Außenpolitik der letzten Könige Israels und meint so Hoseas Einstellung dazu schärfer zu erfassen, als es bisher möglich war. Der Prophet sieht zwar keine konkrete Alternative zur Politik der Könige, scheint aber doch an die Möglichkeit einer Hilfe durch Jahwe geglaubt zu haben, falls Israel umkehrt.

Der bekannte Erforscher der biblischen und altorientalischen Personennamen, Joh. J. Stamm, deutet in seinem Beitrag „Der Name des Propheten Amos und sein sprachlicher Hintergrund" (137–142) den Namen Amos als doppelsinnig, nämlich als „der (von Jahwe) Getragene" und „der Träger", d. h. der, der seine Familie in die Zukunft trägt. Eine solche Doppeldeutigkeit findet sich auch bei akkadischen Personennamen.

J. V. M. Sturdy umschreibt „The outhorship of the ‚prose sermons' of Jeremiah" (143–150) so: Die „Deuteronomistische Schule" hatte sich Schüler Jeremias und deren Tradition inkorporiert oder hatte auf andere Weise Zugang zu deren Aufzeichnungen und Traditionen und konnte darum zumindest inhaltlich, wenn auch nicht dem genauen Wortlaut nach, die Verkündigung Jeremias zuverlässig festhalten.

G. Wanke, Jeremias Besuch beim Töpfer (151–162), bietet „eine motivkritische Untersuchung zu Jer 18" (so der Untertitel). Er zieht zum Vergleich heran Jes 29,15f; 45,9f; 64,7f und schreibt Jer 18,2–6 dem Propheten selbst in der Regierungszeit Jojakims zu, während der Rest von späteren Tradenten stammt.

A. S. van der Woude, Seid nicht wie eure Väter! (163–173), macht einige „Bemerkungen zu Sacharja 1,5 und seinem Kontext" (so der Untertitel). Dabei werden am Text einige Korrekturen angebracht. Sach 1,1–6 besagt: Mißachtung des Wortes Jahwes bringt Enttäuschung und Schande. Die Geschichte der Väter zeigt, daß Jahwes Wort mächtig ist und zur Anerkennung der eigenen Schuld führen will.

W. Zimmerli untersucht „Das Phänomen der ‚Fortschreibung' im Buche Ezechiel" (174–191). Unter „Fortschreibung" versteht er die erläuternden Zusätze zu echten Ez-Worten, die das Prophetenwort für spätere Situationen anpassen und neuen Hörern bzw. Lesern hörbar machen. Solche „Fortschreibung" mag manchmal sehr eigenwillig ein; aber nur ihr ist die Erhaltung der Botschasft des Propheten zu verdanken.

Die Vielfalt der Beiträge zu einem einheitlichen Gesamtthema machen diesen „Geburtstagsstrauß" nicht nur für den Jubilar, sondern für alle, die sich eingehender mit der biblischen Prophetie beschäftigen, zu einem gehaltvollen Geschenk, für das man dem Hrsg. und den Mitarbeitern Dank schuldet. Den Jubilar wird es gewiß anspornen, seine an sich schon imponierende Bibliographie noch um weitere Seiten zu vermehren. So sehr man die Straffung der Beiträge und ihren engen Bezug zu einem Hauptthema begrüßt, was den Band umfangmäßig in engen Grenzen hält, so daß man ihn rasch verarbeiten kann, so sehr schreckt der horrende Preis wohl leider junge Gelehrte vor der Anschaffung ab.

München Josef Scharbert

Schenker, Adrian: **Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.** Eine Interpretation von 2 Sam 24. – Freiburg Schweiz / Göttingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 84 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 42) kart.

Bei einem antiken Heiligtum konnte der Altar heiliger sein als der eigentliche Tempel. So sollte man in der bibelwissenschaftlichen Literatur mindestens genau so viel exegetische Bemühung um die Ätiologie des Altars von Jerusalem, die sich in 2 Sam 24 findet, erwarten wie um den salomonischen Tempelbau. Doch vorliegendes Büchlein scheint die erste Monographie zu sein, die je über 2 Sam 24 verfaßt wurde. S. geht mit dieser „seltsamen Erzählung" auf seine eigene souveräne Weise um, die nicht gerade dem Diktat unserer Methodologen, wohl aber einer heute keineswegs häufigen Versiertheit in der textkritischen Problematik und in der christlichen und jüdischen, vor allem auch mittelalterlichen Exegesegeschichte entspricht.

Von sehr genauen Einzelbeobachtungen aus versucht er den Geschehensablauf, seine Logik und einzelnen Phasen zu erarbeiten. Dabei entdeckt er eine planmäßig durchgeführte, im wesentlichen überall intakte Erzählung. Ihr Gegenstand ist „die Wandlung eines Herrschers, der aus einem für sein Volk rücksichtslosen Tyrannen zu einem Vater seines Landes wird; erst nachdem er so das rechte Verhältnis zur Macht gewonnen hat, wird er berufen, für sich und sein Volk einen Altar zu bauen und die Liturgie zu feiern" (I). Auf die Frage nach der vorausliegenden Traditionsgeschichte des verarbeiteten Stoffes wird verzichtet, dagegen wird dann ausführlich die Interpretationsgeschichte über Chronik und Septuaginta bis in die mittelalterliche jüdische Exegese hinein verfolgt. Die Kirchenväterexegese kommt schon vorher bei der Auslegung des Textes selbst häufig in den Anmerkungen zu Wort. Im Gegensatz zur modernen Exegese fanden die Kirchenväter diese Erzählung offenbar wichtig und haben sich mit ihr auseinandergesetzt. Ich halte die Analyse der Erzählung für überzeugend. Es dürfte wohl so sein, daß sich nach dieser Analyse die literarkritischen Schichtungshypothesen, die in der Literatur vorgetragen wurden, erübrigen. Nicht überzeugt hat mich die Deutung des Ausgangspunktes der Erzählung. Hier trägt S. voll die Vorstellungen über Volkszählungen ein, die uns in der Priesterschrift überliefert sind: Eine Musterung des Volkes an sich ist keine Sünde, doch ist es ein der Erlaubnis Jahwes bedürftiger Akt; die Erlaubnis kann aber leicht durch ein Sühnopfer erlangt werden (16f und 22). Davids Sünde war nicht, daß er überhaupt eine Volkszählung vornahm, sondern daß er auf Gottes Anreizung zur Volkszählung einging, ohne sich durch ein Opfer die Ermächtigung dazu zu erwirken. Diese Deutung scheint mir dem Einwand Joabs (und hinter ihm der anderen Anführer des Heeres) in v.3 zu widersprechen. Joab insinuiert nicht, daß David erst ein Sühnopfer darbringen solle, sondern er bezweifelt, ob es recht ist, das Volk überhaupt zu zählen. Da hier also viel archaischer gedacht wird als auf dem intellektuell-rituellen Niveau der Priesterschrift, frage ich mich ebenfalls, ob man den Zorn Jahwes gegen Israel, mit dem die Erzählung einsetzt, wirklich notwendig so auslegen muß, daß Israel schuldig geworden und deshalb der Zorn Jahwes entbrannt sei. Ist die breit diskutierte Parallelsetzung mit Ex 32 wirklich angebracht (35–37)? War am Anfang dieser Erzählung nicht einfach „Zorn" da, und eine Frage, warum „Zorn" da war, war gar nicht zu stellen? Infolgedessen bin ich auch skeptisch, ob noch wirkliche Gründe übrigbleiben, die Erzählung in nachexilische Zeit zu datieren (38f). Da scheint mir ein wenig Zirkelargumentation vorzuliegen. Doch ändert diese Kritik an der Deutung des Erzählungsanfangs und an dem Datierungsvorschlag nichts daran, daß die Erzählung im übrigen außerordentlich überzeugend ausgelegt ist. Sie gewinnt als narrative Bewältigung der Frage, wie der Vertreter des Staats sich wandeln müsse, damit Versöhnung mit Gott stattfinden könne, hohes theologisches Gewicht.

Frankfurt Norbert Lohfink

Zirker, Hans: **Lesarten von Gott und Welt.** Kleine Theologie religiöser Verständigung. – Düsseldorf: Patmos (1979). 216 S. (Patmos Paperback) kart. DM 27.80

In der Einleitung zum 5. Kap. des Buches schreibt der Vf.: „Wer sich zu ‚Gott, dem Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde' bekennt, versammelt um sich eine Menge von Geschichten, von denen er nicht absehen kann, ohne theoloisch und literarisch heimatlos zu werden." (S. 141). Christlicher Glaube und Theologie können nicht ohne den Schatz der biblischen Geschichten und der Lehr- und Bekenntnissätze der Hl. Schrift existieren. Gleichzeitig sind diese Gründungsdokumente des Glaubens aber auch ein problematisches Erbe. Denn wie lassen sie sich als Texte vergangener Zeit im Kontext heutiger Welterfahrung und im Widerstreit verschiedenster Ideologien sachgerecht auslegen und in ihrem Geltungsanspruch verständlich machen?

Z. geht diesen Fragen ausführlich nach. Methodische Anleitungen und beispielhafte Einzelinterpretationen sollen in den richtigen Umgang mit biblischen Texten einführen, Hilfen für ein wirklich verstehendes Lesen anbieten und Kriterien zur Überprüfung des Argumentationswertes einzelner Aussagen an die Hand geben.

Zunächst zeigt der Vf. in einem ersten Kap.: „Handlungswelt – Textwelt" (15–65) sehr allgemein „Strukturen der Welt" und „soziale Grundlagen" auf, die das notwendig vorgegebene, prägende Umfeld menschlicher Erkenntnis und Kommunikation ausmachen. Dabei werden weithin die alten Anliegen der „klassischen" Erkenntnistheorie aufgegriffen und unter dem Gesichtspunkt behandelt, wie sich Welt- und Lebenserfahrung in Texten niederschlagen und wie die immer schon „vertextete Welt" wieder zu entziffern ist. Welches sind die von der Leiblichkeit und Geistigkeit des Menschen als Individuum und als Sozialwesen her vorgegebenen Bedingungen, unter denen wir die in Texten überlieferte Weltauslegung früherer Generationen prüfen und uns gegebenenfalls aneignen können?

Ein zweites, zentrales Kap.: „Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch" (66–109) beschäftigt sich mit biblischen Texten, sofern sie dem größeren Bereich „fiktionaler Literatur" zuzurechnen sind.

AT und NT enthalten zahlreiche Aussagen, die nicht von unserer alltäglichen Lebenserfahrung her verifizierbar sind bzw. sogar in Widerspruch dazu stehen. Beispielhaft werden etwa die Schöpfungsgeschichte, die Erzählungen von der Erscheinung Gottes vor Abraham und Mose oder auch die Jonageschichte genannt. Derartige Texte gelten als „fiktional", weil sie nicht die naturgesetzlich vertrauten Abläufe des physischen Lebens abbilden und keine heute allgemein annehmbaren pragmatischen Handlungsanweisungen wiedergeben, sondern in der „Freiheit spielerischer Kreativität" mögliche andere Lebensdeutungen und -entwürfe bieten (66), die zumindest teilweise den Charakter des „Kontrafaktischen" (105) haben. Sie erweisen sich als „fiktional", sofern sie „innerhalb unserer üblichen Handlungswelt ... gegen die dort anerkannten Maßstäbe der Wirklichkeit" verstoßen (137) und somit weithin als „Produktionen menschlicher Vorstellungskraft" (67) angesehen werden.

Wie läßt sich aber mit derartigen Texten ein allgemein verbindlicher Wahrheitsanspruch verbinden? Der Vf. stellt verschiedene Überlegungen an, „wie man fiktionale Texte zusammen mit anderen so in die Verhandlung der Wahrheit einbringen kann, daß sich ihre Aussagen nicht verflüchtigen" (83). Eingehend setzt er sich mit seiner Meinung nach fragwürdigen oder verfehlten Ansätzen auseinander, die Geltung fiktionaler Texte etwa dadurch zu retten, daß man die „Wahrheit hinter dem Text" sucht, mit einem zwiespältigen Begriff vom „eigentlich Gemeinten" arbeitet, oder sich in den Bereich verschwommener Analogien flüchtet (76–86).

Allerdings ist mit solcher Kritik noch kein positiver Weg zur Lösung der Fragen nach Reichweite und Legitimität des biblischen Wahrheitsanspruchs aufgezeigt. Unter der Überschrift „Verläßliche Fiktionen" (104–107) nennt der Vf. Kriterien, die darüber Aufschluß geben sollen, ob und wann „fiktionale Literatur ... als ‚wahr' verantwortbar" wird: Sie muß „uns für die uns umgebende Wirklichkeit sensibler" machen, uns helfen, „unsere vielfältigen Erfahrungen besser" zu integrieren und zu bewußterer „Identität" in Welt und Geschichte führen. Trotz mangelnder Beweisbarkeit ihrer einzelnen Aussagen können biblische, „fiktionale" Texte uns zur „Identifikation mit dem Kontrafaktischen" bewegen und zum „Anschluß" an den in ihnen eröffneten Lebensentwurf ermutigen (vgl. 104f).

So hilfreich derartige Überlegungen sein mögen, um zu einer differenzierten Sicht der Probleme zu kommen: der mit biblischen Texten unausweichlich verbundene (weil in ihnen selber erhobene) Anspruch, in allgemeingültiger, verbindlicher Weise „Wort Gottes" zu sein, wird dabei zu schnell ausgeklammert bzw. relativiert. Die Aussagen der Hl. Schrift mögen so zur Deutung und Vertiefung menschlicher Lebenserfahrung beitragen. Daß Gott in ihnen aber in einzigartiger Weise spricht, und daß vom rechten Verständnis dieser Worte Heil und Unheil, Leben und Tod des Menschen abhängen, wird erst gar nicht verhandelt. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß die wichtigsten Zeugnisse biblisch-christlicher Offenbarung, die Erzählungen von Tod und Auferstehung Jesu und die entsprechenden Bekenntnisformulierungen nicht näher in diese allgemeinen Erörterungen einbezogen sind (Vgl. allerdings den später behandelten Abschnitt 5,2 des Buches!). Spätestens von ihnen her muß sich aber die Frage nach der vom Vf. sehr allgemein und pauschal vorausgesetzten Fiktionalität biblischer Texte neu stellen. Mehr als das Buch es erkennen läßt bzw. zugeben will, bleibt der Wahrheitsanspruch biblischer Verkündigung auch „am Korrespondenzverhältnis von Text und Wirklichkeit" orientiert (vgl. 83). Biblische Verkündigung mag in ihrem Sprechen vom „Reich Gottes" als einer neuen und zukünftigen Möglichkeit menschlicher Existenz immer auch fiktives Sprechen sein; nur die Rückgründung solchen Sprechens im mitteilenden Erzählen von dem, was sich in Jesus Christus historisch-geschichtlich ereignet hat, macht aber die kreativen Entwürfe zu „verläßlichen Fiktionen".

Neben der „Kategorie der Fiktionalität" behandelt ein weiteres Kap. des Buches „Mythische Lesarten" (110–140).

Zunächst geht der Vf. dabei auf die gemeinsame Angefochtenheit jedweder religiösen Rede vor dem Forum antiker und moderner Religionskritik ein. Schon immer galt das Sprechen von Gott und Göttern vielen als „mythische Rede" und somit als Produkt menschlicher Einbildungskraft (z. B. Xenophanes, Feuerbach). Zudem erhebt der Mythos den Anspruch, „Dauerstrukturen" des Lebens und der Welt von maßgebenden Ursprungsgeschichten herzuleiten und als endgültig auszuweisen. Auch die biblische Verkündigung „mythisiert" nach Auffassung des Vf. Geschichte, indem sie besonders das Christusgeschehen zum unersetzbaren Fundament aller Heils- und Zukunftserwartung macht. Damit gerät sie aber unvermeidbar in Konflikt mit modernen Weltdeutungen und Lebensentwürfen, die grundsätzlich nur vorläufigen Modellcharakter beanspruchen und zulassen.

In dieser Konfliktsituation wendet sich der Vf. zunächst gegen vorschnelle Versuche, den Glauben durch vordergründige Entmythologisierung zu entlasten. Die Mitte unseres Glaubens liegt im Bekenntnis zu einem transzendenten Gott (bzw. zur „Transzendenz des Göttlichen" – vgl. 122). Genau diese Mitte benennt aber den neuralgischen Punkt aller Auseinandersetzungen mit einer „unmythisch" betrachteten Welt, in der nur meßbare Fakten und Kausalzusammenhänge zählen. Daher wird durch „die Elimination ‚mythischer' Vorstellungen das Problem der Glaubensverantwortung nicht nur entlastet, sondern auch verschärft. Wieso wird die Rede von Gottes Handen annehmbarer, wenn man Engel und Dämonen aus seiner Umgebung entfernt? (122). Andererseits gelingt es dem Vf. auch hier nicht, eine sehr weitreichend zugestandene Charakterisierung biblischer Verkündigung als „mythisches Sprechen" mit dem Anspruch der Bibel zu verbinden, allgemeingültig und verbindlich das Handeln Gottes in der Welt zu bezeugen. Die „mythologische" Absolutsetzung der Geschichte Jesu Christi erscheint als e i n e Variante im vielfältigen Konkurrenzkampf mit anderen religiösen und ideologischen „Vertextungen der Welt". Zu wenig wird die Frage thematisiert (geschweige denn positiv beantwortet), wie weit die biblische Verkündigung auf Ereignissen basiert, die auf Grund ihrer faktischen Einzigartigkeit auch den literarischen Charakter „urzeitlicher" Gründungsgeschichten rechtfertigen.

In einem letzten, sehr anregenden Kap.: „Verantwortung des Glaubens – Verhandlung von Texten" (141–205) stellt das Buch verschiedene Möglichkeiten vor, wie man Texte konkret zum Sprechen bringen kann.

Eine Untersuchung zur Struktur der jahwistischen Urgeschichte (143–157) beleuchtet den Fragezusammenhang, daß jede Aussage und Darstellung immer schon eine Auswahl aus einer größerer Fülle von andrängenden Fragen, Motiven, Impulsen getroffen hat. Man kann daher einem Text Profil und Tiefenschärfe abgewinnen, wenn man ihn bewußt „vor dem Hintergrund der nicht gewählten Möglichkeiten" (143) liest. Eine Interpretation zu 1 Kön 18 (157–164) zeigt eindrucksvoll, wie die hinter einem Text stehende religiöse Erfahrung im Kontext des ganzen Alten Testamentes zwiespältig und doppelbödig werden kann. Wenn Elija in 1 Kön 18,27 das Schweigen des Himmels nach den leidenschaftlichen Gebeten der Baalspropheten ironisch als Zeichen für die Unwirklichkeit der Baalim deutet, so fällt solche Ironie an anderen Stellen schwer auf die Jahwe-Gläubigen zurück. Sie selber müssen oft die Erfahrung eines nicht antwortenden Gottes machen (vgl. Ps. 44,24 u. ö.). Somit schildert 1 Kön 18 nur „einen möglichen Verhandlungsverlauf" (vgl. 157) in der Auseinandersetzung, wer der wahre Gott sei.

Andere beispielhafte Interpretationen (zu Mt 25,31–46 und Hebr 11,8–10) zeigen den engen Zusammenhang zwischen der Struktur einer Perikope und der Betonung eines einzigen zentralen Anliegens der Verkündigung auf oder behandeln die Möglichkeit sinnvoller „Kontextbildung" mit anderen Zeugnissen aus der Literatur (179–205). Das theologisch wichtigste Einzelbeispiel setzt sich mit dem Bekenntnis zu Jesus, „den Gott von den Toten erweckte", auseinander („Argumentation über den Glauben an die Auferstehung", 164–178).

Nach Meinung des Vf.s kann bei der argumentativen Verdeutlichung dieses Bekenntnisses weder auf die Glaubwürdigkeit der ersten Zeugen noch überhaupt auf historisch einigermaßen gesicherte Ereignisse Bezug genommen werden. Unter Verwendung einiger Zitate aus R. Schlette, Epiphanie als Geschichte (München 1966), wird die Position eines äußerst radikalen historischen Skeptizismus eingenommen. Dennoch soll natürlich die Glaubwürdigkeit der Osterbotschaft begründet werden. Zu diesem Zweck wird sie ganz von der historischen Rückfrage nach legitimierenden Ereignissen gelöst und einseitig davon abhängig gemacht, wie weit sie das Bewußtsein des Menschen im Kontext heutiger Welt- und Lebenserfahrung wirkmächtig zu beeinflussen vermag. „Die Frage nach der Glaubwürdigkeit ist bei diesem Verständigungsweg nicht darauf gerichtet, ob das, was die Texte sagen, auch ‚wirklich der Fall ist'; so würden wir nämlich ständig zu einer „Interpretation" genötigt, die die Texte nicht wahrnimmt, sondern auflöst ... Entscheidend ist dann, ob wir das, was wir da hören, brauchen können, wenn wir von unserem Leben sprechen und uns in ihm zurechtfinden wollen ..." (178).

Wo liegen bei einem solchen Verständnis aber die Kriterien für die alles entscheidende „Brauchbarkeit"? Die Geschichte der Ideologien zeigt, wie unzuverlässig und manipulierbar diese Kategorie der Erfahrung ist. Zudem würde bei einer derartigen Interpretation der Osterbotschaft nicht mehr das Ereignis der Auferstehung Jesu unser Leben verändern; allenfalls könnten sich die Lebenserfahrungen und -deutungen früherer Generationen auch heute noch partiell als nützlich (brauchbar) erweisen. Mit den Aussagen des Apostels Paulus in 1 Kor 15,14 ist eine solche Sicht wohl unvereinbar, und ob sie auch innerkirchlich im Dienst einer „Theologie religiöser Verständigung" steht, muß bezweifelt werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Buch von Z. interessante Denkanstöße gibt und vor allem deutlich macht, wie schwierig und komplex biblisch-religiöse Argumentation heute geworden ist. Biblische Texte werden dem Leser als wertvolle Hilfen zu einer vertieften Lebensdeutung nähergebracht. Aber die zentralen Anliegen atl und ntl Verkündigung, wie etwa Dt 6,4 und 1 Kor 15,3–5 geraten zu sehr an den Rand dieser „religiösen Verständigung" bzw. in den Sog relativierender allgemeiner Religiösität.

Warburg Richard Glöckner

Venetz, Hermann-Josef: **So fing es mit der Kirche an.** Ein Blick in das Neue Testament. – Zürich, Einsiedeln, Köln / Fribourg: Benziger/Schweizerisches Katholisches Bibelwerk (1981). 283 S., Fr. 22.80

Daß die Darstellung historisch-theologischer Sachverhalte für eine breitere Öffentlichkeit nicht trocken und gestelzt-gelehrig sein müssen, dafür ist das Buch des katholischen Neutestamentlers aus Freiburg/Schweiz ein exzellentes Beispiel. Es ist in der Hoffnung geschrieben, daß die Veröffentlichung ntl Forschungsergebnisse, die für Bibelwissenschaftler schon zu Gemeinplätzen geworden sind, „engagierten Christen helfen wird, die dringenden Probleme um Gemeindeorganisastion und kirchliche Ämter frei und angstlos – wie es sich für Christen ziemt – zu diskutieren" (13), ohne die Bibel als Rezeptbuch zu mißbrauchen (258f). Was der Vf. vorgelegt hat, ist ein spannendes Sachbuch über die Anfänge der Kirche und ihrer soziologisch-amtlichen Strukturen, über ihr Entstehen und ihre verschiedenen Konkretionen in unterschiedlichen Ländern in der Zeit von drei bis vier Generationen. Die Erkenntnis, die nicht nur am Ende steht, lautet: „Keine Angst vor Veränderung" (265), wenn Veränderungen nur dem Evangelium dienlich sind.

Einige Stichworte aus dem reichgegliederten Inhalt, gleichzeitig Beispiele für die unorthodoxe Sprache des Autors jenseits von Kanzel und Katheder. Die Einführung leitet unter Überschriften wie: Bibel ohne Nutzanwendung, Die Biblizisten und ihr keimfreies Chritentum, Neue Interpretationen kannten schon die Evangelisten u. a. zur sachgerechten Lesehaltung an.

Von zahlreichen Beispielen eingestimmt und motiviert, wird der Leser in drei Schritten durch die bewegte Geschichte der ältesten Jesusbewegung geführt:

I. Die Sache Jesu – oder: Wie der Stein ins Rollen kam. Der Vf. versucht hier (34–64) in meisterhaften Aphorismen, wenn auch bewußt „bruchstückhaft" ein „kleines Jesusporträt" (34) anhand von Mk 1,14–3,6 zu entwerfen, um so die Frage, was Jesus gewollt hat, was er mit der Kirche zu tun hat, wie Kirche sich selbst zu verstehen hat usw. von den Ursprungsbedingungen her festzumachen. II. handelt von den „Leuten der ersten Stunde" (Apostel, Missionare) in Palästina und in der veränderten außerpalästinischen Situation. Überschriften: Die Jesusbewegung – soziologisch gesehen, Modelle für eine christliche Gemeinde, Thessalonich und Korinth, Was Gemeinde wirklich ist, der kirchliche Dienst, Charisma oder Amt? Die bewegte Geschichte der ältesten Jesusbewegung (von den bettelarmen Wanderpredigern mit Rückhalt bei seßhaften Sympathisanten bis hin zu Stadtgemeinden in hellenistischen Großstädten) wird anschaulich skizziert und mit den aus den verschiedenen Situationen stammenden Texten illustriert. Geschichtliches Verstehen historischer Texte wird so ganz nebenbei konkret eingeübt. Der Leser wird angehalten – als potentieller Erneuerer seiner Umwelt (66ff) oder sogar als Gründer eines Vereins zur Erstellung und Erhaltung von Wanderwegen (87ff) – seine eigenen Erfahrungen einzubringen. Diesen Ansatz nutzt der Vf. auch als Einleitung zu III. „Wenn die Zeit sich hinzieht . . .", wenn der VEEW nach 25 Jahren Bilanz macht und man aus eingefahrener, z. T. auch erlahmter Routine auf die Begeisterung und den Einfallsreichtum des Anfangs zurückblickt (166ff). Wie hier, so entstehen auf dem Weg von der Gemeinde zur Großkirche neue Fragen, die neue Antworten verlangen, wenn man das Anliegen Jesu bewahren will. Am Epheserbrief, an den Evangelien des Mt und Lk sowie an den Pastoralbriefen wird verdeutlicht, welche Antworten möglich waren, „wenn der ‚Zahn der Zeit' das ganze Unternehmen zu zernagen droht" (28). Daß als Heilmittel nicht einmal in den Pastoralbriefen der „monarchische Episkopat" dient (230ff), wird zu Recht betont und sachlich einsichtig begründet.

Wenn man wie der Vf. die biblischen Texte konkret als Element ihrer sie bedingenden Geschichte versteht, wird gerade ihre engagierte Vielfalt das hermeneutische Prinzip der Verbindlichkeit für unsere eigene Situation, wie mit Recht der Vf. im abschließenden Teil konsequent folgert.

Dem Vf. ist in diesem Buch ein lebendiges Bild über das sozialgeschichtlich bedingte Wachsen der Kirche und ihrer Schriften in der ntl Zeit gelungen. Daß das Bild teils stark holzschnittartig angelegt ist, teils mit kräftigen Farbtupfern impressionistisch wirkt, ist zum einen in der Breite des Materials begründet, aber auch wohl vom Vf. intendiert. Die hoffentlich zahlreichen Leser werden ihm die Über- und Durchblicke zu danken wissen. Ermüdend wird die Lektüre nie. Fast journalistisch aufbereitete Sätze wie „Er (Paulus) schimpft mit ihnen (den Christen in Korinth) wie ein Rohrspatz . . . und droht sogar, mit dem Stock zu kommen" (121) oder „Es ist sehr undankbar, im Matthäusevangelium ‚Apostel' zu sein" (203), die ständig vorkommen (vgl. bes. 113.114.145.170.189.202.229.243), Schwiezer-Dütsch (142.155.194) oder freie Bibelübersetzungen (vgl. 51.69.183.185.194) etc. lockern die Sache auf, ohne sie zu verzerren. Nur selten (64.130.205ff) dürfte der Leser mit seinen Fragen allein gelassen werden, so etwa bei der „Frage, ob Wunder möglich sind" (44).

Als Fachexeget kann man dem Vf. ohne Einschränkung bescheinigen, daß er wissenschaftlich fundiert auf der Höhe der Zeit informiert, auch wenn man nicht mit allen Entscheidungen eins geht oder alle Formulierungen unterschreiben will. Fachexegetische Meinungsverschiedenheiten könnten im vorliegenden literarischen Genus leicht als fachinterne Quisquilien entlarvt werden. Eine Frage jedoch sei kritisch gestellt, da sie das Thema betrifft: Kann man angesichts des Vorverständnisses der heutigen Leser behaupten, daß es „das Amt in der Kirche von Anfang an gegeben" hat – mit der Begründung: „Es gehört zum Evangelium; denn das Evangelium kann bei mir nicht ankommen, wenn es mir nicht jemand verkündet" (176). Warum verhält es sich mit dem Lehrer in 1 Kor 12,28 anders als mit den übrigen dort genannten Diensten (147f)? Die These: „Das Amt ist ein wesentlicher Bestandteil des Evangeliums selbst" (149) und zwar „von Anfang an" (148) ist angesichts der ebenfalls für die Pastoralbriefe festgestellten Ämter (254) in dieser undifferenziert-ungeschichtlichen Nivellierung (trotz der Absicherungen im Kontext) wenigstens mißverständlich. Warum sind Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer im Epheserbrief „‚Ämter' im eigentlichen und offiziellen Sinn" (186), während man in den Bezeichnungen Presbyter, Episkopos und Diakonos in den Pastoralbriefen „so etwas wie Ämter sehen" darf (242f)? Eine profundere Klärung des Begriffes wäre – auch unter ökumenischen Aspekten – wünschenswert gewesen. Im Kontext des die Geschichtlichkeit (was die Wandelbarkeit der Begriffsinhalte einschließt) ernstnehmenden Denkansatzes des Vf.s wäre dies ein Leichtes gewesen. Wer kontextuell lesen kann, wird den Vf. ohnehin in dieser Weise verstehen.

Trotz dieser Ausstellung bleibt es dabei, daß der Rezensent z. Z. kein besseres Buch kennt, das so fundiert, anschaulich und fesselnd geschrieben besonders Nichttheologen (aber auch Theologiestudenten und Pfarrer), kirchliche Gesprächskreise usw. in die wechselvolle Geschichte der urkirchlichen Gemeinden und ihre Schriften einführt wie das vorliegende. Das Wissen um den eigenen kirchlichen Weg auf Zukunft hin im Lichte des Anfangs, der nach vorn offen war, dürfte entscheidend vertieft und geprägt werden.

Paderborn Hubert Frankemölle

Orsatti, Mauro: **Un saggio di teologia della storia.** Esegesi di Mt 1,1–17 – Brescia: Paideia (1980). 111 S. (Studi Biblici 55) kart. Lit 4000.–

Bereits Th. Zahn hatte in seinem Kommentar darauf hingewiesen, daß bei Mt „die ganze Genealogie eine Darstellung der Geschichte Israels in ihrer Abzielung auf Jesus den Christus ist". O. konnte nicht besser den zu beziehenden Standpunkt angeben, um unergiebige Diskussionen über den historischen Wert der Genealogie, die uns über Jesus bei Mt gegeben wird, als auch über die Art und Weise eines Vergleichs mit derjenigen, die Lk liefert, zu vermeiden. Allerdings war es notwendig, diese zu Recht bestehende Vermutung aufzuarbeiten. Ein erster Schritt in diese Richtung war von C. T. Davies in JAAR (1973) getan worden.

Die Untersuchung, die O. vorlegt, hat die Absicht, die Forschung weiter voranzutreiben, indem sie die mt Genealogie in den wesentlich breiteren Rahmen nicht allein der biblisch-jüdischen, sondern auch der uns in der ganzen Welt in Schriftstücken und archäologischen Funden überlieferten Genealogien stellt – besonders der in Ägypten und Mesopotamien. Auf diese Weise wird man sich über die literarische Gattung, die für die Genealogie konstitutiv ist, klar als auch über die Absichten, zu deren Zweck Listen dieser Art angefertigt worden sein könnten.

Das Werk gliedert sich in drei Kap.:

Das 1. Kap. versucht die literarische Gattung, die für Genealogien konstitutiv ist, zu bestimmen und beginnt hierzu mit den Genealogien, die uns aus der nicht-biblischen Welt, aus der Bibel und dem Judentum überliefert sind, um so zu den zwei Genealogien der Evangelien hinzuführen, die ihrerseits zwei verschiedenen Typen entsprechen.

Das 2. Kap. bietet eine sorgfältige Anlalyse der mt Genealogie und behandelt ausgiebig die Schwierigkeiten, die die Auflistung der Namen verursacht als auch die ergänzenden Hinweise, die die Aufarbeitung des Textes durch den Redaktor verrät.

Das 3. Kap. schließlich beginnt mit einer Rückbesinnung auf die Theologiegeschichte, die die vorhandenen unterschiedlichen Strömungen im AT umfaßt, um im folgenden zu zeigen, wie die Genealogie bei Mt sich in dieselbe Linie einfügt, wobei sie Jesus als denjenigen aufweist, in dem die lange Geschichte Israels ihre Vollendung und Erfüllung findet.

Die Interpretation der mt Genealogie, die uns in diesem kleinen Buch vorgestellt worden ist, ist nicht neu. Aber sie verdankt ihr andersartiges Profil einer breiten Information, anhand derer der Vf. seine Interpretation abzustützen weiß und auch der Klarheit, mit der er sie vorstellt. Dieses bescheidene „Werk" verdient Aufmerksamkeit.

Ottignies (Belgien) Jacques Dupont

(Aus dem Französischen übersetzt von Norbert Schmitz)

Legrand, Lucien: **L'Annonce à Marie (Lc 1,26–38).** Une apocalypse aux origines de l' Évangile. – Paris: Les Éditions du Cerf 1981. 403 S. (Lectio divina 106) kart.

Legrand, Exegeseprofessor am St Peter's Seminary in Bangalore (Indien), legt mit dieser Diss. an der Sorbonne/Paris (unter Annie Jaubert † 1980) Ergebnisse jahrelangen Forschens am lk Werk vor, die auch im deutschen Sprachraum Beachtung verdienen.

Nach einem „tour d'horizon", 1. Les problèmes (17–45), wo er die Probleme der Forschung zu Lk 1 und 2 im Überblick vorstellt, geht er das Thema in weiteren sechs Schritten an: 2. Composition et structure (49–140). 3. La révélation christologique (141–229). 4. Une histoire d'enfantement (231–270). 5. Mises au point exégétiques (271–292). 6. Réponses aux question posées (293–319). 7. Bilan théologique (321–351). Dazu: Literaturangaben (353–378), Zitatenregister (379–390), Sachregister (391–396) und Inhaltsverzeichnis (397–403).

Es ist nicht neu, in Lk 1 und 2 apokalyptische Züge zu entdecken (z. B. F. Neyrinck, H. Schürmann und Legrand schon früher; auch Lk 2,32 führt auf diese Spur), neu ist wohl, die Verkündigungsgeschichte als Apokalypse zu bestimmen, und man fragt sich, in welchem Sinn der Autor dies versteht. Er gibt keine eigene Begriffsbestimmung von Apokalypse (69 A. 4 verweist er auf die Definition von J. J. Collins und wendet sie 134f auf die Verkündigungsapokalypse an). Bei der Lektüre wird aber genügend deutlich, was L. meint. Es geht nicht um das literarische Genus im eigentlichen Sinn, sondern um ein apokalyptisches Ereignis auf dem Hintergrund einer apokalyptischen Denkweise und Strömung, die dieser Perikope (wie den Kindheitsgeschichten im allgemeinen) das besondere Gepräge geben. „Mais par-delà le genre littéraire apocalyptique et en dehors de lui, il existe un mouvement apocalyptique aux dimensions très larges, caracterisé par une façon nouvelle de voir les choes et de vivre la foi yahviste" (129, vgl. 135).

Bezüglich der literarischen Form legt sich der Vf. bewußt nicht fest, da man durch das Aufspüren der Form dem Text leicht Gewalt antun kann, und es wichtig ist, auf seine innere Struktur zu achten (121f, 127f). In Lk 1,26–38 kommt weder die literarische Form der „Geburtsankündigung" (89f) noch jene der „Berufungsgeschichte" (90–94) voll zu ihrem Recht (zu letzterer neue Gesichtspunkte bei: K. Stock, Biblica 61, 1980, 457–491), auch ein allgemeiner Verkündigungstyp befriedigt nicht (96–101). Inhaltlich geht es um eine Geburtsankündigung, die aber zugleich eine Berufung in sich schließt (94f). Die formelle Bestimmung bringt nicht genügend Klarheit; doch neigt der Vf. am ehesten zur Geburtsankündigung (vgl. 134, 142, 232).

Welches sind nun spezifisch apokalyptische Züge? Formell geht es um Offenbarung einer transzendenten Wirklichkeit durch ein himmlisches Wesen (135, 301–303). Es handelt sich um eine Zeitenwende, um ein letztes Eingreifen Gottes, um den Gott, der sich durch die Schwachheit des Menschen offenbart und vor allem um letzte Erfüllung von Verheißungen in einem geschichtlichen Ereignis, um ein „événement d'apocalypse" (134f). Diese Apokalypse ereignet sich nicht – wie in andern Texten des NT – bei der Parusie, der Auferweckung oder der Taufe, sondern im Schoß der Jungfrau (138). Der für Lukas typische Aspekt ist das Verhältnis von Apokalypse und Geschichte (12, 138–140). „L'Apocalypse se fait histoire" (334). So geht es um eine „enteschatologisierte" Apokalypse, die eine Spannung bewirkt zwischen apokalyptischen und geschichtlichen Momenten und zugleich „entdramatisiert" und „verinnerlicht" ist (138–140). Sie spielt sich vor allem im Herzen des Menschen (Marias) durch den Glauben ab (140, 348; vgl. Lk 2,35).

Inhaltlich kommt die Apokalypse vor allem im christologischen Herzstück der Perikope VV. 32–35 zum Ausdruck (141–229). Stilistische Untersuchungen zeigen dem Vf., daß man es mit zwei verschiedenen sprachlichen Gebilden zu tun hat:

In Lk 1,35 begegnet man luk. geprägtem, christlichem Verkündigungsstil (vgl. Apg 1,8). Der Vers ist von Lukas komponiert und bringt den Glauben der Gemeinde an die endgültige Apokalypse Gottes in Jesus zum Ausdruck (151f). Lk 1,32f ist ein archaisierendes, semitisches Gebilde (Hymnen- oder Orakelstil?), von 2 Sam 7,9–16 her gestaltet. Vermutlich war es Lukas vorgegeben, aber von ihm auf die Ursprünge Jesu transponiert (177f). Lk 1,34 ist ein literarisches Mittel, um die Jungfräulichkeit klarer herauszustellen (240f); zugleich geht es um die Konkretisierung des Heiles im Leben Marias. V. 35 weist allerdings wieder weit über diese Dimension hinaus (243–248).

Bezüglich der Christologie geht es um zwei Hauptaussagen: Jesus als Sohn Davids und Erfüller messianischer Verheißungen (VV. 32f) und Jesus als Gottes Sohn (V. 35). In beiden Fällen geht es im Sinn des Lk um eine volle Offenbarung des Geheimnisses Jesus, aber in verschiedener Ausdrucksweise und mit verschiedenen Vorstellungen (169, 190). Die Zuordnung von Davids- und Gottessohnschaft ist auch anderswo im NT bekannt (z. B. Röm 1,3f; Mk; Apg 13; Hebr), aber mit verschiedenem Sinn. Während Paulus z. B. in Röm 1,3f zwei verschiedene christologische Etappen („christologie à deux étapes" 193, vor der Auferstehung – nach der Auferstehung) zueinander in Kontrast setzt, geht es Lukas um zwei Ebenen der gleichen Sache: Davidsohnschaft und Gottessohnschaft durchdringen und ergänzen sich, stehen nicht gegeneinander („christologie à deux étages" 195, nicht nur – sondern auch; vgl. Schema 197). – Welches ist der Sinn dieser lk Dualität? L. stellt fest, daß das Stilmittel der Zuordnung verschiedener Vorstellungen von Lukas auch in anderem Zusammenhang gebraucht wird, um eine ältere Vorstellung neu zu interpretieren (z. B. Lk 1,76 und 77; 22,67–69 und 70). Dabei geht es ihm sowohl um Erfüllung von Verheißungen und um ökumenischen Ausgleich zwischen judenchristlicher und hellenistischer Denkweise, aber auch besonders um Neubelebung in Treue zum Ursprung, um das Weiterwirken der Apokalypse in der Zeit (201–215).

Auch das Bild Marias hat bei Lukas apokalyptische Züge: in Maria findet die Apokalypse Gottes die Antwort des Glaubens und Dienens (217–229). Sie ist Modellfigur und Archetyp des Jüngerglaubens (228 u. ö.). In ihr wirkt sich das eschatologische Handeln Gottes in menschlichem Tun aus, was nicht nur Lk 1,38 zeigt (keine Entsprechung bei der literarischen Form!), sondern besonders die Begegnung mit Elisabeth, wohin Lk 1 ausmündet (218). Das Wirken des Wortes an und durch Maria zeigt Ähnlichkeiten mit Röm 10,5–13, ohne daß direkte Beeinflussung vorliegt (225–228). – Auch die ekklesiologischen Züge des Marienbildes sind zu beachten: in Maria zeigt sich das Bild der glaubenden Gemeinde, in der sich die Apokalypse geschichtlich ereignet (bes. 333–336).

Neben diesem thematischen Schwerpunkt des Buches nimmt L. auch zu andern wichtigen Themen der Kindheitsgeschichten Stellung. So zur jungfräulichen Empfängnis (251–270), die Lukas wohl aus mündlicher Tradition vorgegeben war (für schriftliche Tradition z. B. H. Schürmann) und bei der es ihm vor allem um die Verbindung von geschichtlichem Ereignis mit der Glaubensaussage von der Gottessohnschaft geht (267f). – Zur Quellenfrage äußert sich der Vf. nicht ausführlich (295–306). Er sieht – im Gefolge von P. Benoit – in Lk 1 und 2 vor allem eine Komposition des Lukas, die sich in Stil und Denken nicht wesentlich vom übrigen Werk abhebt (so viel redaktionelle Freiheit wird Lk selten zugestanden, neuere deutsche Arbeiten halten an Quellen fest, z. B. H. Schürmann, G. Schneider). Inhaltliche (z. B. Engelserscheinungen, Wirken des Geistes) und sprachliche Hinweise zeigen, daß Lk 1 und 2 der Apg näher steht als dem übrigen Evangelium. Deshalb nimmt L. an, daß Lk 1 und 2 eine Art Abschluß des ganzen luk. Werkes darstellt (Vorwort als Abschluß 312), worin Lk 1,26–38 Höhepunkt und theologisches Resumé ist (bes. 318f).

Die theologischen Schwerpunkte der Verkündigungsgeschichte finden sich auch im übrigen Werk wieder: der Geist, der Sohn Gottes und die Kirche (323–336). Es bleibt dabei ein Grundanliegen des Lukas, verschiedene Strömungen miteinander zu verbinden. – Zum Schluß wird Lukas als hellenisticher, kirchlicher Schriftsteller und Missionar gewürdigt (337–351).

L. legt mit diesem Buch eine ausgewogene exegetische Arbeit vor, die immer wieder zu theologischer Fragestellung vorstößt. Die Arbeit an Lk 1 und 2 wird in Zukunft seine Überlegungen, die hier vor allem in der Hauptstoßrichtung vorgetragen wurden, berücksichtigen müssen. Vieles wird zur Diskussion gestellt, ohne daß sich L. endgültig festlegt. Mir scheint, daß der Vf. die apokalyptischen Züge der Verkündigungsperikope gut zur Geltung bringt und die Spannung zwischen Apokalypse und Heilsgeschichte als p o s i t i v e Aussage des Lukas begründet darstellt. Die Zuordnung und Durchdringung von Apokalypse und Geschichte (Eschatologie und Geschichte?) scheint für Lukas ein zentrales Anliegen gewesen zu sein.

Bezüglich der literarischen Form will sich der Vf. nicht letztlich festlegen, um der Gefahr einer einseitigen formalen Sicht zu entgehen. Ob die unscharfe Bestimmung von Lk 1,26–38 als apokalyptische Geburtsankündigung weiterhilft, wird die weitere Forschung zeigen müssen. Neu ist wohl, daß für die redaktionelle Arbeit des Lukas die apokalyptische Komponente so stark betont wird. Um die These zu bestätigen, wäre es notwendig, weitere (und vielleicht typischere) apokalyptische Texte der Kindheitsgeschichten und des ganzen lk. Werkes heranzuziehen. (Auch die Besprechung des Wortfeldes a p o k a l y p t ô / a p o k a l y p s i s, die fehlt, könnte aufschlußreiche Hinweise geben). Mir bleibt die Frage, ob die starke Einbindung apokalyptischer Elemente in die Geschichte mit dem Ausdruck Apokalyptik gedeckt wird und ob es nicht oft allgemeiner um den eschatologischen Aspekt überhaupt geht. Das Buch ist jedenfalls ein Anstoß, die Verkündigungsgeschichte aus einer neuen Perspektive zu sehen.

Münster Paul Zingg

Bösen, Willibald: **Jesusmahl. Eucharistisches Mahl. Endzeitmahl.** Ein Beitrag zur Theologie des Lukas. – Stuttgart: Kath. Bibelwerk (1980). 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien 97) kart. DM 25.80

Der Vf. hat seine 1976 bei der Universität des Saarlandes eingereichte Diss. (Thema: Das Mahlmotiv bei Lukas. Studien zum lukanischen Mahlverständnis unter besonderer Berücksichtigung von Lk

22,14–20) für die Drucklegung stark überarbeitet, und zwar einerseits die literarkritischen Einzelanalysen auf das zum Verständnis der Ergebnisse Notwendige gekürzt, andererseits Schwerpunkte der theologischen Interpretation ausgebaut. Synoptische Gegenüberstellungen und schematische Aufrisse von Textstrukturen erleichtern das Verständnis. Auf diese Weise ist eine Lukas-Studie entstanden, welche einen Beitrag zur Forschung in einer Form darbietet, die auch als Einführung in die Synoptikerexegese an einem instruktiven Thema geeignet ist.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: A) die Analyse der lukanischen Abendmahlsüberlieferung (11–77) und B) die Untersuchung der Mahlszenen im übrigen („Das Mahl als Kontinuität schaffendes Symbol", 78–139).

Das wichtigste Ergebnis der 1. Hauptteils betrifft das kompositorische Verhältnis des sogenannten Paschamahls (Lk 22,15–18) zum eucharistischen Mahl (Lk 22,19–20). B. verwirft Erklärungen, welche beide Vorgänge mit dem Ablauf des jüdischen Paschamahlrituals synchronisieren, und entwickelt seinerseits eine konsequent aus lk Prämissen gewonnene Interpretation: Das Paschamahl (Lk 22,15–18) bildet als Sättigungsmahl den Abschluß der Reihe der festlichen Mahlfeiern Jesu während seines öffentlichen Wirkens. Das eschatologische Verzichtwort, von Lukas nach dem lukanischen Schema „essen – trinken" verdoppelt, erklärt nach lk Verständnis diese Mahlpraxis für vorerst beendet. Die Einsetzung der Eucharistie (Lk 22,19–20) erscheint demgegenüber als die Stiftung einer neuen Mahlsgemeinschaft als Praxis der Kirche in Kontinuität mit der Mahlpraxis Jesu bis zu deren endzeitlicher Erfüllung.

Dabei betont B. nicht nur den Kontinuitätsaspekt, sondern m. R. auch sehr deutlich den Neuheitsaspekt der eucharistischen Mahlpraxis gegenüber den Mahlfeiern der Jesuszeit wegen der für das lk Eucharistieverständnis konstitutiven Bezüge zum soteriologisch gedeuteten Kreuzestod, die in den Deuteworten und Applikationen zum Ausdruck kommen. In diesem Zusammenhang hätte man sich gewünscht, daß die fundamentale Bedeutung der paulinischen Gemeindetradition für das lk Eucharistieverständnis deutlicher ins Spiel gebracht worden wäre. Die Arbeit erweckt den irreführenden Eindruck einer gradlinigen Entwicklung der soteriologischen Interpretation der eucharistischen Mahlgaben von Markus über Paulus zu Lukas (vgl. bes. 55ff im Zusammenhang mit dem Brotwort).

Der 2. Hauptteil entfaltet die Kontinuitätslinie hinsichtlich der Mahltopik im gesamten lk Doppelwerk einschließlich der eschatologischen Ausblicke in Lk 22. Es wird deutlich, daß Lukas die Tischszenen im Evangelium gegenüber der synoptischen Tradition nicht nur stark vermehrt, sondern sie leitmotivisch auf das Abendmahl hin anordnet (88ff). Bei der theologischen Interpretation (91ff) wird das Mahlhalten Jesu als vorwegnehmende Realisierung eschatologischen Heils gedeutet, wobei als spezifisch lk die Offenheit dieses Heilsangebotes auch für die Pharisäer herausgestellt wird (101ff).

Es fällt auf, daß B. hier nicht nur der Tradition, sondern insbesondere und in noch höherem Maße auch der lk Redaktion historische Verläßlichkeit beimißt. Denn gerade die Akzente der lk Redaktion werden als der historischen „Wirklichkeit" (96, 101) entsprechende Darstellung bewertet, ja sogar als „historische Richtigstellung" (102) gegenüber der synoptischen Tradition hinsichtlich des Verhaltens Jesu gegenüber den Pharisäern interpretiert. Das genuin lk Interesse am Thema Mahl als Topos der hellenistischen Kulturtradition (lk: Symposion als Ort religiös-kultureller Vermittlung) wird nur gestreift (85, 87); bei der inhaltlichen Würdigung bleiben diese Aspekte unberücksichtigt. Meines Erachtens ist das Mahlhalten des lk Jesus an den Tischen der Pharisäer primär als Anknüpfung an der religiösen Kultur des Judentums im Sinne lk Kontinuitätsprinzipien zu verstehen, Historie hin – Richtigstellung her.

Die lk Darstellung der kirchlichen Mahlpraxis wird überzeugend interpretiert aus der Absicht des Lukas, auf die eigene kirchliche Gegenwart hin eine Kontinuitätslinie zu ziehen, wobei die Schilderung der Jerusalemer Urgemeindepraxis Apg 2,42.46 („Brotbrechen" täglich, nicht nur wie in der Troas-Episode Apg 20,7ff am Sonntag) als ein aus der Perspektive lk Gegenwart entworfenes Idealbild eingeschätzt wird.

Die entsprechenden Konsequenzen hinsichtlich der historischen Befragbarkeit von Apg 2,42.46 werden nach einigem Zögern schließlich klar ausgesprochen (129ff). Bleibt die Frage, wie weit Lukas bereits bei der Gestaltung der Tischszenen im Evangelium auf die Form des „Brotbrechens" nach dem Brauch der eigenen Gemeinde anspielt, z. B. bei der Zuordnung von Schrifterklärung und Mahl in der Emmaus-Perikope.

Münster Karl Löning

Cristologia e catechesi patristica. Convegno di studio e aggiornamento Pontificium Institutum Altioris Latinitatis. Hrsg. von Felici, Sergio, Rom: Libreria Ateneo Salesiano 1980, 197 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 42) kart. Lire 12 000

Die Beiträge gehen auf einen Kongreß der päpstlichen Universität der Salesianer in Rom vom 8./9. März 1980 zurück. Ihr größerer Teil ist von wissenschaftlichem Interesse.

A. Orbe handelt über Irenäus und beschreibt in einer kurzen Stellungnahme die inneren Voraussetzungen, die nach Irenäus für den Weg zur Wahrheit Jesu Christi gelten.

In einem reich belegten Aufsatz stellt M. G. Mara anhand von Buch II der Testimonia ad Quirinum Cyprians christologische Katechese vor. Als Weg auf der Erforschung der Schriften steht sie noch vor großen Auseinandersetzungen und entwickelt sich ganz aus der Zweieinheit von Altem und Neuem Testament.

Einen ausführlichen Beitrag widmet C. Riggi Basilius von Caesarea. Im Ausgang von Brief 258 entwickelt er seine christologische Katechese. Er ist theologisch mit Epiphanius verwandt, steht gleich ihm im Schatten des Apollinaris, weiß aber die alexandrinischen Intuitionen mit der antiochenischen Theologie auszugleichen.

Der Aufsatz von L. F. Pizzolato über Ambrosius handelt mehr im allgemeinen Sinne von den Komponenten der Katechese bei ihm. Er hebt den Reichtum und die Vielfältigkeit hervor, in der Ambrosius die Einheit des einen Glaubens erfährt und vermittelt.

Mit der Dichtergestalt des Commodian beschäftigt sich G. Groppo. Er erörtert die mit seiner Person verbundenen Fragen und stellt ihn als Zeugen der altkirchlichen Verkündigung vor, der, theologisch geprägt von judenchristlichen Anschauungen, sich mit Juden und Heiden auseinandersetzt.

Bildliche Darstellungen vom 2. bis 7. Jh. nimmt A. Quacquarelli zum Ausgang für die Frage nach der christologischen Katechese; er stellt sie in den Kontext des kirchlichen Lebens und Glaubens.

Schließlich gibt A. M. Triacca eine erschöpfende Information über den spanischen Liber orationum psalmographus, den J. Pinell rekonstruiert und im Jahre 1972 herausgegeben hat. Die im 6./8. Jh. entstandenen Gebete bilden eine Lex orandi, die eine reiche und tiefe Christologie enthält.

Die angezeigten Beiträge verdienen Beachtung, weil sie sämtlich exakt gearbeitet und in wissenschaftlicher Kompetenz verfaßt sind. Sie machen den Versuch, das reiche patristische Erbe anhand eines Themas für die gegenwärtige Theologie zu erschließen.

Osnabrück Hans-Jochen Jaschke

Zañartu, Sergio: **El concepto de ZΩH en Ignacio de Antioquia.** – Madrid: eapsa 1977. 294 S. – (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Serie I. Estudios, 7. Teologia I,4) kart. pts 500.–

Das in Spanien gedruckte, von einem Chilenen verfaßte Werk ist mit erstaunlichem Fleiß geschrieben. Erstaunlich auch, wie vielfältig die deutschsprachige Literatur zu den Ignatianen korrekt zitiert wird. Der Autor verwendet die sieben ignatianischen Briefe als gleichwertige Quellen und gibt damit zu erkennen, daß er die Beschränkung der authentischen Ignatianen auf Rm, Mg, Tr und Eph nicht akzeptiert (Vgl. zur Frage die Besprechung von J. A. Fischer zu J. Rius-Camps in: ThR 77 (1981) 19–122 und die dort dezidierte Ablehnung der These von J. Rius-Camps).

Der Begriff **ZΩH** wird in sechs Kap. entwickelt. Er kulminiert – typisch ignatianisch – im Martyrium. Dieses ist die Fülle des Lebens in der Durchdringung mit dem Leiden Christi. Die Passion Christi und das Martyrium sind die hauptsächlichsten Quellen des Lebens, sie fallen in der Perspektive von **ZΩH** zusammen. Christus-**ZΩH** ist für Z. ein transzendentes und zugleich wesentlich anthropozentrisches Thema, das gleichsam unerschütterlich fester Bestandteil aller Äußerungen des ignatianischen Denkens ist. Drei Fakten beeinflussen, betonen und spezifizieren den Begriff „Christus-**ZΩH**": das Ambiente der Ortskirchen, die Häresie und das Martyrium. Dabei mißt der Vf. mit den Ergebnissen deutscher Forschung der Märtyrerpersönlichkeit des antiochenischen Bischofs und seiner Verbundenheit mit der johanneischen und paulinischen Geisteswelt in der Ausformulierung der Begrifflichkeit großes Gewicht bei, ohne die ignatianische Abwehrhaltung gegenüber Hellenismus und Gnostizismus (welcher ?) außer acht zu lassen. So bestechend es erscheinen mag, das ignatianische Denken auf einen Schlüsselbegriff zurückzuführen, so scheint mir doch solches Forcieren insgesamt in eine gewisse Engführung der Ignatianen einzumünden. Dieser arg systematische Ansatz dürfte die konkrete Situation, in

der die Briefe entstanden sind, überfordern. Dennoch, der vorgelegte Versuch ist interessant; er enthüllt eine Fülle von Details, wie etwa auch die Bemerkungen zur Eucharistie in diesem Zusammenhang zeigen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Lorenz, Rudolf: **Arius judaizans?** Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979) 277 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd 31) kart. DM 44.–

Aus dem Vorwort kann man erfahren, daß die vorliegende Studie des Mainzer Kirchen- u. Dogmenhistorikers R. Lorenz schon 1977 abgeschlossen war. Er konnte aber noch Kenntnis nehmen vom Artikel von G. C. Stead, The Thalia of Arius and the Testimony of Athanasius, in: JThS 29 (1978) 20–52. Darin wird gefordert, die Fragmente des Arius-Schrifttums neu zu untersuchen, weil man feststellen könne, daß eine klare literarische und theologische Unterscheidungslinie bestehe zwischen einigen, wenn nicht gar allen Berichten des Athanasius über die arianische Theologie und den Auszügen aus der Thalia, die dieser in De Synodis 15 z. B. bringt. Die Eigenständigkeit dieses Fragments hat Stead durch metrische Untersuchungen klargestellt. L. sieht sich durch Stead in seinen eigenen Erkenntnissen und Ergebnissen bestätigt. In seiner Untersuchung will L. nun keine Darstellung der Lehre des Arius geben, sondern einen Beitrag leisten zur Bestimmung des dogmen- oder theologiegeschichtlichen Ortes des Arius, dies besonders in bezug auf den Judaismus oder auch das Judenchristentum. Dennoch ist viel zur Lehre des zu Nicaea Verurteilten gesagt.

Das 1. Kap. bietet die Forschungsgeschichte zum Problem „Arius", worin es besonders um den Ursprung (oder die Wurzeln) des Arianismus unter verschiedenen Rücksichten ging: ob geistig zu Antiochien beheimatet (Lukian, Paul v. Samosata, Artemas, Ebion) oder zu Alexandrien (Dionys v. Alexandrien, Origenes), und zudem mehr in der Theologie oder mehr in der Philosophie; wenn in letzterer, ob mehr von Aristoteles bestimmt (Loofs, Berkhof) oder durch Plato und den Platonismus, wobei Eusebs Auszüge aus Plato (und Philo, Numenius, Plotin) und die Lehre „vom zweiten Prinzip" eine Rolle gespielt haben könnten. Neben dem wichtigen, in der Bibliographie und in den Anmerkungen genannten Aufsatz von F. Ricken, Nikaia als Krisis des altkirchlichen Platonismus, in: ThPh 44 (1969) 321–341, wären dessen beide anderen Artikel ebenfalls wichtig: Die Logoslehre des Eusebios von Kaisareia und der Mittelplatonismus, ThPh 42 (1967) 341–358, und: Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios: ebd. 53 (1978) 321–352, der für den Vf. allerdings zu spät kam.

L. geht auch ein auf die Frage, welche sich die neuzeitliche Forschung über den Zusammenhang des Arius mit Origenes gestellt hat (26–36). Die letzte Debatte darüber war 1957 in Gang gekommen durch Pollard, Simonetti, Wiles, Stead, Boularand, Barnard, Ricken, Wolfson. L. stellt fest, daß dabei zur Frage über den Ursprung des Arianismus kaum ein Gedanke zutage gefördert worden sei, der sich nicht schon in der älteren Dogmengeschichtsschreibung finde (mit einem Hinweis auf die bes. von ihm als wichtig erachteten Seiten in Harnacks DG II, 219–227) (35). Er gibt aber zu, daß doch bestimmte Veränderungen seitdem eingetreten seien (Verschärfung des Problembewußtseins etwa durch Stead; Berichtigungen bezüglich des angeblichen „Aristotelismus" des Arius; Hervorhebung des religiösen Anliegens des Arius, die Bedeutung des Schriftbeweises).

Das 2. Kap. „Übersicht über die wichtigsten Auszüge aus Arius bei Alexander von Alexandrien und Athanasius" (37–52) bringt eine praktische synoptische Tabelle (I) der wichtigsten Fragmente des Arius nach den genannten Autoren. Zu beachten ist, daß schon Alexander von Al. (Brief: Henos sōmatos) die Thalia des Arius benützt hat und somit die These von Ch. Kannengiesser gestützt wird, der die Thalia noch für die alexandrinische Zeit des Arius vindizierte, weil nämlich durch dieses Rundschreiben deutlich wird, daß „die von Alexander gebrachten Auszüge aus der Thalia die Grundlage für die Verurteilung des Arius auf der Synode von fast 100 Bischöfen aus Ägypten und Libyen bildeten" ... (Die Thalia muß also) „zwischen der Absetzung des Arius und der Synode der hundert Bischöfe entstanden sein" (50). L. macht diesen zeitlichen Ansatz auch aus Hinweisen auf die Lehrentwicklung des Arius deutlich, zudem besonders in der später eingetretenen Mäßigung gegenüber dem Radikalismus der Thalia-Fragmente (51–52).

Damit hat L. den Boden bereitet für eine „Vorläufige Bestimmung des theologischen Ansatzes bei Arius" (3. Kap., 53–66). Er hebt die ständige Bezogenheit seiner Gotteslehre auf die Christologie hervor (53), was besonders für die negativen Gottesprädikate gilt (agennetos, anarchos, aïdios, die in der Verbindung mit ‚monos' auf den Vater angewandt sind). „Die Theologie des Arius ist in erster Linie Christologie" (54). Damit meint L. den Präexistent-Erschaffenen, nicht inkarnierten Logos oder Sohn. Dies ist aber nur die eine Seite der christologischen Bestimmtheit des arianischen Ansatzes. Auch der Inkarnierte oder die Frage nach der Möglichkeit der Inkarnation wird in manchen arianischen Texten als Grund für die Leugnung der Gottheit des Präexistenten angeführt. Nach einem Fragment bei Athanasius stellen die Arianer einmal die Frage: „Wenn er (der Logos) wahrer Gott von Gott war, wie konnte er Mensch werden," (Athan., C. Arian. III 27: PG 26,381 A). Es mußte also – soll die Menschwerdung beibehalten werden, wie Arius es tatsächlich will – ein Zwischenwesen zwischen Gott und Mensch angenommen werden. Sicher ergibt sich bei aller Kritik an der Überlieferung der Fragmente, daß Arius den Sohn zum Ersterschaffenen macht, eine Feststellung, die auch Stead bei aller Forderung einer Neuuntersuchung der Arius-Texte gelten läßt (JThS NS 29 [1978] 32). Wenn dieser arianische Ansatz aber bestehen bleibt, dann bleibt freilich für eine radikale Wende in der Bewertung der arianischen Lehre selbst wenig Spielraum. Die Darstellung des „kosmologischen Rahmens" der Christologie des Arius (55–61) ergänzt diese Feststellung. Eine Frage bleibt dabei: Hat der Vf. S. 60f die u. E. zutreffende Präzisierung Steads genügend beachtet, die besagt: „‚Dyas [in Thalia, De syn. 15,243,1, Opitz = Tabelle I, Spalt 6, Nr. IX], of course, does not mean, ‚the Two', i. e. Father and Son, as Triás means the Trinity'. Dyas means ‚the number two', implying both the ‚Second' and the ‚Twofold'. It ist almost certainly uncomplimentary; in Platonic circles duality implies impferfection, matter, the world of the senses, the left hand, the female principle" (JThS 15 [1964] 19). Mit der Erschaffung des Sohnes entsteht nicht nur die „materielle" Zweiheit von „Vater" und „Sohn", sondern die „Zweiheit" einfachhin als kosmologisch-metaphysisches Prinzip. Damit verschärft sich notwendig die Subordination des „Sohnes". Dazu sind zu beachten die Ausführungen von H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, jetzt in ders., Platonica Minora (München 1976) 154–165, wo besonders auf Eudoros hingewiesen wird; ders. Art. Eudoros 10, in: PW 6, Sp. 915f. „Dyas" hat wohl, mit Numenius, bei Arius einen tieferen und grundsätzlicheren Sinn als Athanasius darin findet.

Dieses wichtige Kap. schließt mit der Frage nach dem Platonismus des Arius (62–65). L. stellt bestimmte Unterschiede der arianischen zur platonischen Kosmologie fest. Arius bestreitet nämlich die platonische Meinung, der Kosmos sei aus formloser Materie geschaffen, und betont darüber hinaus, daß der Sohn deshalb hervorgebracht werde, damit durch ihn der Mensch geschaffen werde. M. a. W.: Arius baut den biblischen Gedanken von der Schöpfung der Welt um des Menschen willen ein und betont v. a. die Erschaffung des Sohnes aus dem Nichts, und dies „in der Zeit". Dieser fundamental jüdisch-christliche Gedanke dient ihm dazu, nun von der Schrift her so recht den Abgrund zwischen dem obersten Hen (dem Vater) und dem Sohn, der sich philosophisch aus dem Verhältnis Monas-Dyas ergab, aufzureißen. Man kann darin einen Grund dafür finden, Arius jenem Flügel mittelplatonischer Theologie zuzuordnen (ohne ihn daraus abzuleiten!), der eine rein negative Theologie bis hin zur Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes sub quolibet respectu et pro quolibet subiecto, nämlich auch den „Sohn", vertritt. U. E. kann man viel zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Arius in jener Unterscheidung finden, die H. Dörrie meisterhaft in dem Artikel entwickelt hat: Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. Mansfeld u. L. M. de Rijk (ed.), Kephalaion. FS C. J. de Vogel (Assen 1975) 115–136. F. Ricken hat die hier für den Mittelplatonismus gewonnenen Erkenntnisse (u. E. mit Recht) herangezogen, um Arius geistesgeschichtlich in seinem radikalen Ansatz zu bestimmen: „Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebeios von Kaisareia, Areios und Athanasios", in: ThPh 53 (1978) (321–352), bes. 337–343. H. Dörrie widerspricht dieser Einordnung nicht, obwohl er im Anschluß an den Art. von R. Ricken wichtige allgemeine Bemerkungen zur Hellenisierungsfrage macht: Die Andere Theologie, in: ThPh 56 (1981) 1–46. Arius selbst wird nicht angesprochen.

Im 4. Kap. folgt ein Vergleich arianischer Sätze mit der origenistischen Logos- und Trinitätslehre (67–100). Wie steht es um die Bezeichnung des Sohnes als ktisma, als Geschöpf, bei Origenes? Manche seiner Äußerungen fordern zur Konfrontation mit arianischen Thesen heraus, besonders die Deutung von Spr 8,22 auf beiden Seiten, dies auf dem Hintergrund ihrer jüdisch-hellenistischen Vorgeschichte (M. Hen-

gel, M. Simonetti u. a.). Origenes lehnt jedoch eine Erschaffung des Logos im wörtlichen Sinn ab (69), während Arius sie eben dezidiert annimmt. L. betont hier den schon erwähnten katalysatorischen Einfluß der biblischen Lehre von der Schöpfung auf die Verschärfung der origenischen Subordination bei Arius (71). Vgl. auch G. May, Schöpfung aus dem Nichts (Berlin-New York 1978), Index s. v. Origenes. Welche Weichenstellung mit Origenes gegeben war, scheint u. E. am besten F. Ricken in ThPh 44 (1969), 326 skizziert zu haben. Origenes nahm gewiß an, daß Gott von Ewigkeit her Schöpfer ist, lehnte es aber ab, die reale Schöpfung als mit Gott gleich-ewig zu bezeichnen. Wie kann aber dann Gott von Ewigkeit her der Creator sein? Dadurch, daß in Gott von Ewigkeit her der Logos der Punkt ist, auf den sich der Schöpferwille und das Schöpfersein Gottes beziehen. Damit ist die Gefahr gegeben, daß kein weiter Weg dahin ist, den Logos selbst dem geschöpflichen Bereich zuzusprechen, dies um so mehr, je mehr der Logos zugleich als „Weltseele" angesprochen wird und damit zum der Welt immanenten, nicht mehr tranzendenten Prinzip der Form, der Bewegung und der Ordnung wird. Arius hat die Ambivalenz des origenischen Ansatzes in einem Sinn aufgelöst, den Origenes selbst nicht wollte: „Die Logoslehre des Origenes steht letztlich im Gegensatz zu der des Arius" (L. 93). Zur von L. angesprochenen Frage, ob für Origenes der Heilige Geist ein Geschöpf sei (86–92, bes. 87, Anm. 177) siehe nun H. Görgemanns-H. Karpp, Origenes Vier Bücher von den Prinzipien (Darmstadt 1976) zu De princ. I 3,3–4, p. 161–165, bes. 163, Anm. 7.

Weiterhin wird im 5. K a p. das Verhältnis des Arius zur Logoslehre des Klemens und des Philo von Alexandrien untersucht (101–106).

Im 6. K a p. ist das Thema: ‚Arianisches' bei Gruppen, die von Origenes und den Origenisten bekämpft werden (107–135). Gnostiker, Paul von Samosata und andere „Adoptianer" werden als Vergleichsgrößen überprüft. L. sucht nach „Einzelzügen", die auf Berührung des Arius mit der Gnosis hinweisen könnten. Er nennt besonders die Basilidianer (108–110). Ob man aber bei Basilides selbst einfachhin von einer „Hervorbringung des Logos aus ‚Nichts'" sprechen kann (111), kann man nach den Untersuchungen von W.-D. Hauschild, Christologie und Humanismus bei dem „Gnostiker" Basilides, ZNW 68 (1977) 67–92, bezweifeln. In der mittelplatonischen Metaphysik wird das Verhältnis des „an sich nichtseienden Gottes" und seinem „Heraustreten im Sein" besprochen (a.a.O. 73). Das ist etwas anders als ein Erschaffensein aus dem ‚Nichts'. H. vermutet hier den christlichen Hintergrund. L. ist denn auch sehr vorsichtig in der Bestimmung des Verhältnisses Arius-Gnosis (110–119). Er will ihn nicht an die Seite der außerkirchlichen gnostischen Systeme stellen (119).

Eine größere Verwandtschaft scheint zwischen adoptianistischer und arianischer Christologie zu bestehen (122–127). Hier würde sich eine positive Antwort für A r i u s j u d a i z a n s? am leichtesten ergeben. Mit Recht betont hier L.: „Der Christus hat einen Anfang seiner Existenz. Die Annahme zur Sohnschaft erfolgt auf Grund der sittlichen Leistung Jesu" (127). Doch kann das Verhältnis Arius – Adoptianismus in seiner Eigenart erst auf Grund einer inneren Betrachtung seines Christusbildes sichtbar gemacht werden. Sicherlich handelt es sich nicht um eine „Adoption" des irdischen Jesus im „klassischen", dem Paul von Samosata, Photin, Nestorius zugeschriebenen Sinn. Arius geht vom in der Präexistenz erschaffenen Logos oder Sohn aus. Nach einem Fragment aus Tabelle I, Sp. 2, IV aus Athan c. Arian. 1,37: PG 26,21C schaut Gott voraus, wie dieser Präexistente „später" sich in der menschlichen Existenz bewähren würde. Dieser Präexistente ist der einer freien Entscheidung fähige Geist, von dem also die s p ä t e r e Bewährung ausgesagt wird. Das fordert die Folgerung, daß Arius der menschlichen Sarx keine eigene freie Seele zugeschrieben hat. Diese wird vielmehr durch den Präexistenten ersetzt. Damit haben wir nicht eine „Erwählungschristologie von unten" im streng adoptianistischen Sinn, sondern vielmehr eine verzerrte Christologie von oben. Gewiß beruht nach Arius die Erhöhung des Sohnes auf den Fortschritten, welche er in seinem Erdenleben nach der Vorausschau Gottes machen wird (L. 135). Aber in ganz eigenartiger Weise sagt nun das oben genannte Fragment der Tabelle I, Sp. 2, IV, daß Gott schon „vorausnehmend" dem Präexistenten, und nicht dem erhobenen „Menschen" eine besondere Herrlichkeit gab, nämlich die „Unwandelbarkeit" und die Doxa (vgl. Phil 2,11). All dies vollzieht sich also in der Phase der Präexistenz. Damit ist Arius nur sehr bedingt mit dem klassischen Adoptianismus vergleichbar. Er vertritt im Grund eine Logos-Sarx-Christologie, wie dies bei den späteren Arianern ganz deutlich wird, aber auf Grund des genannten Fragments schon für Arius selbst angenommen werden kann. Das ist ein starkes alexandrinisches Element in seiner Lehre, das dazu dient, eine Transzendenz auch des Inkarnierten zu rechtfertigen, wie dies vor allem Eusebius von Caesarea gegenüber Marcell von Ancyra betont hat (vgl. A. Grillmeier, Jesus der Christus I, 312–321).

K a p. 7 (136–140) beschäftigt sich mit der Frage der Auslegung von Gen 1,1 in bezug auf den Sohn als „Geschöpf". Obwohl die aus der Auslegung von Spr 8,22 und Gen 1,1 abgeleitete Bezeichnung des Sohnes als a r c h ē nicht notwendig zum Arianismus führt (vgl. Eusebius, und schon Origenes) so findet sich doch „ein Verständnis von Gen 1,1, das daraus die Schöpfung des Sohnes durch Gott herausliest". Die Spuren dieser Auslegung weisen nach L. (140) auf den Bereich des Judenchristentums. Freilich gibt es nur wenige Belege dafür (139/40). Umstritten ist v. a. noch Irenäus, Erweis der apost. Verkündigung, Kap. 43; dazu die Kontroverse in Biblica 38 (1957) 24–34 (J. P. Smith) und Le Muséon 84 (1971) 5–42 (A. Rousseau). L. sieht noch keine endgültige Klärung gegeben.

„Arianismus und Judaismus" sind das Thema des reichhaltigen K a p. 8 (141–179). L. stellt fest, daß im Umkreis des Judentums und im Judenchristentum Elemente „arianischer" Lehren sichtbar werden, nämlich die Vorstellung vom erschaffenen Schöpfungsmittler in der jüdischen Sophia-Spekulation; im Judenchristentum die Bezeichnung Christi als eines geschaffenen Engels und von der Erwählung Jesu zum Sohn nach ethischer Bewährung. In solid-vorsichtiger Weise differenziert L. jeweils die nachweisbaren Vergleichselemente, besonders was die von M. Werner so propagierte Engelchristologie anbelangt, wobei sich L. an die Ergebnisse von J. Barbel hält. Mit Vorbehalt spricht § 9 von Kap. 8 (174–176) über Arius und die Magharier nach Scharastani, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Th. Harbrücker, 1. Teil (Halle 1850) 255–257. Die M. wurden als eine jüdisch-gnostische Sekte betrachtet und in Ägypten angesiedelt. Sie kennen einen auserwählten obersten Engel, durch den Gott zu den Propheten gesprochen habe. L. äußert sich kritisch zu diesem Bericht. „Doch können die Magharier als Analogie herangezogen werden. Ihr Beispiel erhärtet, daß ein christologischer Entwurf wie der des Arius, mit einem jüdischen Denken verwandt ist, welche Anregungen der philosophischen Gnosis in sich aufgenommen hat" (176).

Aus Kap. 6–8 ergibt sich, wie auch die Zusammenfassung S. 177–179 zeigt, daß man bei den einzelnen Vergleichselementen in bezug auf Arius genaue Analysen braucht. Zu beachten ist u. E. wohl am meisten die Frage, wie der präexistente Logos, ob er nun als geschöpflich gedacht wird oder nicht, dem irdischen Jesus einwohnt und zwar ad modum und in der Funktion der menschlichen Seele (wie bei Arius selbst, den späteren Arianern und v. a. auch bei Eusebius von Caesarea), oder ob ein „ganzer Mensch" auf Grund seiner Bewährung adoptiert wird. Hier spielen die Ebioniten und andere jüdiche Sekten eine besondere Rolle. Was insgesamt nun jüdisch, judenchristlich, was alexandrinisch-hellenistisch, was antiochenisch ist, was wiederum platonisch, was stoisch (Pneuma-Lehre) ist, kann an der so komplexen Größe wie dem Arianismus nur schwer abgegrenzt werden. Allein schon was „Ebionitismus" im Urteil der Kirchenväter alles besagt, erfordert viel Kleinarbeit. Siehe die eingehenden Untersuchungen von J. M. Magnin, p. b., Notes sur l'Ébionisme, in: Proche Orient Chrétien (POC) 23 (1973) (233–265) 235ff: Aux sources patristiques . . .; ders. ebd. 24 (1974) 245–273; 26 (1976) 293–315 und 27 (1977) 250–273. In den genannten Artikeln, die noch weitergeführt werden, beschäftigt sich Magnin mit der Entwicklung der häresiologischen Beurteilung des Ebionitismus bis zum 5. Jh. (z. B. Nestorianismus u. Ebion; Arius ist nicht herangezogen). Zum Judenchristentum bietet jetzt auch viel Vergleichsmaterial der sog. Kölner Mani-Kodex, besonders für die Elkasaiten. Siehe A. Henrichs – L. Koenen, Ein griechischer Mani-Codex („Vorbereitung"): Zeitschrift f. Papyrologie u. Epigraphik 5 (1970) H. 2, 141–160. Einschlägig ist nun auch K. Rudolph, Antike Baptisten. Zu den Überlieferungen über frühjüdische und -christliche Taufsekten: SbSächsAkW Bd 121 (Leipzig 1981) H. 4, 13–17.

Das für die Position des Vf.s entscheidende und die Lehrmeinungen der Arianer reichste Kap ist das 9.: „Abschließende Bestimmung des Verhältnisses von Arianismus und Origenismus (181–224). Von ausführlichen Tafeln begleitet, wird zunächst das Verhältnis von Arius und Lukian von Antiochien bestimmt. Aus Euseb von Nikomedien, Arius selbst und Asterius gewinnt L. ein Bild von den Lehren Lukians, seinem Verhältnis, positiv und negativ, zu Origenes (197f). L. arbeitet gut die Differenzen der führenden Arianer heraus. Wichtig ist: „Aber die Behauptung des Arius, daß er (der Sohn) aus Nichts geschaffen sei, suchen wir bei Euseb von Nikomedien und Asterius vergeblich. Euseb erklärt den Ursprung des Sohnes für ein unaussprechliches Geheimnis, das dem menschlichen Begreifen unzugänglich sei" (199). Auch Lukian hat den Sohn in Anlehnung an Spr. 8,22 als k t i s m a bezeichnet. Aber

er tat es ebenso beiläufig wie Origenes und hat die Art und Weise dieser „Schöpfung" im Geheimnis belassen (199). Arius hat also unter den drei „Lukianisten" die schärfsten Aussagen, was das Verhältnis des Logos zum Vater anbetrifft. Er hat die „Unklarheiten" der „Kollukianisten" dezidiert aufgelöst. L. hebt nun stark die Beziehungen zwischen Lukian und den Lukianisten einerseits und Origenes anderseits hervor (201f). Aber er bezeichnet den Origenismus dieser Gruppe als „mehrfach gebrochen". „Die Ablehnung der ewigen Zeugung des Sohnes nimmt eine tragende Säule aus dem System [des Origenes] heraus" (210). Auch Euseb (203–211) konnte mit den Lukianisten gehen, soweit sie die Gedankenwelt des Origenes übernommen hatten. Von seinem Origenismus aus rückt er aber auch den Sohn von den Kreaturen fort in die Nähe Gottes und gerät so in Gegensatz zu Arius" (210).

Im letzten Abschnitt vergleicht der Vf. die Lehre von der Menschwerdung bei Origenes und Arius. Der Hauptunterschied ist, daß Origenes eine geschaffene Seele angenommen hat, während Arius Christus versteht als „Logos" in einem soma apsychon. L. meint, der früheste Beleg finde sich bei Eustathius von Antiochien. Es sei erlaubt, auf meine Ausführungen in Jesus der Christus I (1979) 374–382 hinzuweisen, wo ergänzende Vorschläge gemacht werden. U. E. läßt sich diese Lehre aus Arius selbst erschließen, und zwar aus dem, was er über die von Gott am präexistenten, ersterschaffenen „Sohn" als Bewährung vorausschaut. Dieses präexistente Prinzip der Bewährung, dem schon in der Präexistenz die Unwandelbarkeit verliehen wird, ist eben dann die dem Leib einwohnende „Seele" (vgl. L. 215ff). Zur Ergänzung der Vorgeschichte dieser Idee sei es erlaubt, hinzuweisen auf Jesus der Christus (1979) 296, Anm. 42. L. schließt dann ab mit der Darstellung des Verhältnisses von Arius und Evagrius Ponticus (220–222). Das Anliegen des Vf.s kann noch deutlicher gemacht werden, wenn man den frühen Origenismus vom Ende des 4. Jh.s miteinbezieht, wie er sich nun in eigenartiger Weise herausarbeiten ließ aus dem Opusculum XI des Marcus Eremita. Vgl. A. Grillmeier, Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op. XI, FS Marcel Richard, Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hrsg. v. Fr. Paschke = TU 125 (Berlin 1981) 253–283. Hier wird durch die Gegner des Marcus die Lehre von der präexistenten Seele Christi bei Origenes ausgebaut zu einer nicht arianischen, wohl aber einer „nestorianisch" auslegbaren Christologie. Das Instrument der Menschwerdung ist nicht der Logos, sondern die geschaffene, präexistente Seele Christi, die vermitteln soll zwischen dem Logos und der Sarx, nach Marcus aber eher Trennung bewirkt als Einigung.

Dies könnte auf seine Weise die „Entdeckung" des Vf.s bestätigen, „daß nicht die Logos- und Trinitätslehre des Origenes, sondern seine Christologie (Inkarnationslehre) die Wurzel des Arianismus ist", wie sie eben bei den Origenisten, die im Op. XI von Marcus Eremita widerlegt werden, zu einem „Nestorianismus" (avant la lettre) geführt hat. Die sorgfältig erarbeiteten Ergebnisse des Vf.s sind eine sehr gute Einführung in die Geschichte des Arianismus und zugleich der Nachwirkung des Origenes. Wohl wird man noch nach einem Ausgleich suchen müssen zwischen der Prävalenz der Logos- und Trinitätslehre in der Linie Origenes-Arius und der Ableitung des Arianismus stärker von der Inkarnationslehre her. Denn das Thalia-Fragment von Athanasius de Syn. 15 scheint eher im Sinne der ersten Richtung zu sprechen, wie auch die Darstellung der Vorgeschichte des Arianismus, wie sie in den genannten Artikeln von F. Ricken gesehen wird. Vielleicht kommen sich beide Ableitungen, einander ergänzend, entgegen.

Frankfurt Alois Grillmeier S. J.

Corpus Consuetudinum Monasticarum moderante D. Kassio Hallinger OSB exaratum. Tomus X: Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, edidit Petrus Dinter, Siegburg: Respublica Verlag Franz Schmitt 1980, XCV und 379 S.

Der 10. Bd des rüstig voranschreitenden Unternehmens des Corpus Consuetudinum Monasticarum kann selbst eine wechselvolle Geschichte aufweisen, nicht nur sein inhaltlicher Text. Nicht weniger als sieben Personen oder Personengruppen haben seit 1959 in kürzerer oder längerer zeitlicher Folge an der Edition gearbeitet; ein Beispiel für die oft mühsame Koordinierungsarbeit des Betreuers des Unternehmens, Kassius Hallinger OSB (Münsterschwarzach). Die letzte Phase der Editionsarbeit lag in den Händen eines mittellateinischen Fachmannes, Peter Dinter (München). In einer ausführlichen Einleitung wird der Benützer über die Herkunft, die Entstehungszeit, die Redaktionen, die Sprache sowie über die Überlieferung des Liber tramitis unterrichtet.

Der vorliegende Bd führt in die alte, von wechselvollen Geschicken geprägte Abtei Farfa in den Sabinerbergen, zwischen Rom und Rieti gelegen. Den Cluniazensern gelang es gegen Ende des 10. Jh.s, den Abt des in seiner monastischen Observanz stark heruntergekommenen Klosters Farfa, Hugo, für die tatkräftige Durchführung einer Reform zu gewinnen. Als Vorbild dienten dabei die Bräuche Clunys. Der Abt von Farfa besorgte sich die cluniazensischen Gewohnheiten über den Romualdschüler Johannes, Mönch des Klosters St. Salvator in Mons Opuli, der im Auftrag seines Abtes nach Cluny gereist war und die Bräuche, die dort in Übung waren, aufgezeichnet hatte. Dabei hatte er die zwei „Bücher" mit Texten der cluniazensischen Gewohnheiten, die er in Cluny vorfand, zu einem Text verarbeitet.

Die Hrsg. können aufgrund von erwähnten Personen, Bauten und klösterlichen Einrichtungen, liturgischen Gebräuchen, Reliquien und Kultgegenständen, die sich in Cluny zeitlich einordnen lassen, nachweisen, daß der Liber tramitis mehrere Redaktionsschichten aufweist. Der größte Teil des ersten Buches muß zwischen 1027 und 1033 abgefaßt worden sein. Die schriftliche Fixierung einer zweiten Redaktion weist in die Zeit 1033–1040. Außerdem wurden die Notizen und Erinnerungen, die Abt Hugo von Farfa persönlich von seinem Aufenthalt in Cluny mitgebracht hatte, in die Fassung des Mönches Johannes von Mons Opuli eingearbeitet. Eine dritte Redaktion erfolgte schließlich, als der Mönch Martinus von Cluny in Farfa weilte, um die dortigen Mönche in die Gewohnheiten seines Heimatklosters einzuführen (1050–1060). Die Reinschrift des Liber tramitis dürfte schließlich zwischen 1050 und 1087 in Farfa angefertigt worden sein.

Die wichtigste Textüberlieferung liegt in der Hs. Vat. lat. 6808 vor. Sie bildet die Grundlage der Edition. Weitere Hss sind in der Abtei von S. Paolo fuori le Mura in Rom und in der Bibliothèque Nationale in Paris überliefert. Der Liber tramitis war seit der Zeit Mabillons mehrfach in Auszügen oder ganz gedruckt worden, zuletzt um die Jahrhundertwende von B. Albers in den Consuetudines monasticae und von U. Balzani im Chronicon Farfense.

Im Prolog des L. t. werden die historischen Ereignisse der Beschaffung des Textes durch den Romuald-Schüler Johannes geschildert.

Das 1. Buch hat die liturgischen Bräuche in den Festzeiten und an den Gedenktagen des Kirchenjahres, angefangen vom Advent, zum Inhalt. Bei den Heiligenfesten sind das Fest Peter und Paul und das Fest der Assumptio B. Mariae Virginis besonders herausgehoben. Im 2. Buch werden die alltäglichen monastischen Gewohnheiten gemäß der Regel des hl. Benedikt behandelt. Es beginnt mit einer Beschreibung des Klosters Cluny. Dann kommen u. a. die Aufnahme der Novizen, die Klosteroberen mit der Wahl des Abtes, die Funktionen des Priors und der Dekane, die verschiedenen Dienste im Kloster, die Sorge für die Kranken, der Dienst an den Toten usw. zur Sprache.

Der Edition werden die allgemeinen Normen zugrunde gelegt, die K. Hallinger für das Corpus Consuetudinum Monasticarum aufgestellt hat. Besondere Schwierigkeiten ergaben sich, da das Latein des Liber tramitis von den Normen der klassischen Sprache erheblich abweicht. Der Bearbeiter sah sich daher veranlaßt, an zahlreichen Stellen in den ursprünglichen Text einzugreifen, um ihn dem Leser verständlich zu machen. Dabei werden Auslassungen des Schreibers deutlich sichtbar ergänzt, überall dort jedoch, wo der Text verständlich bleibt, wird er nicht angetastet. Dieser Kompromiß erscheint vertretbar. Die Edition ist sehr sorgfältig, man kann sagen, vorbildlich gefertigt.

Ausführliche Register erleichtern die Benutzung, so ein Repertorium liturgicum, ein Index locorum Sacrae Scripturae, ein Index auctorum, ein Index codicum manu scriptorum sowie ein Index verborum et rerum.

Ein besonders sinnstörender Druckfehler ist dem Rez. aufgefallen. S. LXXXVII heißt es bei Teske, W.: Ein Beitrag zum ‚Konserven-Problem', statt Konversen-Problem.

Der mustergültige Bd fügt mit der Bereitstellung des Textes des Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, der in der Überlieferung zwischen den älteren und den jüngeren Ordensgewohnheiten Clunys steht, dem Corpus Consuetudinum Monasticarum einen weiteren wertvollen Mosaikstein hinzu.

Würzburg Klaus Ganzer

Alberigo, Giuseppe: **Chiesa Conciliare.** Identità e significato del conciliarismo. – (Brescia): Paideia Editrice 1981. 368 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose 19) kart. Lire 18.000

Das Thema „Konziliarismus" ist seit einigen Jahrzehnten bevorzugtes Objekt der Kirchengeschichtsschreibung des Spätmittelalters. Seitdem Hubert Jedin im 1. Bd seiner „Geschichte des Konzils von Trient" (1949) die Ergebnisse der Konziliarismusforschung zusammengefaßt hatte, wurde unsere Kenntnis über den Konziliarismus durch Walter Ullmann und Brian Tierney erweitert. Das Jubiläumsjahr des Konstanzer Konzils 1964 brachte neue Ergebnisse der Forschung, die u. a. in der Festschrift: „Das Konstanzer Konzil" (hrsg. v. A. Franzen u. W. Müller) zusammengefaßt wurden. Seit dieser Zeit wurden verschiede-

ne Aspekte der Geschichte des Konziliarismus und sein Nachwirken untersucht. 1976 habe ich in der Reihe „Wege der Forschung" die Entwicklung des Konziliarismus aufzuzeigen und das Werden und Nachwirken der konziliaren Idee anhand von repräsentativen Aufsätzen einer Reihe von Autoren sichtbar zu machen versucht. Im einleitenden Forschungsbericht „Die Erforschung des Konziliarismus" wurden die Etappen der Konziliarismusforschung seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jh.s skizziert. Jetzt legt A. eine Untersuchung über die „Konziliare Kirche" vor und bietet darin eine Darstellung der Geschichte des Konziliarismus seit der Doppelwahl des Jahres 1378. Die Frage: Schisma und Konzil, die ersten Schriften von Heinrich von Langenstein und Konrad von Gelnhausen werden eingehend gewürdigt. In diesem Zusammenhang erinnert A. daran, daß der Konzilsbegriff des Heinrich von Langenstein von Ockham übernommen wurde, und er weist auf verschiedene Übereinstimmungen zwischen Ockham und Langenstein hin.

Die Bemühungen um die Beilegung des Schismas, besonders die Konzilsberufung der Kardinäle nach Pisa, finden eine sachgerechte Würdigung. Dabei erhält der Fehlschlag des Pisaner Konzils einen besonderen Akzent. Die Konzilsappellation des Konrad von Soest, der im Auftrag des deutschen Königs Ruprecht an das nächste allgemeine Konzil appellierte, wird informativ dargestellt. Weitere Kap. behandeln die Konzilsberufung nach Konstanz, den Anteil von König Siegmund, der irrig als Kaiser tituliert wird, die Legitimität eines Konzils ohne Papst, die Haltung des neugewählten Papstes MartinsV. zum Konziliarismus und sein Verbot der Konzilsappellation. A.versucht, die Bedeutung dieses Verbotes MartinsV. abzuschwächen, kommt jedoch an den klaren Aussagen von Johannes Gerson und Peter von Wormditt nicht vorbei. Kurz geht er auch auf das Konzil von Pavia-Siena ein und erwähnt jedoch nicht, daß MartinV. seinen Konzilslegaten die Auflösungvollmacht für das Konzil mitgab, übrigens ein aufschlußreiches Dokument für die ablehnende Haltung Martins zum Konziliarismus. Der ekklesiologische Konflikt auf dem Baseler Konzil zwischen Eugen IV. und den Konzilsvätern wird bis 1434 eingehend dargestellt. Das Abschlußkap. beschäftigt sich mit der ‚Concordantia Catholica' des Nikolaus von Kues und kurz mit dem Nachwirken konziliarer Ideen.

Wenn auch in dem Buch keine wesentlich neuen Forschungsergebnisse vorgelegt werden, so zeichnet sich die Arbeit durch eine gute Verwertung der einschlägigen Literatur aus. A. hat selbst Literatur aus den Jahren 1981, wie z. B. die Diss. von Arnulf V a g e d e s „Das Konzil über dem Papst? Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV." (Paderborn 1981) noch gelesen und auch entlegene Literatur erfaßt und zitiert.

Seine Sympathie für die „konziliare Kirche" tritt deutlich hervor. Sie zeigt sich auch in der Beurteilung bestimmter Autoren, die seinem Kirchenverständnis nahestehen. So fehlt ein kritisches Wort zu den Veröffentlichungen von Paul de Vooght, die an vielen Stellen zu korrigieren wären.

Mit Recht weist A. auf den Einfluß von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham auf konziliaristische Autoren hin, der bereits bei Heinrich von Langenstein und Pierre d'Ailly deutlich wird. Überraschenderweise wird von Wilhelm Durandus nur der Name im Zusammenhang mit der ‚Concordantia Catholica' des Nikolaus von Kues erwähnt. Angesichts der neueren Forschungen über Durandus, u. a. von C. Fasolt, wäre seine stärkere Berücksichtigung wünschenswert gewesen. M. E. hätte auch die Geschichte des Konzils von Basel-Ferrara-Florenz eine besondere Akzentuierung verdient.

Nützlich ist die Zusammenfassung auf Seite 168 über das Werden des Dekretes „Haec sancta". Die Stellungnahme von Antonio Roselli zu dem Dekret „Haec sancta" wird m. E. verzeichnet, denn nach Roselli steht der Papst über dem Konzil. Der Papst ist es nach Roselli auch, der entscheidet, wenn in einer Glaubensfrage Papst und Konzil unterschiedliche Ansichten vertreten. Daß Roselli Häresie und das crimen notorium als Absetzungsgrund erwähnt, ist in der Kanonistik der Zeit üblich. Wenn 1511 von den Anhängern des Pisaner Konzils die „Monarchia" von Roselli im antipäpstlichen Sinne verwertet wurde, entspricht das nicht dem Inhalt des Werkes.

Für die Nachwirkung der Konstanzer Dekrete darf ich auf meinen Aufsatz „Die Konstanzer Dekrete ‚Haec sancta' und ‚Frequens' im Urteil katholischer Kontroverstheologen des 16. Jh.s": Von Konstanz nach Trient. Festg. für August Franzen (Paderborn 1972) 547–574 verweisen.

Die Zahl der Druckfehler ist beachtlich. Ich erwähne:

S. 15: Die Diss. von H. Schneider trägt den Titel „Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie"; S. 16 u. 364 muß es heißen: Oberman, nicht Obermann. Er ist übrigens Niederländer, nicht Deutscher, der an der Universität Tübingen lehrt. Heinrich von Langenstein wird fast regelmäßig, selbst bei Anführung von Titel, als Langestein geschrieben. (Vgl. 36ff, 40, 43, 46, 50, 53, 60f, 63, 78, 81, 83, 86, 104, 108, 363). S. 62 muß es heißen: Baluze statt Balure; S. 98: Butrio statt Budrio; S. 206, 37: Der Aufsatz von Keussen handelt über die Universität Köln; S. 208: Das Werk von Hardt lautet: Historia litteraria reformationis; S. 264: Zu Torquemada wären die Arbeiten von Ulrich Horst zu ergänzen; S. 335: Toke statt Tocke; S. 355: Hollnsteiner statt Hollensteiner.

Abschließend ist zu sagen: Auch wenn die Arbeit von A. von einem bestimmten Kirchenverständnis ausgeht, das sich auch in der Darstellung abzeichnet, gibt sie einen guten Überblick über die Geschichte des Konziliarismus und zeigt anstehende Forschungsprobleme auf. Seine Untersuchung ist eine wertvolle Zusammenfassung der Konziliarismusforschung, an der man nicht vorübergehen kann.

Freiburg Remigius Bäumer

Iserloh, Erwin: **Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriß.** – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1980). 241 S. Snolin DM 17.80

Das Taschenbuch „Kleine Reformationsgeschichte", das 1971 in 2. Aufl. beim Herderverlag erschien und Joseph Lortz und Erwin Iserloh zu Verfassern hatte, liegt nun unter Verzicht auf das Einleitungskapitel und die Schlußbetrachtung in überarbeiteter Fassung vor. Es handelt sich nicht um eine Kirchengeschichte im Zeitalter der Reformation. Die römische Kirche tritt nur soweit in Erscheinung, wie sie mit der Reformation in Berührung gerät, so daß z. B. weder die Reformbestrebungen innerhalb der römischen Kirche noch die Entstehung des Jesuitenordens vergegenwärtigt werden.

Der stofflichen Konzentration entspricht auch eine chronologische. Das 1. Kap. „Begriff und Ursachen der Reformation" (9–23) trägt zwar der älteren Diskussion, ob überhaupt eine Notwendigkeit für Luthers Hervortreten bestand, ausführlich und bejahend Rechnung, aber es geht auf die besonders von einem Teil der amerikanischen Geschichtsschreibung vertretenen Periodisierung nicht ein, die das Spätmittelalter und die Reformation vor allem in ihrem Zusammenhang sieht und positive Entwicklungen im ausgehenden Mittelalter in den Vordergrund rückt. Dagegen beschränkt sich der Vf. auf die negativen, eine Reformation herausfordernden und fördernden Erscheinungen. Dadurch trägt diese Darstellung nicht sehr viel zur Diskussion um die Einordnung der Reformation in die Geistes- und Theologiegeschichte bei. Die Übersicht über die innerevangelischen Streitigkeiten (161–182) wird nicht jeder Leser als guten Abschluß für die Theologiegeschichte der Reformation empfinden, da sich die Herausbildung der „Konkordienformel" und die Veröffentlichung des „Konkordienbuches" im Jahre 1580 – das ja noch heute wirksam, für manche lutherischen Kirchen sogar verbindliche Lehrgrundlage ist – dafür anbot.

Nach diesen Anfragen zur Abgrenzung des Stoffes muß aber erst einmal herausgehoben werden, daß die vorliegende Veröffentlichung ein schönes Zeugnis dafür ist, in welchem Maße die kirchengeschichtliche Forschung seit dem 2. Weltkrieg konfessionelle Vorurteile überwunden hat. Der Vf. beschönigt nichts an den Zuständen der spätmittelalterlichen Kirche. Er benennt mehrfach das Verhalten der Päpste, das die Spaltung der Kirche (z. B. in bezug auf die Herausbildung des Landeskirchentums) vorbereitete, das durch Interesse an politischer Macht ihrem geistlichen Auftrag schadete und die Anstrengungen Karls V. für die Einheit der Kirche scheitern ließ. Er hebt die mangelnde Bereitschaft der Bischöfe hervor, sich von Hadrians VI. Schuldbekenntnis zur Besinnung führen zu lassen. Er kritisiert die leichtfertige Polemik, mit der Silvester Prierias Luther entgegentrat, oder daß Johannes Eck sich nicht genügend um Luthers Anliegen mühte. Er beschreibt die Schwächen der Theologen, die versuchten, die römische Position zu verteidigen. Und er urteilt über das spätmittelalterliche Verhalten: „Damit war ein Sturm, wie Luther ihn entfesseln sollte, den mitverschuldet zu haben wir als katholische Schuld beklagen, kaum noch zu vermeiden. Daß aber diejenigen, die durch ihre Schwäche und Korruptheit den Angriff herausforderten, nicht die Kraft hatten, ihn abzuwehren, liegt in der Natur der Sache" (23). Es mag zwar gegenüber einer konfessionellen Selbstgerechtigkeit, die die Reformation herausfordernden Verhältnisse nicht wahrhaben will, eine gewisse Berechtigung haben, von Mitschuld zu reden; dennoch scheint mir ein solches Bekenntnis nicht angebracht, denn einerseits hat die heutige Generation gar keinen Einfluß auf die Herausbildung jener Zustände gehabt und andererseits ist die Kirche des 15. Jh.s die Kirche fast aller abendländischen Kirchen.

Mit dem offenen Darlegen der Verfehlungen in der spätmittelalterlichen Kirche, die durch ganz konkrete Beispiele sehr anschaulich werden, korrespondiert eine große Bereitschaft, auf die Anliegen Luthers einzugehen und ihn zu verstehen. An vielen Stellen sind theologische Gedanken einzelner Schriften oder bestimmter Lehren sehr präzis und klar formuliert. Der Vf. weist ausdrücklich alte Vereinseitigungen zurück, so z. B. die lange verbreitete Ansicht, daß sich für Luther die Rechtfertigung in einem forensischen Akt Gottes erschöpfe. Der bei ihm vorhandene Zusammenhang mit der Heiligung wird deutlich ausgesprochen (43f). Luthers ernsthaftes theologisches Ringen, sein existentielles Erfassen der Hl. Schrift wird positiv aufgenommen, manchmal aber noch zu wenig in größeren Zusammenhängen gesehen. Die Behauptung, daß „das Paradoxe ... bei ihm zur gemäßen Ausdrucksweise" wird (24), klingt zu allgemein und gilt nur für bestimmte Schriften. Eine Beurteilung sollte dabei die zeitgenössische Rhetorik, den „Wortkampf" (Birgit Stolt), einbeziehen. Auch die Wertung von Luthers Umgang mit der Hl. Schrift übersieht das bibelhumanistische Bewußtsein bei ihm, mit Hilfe philologischer Mittel und der Kirchenväter die ursprünglichen Anliegen der Texte viel besser zu erfassen als die scholastische Exegese. Und wenn Luther auch einzelne Bibelstellen in der Polemik einseitig ins Feld führt, so muß ein Urteil über seinen Umgang mit der Bibel doch auch die vielen Texte berücksichtigen, die er in seinen Vorlesungen, Predigten oder auch Kommentaren durchgearbeitet hat. Wird Luther im Rahmen der bibelhumanistischen Bewegung gesehen, tritt auch mehr das Gemeinsame mit Philipp Melanchthon hervor, der erst infolge einer Universitätsreform, die aus Luthers bibelhumanistischer Exegese erwuchs, nach Wittenberg berufen wurde. Ein stärkeres Eingehen auf die Auswirkungen der lutherischen Theologie auf das Universitäts- und Schulwesen hätte die Möglichkeit geboten, die positiven Zusammenhänge zwischen Humanismus und Reformation deutlicher hervortreten zu lassen.

Der Vf. legt seiner Darstellung die Ansicht zugrunde, daß der Bauernkrieg das Ende der Reformation als Volksreformation brachte und danach die Epoche der Fürstenreformation begann (65). Dieser These hat Franz Lau 1959 im „Lutherjahrbuch" so widersprochen, daß er damit eine Diskussion förderte, die von der Einseitigkeit dieser Annahme wegführte. Die Mängel dieser These treten auch im vorliegenden Buch zutage. Die Ausbreitung der Reformation nach 1525 wird anhand der offiziellen Einführungen der Reformation festgehalten, aber die evangelische Bewegung nicht wahrgenommen. Diese gab es aber auch unter der Herrschaft des Luthergegners Georg von Sachsen, im Erzstift Magdeburg – wo schließlich Albrecht von Mainz der Territorialfürst war –, oder in Österreich. Während der Vf. den Beginn der reformatorischen Bewegung in Frankreich in dem Eindringen von Lutherschriften sieht, verzichtet er auf die Mitteilung ähnlicher Vorgänge in England, so daß auch der Bibelübersetzer William Tyndale, der sich stark an Luthers Bibelübersetzung orientierte und dessen Übersetzung, vermittelt von der King James Version, noch bis heute nachwirkt, unerwähnt bleibt. Gewiß kümmerten sich Fürsten nach dem Bauernkrieg – aus verschiedenen Gründen – verstärkt um die reformatorische Bewegung, aber das darf nicht übersehen lassen, daß ihre Eingriffe oft Kompromisse waren, daß manche Fürsten damit Wünschen ihrer Untertanen nachkamen und daß schließlich nicht alle Gebiete einen Fürsten hatten.

Treffend hält der Vf. fest, daß Luthers Zweireichelehre sich nicht auf das Reich Gottes und des Teufels, sondern auf zwei Regimente Gottes bezieht. Da Luther sich aber auch häufig zu dem Kampf der beiden Reiche geäußert hat, vor allem in seinen späteren Jahren, ist es hilfreich, der auf diesem Gebiet herrschenden Sprachverwirrung abzuhelfen, indem man sorgfältig zwischen der Zweireiche- und der Zweiregimentenlehre unterscheidet.

Der Vf. erwähnt im Zusammenhang mit der Apologie Melanchthons zur „Confessio Augustana", daß er Scholastiker bekämpfte, die es 1530 nicht mehr gab. Ob dies vollständig zutrifft, mag dahingestellt bleiben, aber eindeutig ist, daß er die Verfasser der „Confutatio" nicht genügend als Gesprächspartner ernst nahm. Diese Erscheinung läßt sich auch noch an anderen Stellen im Reformationsjahrhundert verfolgen, daß einmal gefaßte Urteile zwar weiter erhärtet, die Meinungsänderungen aber ungenügend aufgenommen werden. Um so erfreulicher ist es, daß es in unserem Jh. ein so fruchtbares Gespräch zwischen den Konfessionen über die Zeit der Herausbildung ihrer Gegensätze gibt, daß es einem röm.-kath. Kirchenhistoriker möglich ist, eine so sachliche Darstellung der Reformation wie die vorliegende zu verfassen und dadurch wiederum dem ökumenischen Gespräch zu dienen.

Leipzig Helmar Junghans

Iserloh, Erwin: **Johannes Eck (1486–1543).** Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologie. – Münster: Aschendorff (1981). 84 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 41). kart. DM 19.–

Iserloh hatte in seiner vor gut drei Jahrzehnten erschienenen Diss.[1] und auch in seiner Untersuchung über die Auseinandersetzung um die Messe in der Frühzeit der Reformation[2] wichtige Aspekte der Theologie des Johannes Eck erörtert. Seine Ergebnisse waren damals im wesentlichen, daß Eck als der bedeutendste unter Luthers theologischen Gegnern isnbesondere bei der Lehre von der Messe die Verbindung zwischen dem Kreuzopfer Christi und dem Meßopfer theologisch nicht zureichend hergestellt habe. Insofern habe Eck dazu beigetragen, die Voraussetzungen für die reformatorische Kritik an der Messe als „Werk" zu schaffen, oder zumindest sei er nicht in der Lage gewesen, auf diese Kritik theologisch einzugehen und von dem Gedanken der repraesentatio als Gegenwärtigsetzung her die sakramentale Gegenwart des Kreuzesopfers in dem Meßopfer auszusagen.

In seiner neuen Veröffentlichung legt I. nun eine knappe Gesamtwürdigung Ecks vor. Auf nur 74 S. Text schildert er nacheinander Ecks Herkunft und Bildungsgang, seine Tätigkeit als Professor und Studienreformer in Ingolstadt, sein Ringen um eine neue Wirtschaftsethik, weiter vergleichsweise ausführlich Ecks Konflikt mit Luther (1517–1521), seine Mitwirkung an der Bannandrohungsbulle, das „Enchiridion locorum communium" (1525), die Verteidigung des Meßopfers in „De sacrificio Missae" (1526), seinen Auseinandersetzung mit den Schweizer Reformatoren, seine Tätigkeit während des Augsburger Reichstages (1530), seine Arbeit als Pfarrer und Prediger, die Mitwirkung an den Religionsgesprächen (1540/1541) sowie schließlich seinen Tod.

In seinem Vorort sagt I., daß er, verglichen mit seinen früheren Publikationen, heute über Eck „zurückhaltender, ja positiver" urteile; der Grund sei weniger die Nachsicht, wie sie sich bei größerem Alter einstelle, als die Erfahrung der letzten Jahrzehnte, die gezeigt habe, wie schwer es sei, in einer Zeit hochgespannter Reformerwartungen gegenüber vorschnellen Änderungen dem „alten Wahren" Gehör zu verschaffen.

Aus der Darstellung seien einige Punkte hervorgehoben: Eck wird als Ockhamist geschildert, der sich jedoch die logischen Spitzfindigkeiten der Spätscholastik nicht zu eigen gemacht habe (9). Betont wird, daß Eck stets gern und mit Eifer gepredigt habe (12; 71ff). Die Tatsache, daß Capito, Rhegius und Hubmaier zu Ecks Schülern zählten, weist auf die Verzahnung von Spätmittelalter und Reformation hin (13). Was Eck betrifft, so ist seine Freiburger Zeit wohl von dem größten Einfluß gewesen (14.). Es gehe nicht an, in Eck einen einseitigen Nominalisten zu sehen (15). Auf Grund einer Würdigung von Ecks Schrift „Chrysopassus" meint I., daß Eck mindestens eine Nähe zur reformatorischen Fragestellung gehabt habe (17f). Bei der Universitätsreform in Ingolstadt 1515 war Eck führend beteiligt (18f.). I. würdigt kurz Ecks Ansichten zur Wirtschaftsethik (20f), wobei jedoch Vorwürfe, er sei ein „Fuggerknecht" gewesen, zurückgewiesen werden (22). Ecks Streit mit Luther wird sodann relativ ausführlich behandelt. Anfangs habe Eck bei aller Polemik gegen Luther noch nicht einen eigentlichen „Häresievorwurf" erhoben (24). Bei Ecks Auseinandersetzung mit Luthers 58. Ablaßthese sei Eck im Grunde dem „sola gratia" näher gewesen als Luther selbst (27). Gegen den Vorwurf der Eitelkeit, wie er gegen Eck seit alters immer wieder erhoben worden ist, betont I., daß es Eck auf der Leipziger Disputation primär um Kirche und Papsttum gegangen sei (31). Allerdings spricht auch I. davon, daß Eck in der Gefahr gestanden habe, „durch kalte Schärfe den Gegner erst zu häretischen Konsequenzen zu treiben und auf den Irrtum festzulegen" (46). Dabei sei Eck keineswegs einseitig ein Vertreter der Spätscholastik gewesen, sondern er sei auch durch humanistischen Geist geprägt gewesen (48). Was Ecks Charakter betrifft, so meint auch I., daß Eck seinen Kritikern „manchen Anlaß gegeben (scil. habe), ihm krankhaftes Selbstbewußtsein, rechthaberisches Gebaren und Geltungssucht vorzuwerfen" (49). Hinsichtlich Ecks theologischer Arbeit sagt I., daß es bei aller Gelehrsamkeit doch nicht zu einer tieferen Begegnung mit den biblischen Texten gekommen sei; Eck habe kaum je den Versuch unternommen, Bibelzitate aus dem Zusammenhang zu verstehen und gründlich auszuwerten (57). Bei der Opfertheologie äußert I., wie in seiner früheren Arbeit von 1950, daß Eck den repraesentatio-Gedanken auf Grund seines nominalistischen Denkens nur unzureichend zum Ausdruck gebracht habe (61f). Auch auf dem Augsburger Reichstag habe Eck mit seinen „404 Artikeln" seinen Standpunkt in einer der Sache unangemessenen und abträglichen Weise vorgetragen (66). Die nicht

[1] Iserloh, Erwin: Die Eucharestie in der Darstellung des Johannes Eck. Ein Beitrag zur vorindentinischen Kontroverstheologie über das Meßopfer, Münster 1950.

[2] Iserloh, Erwin: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther, Münster 1952.

voll befriedigende Verteidigung der altgläubigen Position werde im übrigen dadurch bestätigt, daß Eck in Ingolstadt nichts gegen die Häufung von Messen, die gleichzeitig in einer Kirche gehalten wurden, unternommen habe (72). Auch der Schlußsatz I.s enthält eine herbe Kritik: „An seinem Schicksal, einen faulen Frieden stören zu müssen, hat er (scil. Eck) vermutlich nicht allzu schwer getragen" (80).

Es ist I. gelungen, auf knappem Raum eine profilierte, abgewogene Darstellung von Johannes Eck zu geben, in der die einschlägige Forschung hinreichend berücksichtigt ist. Das Bild, das auf diese Weise von Luthers bedeutendstem Gegner entsteht, ist in vielem positiver, als es sonst meist gezeichnet wird.

Manche Korrektur an dem herkömmlichen Eck-Bild ist sicher berechtigt. Man wird auch in Rechnung stellen müssen, daß Eck es oft genug schwer hatte, die Position der altgläubigen Seite zu verteidigen, da diese eben damals viele Angriffsflächen bot. An einigen Punkten seien jedoch kritische Anfragen gestattet. Einmal, die gewisse Ehrenrettung Ecks dürfte gelegentlich zu weit gehen. I. referiert ohne Kommentar, daß Eck nach der Abfassung der Bannandrohungsbulle die Vollmacht erhielt, Namen weiterer Anhänger Luthers in die Bulle einzufügen, und daß er auf diese Weise „in den Verdacht" geriet, „die päpstliche Vollmacht als Gelegenheit zur Privatrache ausgenutzt zu haben" (51). Hier wäre doch wohl ein schärferes Urteil angebracht, und zwar sowohl über das Vorgehen des Papstes als auch über das Verfahren Ecks. Außerdem hat schon Luther nicht mit Unrecht beanstandet, daß der Papst ausgerechnet seinen schärfsten Gegner mit der Veröffentlichung der Bannandrohungsbulle betraut habe (s. WA 6,529,29–593,4). Sodann, die theologische Würdigung Ecks dürfte doch wohl zuweilen zu positiv ausgefallen sein. Auch wenn man Eck konzedieren möchte, daß er es für seine Aufgabe hielt, wichtige Positionen gegen die reformatorische Kritik zu verteidigen, so muß man feststellen, daß es Eck an Bemühen um Verständnis für Luther hat fehlen lassen. Daß Eck 1517/1518 dem „sola gratia" näher gestanden habe als Luther, leuchtet nicht ein. I. hat darüber hinaus gegen H. Oberman[3] polemisiert, der geäußert hatte, daß es am Beginn des Heilsweges nach Eck nicht um die Gnadenwahl Gottes, sondern um die Gotteswahl des Menschen gehe. Mag diese Formulierung Obermans auch etwas zugespitzt sein, so reicht I.s Verweis auf das „facere quod in se est" (17f) doch nicht aus, um Ecks angebliche Nähe zur reformatorischen Fragestellung zu behaupten. Die Vorstellung des „facere quod in se est" war es doch vielmehr, die den theologischen Grund für Luthers Kloster-Anfechtungen darstellte. Es scheint, daß Eck in dieser Hinsicht theologisch nicht den Anstoß, den Luther hier genommen hat, überwunden hat. Mindestens hat Eck sich zuweilen in einer Weise ausgesprochen, die als semipelagianisch verstanden werden konnte; so etwa zu Beginn der Disputation mit Karlstadt in Leipzig am 27. 6. 1519[4].

Diese kritischen Fragen sollen nicht den Dank für die vorzügliche Skizze mindern, welche I. von Eck gezeichnet hat.

Hamburg Bernhard Lohse

Krabbel, Gerta: **Caritas Pirckheimer.** Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 5. Aufl. – Mit einer Einführung von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1982. 240 S. (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 7). DM 19.80

Rechtzeitig zum 450. Todestag der großen Nürnberger Klarissen-Äbtissin Barbara – Caritas Pirckheimer († 19. August 1532) erscheint die Neuauflage dieser seit Jahren vergriffenen Biographie von G. Krabbel. Die 1961 verstorbenen Schriftstellerin, die seit 1926 Vorsitzende des Katholischen Deutschen Frauenbundes war, legt darin ein eindrucksvolles, auf sorgfältigen Quellenstudien beruhendes und ungemein lebendiges, weil mit ausführlichen Zitaten aus den „Denkwürdigkeiten" der Äbtissin durchsetztes Lebensbild vor. Der unveränderte Nachdruck ist erweitert um die Angabe neuerer Quelleneditionen und Literatur sowie um eine Einführung von E. Iserloh, die das Schicksal der Äbtissin und ihres Konventes hineinstellt in den größeren Zusammenhang des umkämpften und vielfach mißverstandenen Ordenslebens in den Wirren der Reformationszeit.

Die standhafte, religiös-theologisch fundierte Verteidigung des Ordenslebens durch Caritas Pirckheimer und ihre Mitschwestern gegen die reformatorischen Angriffe sprengen die Klischeevorstellung, als seien durch die Kritik der Reformatoren Institutionen zusammengebrochen und beseitigt worden, die ohnehin morsch, korrupt und unglaubwürdig waren. Daß der Nürnberger Konvent keinen Einzelfall darstellte, zeigen ja schon die vielen und durchaus erfolgreichen Reformbewegungen im 15. und zu Beginn des 16. Jh.s (z. B. Bursfelder, Windesheimer Kongregation: „Oberservantenbewegung" in den Bettelorden, . . .). Der Augustinereremit Luther selbst stand zunächst auf der Seite der strengen Observanz, gegen den Generalvikar des Ordens, Johann von Staupitz, der beide Richtungen des Ordens vereinigen wollte. Vielfach wurden die Observanten gerade w e g e n ihrer Strenge zum Hauptziel der reformatorischen Ordenskritik, da sie nach protestantischer Sicht in ihrem aszetischen Eifer das Evangelium verachteten und der Werkgerechtigkeit verfielen.

Die Aufzeichnungen der Caritas Pirckheimer geben uns Einblick in das innere Leben eines geistig wie religiös hochstehenden Klosters am Vorabend der Reformationszeit. Wie ihr Bruder, der Humanist Willibald Pirckheimer, ist Caritas aufgeschlossen für alle Werte der neu aufbrechenden humanistischen Geistigkeit ihrer Zeit. „Sie hatte eine herrliche Bibliothecam", heißt es im Äbtissinnenkatalog ihres Klosters (232). Vor allem aber wird im Konvent intensiv die Hl. Schrift gelesen, werden die Kirchenväter studiert und stehen Person und Leiden Jesu Christi im Mittelpunkt regelmäßiger Predigten. Selbst Melanchthon gesteht den Nonnen bei seinem Besuch in Nürnberg zu, sie „könnten ebenso wohl im Kloster selig werden wie in der Welt" (177), da sie doch „alle Hoffnung auf die Gnade Gottes und nicht auf die eigenen Werke setzten" (ebd.).

Die theologische Bildung und Argumentationsfähigkeit der Äbtissin waren beachtlich. Dem programmatischen „sola scriptura" und „sola gratia" der Reformatoren kann sie wie selbstverständlich entgegenhalten: „Wir haben das Alte und Neue Testament ebensowohl hier drinnen als ihr draußen, lesen es Tag und Nacht, im Chor, bei Tisch, lateinisch und deutsch, in der Gemeinde, und eine jegliche für sich, wie sie will. Darum haben wir durch Gottes Gnade keinen Mangel am heiligen Evangelium und an Paulus" (93). „Wie wissen auch, daß wir uns nicht auf unsere Regel verlassen sollen, sondern nur auf Gott und auf Seinen eingeborenen Sohn, Jesum Christum, unsern Herrn, der uns mit Seiner Marter und Seinem heiligen Blut erlöst und mit Seinem himmlischen Vater versöhnt hat" (172f).

Wie auch andernorts, so hatte also der Untergang des Nürnberger Konvents nicht im moralischen Verfall, im Mangel an theologischer Bildung und in religiöser Auszehrung seinen Grund. Wesentlich trug vielmehr die feindliche Einstellung der öffentlichen Meinung dazu bei. Sie führte dazu, daß Patrizierfamilien, die es heute noch als eine Ehre empfanden, wenn ihre Töchter in einem angesehenen Kloster Aufnahme fanden, schon bald alle privaten und öffentlichen Zwangsmittel anwandten, um sie in das bürgerliche Leben zurückzuholen. Wenn aber schon der „Zeitgeist" keinen Sinn mehr hatte für das Leben nach den evangelischen Räten und die Klöster nicht mitgetragen wurden vom allgemeinen religiösen Bewußtsein, dann war es für die politischen Gewalten in Stadt und Land nicht schwer, einen Vorwand zu finden, um sich in den Besitz der Klostergüter zu bringen.

Die Auseinandersetzungen des Nürnberger Klarissenklosters mit dem Rat der Stadt vermitteln exemplarisch einen Eindruck von der Eigenständigkeit, die weltliche Kräfte bei der Durchführung der Reformation entfalteten. Eindringlich erfährt Caritas Pirckheimer die Zwiespältigkeit des Motivs der „evangelischen Freiheit", die die Reformation in das Zentrum ihrer Lehre und ihres Kampfes gegen das Ordenswesen stellte. Sie diente in der Praxis der Reformatoren, vor allem der Landesherren und städtischen Räte, nicht selten zum Vorwand, der Gewissensentscheidung Andersdenkender die Anerkennung zu verweigern. Davon zeugen die Maßnahmen, die Seelsorge und Sakramentenspendung durch altkirchliche Mönche in Frauenklöstern unterbanden, zwangsweise Visitationen, evangelische Predigten und Aufhebungen der Ordensregeln, andernorts auch Vertreibungen von Ordensleuten und Plünderungen von Klöstern.

Auch der beherzte Widerstand der Caritas und ihrer Mitschwestern hatte nur begrenzten Erfolg: Das Kloster wurde zum Aussterben verurteilt, d. h. neue Schwestern durften nicht mehr aufgenommen werden. Evangelische Prediger wirkten weiterhin in der Kirche des Klarissenklosters. Die Schwestern mußten auf die hl. Messe, auf Beichte und Kommunion verzichten. Als Caritas Pirckheimer am 19. August 1532 starb, führten ihre Schwester Klara und später ihre Nichte Katharina den schrumpfenden Konvent bis 1590 weiter. Die letzte Nonne starb 1596.

Die Begegnung mit dieser großen Äbtisssin, deren weltoffene geistige Unabhängigkeit, bescheidene Klugheit und geistliche Tiefe schon

[3] O b e r m a n , Heiko A.: Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio, in: Erwin Iserloh (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio, RST 118, Münster 1980, 217–231, hier 226.

[4] S e i t z , Otto: Der authentische Text der Leipziger Disputation (1519), Berlin 1903, 15.

bei ihren Zeitgenossen Erstaunen und Achtung hervorriefen, könnte nicht zuletzt ein Anlaß sein, die Schablone von der inferioren Stellung der Frau im christlichen Mittelalter zu überprüfen. Der Reformator Andreas Osiander, der selbst 34 Predigten im Kloster gehalten und die persönliche Autorität der Caritas erkannt hatte, zog in einem Gutachten für den Rat der Stadt Nürnberg die rigorose Konsequenz: Um Friede und Ruhe zu schaffen und dem Wort Gottes zur Geltung zu verhelfen, sei es nötig, daß die Ratsmitglieder „das Unkraut zuvor ausrotten und die Pirckheimerin von dannen schaffen. Denn was die Gottesverfolger sonst nicht zuwege bringen können, das richten sie durch diese Person aus" (Gesamtausgabe Bd 2, Gütersloh 1977, 151). Die größere Standhaftigkeit des „schwachen Geschlechts" bei dem reformatorischen Angriff auf die Klöster fiel bereits den Zeitgenossen auf. Sabine Pirckheimer, eine Schwester der Caritas, schrieb an ihren Bruder Willibald (165): „Es ist wohl eine Gnade Gottes, daß die armen Frauen sich tapferer erhalten als die Männer. Die Männerklöster sind doch eher aufgegeben worden; sie scheinen die Menschen mehr zu fürchten . . .".

Münster Barbara Hallensleben

Rovira Belloso, Jose M.: **Trento.** Una interpretacion teologica.– Barcelona: Ed. Herder (1979). 389 S. (Colectýnea San Paciano Nr. XXV). kart. Pts 1100.–

Belloso erörtert in seiner Untersuchung über die Lehrentscheidungen des Konzils von Trient einleitend allgemein das Problem der Dogmeninterpretation, informiert im 2. Kap. über die in den letzten Jahren häufig diskutierte Frage: Schrift und Tradition in den Verhandlungen des Konzils von Trient. Im 3. Kap. behandelt er die Trienter Beratungen über die Erbsünde und stellt das Erbsündendekret des Konzils in den historischen Zusammenhang. Er berichtet über Luthers Erbsündenlehre, die Ansichten von Erasmus und Albert Pigge und zeigt das Werden des Erbsündendekrets mit den verschiedenen Textänderungen auf.

Die Frage „Glaube und Rechtfertigung auf dem Tridentinum" ist Gegenstand des 4. Kap. Der Vf. würdigt den Beitrag von A. Salmeron zu den Konzislverhandlungen und bietet einen dogmengeschichtlichen Überblick, beginnend bei Petrus Lombardus, über Thomas von Aquin, Skotus, Wilhelm Ockham bis zu Gabriel Biel. Das 5. Kap. ist der Eucharistielehre des Konzils gewidmet. Auch hier verfolgt er die dogmengeschichtliche Entwicklung von Berengar über Innozenz III., das IV. Laterankonzil, das 2. Konzil von Lyon und das Konstanzer Konzil, skizziert die Ansichten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jh.s über die Eucharistie, u. a. von Cochlaeus, Cajetan, Fisher, Schatzgeyer, Clichtoveus und Eck und würdigt die Verhandlungen über die Eucharistie in der 13. Sitzung des Tridentinums. Besonderen Akzent legt er auf die Konzilsaussage: „vere realiter et substantialiter".

Die Arbeit gibt einen guten Einblick in die Diskussionen, die diesen bedeutsamen Konzilsentscheidungen vorausgingen. Sie hätte an Wert gewonnen, wenn eine Reihe von neueren Untersuchungen über die vom Vf. angesprochene Thematik verarbeitet worden wären. So ist über die Erbsündenlehre Albert Pigges zu ergänzen: J. Feiner, Die Erbsündenlehre Albert Pigges (Diss. Gregoriana 1940). Die grundlegenden Werke von H. Jedin über G. Seripando (1937) und E. Stakemeier „Glaube und Rechtfertigung auf dem Tridentinum" (1937), oder auch die Diss. von R. Braunisch über die Rechtfertigungslehre von Johannes Gropper (1974) sucht man vergebens. Mit den neueren Untersuchungen über Schrift und Tradition hat sich der Vf. nur z. T. auseinandergesetzt. Für die Eucharistielehre katholischer Kontroverstheologen hätten die Arbeiten von E. Iserloh über „Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck" (1950), „Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther" (1952), aber auch sein Aufsatz „Das tridentinische Meßopferdekret in seinen Beziehungen zur Kontroverstheologie der Zeit" (1965), wertvolle Anregungen geboten. Die Verwertung der Diss. von F. J. Kötter, Die Eucharistielehre in den katholischen Katechismen des 16. Jh.s bis zum Erscheinen des Catechismus Romanus (1969) hätte ebenfalls zur Präzisierung der Ergebnisse beitragen können.

Die Zahl der Druckfehler ist ungewöhnlich groß. So bleiben nach der Lektüre der Arbeit – bei aller Anerkennung der Leistung des Autors, die z. B. in den Besprechungen von A. Huerga: Angelicum 56 (1979) 570f und A. Perego: Angelicum 57 (1980) 61ff zum Ausdruck kommt – einige Wünsche offen.

Freiburg Remigius Bäumer

Bornert, René: **La réforme protestante du culte à Strasbourg au XVIe siècle** (1523–1598). Approche sociologique et interprétation théologique. – Leiden: Brill 1981. XVIII. 654 S. (Studies in Medieval and Reformation Thought, vol. XXVIII) Lw. Guilders 220.–

Der Benediktiner René Bornert von der Abtei Clervaux, bereits Autor einer Studie über die byzantinische Liturgie, liefert uns hier die verkürzte (!) Buchausgabe seiner Straßburger Staatsdoktordissertation von 1976 über die Entwicklung der Straßburger Liturgie im Jh. der Reformation. Eine unerhörte Zeitspanne, wenn man sich die komplexe und ereignisvolle Geschichte Straßburgs vor Augen hält. Die im vollsten Sinn des Wortes wissenschaftliche Arbeit ist ökumenisch inspiriert. Für B. haben die Ereignisse der Straßburger Reformationsgeschichte den Schlüssel geliefert für das Verständnis der römisch-katholischen Liturgiereform unserer Zeit, insbesondere im Blick auf den soziologischen Aspekt des gottesdienstlichen Geschehens. Freilich möchte ich hier gleich auch einen leichten Vorbehalt gegenüber dieser auf alle Fälle reichen und wunderbaren Arbeit anmelden: Lassen sich nicht die gottesdienstlichen Ereignisse, theologisch und soziologisch-kulturell betrachtet, die sich im Straßburg des 16. Jh.s abgespielt haben, bei allen Analogien letzten Endes schlecht vergleichen mit der universalen Gottesdienstreform der Gegenwart? Die Ereignisse in Straßburg sind wesentlich bestimmt durch die theologisch vermittlerische Haltung des Reformators Martin Bucer, der zwischen Luthertum und Reformierten steht, und durch den Übergang Straßburgs ins lutherische Lager in der zweiten Hälfte des Jh.s. Straßburg ist 1598 eine Stadt mit einer Kirchenordnung lutherischer Prägung. Diese Geschichte einer Stadt ist zweifellos in gewisser Hinsicht typisch, bleibt aber zugleich ein Sonderfall. Das wird in den allgemeinen Konklusionen B.s wenig betont.

Dieser Vorbehalt möchte unserer großen Anerkennung für die Gesamtanlage des Buches keinen Abbruch tun. Es geht B. darum, am Beispiel Straßburgs die Zusammenhänge zwischen theologischer Entscheidung, Veränderung der gottesdienstlichen Formen und sozialer Entwicklung sichtbar zu machen. Während die beiden ersten Aspekte öfters beschrieben und bearbeitet worden sind, ist die soziologische Sicht der gottesdienstlichen Reform, die sich nicht auf einige allgemeine Bemerkungen beschränkt, sondern ausführlich den Einzelheiten nachgeht, ein neues Unternehmen.

B. arbeitet an den für das gottesdienstliche Leben in Straßburg besonders reichhaltigen Quellen, veröffentlichtem und auch unveröffentlichtem Gut. Die Zusammenstellung und Auswertung dieses Materials (das wegen der weitreichenden Einflüsse der Straßburger Reformation, der z. B. neben Calvin auch die englische Kirche manches zu verdanken hat, weit über diese Stadt hinaus von Interesse ist), macht aus der Arbeit B.s ein Standardwerk, auf das man in Zukunft immer zurückgreifen wird. Eine umfassende Darstellung fehlte hier bisher. Soweit ich das beurteilen kann, ist die Quellenforschung unseres Autors zuverlässig, wie es für eine unter der Leitung von Professor Cyrill Vogel geschriebene Arbeit auch nicht anders zu erwarten ist. So ist uns ein schönes und wertvolles Buch geschenkt worden (in der beim Verlag E. J. Brill in Leiden gewohnten währschaften Präsentation. Allerdings ist ein solches 650seitiges Buch auch ein finanzielles Problem.)

Das Werk von B. enthält drei Teile, die die Intention des Autors klar zum Ausdruck bringen.

Der 1. Teil ist den historischen Etappen der gottesdienstlichen Reform Straßburgs gewidmet, von der Erneuerung der Frömmigkeit und der Predigt seit dem Ende des 15. Jh.s, den liturgischen Neuausgaben der zwanziger Jahre des 16. Jh.s und den programmatischen Stellungnahmen der Theologen Capito und Bucer bis zur Verfestigung der bucerischen Reformation, dann zu deren Infragestellung durch die Lutheraner unter Johannes Marbach und schließlich zur Etablierung der lutherischen Orthodoxie mit gleichzeitigem Verbot des calvinischen und Unterdrückung des katholischen Gottesdienstes. Die reformierten Hausgemeinden und die katholischen Klöster leisteten dem autoritären Unternehmen der lutherischen Geistlichkeit ebenso Widerstand; B. zeigt daran das Gegenspiel verschiedener soziologischer Gruppen in der Stadt. Im Zusammenhang mit Calvin und seinem Aufenthalt in Straßburg liefert B. einen guten Beitrag zu den komplizierten Fragen um die Entwicklung der calvinischen Liturgie; hier habe ich mich aus persönlicher Kenntnis der Versiertheit des Autors in der zugehörigen Literatur, auch auf den von Straßburg wegführenden Pisten, überzeugen können. Mit dem zuletzt nach England emigrierten Bucer weiß B. den Einfluß auf die Entwicklung der anglikanischen Liturgie vom Traditionalismus zum Reformismus herauszustellen – Entwicklung, die jeder nach seinem eigenen Standpunkt beurteilt.

Vom Projekt B.s her gesehen scheint uns in diesem 1. Teil das 2. Kap. besonders wichtig zu sein (40–83). Es handelt von den sich gegenüberstehenden soziologisch konstituierten Kräften: le milieu humain, le cadre paroissial, les forces de mouvement (les prédicateurs, les professeurs, les manifestants, les sectaires, les exilés, l'ensemble de la population), les tenants de l'ordre, le

magistrat et l'ouverture à l'extérieur – das sind die bezeichnenden Überschriften der einzelnen Abschnitte.

Der 2. Teil des Werkes ist den theologischen Prinzipien gewidmet und beginnt mit einem Kap. über die normativen Kriterien, nämlich die Hl. Schrift, die rechte Lehre, das Glaubensbekenntnis und die Tradition. Die Applikation der verschiedenen Normen geschieht in einer Auseinandersetzung zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das nächstes Kap. behandelt die für die Entwicklung der Straßburger Liturgie entscheidende Frage des Verhältnisses von Geist, Wort und Sakrament. B. unterscheidet dabei drei Phasen: Zunächst die mit der Auflösung der mittelalterlichen Formen zusammenfallende Phase der trennenden Unterscheidung von äußerlichem Zeichen und innerer Wirklichkeit. Dann kommt die mit der bucerischen Liturgie gegebene Phase der begleitenden Nebeneinanderstellung von Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit (1530–1550). Schließlich die der lutherischen Orthodoxie zuzuschreibende interprétation unitive (307), die das Zeichen und die bezeichnete Gnade mindestens für den Augenblick der Feier unlöslich miteinander verbindet. Der Autor findet in diesem sich entwickelnden Verständnis der Sakramentalität die theologische Erklärung für die liturgische Reform. Das in der Sakramentsfrage beobachtete Verhältnis findet sich wieder in der für die Reformation entscheidenden Frage des Zusammenhanges zwischen Geist und Wort. Die Sakramentalität betrifft jedoch noch andere Gebiete kirchlichen Lebens (Handlungen, Ort, Zeit).

Die übrigen Kap. des 2. Teils behandeln nacheinander die Taufe samt der von Bucer eingeführten Konfirmation der Heranwachsenden, die Eucharistie mit der Sakramentalität der Gegenwart und derjenigen des Opfers, die Buße und das pastorale Amt. Hier stößt B. auf das im ökumenischen Gespräch schwierigste Problem, das er mit einer großen Offenheit und mit der Absicht behandelt, als Historiker etwas beizutragen zur Lösung der zwischen den Konfessionen verbleibenden Frage. Vielleicht insistiert er etwas mehr, als für protestantisches Empfinden nötig wäre, auf das Wegfallen der apostolischen Sukzession. Auch ist es für unser Verständnis nicht richtig, wenn im Blick auf Bucers Amtsbegriff die abschließende Feststellung gemacht wird: C'est ... la communauté qui reste maîtresse du ministère et qui se donne les ministères dont elle a besoin (425) – nachdem eben für Bucer der Diener ein Diener des Heiligen Geistes ist. Die Frage der göttlichen Berufung ist zudem wenig beleuchtet. Gerne übernehmen wir jedoch B.s abschließendes Urteil zur Sache:

Par réaction contre une Eglise trop cléricale, les réformateurs ont minimisé le rôle propre du ministère presbytéral, comme ils ont rompu avec la succession episcopale pour des raisons politiques. Il faut aussi reconnaître les données positives de ce ministère des prédicateurs. Les réformateurs ont voulu instituer un ministère qui fût un service de l'Esprit, par la parole et les sacrements, dans la communauté du Christ (438).

Das letzte Kap. des 2. Teils ist der umfassenden Betrachtung des Verhältnisses zwischen Kirche und Liturgie gewidmet, in der richtigen Erkenntnis, daß das Verständnis des Gottesdienstes den Kirchenbegriff und letzlich das Christusverständnis mitbestimmt.

Der 3. Teil des Werkes ist den morphologischen Veränderungen der Liturgie gewidmet. Nacheinander werden die verschiedenen im Straßburg des 16. Jh.s auffällig oft veränderten Formulare der gottesdienstlichen Handlungen, vom Predigtgottesdienst über die Feier der Sakramente bis zum Krankenbesuch und Totenbegräbnis, behandelt. Wir wollen dabei nicht mehr stehen bleiben. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das 1. Kap. dieses 3. Teils richtigerweise einer ausführlichen Darstellung des liturgischen Stiles gewidmet ist. Der hier erste Abschnitt behandelt die Zusammenhänge zwischen liturgischer Sprache und Ideologie.

Die zehnseitigen Konklusionen stehen unter dem Gesamttitel „Reforme liturgique, mutation culturelle et foi chrétienne" (591) – eine Zusammenfassung des Programms unseres Autors.

Ich habe bereits eingangs meine Bedenken angemeldet gegenüber einer zu rasch verallgemeinernden Tendenz. Im übrigen meine ich jedoch, daß der Autor auf entscheidende Zusammenhänge hinweist. Das geht schon aus der Reihe der nochmals aufgezählten Probleme hervor. Zunächst ist die Rede von der Liturgie als Verbindung zwischen Theologie und Soziologie. Hier finden wir die Idee von der stabilisierenden Rolle des Gottesdienstes in der Gesellschaft. Natürlich gibt es das. Bestimmt ist damit aber noch nicht das Entscheidende über die christliche Liturgie gesagt. Das abschließende Urteil B.s scheint mir theologischer Ergänzungen bedürftig zu sein:

Après la crise du changement, réclamé par l'inadéquation d'un système liturgique à une nouvelle situation sociale et culturelle, la société tend au repos par une sorte d'aspiration interne et un nouvel équilibre s'établit entre les formes cultuelles et les forces sociales (592).

Beim Entwurf einer Soziologie der liturgischen Reform unterstreicht der Autor die meines Erachtens wichtige Tatsache, daß die Reformation des 16. Jh.s ihre Originalität darin hat, daß eine neue Lehre oder ein neuer Ausdruck des Glaubens neue gottesdienstliche Formen bestimmt.

Ein nächster Abschnitt gilt der Frage von Kult und Kultur; die kultischen Veränderungen des 16. Jh.s entsprechen einem kulturellen Aufbruch, der Protestantismus erscheint als Versuch einer modernen Interpretation des Evangeliums. Die beiden letzten Abschnitte behandeln die Problemkreise Liturgie und Sprache sowie das Sakrament als Ausdruck des Sakralen oder als Zeichen des Glaubens. Der letzte Wunsch des Autors geht dahin, daß die gottesdienstliche Reform das sakrale Element nicht ausstoßen, sondern durch den Glauben verändern sollte.

Neuchâtel Bruno Bürki

Brandhorst, Heinz-Hermann: **Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation.** Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz (1815–1848) unter besonderer Berücksichtigung Ludwig Feuerbachs. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 311 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 20) kart. DM 58.–

Diese in Göttingen angenommene Diss. untersucht das Luther- und Reformationsverständnis im protestantischen republikanischen Bürgertum der Vormärzzeit und in diesem Zusammenhang die Frage der Abhängigkeit Feuerbachs von Luther, die lange Zeit verhandelt und auch bejaht worden ist. Das Ergebnis ist u. a., daß Feuerbachs Projektionstheorie nicht von Luther her entwickelt worden ist, sondern sich aus den Motiven der politischen Vorgeschichte erklärt. Der Vf. sieht gerade bei Feuerbach den Versuch unternommen, eine Beziehung von theologischer Theorie und Praxis zu gewinnen.

Die Arbeit weist zwei Schwerpunkte aus: Die Lutherrezeption des vormärzlichen bürgerlichen Radikalismus und das Lutherverständnis Feuerbachs selbst.

Nach einem Überblick über den Stand der Feuerbach-Forschung schildert der erste Teil den Aufbruch der bürgerlichen Emanzipationsbewegung nach dem Wiener Kongreß 1815.

Luther gilt in diesem Zusammenhang als die Symbolfigur protestantischer Freiheit, und in diesem Sinne wird sein Kampf gegen Rom in der damaligen Gegenwart als Entstehungspunkt eines spezifisch protestantischen Freiheitsverständnisses auch im politischen Sinne verstanden. Das Lutherbild wird „politisiert", das Reformationsverständnis „funktionalisiert". Die radikalisierte Studentenbewegung (Kreis der „Unbedingten" um Karl Follen, Wartburgfest 1817) will die unvollendet gebliebene Reformation – eine Vorstellung aus dem älteren Pietismus, aus dem Rationalismus und auch Schleiermachers – revolutionär-republikanisch vollenden. Ganz so wie in der vaterländischen religiösen Deutschtumsverehrung unterlaufen dabei christliche und christologische Motivationen. Das politische Freiheitsethos ist religiös begründet.

Nach der „Windstille" der zwanziger Jahre kommt infolge der Juli-Revolution von 1830 ein großer Wandel, ein „entscheidender kontinentaler Epochenwechsel" und „Generationenwechsel" zustande. Die ansteigende Politisierung des literarischen Bürgertums, insbesondere des „Jungen Deutschland" bei Börne, Büchner, Gutzkow, Heine bringt auch in das Bild Luthers und der Reformation etliche Veränderungen. Während Gutzkow und Börne für die Bauernbewegung und Thomas Müntzer Partei nehmen und Luther verwerfen, weil er gegen die Bauern gestanden habe und in theologischer Schriftorthodoxie hängen geblieben sei, bleibt Heinrich Heine bei einem im ganzen positiven Lutherbild. Das Lutherverständnis des „Jungen Deutschland" zeigt bei seinen Vertretern also eine unterschiedliche Bewertung. Das Verbot des „Jungen Deutschland" durch den Bundesbeschluß vom 10. Dez. 1835 hat diese Richtung aber dann radikalisiert. Die Historiographien zum Bauernkrieg gedeihen in diesen Jahren zu einer politischen Streitliteratur um die Bedeutung des Protestantismus für eine neue liberale und republikanische Gesellschaft. In der wachsenden Parteinahme für die Bauernbewegung drückt sich aus, daß die sensualistischen, materiellen Ansprüche der Menschen in den Mittelpunkt der Freiheitsforderungen treten und so dann auch philosophisch grundlegend werden. Deshalb entwickelt sich das Lutherbild des „Jungen Deutschland" in engster Weise in der Abwehr des hegelschen Idealismus. Heinrich Heine kann darum Luther positiv würdigen, weil er bei ihm eben die Anerkennung auch der materiellen Interessen des Menschen findet. Auch an anderen Figuren dieser Richtung macht der Vf. deutlich, daß die Überwindung des Idealismus zugleich eine Abkehr von der „Vertröstung" der Religion bedeutet, so besonders bei Gutzkow. So beginnt in dieser Phase das Lutherbild von den neuen politischen Akzentuierungen her zu schwanken.

Den Umbruch bringen die Kölner Wirren (1837) und die Weise, wie sich der preußische Staat schließlich mit der römischen Kirche arrangiert. Für Arnold Ruge und den Kreis um die „Hallischen Jahrbücher" kann der preußische Staat nicht mehr als protestantisch gelten, weil dasselbe Prinzip, das in der römischen Kirche herrscht, auch in ihm besteht. Ruge selbst will die „Jahrbücher" als die „geistige Speerspitze" des Protestantismus im Ringen um die Freiheit und in diesem Sinne dann als die Fortsetzung der Stein-Hardenbergschen Reformen und des königlichen Verfassungsversprechens führen. Aber selbst dieser Protestantismus-Anspruch Ruges geht verloren. Mit dem Manifest „Der Protestantismus und die Romantik" von 1840 bis zum Verbot der Jahrbücher 1843 und ihrer Aussiedlung nach Sachsen beginnt die Wandlung zum „atheistischen, revolutionär-demokratischen Republikanismus". Luther und die Reformation verlieren an Bedeutung und damit die religiöse Thematisierung des Freiheitskampfes überhaupt. Die Berufung auf Luther bricht ab.

Im zweiten Teil zeigt der Vf., daß Feuerbach sich außerhalb dieser Linie als legitimen Fortsetzer Luthers und dessen Theologie, als „Luther II" versteht.

Seine kritische Abwendung von Hegel beginnt bereits 1830. Der Vf. verfolgt Schritt für Schritt, wie sich bei Feuerbach aus der Auseinandersetzung mit der

Immanenz des hegelschen Systems der Sensualismus und Materialismus und schließlich der theoretische Atheismus ergeben.

Zunächst hat Feuerbach gerade die Reformation als die kurze Zeitspanne angesehen, in der das Christentum mit sich selbst wieder identisch geworden ist, als eine zweite konstantinische Wende, die freilich alsbald in „Heuchelei" übergegangen ist.

Schließlich aber geht Feuerbach August/September 1839 mit dem in den „Hallischen Jahrbüchern" erschienenen Aufsatz „Die Kritik der hegelschen Philosophie" von einer pantheistischen zur materialistischen, sensualistischen Position hinüber. Zu dieser Zeit ist seine Religionskritik noch erkenntnistheoretisch und betrifft die Beziehung von Glaube und Vernunft, die Hegel ja miteinander identifizieren wollte.

Die psychologisch-anthropologische Ausformung der Religionskritik – im Sinne der „Projektionstheorie" – erwächst aus der Unterscheidung von Religion und Theologie und tritt mit der ersten Auflage des „Wesen des Christentums" von 1841 auf. Gegen Hegel weist Feuerbach nach, was die Theologiegeschichte längst faktisch ausgewiesen hat, daß nämlich das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist. Diese Erkenntnis will Feuerbach nun therapeutisch-praktisch verstehen als die bewußte Wiederherstellung der natürlichen Vernunft im Sinne des menschlichen Gattungsbewußtseins.

Der Vf. zeigt, daß in dieser Phase eine „Dependenz ... von genuiner reformatorischer Theologie ... völlig auszuschließen ist" (129). Feuerbach ist bei der ersten Auflage des „Wesens" von der Theologie Luthers unabhängig gewesen. Er benutzt lediglich als Denkfigur eine „nominalistische Technik der Umkehrung von Subjekt und Prädikat", aber er sieht in Luther geschichtlich den, der erstmals nicht nur Christ, sondern dabei zugleich auch Mensch ist.

In den „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie" von 1842 geht Feuerbach zur Theorie vom natürlichen Atheismus hinüber. Der Begriff der „Sinnlichkeit", mit dem er dabei operiert, meint einmal die Herzensreligion gegen die große Theologie des Kopfes, dann aber auch die Verstehbarkeit theologischer Aussagen im Gegensatz zu bloßer Spekulation.

Diesen Materialismus-Atheismus (die Begriffe schwanken in der Darstellung) grenzt Feuerbach scharf gegen den französischen Materialismus Bayles und der Enzyklopädisten ab. Er will einen „germanischen" Materialismus vertreten, ein Motivbereich, den der Vf. leider nicht weiter nach der Seite des Revolutionsverständnisses oder nach der Seite der nationalen Identitätsproblematik untersucht. Von diesem germanisch-protestantischen „Materialismus" her beginnt Feuerbach in der Vorbereitung der zweiten Auflage des „Wesens" auf Luther zurückzugreifen, um Einwände zu widerlegen, und findet bei ihm eine Christologie, die wesentlich Anthropologie sein soll. Luthers Theologie kommt also nur als nachträgliches, verstärkendes Belegmaterial in das „Wesen des Christentums" hinein. Diese Arbeit an Luthertexten vollzieht sich in den Jahren 1843/44 (Grundsätze der Philosophie der Zukunft; Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers; Brief an Ruge (?) – Paris von 1844 aus dem Nachlaß). In der Schrift „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach", die der Vf. Feuerbach als Autor zuschreibt, löst sich Feuerbach von der Rechtfertigungslehre Luthers zugunsten eines bewußten Humanismus.

In der zweiten Auflage des „Wesens des Christentums" finden sich 1843 dann ca. 154 Lutherzitate. Anhand des Kap. 14 über den Glauben macht der Vf. klar, daß Feuerbach durchaus um die Aseität Gottes bei Luther selbst gewußt habe, daß er sich aber „durch die neuzeitliche Geschichte des Christentums" berechtigt und verpflichtet glaubte, Luthers Aussagen buchstäblich interpretieren zu sollen im Sinne der Projektionstheorie. Feuerbach hat also um die Differenz zu Luther gewußt.

Schon 1842 zieht Feuerbach daraus entsprechende politische Konsequenzen. So wie er von dem Christus „für uns" ausgeht, so interpretiert er nunmehr das „religiös" werden des Menschen als ein „politisch" werden: „Die Politik muß unsere Religion werden." Republikanismus und Protestantismus werden konfundiert, eine Vorstufe für das, was heute in der Gegenwart mit dem Begriff des Engagements im Rahmen politischer Theologie wieder auflebt.

Das von Feuerbach in Anspruch genommene Reformations- und Lutherverständnis schwindet in der weiteren Geschichte der Vormärz-Bewegung. Mit dem Erscheinen der „Allgemeinen Geschichte des großen Bauernkriegs" von Zimmermann in den Jahren 1841/43 beginnt im Rahmen einer umfassenden Diskussion der Zerfall des bürgerlich-emanzipativen Lutherbildes. Die dreibändige Reformationsgeschichte des Feuerbachfreundes Hagen betont nicht mehr Luther, sondern die Kontinuität zwischen dem linken Flügel der Reformation und der Vormärz-Emanzipation.

So wird im ganzen das Luther- und Reformationsverständnis den konservativen Kräften der politischen „Devotion", Stahl und den „Lutheranern" überlassen.

Der Vf. zeigt im ganzen, daß in der Zeit des Historismus eine funktionalisierte Geschichtsschreibung erwächst und sich damit die Rezeption Luthers den politischen und philosophischen Motiven unterordnet. Von einer zwingenden theologiegeschichtlichen Entwicklungslinie von Luther zu Feuerbach hin kann deshalb keine Rede sein. Im Gegenteil, es handelt sich um einen Säkularisierungsvorgang, der von Hegel und von der Seite der idealistischen Philosophie her sich materialisiert. Wo nun aber die wirklichen historischen Antriebe für diesen „Materialismus" zu liegen kommen, macht die Arbeit nicht deutlich. Deshalb ist auch der Mangel spürbar, daß die Feuerbach-Thesen von Marx nicht diskutiert werden.

Es wird aber auch nicht weiter betont, daß offenbar bis 1848 praeter propter – jedenfalls in Deutschland – keine bewußte Unterscheidung zwischen Nationalismus und Sozialismus getroffen worden ist. Die einseitige Untersuchungsrichtung auf Hegel hin läßt andere Möglichkeiten außer Betracht, die die Thesen vom Kollektivbewußtsein („Gattung"), die Herkunft des „germanischen" Motivs, das antifranzösische Revolutionsverständnis und dann auch die Tendenz zur weltanschaulichen und politischen Radikalisierung erklären könnten. Der Hinweis auf das beginnende Industriezeitalter zu Beginn trägt nicht und ebenso wenig die herbeigezogenen Versuche, in der Vorgeschichte des Pietismus und des Rationalismus (Semler) Ansatzpunkte für das politische Werk der „Vollendung" der Reformation zu finden.

Daß Feuerbach inmitten des republikanischen Vormärz-Bürgertums eine bewußte Sonderstellung eingenommen hat, ist eine neue Erkenntnis. Um so mehr wäre dann aber auch nach dem zeitbedingten Übergangscharakter seiner Theologie zu fragen. Die Arbeit läuft im Grunde auf eine Entmythologisierung Feuerbachs hinaus.

Münster Manfred Jacobs

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

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

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

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

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

Wir teilen des Vf.s Beurteilung der protestantischen Mission, „die zu weiteren Zerspaltungen der Christen im Vorderen Orient führte. Bemühen sich die Anglikaner ähnlich den römischen (sic!) Missionaren um ein Eingehen auf die Sitten und Gebräuche, das Lebensgefühl jener alten Christen dort, so begegnen ihnen die nordamerikanischen Kongregationalisten und Presbyterianer oft mit völligem Mißverständnis. Man versucht diese ‚gottlosen' Leute zunächst zu reformieren und tritt ihnen, die viele Jahrtausende ihren Christenglauben unter den widrigsten Umständen bewahrten, mit ungerechtfertigtem Hochmut gegen-

über. Der Sinn der ‚Reform' wird den Orientalen somit wenig deutlich und ihre Anlehnung an Rom und seine Ordensschulen wird damit geradezu gefördert. Es fehlt das Verständnis für die Bedeutung der alten Zeremonien und des treu gefeierten Gottesdienstes für den Bestand der Gemeinden in einer Umwelt, die sie im besten Falle gerade duldet" (292).

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

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

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

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

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

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

Die Inder, die 1490 den Patriarchen Mar Simon IV. mit der Bitte um Bischöfe aufsuchten, kehrten nicht als Bischöfe in ihre Heimat zurück, sondern wurden vom Patriarchen zu Priestern geweiht; die beiden Bischöfe, die mit ihnen nach Indien kamen, waren Mönche des Klosters Mar Eugen, die als Mār Thomas und Mār Johannes in die Geschichte eingingen (315; siehe Podipara, a.a.O. 101; Card. E. Tisserant–E. R. Hambye, Christianity in India, Calcutta 1957, 24f.). Mār Joseph, der Bruder des wegen seines katholischen Glaubens als Martyrer gestorbenen Katholikos-Patriarchen Mār Simon VIII. Sulāqā, starb 1569 in Rom trotz aller Mißhelligkeiten mit den Portugiesen unverurteilt als Katholik und nicht als Nestorianer (315f.; siehe Tisserant-Hambye, a.a.O. 41; Podipara, a.a.O. 110f.). Patriarch, Ebedješū ('Abdišō) war auch kein „schismatischer" Patriarch (316), sondern schickte Mār Abraham selbst nach Rom. Von einer Reordination von Mār Abraham kann keine Rede sein. Wenn M. selbst diesen Hierarchen zu einem Nestorianer machen will, scheint er, sich gewisse Anschuldigungen portugiesischer Missionare zu eigen zu machen. Von einem „Bannstrahl" gegen Mār Abraham kann keine Rede sein. Auch er starb unverurteilt. Wir wissen auch nichts von einer langsamen „Verdrängung der syrischen Kirchensprache" zu Beginn des 17. Jh.s (317); die ostsyrische Liturgie wurde in Malabar, selbst in ihrer stark latinisierten Form, bis 1962 ausschließlich gebraucht. Von da an wurde nach und nach die Volkssprache Malayalam eingeführt. Daß der 1652 in Indien eingetroffene syrische Bischof [Ahatallah; Aithalaha] von der Inquisition in Goa verbrannt wurde, ist heute nicht mehr historisch haltbar, wie E. R. Hambye nachgewiesen hat (An Eastern Prelate in India: Mar Aithalaha, 1652–53: Indian Church History Review 2 [1968] 1–5). Wir müssen weiter fragen: Welcher Kaiser meldete neben den Briten politische Ansprüche auf Malabar an, als dort die Niederländer das Sagen hatten? (317). Wer mögen wohl die „unierten Lateiner" (318) sein? Etwa die große Mehrheit der katholischen Thomas-Christen mit ostsyrischem Ritus (Chaldäo- oder Syro-Malabaren)? Es wird nicht gesagt, daß der 1825 in Syrien geweihte Matthews Mār Athanasios, „der evangelischen Vorstellungen zuneigte" (318) unter falschen Voraussetzungen die Bischofsweihe vom syrisch-orthodoxen Patriarchen erschlichen hat und deshalb vom Patriarchen Mar Petros III. exkommuniziert wurde. Der erste Katholikos der Malankarischen Orthodoxen Syrischen Kirche hieß Mār Ivānios (nicht Iranius) (319). Nicht erwähnt ist auch das 1975 von neuem ausgebrochene Schisma, das diese Kirche in einen Patriarchatsflügel und in einem Katholikatsflügel teilt. Die Erstbischöfe führen beide in Malabar den Titel eines „Katholikos des Ostens". Ebenso fehlt der Hinweis, daß das nestorianische Schisma auch die neu-nestorianische Gemeinschaft von Trichur mit 15 000 Gläubigen in zwei Flügel aufgeteilt hat: 2 000 Gläubige folgen dem Bischof der Patriarchatspartei (Mār Denḥā) unter dem Metropoliten Mār Timotheos, 13 000 der Gruppe um den Patriarchen Mār Addai II. (Bagdad) unter dem Metropoliten Mar Aprēm und dessen Vikarbischof Mar Paulos (319).

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

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

In dem Abschnitt über die armenische Kirche hätten wir gern gesehen, wenn der Vf. stärker berücksichtigt hätte, daß es innerhalb dieser Christenheit stets zwei theologische Strömungen gegeben hat, von denen eine eine Antiposition gegenüber dem Konzil von Chalkedon einnahm (in diesem Zusammenhang siehe K. Sarkissian, The Council of Chalcedon and the Armenian Church, New York [2]1975), die andere jedoch den Aussagen von Chalkedon anhing (ausführlich dazu G. Amadouni, L'Eglise Arménienne et la Catholicité, Venedig 1978, engl. Übersetzung in Madey-Erackel, a.a.O. 97–144). Was ist unter der Gründung eines lateinischen Patriarchats 1835 zu verstehen? (359). Meint er damit etwa die Einsetzung des armenisch-katholischen Priesters Agop Tchoukourian durch die Hohe Pforte als religiöses und ziviles Oberhaupt aller katholischer „Nationen" oder Kirchen des Osmanischen Reiches, als „Patrick"? Wie kann man das armenisch-katholische Katholikat (Patriarchat) von Kilikien, das 1742 sich verselbständigte, „römisches Patriarchat für die unierten Armenier" (359) nennen? Das römische Patriarchat leitet der Bischof von Rom! Ebenso abträglich ist aber auch die Bezeichnung des armenisch-apostolischen Katholikats von Kilikien als „Gegenkatholikat" (360).

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

Paderborn Johannes Madey

Köstler, Hermann/**Ott**, Ludwig: **Martin Grabmann.** Nachlaß und Schrifttum. Mit einem Nachlaßteil von Clemens Baeumker. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980. XIV, 240 S. (Veröffentlichung des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie N.F. Bd 30) kart. DM 38.–

Martin Grabmann (1875–1949) hat sich um die Geschichte der mittelalterlichen Theologie und Philosophie sowohl durch seine Monographien (u. a. die scholastische Methode, 1909–11; die lateinischen Aristotelesübersetzungen des 13. Jh.s, 1916; die echten Schriften des hl. Thomas, 1920; die Sophismataliteratur, 1940) wie auch durch seine zahlreichen Aufätze zur Geschichte der Scholastik und der Mystik verdient gemacht.

Die wichtigsten dieser Aufsätze sind bekanntlich in seinem ‚Mittelalterlichen Geistesleben' (3 Bde 1926–1956) und neuerdings in seinen ‚Gesammelten Akademieabhandlungen' (2 Bde 1979) zusammengestellt worden. Der vorliegende Bd stellt insofern eine Ergänzung dar, als er ein Nachlaßverzeichnis und eine ergänzte und verbesserte Bibliographie von Grabmanns Werken enthält. Das Nachlaßverzeichnis bietet einen Katalog Grabmanns persönlicher Dokumente (die er dem Bischöflichen Seminar Eichstätt vermacht hat), seiner Korrespondenz, Akten und Vorlesungsnotizen (die jetzt Eigentum des Grabmann-Instituts

München sind) und seiner Aufzeichnungen über und Kopien von Handschriften (die jetzt Eigentum der Bayerischen Staatsbibliothek sind). Außerdem enthält der Katalog ein Verzeichnis des Teils des Nachlasses von Clemens Baeumker, der im Grabmann-Institut untergebracht ist. Der Bd schließt mit einem Personenregister.

Im Register hätte man vielleicht besser die mittelalterlichen Autoren von modernen Gelehrten und Korrespondenten Grabmanns getrennt, da diese sehr zahlreich und oft nicht direkt für die Erforschung des Mittelalters relevant sind. Weil die meisten Forscher sich sicherlich in erster Linie für Grabmanns Aufzeichnungen über Handschriften interessieren werden, wäre außerdem ein Handschriftenregister angebracht. Schließlich hätte man in der ergänzten Bibliographie von Grabmanns Werken Bd- und Seitenzahl der neugedruckten Akademieabhandlungen einfügen sollen, so wie das für die in den Bänden ‚Mittelalterliches Geistesleben' aufgenommenen Aufsätze gemacht wurde.

Freiburg Charles Lohr

Stadelmann, Helge: **Das Okkulte.** Sein Wesen und seine Erscheinungsformen nach der Heiligen Schrift. – Gießen, Basel: Brunnen Verlag (1981). Kart., 64 S. (Theologie und Dienst 25). Kart.

Der Vf., geboren 1952, seit 1979 Dozent für NT und Homiletik an der Bibelschule Brake, versteht unter dem Okkulten „widergöttliche bzw. von Gott verbotene Phänomene übersinnlicher Art, auf die sich der Mensch einläßt in den Versuch, die Begrenzung seiner fünf Sinne im Blick auf Wissen und Macht zu sprengen, von denen er umgekehrt aber auch in seiner Existenz beeinflußt und bestimmt werden kann" (3f).

St. verweist eingangs darauf, daß trotz „aufgeklärter" Zeit und einer rein vernunftgläubigen Theologie „das uralte Interesse der Massen an Horoskopen, Kartenlegen, Spiritismus, Pendeln, Besprechen, Schutzzauber und primitiven Aberglauben unvermindert" anhält. Dazu kommen Satanskirchen und -kulte, spiritistische Filme wie „Der Exorzist", Rockgruppen, die mit magischen Symbolen und okkulten Texten arbeiten, fernöstliche Praktiken mit Transzendentralbezug (3).

In der großen Zahl seelsorglicher Aufklärungsbücher der „letzten dreißig Jahre" (Anm. 7 nennt „nur einige", nämlich 16 Titel evangelischer Autoren), die vor dem Okkulten warnen, vermißt er Behandlungen des Themas die „ausschließlich von der Bibel" ausgehen (4).

St. unterscheidet in seiner wohl vollständigen Übersicht über biblische Aussagen in den Erscheinungsformen des Okkulten (5–53) zwischen Handeln: Abgötterei, Wahrsagung (Mantik, Nekromantik) und Magie (Zauberei, Beschwörung), und Erleben: Besessenheit, sexueller Spuk. Im 2. Teil „Wesensbestimmung des Okkulten" (34–56) wendet er sich gegen „das nahezu unbegrenzte Zutrauen in die paranormalen Fähigkeiten der menschlichen Seele, das selbst manche Christen hegen" (37). Demgegenüber stellt er folgende Thesen auf: „Phänomene, die das raum-zeitliche und auf die Sinne angewiesene Begrenztsein des Menschen durchbrechen, werden von der Heiligen Schrift nirgends von natürlichen Möglichkeiten des Menschen her erklärt, sondern stets mit einer okkulten oder aber pneumatischen (geistgewirkten) Ursache in Verbindung gebracht" (39). „Alles okkulte Handeln und Erleben des Menschen ist untrennbar mit der Wirksamkeit dämonischer Mächte verbunden" (43). „Okkultismus ist schuldhafte Verstrickung des Menschen, die einen Zustand unter Gottes Gericht bewirkt, der sich bei fortgesetztem Sündigen über Generationen hinweg als ein kollektiver Bann auswirkt" (48). „Die Befreiung von okkulten Sünden wird durch ein Inanspruchnehmen der durch Jesus vollbrachten Erlösung bewirkt und vollzieht sich seitens des Menschen in den Schritten der Sündenerkenntnis, der Gesinnungsänderung und radikalen Lösung von allem Okkulten – was vom seelsorglichen Befehlswort im Namen Jesu an die dunklen Mächte begleitet sein kann – sowie in einer ganzen Hingabe an Gott, der allein Befreiung wirkt".

St. wendet sich in seiner fundamentalistischen Exegese nicht nur gegen Bultmann (40f) sondern u. a. auch gegen Herbert Haag, bei dem „die Bibelkritik Bultmanns bis in die Formulierungen hinein" nachklingt (59 Anm. 35) und die „Voraussetzungen eines rationalistisch-humanistischen Weltbildes ... kräftig" durchschlagen (27). Mit Karl Barth ist davor zu warnen, „die Wirklichkeit der Dämonen leugnen bzw. – was ebenso gefährlich wäre – sie überbewerten zu wollen" (41). Er setzt sich nicht mit den katholischen Stimmen auseinander, die im Anschluß an den „Fall Klingenberg" zu den Exorzismen geschrieben haben, z. B. W. Kasper – K. Lehmann (Hg.), Teufel – Dämonen – Besessenheit, Mainz 1978, M. Adler u. a., Tod und Teufel in Klingenberg, Aschaffenburg 1977.

Auch das alte Rituale Romanum warnt davor, „leicht zu glauben, jemand sei vom Dämon besessen", und nennt – heute nicht genügende – Kriterien zur Unterscheidung von Besessenheit und Krankheit: qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant (so bis 1952), qui morbo aliquo, praesertim ex psychicis laborant (so auf Grund eines Schreibens des Hl. Offiziums vom 1. 4. 1947 die Ausgaben von 1952 und 1954). Die immer noch ausstehende schwierige Neufassung des „großen Exorzismus" des Rituale wird nicht darauf verzichten können, „natürliche", wenn auch paranormale Ursachen für die in Frage stehenden Phänomene in Rechnung zu stellen. Sind wirklich alle paranormalen Fähigkeiten „Gaben des Teufels" (38)? Muß man nicht aus den schlimmen Folgen des Hexenwahns lernen? Ist nicht erwiesen, daß Besessenheitsphänomene durch Beschwörungen induziert werden können? Es genügt nicht zu sagen: „Für Erscheinungen wie außersinnliche Wahrnehmung, außersinnliche Beeinflussung und Bessenheitsphänomene kennt die Bibel keine innerweltlichen Erklärungen aus einem qualitativ erweiterten Menschenbild" (39). „Selbst ob okkultes Experimentieren aus wissenschaftlicher Entdeckerfreude etwas jenseits von Gut und Böse ist, wäre zu hinterfragen" (44).

Wenn der Vf. meint, „gewisse scheinbar religiöse Handlungen: so die Zeichnung von Haus- und Stalltüren mit den Initialen der Heiligen drei Könige", kämen „gefährlich nahe ... dem Bereich des Schutzzaubers innerhalb der weißen Magie" (25), so trifft er sicher nicht den Sinn des Brauches, der übrigens anders als die Beräucherung von A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909, I, 434, in mittelalterlichen Ritualien (einschließlich der Wiegendrucke) nicht angetroffen wurde. Das Rituale Romanum enthält in einem Anhang von 1884, der erst 1952 in das Buch integriert wurde, eine Häusersegnung zu Epiphanie ohne den Brauch, aber auch ein Segensgebet für Kreide, das die Bezeichnung von Haustüren voraussetzt. Vgl. Benediktionale, Studienausgabe für die Katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebiets, Einsiedeln–Zürich–Freiburg–Wien 1978, 48: Segnung der Kreide: Betonung der Kreuzform der Segnung. „Laß uns nicht vergessen, daß unser ganzes Leben dem gehört, der uns in diesem Zeichen erlöst hat; 41: Deutung der Buchstaben nicht nur Caspar, Melchior, Balthasar, auch: „Christus Mansionem Benedicat"; 50: Formel: „Christus segne dieses Haus und alle, die darin wohnen". Wenn der Vf. in diesem Zusammenhang nach dem Unterschied zwischen weißer Magie und einer Sakramentsauffassung fragt, die „dem Sakrament bedingungslos Wirkkraft zuschreibt", so wäre dagegen zu fragen, wer die Sakramente derart versteht.

Zu korrigieren ist die Behauptung: „Noch im frühchristlichen Exorzismusformular des Rituale Romanum spielt die Frage nach dem Namen des Geistes eine Rolle" (60, Anm. 40). Die Texte sind nicht frühchristlich, sondern zum größten Teil frühmittelalterlich, teilweise noch jünger. Da bisher in der Literatur Angaben fehlen oder irrig oder zu pauschal sind, seien die Quellen hier genannt (genaue Hinweise im Aufsatz des Rez.: „Der Exorzismus der katholischen Kirche." Zu einer verwunderlichen Ausgabe: Lit. Jahrb. 32 (1982), 249–257):

Von den Gebeten des Formulars ist „Domine sancte" (Nr. 4) erstmals in einem 1921 gefundenen Teil des Altgelasianums (um 750) bezeugt. „Deus conditor" (4) im Sacramentarium Gellonense (um 790), beide im karolingischen Supplement zum Gregorianum (um 810–1915), das unspezifische Gebet zu Beginn „Deus, cui proprium" (1), später erstes Gebet nach der Allerheiligenlitanei, u. a. im Gellonense, Gregorianum Paduanum und Hadrianum für Büßer, „Omnipotens Domine" (3) und „Deus caeli" (4) im Pontificale Romano Germanicum (um 950, Mainz; sechs von elf Zeugen der Edition Vogel-Elze), während die Gebete „Deus et Pater" und („post liberationem") „Oramus te" (4) bisher erstmals im Rituale von 1614 nachgewiesen sind.

Von den Exorzismen stehen „Adiuro te, serpens" erstmals im Gelasianum, „Audi ergo" (2. Teil von „Exorcizo te", 4) im Gellonense, beide im Supplement des Gregorianum, „Adiuro ergo te, omnis immundissime spiritus" (4) im Pontificale Romano Germanicum. In mittelalterlichen Quellen bisher nicht nachgewiesen sind „Praecipio tibi" (2) und „Exercizo te, immundissime spiritus", 1. Teil (4).

Andererseits enthält das Rituale Romanum manche anderen Texte der alten Quellen nicht.

Daß der Exorzist nach den Namen der Geister (und nach ihrer Zahl) fragen soll, ist in den Normen des Rituale (Nr. 15) gefordert. Im Ritus selbst (auch der älteren Quellen) ist davon nichts gesagt. Nach dem Vf. ist Pfarrer E. J. Chr. Blumhardt bei seinen Exorzismen darin zu weit gegangen, daß er die Dämonen sprechen ließ und sie befragte. Sicher trifft ihn die Kritik zu Recht, daß er auf ihre Hoffnung auf Befreiung von der Verdammnis eingegangen ist (a.a.O.; vgl. auch 29f).

Münster Emil J. Lengeling

Dykmans, Marc S.J.: **Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance.** Tome I: Le cérémonial papal du XIII[e] siècle. – Bruxelles, Rome: Institut historique belge de Rome 1977. 378 S. (Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, fasc. XXIV) br.

Die Erforschung des päpstlichen Zeremoniells im späten Mittelalter hat zwar, anders als die Erforschung der römischen Liturgie, sehr lange auf sich warten lassen, aber man braucht nur Namen wie Michel Andrieu, Marc Dykmans, Bernhard Schimmelpfennig und Stephen J.

P. Van Dijk zu nennen, um zu ermessen, welche Fortschritte inzwischen auch hier gemacht worden sind. Den Hrsg. des vorliegenden Editionsbandes eigens vorzustellen, bedarf es nicht mehr. Seit vielen Jahren hat er sich mit dem Thema befaßt, und daraus ist der Plan erwachsen, die wichtigsten Texte aus Spätmittelalter und Renaissance in einem Editionswerk zu vereinen. Der erste hier anzuzeigende Bd mit Texten des 13. Jh.s umfaßt deren sechs: 1. das Caeremoniale Gregors X., um 1273 entstanden, Mabillons Ordo XIII (156–218); 2. das Caeremoniale eines Kardinalbischofs, Mabillons Ordo XIV, 48–60 (220–263); 3. mehrere für Kardinäle bestimmte Zeremonialtexte (264–286); 4. einen Ordo der Papstmesse (287–302); 5. einen Ordo für eine Bischofsmesse (303–323); 6. Auszüge eines Caeremoniales aus einem wohl um 1300 zusammengestellten Pontificale (324–348). In sechs ausführlichen Kapiteln (13–151), die zum Teil aus früheren Aufsätzen des Editors entstanden sind, ohne daß dies überall auch kenntlich gemacht worden wäre, wird der Benutzer der Edition in die überlieferungsgeschichtlichen und liturgiegeschichtlichen Fragen gut eingeführt.

1. Das Caeremoniale Gregors X. verdankt seine Zuweisung den Worten aus dem Prolog seines ersten Ordo, der vorrangig die Weihe und die Erhebungsfeierlichkeiten des Papstes in Rom betrifft. Seine nicht ganz zwingende Datierung auf circa 1273 rührt daher, daß im Text des Ordo und der übrigen Vorschriften nicht auf die 1274 ergangene Dekretale U b i p e r i c u l u m m a i u s desselben Papstes (VI 1.6.3) angespielt wird, die vor allem Modalitäten bei der Papstwahl regelt. In neuer Zeit hatte Andrieu allein diesen Ordo ediert (Le pontifical romain au moyen-âge II, Città del Vaticano 1940, 525–541). Eine Edition aller weiteren Texte fehlte dagegen. Zu ihnen gehören einmal das Proprium de tempore vom Advent bis Pfingsten, mit dem das Caeremoniale in der Überlieferung der zweiten und dritten Handschriftengruppe endet, ein Text, in dem öfters auf das Ordinarium der päpstlichen Capella verwiesen wird; dann die Mitteilungen zum Proprium de sanctis, die vom Fest des hl. Andreas (30. 11.) bis zu dem des hl. Clemens (23. 11.) reichen; schließlich Bemerkungen zum kardinalizischen Wochendienst, zur Feier von Messe und Offizium durch die päpstliche Capella, ferner zur feierlichen päpstlichen Messe und zur Prozession am Fest des hl. Markus. Inzwischen sind zwar alle Texte des Caeremoniales auch aus dem Nachlaß von Van Dijk herausgegeben worden (The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents, completed by Joan Hazelden Walker Spicilegium Friburgense Bd 22, Fribourg 1975, 535–591). Im Unterschied zu dieser Ausgabe verdient jedoch die hier vorgelegte Edition von Dykmans in jedem Fall den Vorzug einer kritischen Edition. Mit guten Gründen ist ihr Editor weitgehend der einzigen Hs. der ersten Gruppe gefolgt, dem Codex 526 der Bibliothèque de l'Arsenal in Paris, der aus der Augustinerchorherrenabtei Saint-Victor stammt. Die zahlreichen Lesarten und Varianten der übrigen Hss. aus den beiden anderen Gruppen werden im Apparat angemerkt.

2. Ähnlich wie schon bei mehreren der zu 1. genannten Texten besteht auch das Caeremoniale eines Kardinalbischofs aus einer Mischung von Caeremoniale- und Pontificaletexten. Auf Grund eines Kolophons im Vat. lat. 6300 wird es dem Latino Malabranca O.P., Nepoten Nikolaus' III., zugewiesen, der von 1278 bis zu seinem Tod 1294 Kardinalbischof von Ostia und Velletri war. Kernstück sind die ungewöhnlich detaillierten Anweisungen für die feierliche Messe eines Kardinalbischofs – bereits mit der doppelten Elevation bei der Wandlung –, dazu Ergänzungen zu den Festen, an denen Diakon und Subdiakon die Planeta statt der Dalmatica und Tunicella tragen, zum Träger für die Mitra, zu den Caeremoniaren, zur Kommunionspendung an die Assistenz und bei Bischofsweihen, zur Totenmesse und zur Messe eines Kardinalbischofs in Gegenwart des Papstes. Seit den alten Drucken von Jean Mabillon (1689) und Giovanni Battista Gattico (1753) ist hier nicht nur der Text erstmals zuverlässig ediert, sondern auch von anderen Texten der Überlieferung hinreichend geschieden worden.

3. Eben diese Scheidung eines in Mabillons Druck noch scheinbar einheitlichen Textes in mehrere Einzeltexte erlaubt es, weitere Zeugnisse auszumachen, denen gemeinsam ist, daß sie sich entweder an einen Kardinalbischof oder -presbyter richten. An erster Stelle finden sich Anweisungen für einen Kardinalbischof oder -presbyter, der bei der feierlichen Papstmesse die Funktionen des Presbyter assistens zu verrichten hat. Es folgen Vorschriften zur Meßfeier für die Capella eines Kardinals in dessen Beisein und schließlich Bestimmungen für den Kardinalzelebranten, der in Gegenwart des Papstes und der päpstlichen Capella Messe liest oder an Weihnachten als Offiziant der Matutin fungiert. Auch diese Texte werden hier erstmals kritisch ediert. Zusammen mit dem Caeremoniale des Latino Malabranca bilden sie in der Überlieferung eine Einheit. Wer ihr Kompilator war, läßt sich nicht sagen. Der Pontifikat Bonifaz' VIII. dürfte die Zeit ihrer Abfassung gewesen sein. Erst um die Mitte des 14. Jh.s wurden ihre bereits mehrfach veränderten Texte Vorlagen für den Ordo Romanus XIV.

4. Der hier nach drei Hss. zum ersten Mal edierte Ordo einer Papstmesse ist deshalb ein Unikum, weil er unter teilweise ausführlicher Benutzung des Caeremoniale des Latino Malabranca und der unter 3. genannten Texte zeremonielle Anweisungen für den Kardinaldiakon erteilt, der dabei das Amt des Diakons versah. Ob die im Vat. lat. 4737 überlieferten Texte älter sind als die erwähnten Vorlagen und somit Teile eines eigentlich päpstlichen Caeremoniales widerspiegeln, wie Dykmans in der Form einer plausiblen Hypothese annimmt, bleibe hier dahingestellt.

5. Daß die für den päpstlichen Gottesdienst vorgesehenen Rubriken schon um 1300 auch für Bischöfe adaptiert wurden, zeigt dieser Ordo, der auf die Vorbereitungen zur Messe, auf die liturgischen Farben, dann aber ausführlich auf die Funktionen der einzelnen Assistenten bei der Messe, die des Presbyter assistens, des Diakons, des Subdiakons, der Akoluthen und des Thuriferars eingeht, um mit der Danksagung nach der Messe zu schließen. Eine Liste der wichtigsten dinglichen Bestandteile einer bischöflichen Capella, sie reicht von den Pontifikalschuhen bis zum Gefäß für Chrisam und hl. Öl, reiht sich an. Auch dieser Text wird hier erstmals ediert.

6. Die Lücke, die darin besteht, das bislang kein päpstliches Caeremoniale gefunden worden ist, welches dem Pontificale Romanum entspräche, läßt sich zwar noch nicht schließen. Jedoch gestatten verschiedene einander folgende Rezensionen eines Bischofscaeremoniales, das auf der Grundlage des päpstlichen Pontificales im 13. Jh. redigiert wurde, zumindest Einblicke in das noch nicht aufgefundene päpstliche Caeremoniale. Der Codex 67 der Bibliothèque municipale in Toulouse, ein Pontificale, bietet u. a. ein bislang unediertes Caeremoniale, dem teilweise fünf weitere Textzeugen an die Seite treten. Neben einem Prolog stehen Texte zur Erteilung der sieben Weihen, zur Bischofsweihe, zur Ordination des römischen Bischofs, außerdem zu mehreren Benediktionen (Abt, Äbtissin, Monialen und Witwe, die Keuschheit gelobt). Mit fünf weiteren Anweisungen zu Weihehandlungen (Konsekration einer Kirche, eines Altares, Benediktion eines Grundsteines, eines Friedhofs, einer Witwe als Professe) sowie mit einem Ordo zur Weihe des Chrisams und der hl. Öle am Gründonnerstag endet die Edition.

Ein Index der Sachen, Hss. und Initien (349–375) erschließt die edierten Texte.

Der besondere Wert des Bdes besteht ohne Zweifel in der Edition seiner Texte, die alle älteren Drucke und Ausgaben, soweit überhaupt vorhanden, ausnahmslos durch ihre Textvarianten weit überragt. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß die meisten Texte bis zur Umänderung des Zeremoniells im Zeitalter der Renaissance ihre Geltung behielten. Daneben hat der Vf. in den Einleitungen nicht nur das Schicksal einzelnen Hss., sondern auch die Abhängigkeitsverhältnisse mehrerer Texte untereinander, aber auch zu Guillaume Durand, und damit die Entwicklung des päpstlichen Zeremoniells aufhellen können. Vielleicht hätte D. dabei freilich mehr, als wirklich geschehen, frühere Aufsätze umarbeiten sollen, um seine Ausführungen unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur auf den neuesten Stand zu bringen. Und sicher hätte sich leicht vermeiden lassen, daß z. B. im Verzeichnis der abgekürzt zitierten Literatur auf S. 12 die oben erwähnte Arbeit von Van Dijk nur abgekürzt und dazu noch mit entstelltem Titel zitiert wird.

Die hier vorgelegten Texte geben das päpstliche Zeremoniell in einer Entwicklung zunehmender Rubrizierung auch solcher Bereiche wieder, für die bislang noch keine Ordines oder, um einen Zustand des 14. Jh.s vorwegzunehmen, gar kein Caeremoniale nachzuweisen waren. Zuweilen lassen sie auch jene Übergangsphase erkennen, die zwischen einer älteren Zeit, in der noch ausschließlich stadtrömische Kirchen und Örtlichkeiten den Rahmen und die Kulisse und die römische Bevölkerung die Teilnehmer für die Liturgie ihres Bischofs und Stadtherren aufboten, und einer späteren Zeit liegt, in der das Papsttum, besonders seit Avignon, die Liturgie auf einen nahezu exklusiven Kreis von Hofklerikern und Familiaren in einem Palastareal einengte und sie damit zum Zeremoniell für den höchsten geistlichen Potentaten des Westens werden ließ. Die Gründe für eine solche Reduktion waren wenigstens teilweise dieselben, die seit dem Zeitalter des Reformpapsttums die Päpste über die Funktion von römischen Bischöfen hatten hinauswachsen lassen.

Daß, ungeachtet des bereits in der Forschung Erreichten, D. noch eine so beachtliche Nachlese an Texten halten konnte, läßt auf noch weitere Überraschungen hoffen. So liegt der Wunsch nahe, daß ihm die Vollendung des gesamten Werkes in naher Zukunft gelingen möge.

Aachen Ludwig Falkenstein

Corbon, Jean: **Liturgie aus dem Urquell.** Übertragen und eingeleitet von Hans Urs v o n B a l t h a s a r. – Einsiedeln: Johannes (1981). 218 S. (Theologia Romanica XII) kart. DM 38.–

Der Titel des französischen Originals „Liturgie de source" erinnert an eines der klassischen Leitworte der deutschen liturgischen Bewegung: „Alte Quellen neuer Kraft" (Ildefons Herwegen, 1920). Der Gesichtspunkt des Autors, ein maronitischer (syrisch-katholischer) Theologe, ist aber ein anderer: Es geht ihm um ein Verständnis der Liturgie „von innen", das sich gleichermaßen gegen die „Liturgie-Fabrikanten" wie die „Liebhaber des Archaischen" (18) richtet. Als ein Hauptgrund verfehlter Liturgieerklärung ist die Gleichsetzung von Liturgie und kirchlicher Feier anzusehen, die der konkreten Gestaltung ein Übergewicht gibt, dabei aber am Eigentlichen, dem Mysterium, vorbeigeht.

Der Anspruch des vorliegenden Buches ist groß. Nach den Worten des Übersetzers „soll die – seit dem Konzil nach vielen Richtungen tastende, aber dabei oft den Mittelpunkt verfehlende – liturgische

Erneuerung in die Tiefe des Mysteriums zurückgeleitet werden" (9f). An diesem Anspruch muß sich das Buch messen lassen.

Es ist in drei Teilen angelegt:

Im grundlegenden ersten Teil („Das Mysterium der Liturgie") wird eine Theologie der Liturgie geboten, die die Einzigartigkeit des christlichen Gottesdienstes begründen soll: „Die Heilsökonomie ist von jetzt an Liturgie geworden" (43). Die Liturgie korrespondiert in ihrer Wesensstruktur mit der kenotischen (oder: epikletischen) Herabwendung (synkatabasis) Gottes – der Vater gibt sich durch seinen Sohn in seinem Heiligen Geist hin – durch die doxologische Bewegung der Rückkehr: durch Christus im Hl. Geist hin zum Vater. Für dieses einzigartige Zusammenwirken hat die östliche Theologie den Begriff „Synergie" geprägt, der einen Schlüsselbegriff des vorliegenden Werkes bildet.

Im zweiten Teil („Die gefeierte Liturgie") geht es um die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse in der Art einer Mystagogie. Dabei trennt der Autor Zeichen- und Bedeutungsebene streng voneinander. Auf der Bedeutungsebene unterscheidet er eine dreifache Synergie: das, worin der Geist Christus offenbart („Wortliturgie"), das, worin das von der Kirche Gott Angebotene in Christus verwandelt wird („Epiklese" oder „Konsekration") und schließlich die Synergie der Kommunion, „wo Christus mitgeteilt wird und die Feier in gelebte Liturgie übergeht" (114).

Diese dreifache Synergie, die in der Eucharistiefeier ihren Ursprungsort hat, wendet der Vf. auf alle gottesdienstlichen Vollzüge und Dimensionen an: auf die Sakramente, die liturgische Zeit und den „sakramentalen Raum" der Feier. Dabei erkennt er in all diesen Vollzügen Rhythmen, die eine Art „sakramentaler Einheit" bilden: Handlung, Wort und Gesang. „Durch das Wort geschieht Offenbarung, durch die Handlung Verwirklichung, durch den Gesang Kommunion" (115).

Der dritte Teil widmet sich der Ausfaltung der Liturgie in alle Lebensvollzüge hinein („Die dargelebte Liturgie"). In mehrfacher Hinsicht wird deutlich: „Die Liturgie reduziert sich nicht auf das, was wir feiern" (95). So gelingt es dem Vf., sowohl den Bereich des persönlichen Betens („Liturgie des Herzens") als auch die sozialen, caritativen und missionarischen Implikationen der Liturgie in den Blick zu bekommen, die im vorausschauenden Charakter der Kommunion begründet sind und von hier ihre eigentliche Tiefendimension erhalten (koinonia). Es geht dem Vf. um die Verbindung von Liturgie und Leben (statt: Feier und Alltag): Die Liturgie setzt sich in das Leben hinein fort als der große Fluß gott-menschlicher Synergie, in den wir nur einzutreten brauchen, um uns von ihm mitreißen zu lassen.

Es handelt sich hier, wie im Vorwort versprochen, in der Tat um ein Buch, das den Leser in Atem hält: Ihm gehen manche neuen Dimensionen auf, die in der Entfaltung eben jener (meist joh.) Ansätze begründet sind, die der Osten im Unterschied zum Westen gepflegt hat. Damit erfüllt das Buch eine eminent ökumenische Aufgabe. Es steht in der Tradition der mystagogischen Liturgieerklärungen, die etwa im Unterschied zur Meßallegorese vom äußeren Erscheinungsbild zum innersten Kern vorzudringen trachten. Neu ist dabei der Versuch, von einem einzigen Zentralbegriff aus, dem der Epiklese, das Wesen jeder liturgischen Feier zu erfassen. Der spezifische Gesichtswinkel ist dabei „die Macht der Auferstehung, die im Sakrament am Werk ist" (117).

Wir erkennen hier einen genuin ostkirchlichen Ansatz, der aber nicht ohne Einfluß auf die nachkonziliäre Erneuerung der westlichen Liturgie geblieben ist (vgl. B. Fischer, Östliches Erbe in der jüngsten Liturgiereform des Westens: LJ 27, 1977, 92–106). Man hätte gewünscht, der Vf. hätte dieser Tatsache mehr Rechnung getragen (z. B. im Zusammenhang mit den Initiationssakramenten und dem Bußsakrament). Indem er das epikletische Element aber zum alles beherrschenden Formprinzip macht – man denkt zuweilen an westliche Auseinandersetzungen um den „Konsekrationsmoment" (so z. B. 124) – stößt seine Liturgieerklärung wiederholt an den Rand der Konstruktion. So fällt es auch dem der orientalischen Liturgie Vertrauten schwer, in allen Teilen der Messe die drei Synergien wiederzufinden, z. B. die Epiklese vor dem Evangelium und vor der Kommunion (im Sinne einer deprekativen oder imperativen Formel, wie sie als Kommunionepiklese innerhalb der Anaphora wohlbekannt ist). Hier handelt es sich jeweils um sekundäre Entwicklungen, die in den einzelnen Liturgiebereichen (auch denen des Ostens!) je verschieden verlaufen sind.

Damit stoßen wir auf ein Phänomen, das bei orientalischen Autoren immer wieder feststellbar ist. Während im Westen aufgrund liturgiehistorischer Forschungen das Verständnis für die „gewordene Liturgie" mehr und mehr gewachsen ist und zu der Methode einer „genetischen Liturgieerklärung" (J. A. Jungmann) geführt hat, steht für den Bereich der orientalischen Liturgien diese Arbeit weitgehend noch aus. Folglich setzen ostkirchliche Autoren den status quo ihrer Liturgie leicht absolut. Dies läßt sich am vorliegenden Buch etwa in der Bewertung der Epiklese verdeutlichen. Die sakramentalen Epiklesen, z. B. die des Taufwassers und des Öls, sind liturgiegeschichtlich gegenüber den sakramentalen Handlungen (Taufe bzw. Salbung) als sekundär anzusehen. In der derzeitig gebräuchlichen ostkirchlichen Ausprägung handelt es sich um bewußte Angleichungen an die eucharistische Epiklese in der Folge des Konzils von Konstantinopel (381), durch das im Osten die Epiklese an Gewicht gewinnt. Noch Johannes Chrysostomus († 407) läßt sich nicht als Zeuge für die Vorrangstellung der Epiklese anführen, da für ihn Christus aktuell gegenwärtig ist und wirkt (De prod. Iudae I, 6: PG 49, 380). Dasselbe gilt für die im vorliegenden Buch zitierte Stelle aus den Jerusalemer Mystagogischen Katechesen (135): Anders, als die Übersetzung vermuten ließe, erscheint der Geist hier noch als Wirkprinzip Christi.

Insgesamt läßt sich eine gewisse Verdunkelung christologischer Kategorien zu Gunsten einer zugegebenermaßen bestehenden pneumatologischen Perspektive nicht leugnen. Dies gilt etwa für den fundamentalen Begriff der Anamnese, der bezeichnenderweise nicht im Wortschatz-Verzeichnis zu Beginn (11–14), sondern erst später im Text vorkommt (123): Anamnesis ist und bleibt für den Christen zunächst preisendes Gedenken des Todes und der Auferstehung Christi. Die Einbeziehung anderer Heilstaten ist auch hier – geschichtlich gesehen – wiederum sekundär.

Unseren Einwänden könnte nun entgegengehalten werden, daß es dem Vf. nicht um eine liturgiegeschichtliche Erklärung, sondern um die theologische Durchdringung der Liturgie ankommt. Doch stellt das Buch ja den Anspruch, den Menschen des Ostens und des Westens gleichermaßen zum Herzen der Liturgie zu führen. Hier aber vermissen wir den Sinn für die Koexistenz verschiedener apostolischer Traditionen – zu denen auch die römische gehört – und ihrer je eigenen Entfaltung, deren Zusammenklang erst das erfahrbar macht, was vom Vf. intendiert ist.

Nicht zuletzt macht die Erkenntnis legitimer Vielfalt deutlich, daß zwischen dem „Urquell" und seiner kontingenten Erscheinungsform wohl zu unterscheiden ist.

Dem steht aber die Anwendung eines einzigen Erklärungsmodells für den gesamten Bereich der Liturgie entgegen. Dies wird beim Stundengebet (150f) evident, das von Haus aus auch Dialog der „Braut" (Kirche) mit ihrem „Bräutigam" (Christus) ist. Diesem Bild widerspricht auch das frühchristliche Psalmenverständnis nicht (vgl. B. Fischer, Zum Problem einer christlichen Interpretation der Psalmen: ThRv 67, 1971, 6–11).

Unzugänglich bleibt dem Rez. schließlich, wie das Gebet „zu" Jesus zum Gebet Jesu selber werden kann (173). Jedenfalls sanktioniert Johannes das „ad Christum" neben dem „ad Patrem" (vgl. Joh 14,14), so daß die doppelte Gebetsanrede (vgl. Offb 4 und 5) ein legitimes Erbe christlichen Betens bleibt.

Trotz oder gerade wegen der hier skizzierten Einwände ist das vorliegende Werk wichtig und lesenswert: Es reizt zur geistig-geistlichen Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Entwürfen christlicher Liturgie, die alle zu dem einen Urquell führen wollen. Darüber hinaus bietet es eine überraschende Fülle fruchtbarer Ansätze vertiefter Liturgieerklärung, die nicht nur im ökumenischen Dialog, sondern gerade auch für die innerkirchliche liturgische Arbeit von Bedeutung sind, wenn sie auch weiterer Vertiefung bedürfen.

Trier Albert Gerhards

Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar samt einem Anhang über das 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, welche zum selben Anlaß am 24. und 25. Jänner 1976 in Graz stattfand, Hrsg. von Pro Oriente, Wien. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1978). 222 S. (Publikationsreihe Pro Oriente Bd 3) kart. kart. DM 36,–.

Sauser, Ekkart: **So nahe steht uns die Ostkirche**. Frankfurt am Main: Knecht (1980). 204 S. DM 29,80.

Durch den Besuch des Papstes in der Bundesrepublik Deutschland hat sich das ökumenische Interesse im Lande stärker auf das Verhältnis der beiden großen Kirchen konzentriert, so daß die dritte im Bunde, die orthodoxe Kirche, in den ökumenischen Hintergrund gerückt wurde, obwohl sie nach der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche die drittstärkste Kirchengemeinschaft in der Bundesrepublik darstellt. Dabei hat Papst Johannes Paul II., der im November 1979 in die Türkei reiste und den Ersthierarchen der orthodoxen Kirche, den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Dimitrios I., in seinem Amtssitz im Phanar besuchte, dem orthodox-katholischen Dialog ein besonderes Gewicht verliehen, als er in seiner Ansprache an den Patriarchen erklärte: „Unter meinen apostolischen Reisen, den bereits durchgeführten und geplanten, hatte diese in meinen Augen eine besondere Bedeutung und Dringlichkeit." (Ostkirchliche Studien

29 [1980] 184). Beide Kirchen haben einen langen Weg zurückgelegt, jahrhundertealte Hindernisse überwunden, bis Papst und Patriarch im Phanar die neue Phase des Dialogs zwischen beiden Kirchen, den offiziellen theologischen Dialog, verkünden und zugleich die Zusammensetzung der gemeinsamen orthodox-katholischen Kommission veröffentlichen konnten. Der „Dialog der Liebe", den Papst Paul VI. und der ökumenische Patriarch Athenagoras einleiteten, hat den Boden so weit geebnet, daß beide Kirchen vom 29. Mai bis 4. Juni 1980 auf den Ägäis-Inseln Patmos und Rhodos den „Dialog der Wahrheit" aufnehmen konnten.

Vor diesem Hintergrund erhalten die zwei angeführten Publikationen eine besondere Aktualität und ökumenische Relevanz, denn dieser Dialog versteht sich nicht nur als Beitrag zur Verwirklichung der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, sondern zugleich als ein Bestandteil des Dialogs der christlichen Welt überhaupt auf ihrer Suche nach der Einheit.

I.

Unter dem bezeichnenden Titel Τόμος Ἀγάπης (Buch, Dokument der Liebe) erschien 1971 als gemeinsame Ausgabe des Ökumenischen Patriarchats und des Einheitssekretariats ein Dokumentationsband, in dem die von 1958 bis 1970 zwischen Phanar und Vatikan ausgetauschten Briefe, Telegramme, Reden und andere wichtige, die Beziehung beider Kirchen betreffende Texte im griechischen, lateinischen oder französischenOriginal mit jeweils französischer oder griechischer Übersetzung veröffentlicht wurden.

Nach einer englischen und einer spanischen Ausgabe haben in einem vom Wiener Stiftungsfonds Pro Oriente getragenen Teamwork A. Berz, G. Larentzakis und A. Stirnemann eine deutsche Fassung vorgelegt, die durch zwei kleine Dukumentationen ergänzt wurde: a) über das 10-Jahres-Jubiläum der „Aufhebung" der Bannsprüche von 1054, das im Dezember 1975 in Rom und im Phanar begangen wurde, b) über eine ökumenische Akademie, die der Stiftungsfonds Pro Oriente in Kooperation mit der Theologischen Fakultät der Universität Graz und dem Ökumenischen Arbeitskreis für die Steiermark im Januar 1976 in Graz veranstaltete.

Bereits die Vorgeschichte des Buchtitels weist augenfällig auf den positiven Wandel hin, der in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche seit Papst Johannes XXIII. und Patriarch Athenagoras eingetreten ist, denn diesen Titel hatte einst (1698) der Jerusalemer Patriarch Dositheos, der wegen seiner Bemühungen um die Erhaltung der Orthodoxie in der orthodoxen Kirche und Theologie hochgeschätzt wird, für den zweiten Bd seiner antikatholischen Trilogie gewählt: Tomos Katallages, Tomos Agapes, Tomos Charas. Die zwischen Phanar und Vatikan ausgetauschten Schriftstükke sind keine polemischen Dokumente, aus denen das alte Mißtrauen spricht, sondern ökumenische Texte, Zeugen eines Vergangenheitsbewältigungsprozesses, der Wiederkehr der Liebe zwischen zwei Kirchen, die im „Dialog der Liebe" sich als Schwesterkirchen wiedererkennen.

Obwohl diese Sammlung eigentlich nur das Verhältnis Rom-Konstantinopel betrifft, stellt sie doch die beste Quelle für das Studium des Übergangs von der Polemik zum „Dialog der Liebe" dar. Darin zeichnet sich exemplarisch der Wandel im ost-westlichen Kirchenklima überhaupt ab. Darüber hinaus verlieren diese Dokumente im Verlauf des Dialogs zwischen Rom und Konstantinopel immer mehr den bilateralen Charakter, denn wichtige ekklesiologische Aussagen Roms betreffen die Gesamtorthodoxie, auch wenn sie an Konstantinopel gerichtet sind, zumal der Ökumenische Patriarch als Primus inter pares einen Ehrenvorrang in der Orthodoxie genießt – eine Sonderstellung, deren sich sowohl der Papst wie auch Athenagoras in seiner panorthodoxen und ökumenischen Aktivität bewußt waren.*[1]

Die Übersetzung ist immer ein Stück Interpretation, die der Leser übernehmen muß. Die Übersetzer des T.A. sind sich bei ihrer Arbeit der damit verbundenen Verantwortung bewußt gewesen, denn ihre Übersetzung, die sich auf die jeweilige Originalsprache stützt, ist oft exakter als die in der Originalausgabe gelieferte Übersetzung. Während z. B. die im lateinischen Original des Breve „Anno ineunte" (Dokument 176) verwendete Bezeichnung des Papstes als „Caput" der katholischen Kirche in der griechischen Übersetzung der Originalausgabe mit „ἡγούμενος"-(Kloster)-Vorsteher – wiedergegeben wird, wird in der deutschsprachigen Ausgabe exakt mit „Haupt" übersetzt. Dies bedeutet allerdings nicht, daß diese Übersetzung die Notwendigkeit aufhebt, auf das Original selbst zurückzugreifen, denn die Bezeichnung des Papstes z. B. als „Leiters der römisch-katholischen Kirche" (Dokument 36) läßt nicht ohne weiteres vermuten, daß im griechischen Original das Wort „Προκαθήμενος" steht, das in der französischen Übersetzung der Originalausgabe mit „chef" wiedergegeben wird – genauso wie das o. g. lateinische „Caput".

Zur Transkription des Buchtitels läßt sich fragen, ob der Itazismus sinnvoll ist, wenn es sich um einen Begriff wie „ἀγάπη" handelt, der im deutschen Vokabular als „Agape" einen festen Platz hat. Irreführend ist schließlich der im Titelblatt angegebene Zeitraum 1958–1976, denn der T.A. umfaßt, wie auch im Titelblatt der Originalausgabe angegeben wird, die Jahre 1958–1970. Die zwei späteren Anhänge decken nicht den Zeitraum 1971–1976. Aus derselben Überlegung heraus haben auch die Hrsg. der Originalausgabe als Grenze das Jahr 1970 gesetzt, obwohl sie im Anhang zwei wichtige Dokumente aus dem Jahre 1971 aufgenommen haben. Insofern ist auch die im Vorwort der deutschen Ausgabe angegebene Zeit (7) nicht konkret; vgl. auch das Geleitwort des Metropoliten Meliton von Chalkedon (6), der die Zeitspanne exakt angibt.

Wollte man diese kritischen Bemerkungen fortführen, würde man Gefahr laufen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf Kleinigkeiten zu lenken und den Blick für den Wert dieser soliden Übersetzungsarbeit zu verstellen, die Katholiken und Orthodoxen deutscher Zunge Dokumente einer bedeutenden Entwicklung ihrer Kirchen zugänglich macht, denn „diese Texte sind Zeugen eines gemeinsamen Lebens, das allmählich blüht, einer neuen Erfahrung der Einheit und der Koinonia (Gemeinschaft) im Mysterium Christi" (8).

II.

Zwar hat das Zweite Vatikanum (Unit. red. 15) auf die „große Bedeutung" hingewiesen, „die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition in Treue gewahrt und die völlige Wiederversöhnung der orientalischen und der abendländischen Christen herbeigeführt werde", doch ein Blick in die Studienordnungen der katholischen theologischen Ausbildungsstätten zeigt, daß das Konzil hier auf taube Ohren gestoßen ist. Sauser, Professor für alte Kirchengeschichte, Patrologie und christliche Archäologie in Trier und Innsbruck, weiß sich dieser Erklärung des Konzils verpflichtet und unternimmt daher den Versuch, Seelsorgern, Theologiestudenten und interessierten Laien einen Überblick über die Geschichte der Ostkirche, die Ursachen der Spaltung und die Wiedervereinigungsversuche sowie über ostkirchliche Theologie und Frömmigkeit zu geben. Das Buch schließt ab mit einem Kap. „Zur Begegnung mit den Ostchristen" (177–192), in dem S. auf die Fragen eingeht: a) „Was an der Ostkirche zu beherzigen ist" und b) „was uns [Katholiken] nachzuvollziehen schwerfällt oder gar unmöglich ist" (177).

Die dringende Notwendigkeit und die ökumenische Bedeutung einer solchen Schrift stehen sicher außer Frage, so daß man ihr Erscheinen mit Freude begrüßen müßte. Doch die Erwartungen, die an das Vorhaben des Autors geknüpft werden, erweisen sich bei der Lektüre des Buches bald als trügerisch; denn bei S. handelt es sich offensichtlich nicht um einen Kenner der Ostkirche, der daher lediglich anhand weniger Bücher, die er kapitelweise benutzt bzw. zitiert oder frei wiedergibt, eine Materie zu vermitteln versucht, in der er nicht zu Hause sein dürfte.

Dies zeigt sich bereits bei der Anwendung des Begriffes „Ostkirche", unter dem S. weitgehend die orthodoxe Kirche meint, obschon er nebenbei auch die altorientalischen und die unierten Kirchen erfaßt. Diese begriffliche Unschärfe ist kein Versehen, sondern eine durchgehende Verwirrung, die gerade in dem Versuch, „die Vielfalt der Ostkirche heute" zu gliedern, noch stärker auftritt: „Zunächst läßt sich eine Einteilung treffen in die orthodoxen Kirchen, die noch nicht in vollkommener Gemeinschaft mit Rom stehen und die in dieser Gemeinschaft stehen, allgemein als Unierte bekannt. – Sodann gliedern sich die Nicht-Unierten in chalkedonische und vorchalkedoni-

[1] Es würde den Rahmen einer Besprechung sprengen, wollte man das Auf und Ab der ökumenischen Euphorie, das sich im T.A. eindrucksvoll widerspiegelt, den Wandel in der gegenseitigen Wertschätzung der Kirchen, die ekklesiologischen Aussagen, die Dynamik und die Problematik schließlich der Texte skizzieren. Darüber kann sich der Leser informieren an Hand von: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens. Koinonia. Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, ed. Pro Oriente, Innsbruck 1976; A. Kallis, „Tomos Agapes". Vergangenheitsbewältigung in den Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: Una Sancta 33 (1978) 336–351; ders., Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum „Dialog der Liebe", in: P. Lengsfeld [Hrsg.], Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, 124–151.

sche Ostkirchen" (88). S. vermittelt nicht nur eine falsche Vorstellung des Begriffes „Ostkirche", sondern auch der Bezeichnung „orthodoxe Kirche", wenn er zu ihr auch die katholischen Ostkirchen rechnet.

Die Anhäufung von Zitaten aus der Sekundärliteratur und die Abhängigkeit von ihr führen dazu, daß nicht nur der uneinheitliche Stil und Duktus des Buches die Lektüre erschwert, sondern daß auch unnötige Wiederholungen vorkommen, die bis zur Wiedergabe desselben Zitates reichen (vgl. z. B. 12 und 26). Der unkundige Leser, für den das Buch schließlich geschrieben ist, steht ratlos da, wenn er mit widersprüchlichen Aufassungen verschiedener Autoren konfrontiert wird, die S. als Gewährsmänner aneinanderreiht. So stellt S. z. B. in Anlehnung an Th. Špidlik (559; Titel in Anm. 179) die „radikale Lebensform" der Mönche als „die Art des Lebens für alle Christen" dar, „so daß man als Christ in der Grundhaltung ... entweder ein Mönch ist oder man ist überhaupt kein Christ" (113). Einige Seiten später aber findet S. die Meinung Stupperichs zutreffend: „‚Nach orthodoxer Auffassung steht neben dem mönchischen Weg zum Heil der andere, leichtere Weg – der Weg der Frömmigkeit in der Welt'" (131).

Es mutet willkürlich an, wenn S. angesichts seiner unkritischen Benutzung der Literatur ein im Westen weitverbreitetes Vorurteil über die orthodoxe Kirche, die ihrem Wesen nach ausschließlich auf das Jenseits ausgerichtet sei, gegen orthodoxe Theologen wie P. Bratsiotis und N. Louvaris aufrechterhalten will. Doch selbst hier kann sein Vorurteil nicht reichen, damit er einen einheitlichen Standpunkt vertritt: „Zufrieden sein mit dem Diesseits, sofern es nicht gerade sündig ist, intensiv an den Möglichkeiten teilnehmen, die uns schon jetzt die Teilhabe an der Herrlichkeit Christi gewährleisten – Feier der Liturgie und Ikonenverehrung – Versuch, in Gedanken und Sehnsüchten schon jetzt, gleichsam vorwegnehmend, das Diesseits irgendwie geringzuachten und in der jenseitigen Herrlichkeit zu leben" (14). Die Ausführungen von Bratsiotis, der eine Antwort auf das im Verhältnis zu den Kirchen des Westens in der Orthodoxie zurückstehende „Tätig-Sein" gibt, schiebt S. mit leichter Hand beiseite mit der Bemerkung: „Diese Feststellung sieht aber nun allzusehr nach Verteidigung aus" (16). Dagegen übernimmt er später die Auffassung eines anderen orthodoxen Theologen, des Bischofs Emilianos Timiadis: „... Die Heiligkeit ist also nicht als ein rein innerliches Erlebnis mystischer Art aufzufassen: die Heiligkeit ist sichtbar. Die Kirche ist nicht nur auf den Himmel ausgerichtet, sie ist auch dieser Zeit zugehörig, die Heiligkeit stellt also eine geschichtliche und existentielle Wirklichkeit dar" (108). Das hindert S. aber nicht, später gegen Louvaris auf sein Vorurteil zurückzufallen (141f.) obwohl er kurz vorher N. Nissiotis ausführlich, zustimmend zitiert (135–138), der mit seinem Lehrer Louvaris übereinstimmt. Daß die religionssoziologische Kritik von D. Savramis ziemlich stark übertrieben sein dürfte, hätte auch ein Nichtkenner der Orthodoxie spätestens bei der kritiklos übernommenen Behauptung merken können, daß in Griechenland die Laien „die einzigen Träger einer Erweckung und Wiederbelebung des christlichen Lebens in der Welt und für die Welt wurden" (142). Die „Zoi-(Leben-)Bruderschaft", die zwei Seiten später aufgeführt wird, besteht doch nicht ausschließlich aus Laien. Doch die Ausführungen über die „Zoi" stützten sich auf die „Erlebnisse" des Journalisten Mario Rinvolucri, an den S. sich eng anlehnt, so daß er ihm selbst dort folgt, wo er diese Fehler hätte merken können. So spricht er von Pappas, statt Papas, und übersetzt das Wort „Diakonia" mit „Organisation" (144). Die starke Abhängigkeit von der Sekundärliteratur zeigt sich deutlich auch durch die Uneinheitlichkeit in den Namensformen. Der heilige Sergij von Radonež z. B. wird in Abhängigkeit von R. Stupperich Sergij (119), wenige Seiten später jedoch in Anlehnung an E. Steinwand Sergius genannt (126).

Die zitierten Quellen hat S. aus der Sekundärliteratur übernommen, oft sogar ohne Hinweis oder Quellenangabe. Doch wer sich die Mühe macht, die unmittelbar davor oder anschließend zitierten modernen Autoren aufzuschlagen, findet die gewünschten Angaben dort. Als Beleg dürften folgende Parallelen genügen: S. 64 = de Vries 113; S. 65 = de Vries 113; S. 67 = de Vries 121; S. 69 = de Vries 131; S. 69 = de Vries 133; S. 70 = de Vries 134; S. 74f. = Jockwig 112f.; S. 94 = Tyciak 250f.; S. 116 = A. Theodorou 85,87. Bei einer solchen Arbeitsweise ist es schließlich gar nicht verwunderlich, daß einiges entstellt oder falsch wiedergegeben wird. Eine Äußerung des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras einem Vertreter des katholischen italienischen Wochenblattes „Orizzonti" gegenüber (vgl. Irénikon 34 [1961] 203, unter Hinweis auf La Croix, 15. März, S. 5), die Fr. Jockwig (Der christliche Osten 33 [1978] 111), dem S. hier folgt, als Antwort des Patriarchen auf die Bemühungen des Papstes Johannes XXIII., den Dialog mit der orthodoxen Kirche aufzunehmen, anführt, erscheint bei S. als ein „Schreiben vom 16. Oktober 1961 an Papst Johannes" (71), ein Datum, unter dem nach Jockwigs Quellenangabe das Zitat in der KIPA zu finden ist. Zur Äußerung Athenagoras' vgl. auch: Der christliche Osten 16 [1961] 63; Kathpress, 15. August 1961. Daß schließlich die Einladung Roms an die orthodoxen Kirchen, Beobachter zum Konzil zu entsenden, nicht der von Athenagoras gemeinte „Aufruf an die Orientalen" sein dürfte, versteht sich von selbst. Auch die durch die Einladung Roms in den orthodoxen Kirchen ausgelöste Diskussion um die Entsendung von Beobachtern läßt S. außer acht, wenn er in Anlehnung an Jockwig die uneinheitliche Haltung der Orthodoxie oberflächlich „auf innerorthodoxe Schwierigkeiten und Intrigen" zurückführt (ebd.).

Noch unverständlicher wird es, wenn S. in seiner „Kritik" einen noch härteren Ton wählt als seine Gewährsmänner. Es ist z. B. uneinsichtig, warum er de Vries zu übertreffen sucht, wenn er ohne Kenntnis der Quellen das Antwortschreiben der östlichen Patriarchen auf den Unionsaufruf des Papstes in der Enzyklika „In suprema Petri Apostoli Sede" vom 6. Januar 1848 mit den Sätzen kommentiert: „Es gibt wohl kaum ein Dokument von seiten des Ostens, das so gehässig und daher so unchristlich ist wie dieses" (68). W. de Vries (Orthodoxie und Katholizismus 126) dagegen meint sachlich: „Der Aufruf des Papstes an die Orthodoxen ... verkannte die psychologische Situation der Orthodoxen ... und mußte deshalb mit einem Fehlschlag enden. Man redete aneinander vorbei, ohne sich zu verstehen." Der gleiche Einwand gilt auch für die Beurteilung orthodoxer Reaktionen zum Unionsaufruf des Papstes Leo XIII. durch S. (70). Die Abweichung von de Vries (a.a.O. 133) wirkt sich bis auf die Darstellung der Zusammenhänge negativ aus. S. spricht (69f.) von einem „Mißtrauen, das einerseits auf einen Unionsaufruf Leos in der Zeitschrift ‚Anatole' mit den Worten reagierte ..., das aber andererseits in einem Rundschreiben des Patriarchen ... sich auch so ausformulieren konnte ...". Gemeint sind ein offener Brief des Schriftleiters der Zeitschrift „Anatole" und die offizielle Antwort des Ökumenischen Patriarchen und seiner Synode. Es sind oft wenige Worte, die S. bei der Übernahme einer Darstellung aus der Sekundärliteratur bewußt oder unbewußt ausläßt, die aber die Zusammenhänge verzerren und entstellen. In Anlehnung an de Vries (a.a.O. 51) z. B. spricht S. von der „Missionierung der Bulgaren durch die Lateiner, nachdem vorher der Bulgaren-Khan Boris sich vergeblich um den Ausbau einer vollständigen Hierarchie in Bulgarien an Photios gewandt hatte" (50). Bei de Vries (a.a.O.) dagegen heißt es: „Boris verlangte von Photios eine vollständige Hierarchie, die seiner Absicht nach möglichst bald autonom werden sollte." Gerade darauf kam es Boris an: eine autonome Kirche zu erhalten. Die Bezeichnung „selbständige Hierarchie", die bereits bei de Vries mißverständlich ist, führt durch die Kürzung um die entscheidende Aussage zu einer falschen Darstellung der Bulgarenfrage. Die Bulgaren, die das Christentum offiziell von Konstantinopel erhielten, wollten einen Patriarchen bzw. ein kirchliches Oberhaupt haben, was weder im kirchlichen und weniger noch im politischen Interesse der Byzantiner gelegen haben dürfte.

Diese Mißgeschicke mit verhängnisvollen Auswirkungen ließen sich fortführen wie auch eine Fülle unhaltbarer Positionen, die weitgehend auf andere, von S. benutzte Autoren zurückzuführen sind. Dazu gehören z. B. die Ausführungen zum Kanon 28 des Konzils von Chalkedon (31; richtig dagegen zwei Seiten später), zur Filioque-Frage (34), zum Florentiner Konzil (56f.), zur Union der Melkiten (64), zur Jerusalemer Begegnung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras (75), zur ökumenischen Gesinnung im Osten (79), zum künftigen Konzil der orthodoxen Kirche (80) oder die Erläuterungen zur „Gestalt des ostkirchlichen Gottesdienstes" (164ff.) und das leichtfertige Gerede über „eine merkwürdig willig-devote Haltung" Moskauer „Patriarchen dem Staate gegenüber" (178).

S. leistet einen schlechten ökumenischen Dienst und gibt orthodoxen Kritikern des orthodox-katholischen Dialogs volles Recht zu ihrer Skepsis, wenn er z. B. die Pilgerreise des Papstes Paul VI. nach Jerusalem und seine Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, die „nicht anders verstanden werden [kann] denn als Ausdruck einer gegenseitigen Brüderlichkeit" (Abschlußkommuniqué; Tomos Agapes Nr. 50) mit den Worten kommentiert: „Der Papst verkörpert die Kirche, ist selbst irgendwie die Kirche, und darum kommt in seiner Pilgerreise zu den heiligen Stätten in Palästina die Kirche selbst in die Heimat Jesu. Diese dort so anwesende Kirche lädt die in Athenagoras versammelten getrennten Brüder zur Rückkehr ein" (75).

Schwerwiegender jedoch als die angeführten und angedeuteten Mängel erscheint mir die Betrachtungsweise des Autors, der einen

bedenklichen Ökumenismus vertritt, wenn er das katholische Kirchenverständnis zum Maßstab bei der Betrachtung und Beurteilung der Orthodoxie erhebt, die im Sinne seiner Ausführungen keinesfalls „so nahe", sondern der katholischen Kirche weit entfernt stehen dürfte. Ob man mit einem solchen eingeengten Horizont eine Kirche mit einer anderen spirituellen und theologischen Tradition verstehen kann, ist sehr fraglich. Die vorliegende Arbeit jedenfalls zeigt, daß dies nicht der Fall sein kann.

Münster Anastasios Kallis

Wahl, Heribert: **Christliche Ethik und Psychoanalyse.** Eine kritische Anfrage an das latente Menschenbild. – München: Kösel (1980). 329 S., kart. DM 68.—

Diese Diss. eines Schülers des Freiburger Moraltheologen B. Stoeckle erbringt einen m. E. wesentlichen Fortschritt für eine sachgerechte humanwissenschaftliche Orientierung der Theologischen Ethik. Die Notwendigkeit solcher Orientierung bei der Erkundung und Darstellung der sittlich bedeutsamen Perspektiven Christlichen Glaubens wird von keinem Kenner der anstehenden Probleme ernsthaft bestritten.

Angesichts der „Aporie eines unvermittelt eingeführten und einer autonomen Ethik übergestülpten theologischen Sonderwissens über den Menschen aus der christlichen Offenbarung" (130) läßt W. eine letztlich doch disjunktive „Zusammensetzung von (anthropologischer) Ethik und Theologie, Autonomie und Theonomie, Welt- und Heilsethos" nicht gelten, bestreitet aber – hier sich u. a. auf Ebeling berufend – keineswegs, daß Moraltheologie die Eigenständigkeit sittlicher Reflexion und Praxisgestaltung ebenso respektieren, wie sie die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Moral erschließen muß. Solches ist nur möglich, wenn sich Theologie gerade in der immer neu vollzogenen Rückbindung an das Ursprungsgeschehen einläßt in den Prozeß „sich wandelnder anthropologisch-ethischer Selbstexplikationen des geschichtlichen Subjekts" (132). Für die Moraltheologie heißt das insbesondere: Um nicht bloßen tradierten Theorien kritiklos aufzusitzen, um nicht mit schein-überzeitlichen Konstrukten zu hantieren, bedarf sie zur Erkenntnis dessen, was Jesu Botschaft und Verhalten, was seine Wirkungsgeschichte j e t z t bedeuten, einer tragfähigen, d. h. vor allem auch nachprüfbaren Anthropologie. Dies wiederum macht die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Wissenschaftserkenntnissen nötig.

Das Kap. über „Die wissenschaftstheoretische Diskussion um die Theologie und ihre methodologische Relevanz für die Moraltheologie" (119–135) hat demgemäß eine zentrale Stellung in diesem Werk und bestärkt sie noch durch entsprechende Reflexionen in der Einleitung und im letzten die Gesamtergebnisse der Arbeit strukturierenden Kap. Damit läßt der Autor zu Recht deutlich werden, daß ein wesentliches Ziel seiner Arbeit gerade in der Reflexion einer wissenschaftstheoretisch gerechtfertigten Methode interdisziplinärer Forschung besteht.

Das zweite und von der aufbereiteten Materialfülle her im Vordergrund stehende Ziel ist die Realisierung: Der konkrete Aufweis, wie Moraltheologie aus der Psychoanalyse wesentlichen Gewinn für die eigene Anthropologie ziehen kann, und zwar für eine auf Reife und schöpferische Selbständigkeit ausgerichtete Anthropologie. Und es ist dabei sein besonderes Interesse, zu zeigen, daß dies zu einem strukturell plausiblen und zur Freiheit ermächtigenden Verständnis der sittlichen Impulse der Botschaft und des Verhaltens Jesu führt.

Hier nun der bei der Materialfülle des Werkes notwendig stark vereinfachende Versuch, seinen Aufbau und Diskussionsgang zu skizzieren: Der erste große Teil der Arbeit gilt der „Impliziten Anthropologie der psychoanalytischen Ich-Psychologie" (19–117).

Der Vf. geht davon aus, daß die auf Freuds Werk basierende Ich-Psychologie den Charakter einer Humanwissenschaft (also nicht mehr bloßer Nosologie) erreicht habe, welche eine Theorie menschlichen Verhaltens und Erlebens beinhalte, folglich auch methodisch begründete Annahmen über die Bedingungen der Persönlichkeitsentfaltung, auch in sittlicher Hinsicht. Ausführlich diskutiert der Vf. deshalb den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse sowie die Möglichkeiten und Grenzen seiner eigenen Methodik bei der Frage nach der latenten Anthropologie der Ich-Psychologie. In der Erörterung der Ich-Theorie Freuds erkennt der Vf., daß dieser das Ich letztlich nicht als autark-isolierte Instanz versteht, das Ich sei hier vielmehr „nur vor dem Hintergrund eines interpersonalen Geschehens zu verstehen, das Erkenntnis, Kommunikation und Handeln ermöglicht", und es sei „unterschwellig immer auch der auf Zukunft offene Aspekt von Entwicklung, von Ichwerdung in Richtung humaner Freiheit wirksam" (36f). Es folgt dann die Untersuchung und Auswertung der von Freud her entwickelten Ich-Psychologie H. Hartmanns (37–49). Warum der Vf. sich grundsätzlich auf die Diskussion der Konzepte Hartmanns und dann auch Eriksons beschränkt, wird trotz der Begründung S. 19/Anm. 1 nicht ganz einsichtig, ist aber im Duktus der Gesamtuntersuchung von sekundärer Bedeutung. Als anthropologischen Ertrag der Hartmannschen Ich-Deutung formuliert Wahl: „Das Ich ist ... das Zentrum, von dem alle psychische Aktivität ausgeht bzw. zu kontrollieren versucht wird; dem Ich-Zentrum als dem „personalen Element" (Hartmann) kommt daher für die Aufgaben der Hemmung, Synthese und Anpassung die entscheidende Rolle zu; seine Stärke und Ausgeglichenheit nach innen wie nach außen entscheidet über psychische Gesundheit, die im Gleichgewicht zwischen Substrukturen des Individuums einerseits und zwischen ihnen und der Umwelt andererseits besteht" (43).

Könnte diese explizite Entfaltung einer Psychologie des „ichstarken Individuums" (43) prinzipiell deshalb positiv beurteilt werden, weil hier eine Anthropologie der Selbständigkeit, Urteilskraft und der Ausgeglichenheit grundgelegt werde, so erhebt der Vf. doch kritische Einwände. Wenn diese den positiven Impuls der Hartmannschen Psychologie auch ein wenig zu stark überdecken, so sind sie m. E. doch berechtigt: Über das Ich werde zu naturwissenschaftlich, zu biologisch gedacht; dadurch gerate das „autonome Ich" geradewegs in die Zwänge struktureller, kritikloser Anpassung an gesellschaftliche Verhältnisse; vor allem aber gerate das Ich in eine strukturelle Distanz zur Umwelt, welche den seit Descartes wirksamen Dualismus keinesfalls überbrükke, sondern verstärke. Dem stellt der Vf. nun das Konzept der Ich-Identität von E. H. Erikson gegenüber (49–59) und hebt dessen explizites Interesse hervor, den benannten Dualismus und den mit ihm gegebenen pseudo-biologischen Anpassungszwang zu überwinden: Es gibt „kein isoliertes Individuum und dessen additive Umgebung" (51), vielmehr besteht die Einheit des Menschen, seine Identität, als „jene sich entfaltende, übersummative Konfiguration, die durch selektive Integration, Umwandlung und Amalgamierung der vielen unbewußten Kindheits-Identifikationen aus jeder psychosexuellen und psychosozialen Phase sukzessiv aufgebaut wird und die das seiner selbst bewußte Ich in die Lage versetzt, im Kontext und in Konfrontation mit seiner Gesellschaft und Kultur sich kritisch der Erfahrung seiner Individualität und Sozialität auszusetzen und ‚ich' und ‚du', ‚wir' und ‚ihr' zu sagen und zu meinen" (52). Identität entfaltet sich nicht autark aus bloßen internen Nötigungen heraus, sondern wesentlich auch in wechselseitigen Beziehungen. Wenn der Vf. auch den bei Erikson zu beobachtenden Zug zum Formalisieren, zum Ausklammern der Geschichtlichkeit der Existenz kritisiert, so läßt er doch keinen Zweifel an seiner Sympathie für dessen Konzept.

Nachdem solcherart die Exposition hergestellt ist, unternimmt der Vf. den sehr differenzierten und sehr materialreichen Versuch einer Diskussion über „Psychoanalyse und Ethik" (59–72), über die anthropologische Bedeutung der Ich-Psychologie (72–98) und über die Bedeutung des Narzißmus für die Entfaltung des Selbst (98–117). Diese Diskussion ist nicht nur schlechthin anregend und m. E. auf weite Strecken beispielhaft geglückt und überzeugend, sie erweist – in Kritik und Affirmation – auch prinzipiell, daß die wissenschaftstheoretische Trennung zwischen Humanwissenschaften und Ethik scheinwissenschaftlich ist, daß vielmehr der interdisziplinäre Austausch für beide Seiten zumindest ideologiekritisch wirkt und damit notwendig ist. Leider kann hier der Gang der Diskussion mit Stichworten allenfalls nur angedeutet werden.

Wiederum vor allem von Erikson ausgehend hebt der Vf. hervor, daß das Konzept der Ich-Identität es ermöglicht, „die Ich-Stärken als von der Gesellschaft zu fördernde Ich-Werte" zu begreifen (63), womit die seit frühester Kindheit für das Menschsein konstitutive Wechselseitigkeit des mitmenschlichen Verhaltens in ihrer sittlichen Bedeutung begriffen und verantwortlich gestaltet werden kann. „So müssen auch ... die kritischen Ich-Funktionen und -Kapazitäten, etwa das Gewissen, durch eine Erziehung in Partnerschaft und wechselseitiger Aktivierung zwischen den Generationen ermöglicht und gestärkt werden. „Wo Es und Über-Ich war (und ist!), soll Ich werden" – diese Maxime kann von einer so orientierten Ich-Psychologie her dann anders als entweder triebfeindlich oder amoralisch-hedonistisch verstanden werden: als progressive, unter dem kritischen Einfluß eines sich selbst reflektierenden Ich sich ausweitende Verfügbarkeit des Triebpotentials und der internalisierten Verpflichtungsstrukturen für die Motivation personalen und sozialen Handelns, für die Entwicklung von der Zwangsmoral zur Ethik der Verantwortung" (71). Dieses Konzept ergibt – gegen den bei Hartmann beobachteten Dualismus – die Möglichkeit, die Ichwerdung als psychosoziale Genese und als Selbsteinholung des Ich in intersubjektiver Bezogenheit zu verstehen und gerade so den Ort und die Inhalte einer die Autonomie, das dialogische Verflochtensein sowie die geschichtliche Offenheit des Ich fördernden Moral zu bestimmen bzw. zu bestätigen (77ff).

Die m. E. sehr gut gelungene Darstellung des Narzißmus als „Entwicklungslinie des Selbst" (98–117) zielt darauf ab, unter Verwendung der Arbeiten H. Kohuts, herauszustellen, „wie eng die ‚Identitätsbildung' und -findung mit der narzißtischen Genese verbunden und auf ihr (relativ) ‚gesundes' Glücken angewiesen ist": vom primären Narzißmus hin zur realistischen Selbstliebe und durch sie zur Fähigkeit spontan-engagierter Partnerschaft und der Hingabefähigkeit an sinnvolle Ideale. „Identität ist wesentlich (auch) „gestalteter Narzißmus" (Kohut)" (110). Die entsprechende psychoanalytische Einsicht vermag einerseits zu verdeutlichen, wie sehr die Annahme des Emotional-Triebhaften zur Identität

gehört, wie sehr andererseits die Gefahr der Selbstüberschätzung und egoistischer – auch religiös verbrämter – Überhöhung ideologiekritisch angegangen werden muß.

Nach dem bereits erwähnten hermeneutischen Grundsatzkapitel folgt dann als drittes: „Das Menschenbild in der Moraltheologie – Darstellung und Kritik am Beispiel Bernhard Härings" (137–233). Der Vf. bezieht sich auf das 1954 zuerst und dann in mehreren Auflagen bis in die 60er Jahre erschienene Lehr- und Handbuch „Das Gesetz Christi" sowie auf die nachkonziliaren Publikationen, nicht aber auf das erst in den letzten Jahren auch deutsch erschienene zweite Lehr- und Handbuch Härings: „Frei in Christus".

Die Frage liegt nahe, wieso der Vf. gerade die Häringsche Moraltheologie als Untersuchungs„objekt" wählt. Ein – berechtigter – Grund liegt sicherlich darin, daß Härings Werk in seiner pastoral-motivierenden nicht-kasuistischen Art zur Neuformierung der Moraltheologie wesentlich, vielleicht entscheidend beigetragen hat. Ein weiterer, letztlich vermutlich besonders ausschlaggebender Grund dürfte aber auch darin bestehen, daß Härings Werk eine bestimmte „fortschrittliche" Art der Moraltheologie repräsentiert, wie sie nicht nur in Lehre und Forschung, sondern auch in der Seelsorge praktiziert wird; und daß diese sich pastoral-weise und dabei theologisch-sicher gibt. Das reizt zur Überprüfung, das reizt auch zur Kritik. Härings Werk verlockt auf jeden Fall zur Analyse. W. betont ausdrücklich, daß die Werkanalyse die individuelle Biographien des Autors nicht mitumfasse; dieser Einsicht folgt er dann auch bruchlos. Im übrigen gerät seine Untersuchung dann zum Nachweis, daß in diesem an sich sehr hilfreichen Typ von Moraltheologie die Priorität des Theologischen eine kritisch überprüfte und gerechtfertigte Anthropologie nicht ohne weiteres zuläßt. So etwa, wenn „die Frage nach dem Menschen und seine Frage nach sich selbst a priori der Christologie ein- und untergeordnet wird", oder wenn parallel dazu das Modell für die Darstellung der zwischen-menschlichen Beziehungen fast fraglos vom dialogischen Personalismus und der Wertphilosophie bezogen wird (138). „So resultiert ein idealistisch verkürztes, hoch abstraktes Menschenbild, in dem – trotz aller gegenteiligen Beteuerungen – die Phänomene der somatisch-„materiellen" Existenz, das Unbewußte, die Triebe, Objektbeziehungen und ihre Schicksale usw. – kurz: der konkret leibhaft-geschichtliche Mensch im Gegensatz zum abstrakt-essentiellen – ausfallen (bestenfalls auch noch mitberücksichtigt werden, da ja alles „integriert werden muß)" (151). In ausführlichen, zum größten Teil sehr überzeugenden Analysen der Bereiche Angst und Schuld, Gewissen, Narzißmus und Nächstenliebe, Aggression usw., in welchen durchaus die Tendenzen der Häringschen Moraltheologie zu einer produktiven Moral artikuliert werden, gelangt der Vf. letztlich doch zur Erkenntnis, es sei „der Eindruck unabweisbar, eine solche theologische Ethik verstehe sich insgeheim als „Hilfs-(Über-)Ich" des (für) unreif gehaltenen Christen, der freies „Kind Gottes" und autonomer Erwachsener zugleich sein soll, daran freilich konsequent gehindert wird; offensichtlich fehlt ihm für die „übernatürliche Realität" der Glaubensmoral noch jede Reife und Entscheidungsfähigkeit – wie sie analog der hilflose Säugling angesicht der „natürlichen Wirklichkeit" zunächst an sein mütterliches „Hilfs-Ich" delegieren muß. Auf der Ebene des Glaubens – und der davon geprägten Erziehungspraxis! – wird freilich die „Mutter" (Lehramt, Theologie – mater et magistra) nicht als die Lehrerin der Liebe erfahren, die sie sein könnte und sollte, sondern weit mehr als Lehrerin des (väterlichen) Gesetzes, als seine frühe Repräsentantin und Exekutive" (231). Diese Moral – vielleicht gerade in der Form pastoraler Bemühtheit – gerät leicht autoritär, erzeugt Abhängigkeit, verhindert ein wirkliches Ich-Gewissen, also verantwortliche Selbständigkeit; und wo sie – z. B. bei betont positiver Wertung von Sexualität, Eros und Glücksverlangen – zu einer dauernden bewußten Integrierung aller aggressiven und libidinösen Strebungen sowie zur Selbstaufgabe bis zur „masochistischen Demut" führen will, überfordert sie statt zu fördern.

Das abschließende vierte Kap. (235–312) gilt dem Thema „Theologische Ethik im Anthropologischen Gespräch mit der Psychoanalyse – Rückblick und Ausblick". Hier geht es im ersten Abschnitt um die begründete Demonstration des angesichts der kritischen Sichtung psychoanalytischer Erkenntnisse über das Humanum auszumachenden Problems, daß traditionelle Moraltheologie die „Basis einer autoritär-pädomorphen Moral" abgibt (235). Diese setzt – nochmals sei es gesagt – freilich voraus, daß Härings Moraltheologie als symptomatisch gelten kann für die „traditionelle Moraltheologie", – eine Annahme, die m. E. grundsätzlich richtig ist.

Ohne hier nun die Details der Analysen auch nur andeutungsweise nachvollziehen zu können, sei mit ein paar Zitaten die klare Gegenposition des Vf.s angedeutet: „Aus der Fiktion einer naiven Unmittelbarkeit befreit, erweist sich Glaube – als angstfreies, liebend offenes und annehmendes „kindliches" Vertrauen – als in Wirklichkeit sehr komplexe, reife Leistung eines relativ autonom gewordenen Ich, das durch die kritische Erfahrung des Negativen ... hindurchgegangen ist und so eine „zweite Naivität", eine durch selbstreflexive Denk- und Trauerarbeit vermittelte, indirekte Erfahrug einer neuen Qualität von „Kindsein" wiedergefunden hat" (246). Gegen eine Als-ob-Theologie, welche Gott zum unmittelbar erfahrbaren Über-Ich-Vater und Über-Ich-Herrn geraten läßt, steht „Jesus als Modell der Aufhebung der Herr-Knecht-Abhängigkeit, in dem der Herr sich mit dem Knecht identifiziert und selbst abhängig macht und leidet"; damit wird im Prozeß der für Autonomie und Identität notwendigen Ablösung „eine neue Qualität erreicht, die das positive Moment der kindlichen Angewiesenheit auf Vertrauen und Liebe in der progressiven Umkehrung der Verhältnisse „aufhebt" und eine neue Kompetenz ermöglicht: frei gewähltes, bewußt übernommenes, aus der Position der Selbstverfügung und Stärke, gewonnener personaler Identität, nicht aus narzißtischer Bedürftigkeit nach Gratifikation erwachsendes, vielmehr aktives Sich-abhängig-Machen (-Können) pro alio" (247).

Die Erkenntnis des Ungenügens der in bisheriger Theologischer Ethik wirksamen Anthropologie fordert zur Suche nach Alternativen heraus, in welchen die sittlich relevanten Perspektiven der Botschaft und des Handelns Jesu für eine schöpferische und frei-verantwortliche Moral zusammentreffen mit den human-wissenschaftlichen Bedingungen, solche Moral wirklich zu „können". Daß die Alternative letztlich nur durch einen neuen Zugang zu Jesus von Nazareth gefunden werden kann, ist logisch zwingend und tritt im Gang der Reflexionen des Vf.s vor allem dort zutage, wo er eine theologisch vermittelte Annäherung an das „Modell Jesus" sucht: etwa bei D. Bonhoeffer und bei D. Sölle.

Freilich bedürfte diese Auswahl bestimmter theologischer Konzepte einer einläßlicheren Begründung, als sie hier gegeben wird. Sie sollte nicht einfach darin liegen, daß sie in das eigene Konzept des Vf.s passen, so sehr das in sehr sympathischer Weise auch zutrifft. An der Theologie des späten Bonhoeffer fasziniert die konsequente und also radikale Aufdeckung der Parteilichkeit Gottes, der sich in die menschliche Leidensgeschichte dadurch verstrickt, daß er sich gerade dem mündigen Menschen anbietet und nicht aufdrängt. Die künstliche Trennung: hier der hohe Gott-Herr und Vater, dort der in seiner Weltlichkeit letztlich hilflose Mensch wird aufgehoben: Gott macht sich in Jesus Christus zum Helfer für den mündigen Menschen. Und so kann es nicht wundern, wenn der Vf. nun D. Sölles Protest gegen jede pseudochristliche Gehorsamsethik aufnimmt: zugunsten „produktiven Leidens und kreativer Phantasie" (261ff). Demgemäß ist es für das Interesse W.s, aus psychoanalytischer Einsicht in die Bedingungen reifer Menschlichkeit die Potentiale christlichen Glaubens aufzuschließen, äußerst bezeichnend, wenn er „Glaube als ‚Ich-sagen-Können'" (271) begreift und dies dann (verschränkt mit Sölle-Zitaten) etwa folgendermaßen darstellt:

„Für Sölle hat Glaube wesentlich mit Ichwerdung zu tun: wo fremdes Leiden und eigenes Mit-Leiden nicht in ein leidfrei-apathisches Christentum übersprungen wird, wo „das Kreuz zu meditieren" bedeutet, „Abschied zu nehmen von der narzißtischen Hoffnung, ungekränkt, unverstümmelt und unsterblich zu sein", und wo die Liebe „das Ja des Glaubens gegen alle Erfahrung sagt", dort bedarf es einer Ich-Entwicklung und Selbstreifung, welche die Fixierung auf primären, unmodifizierten Narzißmus wie auf reaktiven christlich-moralischen Masochismus überwunden hat ... Als Modell wird Jesus vorgestellt: „ein Mensch, der es wagte, <ich> zu sagen ohne Rückendeckung", weil er aus der unableitbaren Freiheit der Phantasie seiner Liebe denkt und handelt; dadurch verändert er die Realität der Menschen und hilft ihnen, freier und ein Stück mehr sie selber zu werden – mythisch gesprochen: mit Christus aufzuerstehen" (271).

Nun also: „Das Kriterium christlicher Anthropologie und Ethik: Jesus – Bild des Menschen" (272ff). W. bahnt sich auch hier den Weg durch eine exemplarische Sichtung des theologisch-exegetisch bereits Erarbeiteten.

Einmal ist da die Erkenntnis, daß Jesu Hinwendung zum konkreten Mitmenschen nicht auf moralische Zähmung unter einen Herr-Gott setzt, sondern auf die Befreiung aus unverrechenbarer Güte und damit auf die Freisetzung zu schöpferischer Lebensgestaltung, gerade im Angesicht von Schuld und Leid (J. Blank). Da ist aber auch die kritische Sichtung etwa des Versuchs von K. Niederwimmer, Jesu Wirken und Schicksal tiefenpsychologisch zu deuten, welche – dies als des Vf.s eigene Aussage – darauf abzielt, Jesu Gottesverständnis als souveräne Ablösung vom totalitären Über-Ich-Vater und als liebende Annahme des gütigen Vaters durch den ichbewußten „Sohn" zu deuten. Und dies öffnet den Weg zu angstfreier, mutiger, dennoch und gerade aus der Ermächtigung durch Gottes Güte heraus schöpferischer Lebensgestaltung.

Der in Jesu Verkünden, Handeln und Schicksal zutage tretende, realisierte Zusammenhang zwischen Reich-Gottes als erträumtem Zustand des Heils und der Gerechtigkeit und dem schöpferischen Handeln jeweils-jetzt widerstreitet jeder bloß-illusionistischen Selbstlüge (Flucht in Jenseits-Illusionen) ebenso wie er zu einer gegen jedes verschuldete Leid subversiv querstehenden Handlungsalternative wird. Dies richtet sich gegen jede resignative Anpassung an eine zwanghaft-ausweglose Realität (W. bezieht sich hier vor allen Dingen auf das Realitätsprinzip Freuds) und zielt auf eine Handlungsdynamik, welche Schuld realistisch aufzuarbeiten hilft, erfüllendes Glück als Ziel der Moral beglaubigt und Liebe als Lebenszusammenhang begreifen und erleben läßt, in welchem Gott der ist, der das „ich" und das „du", das „wir" und das „ihr" zugunsten eines jeden miteinander verbindet.

Dem Vf. ist nur zuzustimmen, wenn er schließlich und endlich zur These gelangt, (Moral-)Theologie bedürfe zur Entfaltung einer Moral der Trauer über Leid und Schuld, einer Moral ich-starker Liebe, der für ideologische Fixierungen sensiblen Selbstkritik und der humanwissenschaftlichen Hilfe zur Erkenntnis der Potentiale christlichen Glaubens. Gerade so komme Glaube zu sich selbst, mitten im menschlichen Leben.

Der Rez. bekennt, daß ihn das Werk W.s sowohl aufregt wie auch anregt, beides höchst positiv. Aufregend ist die Kühnheit des Konzepts;

ist der unbeirrt-„ichstarke" Umgang mit Psychologen und Theologen, pedantisch und großzügig zugleich; aufregend ist der einigermaßen schwierige Stil des Buches, der einen dazu zwingt, buchstäblich jeden Satz zu bedenken, und dies immer neugierig auf die Entwicklung des Gedankengangs. Daß dabei z. B. ein C. G. Jung fast ein wenig überheblich abgetan wird, daß das Konzept „autonome Moral im Kontext christlichen Glaubens" verbal fast abgelehnt, im Ganzen des Buches aber eindrucksvoll bestätigt wird, dies alles und vieles andere ist nur in zweiter Linie wichtig. Und zwar angesichts der Tatsache, daß hier ein Konzept interdisziplinärer Forderung vorgestellt und zugleich realisiert wird, das Theologische Ethik notwendig anregen muß. Mit Sicherheit handelt es sich hier um eine der wichtigsten Arbeiten zur Theologischen Ethik, die in der letzten Zeit erschienen sind. Die Kühnheit der Konzeption und die damit unweigerlich verbundenen schier „unzähligen" zu Widerspruch und Fortführung reizenden „Aporien" können dieses Urteil nur bestätigen. Für den Rez. ist es deshalb frustrierend, das Werk nicht wesentlich detailreicher zeigen zu können. Aber schließlich wäre es ja wichtig, es zu studieren.

Anmerkung: Bei der Vielzahl der zitierten Psychologen und Theologen wäre ein Personennamen-Index unbedingt nötig.

Bamberg Volker Eid

Schönberger, Rolf: **Nomina divina: zur theologischen Semantik bei Thomas von Aquin.** – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1981). IV, 161 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 20, Philosophie Bd 72) kart. SFR 37.–

Eines der dringendsten Probleme heutiger Verkündigung und Theologie ist das angemessene Reden von Gott und seiner Offenbarung. Die theologische und allgemein die religiöse Sprache früherer Zeiten ist vielfach unverständlich geworden; der Zweifel, ob die religiösen Aussagen tatsächlich objektiven Inhalten entprechen, sitzt tief. Zeiten kulturellen Umbruchs waren jedoch immer auch Zeiten, in denen die religiöse Sprache in die Krise geriet. So stellte im 13. Jh. der Einbruch der aristotelischen Philosophie die Theologie vor die Notwendigkeit, die Glaubensaussagen neu und in einer bis dahin unerhörten Rationalität zu formulieren. Thomas von Aquin, der keine damals diskutierte theologische Frage mit dem bloßen Hinweis auf Tradition und Magisterium abgewehrt hat, hat sich zeitlebens mit dem Problem der religiösen Sprache befaßt.

Die vorliegende Arbeit (ein Vorwort fehlt) will das theologische Sprechen von Gott – mittelalterlich ausgedrückt: die Lehre von den göttlichen Namen – anhand des „exemplarischen Lösungsweges des Thomas von Aquin" (7) beleuchten.

Grundlage dieses Lösungsweges ist nach Sch. das Kausalitätsprinzip; „seine Tragfähigkeit entscheidet alles" (37). Dabei umschreibt Thomas das Verhältnis Gott – Welt genauerhin mit Hilfe der Exemplarkausalität, die Ähnlichkeit stiftet und darum Rückschlüsse vom Geschöpf auf den Schöpfer zuläßt. Folgt Thomas hierin ein Stück weit platonischen Traditionen, so weigert er sich doch, die Immanenz Gottes in den Geschöpfen als einen gangbaren Weg zu einer objektiv begründbaren Gotteserkenntnis anzusehen, denn die menschliche Vernunft ist nur ein Reflex der göttlichen Vollkommenheit, und sogar menschliche Selbsterkenntnis ist abhängig von der Erkenntnis der Dinge der Außenwelt (29). Der thomasische Gedankengang scheint somit in die Aporie der absoluten Transzendenz Gottes und seiner nicht thematisierbaren Immanenz hineinzuführen. Aber hier anzuhalten würde bedeuten, die menschliche beatitudo ihrer potentiellen Vollendung zu berauben, würde außerdem im Widerspruch stehen zur selbstverständlichen Praxis des christlichen Glaubens, die für Thomas immer eine Grundgegebenheit des theologischen Denkens ist (31). Der Weg zur Gotteserkenntnis und zu verantwortbaren Aussagen über Gott führt in Wirklichkeit weiter über die triplex via, jene drei bekannten modi, die Thomas bereits am Anfang seiner Laufbahn als Magister in Paris so formuliert: Per causalitatem, remotionem, eminentiam (1 Sent. d. 3, q. 1, a. 3 co. S. 44 A. 68 ist entsprechend zu verbessern). Wenn Thomas diesen Weg zu verantwortbaren Aussagen über Gott betritt, so ist sein Ziel nicht eine neue, wissenschaftliche Kunstsprache; er möchte nur die Bedeutung derjenigen Worte eruieren, in denen die religiöse Erfahrung sich ausspricht. Das Endergebnis solchen Bemühens kann keine griffige Kurzformel über Gott sein, sondern nur ein Aufweis der Fülle von Gesichtspunkten, die es zu bedenken und untereinander auszubalancieren gilt. Dieses vorsichtige Abwägen gilt auch für die triplex via als Methode: alle drei Aussageweisen, Affirmation, Negation und Übersteigerung (eminentia) bedürfen einander, sie korrigieren und ergänzen sich gegenseitig, und allein so wird eine Aussage maximal korrekt (86). Wenn der via negationis dabei die Aufgabe zufällt, das kreatürliche Element beim Reden über Gott möglichst gering zu halten, so teilt Thomas doch nicht den Pessimismus des Maimonides. Gültige, und nicht nur negative, Aussagen über Gott können gemacht werden, weil die Geschöpfe, die Gott erkennen (so unvollkommen das auch ist), ihn repräsentieren (wiederum in aller Unvollkommenheit). Diese Unvollkommenheit ist auch verantwortlich für die Spannung, die zwischen der simplicitas Dei und der Vielzahl der Namen besteht, mit denen wir die essentia Dei bezeichnen. Doch sind diese vielen Namen keineswegs Synonyme (so Duns Scotus), weil sonst die gesamte religiöse Sprache zu einem bloßen Wortspiel (nugatio) und die Theologie zu einem einzigen, letztlich inhaltslosen Pleonasmus würde (97). Auf die Frage, was die Übertragung der Namen begrenzter Vollkommenheiten auf Gott für den Sinn dieser Worte bedeuten, lehnt Thomas bekanntlich deren äquivokes oder univokes Verständnis ab und läßt allein die Redeweise der Analogie zu. Dabei verknüpft er seine Analogielehre derart eng mit dem Begriff der Partizipation, daß er an manchen Stellen die Partizipation selbst an die Stelle der Analogie treten läßt (128). Dabei kommt er dann zu der tiefen Einsicht, daß endliche Attribute, die, wegen der Begrenztheit des geschöpflichen Ausgangspunktes, Gott nur unvollkommen zugeschrieben werden können, sich doch im Vollsinn erst in ihm erfüllen (130).

Zum Schluß zeigt der Vf. an drei Attributen, wie Thomas vorgeht: Gott als „Leben" (vivens), als „Person", als „Sein" (qui est, in Anlehnung an Ex 3,18).

Die Untersuchung läßt den Leser, wenn er sich mühsam durchgearbeitet hat, die Faszination echten thomasischen Denkens ahnen, das noch nicht durch neuscholastische Systematik verkrustet ist. Allerdings stehen diesem Gewinn erhebliche Mängel gegenüber, die Inhalt und Form des Buches betreffen.

Das Thema, das der Vf. sich gewählt hat, ist schon oft behandelt worden; die lückenhafte Bibliographie am Schluß des Buches gibt davon nur einen schwachen Eindruck. Wer auch nur ein wenig mit der einschlägigen Literatur vertraut ist, wird seine Zweifel haben, ob das vorliegende Buch ein realer Fortschritt gegenüber früheren Versuchen auf diesem zugegeben schwierigen Feld thomasischer Spekulation ist. Eine eingehende Erörterung ist hier nicht möglich. Doch sei einiges genannt, was an der Arbeit besonders stört.

Die Sprache des Vf.s ist – ganz im Gegensatz zur kristallenen Klarheit thomasischer Diktion – unscharf und gestelzt. Ein Satz wie: „Thomas argumentiert ganz im Sinne des Bestimmtheitsgesichtspunktes, denn die Tendenz seiner Argumentation geht gegen eine Ausgrenzung dessen, was als Name Gottes fungieren kann, ins Unbestimmte" (61) ist eine Zumutung für den Leser. Leider ist er keine einmalige Entgleisung. Der Text ist nicht nur aufgefüllt mit langen und kurzen lateinischen Zitaten, die das Lesen nicht gerade erleichtern, sondern auch gespickt mit vielen Fremdwörtern, von denen einige besonders unangenehm auffallen („Kausierfähigkeit", „Kausierungsvorgänge", „Separierbarkeit" u. a.).

Schwerwiegender als all dies ist jedoch ein methodischer Fehler, der dem Buch anhaftet, nämlich der Mangel an historischer Perspektive. Dem helfen auch die ziemlich willkürlich verstreuten Zitate aus antiken Philosophen, über Nikolaus von Kues, Fénelon (!), Goethe (!) und Hegel nicht ab. Der Leser würde auf solche Garnierungen, die zur Sache kaum etwas beitragen, gerne verzichten, wenn ihm stattdessen gezeigt würde, welches genau der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt der thomasischen Überlegungen zu den „nomina divina" war, und auf welchen Stufen Thomas zur endgültigen Formulierung seiner Lehre kam. Seit dem methodisch revolutionierenden Buch von H. Bouillard, Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin, Paris 1944, und seit den bahnbrechenden Arbeiten von M.-D. Chenu, A. Donaine, O. A. Pesch u. a. ist es schlechterdings unmöglich, Texte aus verschiedenen Epochen der Lehrtätigkeit des Aquinaten durcheinanderzumengen und dem Leser als „thomasische Lehre" vorzusetzen. Selbst wenn Thomas eine einmal formulierte Lehre nicht mehr geändert hätte (für den wichtigen Fall der Annalogie vgl. B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin, Louvain 1963, dazu die Kritik von B. Mondin in CivCatt 95 (1967) 369–383), hätte der Vf. nicht die Chronologie der Thomaswerke vernachlässigen dürfen. Ferner ist es unabdingbar für die Arbeit an und mit historischen Texten, das diese zunächst einmal genannt und vorgestellt werden. Hätte der Vf. das getan, dann wäre dem Leser eindringlich klar geworden, wie sehr sich Thomas während seiner ganzen Lehrtätigkeit immer wieder mit unserem Problem befaßt hat, mit Nachdruck schon in seiner ersten großen theologischen Synthese, dem Sentenzenkommentar. B. Mondin hat den diesbezüglichen Aussagen des Sentenzenkommentars vor wenigen Jahren eine kleine Untersuchung gewidmet, die in vielem erhellender und auf jeden Fall klarer ist, als was Sch. zu diesem Thema sagt: B. Mondin, Il problema del linguaggio teologico nel „Commento alle Sentenze", in: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario (Atti del Congresso internationale, Roma–Napoli 17/24 aprile 1974), Bd 3: Dio e l'economia della salvezza, Napoli 1976, 165–182.

An der Form der Arbeit von Sch. ist zudem ärgerlich, daß der Vf. in souveräner Weise auf Register und Quellenverzeichnis verzichtet und antike, mittelalterliche und moderne Quellen nur stark abgekürzt zitiert, diese Abkürzungen aber nirgendwo erklärt. Wenn das schon in einer Untersuchung über Thomas v. A. für dessen Werke nicht hinge-

nommen werden kann, so noch weniger für andere, nur gelegentlich angeführte Schriften.

Rom Pius Engelbert O.S.B.

Horstmann, Ute: **Die Geschichte der Gedankenfreiheit in England.** Am Beispiel von Anthony Collins: A Discourse of Free-Thinking. – (Meisenheim: Hain) 1980. 243 S. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, kart. DM 51.–

Das Buch gliedert sich in folgende Kap.:

Nach einer Einleitung über „Einige Überlegungen zu dem Begriff der Gedankenfreiheit und der Tolerenz" (9–15) und einer Übersicht über die wichtigsten Lebensdaten von A. Collins, seine Schriften und Freundschaft mit John Locke (16–22) wird das Anliegen des grundlegenden Werkes „Discourse of Free-Thinking" eingehend dargestellt (23–82). Es folgt „Die geistesgeschichtliche Entwicklung in England des 17. Jahrhunderts im Hinblick auf die Bildung einer Toleranzidee" (83–171) und eine „Abschließende Würdigung des Beitrags von A. Collins zur Debatte über Gedankenfreiheit" (172–187) sowie „Die Reaktion auf den Discourse of Free-thinking" (188–21). Eine Zusammenfassung und Schlußbetrachtung beschließt den Bd, der eine gute Einsicht in das Thema der Arbeit vermittelt.

Leider wird die Lektüre des Buches sehr gestört durch die vielen Unterstreichungen im Text und dann durch die hinter den Aussagen stehende Ideologie (= irrealistisches Wunschdenken). Collins erfüllt das Interesse praktischer Lebensreformen, gegen die sich das durch alle möglichen Kräfte bedrängte England damals wehren mußte. „Gedankenfreiheit ist Voraussetzung für Fortschritte in allen Wissenschaften, da erst die Summe von Erkenntnissen wahren Fortschritt ermöglicht: Als Privileg, also nur von einzelnen in Anspruch genommen oder in einzelnen Bereichen ausgeübt, kann Denkfreiheit diese Wirkung nicht erreichen" (224). „Die einzige Möglichkeit, die Gesellschaft funktionsfähig zu erhalten, erblickt Collins in der Einigung über für alle verbindliche moralische Normen. Diese Normen sollen ersetzen, wofür Religion bis dahin verantwortlich war" (225). „Die Geschichte der christlichen Religion kann – auch als Geschichte der Unterdrückung, der Verfolgung, der Erziehung zur Heuchelei, als Geschichte der Hinrichtungen und Bücherverbrennungen geschrieben werden. Insofern läßt sich sagen, daß die Religion entschieden mehr Schaden angerichtet hat, als irgendeine Richtung von Freidenkern es vermocht hätten, wobei es bei der Verfolgung aus religiösen Gründen eben nicht nur um das geistliche Wohl ging, sondern häufig handfeste politische und ökonomische Interessen im Spiel waren" (228).

Eine Tatsachenbehauptung, die so nicht stimmt, die aber doch auch für heute im Bereich „wissenschaftlicher" und politisch-ökonomischer Ideologien-Herrschaft einige Wahrheiten enthalten dürfte.

Bochum Gustav Ermecke

Offermanns, Wolfgang: **Mensch, werde wesentlich!** Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. – Erlangen: Seminar für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens 1979. X, 305 S. (OIKONOMIA. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie Bd 11) kart.

Das Interesse an russischem – nicht-marxistisch-leninistischem, nicht-sowjetischem – Denken vor und nach der Oktoberrevolution von 1917 konzentriert sich heute einerseits auf das „russische religiös-philosophische Denken", demgegenüber im Westen vor allem Theologen eine gewisse Affinität zeigen (s. z. B. meine Besprechungen der Arbeiten von R. Gläser über S. L. Frank (Th. Rv. 1976/6, 502ff), P. Klein über N. Berdjajew (a.a.O., 1977/6, 490ff), von H.-J. Ruppert (Hrsg.) über S. Bulgakov (a.a.O., 1978/6, 499ff) und von L. Wenzler über Wl. Solowjow (a.a.O., 1979/5, 391ff) – und andererseits auf das Denken der „radikalen Intelligencija" – von V. Belinskij, A. Herzen, M. Bakunin, P. Kropotkin, P. Lavrov oder auch von L. Tolstoj u. a., wozu als Beleg das Buch von I. Berlin über „Russische Denker" (Frankfurt/M. 1981) dienen mag.

Es sind offensichtlich diese beiden Aspekte russischen als osteuropäischen Denkens, von denen man in Westeuropa wie im Westen überhaupt angezogen wird, und von denen man zugleich „Anregungen" für die eigene und gemeinsame Zukunft in Theorie und Praxis erhofft: abgekürzt gesagt, für eine freiheitlich-demokratisch und sozial, in tiefgreifenden Umbrüchen zu gestaltende Menschengesellschaft einerseits, andererseits für eine vertiefte Sicht des Zusammenhanges von christlichem Glauben, Vernunft und gerechtem freien Leben aller.

Dies ist die tatsächliche Rezeption heute, welche hier nicht daraufhin untersucht werden kann, ob sie dem Gesamtgegenstand, genannt „Russische Philosophie", gerecht wird oder nicht.

Aber das hier anzuzeigende, an der Gregoriana approbierte Buch ist ein guter Beleg für diese Dissoziation der Rezeption. Es will Ivan Iljins (Ivan Il'in, 28.3.1883–21.12.1954) „Lebenswerk ... für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit" vorstellen und sieht dessen Wert und Bedeutung „nicht so sehr in der systematisch wissenschaftlichen Ausarbeitung einer christlichen Philosophie, sondern in methodologischen Anleitungen zu ganzheitlich-lebendigem Selbstvollzug in allen wesentlichen Bereichen der menschlichen Wirklichkeit" (X.) Will man nun „russ. religiös-philosophisches Denken" als Versuch der Konstitution „christlicher Philosophie" verstehen, so sollte man sich die Breite der Ansätze dazu in dieser Richtung vor Augen halten, als deren eines Extrem etwa die systematischen Entwürfe von N. Losskij und S. L. Frank zur Erkenntnistheorie, Metaphysik und prakt. Philosophie gelten könnten, als deren Mitte die spekulative Theo-(Philo-)sophie von Wl. Solowjow und seine Moralphilosophie, als deren anderes Extrem eben die Auffassung I. Iljins von Philosophie als vom Glauben durchwirktes Denken und Tun des Menschen, die eine Rechts- und Staatslehre miteinschließt, anzusehen wären.

Es scheint mir wichtig, auf die praktisch-philosophische Seite dieser Ansätze als für sie konstitutiv und wesentlich hinzuweisen, um das sehr gängige Vorurteil zu erschüttern, das russ. Denken im 19. und 20. Jh. habe sich radikal in zwei Ströme geteilt, deren einer ganz in Mystik und Religionsphilosophie versunken sei, deren anderer dagegen Sozialphilosophie und Politik machtvoll gefördert habe. Rußland habe schließlich für die zweite Form des Denkens optieren m ü s s e n , denn in einer Zeit radikaler Vergesellschaftung des Lebens, die auch in Rußland mächtig voranschritt, sei mit Mystik und Religion allein nicht voranzukommen. So sei der rote Oktober auch durch den Gang des russ. Geistes gerechtfertigt worden.

Diese Einstellung ist aufs Ganze gesehen zumindest oberflächlich, hat doch das russ. religiös-philosophische Denken von den großen Slawophilen an gezeigt, daß es Weltbewältigung aus der Synthese von Glaube und Vernunft intendierte. Dies ist auch von I. Iljin zu sagen – mögen zwar die Akzente verschieden sein – und mag auch das Resümee von Offermanns über Iljin – „er schuf folglich keine ‚Philosophie' und betrieb keine philosophische Wissenschaft, sondern er liebte die Weisheit des Lebens, das von Gott her seinen Ursprung hat, und wies anderen Menschen den Weg dazu" – auf den ersten Blick hin wenig davon sehen lassen und betonen, daß Iljin sich in Theorie und Praxis eng an die Väter und Asketen der frühen christlichen Jh. sowie an die Starzen des 19. und 20. Jhs. in Rußland anschloß (277).

Denn Iljin ist doch als Jurist und Rechtsphilosoph, als Angehöriger der um die Jahrhundertwende blühenden „Moskauer Schule der Rechtsphilosophie" (so M. N. Eršov: Puti razvitija filosofii v Rossii/Wege der Entwicklung der Philosophie in Rußland, Wladiwostok 1922, S. 39) bekannt geworden, international vor allem durch sein zweibändiges Werk über „Die Philosophie Hegels als Lehre von der Konkretheit Gottes und des Menschen" (Filosofija Gegelja kak učenie o konkretnosti Bog i čeloveka) (Moskau 1918) – dt. Teilübersetzung unter dem Titel „Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre" (Bern 1946) –; zudem sind viele seiner Schriften – auch zur Tagespolitik – über Jahrzehnte hin zumal in dt. Sprache veröffentlicht worden. Gerade als politisch engagierter Denker ist Iljin mit seiner konservativen Grundhaltung und als Befürworter der „weißen Bewegung" auch in der russischen Emigration umstritten gewesen und von deren „progressivem" Flügel (z. B. N. Berdjajew) konsequent abgelehnt und fast totgeschwiegen worden.

Dies alles läßt das Bemühen von O., eine Monographie über Iljin zu schreiben, die Leben und Werk des Denkers nüchtern analysiert, als durchaus gerechtfertigt erscheinen., Iljin gehört nach O. zu jenen russ. Denkern, „deren Lebenswerk bisher noch keine nennenswerte Würdigung gefunden hat" (VII). Sein Leitmotiv „läßt sich am besten in die berühmten Worte des schlesischen Mystikers Angelus Silesius ‚Mensch, werde wesentlich!' fassen". Damit sei „das Grundanliegen dieses Mannes" getroffen, resümiert O., „dessen ganzes Lebens sich auf das eine Ziel richtete, seine Mitmenschen auf die weltweite Krise des geistigen Verfalls und Untergangs aufmerksam zu machen, deren Ursachen zu analysieren und Wege zu einer Überwindung durch eine gründliche, religiös-geistige Erneuerung zu weisen. Zeitlebens versuchte Iljin, den Geist, das biblische ‚Pneuma', im Menschen wieder hervorzuholen und ins Bewußtsein zu rufen, indem er sich das geoffenbarte Wort Gottes und die großen denkerischen Leistungen der Vergangenheit schöpferisch aneignete und in sich eine aktive geistige Erfahrung Gottes und der Welt vollzog" (VIII).

Diesem interpretativen Ansatz entsprechend zeigt die Arbeit die Krise, die Iljins Lebenszeit umgreift, als Herausforderung des Philosophen und seine Antwort darauf.

„Krise": I. Kap. „ein Lebensschicksal in epochaler Zeit" und V. Kap. „Das Lebenswerk Ivan A. Iljins in der russischen Geistesgeschichte". – „Antwort": II. Kap. „Die Kunst des Lesens und Verstehens der geistigen Quellen der Menschheit"; III. Kap. „Der religiöse Sinn der Philosophie" und IV. Kap. „Die wahren Wegweiser zu ganzheitlichem Denken und Handeln" mit den Abschnitten „1) die Grundlagen geistiger Erkenntnislehre" (109–130); „2) die Grundlagen einer erneuerten Rechts- und Staatslehre" (133–179); „3) Die Grundlagen einer geistigen Ethik und Sittlichkeit" (179–202); „4) Die Grundlagen des künstlerischen Schaffens" (203–209) und „5) die Grundlagen religiöser Erfahrung" (209–228).

Das Einlesen in O's Monographie fällt nicht ganz leicht. Das mag einmal an Iljin selbst liegen, dessen „Redeweise" und „Vorgehen" nach O. „häufig ermüdend und langweilig auf den Leser" (179) wirken; aber auch des Vf.s Stil ist von äußerster Trockenheit, bisweilen Ungelenkheit, was den Einstieg erschwert, jedoch den Nutzen der Konzentration des Lesers auf die Sache haben mag. Nichts ist hier „gefällig", am ehesten noch das I. und V. Kap., denn die Rigorosität des Weges, den Iljin zur Erneuerung der Menschheit im Gang von innen nach außen vorschlägt – in einer Zeit, die alles Erneuernde und Verbessernde von äußerer Veranstaltung zu erwarten scheint, ist unüberbietbar. Der Leser hat also methodisch auf Zeit-Distanz zu gehen, um im Durchgang durch Iljins Einsichten erst die Möglichkeit zu erwerben, danach zu fragen, inwieweit sie – gegen den Schein – Zeit-Präsenz besitzen. Hier könnte intellektuell, „theoretisch" etwas gewonnen werden, was „praktisch" vielleicht nicht ohne Folgen bliebe. –

Ein paar Hinweise: „Als gläubiger Sohn der russisch-orthodoxen Kirche war Iljin sein ganzes Leben hindurch wesentlich geprägt von den Glaubensgrundlagen dieser seiner Kirche. Sein Denken und Handeln wurde hauptsächlich von der gläubigen Betrachtung der Heiligen Schrift und der beständigen Lektüre der asketischen und theologischen Schriften der östlichen Kirchenväter und Heiligen der ersten christlichen Jahrhunderte getragen" (41). –

„Der eigentliche ‚Gegenstand' der Philosophie ist das Prinzip des ‚Geistes', der ‚Geistigkeit', jener ‚göttliche Strahl' in allem Seienden, um dessen Einsicht und Einsichtigkeit es eigentlich bei jeder Untersuchung der Wahrheitserkenntnis gehen muß (116f).

„Im Mittelpunkt seiner religiös-metaphysischen ‚Geist-Philosophie' steht der in gläubiger Herzensschau zu erfahrende ‚Gegenstand', den jeder Mensch im Verlaufe seines Lebens immer zugleich suchen muß und schon gefunden hat . . . die eigentliche Realität, ohne die alles nichtig, leer und schal ist, er ist der Logos des Johannesevangeliums (129f). „Es stand für ihn fest, daß die größte und schwierigste Aufgabe, um die sich die Philosophie bemühen kann, die vernünftige Auslegung und Begründung der sachlichen Inhalte der religiösen Erfahrung des Menschen ist" (55).

„Das Recht begründen bedeutet für Iljin: aufzeigen, daß dieses praktisch unumgänglich auf dem Wege des Menschen zur Verwirklichung des höchsten Gutes ist" (144).

„Das unbedingte Grundrecht jedes Einzelnen, welches Iljin auch natürliches Recht nennt, besteht in der Möglichkeit, ein selbständiges und freies Leben seiner eigenen Vergeistigung führen zu können. Dies entspricht der Menschenwürde . . . Die Anerkennung dieses natürlichen Grundrechts auf ein freies und autonomes geistiges Leben ist zugleich der Anfang der rechtlichen Verpflichtung und Gleichheit aller" (149f). „In seinem tiefsten Wesen war und blieb Iljin zeit seines Lebens ein russischer religiöser Denker, der in einer festgewurzelten kirchlich-christlichen Tradition erzogen wurde und sich daraus seine Welt- und Lebensanschauung bildete. Es ist daher nur zu verständlich, daß sein Hauptanliegen beständig die Erscheinungsformen, das Wesen und die Grundlagen menschlicher Religiosität war . . . dessen Denken im Glaubensvollzug und der Glaubenserfahrung gestärkt und geprägt wurde, nicht umgekehrt. Daher Iljins großes Interesse an einer praktischen Menschheitserneuerung aus dem Glauben und seine Wegweisungen zu christlich erneuertem Kulturschaffen" (209f).

Man sieht, wie diese auch im russ. religiös-philosophischen Denken einen äußersten Entwicklungspunkt bezeichnende Position Iljins doch in wesentliche Intention mit ihm verbunden bleibt. O.s Monographie ist ein weiterer Vorstoß in das wenig bekannte Gebiet der russ. Philosophie hinein und der verdienstliche erste Versuch, Iljins Denkarbeit insgesamt zu würdigen. O. wird selbst wissen, daß nun Iljins Denken im einzelnen strenger zu analysieren und zu interpretieren wäre, vielleicht im Ausgang von seiner Fichte- und Hegel-Auffassung (die auch ein des Russ. nicht mächtiger, dt. Leser z. T. nachvollziehen und kontrollieren könnte) über den „religiösen Sinn der Philosophie" zu den „Axiomen der religiösen Erfahrung" und zum „Wesen des Rechtsbewußtseins". – Über des Vf.s eindringlich bemühtes Buch hinaus bleibt noch viel zu tun, wie man klar aus der „Bibliographie der Werke Iljins" (281–296) sowie aus der „Allgemeinen Bibliogrpahie zu Iljins Person, Lebenswerk und Standort in der russischen Geistesgeschichte" (297–305) ersehen kann.

Münster Wilhelm Goerdt

Nguyen van Tai, Pierre: **De l'antimoderne à l'humanisme intégral.** Essai d'interprétation des idées socio-politiques de Jacques Maritain, à travers ses écrits majeurs de 1921 à 1936. Dissertatio ad Lauream. – Roma: Pontificia Universitas Urbaniana 1980. 339 S. (Collectio Urbaniana 3208) kart.

Es ist still geworden um den „Bauer von der Garonne", seitdem Jacques Maritain (= J. M.) 1973 verschied. Die geistige Auseinandersetzung, die der engagierte Denker führte, scheint zugleich mit ihm eingeschlafen zu sein. Vielleicht handelt es sich jedoch nur um einen Zustand der Erschöpfung, in der sich die „postmoderne" Generation befindet, bis sie zu einer neuen Einheit von Glauben, Denken und Handeln erwacht. Dem Vf. vorliegender Diss. kommt das Verdienst zu, das Werk des französischen Denkers für die entscheidende Periode von 1921 bis 1936 analysiert und in seiner bleibenden Bedeutung der Gegenwart erneut vorgestellt zu haben.

Die Arbeit ist klar gegliedert und in einem gut lesbaren Stil geschrieben. In seiner Einführung stellt der Vf. heraus, daß J. M. gemäß seinem Selbstverständnis nicht nur Professor, Schriftsteller und Philosoph war, sondern auch wie eine Art „Romantiker der Gerechtigkeit", und bzgl. der Wahrheit wie ein „Geheimagent des Königs der Könige" in der Welt. Ein innerlich vitaler Dynamismus ursprünglicher Geistigkeit belebte alle Bereiche seines Lebens und Wirkens, vornehmlich den der praktischen Philosophie. Insofern wird das sozio-politische Denken J. M.'s mit Recht ins Zentrum der Erörterung gestellt (14–15). Der Vf. verwendet bei seinem Interpretationsversuch die historisch-biographische Methode. Dabei stützt er sich vielfach auf die Schrift von Henry Bars: Maritain en notre temps (Paris 1959).

Die Eigenart des philosophischen Werks J. M.'s sieht der Vf. darin, daß J. M. ergriffen war vom Denken des heiligen Thomas von Aquin, zugleich jedoch geöffnet für die Probleme seiner Zeit. Er entwarf seine Gedanken fortschreitend in Funktion der Zeit und der Ereignisse, die seine philosophische Meditation anregten. Dabei fanden zahlreich Wiederholungen oder besser „Rückbesinnungen" statt, die Wiederaufnahme früherer Stellungnahmen, jede von ihnen aber geöffnet auf das Mögliche hin, auf einen neuen Schritt des Denkens (16–17). J. M. selbst sprach von einem „Primat des Spirituellen". Dieser Begriff kann in zweifacher Weise verstanden werden: Existentiell im Bereich der Lebensordnung, so dann in metaphysisch übernatürlichem Sinn. Das neue ist darin zu finden, daß beide Ordnungen in dynamische Beziehung gesetzt werden.

Die gedankliche Entwicklung begann mit der begeisterten Entdekkung der Gedankenwelt des Thomas von Aquin (1910), von der aus es der zum katholsichen Glauben konvertierte Philosoph unternahm, die aktuellen sozio-politischen Ideen bzw. die Auswirkungen des modernen Geistes auf der sozial-politischen Ebene zu beurteilen. In die Ebene des Kampfes begab er sich allerdings erst bei der Krise der Action Française mit der Veröffentlichung Primauté du spirituel (1927). In den folgenden Jahren versuchte er, ein neues Bild der Zivilisation, eine neue Christlichkeit zu entwerfen. Zum richtigen Verständnis seines Anliegens sind seine Thesen zur christlichen Philosophie und Moralphilosophie als unerläßlicher Hintergrund im Auge zu behalten. Wegen seiner Kritik am Regime des kapitalistischen Liberalismus und seiner Mitarbeit an einer links gerichteten Wochenzeitschrift geriet er unter den Verdacht, selbst links gerichtet zu sein. In einem apologetischen Brief verteidigte er seine Unabhängigkeit, bis 1935 – zuerst in spanischer Sprache, dann 1936 in französischer – sein reifes Hauptwerk erschien: Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.

Insgesamt werden 18 Schriften der genannten Epoche durch den Vf. analysiert. Die Diss. ist in 8 Kap. aufgeteilt (Druckfehler bei der Numerierung der Abschnitte auf 46). Das detaillierte Inhaltsverzeichnis läßt bereits die Fülle der Gesichtspunkte gut erkennen, mit denen sich der Leser eingehend zu befassen hat: Kap. 1 und 2 beschreiben den ersten Schritt der Konzeption; Kap. 3 die Ideen während der Krise der Action Française; Kap. 4 und 5 die weitere Entwicklung der Ideen; Kap. 8 das Porträt des Philosophen in der Epoche von 1935; es zeigt zugleich, wie Humanisme intégral seine sozio-politischen Vorstellungen zusammenfaßt; Kap. 7 und 8 bieten eine Gesamtschau und Retrospektive dieser Lektüre.

Der Vf. legt ausführlich dar, daß die antimoderne Einstellung J. M.'s auf seiner Befreiung vom Bergsonianismus beruhte, wobei sich der Bekehrte zunächst auf die Wahrheiten des katholischen Glaubens, sodann auf die metaphysischen Prinzipien des Thomas von Aquin stützte. Die Schriften dieser Epoche waren kritische Reflexionen über die großen Ströme des modernen Denkens, wie sie mit Vorliebe in seinem Lebensbereich kultiviert wurden. Seine Einwände dagegen waren nicht rein metaphysischer Art, vielmehr Kritik der „spirituellen" Prinzipien, d. h. der Mentalität, die aktuell die moderne Philoso-

phie beeinflußte und die unheilvolle Deformationen für die rechte Entwicklung der menschlichen Person und für eine bessere Gestaltung der Gesellschaft mit sich brachte (25). So begann er von Anfang an die Themen der Anthropologie, des christlichen Humanismus, der Revolution und des Fortschritts der Gesellschaft zu bedenken. Dabei ging es ihm zugleich um ein geistiges Aktionsprogramm: Zuerst die Befreiung, d. h. die Wiederherstellung der Intelligenz auf der metaphysischen Ebene, um für das Gemeinwohl der Menschheit arbeiten zu können; sodann um ein Arbeiten mit Gott, um die Welt zu retten (27). Als Ideal der menschlichen Person galt ihm der „Übermensch" (le „surhomme") – ein Begriff, der inhaltlich nicht von Nietzsche, sondern von Gregor d. Gr. her bestimmt und im Sinn der aristotelisch-thomistischen Philosophie interpretiert wurde (28–32, vgl. 125: Le „sous-homme" in Folge der Erbsünde).

Hinsichtlich der Qualität des gesellschaftlichen Fortschritts wandte sich J. M. gegen die Thesen, daß der Prozeß zwangsweise erfolgen oder daß es um des Fortschritts willen zu einer destruktiven Revolution der gesamten Vergangenheit kommen muß (33–36). Die Analysen der Schrift Antimoderne (1922) zeigen aber, daß er keineswegs in einer Antihaltung verharrte, indem er die geistigen Prinzipien, die die moderne Philosophie informieren, zurückwies. Er wollte vielmehr „ultramodern" sein, indem er die entdeckten Wahrheiten mit der modernen Philosophie zu assimilieren und zugleich dank des Thomismus zu überschreiten trachtete. Einen Konflikt zwischen der intellektuellen Freiheit und der Unterwerfung des Denkens und Handelns unter die Theologie bzw. die übernatürliche Ordnung hielt er für nicht möglich. Er erklärte, das erkennende Subjekt sei frei, um gemäß seiner Natur zu leben; subjektiv werde sein Fassungsvermögen durch die Gnade angereichert, so daß es um so leichter sein Objekt, das Sein, anstreben könne; objektiv finde die Intelligenz in Gott die erste Wahrheit, auf die hin sie gespannt sei. Die Wahrheit begründe somit die Intelligenz, darauf beruhe der geistige Primat in der menschlichen Person (43–44). Der Philosoph habe nicht die Freiheit, das Falsche zu wählen. Die Freude am Falschen, am Irrtum, habe nichts mit Freiheit zu tun, sie sei Knechtschaft. J. M. sah, daß die modernen Intellektuellen „Gewissensfreiheit" beanspruchen, „Gedankenfreiheit", aber das, was sie in Wirklichkeit fordern, „ce n'est pas la liberté de la raison, la liberté d'être raisonable, c'est la liberté du raisonnement, la liberté de raisonner sans règle ni mesure, la liberté de se tromper comme ils veulent sans autre contrôle qu'eux-mêmes. Et la Raison leur refuse absolument cette liberté" (43 = J. M.: Antimoderne. 44–45).

Die Väter dieses anti-christlichen Geistes der modernen Welt sah J. M. in Luther, Descartes, Kant, Rousseau. Ihnen stellte er Saint Thomas als Apôtre des Temps Modernes gegenüber (1923). Auch hier zeigte der Titel bereits, daß es ihm keineswegs um eine radikale Verwerfung, als vielmehr um eine Rettung und Heilung der modernen Welt ging. Die moderne Welt schien ihm blind für das Übel, an dem die Intelligenz leidet; diese muß zuerst geheilt werden durch Heiligkeit und Liebe zur Wahrheit. Dabei ist die Liebe besser als die Intelligenz, daher kann sie heilen (47–48).

Die Auseinandersetzung mit dem Agnostizismus (Pascal, Luther), dem Angelismus und Individualismus (Descartes), dem Naturalismus (Rousseau) war J. M. deshalb so wichtig, weil er ihre Auffassungen in unvereinbarem Gegensatz zum Geist jenes Prinzips sah, das er als „geistigen Primat" verstand, und zwar des „inkarnierten" Geistes, verwirklicht in seinem theozentrischen Humanismus, den er später auch „integralen" Humanismus nannte (50).

Von den Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau (1925) interessiert uns im 500. Jubiläumsjahr der Geburt M. Luthers besonders das Bild, das er von diesem deutschen Reformator zeichnete. Der Geist, mit dem Luther die Welt inspirierte, sah J. M. bereits in dessen Persönlichkeit gelebt: Jener verschloß sich ganz und gar in sein Ich, zog sich von jeder anderen Stütze zurück, baute als Lehre auf, was vor allem der Zusammenbruch seines persönlichen Vollkommenheitsstrebens war; er stellte das Zentrum seines religiösen Lebens nicht in Gott, sondern in den Menschen. Nach J. M. ist dieses Ich impact gegenüber der Gnade Christi, hartnäckig in seinem radikal Bösen, undurchlässig gegenüber allem andern als sich selbst, vollkommen geschlossen, eingemauert in seine Natur. Diese Physionomie brachte den Egozentrismus hervor, darüber hinaus den metaphysischen Egoismus. Der moderne Individualismus hat hier seinen Ursprung. Die moderne Konfusion kommt daher, daß Luther die menschliche Persönlichkeit nicht befreit, sondern irregeführt hat. Was er befreite, war die materielle Individualität, d. i. l'homme animal (60–61). Desweiteren beschrieb er die Physionomie Luthers als die eines reinen Volontaires, charakterisiert vor allem durch die Macht der Aktion. Als solcher begründete er das Prinzip der voluntaristischen Immanenz (66–67).

Es liegt auf der Hand, daß dieses Verständnis dem theologischen Ansatz des um kirchliche Reform bemühten Luther nicht gerecht wird. Vor allem berücksichtigt es in ihm nicht den Mann der religiösen Kontemplation und des Gebetes, Anliegen, die J. M. ansonsten sehr am Herzen lagen. Der Vf. der Diss. läßt sich aber hier wie auch bei den anderen „Vätern des modernen Geistes" auf keine kritische Auseinandersetzung ein. Er referiert nur exakt die Auffassungen seines Meisters, dessen Wertungen er sich allgemein anschließt. So erklärt er gelegentlich: Nous ne jugeons pas la position doctrinale de J. M. (vgl. 188). Hier jedoch müßte die Diskussion mit dem Autor beginnen, wenn dessen Werk in unserer Zeit erneut fruchtbar werden soll. Es darf z. B. nicht übersehen werden, daß sich auch die lutherische Theologie um die Überwindung des Individualismus bemüht. Der Sache J. M.'s wäre mehr gedient, wenn der Nachweis gelänge, daß das gleiche Ziel, das er mit Anwendung der Prinzipien des hl. Thomas verfolgte, auch im Zug anderer Denkrichtungen angestrebt wurde. Die betonte Offenheit für den Dialog darf keine leere Formel sein. Gerade dies zeigt die Begegnung zwischen Johannes Paul II. und den evangelischen Kirchenführern in Mainz 1981 und an anderen Orten. Auch in dem von J. M. skizzierten Komplex wäre noch einmal die Frage nach der Wahrheit zu stellen, besonders nach der prinzipiellen Ausrichtung des Menschen auf die erste Wahrheit, auf Gott.

Bei einer kritischen Lektüre sind die engen Grenzen nicht zu übersehen, in denen sich der Vf. bei Anwendung der von ihm bevorzugten historisch-biographischen Methode bewegt. So bringt er zwar J. M. und seine Ideen neu zur Kenntnis, gelangt jedoch kaum zu einer geistig fruchtbaren Auseinandersetzung mit anderen Denkrichtungen. Trotz aller Behauptung spiritueller Lebendigkeit ist die Gefahr, in billigen Klischees zu erstarren, nicht gebannt. So wird z. B. die Typisierung von liberaler, kapitalistisch-bürgerlicher bzw. marxistisch-revolutionärer oder christlich-sozialer Geistigkeit der Vielfalt menschlichen Denkens, Handelns und Lebens nicht gerecht. Hier wären eingehende Untersuchungen erforderlich, die das Verhältnis J. M.'s zu anderen Denkern exakt beschreiben. Bei einem Vergleich der Ideen wäre zu prüfen, inwieweit es ihm gelang, die modernen Irrtümer zu überwinden. Leider erfahren wir z. B. nicht, auf welchen Kenntnissen die Urteile J. M.'s über Luther beruhen. Die Auseinandersetzung mit Descartes und Rousseau werden zwar kurz skizziert, jedoch bleiben die einflußreichen Ideen von Kant, Hegel, Nietzsche und vieler anderer „Moderner" nahezu völlig außer Betracht. Man werfe dagegen nur einen kurzen Blick in Anmerkungen und Namenverzeichnisse der besprochenen Schriften, um zu sehen, in welch geistiger Breite sich J. M. immerhin bewegte. Welch eine Fülle von Themen harren da einer Bearbeitung! Im Unterschied zu derart problemgeschichtlichen Untersuchungen sieht der Vf. selbst seine Diss. einfach nur als einen „Leseversuch" (une tentative de lecture) an. Freilich bedauert er selbst, sich im Zuge der Arbeit ganz auf das Denken J. M.'s konzentriert zu haben, ohne Rechenschaft über dessen Resonanzen im äußeren Bereich und ohne die Bedeutung seiner Ideen auf sozio-politischem Gebiet zu präzisieren. Er hofft, diese Mängel mit der Zeit wettmachen zu können. Diesem Wunsch des Vf.s schließen wir uns an.

Interessant sind die Beziehungen zwischen J. M. und der Action Française. Zunächst versuchte er, einige positive Aspekte zu berücksichtigen: Die Kritik der liberalen Ideologie und der revolutionären Dogmen. Mit zunehmender Entschiedenheit wandte er sich jedoch gegen die Hauptirrtümer von Charles Maurras: Naturalismus, Trennung von Politik und Moral, eine rein menschliche Konzeption der Kirche als Sozialinstitution zur Verteidigung der gesellschaftlichen Ordnung (95). Dagegen forderte J. M. die Unterordnung der Politik unter die Moral, des Natürlichen unter das Übernatürliche, der zivilen Gewalt unter die Kirche (97). Letzteres verstand er mit Garrigou-Lagrange als eine indirekte Gewalt der Kirche über die zeitlichen Dinge (102). J. M. sah den Menschen immer in der Perspektive seiner endlichen Hinordnung auf Gott. In diesem Sinn erklärte er die Suprematie der göttlichen Gnade, den Primat des Spirituellen (99–100). Von daher verstand er auch die Gehorsamspflicht des Christen. Ihr tiefster Grund lag für ihn in der lebendigen Einheit der Kirche als dem mystischen Leib Christi. In diesem Zusammenhang behauptete er die zeitliche Souveränität des Papstes als eine Konsequenz aus dem Primat des Geistigen über das Zeitliche: Die geistliche Souveränität des Papstes muß, um sich verwirklichen zu können, vollkommen frei und unabhängig sein. Die Verurteilung der Action Française geschah nach seinem Verständnis nicht in Ausübung der Politik des Papstes, sondern als Intervention der geistlichen Gewalt im Zeitlichen, und zwar um der geistigen Güter willen, die durch das Zeitliche verdorben werden. Hier behauptete der christliche Denker, daß die Kirche eine höhere, metapolitische Weisheit besitze; daß die Katholiken bei der Wahl einer politischen Partei nie von ihrem Glauben und ihrer Moral abstrahieren könnten. Konkret sah er den Nationalismus in Opposition zum Universalismus. Seine These war: Nur der Universalismus der Kirche kann die Herzen der Menschen einen und sie zur Lösung der Probleme befähigen. Der Primat der Gnade und der Liebe ist absolut notwendig für eine integrale Restauration christlicher Werte gegenüber der Barbarei einer naturalistischen, atheistischen oder kommunistischen Welt. So versuchte er eine christliche Politik zu begründen, in der die Gerechtigkeit alles regeneriert, belebt durch die Liebe. Christlichkeit ist dabei auch Gemeinschaft des Gebetes über alle nationalen Grenzen hinweg: Ein übernationales Werk, das den Frieden unter den Nationen garantiert, gegründet auf Gott, den Vater aller Menschen – das ist der Universalismus der katholischen Kirche, Universalismus der Wahrheit, des Glaubens und der Liebe (110–111). Hier vertrat er auch den Primat der Kontemplation; sie erschien ihm als die Quelle jeder fruchtbaren Aktion (113).

In der folgenden Zeit vertiefte J. M. seine Sicht in den Studien: Le thomisme et la civilisation (1928), Saint Thomas et l'unité de la culture chrétienne (1929), Religion et Culture (1930), Du régime temporel et de la liberté (1933). Die metaphysische Begründung seiner sozio-politischen Reflexionen erschien in den Schriften De la philosophie chrétienne (1933) und Science et Sagesse . . . (1935). Es ging ihm vor allem um die Konzeption des Menschen (124–128) und die Hierarchie der Werte (128–132), dann aber auch um eine Konzeption der menschlichen Geschichte. Dabei begann er seine Arbeit, die Kirche von der christlichen Kultur des Mittelalters zu lösen, um sie neu zu inkarnieren in den

Bedingungen unserer Zeit, im Blick auf die Verwirklichung einer neuen Christlichkeit. Er träumte nicht vom verlorenen Mittelalter; er akzeptierte im Gegenteil die Anwesenheit des Bösen in der Geschichte, bis zum eschatologischen Endsieg (135–136. Vgl. 199, 215, 226, 240). Besonders klarsichtig war er in Auseinandersetzung mit einer Politik, die sich auf cartesianische Prinzipien zu gründen versucht. Sie habe zum Ziel: Wohlstand, Macht und materiellen Erfolg des Staates; um dies alles zu erreichen, sei selbst ein Verbrechen und eine Ungerechtigkeit politisch gut. Daraus aber folge, daß die anthropozentrische moderne Kultur ein Reinfall sei: Sie mache die Welt unmenschlicher, barbarischer. Dagegen stellte J. M. den Humanismus, der durch das Blut Christi gereinigt ist, den Humanismus der Inkarnation (145). Der Vf. macht hier auf einen bedeutsamen Unterschied aufmerksam: Sprach J. M. bisher vom Verhältnis zwischen Thomismus und moderner Welt, so bedenkt er seit 1930 (Religion et Culture) mehr die Beziehung von katholischer Religion und moderner Kultur (147). Der Thomismus schien ihm als unabtrennbar vom Christentum, da die thomistische Synthese allein die philosophischen Wahrheiten intakt bewahrte und zur gleichen Zeit die geoffenbarten übernatürlichen Wahrheiten respektierte, um sie schließlich in einer integralen Synthese zu vereinen (287). „Distinguer pour unir", das war das Axiom seines Denkens (291).

In diesem Bereich bestimmte J. M. auch das Verhältnis von Glauben, Wissen und Weisheit neu. „Christliche Philosophie" verstand er zunehmend klarer als einen „christlichen Status" (l'état chrétien) der Philosophie. Er war überzeugt, daß philosophische Weisheit unabtrennbar ist von theologischer Weisheit und der Weisheit des Hl. Geistes. Auf dieser Erkenntnis beruht seine Beschreibung der Philosophie „dans la foi" (180–208). Dabei jedoch bestand er auf einer relativen Autonomie der Metaphysik, und er bedauerte, daß die christliche Welt des Mittelalters diese nicht genügend respektiert hat. Er selbst wollte eine Philosophie im Glauben entwerfen, die von der Theologie unterschieden, in lebendigen Beziehungen mit ihr steht (202). Darauf zielte auch sein Bemühen um einen integralen Humanismus ab: Um eine große Sammlung aller Menschen guten Willens, die sich der moralischen Einheit bewußt sind (217). Er verstand dies nicht als Gründung einer neuen Partei; er selbst blieb hinsichtlich der praktischen Politik ein Philosoph, der seine Überlegung den Menschen der Aktion anbot. Es ergab sich ein Engagement über jeder politischen Partei der Rechten wie der Linken, aber gebunden an das Ideal einer neuen Christenheit (219).

J. M. sprach von „integralem Humanismus", um sich vom christlichen Humanismus des XVI. Jh.s deutlich abzuheben. Dieser schien ihm allzu sehr „anthropozentrisch" ausgerichtet zu sein, im Unterschied zu seiner „theozentrischen" Sicht eines „Humanismus der Inkarnation", der als Fortsetzung der Menschwerdung der zweiten göttlichen Person in der Welt vestanden werde (220). Diese Konzeption blieb indes nicht unbestritten. Bevor jedoch die Kontroversen aufgezeigt werden, erhalten wir vom Vf. eine eingehende Analyse von Humanisme intégral (219–256). Sie beginnt mit einer Einführung in die Synthese J. M.'s. Sie zeigt noch einmal zusammenfassend seine Kritik an den humanistischen Systemen, vom Mittelalter angefangen bis zum Marxismus-Leninismus, um dagegen die christliche Position eines lebendigen Thomismus zu stellen, in dem ein neues Zeitalter der Zivilisation angekündigt wird: das des heiligen Menschen, der die erlösenden Leiden des Kreuzes im Innersten seiner Existenz angenommen hat (230). Im konstruktiven Teil seines Werkes finden sich drei Hauptaspekte: 1. Eine vorbereitende Studie über die Beziehung zwischen dem Christen und der Welt, 2. die lehrhafte Darstellung des geschichtlichen Ideals einer neuen Christlichkeit, 3. der praktische Aspekt: Die Bedingungen für die Verwirklichung dieses Ideals. J. M. schaute nunmehr ganz in die Zukunft: Man muß sich engagieren, um die Welt christlich zu erneuern (239). Dabei wurde die „sakrale Konzeption des Zeitlichen" auf fünffache Weise charakterisiert: Vielfalt (pluralisme), Autonomie des Zeitlichen, Freiheit der Personen, Einheit der „sozialen Rasse", Brüderlichkeit zwischen allen Gliedern der Gesellschaft (242). So war für ihn der politische und der soziale Bereich nicht nur ein technisches Herrschaftsgebiet, sondern zuerst und wesentlich ein menschliches, d. h. ein ethisches und moralisches. Die christliche Reintegration der Massen sah er als eine besondere Aufgabe (247). Als Weg dazu forderte er, in einen Dialog mit aller Welt einzutreten, ohne dabei die eigene Identität zu verlieren (253). Zusammenfassend bemerkte der Vf., daß J. M. allezeit bemüht war, das Geistige, die evangelischen Wahrheiten in das Zeitliche einzubringen. Beharrlich strengte er sich an, die christliche Weisheit unter den Bedingungen des neuen Lebens unserer Zeit zu inkarnieren, gemäß einem neuen „idéal historique", verschieden von dem des Mittelalters: „un idéal de la 'cité laique mais vitalement chrétienne', réalisée dans un régime temporel de démocratie personaliste, capable de disputer le terrain avec celui du marxisme" (256).

Im folgenden Kap. geht der Vf. auf die Einwände ein, die gegen das Konzept J. M.'s erhoben wurden (257–279). Die Diskussion, die darüber geführt wurde, verlief außerhalb des deutschen Sprachraums in Frankreich, Italien und Südamerika. Gegenüber dem Versuch, die Persönlichkeit des Philosophen oder seine sozio-politischen Ideen als zwiespältig auszugeben, stellt der Vf. die begründete These von der Identität der Persönlichkeit und der Ideen J. M.'s. Der positive Aspekt einer umfassenden Synthese sieht er im Rapport zwischen dem Spirituellen und dem Temporellen, sowie im Primat des Spirituellen als dem Inspirationsprinzip der sozio-politischen Ideen J. M.'s.

Hervorgehoben sei zum Schluß, daß die Untersuchung in einem gutenDruck vorgelegt wird. Es finden sich einige Druckfehler; falsche Worttrennungen werden nicht immer sorgfältig genug korrigiert. Die Anmerkungen sind instruktiv, allerdings werden die von J. M. benutzten Quellen nicht immer verifiziert. Leider fehlt ein Personenregister; dies ist um so mehr zu bedauern, da die sparsam verwendete Sekundärliteratur in chronologischer Ordnung verzeichnet ist. Die Bibliographie der Schriften J. M.'s (in Auswahl) ist ausgezeichnet. Zu begrüßen ist, daß die von H. Bars erarbeitete Chronologie beigegeben wurde.

Abschließendes Urteil: Die Diss. gibt die Gelegenheit, das umfangreiche Lebenswerk J. M.'s unter einem wichtigen Gesichtspunkt in seinen Grundzügen zuverlässig kennenzulernen. In der Tat wäre das Thema einer christlichen Philosophie in unserer „postmodernen" Gesellschaft neu aufzugreifen. Den politisch engagierten Christen wäre dringend zu raten, den Entwurf einer neuen Christlichkeit, wie ihn der französische Philosoph vorlegte, zu überdenken, um Leitlinien für das praktische Handeln zu gewinnen. Hinsichtlich einer eigenen Auseinandersetzung mit den Thesen J. M.'s genügt die vorliegende Arbeit nicht. Es ist zu wünschen, daß der Vf. mit weiteren Studien diese Lücke ausfüllt.

Fulda Elmar Fastenrath

Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen. Hrsg. von Philipp Kaiser und D. Stefan Peters. – Regensburg: Pustet (1981). 236 S. (Eichstätter Beiträge Bd 2. Abteilung Philosophie und Theologie) kart. DM 38.–

Immer häufiger setzen sich in letzter Zeit Naturwissenschaftler und Theologen zum Gespräch zusammen. Jüngste Frucht dieser Bemühungen ist der vorstehende Sammelband, der aus einem Symposion hervorging, das im Herbst 1979 Theologen der neuen katholischen Universität Eichstätt und Biologen des Senckenbergschen Forschungsinstituts vereinte. Der Titel ist eigentlich zu eng gewählt, denn der Band enthält neben Beiträgen zum Verhältnis von Evolutionstheorie und Schöpfungsglauben oder von Ethik und Verhaltensforschung, die man darunter erwarten darf, auch wertvolle wissenschaftstheoretische und wissenschaftsgeschichtliche Aufsätze.

Gemeinsam ist allen Autoren die hypothetisch-deduktive wissenschaftstheoretische Basis, die eine Verständigung erleichtert haben dürfte, möglicherweise aber einer ganzen Anzahl von Naturwissenschaftlern den Zugang erschweren wird. Die Beiträge sind in Stil und Sprache vielfältig, teils in Vortragsform belassen, teils zu Aufsätzen umgearbeitet. Unterschiedlich sind die Ansprüche an den Leser, schwierig auch die verschiedenen Wissenschaftssprachen. Eine detaillierte Besprechung scheint geboten:

D. Mollenhauer (Biologe) beschäftigt sich in seinem Beitrag „Gibt es sichere Erkenntnis in der Naturwissenschaft?" mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen der letzteren. Er verneint die Titelfrage in einer glänzenden, wissenschaftstheoretisch und wissenschaftsgeschichtlich fundierten Kritik an den herrschenden Auffassungen, ohne dabei das Kind mit dem Bade auszuschütten. Sein Wort von der „Hochstaplerrolle" der Wissenschaft scheint uns neu, aber es trifft einen guten Teil der Phänomene, desgleichen seine These von der Unmöglichkeit einer völligen Demokratisierung der Wissenschaft. In der Ablehnung der Induktion dürfte der Vf. freilich zu weit gehen, aber schließlich war dieser Punkt nicht Gegenstand des Symposions.

Ph. Kaiser (Theologe) greift folgerichtig in seinem Beitrag „Anspruch und Bedingtheit theologischer Aussagen" die Frage wieder auf und klärt Bedingungen, Aufgaben und Grenzen der Theologie. Danach liegt die Gewißheit theologischer Aussagen in der Autorität der Offenbarung.

Die drei folgenden Beiträge geben einen guten wissenschaftsgeschichtlichen Überblick über die Evolutionstheorie des 19. Jh.s.

W. Fr. Gutmann (Biologe) verweist in seinem Vortrag auf die metaphysischen Implikationen der frühen Evolutionstheorien und verteidigt eine physikalisch bestimmte Version. Im übrigen warnt er vor den Gefahren eines neuen Biologismus und eines Erkenntnismonismus, indem er zugleich betont, daß die Naturwissenschaft der Ethik und der Philosophie notwendig bedürfe.

G. Viohl (Geologe) bereichert den Bd durch einen Aufsatz unter dem Titel „Beitrag der Geologie zur Evolutionstheorie" um die geologische Dimension. Der eminente Einfluß, den der Geologe Charles Lyell auf die frühen Evolutionsforscher, insbesondere auf Charles Darwin ausübte, dürfte selbst Biologen im allgemeinen nicht bekannt sein.

A. Gläßer (Theologe) gibt in seinem Aufsatz „Theologie und Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert" einen umfassenden, kenntnis- und zitatenreichen Überblick über die Ansichten in betreff des Verhältnisses von Schöpfung und Evolution, der mit der Scholastik beginnt. Dabei gerät ihm allerdings A. R. Wallace vom Darwinvorläufer zum Darwinschüler.

B. Fraling (Theologe) behandelt in seinem Beitrag „Theologische Begründung ethischen Verhaltens" das Grenzgebiet zwischen Moraltheologie und Verhaltensforschung. Die Moraltheologie muß – so der Autor – die empirischen Ergebnisse der Humanwissenschaften berücksichtigen: Die Empirie hat Anspruch auf Normenkritik.

D. St. Peters (Biologe) behandelt unter der Überschrift „Altruistisches Verhalten im Lichte moderner Selektionstheorien" das uneigennützige Verhalten bei Tieren. Gegenüber der Gruppenselektion gibt er der Genselektion den Vorzug, auf die er jeglichen tierischen Altruismus reduziert, indem er ihn zugleich vom moralischen Altruismus als spezifisch menschlichem Phänomen abgrenzt.

R. Mosis (Theologe) verknüpft sein Fach, die Exegese des AT, mit der Naturwissenschaft in dem abschließenden Beitrag „Alttestamentliches Reden von Schöpfer und Schöpfung und naturwissenschaftliche Methodenproblematik". Er weist auf die Ähnlichkeit zwischen naturwissenschaftlicher und theologischer Methode hin, ein Nachweis, der freilich nur für die hypothetisch-deduktive Seite der Naturwissenschaften und die textkritischen und syntaktisch-grammatischen Hilfswissenschaften der Exegese gelingen kann.

Jeder Versuch, die sich mit dem Menschen beschäftigenden Wissenschaften an einem Tisch zu versammeln, ist schwierig und um so mehr zu begrüßen. Nach den heftigen Fehden der vergangenen Jahrhunderte scheint es inzwischen zu einem Friedensschluß zwischen Naturwissenschaft und Theologie gekommen zu sein. Vielleicht sind darum Theologen und Naturwissenschaftler in besonderer Weise dazu ausersehen, den Dialog über die engen Fachgrenzen hinweg in Gang zu bringen und darin zu erhalten. Im vorliegenden Bd geht es um Grundlagenfragen. Eine Weiterführung des Themas tut not, und man darf auf künftige Fortsetzungen des Gespräches gespannt sein.

Münster Ansgar Vössing/Ulrich Hoyer

Marlé, René: **Le projet de théologie pratique.** – Paris: Beauchesne (1979). 131 S. (Le Point Theologique 32). kart.

Nicht mehr die biblischen Wissenschaften, sondern Praktische Theologien genießen heute bevorzugte Aufmerksamkeit. Dies kommt von einer wachsenden Sensibilität der Kirche und ihrer Theologen für die gegenwärtige gesellschaftliche Entwicklung. Dahinter steht das verbreitete Gefühl in kirchlichen Kreisen, von der gegenwärtigen Weltentwicklung abgeschnitten zu sein. Nun ist aber für die gegewärtige Gesellschaft der Begriff der Praxis zentral. Untrennbar damit verbunden ist die Auseinandersetzung mit dem Theorie-Praxis-Problem. Die heute für die Menschen geforderte Praxis der Kirche wird so verständlicherweise zum Thema theologischer Wissenschaft. Mag sein, daß diese Perspektive heute in alle Teildisziplinen der Theologie hineinreicht. Dennoch ist es die Praktische Theologie, welche diesen je vorfindbaren Kairos für Glaube und Kirche zu einem ihrer originären theologischen Quellen erklärt.

M. hat in seiner Studie nicht nur das Theologie-Konzept insgesamt untersucht und damit einen Beitrag zur Geschichte des Theologiebegriffs geleistet, sondern vor allem neuere Ansätze einer praktischen Theologie aufgearbeitet. Solche studierte er nicht in erster Linie in der Befreiungstheologie Lateinamerikas, in der schwarzen Theologie in den USA, auch nicht in der deutschen Befreiungstheologie, obwohl eben solche Theologien Realisationen der untersuchten Praktischen Theologie sind. Vielmehr wandte er sich den Theoretikern der Praktischen Theologie zu: katholischen und evangelischen, deutschen und französischen. Hier liegt zweifellos die Originalität des „projet", daß eine deutsch-französische Ökumene etabliert wird (was den Deutschen bislang nicht gelungen ist). So tauchen Namen auf wie Greinacher, Lehmann, Heinrichs und Ebeling, Rahner, Pannenberg und Moltmann, Gisel, Casalis, Defois und Audinet, Namen, die auch unter den deutschen Praktischen Theologen nicht unbedingt bekannt, deren Ideen aber für die Weiterentwicklung der wissenschaftstheoretisch durchaus entwicklungsfähigen deutschen Praktischen Theologie nützlich wären.

Geht man auf die Sache des Buches ein, dann fällt auf, daß neben dem Rahner-Ansatz (man hätte hier eine Erwähnung des Handbuchs der Pastoraltheologie erwartet) – nach dem Praktische Theologie die Wissenschaft vom je heute erforderlichen Handeln der Kirche verstanden wird – vor allem Vertreter genannt werden, die im Schlepptau der Frankfurter Schule fahren und Praktische Theologie als „kritische Theorie" entweder des kirchlichen Lebens, christlichen Glaubens oder religiös motivierten gesellschaftlichen Handelns verstehen (Greinacher, Otto, Casalis, Audinet). Der in der deutschsprachigen und auch angelsächsischen Diskussion respektabel vertretene und mit kritischen Momenten durchaus ausgestattete „wissenssoziologische Ansatz" (Berger, Luckmann) wurde schlicht vergessen (ich denke an die Bemühungen im evangelischen Institut für Praktische Theologie in Münster, ein wenig auch an meine eigenen Arbeiten). Hier zeigt sich spätestens, wie sehr eine an den kulturellen Prozessen der Welt orientierte Praktische Theologie vor allem in ihrer Kairologie von der Zerrissenheit der Sozialwissenschaften mitbestimmt wird. Das ist grundsätzlich kein Nachteil, doch wird man in Hinkunft von den Praktischen Theologien erhoffen können, daß sie miteinander besser im Dialog sind als die verwandten sozialwissenschaftlichen Schulen.

Passau Paul M. Zulehner

Schneider, Lothar: **Theologische Reflexionen zu Strukturuntersuchungen von Kirchgängergemeinden.** – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 190 S. (Abhandlungen zur Sozialethik Bd 17), kart. DM 19.80

Die Arbeit von S. liest man am besten erst nach seinem anderen Buch „Kirchgang in einer Großstadt. Trenduntersuchung in 16 Pfarrgemeinden" (veröffentlicht als Kohäsion, Dynamik und pastoraler Erfolg, Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, hrsg. v. W. Weber, Münster 1979). Denn die vorliegende Studie ist eine Sekundäranalyse, die den Versuch unternimmt, eine nachträglich ins empirische Material importierte Forschungshypothese (nämlich das Subsidiaritätsprinzip) empirisch aufzuweisen, was nach wissenschaftstheoretischen Fingerübungen zwischen den Seiten 11 und 30 nach statistisch relativ aufwendigen Analysen ohne sonderliche Überraschung gelingt. Die Studie bewegt sich im (zu) engen Rahmen kirchensoziologischer Forschung, ein Gebiet, das man nach den überzeugenden Kritiken der wissenssoziologischen Schule von Berger und Luckmann so ungeschützt wie S. nicht mehr betreten sollte. Die rezeptartig eingestreuten und mit Bibelzitaten garnierten kurzatmigen pastoralen Interpretationen (z. B.: „Der Wunsch, in den nächsten Jahren in der Pfarre eher weniger Veränderungen als bisher zu erfahren, geht Hand in Hand mit einer engen Bindung an die Pfarrgemeinde. Man kommt nicht umhin, an das Gleichnis von den Talenten zu denken" . . . [104]) machen die Arbeit weder „sozialtheologisch" noch sozialwissenschaftlich besser. Denn die für praktisch-theologische Arbeit erforderliche Sozialwissenschaft ist mehr als die gekonnte Anwendung statistischer Analysemodelle wie AID- oder MDS-Verfahren. Dazu benötigt man erheblich mehr sozialwissensachaftliche Theorie und deren subtile theologische Reflexion. Davon findet man bei S. über Ansätze hinaus wenig. Und das gute Subsidiaritätsprinzip wird dadurch nicht wahrer, Gott sei Dank aber auch nicht falscher. Dazu ist ordentliches philosophisches Denken immer noch zielführender.

Passau Paul M. Zulehner

Zur Soziologie des Katholizismus. Hrsg. von Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann. Mainz: Grünewald (1980). 249 S. kart. DM 36.50

Daß dieses Buch eine Lücke schließen soll, mag Vertreter und Kenner der katholisch-sozialen Bewegung auf den ersten Blick irritieren, zumal das (wertvolle!) Literaturverzeichnis weit über 50 einschlägige Titel zu den Stichworten „Katholizismus", „Katholisch-soziale Bewegung" u. ä. bibliographiert. Dem Religionssoziologen hingegen wird das Ausmaß der Lücke erst bei der Lektüre deutlich: Die in diesem Bd gesammelten Arbeiten stecken denn auch eher ein weites Forschungsfeld ab, als daß sie dieses bereits ausgiebig bearbeiteten. Entsprechend begrenzen die Hrsg. auch den Anspruch: es geht um einen ersten Beitrag zu einer Soziologie des Katholizismus, noch nicht um eine umfassende soziologische Analyse des Phänomens selbst.

Kaufmann lokalisiert den gemeinsamen thematischen Blickwinkel der beteiligten Autoren im Grenzgebiet zwischen „der protestantisch inspirierten ‚Religionssoziologie' und der katholisch inspirierten ‚Kirchensoziologie'." (10) Daß die zumeist (pastoral) intersessengeleitete „Binnen"-Perspektive der letzteren (ebenso wie die legitimatorisch-apologetischen Arbeiten zum Thema Katholizismus) hier durch eine „Außen"-Perspektive ergänzt wird, macht das eigentlich Neue dieses Versuchs aus. (Die Kontroverse zwischen D. Savramis und F. X. Kaufmann, ob es sich wirklich um die erste soziologische Auseinandersetzung mit dem Katholizismus handelt (vgl. Rez. und Replik in: Soziologische Revue 1981 [4], 411–413, scheint mir unergiebig.) „Von außen" bedeutet dabei keineswegs eine soziologisch-positivistische oder gar kirchenfeindliche Perspektive (dazu sind so unverdächtige Katholiken wie O. von Nell-Breuning, N. Mette, H. Maier und F. X. Kaufmann unter den Autoren), wohl aber: streng soziologische Begriffsinstrumentarien und Forschungs-Methodik.

V. Nell-Breuning differenziert zunächst das historische und soziale Phänomen Katholizismus in seine politischen, sozialen und auf das Kirchenamt bezogenen Dimensionen: eine wichtige Unterscheidung, die in den übrigen Beiträgen leider analytisch nicht durchgehalten wird.

Mette interpretiert E. Grundlachs Weber-Rezeption für die katholische Soziallehre als Paradigma einer letztlich dogmatischen Grundannahmen verhafteten und darin „unaufgeklärten" (und darin wiederum „katholischen") Religions-„Soziologie": „weil in ihr das weltanschauliche Selbstverständnis des deutschen Katholizismus des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts exemplarisch zum Ausdruck kommt." Drastischer und zugleich fairer kann man wohl kaum die Geschichte der eigenen Fachdisziplin und berühmte Kollegen kritisieren!

Es folgen drei Arbeiten von H. Geller, M. Ebertz und H. Katz, die mit je verschiedenen soziologischen Theorieansätzen bestimmte Epochen der Geschichte des Katholizismus vom Ende des 18. Jh.s bis zur Gegenwart unter selektiven Interesenperspektiven analysieren:

Gellers Augenmerk gilt der Interdependenz von Außendruck, Konsistenz von Plausibilitäten einer (katholischen) Sonderkultur und deren Grenze bei der Verarbeitung von Binnen-Pluralismus: eine trotz aller geschichtlichen Kontingenz der Materie exemplarische Studie zu Gesetzmäßigkeiten sozialen Wandels.

Dem letzteren soziologischen Theorem gilt auch das vorrangige Interesse von Katz, der mit Hilfe des wandlungstheoretischen Ansatzes von W. Moore die jüngste Epoche des deutschen Katholizismus analysiert. Er kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß „die Hauptrichtung in der Veränderung traditioneller Gegebenheiten des Katholizismus" ... „in der Aufhebung der Exteriorität" (140) gegenüber den Folgen des gesamtgesellschaftlichen Wandels (Industrialisierung, Verstädterung, Bürokratisierung u. ä.) zu liegen scheint. M. a. W.: Das weltanschauliche Ghetto ist unwiderruflich zerstört, wo es kontrafaktisch aufrechterhalten wird, etwa durch uniformisierende Anstrengungen der Kirchenleitung, führt dies zu immer größerer Entfremdung von der Basis des Kirchenvolkes.

M. N. Ebertz' Analyse über „Herrschaft in der Kirche", am „Material" der Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jh., trägt zu einer weiteren Erhaltung des gegenwärtigen Dilemmas der Amtskirche bei: was als Reaktion auf bestimmte historisch-gesellschaftliche Konstellationen im 19. Jh. Fortbestand garantierte (Disziplinierung, Traditionalisierung und Charismatisierung), könnte in seinen Folgeproblemen heute in gegenläufige Effekte umschlagen.

Vermitteln die drei zuletzt genannten Aufsätze einen anschaulichen Eindruck von der geschichtlich kontingenten Entwicklung des deutschen Katholizismus, so weiten die beiden Arbeiten von U. Andermatt und L. Layendecker den Kontingenz-Aspekt aus, indem sie Parallel-Entwicklungen im schweizerischen bzw. niederländischen Katholizismus darstellen. Bei aller Unterschiedlichkeit der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklung lassen sich deutlich gemeinsame Elemente ausmachen, etwa die sukzessive Auflösung des subgesellschaftlichen katholischen Milieus in der Schweiz oder der Weg des holländischen Katholizismus zu seiner gegenwärtigen Pluralität, die sowohl hinsichtlich ihrer Prägnanz wie ihrer Problematik einen deutlichen Trend in jene Richtung vorzeichnet, in die offenkundig auch der deutsche geht.

Der abschließende Beitrag von K. Gabriel zeichnet die Konturen der geschichtlichen Analyse – in den übrigen Arbeiten auf den Zeitraum vom Ende des 18. Jh. bis in die Gegenwart begrenzt – bis ins Mittelalter zurück. Dabei wird der dem gesamten Buch zugrundeliegende „Bielefelder" Forschungsansatz besonders anschaulich: eine um die sozialgeschichtliche Dimension erweiterte systemtheoretische Perspektive, die gerade in dieser Erweiterung ihre Fruchtbarkeit für die Untersuchung komplexer Sozialformen wie der des Katholilizismus erweist. Was in mehreren anderen Beiträgen versteckt anklingt, fragt G. am Schluß offen: Ende des Katholizismus? Bei aller Vorsicht gerät zumindest eine Teil-Antwort deutlich: Wo als Reaktion auf die Zerfalls-Erscheinungen ein „Mehr" an Organisation versucht wird – das gegenwärtige Drama der (reichen!) deutschen Kirche –, dort wird ein Teufelskreis in Gang gesetzt.

Die Autoren dieses Buches sehen dieser Entwicklung keineswegs mit der Häme des besserwissenden Beobachters zu. Freilich verstehen sie sich ebensowenig im Reigen jener eilfertigen Reparateure des sinkenden Schiffes, die aus Angst die Augen vor der Realität verschließen. („Für ein naives Erziehungsprodukt des hier analysierten Katholizismus werden die Feststellungen – sofern sie überhaupt zur Kenntnis genommen werden – natürlich verunsichernd wirken" – Kaufmann, 22.) Ihre kritische Solidarität mit der gegenwärtigen Leitung der katholischen Kirche resultiert offenbar aus der „Hoffnung, daß gegenwärtige Krisenerscheinungen nicht das letzte Wort der katholischen Tradition sind" (Kaufmann, 23).

Das wohl wichtigste Verdienst dieses Buches könnte in der Versachlichung der gegenwärtigen „Richtungskämpfe" innerhalb der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bestehen.

Münster Hermann Steinkamp

Vetter, Helmuth: **Der Schmerz und die Würde der Person.** – Frankfurt a.M.: Knecht (1980). 152 S. Ppb DM 26.80

Der Vf., Universitätsdozent in Wien, will die Erfahrung mit dem Schmerz in seinen wesentlichen Merkmalen darstellen. Der Tod und der vor ihm zu den Grenzerfahrungen zählende Schmerz rufen den Menschen aus seiner Lebenssucht, Massenverfallenheit und seiner Versklavung als „außengeleiteten Menschen" heraus zur „Eigentlichkeit", zum Selbstsein. „Im Lichte dieser Überlegungen stellt der Schmerz ein besonderes Thema dar. Er ist in all seinen Dimensionen der Ausdruck einer Krise, die zur Stellungnahme auffordert. Das Verhältnis, das zu ihm gewonnen werden kann, entscheidet über Leben und Tod. In ihm offenbart sich, daß wir so oder so zu einem Ende kommen müssen, daß wir sterblich sind, d. h. der Krankheit, dem Altern und dem Tod ausgesetzt. In einer Zeit des Bruches mit alten kulturellen Überlieferungen ist es dabei besonders notwendig, der stummen Möglichkeit, welche der Schmerz darstellt, Sprache zu verleihen" (146). Diese These sucht der Vf. nachzuweisen durch Behandlung folgender Einzelthemen: „Die Frage nach dem Schmerz", „Ein Zurückweichen vor der Frage", die Mehrdimensionalität der Frage nach dem Schmerz", „Ein Weg zur Erfahrung des Schmerzes", „Die Frage nach dem Sinn des Schmerzes" und „Der Schmerz als Erfahrung" – im ganzen eine wertvolle zur christlichen Existenzverwirklichung aufrufende Schrift auf solider philosophisch-psychologischer Grundlage. Wenn Krankheit Ordnungsstörung ist, die geistig und geistigleiblich im Schmerz sich ankündigt, dann ist dieser ein Ruf zur Rückkehr zur gelebten Ordnung.

Bochum Gustav Ermecke

Biemer, Günter: **Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden:** Theologische und didaktische Grundlegung. Forschungsprojekt „Judentum im katholischen Religionsunterricht" am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg. Unter Mitarbeit von Albert Biesinger, Peter Fiedler, Karl-Heinz Minz, Ursula Reck. Düsseldorf: Patmos (1981). 312 S. (Lernprozeß Christen Juden II) kart. DM 32.80

Es geht um Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Judentum und um deren Konsequenzen auf theologischer und curricularer Ebene. Hintergrund und Rechtfertigung sind der nach wie vor sich religiös-sozial motivierende Antijudaismus, die immer noch häufige Ignorierung des unlösbaren, wurzelhaften Zusammenhangs zwischen Christentum und Judentum seitens mehrerer theologischer und praktischer Disziplinen und die fast unausrottbare Vorurteilsstruktur in vielen christlichen Gemütern. Den Auftrag zu Erhebungen über noch vorhandene Reste von Antijudaismen in katholischen Religionsbüchern und im durchschnittlichen Bewußtsein deutscher Katholiken verschiedenen Alters und Standes, über schiefe und richtige Verhältnisbestimmungen zwischen Christentum und Judentum und über mögliche Vorschläge zur Umkehr erhielt das unter der Leitung von G. Biemer stehende Seminar für Pädagogik und Katechtetik an der Universität Freiburg i. Br. vom Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. B. unterzieht sich dieser Aufgabe dadurch, daß er Grundsätze richtiger Verhältnisbestimmungen aufstellt, daraus didaktische Konsequenzen zieht, ein Rahmenmodell für Verhältnisbestimmungen erstellt, daraus religionspädagogische Möglichkeiten und theologische Grundkategorien für die Darstellung von Christentum/Judentum erschließt, religionspädagogische Orientierungen gibt und fachdidaktische Strukturgitter samt Projektzielen und praktischen Ausblicken skizziert.

Als zusammenschauender, integrierender Theologe begnügt sich B. nicht mit eigenen Darlegungen. Im Buch findet auch eine auf katholische Bedürfnisse zugeschnittene Konsultation der Fachwissenschaft ihren breiten Niederschlag. Die Antworten von namhaften Systematikern, Psychologen, Pädagogen und Praktikern des jüdisch-christlichen Gesprächs auf einen die Thesen Biemers zusammenfassenden Fragenkatalog finden sich auf den S. 134–279. Sie bestehen aus Ergänzungen, Zustimmungen und Kritiken zu den B.'schen Ansätzen. Der Bd als ganzer wird so zu einem selbstkritischen Werk.

Als Rahmenmodell einer Verhältnisbestimmung zwischen Christentum und Judentum wird die Aussage bezeichnet: „Werdende Gottesherrschaft" (jüdisch) – „Werdende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft" (christlich) (33). Diese Formel ist günstig, wenn man sie auf den innerchristlichen Hausgebrauch einschränkt und u.U. jüdisches Kopfschütteln in Kauf nimmt. Wie sich Juden und jüdische Gruppen verstehen und welche Erfahrungen dabei mitspielen, läßt sich auf keine theologische oder pädagogische Formel bringen. Ein wenig anders verhält es sich mit den fünf von B. aufgestellten und jüdisch und christlich entfalteten „Grundkategorien" oder „essentialia" des Glaubens: 1. Gott, 2. Bund, 3. Volk, 4. Land, 5. Hoffnung/Zukunft (62–79). Daß gerade sie ausgewählt wurden, entspricht den Bedürfnissen heutiger jüdisch-christlicher Gesprächstendenzen. Jüdischerseits wird z. B. betont, man wolle kein Gespräch nur über die beiden traditionellen Religionen. Vielmehr müsse christlicherseits auch das

neue Land- und Staat-Israel-Bewußtsein rezipiert werden. Die fünf Grundkategorien kommen damit als Ganzheit zwar jüdischen Forderungen entgegen, wirken damit aber auch etwas nivellierend und die Gemeinsamkeiten auf Kosten der Differenzen hervorhebend. Vielleicht wäre es besser gewesen, sich auf drei Grundkategorien zu beschränken, die im Endeffekt in die gleiche Richtung zielen können, wie die fünf B.'schen: 1. Gott (Einzigkeit und Trinität), 2. Jesus Christus (Stellung in Gott, Stellung innerhalb der Menschheit, seine Jüdischkeit) und 3. Geschichte (als Zwischenzeit, als Zeit des Zeugnisses füreinander und gegeneinander, als Schauplatz der Feindschaft und des Neuaufbaus). In dieser Anzahl und Aufstellung nähmen sich die Grundkategorien vielleicht akzeptabler für manche christliche und jüdische Theologen aus; auch B. selbst könnte dazu aus seinen eigenen im Buche deutlich vorfindbaren Voraussetzungen heraus ja sagen.

Um die Beziehung von der Theologie und der Didaktik zur konkreten Lebenswelt (= hermeneutische Vermittlung) herzustellen, unterteilt Biemer die fünf Grundkategorien in jeweils fünf Aspekte, die sowohl die wissenschaftliche Welt als auch die (christliche und die jüdische) Lebenswelt betreffen: Arbeit, Herrschaft/Konflikt, Eros/Sexualität, Tod, Spiel (110–113). Daraus entsteht ein „fachdidaktisches Strukturgitter", das eine geeignete Basis für Lehre und Lernziele im Themenbereich Christen/Juden bildet. Die S. 113–133 sind dementsprechend der praktischste Teil des Buches. Es werden Grob- und Feinziele für verschiedene Alters- und Bildungsstufen formuliert, wobei diese an die Grundkategorien zurückgebunden und mit den verschiedenen Dispositionen der Menschen konfrontiert werden.

Die skizzierten Hauptlinien des Buches sind keineswegs nur das Ergebnis dialektischer Denkkraft. Als Ausgangspunkte für Überlegungen dienen Statistiken und Deutungen religions-soziologischer und allgemein gesellschaftlicher Gegebenheiten und Trends: Angaben über den Antijudaismus in Deutschland und seine ideologischen Motivierungen (bes. 82–86) und über den gegenwärtigen Stand der Vorurteilsforschung. Dazu treten Auseinandersetzungen bezüglich falscher und halbrichtiger christlich-jüdischer Verhältnisbestimmungen (Erwählung/Verwerfung, Alter/Neuer Bund etc.) sowie bezüglich theologisch-hermeneutischer Wertungen. B. würde u. a. gerne Röm 9–11 zum hermeneutischen Schlüssel für alle ntl Aussagen über Christentum und Judentum (im Sinne von Klaus Hemmerle) (41.146) erklären. Aus der Reaktion verschiedener angefragter theologischer Fachleute zu schließen, ist dies vermutlich doch ein problematischer Reduktionismus. Die Aufforderung von Karl Lehmann, den christlich-jüdischen Dialog „nüchtern" zu betreiben und echte religiöse Differenzen nicht zu überspringen (157), sowie jene von Walter Kasper, bei diesem Gespräch nicht achtlos am Kreuz Christi vorbeizugehen, sind ein Indiz dafür, daß die angefragten Fachleute sich die Thesen B.s gründlich überlegt haben, wobei bei einigen bisweilen die Befürchtung durchschimmert, durch eine christliche Israeltheologie, deren Hauptaussage die durchgehende Treue Gottes zu seinem Bundesvolk ist, werde eine Einseitigkeit und gegen die Mission der Kirche an alle Völker gerichtete judaisierende Tendenz in die christliche Theologie und Verkündigung hineingetragen.

Eine Auseinandersetzung mit B. lohnt sich sehr. Mir ist noch keine christliche Theologie des Judentums begegnet, die gleichzeitig so theologisch-gründlich, so vielseitig und so praxisbetont ist.

Luzern Clemens Thoma

Veritati in caritate. Der Beitrag des Kardinals König zum Ökumenismus. Hrsg. im Auftrrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien, von Theodor Piffl-Percević und Alfred Stirnemann. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia (1981). 242 S. (Pro Oriente Bd. V) kart. DM 42,–

Dieser Bd der Reihe Pro Oriente, der Kardinal Franz König zu seinem 25jährigen Jubiläum als Erzbischof von Wien gewidmet ist, dokumentiert die Tätigkeit einer der fruchtbarsten Initiativen des Wiener Oberhirten für die Ökumene: der 1964 errichteten Stiftung Pro Oriente. Diese hat sich zur Aufgabe gestellt, die Kontakte zur Orthodoxie und zu den sogenannten altorientalischen Kirchen zu fördern, die ökumenische Gesinnung zu vertiefen und ökumenische Aktivitäten zwischen den Christen zu unterstützen. Dieses Ziel soll erreicht werden durch zwischenkirchliche Kontakte, wissenschaftliche Forschungen, Publikationen und Tagungen, durch den Austausch von Wissenschaftlern, die Vergabe von Stipendien, volksbildnerische Tätigkeit und andere geeignete Mittel (vgl. Stiftungsbrief). Als „der dem Osten nächste Bischof des Westens" konnte Kardinal König im Rahmen von Pro Oriente vor allem einen dreifachen Beitrag für den ökumenischen Dialog leisten: die Öffnung zur rumänischen Orthodoxie, die theologischen Kontaktgespräche mit allen orthodoxen Kirchen und die Aufnahme des theologischen Dialogs mit den fünf altorientalischen Kirchen.

Der 1. Teil des Buches (9–46) enthält einen kurzen Lebenslauf von Kardinal König, eine Würdigung und Erfolgsbilanz von Pro Oriente als Werk des Kardinals und eine systematische Zusammenfassung der Tätigkeit von Pro Oriente von 1964 bis 1981. Dieser Bericht gibt einen genauen Einblick in die Organisation, die Mitglieder und die Ziele der Stiftung und führt alle wissenschaftlichen Tätigkeiten (Symposien, Tagungen, Publikationen, Besuche, Festakte, Gottesdienste u. a.) an. Dieser sachliche Überblick weist die bedeutsame Stellung von Pro Oriente im ökumenischen Gespräch mit dem Osten auf.

Der 2. Teil „Ökumenische Gastfreundschaft" (47–242) beinhaltet die Grußworte und Reden, die anläßlich der offiziellen Besuche und Gegenbesuche gehalten wurden, darüberhinaus wird das Echo in der Presse gebracht. Es handelt sich um Begegnungen mit der Orthodoxie (Ökumenisches Patriarchat in Konstantinopel, Rumänisches Patriarchat, Serbisch-Orthodoxes Patriarchat, Russisch-Orthodoxes Patriarchat, Trusinisch-Orthodoxes Patriarchat), mit den altorientalischen Kirchen (Patriarch Ignatius Yacoub III., Papst Shenouda III., Katholikos Vasken I.) und mit der protestantischen Kirche von Finnland. Ebenso ist in die Dokumentation der Besuch Kardinal Königs in der Al-Azhar-Universität in Kairo und der Besuch des Großmufti von Damaskus in Wien aufgenommen.

Die vorliegenden Reden sind nicht nur eine bleibende Dokumentation über die Initiativen von Pro Oriente für die Ökumene, sondern geben ebenso einen Einblick in die Dialogbereitschaft der einzelnen Kirchen und in die Schwierigkeiten, die sich der Einheit noch entgegenstellen. Es ist an der Zeit, daß sich nach dem Beginn der offiziellen theologischen Gespräche mit den Kirchen der Orthodoxie und den intensiven Kontakten mit den altorientalischen Kirchen auf höchster Ebene die kirchliche Basis die Ökumene mit dem Osten zum Anliegen werden läßt, damit die Entfremdung überwunden wird. „Veritati in caritate" will diesem aktuellen Anliegen dienen.

Linz Hans Hollerweger

Zirkel, Adam/**Limbeck,** Meinrad: **Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und Biblisches Rechtsverständnis.** – Mainz: Grünewald (1981). 155 S., kart. DM 22.80

Oft ist Unbehagen Anlaß zum Nachdenken, dieses dann die Voraussetzung von Problemlösungen. Es tut dem kirchlichen Eherecht gerade in seinen Folgen für die Ehenichtigkeitsverfahren gut, überdacht zu werden.

I

A. Zirkel als scharfsinniger Kenner der Theorie und Praxis formuliert in dem vorliegenden Buch sein Unbehagen, das offenbar vor dem Hintergrund der Not derer steht, denen eine zweite kirchlich nicht gültige Ehe den Zugang zu den Sakramenten versperrt. Z. geht daher die Frage an, ob denn die kirchliche Ehegerichtsbarkeit als Instrument tauge, diese Not zu steuern. Schon vorab sagt Z., sie könne oftmals nicht helfen – wenn gültige Ehen gescheitert sind. Aber sie bewirke auch manchmal den Eindruck, daß Ehen annulliert würden, die von den Beteiligten selbst und von der Öffentlichkeit als gültig betrachtet würden, so daß das Verfahren nach Scheidung aussehe. In diesem Zwiespalt zwischen „zuwenig" und „zuviel" siedelt Z. seine Erörterungen an. Er beginnt mit sieben Fällen, in denen Ehen scheiterten und die Frage nach einer möglichen Nichtigerklärung gestellt wird. Er isoliert daraus die drei Partialsimulationen, denen er näher nachzugehen verspricht: Ausschluß der Unauflöslichkeit, der Treue und der Nachkommenschaft.

Der historische Rückblick enthält eine punktuelle Befragung von Vätern der kirchlichen Lehre, beginnend bei Augustinus und Gratian und endend bei den ersten Jahren der wiedererrichteten Sacra Romana Rota. Im Ergebnis, daß eine knappe Druckseite ausmacht (35–36), macht Z. erstmals deutlich, was der Leser aus den zuvor fast kommentarlos zitierten Texten hätte entnehmen sollen: die ehevernichtende Wirkung des Ausschlusses der drei Wesensgüter der Ehe, den qualifizierten Vorbehalt, die Unterscheidung von Verpflichtung und Erfüllung, die Irrelevanz des Rechtsirrtums und die Unsicherheit über die Tragweite des Scheidungsvorbehalts.

In einem weiteren Kap. faltet Z. die derzeitige Gerichtspraxis der Rota breiter auf, wobei er in allen drei Klagegründen zwischen einschränkenden und ausweitenden Tendenzen unterscheidet. Die Darstellung ist insofern problematisch, als keineswegs die „herrschende Praxis" (Überschrift zu Kap. 3, 37) dargestellt wird, sondern Rota-Auffassungen aus allen Jahrzehnten dieser Institution. Und auch in diesem Kap. reiht Z. Urteile teils wörtlich, teils in eigenen Worten darstellend aneinander, ohne deutlich zu machen, wozu er das alles referiert, worauf der Leser achten solle, um sein Anliegen zu verstehen. Anscheinend geht er davon aus, daß die Texte für sich sprächen. Doch das ist bei all ihrer Kompliziertheit und Fülle der Differenzierungen keineswegs der Fall.

Im 4. Kap. stellt Z. einige Schwierigkeiten der Praxis heraus. Zum Teil geben sie zu denken, wie etwa die Feststellung, der Unterschied zwischen A n sicht und A b sicht könne über die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe entscheiden. Wenn Z. allerdings meint, die Gültigkeit der Ehe hänge von dem Zufall ab, daß

jemand in ein Gespräch über seine A n sicht verwickelt werde, die dadurch zur A b sicht werde und zum Ehewillensmangel, so greift er daneben. Die Rechtswirksamkeit der Ehe unterscheidet sich am Inhalt des Wollens, am Reden dagegen nur die Beweisbarkeit. Andere Schwierigkeiten sind schwerer nachzuvollziehen. Z. beklagt, daß wegen der Überlastung der Gerichte und der Dauer der Prozesse die zweite Ehe nicht nur vor, sondern sogar ohne Rücksicht auf ein erhofftes Nichtigkeitsurteil über die erste Ehe geschlossen werde. Das ist ein Problem, aber doch nicht in erster Linie dieses: „Welche Gedanken sich der zum Priester geweihte kirchliche Richter unter diesen Umständen über den Sinn seiner Arbeit macht, mag sich der Leser ausmalen" (86).

Sodann referiert Z. Autoren, die für eine Einschränkung der Nichtigkeitsverfahren plädierten: durch Einschränkung der Klagemöglichkeiten oder Änderung des geltenden Eherechts. Die Verteidiger der geltenden Praxis läßt Z. kommentarlos (Heimerl) oder verkürzt zu Wort kommen (von Flattens Arbeiten wird nur ein Aufsatz genannt).

Noch immer – bis S. 98 – ist der Leser im Unklaren, worauf Z. eigentlich hinaus will. Das mag man als Zeichen für tendenzlose Berichterstattung sehen, doch wird anderes erreicht.

Die kommentarlose Wiedergabe von Quellen, Urteilen und knappen Autorenmeinungen macht den Leser orientierungslos, so daß die nun folgende eigene „Meinung des Verfassers" (Untertitel des 6. Kap.) auf bereite Ohren stößt. Sie bezieht sich auf den ehevernichtenden Ausschluß der Unauflöslichkeit und der Nachkommenschaft.

Ersteren will Z. inhaltlich eingrenzen auf die Fälle der Eheschliessung auf Zeit oder auf Probe, also diejenige Willenshaltung, in der die Scheidung als willkürlich zu gebrauchendes Recht begriffen ist. Nur ein Ehewille, der sich gegen den Dauercharakter der Ehe im natürlichen Sinne richte, sei ungültig, nicht schon der, der die – weitergehende – Unauflöslichkeit der Ehe verneine. In seiner Argumentation finden sich Schwachstellen: die Anforderungen an den Ehewillen beruhen, gerade was die Unauflöslichkeit angeht, nicht auf dem Naturrecht (anders Z. 102), sondern auf Jesu positiver Anordnung (vgl. Mt 19,6). Daher kann man die notwendigen Inhalte des Willens zur Naturehe unter Nichtchristen nicht zum Maßstab der christlichen sakramentalen Ehe machen (Canon 1084 stellt er so dar, als ob dieser die Unauflöslichkeit der Ehe auch dann eintreten lasse, wenn sie nicht gewollt wird, und das ohne Verletzung des „Willensdogmas des can. 1081 § 1 CIC" (102). Hier wäre ein Wort der Kritik an dieser Lehre, ein Hinweis auf die Problematik eines solchen angeblich „geltenden" Rechtes fällig gewesen, auf die Deckungsgleichheit von Naturrecht und Gesetzesnorm und den Vorrang des einen gegenüber dem anderen.

Z.'s These läuft darauf hinaus, eine Ehe für gültig zu halten, in der jemand sich die Scheidung für den Fall vorbehält, daß das Zusammenleben sich unglücklich gestaltet. Denn das sei keine Ehe auf Zeit oder auf Probe. Anders dagegen, wenn die Scheidung von der Erfüllung einer bestimmten Bedingung abhängig gemacht wird. Die Frage, ob man sich nicht mit der Pflicht identifizieren müsse, dem Partner Ehegatte zu sein, bis der Tod ein Ende setzt, damit die Ehe gültig ist, stellt Z. nicht.

Zum Ausschluß der Nachkommenschaft untersucht Z., ob es so etwas überhaupt als Ehenichtigkeitsgrund geben könne. Sehr eigenständig stellt er die These auf, daß es zwar einen ehevernichtenden Ausschluß des Geschlechtsverkehrs gebe, nicht aber der Nachkommenschaft als solcher, und zwar weder kraft Naturrechtes noch durch positive gesetzgeberische Anordnung (104–105). Seine Ausführungen dazu sind ebenso zutreffend wie ungewöhnlich, wenn auch immer mit vorsichtigen Formulierungen abgesichert („ . . . kann man sich schwer vorstellen" [111]; „ . . . scheint es also nicht zu geben" [113]).

So befürwortet Z. also zunächst eine Beschränkung der Ehenichtigkeit, wobei er zum Ausschluß der Treue keine These vorträgt. Wozu das alles aber? Um die Ehegerichte zu entlasten, die Unauflöslichkeit der Ehe zu schützen, das Eherecht glaubwürdig zu gestalten? Z. denkt an anderes: Die Zahl der ungültigen Ehen dürfte nach seiner Meinung sehr hoch sein, wenn seine Thesen nicht stimmen sollten. Könnte die kirchliche Gerichtsbarkeit in allen Fällen gescheiterter Ehen einen Prozeß führen, „dann wäre in der Kirche ein unvorstellbarer Skandal zu befürchten; denn den meisten Menschen würde es unbegreiflich erscheinen, daß so viele gescheiterte Ehen von Anfang an in Wirklichkeit keine Ehen gewesen sein sollten" (115). So gesehen könne die Verzögerung der Prozesse ein Wirken des Hl. Geistes sein. [Ich würde folgern, daß die Kirche die Vorbereitung und Unterweisung der Ehewilligen allzusehr vernachlässigt hat, so daß so viele Ehen mit mangelndem Ehewillen geschlossen werden.] Z. fragt, ob denn die Nichtigkeitsprozesse das einzige Mittel seien, um über die mögliche Wiederheirat zu entscheiden (vgl. 116), und schließt mit der Feststelung, daß diese Prüfung nur „in einem größeren Zusammenhang geschehen (kann), in dem auch die bisherige Praxis der Ehenichtigkeitsprozesse und ihre rechtlichen Grundlagen überprüft werden" (120).

Was also will Z.? Wie es scheint: mehr Wiederheiraten ermöglichen oder doch zumindest die Situation der (ungültig) Wiederverheirateten ins Gespräch bringen. Das ist positiv zu beurteilen. Doch wieso die Einschränkung der Nichtigkeitsprozesse dazu ein Anreiz sein soll, ist nicht ersichtlich. Hält man mehr Ehen für gültig, als die bisherige Lehre der Kirche verlangt, verschärft man das Problem doch nur. Glaubt Z. an einen pastoralen Sturm, der die bisherige Lehre und Praxis hinwegfegen wird, wenn nur die kirchliche Gerichtsbarkeit als angeblich fragwürdige Abhilfe zurückgedrängt wird? Die auf dem Buchdeckel verheißenen Perspektiven einer Lösung fehlen völlig, so daß es beim artikulierten Unbehagen bleibt.

II

Sehr ähnlich wird die kirchliche Judikatur im Beitrag von M. L i m b e c k angegangen:

„Die gegenwärtige kirchliche Ehegerichtsbarkeit hat zur Folge, daß diejenigen, die in ihrer Ehe schuldig wurden oder unter der Schuld eines anderen zu leiden haben, nur immer mehr in ihrer Heillosigkeit eingeschlossen werden" (155). Ist demnach das kirchliche Ehegericht eine Instanz, die „im Widerspruch zu der Art und Weise, wie Gott selbst seit Jesus Christus mit der Sünde umgeht" (155), Menschen an Ehen festhält, die gescheitert sind? Bisher hat die Ehegerichtsbarkeit ihren Auftrag so verstanden, daß sie in Bindung an die Lehre der Kirche über die Ehe und sorgsamer Ermittlung der Tatsachen denen zu ihrem Recht verhelfen soll, deren erste Ehe ungültig war, so daß eine zweite Ehe möglich wird, ohne zum Ausschluß der Betroffenen aus der Sakramentengemeinschaft zu führen. Freilich bleibt das Stückwerk. Aber zerstört man das Ungenügende, um es durch das Nichts zu ersetzen – oder durch L.'s Theorien?

Wiewohl Exegese nicht Gegenstand der Kritik primär des Kirchenrechtlers ist, darf doch wegen der durch den Autor L. geschaffenen Grenzüberbrückung auch hierzu noch ein Wort gesagt werden. L. versucht die Frage, warum Gott Mann und Frau zusammenfüge (131), durch Interpretation von atl Texten zu beantworten, die daraufhin ausgewählt sind, daß in ihnen deutlich wird: „Weil es für den Menschen nicht gut ist, allein zu sein, deshalb fügt Gott Mann und Frau zusammen. In dieser von ihm gewollten und geschenkten Verbindung soll der eine dem anderen Hilfe und Beistand sein – und eben deshalb soll der Mensch diese Verbindung nicht trennen" (134). Das ist die Begründung, die L. für die Weisung Jesu in Mt 19,4–6 über das Verbot der Ehescheidung herausfindet. Er fährt fort: „Freilich, es geht Gott unter allen Umständen darum, daß der eine am anderen einen Beistand hat. Wo dies nicht mehr der Fall ist, wo der eine, der auf den anderen angewiesen ist, diesen nicht mehr als Hilfe erlebt, i s t der Benachteiligte f r e i !" (134, Hervorhebung im Original).

Ist dieser Satz vor dem Hintergrund der dafür angeführten Stellen schon kühn, so noch mehr die Nutzanwendung dessen, was L. als „endgültige" (136) Antwort auf die Frage nach dem rechten Verständnis des göttlichen Willens ankündigt. Diese lautet: „Gott will vor allem Barmherzigkeit" (145). Jesus verkündige die Barmherzigkeit als Norm der Tora, nicht die Ehre Gottes. „Es gibt kein Gebot der Tora, durch das Gott den Menschen in unbarmherziger Weise in Anspruch nehmen würde" (151). Gilt das nun auch für Jesu Weisung über die Ehescheidung? Darauf bleibt L. eine präzise Antwort schuldig, deutet sie aber an. Er weist darauf hin, daß die Ehegerichtsbarkeit übersehe, daß „nach Gottes Willen der Partner frei sein (soll), der vom anderen in seinen Bedürfnissen – ‚Nahrung, Kleidung und Beischlaf' (Ex 21,10f) – vernachlässigt wird" (154). „Nach der im Neuen Testament erfolgten Klärung des zur Zeit Jesu noch mehrdeutigen Gesetzesverständnisses kann kein Zweifel mehr daran bestehen, daß Gottes Weisungen den Menschen zur Liebe führen wollen. Wo Gottes Weisungen dieses Ziel nicht mehr erreichen können, beanspruchen sie den Menschen nicht mehr" (ebd.). Ist es vor diesem „zweifellosen" Ergebnis wenigstens noch erlaubt zu fragen, w a n n denn die Beachtung der Weisung Gottes der Liebe (welcher?) nicht mehr diene? Die Antwort wird ja wohl auch L. nicht mit Ex 21,10f geben wollen.

So bleibt festzuhalten, daß beide Autoren sich um die nicht leicht verständliche Rolle der Ehegerichtsbarkeit bemühen. Insbesondere Z. ist zu danken, daß er um der Richtigkeit der Sache willen nicht einfach für Ausweitung der Nichtigkeitsgründe plädiert, sondern auch ihm als solche erscheinende Übertreibungen benennt. In ihrem Bemühen, etwas für die wiederverheirateten Geschiedenen zu tun, haben aber beide Autoren den Zug in die falsche Richtung bestiegen: indem sie die kirchliche Gerichtsbarkeit verunsichern, stellen sie die gegenwärtig gegebenen Lösungen in Frage und entfernen sich von ihrem selbst gesetzten Ziel.

G r e v e n K l a u s L ü d i c k e

Habilitationen im akademischen Jahr 1981/82

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Albert Biesinger, Freiburg, am 11. 2. 1982 für das Fach Religionspädagogik ind Katechetik: „Ein Curriculum zum ‚Lernprozeß Christen Juden'. Grundlagen und Prozeßplanung" (Biemer, Caper).

Dr. phil. Bernhard Uhde, Freiburg, am 8. 7. 1982 für das Fach Religionsgeschichte: „Gegenwart und Einheit – Versuch über Religion" (Gramlich, Frank, Lehmann).

München:

Johannes Floß, Aachen, am 15. 12. 1981 für das Fach Altes Testament: „Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftl. Untersuchung zu Text, Aufbau und Überlieferung in Jos 2" (Richter, Scharbert).

Jürgen Werbick, Speyer, am 22. 12. 1981 für das Fach Fundamentaltheologie: „Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie" (Döring, Fries).

Theodor Seidl, München u. Freising, am 30. 6. 1982 für das Fach Altes Testement: „Tora für den ‚Aussatz-Fall'. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14" (Richter, Scharbert)

Würzburg:

Dr. theol. Horacio E. Lona SDB, (Argentinien) am 26. 7. 1982 für das Fach Neutestamentliche Exegese: „Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief (Schnackenburg, Müller).

Graz:

Dr. theol. Johann Paarhammer, Salzburg, am 16. 6. 1981 für das Fach Kirchenrecht, Kirchengeschichte: „Das Kollegiatstift Seekirchen. Eine Institution bischöflichen Rechtes im Dienste der Gemeindeseelsorge" (Schwendenwein, Amon).

Innsbruck:

Dr. Robert Oberforcher, Innsbruck, am 21. 10. 1981 für das Fach Alttestamentliche Bibelwissenschaft: „Der priesterliche Flutprolog als hermeneutischer und kompositorischer Schlüsseltext für den großkontextuellen Darstellungsbogen der priesterschriftlichen Urgeschichte von der Schöpfung bis zur Flut. Ein Beitrag zum Verständnis der Redationskritik als Methode zur Untersuchung der literarischen Großtextbildung" (Braulik, Lohfink).

Salzburg:

Dr. phil., Dr. theol. Franz Ortner, Salzburg, am 25. 11. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Reformation, Katholische Reform und Gegenreformation in Salzburg" (Hermann, Holböck).

Wien:

Adam Seigfried, Graz, am 21. 9. 1982 für das Fach Dogmatik: „Vernunft und Offenbarung" (Greshake, Schulte).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1981/82

Augsburg:

Georg Knappik, Oppeln: „Das Werden des Weltalls und des Lebendigen aus naturphilosophischer Sicht unter Berücksichtigung interdisziplinärer Aspekte" (Rauh, Möller, Süßmann).

Eugen Kleindienst, Augsburg: „Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten" (Rauscher, Piegsa).

Wolfgang Werner, Paderborn: „Eschatologische Texte in Jesaja 1–39. Messias, Heiliger Rest, Völker" (Kilian, Leroy).

Bochum:

Gerd Neuhaus, Essen: „Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und die ‚Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens'" (Pottmeyer, Schaeffler).

Eichstätt:

Josef Weber, Würzburg: „Erfüllungsvermögen in der Rechtssprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche" (Müller, Krämer).

Albert Franz, Würzburg: „Glauben und Denken. Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theolgie" (Kaiser, Gläßer).

Freiburg i. Br.:

Josef Wehrle, Freiburg: „Prophetie und Textanalyse. Die Komposition Obadja 1–21, interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen" (Deißler, Pesch).

Peter Zedtwitz, Freiburg: „Auferstehung Jesu – Bild für die einzigartige Wiederherstellung und Rehabilitierung Jesu durch Gott" (Vögtle, Deißler).

Lothar P. Penners, Institut Schönstatt: „Die Denkform P. Joseph Kenntenichs" (Hemmerle, Lehmann).

Hadwig Müller, Freiburg: „Die Lehre vom Unbewußten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simon Weil" (Casper, Lehmann).

Joachim Maier, Freiburg: „Die Auseinandersetzung zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus in der Erzdiözese Freiburg. Eine Untersuchung zur Reaktion der Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik im Bereich des Religionsunterrichts der Grund- und Hauptschule" (Biemer, Bäumer).

Eugen Maier, Freiburg: „Das Katholische. Die Einigung der Welt in Gott als Frucht der Gemeinschaft Jesu Christi mit der Kirche nach der Theologie Henri de Lubacs" (Lehmann, Riedlinger).

Matthias Ball, Freiburg: „Der Beitrag der erneuerten Liturgie für die Gemeindepastoral" (Büsse, Lehmann).

Elisabeth Schieffer, Freiburg: „Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa" (Lehmann, Bäumer).

Anton P. van Hooff OSB: „Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels" (Lehmann, Hemmerle).

Mainz:

Clement Obielu, Mainz: „Ethnische und religiöse Einwirkungen auf Nigeria: Aspekte christlich-sozialer Emanzipation" (Rock, Hanf).

Dipl.-Theol. Werner Simon: „Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens" (Stachel, Schneider).

München:

Tato Isidro Garcia, Astorga: „Die Trinitätslehre Karl Barths als dogmatisches Strukturprinzip" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Georg-Hubertus Karnowka, Passau: „Breviarium Pataviense. Das Passauer Brevier im Mittelalter und die Breviere der altbayer. Kirchenprovinz" (Dürig, Kaczyrk).

Victor Kossi Agbanou, Lokossa: „Le Discours Eschatologique de Matthieu 24–25: Tradition et Rédaction" (Gnilka, Laub).

Lodovico Petrini, Bertinoro: „Corinto. La cittâ, l'evangelizzazione e la prima comunita cristiana analizzate sotto l'aspetto storico-sociologico" (Gnilka, Stockmeier).

Dietmar Klose SVD: „Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozeß der Weltkirche" (Feifel, Fries).

Hans-Theo Weyhofen, Münster: „Trost. Modelle des relig. und philosophischen Trostes und ihre Beurteilung durch die Religionskritik" (Fries, Döring).

Gerhard Rottenwöhrer, München und Freising: „Der Katharismus" (Finkenzeller, Scheffczyk).

Münster:

Karel Hermans, Missionarissen van het H. Hart, Borgerhout (Antw.): „Rückgewinnung des Glaubens in der Theologie des Volkes. Entwicklungen in der lateinamerikanischen Kirche als Frage nach Orten und Ort befreiender Theolgie" (Metz, Exeler).

Werner Kroh, Hildesheim: „Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Versuch einer Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Edmund Arens, Limburg: „Sprachhandlungen Jesu. Entwurf einer pragmatischen Gleichnistheorie" (Metz, Kertelge).

Tadahiko Iwashima SJ: „Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie" (Hünerman, Metz).

Erhard Meier, Hildesheim: „Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des Johannes vom Kreuz" (Hünermann, Khoury).

Dieter Witschen, Münster: „Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das proprium einer christlichen Moral" (Schüller, Weber).

Hans-Gerd Janßen, Aachen: „Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie" (Metz, Vorgrimler).

Angelika Senge, Münster: „Marxismus als atheistische Weltanschauung. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens" (Iserloh, Hünermann).

Dr. phil. John Egbulefu, Umuahia (Nigeria): „Menschengeist – Gnade – Gottesschau. Zur Theologie der Gnade bei Karl Rahner" (Hünermann, Vorgrimler).

Ferdinand Schumacher, Münster: „Der Begriff der Zeit bei Franz von Baader" (Hünermann, Holz).

Lic. phil., Lic. theol. Fumio Tabuchi SJ, Tokyo (Japan): „Politische Mystik im asiatischen Kontext: Kim Chi Ha, der katholische Dichter aus Korea" (Metz, Kamphaus).

Michael Fürtjes, Münster: „Theologie – Pädagogik – Ästhetik. Fundamentaltheologische Überlegungen zur Ästhetik und Dramatik Friedrich Schillers" (Metz, Vorgrimler).

Kossi K. Joseph Tossou, Lomé (Togo): „Streben nach Vollendung. Eine Studie zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars" (Hünermann, Vorgrimler).

Angelika Thol, Essen: „Auf der Suche nach dem Gott allen Trostes – eine Untersuchung der eschatologischen und nichttheologischen Diskussion des Todesthemas (Vorgrimler, Hünermann).

Paderborn:

Hermann Kirchhoff, Paderborn: „Mensch – Tier in den Lehr- und Lernbüchern für den katholischen Religionsunterricht" (Bormann, Ernst).

Thomas Freyer, Hildesheim: „Pneumatologie als Strukturprinzip der Dogmatik – Überlegungen im Anschluß an die Lehre von der ‚Geisttaufe' bei Karl Barth" (Mühlen, Langemeyer).

Beatrice Schmieder OSB: „Geisttaufe – Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte" (Mühlen, Schwermer).

Regensburg:

Josef Pichler, Regensburg: „Kirche – Glaube – Politik. Basisgemeinden in Italien" (Schiffers, Petri, Baumgartner).

Martin Brunnbauer, Regensburg: „Die Firmung im Lichte Tridentinums" (Kaiser, Schütz).

Paul-Joseph Holzer, Regensburg: „Der Mensch und das Weltgeschehen nach Koh 1,4–11 – eine Textanalyse" (Groß, Schmuttermayr).

Trier:

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

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

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

Albert Dahm, Trier: „Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths" (Weier, Reinhardt).

Renate Brandscheidt, Trier: „Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klagelied 3" (Haag, Dommershausen).

Albert Gerhards, Aachen: „Die Gregor von Nazians (329/30 – ca. 390) zugeschriebene griechische Anaphora und ihre Stellung in der Geschichte des Eucharistiegebets" (Fischer, Sauser).

Tübingen:

Michael Kessler: „Kritik aller Offenbarung – Untersuchungen zu einem Fichteschen Forschungsprogramm und zur Entstehung und Wirkung seines ‚Versuchs' von 1792" (Seckler, Kasper).

Gerd-Dieter Fischer: „Richard Shaulls ‚Theologie der Revolution' – Ihre theologische und ethische Argumentation auf dem Hintegrund der Situation in Lateinamerika" (Greinacher, Korff).

Bruno Schmid: „Sittliche Existenz in ‚Entfremdung' – Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus" (Rief, Auer).

Marie-Theres Wacker: „Weltordnung und Gericht – Studien zu 1 Henoch 22" (Lang, Groß, Rüger).

Luis E. Zambrano-Rojas, Puno (Peru): „Entstehung und theologisches Verständnis der ‚Kirche des Volkes' (Iglesia Popular) in Lateinamerika" (Greinacher, Mieht).

Christiane Langer-Kaneko: „Der Reine-Land-Buddhismus. Darstellung und Kritik aus der Sicht christlicher Theologie" (Kasper, Küng, Waldenfels).

Würzburg:

Yo Sub Yang OSB: „Vollkommenheit nach paulinischem und konfuzianischem Verständnis. Ein Vergleich der Begriffe ‚téleios' bei Paulus ‚Ch'eng' beim Verfasser des Buches ‚Chung-Yung'" (Ganoczy, Willeke).

Marc Ntetem, Kamerun: „Die negro-afrikanische Stammesinitiation mit besonderer Berücksichtigung der Beschneidung bei den Bakoko und Basa, Bantu von Süd-Kamerun. Ihre religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung und Möglichkeit ihrer Christianisierung" (Betz, Willeke).

Detlef Ott, Augsburg: „Chrsitliche Ehe heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschichtlichkeit" (Teichtweier, Fleckenstein).

Michael Persie: „Umkehr als christlich-sozialethische Herausforderung für die Zukunft. Ihre Konkretion in Konzeptionen einer neuen Bewußtseinsbildung und ‚Konzientisation' in der Dritten Welt und Ersten Welt als Herausforderung der Industriegesellschaften" (Dreier, Neuenzeit).

Richard Nebel, Bamberg: Altmexikanische Religion und christliche Heilsbotschaft. Mexiko zwischen Quetzalcoatl und Christus" (Willeke, Fleckenstein).

Stephan Berger, Münster: „Zur Grundlegung einer Theologie der Subjektivität. Martin Deutingers philolsophisch-theologische Subjekttheologie" (Ganoczy, Klinger).

Benno Grimm, Würzburg: „Die Ehelehre des Magister Honorius. Ein Beitrag zur Ehelehre der anglo-normannischen Schule" (Weigand, Zapp).

Rolf Busemann, Würzburg: „Verzicht und Nachfolge. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu Markus 10" (Müller, Schnackenburg).

Graz:

Mag. theol. Helfried Weinhandl, Graz-Seckau: „Peter Roseggers religiöse Gedankenwelt" (Amon, Liebmann).

Dr. phil. et Mag. theol. Helmut Dörfler, Graz-Seckau: „Der liechtensteinische Klerus von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts" (Amon, Gastgeber).

Mag. theol. Erich Seifner, Eisenstadt: „Das Verständnis eines sozial tätigen Ordens nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unter besonderer Berücksichtigung des Ordens der Barmherzigen Brüder in Österreich" (Zsifkovits, Bruch).

Mag. theol. Siegfried Gödl, Graz-Seckau: „Melanchthons Stellung zur Heiligenanrufung. Anrufung Gottes und Anrufung der Heiligen" (Bauer, Amon).

Innsbruck:

Dr. phil. Romuald Kobierowski, Culm: „Reflexion und Diskurs. Ein Beitrag zur Methodologie der Philosophie" (Muck, Coreth).

Franz-Josef Niemann, Köln: „Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats" (Kern, Darlap).

Josef Utz: „Gewissen und Wertmaßstäbe bei Jugendlichen der Mittelstufe im Internat" (Rotter, Satura).

Jòzef Niewiadomski, Lublin (Polen): „Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien" (Schwager, Kern).

Guido Rüthemann, St. Gallen: „Entwicklungspolitische Position und Öffentlichkeitsarbeit des ‚Österreichischen Entwicklungsdienstes' und des ‚Fastenopfers der Schweizer Katholiken'" (Büchele, Rotter).

Günther Bader, Innsbruck: „Grund und Werthaltungen in der Gesprächspastoral. Zur Funktion und Bedeutung klassischer Tugenden und gesprächstherapeutischer Verhaltensmerkmale in einer redemptiven Konzeption seelsorgerlicher Gesprächsführung" (Stenger, Rotter).

Dr. phil. Elmar Hengartner, Basel: „Didaktik in der Lehrerbildung" (Satura, Richter).

Jože Pucelj SJ: „Das Problem der christlichen Ethik bei Dietrich Bonhoeffer" (Rotter, Vass).

Dr. phil Hans Kraml SJ: „Damit das Handeln recht sei. Sprachkritische Untersuchungen zur Religionsphilosophie des Mittelalters und der Gegenwart" (Muck, Richter).

Dr. phil. Francis Pazhooraparambil, Verapaly (Indien): „Das Menschenbild in der Bhagavadgita" (Satura, Coreth).

Wien:

Michael Schneider SJ: „Unterscheidung der Geister. Ihre systematische Interpretation bei Erich Przywara, Karl Rahner und Gaston Fessard" (Greshake, Schulte).

Stanislaw Kawalec, Breslau: „Die Gastarbeiterfrage als Kairos der Kirche in Europa" (Müller, Weismayer).

Joseph Farrugia, Wien: „Firmung als Stufe der christlichen Initation im Jugendalter" (Müller, Weismayer).

Paul Weitzer: Verbesserung des Religionsunterrichts durch Bewertung und Analyse" (Langer, Müller).

Fribourg:

Angelo Scola, Teramo (Italien): „La fondazione teologica della legge nature nello Scriptum super Sententiis di San Tommaso d'Aquino" (Gorecco, Pinckaers).

Meinulf Blechschmidt, Hildesheim: „Der Leib und das Heil" (Schönborn, Hertz).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Communio sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von **Allmen**. [Par] B(oris) Bobrinskoy [e.a.]. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). XIV, 314 p.; p. 1–17: Bibliographie Jean-Jacques von Allmen; F 146,–.

Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo **Dolch** zur Vollendung des 70. Lebensjahres. Hrsg. von Hans Waldenfels unter Mitarb. von Helmut Pfeiffer u. Klaus Rohrmann. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh (1982). 635 S.; Lw. DM 98,–; S. 623–626: Bibliographie Heimo Dolch. Zus.gestellt von Helmut Pfeiffer.

Verifikationen. Festschrift für Gerhard **Ebeling** zum 70. Geburtstag. – Tü: Mohr 1982. VI, 542 S.; Lw. DM 198,–; S. 523–542: Bibliographie G. Ebeling.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Per una lettura molteplice della Bibbia. Atti del Convegno tenuto a Trento il 23–24 maggio 1979. A cura di Wilhelm Egger. [Di] Jacob Kremer [e.a.]. – (Bo: Dehoniano 1981.) 151 p. = Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento I; Lire 6000; [cont.:] p. 13–39: Kremer, J.: Gli ultimi sviluppi di metodologia neotestamentaria presentati su 2 Cor 3,6b; p. 47–71: Alonso Schökel, Luis: La lettura simbolica del Nuovo Testamento; p. 81–102: Rizzi, Armido: La lettura materialista della Bibbia; p. 109–136: Egger, Wilhelm: La lettura strutturale della Bibbia.

Weber, Hans-Ruedi: Experiments with Bible study. – Geneva: World Council of Churches (1981). IX, 319 p.; sfr 29,50.

Testa, Emmanuele: La missione e la catechesi nella Bibbia. – (R:) Urbaniana Univ. Press; (Brescia:) Paideia Ed. (1981). 439 p. = Studia Urbaniana XIV.

Glassman, Eugene H.: The translation debate. What makes a Bible translation good? – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1981). 131 p.; $ 4,25.

2. Altes Testament

Anbar, Moshe: **Genesis 15**: A conflation of two Deuteronomic narratives. – JBL CI, 1982, 39–55; p. 57–73: Green, Alberto R.: The chronology of the last days of Judah: Two apparent discrepancies.

Schenker, Adrien: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von **2 Sam 24**. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. III, 84 S. = Orbis biblicus et orientalis XLII; kart. DM 26,–.

Congress Volume Vienna 1980. Ed. by J. A. Emerton. – Lei: Brill 1981. XII, 483 p. = Vetus Testamentum. Supplement XXXII; hfl 260,–; [cont.:] p. 1–9: Kornfeld, W. J.: QDŠ und Gottesrecht im Alten Testament; p. 10–29: Crenshaw, J. L.: Wisdom and authority: sapiential rhetoric and its warrants; p. 30–51: Cunchillos, J. L.: Étude philologique de *mal'āk*. Perspectives sur *le mal'āk* de la divinité dans la Bible hébraïque; p. 52–73: Delcor, M.: Le texte de Deir 'Alla et les oracles bibliques de Bala'am; p. 74–95: Gese, H.: Komposition bei Amos; p. 96–109: Gilbert, M.: La description de la vieillesse en **Qohelet XII 1–7** est-elle allégorique?; p. 110–130: Greenfield, J. C.: Aramaic studies and the Bible; p. 131–145: Gross, W.: Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen: Hintergrund und Vordergrund; p. 146–161: Gunneweg, A. H. J.: Zur Interpretation der Bücher **Esra-Nehemia** – zugleich ein Beitrag zur Methode der Exegese; p. 162–177: Klein, M. L.: The translation of anthropomorphisms and anthropopathisms in the Targumim; p. 178–205: Le Déaut, R.: Le thème de la circoncision du coeur ‹**Dt. XXX 6; Jér. IV 4**› dans les versions anciennes ‹LXX et Targum› et à Qumrân; p. 206–219: Lévêque, J.: La datation du livre de **Job**; p. 220–237: McKane, W.: Relations between poetry and prose in the book of Jeremiah with special reference to **Jeremiah III 6–11** and **XII 14–17**; p. 238–262: Martin-Achard, R.: Esaïe LIV et la nouvelle Jérusalem; p. 263–277:Mejia, J.: La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans **Jérémie XXXI 31–34** et quelques autres textes; p. 278–310: Milgrom, J.: Sancta contagion and altar/city asylum; p. 311–332: Miller, P. D.: Psalms and inscriptions; p. 333–356: Reindl, J.: Weisheitliche Bearbeitung von Psalmen. Ein Beitrag zum Verständnis der Sammlung des Psalters; p. 357–374: Saebø, M.: Priestertheologie und Priesterschrift. Zur Eigenart der priesterlichen Schicht im Pentateuch; p. 375–394: Schmid, H. H.: Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung; p. 395–404: Stachowiak, L.: Der Sinn der sogenannten Noachitischen Gebote ‹**Genesis IX 1–7**›; p. 405–422: Steck, O. H.: Moses und Aron. Der biblische Stoff und seine Interpretation in der gleichnamigen Oper von Arnold Schönberg; p. 423–434: Weinfeld, M.: The Old Testament – the discipline and it goals; p. 435–451: Whybray, R. N.: The identification and use of quotations in Ecclesiastes; p. 452–483: Zenger, E.: Tradition und Interpretation in **Exodus XV 1–21**.

Hubbard, Robert L.: Dynamistic and legal processes in **Psalm 7**. – ZAW 1982, 267–279; S. 279–293: Reventlow, Henning Graf: Tradition und Redaktion in **Hiob 27** im Rahmen der Hiobreden des Abschnittes **Hi 24–27**.

Carroll, Robert P.: From chaos to covenant. Prophecy in the Book of **Jeremiah**. – NY: (Crossroad Publ. 1981.) VIII, 344 p.; $ 14,95.

Hurvitz, Avi: A linguistic study of the relationship between the priestly source and the Book of **Ezekiel**. A new approach to an old problem. – P: Gabalda 1981. 198 p. = Cahiers de la Revue biblique XX; F 265,–.

Gese, Hartmut: Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen. – ZThK LXXIX, 1982, 161–179.

Amos. Een systematische literatuurlijst. Samengesteld door Adri van der Wal. – Amst: VU Boekhandel/Uitg. 1981. 144 blz.; hfl 24,75.

Testa, Emmanuele: La morale dell'Antico Testamento. – (Bresc: Ed.) Morcelliana (1981). 378 p.; Lire 18 000.

Ramsey, George W.: The quest for the historical Israel. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). XV, 191 p.; $ 12,50.

Cardellini, Innocenzo: Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentl. Rechtstexte. – (Königstein/Ts.): Hanstein 1981. XXVII, 441 S. = Bonner biblische Beiträge LV; Lw. DM 121,– [Diss., Bonn]

Giesen, Georg: Die Wurzel שבע „schwören". Eine semasiologische Studie zum **Eid** im Alten Testament. – (Königstein/Ts.:) Hanstein 1981. 445 S. = Bonner biblische Beiträge LVI; Lw. DM 98,– [Diss., Bonn]

Turdeanu, Émile: Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament. – Lei: Brill 1981. XII, 485 p. = Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha V; hfl 156,–.

Ancient synagogues. The state of research. Ed. by Joseph Gutmann. – (Chico, CA.:) Scholars Pr. (1981). X, 121 p., fig. and cartes = Brown Judaic studies XXII; $ 14,–.

Cohen, Jeffrey M.: A samaritan chronicle. A source-critical analysis of the life and times of the great samaritan reformer, **Baba Rabbah**. – Lei: Brill 1981. XII, 250 p. = Studia Post-Biblica XXX; hfl 96,–.

Daube, David: Ancient Jewish law. Three inaugural lectures. – Lei: Brill 1981. XII, 129 p.; hfl 48,–.

Neusner, Jacob: A history of the Mishnaica law of appointed times. Part I: Shabbat. Translation and explanation. – Lei: Brill 1981. XXV, 217 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXXV; hfl 96,–.

3. Neues Testament

Fornberg, Tord: Evangelium enligt **Matteus**. Kommentar. – (Uppsala 1981: o. Dr.) 338 p.; scr 45,–.

Schönle, Volker: Johannes, Jesus und die Juden. Die theologischen Positionen des Matthäus und des Verfassers der Redenquelle im Lichte von **Mt. 11**. – Ffm, Bern: Lang (1982). 288 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XVII.

Fitzmyer, Joseph A.: The Gospel according to **Luke ‹I–IX›**. Introduction, translation, and notes. – Garden City, NY: Doubleday 1981. XXVI, 837 p. = The Anchor Bible XXVIII; $ 18,–.

Bottini, Giovanni Claudio: La preghiera di Elia in Giacomo **5, 17–18**. Studio della tradizione biblica e giudaica. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1981. 200 p. = Pontificium Athenaeum Antonianum. Facultas theologica – Sectio biblica. Thesis ad doctoratum CCLXIV; Lire 19 500.

Gospel perspectives. Studies of history and tradition in the Four Gospels. Vol. II: Ed. by R.T. France and David Wenham. – (Sheffield:) JSOTPr. (1981). 375 p.; [cont.:] p. 9–60: Aune, D. E.: The problem of the genre of the Gospels: A critique of C. H. Talbert's *What is a Gospel?*; p. 61–82: Banks, R. J.: Setting 'The quest for the historical Jesus' in a broader framework; p. 83–145: Carson, D. A.: Historical tradition in the Fourth Gospel: After Dodd, what?; p. 147–172: Chilton, Bruce: Announcement in Nazara: An analysis of **Luke 4:16–21**; p. 173–200: Craig, William Lane: The empty tomb of Jesus; p. 201–237: Farris, Stephen C.: On discerning semitic sources in Luke **1–2**; p. 239–266: France, R. T.: Scripture, tradition and history in the infancy narratives of Matthew; p. 267–291: Maier, Gerhard: Johannes und Matthäus – Zwiespalt oder Viergestalt des Evangeliums?; p. 293–328: Osborne, Grant R.: **John 21**: Test case for history and redaction in the resurrection narratives; p. 329–344: Payne, Philip Barton: The authenticity of the parables of Jesus; p. 345–375: Wenham, David: Paul and the synoptic apocalypse.

Goettmann, Jacques: Saint **Jean** – évangile de la nouvelle genèse. – (P: Ed.) Cerf-Pneumathèque (1982). 302 p.; F 78,–.

Stowers, Stanley Kent: The diatribe and Paul's Letter to the **Romans**. – (Chico, CA:) Scholars Pr. (1981). XVII, 261 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVII; $ 13,50.

Klauck, Hans-Josef: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum **1. Korinther**brief. – Mstr: Aschendorff 1982. VIII, 431 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XV; Lw. DM 118,– [Habil.-Schrift, München]

Mengel, Berthold: Studien zum **Philipper**brief. Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes. – Tü: Mohr 1982. 343 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 8; kart. DM 56,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Radl, Walter: Ankunft des Herrn. Zur Bedeutung und Funktion der **Parusie**aussagen bei **Paulus**. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang (1981). IX, 330 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XV; sfr 59,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Bassler, Jouette M.: Divine impartiality. Paul and a theological axiom. – (Chico, CA:) Scholars Pr. (1982). VII, 302 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LIX; $ 13,50.

Guthrie, Donald: New Testament theology. – (Leicester; Downers Grove, Ill.:) InterVarsity Pr. (1981). 1046 p.; $ 15,95.

Lohse, Eduard: Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Bd. II: Die Vielfalt des Neuen Testaments. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 255 S.; kart. DM 48,–.

Dumais, Marcel: L'actualisation du Nouveau Testament. De la réflexion à la pratique. – P: Ed. du Cerf 1981. 177 p. = Lectio divina CVII; F 94,–.

Scott, Bernard Brandon: Jesus, symbol-maker for the kingdom. – Phil: Fortress Pr. (1981). VIII, 182 p.

Mission im Neuen Testament. [Von] Norbert Brox (u. a.). Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 240 S. = Quaestiones disputatae XCIII; kart. DM 46,–; [enth.:] S. 11–70: Pesch, Rudolf: Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission; S. 71–92: Schneider, Gerhard: Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien; S. 93–129: Frankemölle, Hubert: Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium; S. 130–144: Stock, Klemens: Theologie der Mission bei Markus; S. 145–163: Kremer, Jacob: Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission; S. 164–189: Zeller, Dieter:

Theologie der Mission bei Paulus; S. 190–237: Brox, Norbert: Zur christlichen Mission in der Spätantike.

Léon-Dufour, Xavier: Le partage du **pain eucharistique** selon le Nouveau Testament. – P: Ed. du Seuil (1982). 372 p. = Parole de Dieu XVI; F 75,–.

Monloubou, Louis: Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation. – P: Ed. du Cerf 1982. 137 p. = Lectio divina CX; F 48,–.

Festugière, A[ndré] J[ean]: L'idéal religieux des Grecs et l'évangile. (Préface par M.-J. Lagrange.) – P: Gabalda 1981. XV, 340 p. = Études bibliques.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Läpple, Alfred: Kirchengeschichte. Impulse zur Kurskorrektur. – Mchn: Don Bosco Verlag 1982. 121 S.; kart. DM 14,80.

Das Kreuz mit dem Frieden. 1982 Jahre Christen und Politik. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Christentum und Politik". Peter Winzeler ... – B: Elefanten Press 1982. 240 S., zahlr. Ill. = EP LXXXIII; kart. DM 29,80.

Mohr, Rudolf: Der unverhoffte Tod. Theologie- und kulturgeschichtl. Untersuchungen zu außergewöhnlichen Todesfällen in Leichenpredigten. – Marb: Schwarz 1982. X, 208 S. = Marburger Personalschriften-Forschungen V.

2. Gesamte Kirchengeschichte

I Semana de Estudios de Historia Eclesiástica del País Vasco. Homenaje a José **Miguel** de **Barandiarán** y Manuel de **Lecuona** (y Echabeguren). – Vitoria: (Ed. ESET) 1981. 354 p. = Victoriensia XLII; pes 980.

Barnard, Leslie W.: The Council of **Serdica**: Some problems re-assessed. – AHC XII, 1980, 1–25; S. 26–37: Ramos-Lissón, Domingo: "Communio" y recepción de cánones conciliares de los sínodos hispánicos en los siglos IV y V; S. 38–46: Stockmeier, Peter: **Leo** der **Große** und die Anfänge seiner synodalen Tätigkeit; S. 47–61: Speigl, Jakob: Die Synode von **Heraklea 515**; S. 62–108: Van Dieten, Jan-Louis: Synodicon vetus. Bemerkungen zu einer Neuausgabe; S. 109–182: Klöckener, Martin: Eine liturgische Ordnung für Provinzialkonzilien aus der Karolingerzeit. Der "Ordo romanus qualiter concilium agatur" des Cod. 138 der Dombibliothek Köln, liturgiegeschichtlich erklärt; S. 183–197: Schnith, Karl: Die **englischen Reichskonzilien 1070–1086** im Spiegel der anglonormannischen Geschichtsschreibung; S. 198–204: Pontal, Odette: L'évolution épiscopale en France à l'époque de Philippe-Auguste; S. 205–228: Fasolt, Constantin: Die Erforschung von Wilhelm **Durants** d. J. "Tractatus de modo generalis concilii celebrandi". Eine kritische Übersicht; S. 229–268: Brandmüller, Walter: **Simon** de **Lellis** de **Teramo**. Ein Konsistorialadvokat auf den Konzilien von Konstanz und Basel; S. 269–314: Kadlec, Jaroslav – Horní Cerekev: Magister Martin **Talayero** aus Tortosa im Kampf gegen die Hussiten; S. 315–411: Crowder, C. M. D.: Four English cases determined in the Roman curia during the Council of Constance, 1414–1418; S. 412–426: Müller, Heribert: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Bemerkungen zu einer Neuerscheinung; S. 427–440: Sorge, Giuseppe: Giovanni Simone **Sulâqâ**. Primo Patriarca dell' "Unione Formale" della Chiesa caldea; S. 441–451: Meier, Johannes: Das Provinzialkonzil von **Santo Domingo** ‹1622/1623›. Seine Aussagen über kirchliche Rechte und Pflichten der Indianer und Afrikaner in den karibischen Ländern.

3. Alte Kirchengeschichte

Ferrua, Antonio: Nuove correzioni alla Silloge del Diehl. Inscriptiones latinae christianae veteres. – R: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1981. 237 p., con fig. = Sussidi allo studio delle antichità cristiane VII; Lire 42 000.

Peters, Gabriel: Lire les pères de l'église. Cours de patrologie. Préface de A[dalbert] G[authier] Hamman. – [P:] Desclé [&] de Brouwer (1981). 784 p.

Vogt, Hermann Josef: Zum **Bischofsamt** in der frühen Kirche. – ThQ CLXII, 1982, 221–236.

Giannarelli, Elena: La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo. – R: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo 1980. 102 p. = Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi storici CXXVII.

Rordorf, Willy: L'évolution du concept de **tradition** dans l'Église ancienne. – Bern, Ffm: Lang 1982. XXXII, 208 p. = Traditio christiana V; Lw. sfr 52,–.

Stötzel, Arnold: Warum Christus so spät erschien – die apologetische Argumentation des frühen Christentums. – ZKG XCII, 1981, 147–160; S. 161–179: Wischmeyer, Wolfgang: Das Beispiel **Jonas**. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit; S. 180–203: Riedinger, Rudolf: Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von **649**.

Quacquarelli, Antonio: Accenti popolari alla catechesi pneumatologica dei primi secoli. – VChr XIX, 1982, 5–23; p. 25–36: Doignon, Jean: Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez **Augustin**: *piae caritatis adfectus ‹Gen. ad litt.* 3,21,33›; p. 37–67: Girardi, Mario: Scrittura e battesimo degli eretici nella lettera di **Firmiliano** a **Cipriano**; p. 69–83: Marin, Marcello: *Sol intaminatus*. Complemento al repertorio di testi; p. 85–95: Mello, Mario: Due iscrizioni cristiani di **Paestum**; p. 97–103: Sordi, Marta: Sacramentum in Plin. *ep.* X, 96,7; p. 105–129: Verrando, Giovanni Nino: Le numerose recensioni della *Passio Pancratii*.

Yannaras, Christos: Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 287 S. = Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie XLIV; kart. DM 58,–.

Doignon, Jean: L'exégèse latine ancienne de I Thessaloniciens 4,4–5 sur la possession de notre *uas*. Schemas classiques et eclairages chretiens. – BLE LXXXIII, 1982, 163–177.

McKibbens, Thomas R.: The exegesis of **John Chrysostom**: homilies on the gospels. – ExpT XCIII, 1982, 264–270; p. 299–302: Trevett, Christine: The much-maligned **Ignatius**.

Orbe, Antonio: La Virgen María abogada de la virgen Eva ‹En torno a s. **Ireneo**, *adv. haer.* V, 19,1›. – Gr LXIII, 1982, 453–506.

Bairam-Ben Osman, Wassila – Liliane Ennabli: Note sur la topographie chrétienne de Carthage: Les mosaïques du monastère de **Bigua**. – RevÉtAug XVIII, 1982, 3–18; p. 19–32: Monat, Pierre: Étude sur le texte des citations bibliques dans les *Institutions divines*: la place de **Lactance** parmi les témoins des "Vieilles Latines"; p. 33–58: Poinsotte, Jean-Michel: La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'œuvre de **Prudence**; p. 59–75: Fredriksen Landes, Paula: **Tyconius** and the end of the world; p. 76–85: Gorman, Michael: An unedited fragment of an Irish Epitome of St. **Augustine**'s *De Genesi ad litteram*; p. 86–99: Congar, Yves: Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?; p. 100–111: Madec, Goulven: Sur une nouvelle introduction à la pensée d'Augustin; p. 112–132: Jeauneau, Edouard: Un "dossier" carolingien sur la création de l'homme ‹Genèse I, 26–III, 24›; p. 133–147: Bouhot, Jean-Paul: Le texte du *Sermo de vita sancti Honorati* d'**Hilaire** d'**Arles**.

Gregor von Nyssa: Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hubertus R. Drobner. – Lei: Brill 1982. 252 S. = Philosophia Patrum. Interpretations of patristic texts V; hfl 96,–.

Chavasse, Antoine: L'Évangéliaire romain de 645: un recueil. Sa composition (façons et matériaux). – RBén XCII, 1982, 33–75; p. 76–81: Olivar, Alexandre: Trois nouveaux fragments en onciale du commentaire de saint Jérôme sur l'Évangile de Matthieu.

Francesconi, Giampietro: Storia e simbolo. "Mysterium in figura": la simbolica storico-sacramentale nel linguaggio e nella teologia di **Ambrogio** di **Milano**. – (Brescia: Ed.) Morcelliana (1981). 357 p. = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma = Ricerche di Scienze teologiche XVIII; Lire 20 000.

Bucher, Theodor G.: Zur formalen Logik bei **Augustinus**. – FZPhTh XXIX, 1982, 3–45; S. 131–139: Doignon, Jean: ‹J'acquiesce à la loi› (Rom 7,16) dans l'exégèse latine ancienne; S. 140–156: Stockmeier, Peter: Das Konzil von **Chalkedon**. Probleme der Forschung; S. 157–174: Schönborn, Christoph: 681–1981: Ein vergessenes Konzilsjubiläum – eine versäumte ökumenische Chance.

Ritschl, Dietrich: Warum wir Konzilien feiern – Konstantinopel 381. – ThZ XXXVIII, 1982, 213–225.

Ramsey, Boniface: Almsgiving in the Latin Church: The late fourth and early fifth centuries. – ThSt XLIII, 1982, 226–259.

Schwager, Raimund: Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise. – ZKTh CIV, 1982, 257–290.

Nautin, Pierre: La lettre de **Félix III** à André de Thessalonique et sa doctrine sur l'Église et l'Empire. – RHE LXXVII, 1982, 5–34.

Gryson, Roger: Le recueil arien de Vérone ‹Ms. LI de la Bibliothèque Capitulaire et feuillets inédits de la collection Giustiniani Recanati›. Étude codicologique et paléographique. – s'Gravh: Nijhoff 1982. 123 p., 40 pl. = Instrumenta patristica XIII.

S. Gregorii Magni Registrvm Epistvlarvm libri I–VII. Edidit Dag Norberg. – Tvrnholti: Brepols 1982. XII, 505 p. = Corpvs Christianorvm. Series Latina CXL.

Fiocchi Nicolai, Vincenzo: L'ipogeto detto di "Scarpone" presso porta S. Pancrazio. – RivAC LVIII, 1982, 7–28; p. 31–45: Ferrua, Antonio: Visite del Torrigio alla **catacomba** di S. **Saturnino**; p. 47–57: Calvino, Raffaele: Testimonianze monumentali della chiesa di Misenum nel Museo Archeologico Nazionale di Napoli e nel Museo Nazionale di San Martino; p. 59–79: Recio Veganzones, A.: "Baetica" paleocristiana y visigoda: tres fragmentos de sarcófagos; p. 81–126: Nestori, Aldo: Il battistero paleocristiano di **S. Marcello**: nuove scoperte; p. 127–130: Bagatti, B.: Un'inedita lucerna bronzea a testa di cavallo; p. 131–135: Binazzi, Gianfranco: Frammento scultoreo cristiano della Pinacoteca Comunale di Assisi; p. 137–146: Carletti, Carlo: Nuove iscrizioni greche dal cimitero di **S. Ermete**; p. 147–176: Post, Paul G. J.: 'Conculcabis leonem ...' – Some iconographic and iconologic notes on an early-christian terracotta lamp with an Anastasis-scene.

Negev, Avraham: The Greek inscriptions from the Negev. – Jer: Franciscan Printing Press 1981. 97 p., 44 Pl. = Studium Biblicum Franciscanum XXV.

4. Mittelalter und Neuzeit

Remiremont, l'abbaye et la ville. Actes des journées d'études vosgiennes, Remiremont 17–20 avril 1980. Réunis par Michel Parisse. – Nancy: Service des Publ. de l'Univ. de Nancy II 1980. 369 p., 16 pl.; F 180,–.

Cooper, David J. C.: The theology of image in Eastern Orthodoxy and John Calvin. – SJTh XXXV, 1982, 219–241.

Berbig, Hans Joachim: Zur rechtlichen Relevanz von Ritus und Zeremoniell im römisch-deutschen Imperium. – ZKG XCII, 1981, 204–249.

S[an] Benedetto e otto secoli ‹XII–XIX› di vita monastica nel Padovano. – Padova: Ed. Antenore 1980. 304 p., con fig. = Miscellanea erudita XXXIII.

5. Mittelalter

Die deutschen Handschriften des Mittelalters der Erzabtei St. **Peter** zu **Salzburg**. Bearb. von Gerhold Hayer. Unter Mitarb. von Dagmar Kratochwil ... – Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1982. XXII, 484 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters. Reihe III: Verzeichnis dt. Handschr. österr. Bibliotheken I.

Aubrun, Michel: L'ancien diocèse de **Limoges** des origines au milieu du XI^e siècle. – Clermont-Ferrand: Institut d'Études du Massif Central 1981. 468 p. = Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Université de Clermont-Ferrand II = Publication de l'Institut d'Études du Massif Central XXI; F 130,–.

Frankreich im Mittelalter. Von der Merowingerzeit bis zm Tode Ludwigs IX. (5./6. Jahrhundert bis 1270). Neuerscheinungen von 1961 bis 1979. Bericht von J. Ehlers. – Mchn: Oldenbourg 1982. XII, 306 S. = HZ, Sonderheft XI.

Beda ‹Venerabilis›: Kirchengeschichte des englischen Volkes. Übers. von Günter Spitzbart. Teilb. I und II. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1982. 582 S. = Texte zur Forschung XXXIV; kart. DM 128,–.

Huyghebaert, Nicolas: L'usurpation du domaine de **Tamise**. Note sur le faux diplôme de Charles le Chauve pour Saint-Pierre de Gand ‹870›. – RBén XCII, 1982, 82–104.

Šemkov, Georgi: Der Einfluß der **Bogomilen** auf die Katharer. – Saeculum XXXII, 1981, 349–373.

Flori, J.: La chevalerie selon **Jean** de **Salisbury** ‹nature, fonction, idéologie›. – RHE LXXVII, 1982, 35–77.

Abélard en son temps. Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard ‹14–19 mai 1979›. Cet ouvrage a été préparé par Jean Jolivet. – P: (Société d'Éd.) Les Belles Lettres

1981. 237 p.; F 142,– [cont.:] p. 11–20: Tonnerre, Noël-Yves: Le comté nantais à la fin du XI[e] siècle; p. 21–77: Bautier, Robert-Henri: Paris au temps d'Abélard; p. 79–81: Reulos, Michel: Sur les pas d'Abélard, du parvis Notre-Dame à l'abbaye de Sainte-Geneviève; p. 83–94: Vieillard-Troïekouroff, May: L'église Sainte-Geneviève de Paris au début du XII[e] siècle; p. 95–105: Willesme, Jean-Pierre: Saint-Victor au temps d'Abélard; p. 107–131: Verger, Jacques: Abélard et les milieux sociaux de son temps; p. 133–160: Châtillon, Jean: Abélard et les écoles; p. 161–173: Jeauneau, Édouard: «Pierre Abélard à Saint-Denis»; p. 175–195: Jolivet, Jean: Nonréalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interpretation; p. 197–209: Gandillac, Maurice de: Sur quelques images d'Abélard au temps du roi Louis-Philippe; p. 211–237: Bourgain, Pascale: Héloïse.

Crone, Marie-Luise: Untersuchungen zur Reichskirchenpolitik **Lothars III.** ‹1125–1137› zwischen reichskirchlicher Tradition und Reformkurie. – Ffm, Bern: Lang 1982. 398 S. = Europäische Hochschulschriften III, 170; kart. sfr 77,–. [Diss., Giessen. Überarb.]

Lingenberg, Heinz: Die Anfänge des Klosters **Oliva** und die Entstehung der deutschen Stadt Danzig. Die frühe Geschichte der beiden Gemeinwesen bis 1308/10. – Stu: Klett-Cotta 1982. 503 S., graph. Darst., Kt. = Kieler historische Studien XXX; Lw. DM 198,– [Diss., Kiel]

Gerken, Alexander: Die theologische Intuition des hl. **Franziskus** von **Assisi**. – WiWei XLV, 1982, 2–25; S. 26–46: Hardick, Lothar: Ansatz und Richtung des Friedensgedankens bei Franziskus von Assisi.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de Saint François d'Assise: Lettres du pasteur Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, Frère Mineur ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1982, 178–204.

Holst, Niels von: Der Deutsche **Ritterorden** und seine **Bauten**. Von Jerusalem bis Sevilla, von Thorn bis Narwa. – B: Mann 1981. 256 S., 174 Ill., graph. Darst. u. Kt.; Lw. DM 43,–.

Zöllner, Walter: Die jüngeren **Papsturkunden** des Staatsarchivs **Magdeburg**. Bestände Halberstadt, Quedlinburg und übrige Gebiete. – Lpz: St. Benno-Verl. 1982. 264 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXIII; brosch. M 18,20.

Principe, Walter H.: *Quaestiones* concerning Christ from the first half of the thirteenth century. IV: *Quaestiones* from Douai Ms. 434: Christ as Head of the Church; The Unity of the Mystical Body [Text]. – MS XLIV, 1982, 1–82; p. 83–109: Goering, Joseph: The *De dotibus* of **Robert Grosseteste** [Text]; p. 110–137: Trentman, John A.: The *Questio de unitate universalis* of **Vincent Ferrer** [Text]; p. 181–242: Sinkewicz, Robert E.: The doctrine of the knowledge of God in the early writings of **Barlaam** the **Calabrian**; p. 243–270: Hanley, Terry: St. **Thomas**' use of al-Ghazālī's Maqāṣid al-Falāsifa; p. 271–305: Spencer, Helen L.: Vernacular and latin versions of a Sermon for Lent: 'A Lost Penitential Homily' found; p. 306–332: Davies, R. G.: The episcopal appointments in England and Wales of 1375; p. 394–443: Tachau, Katherine H.: The problem of the *species in medio* at Oxford in the generation after **Ockham**; p. 444–469: O'Rourke Boyle, Marjorie: For peasants, psalms: Erasmus' *editio princeps* of **Haymo** ‹1533›.

Torrell, Jean-Pierre: La pratique pastorale d'un théologien du XIII[e] siècle. **Thomas** d'**Aquin** prédicateur. – RThom, A. XC = T. LXXXII, 1982, 213–245; p. 247–269: Wohlman, Avital: L'élaboration des éléments aristotéliciens dans la doctrine thomiste de l'amour.

Aertsen, J. A.: 'Natura' en 'creatura': De denkweg van **Thomas** van **Aquino**. – Het Jaarboek 1981 van de Werkgroep Thomas van Aquino 8–14; p. 15–37: Vos, A.: Theologie, wetenschap en alwetendheid volgens Thomas van Aquino; p. 38–84: Grijs, Ferdinand de: Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus; p. 85–117: Winkeler, Lodewijk: De Schrift in dogmatische handen. Het Schriftgebruik bij vier neoscholastieke auteurs in de kwestie van de tweevoudige wil van Christus; p. 118–132: Valkenberg, Pim: Thomas van Aquino in "Beyond God the Father" van Mary Daly. Enkele notities.

Torrell, Jean-Pierre: Frère Thomas d'Aquin prédicateur. – FZPhTh XXIX, 1982, 175–188; S. 189–209: Haas, Alois M.: Meister **Eckharts** geistliches Predigtprogramm.

Ruff, Ernst Johann Friedrich: Der Wälsche Gast des **Thomasin** von **Zerklaere**. Unters. zu Gehalt u. Bedeutung einer mittelhochdt. Morallehre. – Erl: Palm und Enke 1982. 442 S. = Erlanger Studien XXXV; kart. DM 64,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Ioannis Duns Scoti... opera omnia. XVIII: Lectura in Librum Secundum Sententiarum. A distinctione prima ad sextam. – CdV: Typ. Polygl. Vaticanis 1982. XVIII, 424 p.; Lire 75 000.

Demetrios **Kydones**: Briefe. Übersetzt und erläutert von Franz Tinnefeld. Teil I, 2: (91 Briefe, Register). – Stu: Hiersemann 1982. VII, S. 301–682 = Bibliothek der griechischen Literatur XVI; Lw. DM 192,–.

Rvdolfi de Liebegg Pastorale novellvm. Edidit A. P. Orbán. – Tvrnholti: Brepols 1982. XXVII, 484 p. = Corpvs Christianorvm. Continuatio mediaevalis LV.

Heinrich Hallers Übersetzung der Imitatio Christi. Hrsg. von Erika Bauer. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1982. 224 S. = Analecta Cartusiana LXXXVIII; kart.

Grieger, Rudolf: **Filipecz**. Johann Bischof von Wardein. Diplomat der Könige Matthias und Wladislaw. – Mchn: Trofenik 1982. 535 S. = Studia Hungarica XX; Lw. DM 88,–.

6. Gesamte Neuzeit

Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland. Beiträge zu ihrer Geschichte und Gegenwart. [Zum 100jährigen Jubiläum der Evang.-Reformierten Kirche in Nordwestdeutschland 1982. Hrsg. vom Landeskirchenvorstand.] Bearb. von Elwin Lomberg... – Weener: Risius 1982. XII, 515 S., Ill. (z. T. farb.), Kt.; Lw. DM 86,–.

Kahle, Wilhelm: Lutherische Begegnung im Ostseeraum. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 255 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten IV; kart. DM 28,–.

Horst, Ulrich: Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur **Unfehlbarkeits**diskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. – Mz: Matthias Grünewald-Verl. 1982. XXXIV, 262 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe XII; kart. DM 44,–.

Buckisch, Gottfried Ferdinand: **Schlesische Religions-Akten 1517** bis **1675**. Teil I: Einführung. Bearb. von Joseph Gottschaltk, Johannes Grünewald, Georg Steller. – Köln, Wien: Böhlau 1982. X, 146 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVII/1.

Murphy, Detlef: Die Entwicklung der politischen Parteien in **Irland**. Nationalismus, Katholizismus und agrarischer Konservatismus als Determinanten der irischen Politik von 1823–1977. – Opladen: Leske und Budrich 1982. 545 S. = Sozialwissenschaftliche Studien XIX; kart. DM 62,– [Diss., Hamburg]

7. Reformation und kath. Erneuerung

Müller, Gerhard: Reformation und Stadt. Zur Rezeption der evangelischen Verkündigung. – Wiesb: Steiner 1981. 35 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1981, XI; geh. DM 10,80.

Hollerbach, Marion: Das **Religionsgespräch** als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des **16.** Jahrhunderts. – Ffm, Bern: Lang 1982. V, 301 S. = Europäische Hochschulschriften III, 165; kart. sfr 70,– [Diss., Heidelberg]

Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des nonconformistes religieux des seizième et dix-septième siècles édité par André Séguenny. Textes revus par Jean Rott. Tome III: Johannes **Bünderlin**, Wolfgang **Schultheiß**, Theobald **Thamer**. – Ba-Ba: Koerner 1982. 168 p. = Bibliotheca Bibliographica Aureliana XCIII.

Bubenheimer, Ulrich: Gelassenheit und Ablösung. Eine psychohistorische Studie über Andreas **Bodenstein** von Karlstadt und seinen Konflikt mit Martin Luther. – ZKG XCII, 1981, 250–268.

Landgraf, Wolfgang: Martin **Luther**. Reformator und Rebell. Biographie. – B: Neues Leben 1981. 339 S., Ill.; Lw. M 14,80.

Luther und die Bekenntnisschriften. [Red.: Heinrich Foerster]. – Erl: Martin-Luther-Verlag 1981. 144 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg II; kart. DM 12,–.

Lønning, Per: Die ökumenische Erschließung Luthers. – OekRu XXXI, 1982, 278–293.

Congar, Yves: Lutherana. Théologie de l'eucharistie et christologie chez Luther. – RSPhTh LXVI, 1982, 169–198.

Barth, Hans-Martin: Martin Luther disputiert über den Menschen. Ein Beitrag zu Luthers Anthropologie. – KuD XXVIII, 1982, 154–166.

Bäumer, Remigius: Martin Luther und der Papst. 3., durchges. Auflage mit einem neuen Kapitel: Die wissenschaftliche Diskussion über „Luther und der Papst" seit 1971. – Mstr: Aschendorff 1982. 118 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XXX; kart. DM 16,–.

Klaiber, Wilbirgis: Ecclesia militans. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes **Eck**. – Mstr: Aschendorff 1982. XX, 147 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXX; kart. DM 44,–.

Reformatio perennis. Essays on Calvin and the Reformation in honor of Ford Lewis **Battles**. Ed. by B(rian) A(lbert) Gerrish in collaboration with Robert Benedetto. – Pittsburgh, Penn.: The Pickwick Pr. 1981. IX, 213 p. = Pittsburgh theological monograph series XXXII; $ 7,–; [cont.:] p. 11–26: Hesselink, I. John: Christ, the law, and the Christian: An unexplored aspect of the third use of the law in Calvin's theology; p. 27–47: Tylenda, Joseph N.: The ecumenical intention of Calvin's early eucharistic teaching; p. 49–66: Leith, John H.: The doctrine of the will in the *Institutes of the Christian religion;* p. 67–87: Gerrish, B. A.: Theology within the limits of piety alone: Schleiermacher and Calvin's doctrine of God; p. 91–111: Paul, Robert S.: "A way to wyn them": Ecclesiology and religion in the English Reformation; p. 113–128: Cameron, James K.: Scottish Calvinism and the principle of intolerance; p. 129–158: Williams, George Huntston: The Polish-Lithuanian Calvin during the superintendency of John Łaski, 1556–60; P. 159–172: Kingdon, Robert M.: The function of law in the political thought of Peter Martyr **Vermigli**; p. 173–194: Barth, Markus: The state of the free: Romans 13: 1–7 in the context of Paul's theology; p. 195–209: De Klerk, Peter: Bibliography of the published writings of F. L. Battles.

Kaliner, Walter: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. **Johann VIII.**, Bischof von Meißen, und seine „Christliche Lehre". – Lpz: St. Benno 1982. XXII, 185 Bl., Ill. = Erfurter theologische Studien XLVI.

Nuntiatur des Germanico **Malaspina** und des Giovanni Andrea **Caligari** 1582–1587. Unter Mitw. von Sabine Weiss. Bearb. von Johann Rainer. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wiss. 1981. XXVIII, 496 S. = Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom. Abt. II; Quellen. Reihe 2; Nuntiaturberichte. Sonderreihe Grazer Nuntiatur II.

8. Neuere Zeit

Orthodoxie und Pietismus. Hrsg. von Martin Greschat. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 394 S., zahlr. Abb. = Gestalten der Kirchengeschichte VII; Lw. DM 89,–.

Cattolicesimo e lumi nel settecento italiano. A cura di Mario Rosa. – R: Herder 1981. XVII, 308 p. = Italia sacra XXXIII; Lire 32 000; [cont.:] p. 1–47: Rosa, Mario: Introduzione all'Aufklärung cattolica in Italia; p. 49–76: Ricuperati, Giuseppe: Politica, cultura e religione nei giornali italiani del '700; p. 77–98: Donati, Claudio: Dalla «regolata devozione» al «giuseppinismo» nell'Italia del Settecento; p. 99–125: Stella, Pietro: Produzione libraria religiosa e versioni della Bibbia in Italia tra età dei lumi e crisi modernista; p. 127–176: Menozzi, Daniele: Letture politiche della figura di Gesù nella cultura italiana del Settecento; p. 177–204: Brizzi, Gian Paolo: Caratteri ed evoluzione del teatro di collegio italiano ‹secc. XVII–XVIII›; p. 205–237: Pedante, Valeria: Il Seminario Generale di Pavia sotto Giuseppe II; p. 239–266: Tarchetti, Alcesti: L'esperienza politico-religiosa di Gaetano Giudici, «cristiano illuminato»; p. 267–294: Giuntella, Vittorio E.: Il cattolicesimo democratico nel triennio «giacobino».

Eicher, Peter: Le Christ selon les penseurs de la société civile bourgeoise. – RSPhTh LXVI, 1982, 199–223.

Dură, Ioan: Les Catholiques de **Valachie** et de **Moldavie** durant la seconde moitié du XVII[e] siècle et leurs rapports avec les voïévodes et les grands dignitaires de ces pays. – Irénikon LV, 1982, 163–184.

Les fondations nationales dans la Rome pontificale. – [P:] Académie de France; R: École Française de Rome 1981. VI, 852 p., avec tabl. = Collection de l'École Française de Rome LII; F 400,–.

Châtellier, Louis: Tradition chrétienne et renouveau catholique dans le cadre de l'ancien Diocèse de **Strasbourg ‹1650–1770›**. – P: Éd. Ophrys (1981). 530 p.,

avec cartes = Association des Publications près les Universités de Strasbourg; F 190,–.

Olphe-Galliard, Michel: Jean-Pierre de **Caussade** ‹1675–1752›. – BLE LXXXIII, 1982, 111–134. 205–215.

Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur **Toleranz**gesetzgebung des **18.** Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und ihren Folgen. Eine Festschrift. [Hrsg.:] Peter F. Barton. – Wien: Institut für protestantische Kirchengeschichte (1981). 319 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 9; kart. DM 64,–.

Meier, Heinrich: Das apostolische Vikariat in den sächsischen Erblanden. – Lpz: St. Benno-Verl. 1981. XIV, 289 S. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXIV; brosch. M 19,30.

Giorgini, Fabiano: Storia della **Congregazione** della **Passione** di Gesù Cristo. Vol. I: Epoca del Fondatore ‹**1720–1775**›. – Pescara: Ed. "Stauròs" 1981. XV, 593 p.; Lire 25 000.

Federlin, Wilhelm-Ludwig: Vom Nutzen des Geistlichen Amtes. Ein Beitrag zur Interpretation und Rezeption Johann Gottfried **Herders**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 281 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXXIII; kart. DM 56,–.

Storia Critico-Cronologica Diplomatica del Patriarca S. Brunone e del Suo Ordine Cartusiano. Compilata dal P. D. Benedetto Tromby. Tomo IV: Napoli 1775. T. V: Appendices. Napoli 1775. – Sa: Institut f. Anglistik u. Amerikanistik der Univ. Salzburg 1982. XIV, 338 p.; 308 p. = Analecta Cartusiana LXXXIV.

Bernhard **Bolzano**. Leben und Wirkung. Hrsg. von Curt Christian. Mit Beitr. von Jaromir Louzil . . . – Wien: Verl. der Österr. Akad. d. Wiss. 1981. 147, [8] S., Ill. = Sitzungsberichte. Österr. Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Kl. CCCXCI.

Cárcel Ortí, Vicente: La nonciature de **Madrid** au cours du **XIX**e siècle. État des recherches. – RHE LXXVII, 1982, 82–94.

Hausberger, Karl: Die Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz. – ZKG XCII, 1981, 269–289.

Seckler, Max: Weltoffene Katholizität. Die Idee des **Wilhelmsstifts Tübingen** in Geschichte und Gegenwart. – ThQ CLXII, 1982, 178–202.

Kerk, onderwijs en **Vlaamse** Beweging. Documenten uit kerkelijke archieven over taalregime en vlaamsgezindheid in het katholiek middelbaar onderwijs. **1830–1900**. [Uitgegeven door] Lieve Gevers. – Leuven-Lv: Nauwelaerts; P: Béatrice-Nauwelaerts 1980. 426 p. = Centre Interuniversitaire d'Histoire Contemporaine – Interuniversitair Centrum voor Hedendaagse Geschiedenis. Cahiers – Bijdragen LXXXIX; FB 750,–.

Il dibattito sulla "ricomposizione" dell'area cattolica in Italia. A cura di Bartolomeo Sorge. – (R:) Città Nuova Ed. (1981). 394 p. = Idee LIII.

Rike, Jennifer L.: Faith under trial. Ethical and Christian duty in the thought of Sören **Kierkegaard**. – Tidschrift voor Filosofie XLIV, 1982, 266–297.

Smend, Rudolf: **Wellhausen** und das Judentum. – ZThK LXXIX, 1982, 249–282.

Bryner, Erich: Die Bedeutung **Dostojewskis** für die Anfänge der dialektischen Theologie. – ThZ XXXVIII, 1982, 147–167.

Dizionario storico del movimento cattolico in Italia **1860–1980**. Direttori: Francesco Traniello, Giorgio Campanini. [Vol.] I. 1.2: I fatti e le idee. II: I protagonisti. – (To:) Marietti (1981–1982). XXIX, 488 p.; XVII, 525 p.; XV, 701 p; Lire 25 000; 25 000.

Minz, Karl-Heinz: Pleroma trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph **Scheeben**. – Ffm, Bern: Lang 1982. 404 S. = Disputationes theologicae X; kart. sfr 77,– [Diss., Bonn]

Rodrigues, Samuel: A intervenção eclesiástica na polémica sobre o casamento civil ‹1865–67›. – Didaskalia XI, 1981, 67–111.

9. Neueste Zeit

Fastenrath, Elmar: In Vitam Aeternam. Grundzüge christl. **Eschatologie** in der ersten Hälfte des **20.** Jahrhunderts. – St. Ottilien: EOS 1982. XXXV, 1022 S. = Münchener theologische Studien II, 43 = Münchener Universitätsschriften, Kathol. Theolog. Fakultät; kart. DM 98,–.

Widmann, Martin: Zum Gedenken an Paul **Schempp** ‹1900–1959›. – EvTh XLII, 1982, 366–381.

Haenni, Thierry-Marie: La croix et le drame de l'amour humain. L'église et l'univers du mal chez François **Mauriac**. – R: Pont. Studiorum Univ. a S. Thoma Aq. in Urbe 1981. 371 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

Zimmermann-Buhr, Bernhard: Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus in den Jahren **1930–1933**. – Ffm, NY: Campus 1982. 178 S. = Campus Forschung CCLVI; kart. DM 35,–.

Christliche Weltdeutung. **Salzburger Hochschulwochen 1931–1981**. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen hrsg. von Paulus Gordan. – Kv: Butzon & Bercker; Graz, Wien, Köln: Styria (1981). 208 S.

Veselsky, Oskar: Bischof und Klerus der Diözese **Seckau** unter nationalsozialistischer Herrschaft. – (Graz: dbv-Verlag für die Techn. Univ. Graz 1981.) XXXIX, 484 S. = Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz LIV.

Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945. In Zusammenarbeit mit Christiane Bastert hrsg. von Martin Greschat. – Mchn: Kaiser 1982. 316 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte IV; kart. DM 38,–.

Dähn, Horst: Konfrontation oder Kooperation? Das Verhältnis von **Staat** und **Kirche** in der **SBZ/DDR 1945–1980**. Mit e. Vorw. von Reinhard Henkys. – Opladen: Westdeutscher Verl. 1982. 295 S. = Studien zur Sozialwissenschaft LII; kart. DM 38,–.

Ottlyk, Ernö: Der Weg einer evangelischen Kirche im Sozialismus. Die Entwicklung d. **ungar. Luthertums** seit 1945. [Aus d. Ungar. übers. von Ernö Ottlyk. Die dt. Fassung wurde von Gerhard Bassarak bearb.]. – B: Union 1982. 195 S.; brosch. M 12,–.

Fleming, Terrance L.: The Second Vatican Council's teaching on the sacrament of penance and the communal nature of the sacrament. – R: Pont. Studiorum Univ. S. Thoma Aq. in Urbe 1981. 249 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Missioni al popolo per gli anni '80. Atti del 1° Convegno Nazionale ‹Roma, 2–7 Febbraio 1981›. A cura di P(ier) G(iorgio) Nesti e P(ier) G(iuseppe) Pesce. – R: Ed. Antonianum 1981. 775 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Apostolico Pontificio Ateneo Antonianum VII; Lire 20 000.

Erschaffe mir ein neues Volk. Franziskanische Kirchlichkeit und missionarische Kirche. Hrsg. von Arnuld Camps u. W. Hunold. – Mettingen: Brasilienkunde Verlag (1982). 287 S. = Veröffentlichungen der Missionszentrale der Franziskaner, Bonn.

Pieris, Aloysius: Der Ort der nichtchristlichen Religionen und Kulturen in der Entwicklung einer Theologie der Dritten Welt. – ZMR LXVI, 1982, 241–270.

Beyerhaus, Peter: Aufbruch der Armen. Die neue Missionsbewegung nach Melbourne. – Bad Liebenzell: Verl. der Liebenzeller Mission (1981). 236 S. = Veröffentlichungen des Theologischen Konventes der Konferenz Bekennender Gemeinschaften; kart. DM 19,80.

A travers le monde, célébrations de l'eucharistie. Dossier présenté et rassemblé par le Centre de Recherche Théologique Missionnaire. – P: (Éd.) du Cerf (1981). 188 p. = Dossiers libres; F 37,–.

Swanson, Allen J.: The church in **Taiwan**, profile 1980. A review of the past, a projection for the future. Allen J. Swanson, assisted by Grace Lo. – Pasadena, Cal.: William Carey Library 1981. XXV, 440 p., Ill.

Emprayil, Thomas: The emerging theology of religions. The contribution of the Catholic Church in **India**. – Rewa: Vincentian Publ. (1980). XX, 212 p.

Collani, Claudia von: Die Figuristen in der **China**mission. – Ffm, Bern: Lang (1981). IV, 124 S. = Würzburger Sino-Japonica VIII; sfr 37,–.

Sánchez, Cayetano: Los franciscanos y la imprenta en **Filipinas** ‹Notas para la historia de la imprenta franciscana, **1578–1846**›. – Missionalia Hispanica XXXVIII, 1981, 5–58.

Norman, Edward R.: Christianity in the Southern Hemisphere. The Churches in Latin America and South Africa. – Oxf: Clarendon Pr.; NY: Oxford Univ. Pr. 1981. VI, 230 p.

Zambrano, Luis: Entstehung und theologisches Verständnis der „Kirche des Volkes" ‹**Iglesia Popular**› in Lateinamerika. – Ffm, Bern: Lang 1982. 396 S. = Erfahrung und Theologie VI; sfr 77,– [Diss., Tübingen]

Ressar, Patricia R.: Millenarian movement in rural **Brazil**: Prophecy and protest. – Religion XII, 1982, 187–214.

Situação do clero no Brasil. (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.) – (Sao Paulo:) Ed. Paulinas (1981). 64 p. = Estudos do CNBB XXIX.

Bühlmann, Walbert: Sie folgten dem Ruf. Afrikanische Zeugen des Glaubens. – (Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1982). 118 S. = Topos-Taschenbücher CXIX; kart. DM 7,80.

Steele, Francis Rue: Not in vain: the story of North Africa Mission. – Pasadena, Cal.: William Carey Libr. 1981. XVI, 167 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Perennitas. Studi in onore di Angelo **Brelich**. Promossi dalla Cattedra di Religioni del mondo classico dell'Università degli Studi di Roma. – (R:) Ed. dell'Ateneo (1980). VII, 668 p.; Lire 50 000.

Sacrifice. Based on the proceedings of a Conference on Sacrifice held at Cumberland Lodge, Windsor, England from Febr. 23rd to 25th, 1979. Ed. by M. F. C. Bourdillon, Meyer Fortes. – (Lo, NY:) Academic Pr. 1980. XIX, 147 p.; $ 19,–.

Myth, **symbol**, and **reality**. Ed. by Alan M. Olson. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Press (1980). XIV, 189 p. = Boston University Studies in Philosophy and Religion I; $ 14,95.

Ries, Julien: **Religion, magie** et **sectes**. Une approche phénoménologique. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions (1980). 125 p. = Collection Information et enseignement XIV; FB 330,–.

Mann, Ulrich: **Schöpfungsmythen**. Vom Ursprung und Sinn der Welt. – Stu, B: Kreuz Verlag (1982). 238 S., 4 Abb. auf Taf. = Symbole; kart. DM 29,80.

Almond, Philip C.: Mystical experience and religious doctrine. An investigation of the study of mysticism in world religions. – B, NY, Amst: Mouton Publ. 1982. X, 197 p. = Religion and reason XXVI; Lw. DM 68,–.

Lanczkowski, Günter: Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 253 S.; Lw. DM 29,80.

Schlüter, Margarete: „Dᵉrāqôn" und Götzendienst. Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort im mAZ III 3. – Ffm, Bern: Lang (1982). 248 S. = Judentum und Umwelt IV; sfr 58,– [Diss., Köln. Überarb.]

Blech, Michael: Studien zum **Kreuz** bei den **Griechen**. – B, NY: de Gruyter 1982. XXXIII, 480 S., Ill. = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVIII; Lw. DM 116,– [Diss., Tübingen]

Platvoet, J. G.: Comparing religions. A limitative approach. An analysis of **Akan, Para-Creol**, and **IFÒ-Sandana** rites and prayers. – B: de Cruyter 1982. XIV, 350 p.; Lw. DM 98,–.

Hardacre, Helen: The transformation of healing in the **Japanese** new religions. – HRel XXI, 4, 1982, 305–320; p. 321–338: Taylor, Rodney L.: Journey into Self: The autobiographical reflections of **Hu Chih**.

Nakamura, Hajime: Ansätze modernen Denkens in den Religionen Japans. – Lei: Brill 1982. VIII, 138 S. = ZRG, Beih. XXIII; hfl 52,–.

Carstens, Goslar: Der planmäßige Aufbau der heidnischen Heiligtümer bei den Skandinaviern, Friesen und Sachsen. – Husum: (Husum Druck- und Verlagsgesellschaft 1982). 119 S., zahlr. Kt. im Text; kart. DM 19,80.

VI. Religionsphilosophie

Deregibus, Arturo: **Bruno** e **Spinoza**. La realtà dell'infinito e il problema delle sua unità. Vol. I: Il concetto dell'infinito nel pensiero filosofico di Bruno. Vol. II: La dottrina di Spinoza sull'infinito. – To: Giappichelli (1981). 403 p. = Collana di Studi filosofici; Lire 20 000.

Schultze, Bernhard: Zur Gotteserkenntnis in der griechischen Patristik. – Greg LXIII, 1982, 525–558.

One hundred years of **Thomism**. Aeterni Patris and afterwards. A symposium. Ed. by Victor B. Brezik. – Houston, Texas: Center for Thomistic Studies –

Univ. of St. Thomas (1981). 210 p.; [cont. e.a.:] p. 7–22: Boyle. Leonard E., OP: A remembrance of Pope Leo XIII: The encyclical Aeterni Patris; p. 28–44: Maurer, Armand A., CSB: The legacy of Etienne **Gilson**; p. 45–59: Gallagher, Donald A.: The legacy of Jacques **Maritain**, Christian philosopher; p. 63–73: McInerny, Ralph: Reflections on Christian philosophy; p. 74–89: Crowe, Michael Bertram: Thomism and today's crisis in moral values; p. 90–116: Henle, Robert J., SJ: Transcendental Thomism, a critical assessment; p. 119–141: Sweeney, Leo, SJ: Can St. Thomas speak to the modern world?; p. 142–161: Owens, Joseph, CSSR: The future of Thomistic metaphysics.

Dowd, Sharyn: Is **Whitehead**'s God the "god who acts"? – Perspectives in religious studies IX, 1982, 157–170.

Welte, Bernhard: Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 280 S.; Lw. DM 64,–.

Welte, Bernhard: Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 79 S.; kart. DM 12,80.

Cottier, Georges, OP: Reflexion über die Epistemologie der Religionsphilosophie. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u.a.] (1982), 373–385.

Jánoska, Georg: Glaube und Wissen. – Wissen, Glaube und Politik. Festschrift für Paul Asveld, (Graz, Wien, Köln 1981), 63–72; S. 111–123: Topitsch, Ernst: Einige Fragen betreffend Gott und die Seele.

Kern, Walter: Atheistische Fehlformen der Verborgenheit Gottes. – Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXII, Frb/B, Bas, Wien (1982), 8–31; S. 32–57: Kasper, Walter: Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht.

Knaur, Peter, SJ: „Natürliche Gotteserkenntnis"? – Verifikation. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag, Tü 1982, 275–294.

Algozin, Keith: Whence the Infinite God. – Proceedings of the American Catholic philosophical Association LV, 1981, 73–83; p. 84–90: Ford, Lewis S.: The Infinite God of process theism; p. 91–98: Balas, David L., OCist: A thomist view on divine infinity.

VII. Fundamentaltheologie

Waldenfels, Hans, SJ: Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u. a.] (1982), 13–36; S. 37–62: Seckler, Max: Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie; S. 63–77: Hemmerle, Klaus: Verkündigung und Dialog. Zur Bedeutung der Fundamentaltheologie für die Kirche; S. 79–88: Schütte, Heinz: Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre?; S. 177–189: Scheffczyk, Leo: Religion und Offenbarung. Die Neuheit des Christlichen in der Welt des Religiösen; S. 239–253: Fries, Heinrich: Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche.

Geertsema, H. G.: Van boven naar voren. Wijsgerige achtergronden en problemen van het theologische denken over geschiedenis bij Jürgen **Moltmann**. – Kampen: Kok 1980. 339 blz.; hfl 52,–.

Niewiadomski, Józef: Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J(ürgen) Moltmanns Theologien. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1982. 167 S. = Innsbrucker theologische Studien IX; DM 35,– [Diss., Innsbruck]

Wood, Charles M.: The formation of Christian understanding. An essay in theological **hermeneutics**. – Phil: Westminster Pr. (1981). 128 p.; $ 7,95.

Toinet, Paul: L'être et l'église. III: La rationalité théologique. – (P: FAC Ed. 1982). 200 p.; F 95,–.

Brattinga, Teije: Theologie van de kultuur. – Bolsward: Het Witte Boekhuis 1981. 123 blz.; hfl 19,50.

Bertocci, Peter A.: The goodness of God. – (Wash: Univ. Pr. of America 1981.) XIII, 341 p.; $ 12,75.

Finkenzeller, Josef: Der Gott der **Offenbarung**. Probleme und Möglichkeiten der Verkündigung in unserer Zeit. – Aufklärung u. Gottesglauben . . ., Düs (1981), 133–160.

Pfeiffer, Helmut: Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit. – Tr: Paulinus-Verl. 1982. 275 S. = Trierer theologische Studien XL; DM 45,– [Habil.-Schrift, Bonn. Teildr.]

Sanchez Chamoso, Román: Los fundamentos de nuestra **fe**. Trayectoria, cometidos y prospectiva de la teología fundamental. – Salm: Ed. Sígueme 1981. 361 p. = Lux mundi LIII; pes 850.

Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo. A cura di Virgilio Melchiorre. – Mil: Vita e Pensiero 1981. XII, 259 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore; Lire 22 500; [cont.:] p. 3–46: Mancini, Sandro: L'interpretazione di Gesù nel pensiero di Piero **Martinetti**; p. 47–100: Galimberti, Umberto: Gesù Cristo nel pensiero di Karl **Jaspers**; p. 101–182: Melchiorre, Virgilio: L'interpretazione neomarxista di Gesù; p. 183–220: Grampa, Giuseppe: πολλῷ μᾶλλον . . . Rom. 5, 20. Dalla simbolica alla poetica; p. 221–259: Sequeri, Pier Angelo: La storia di Gesù e la ragione teologica.

Geloofsmanieren. Studies over **pluraliteit** in de kerk. Onder eindredactie van dr. J. M. Vlijm. – Kampen: Kok 1981. 391 blz.; hfl 65,–.

Mariante, Benjamin R.: Pluralistic society, pluralistic church. – (Wash: Univ. Pr. of America 1981.) XVIII, 194 p.; $ 10,75.

VIII. Dogmatik

Bayer, Oswald: Systematische Theologie als Wissenschaft der Geschichte. – Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling . . ., Tü 1982, 341–362; S. 263–274: Schäfer, Rolf: Gotteslehre und kirchliche Praxis; S. 295–316: Mostert, Walter: **Sünde** als Unterlassung. Bemerkungen zur Hermeneutik des Verhältnisses von Sünde, Gesetz und Wirklichkeit; S. 317–340: Pesch, Otto Hermann: Das katholische **Sakrament**sverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologen.

Jorissen, Hans: Christliches Verständnis von Welt, Mensch und Geschichte aus dem Glauben an die Menschwerdung Gottes. – Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch . . ., Pad [u.a.] (1982), 125–146; S. 147–160: Bröker, Werner: Kosmosvergessenheit der Schöpfungstheologie; S. 161–176: Schulte, Raphael, OSB: Gottes Wirken in Welt und Geschichte. Offene Fragen – Erwartungen an ihre Lösung.

Iwashima, Tadahiko: Menschheitsgeschichte und Heilserfahrung. Die Theologie von Edward **Schillebeeckx** als methodisch reflektierte **Soteriologie**. – Düs: Patmos Verl. (1982). 416 S. = Themen und Thesen der Theologie.

Brom, Luco Johan van den: God alomtegenwoordig. God omnipresent ‹with a summary in English›. – Kampen: Kok (1982). 245 p. = Dissertationes neerlandicae. Series theologica VII; hfl 38,50 [Diss., Utrecht]

Armendáriz, Luis: Variaciones sobre el tema **creación**. – EE LVI, 1981, 867–933; p. 935–953: Landaria, Luis: El hombre como tema teológico; p. 985–1026: Barón, Enrique: El «De Verbo Incarnato» en el proceso de interpretaciones; p. 1075–1126: Goenaga, J. A.: Navidad y Cristología. «Lex orandi lex credendi».

Medusa, Luigi: Chi è l'uomo? Prospettive di **antropologia** soprannaturale. Con prefazione di Domenico Capone. – Nap: Ed. Dehoniana (1982). 184 p. = Problemi aperti V; Lire 7500.

Won Suh, Chul: The creation-mediatorship of Jesus Christ. A study in the relation of the incarnation and the creation. – Amst: Rodopi 1982. 325 p. = Amsterdam studies in theology IV; hfl 62,40 [Diss., Amsterdam]

Donghi, Rinaldo: "Credo la Santa Chiesa Cattolica". Dibattiti pretridentini e tridentini sulla chiesa e formulazione dell'articolo nel Catechismo romano. – R: Libr. Ed. della Pontificia Università Lateranense 1980. VIII, 229 p. = Corona Lateranensis XXVI; Lire 9500 [Diss., Roma. Lateranensis]

Fernández, Domiciano, CMF: **María** en las recientes cristologías holandesas. – EphMar XXXII, 1982, 9–32.

Bilsen, Th. J. C. van: Kerkelijk **ambt** in discussie. Kritische kanttekeningen bij prof. E. Schillebeeckx' boek: Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus. – Hilv: Gooi & Sticht (1981). 79 p.; hfl 10,90.

Villanova, Evangelista: El paper del Magisteri en la fe de la comunitat eclesial. – Revista de Teologia Catalana VII, 1981, 337–358.

Alcalá, Manuel: La mujer y los ministerios en la Iglesia. Del Vaticano II a Pablo VI. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 377 p.; pes 950,–.

Küng, Hans: Ewiges Leben? – Mchn, Zü: Piper (1982). 327 S.; Lw. DM 34,–.

Hong, Christopher C.: A history of the future. A study of the four major **eschatologies**. – (Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1981.) IX, 175 p.; $ 9,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

The challenge of basic Christian communities. Papers from the Internat. Ecumenical Congress of Theology, February 20 – March 2, 1980, Sao Paulo, Brazil. Ed. by Sergio Torres and John Eagleson. Transl. by John Drury. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1981). XX, 283 p.; $ 9,95.

Bavinck, J. H.: The church between temple and mosque. A study of the relationship between the Christian faith and other religions. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). 206 p.; $ 5,95.

Schoon, Simon: Christelijke presentie in de Joodse Staat. Theologische overwegingen betreffende de verhouding kerk en Israel naar aanleiding van enkele vormen van christelijke presentie in de staat Israel. – Kampen: Kok 1982. XI, 279 blz.; hlfl 42,50.

La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. [Par] É(mile) Poulat [e.a.]. Préface de Claude Geffré. Actes mis en forme par Éric Binet et Roselyne Chenu. (Colloque international à l'Abbaye de Sénanque.) – P: Éd. du Cerf 1981. 286 p. = Cogitatio fidei CX; F 115,–.

Orthodox synthesis. The unity of theological thought. An anthology published in commemoration of the fifteenth anniversary of Metropolitan Philip as Primate of the Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America. Ed. Joseph J. Allen. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press 1981. 231 p.; $ 8,95.

La Confesion de Fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-católico. ‹Salamanca, 23–26 de setiembre de 1980.› Ed. preparada por Miguel M(aria) Garijo Guembe. –Salm: Univ. Pont., Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII" 1981. 396 p. = Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis VI; pes 700,–.

Wikström, Iris: Fundamentalkonsensus: Dialogen mellan Romersk – Katoliker och Lutheraner? [Mit] dt. Zus.fassung. – Åbo: Akad. 1982. 388 p. = Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut LXXIII.

Congar, Y.: Unis dans le baptême désunis dans l'**Eucharistie**? – Nicolaus IX, 1981, 249–261; p. 263–273: Timiadis, E.: Problèmes liés a l'**intercommunion** entre nos deux Eglises; p. 275–282: Koulomzine, N.: L'unité de l'Eglise selon I Cor; p. 283–290: Leonardi, L.: La Chiesa: unità di battesimo, di eucarestia, di comunità; p. 383–386: Congar, Y.: Le **Saint Esprit** dans la consécration et la communion selon la tradition occidentale; p. 387–397: Sartori, L.: Cosa ci impedisce di esprimere nella pratica sacramentale l'identità di fede che rivendichiamo fra Ortodossi e Cattolici.

Frei, H. A.: Die altkatholisch-anglikanische Vereinbarung von Bonn 1931 und ihre Vorgeschichte. – IKZ LXXI, 1981, 204–222; S. 223–233: Kemp, E.: Bonn agreement Golden Jubilee celebrations; S. 237–253: Vischer, L.: Das Bonner Abkommen von 1931 im Lichte der ökumenischen Bewegung; S. 254–260: Verhey, B. W.: Old Catholic-Anglican cooperation in mission; S. 261–265: Brinkhues, I.: Interkommunion führt zur Partnerschaft in Mission und Entwicklungshilfe.

Herzel, Susannah: A voice for women. The women's department of the World Council of Churches. – Geneva: World Council of Churches (1981). VII, 197 p., fig. = Women in church and society; sfr 17,50.

Vall, Hector: Teología ecuménica: características. – Dialogo ecumenico XVII 1982, 147–180; p. 115–145: Javierre, Antonio Mª.: Educación y ecumenismo. Problemática eclesial.

Potter, Philip: The future of the ecumenical movement. – Greek Orthodox Theol. Review XXVI, 1981, 273–279; p. 280–304: Nissiotis, Nikos A.: Visions of the future of ecumenism; p. 305–313: Kilmartin, Edward J.: Visions of the future of ecumenism; p. 314–324: Bria, Jan: Ecclesial unity in the ecumenical movement; p. 325–731: Bridston, Keith: The future of mission as ecumenical activity; p. 332–342: Campi, Emidio: Renewal as liberation and as spiritual development in the future of ecumenism. A perspective; p. 343–351: Norgren, William: Theological dialogue: A place in the future of ecumenism.

X. Moraltheologie

Bibliographie der theologisch-ethischen Literatur in Zeitschriften und Sammelbänden. Ausgesucht aus dem „Zeitschrifteninhaltsdienst ZID Theologie" der Universitätsbibl. Tübingen, Jahrgänge 1975–1980, und nach Stichworten sortiert von Rainer Funk. – Tü: Selbstverlag Rainer Funk 1981. 186 S.

Mertens, Gerhard: Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner **Schöllgens**. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verl. (1982). 248 S. = Tübinger theologische Studien XX; kart. DM 36,–.

Despland, Michel: Norms and models in early modern France and England: A study in comparative religious ethics. – Journal of religious ethics X, 1982, 68–102.

Grelot, Pierre: Problèmes de morale fondamentale. Un éclairage biblique. – P: Ed. du Cerf 1982. 289 p. = Recherches morales VI; F 131,–.

Endres, Josef: Die wirksame Präsenz der neuzeitlichen Philosophie in der heutigen katholischen Moraltheologie ‹1957–1982›. – Studia moralia XX, 1982, 95–122; S. 67–94: Capone, D.: Per la teologia della **coscienza** cristiana.

Zalba, M.: Un siglo de Teología Moral ‹1880–1980›. – EE LVI, 1981, 1133–1175; p. 1177–1236: Vélez, Juan: Hacia una moral fundamental bíblico-cristológica, religioso-personalista y dialógico-responsorial ‹OT 16›. ‹Apuntes para una historia de la moral fundamental personalista›; p. 1237–1252: López Azpitarte, E.: La dimensión social de la sexualidad. La ética tradicional: Función individual y social del sexo; p. 1253–1317: Vélez, Juan: Pluralismo y convergencias en la moral fundamental postconciliar.

Reeck, Darrell: Ethics for the professions. A Christian perspective. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 175 p.; $ 8,95.

Rothuizen, G. Th.: Let op de leliën. Een theologische verhandeling over "Ethiek en scepsis". – Kampen: Kok 1982. 100 p. = Kamper cahiers XLVI.

Arroyo, G.: La paz como proyecto moral. Análisis de los problemas y factores de la desestabilización mundial. – Moralia IV, 1982, 331–340; p. 341–356: Ruiz-Mateos, Alfonso María: Sobre "ethos" y psiquiatría; p. 357–370: Mifsud, Tony: El desarrollo moral del niño: elementos psico-éticos; p. 371–388: Higuera, Gonzalo: Actitud juvenil: valores y desvalores ético-sociales; p. 389–900: Elizari, F. Javier: La transmisión de la vida humana. Estudio comparativo de textos en la "Familiaris Consortio" y las "Proposiciones" del Sínodo ‹Roma 1980›.

Zera, Rolando: La fama di santità. ‹Fondamento morale e rilevanza giuridica.› – R: Pont. Studiorum Univ. S. Thoma Aq. in Urbe 1980. 200 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae in Urbe]

Fuchs, Ernst Josef: **Maria**, frauliches Vorbild christlichen Lebens. Die Relevanz des Immaculata-Glaubens für die Moraltheologie. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1982. 245 S. = Schönstatt-Studien IV. [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Nagel, Ernst-Josef – Harald Oberhem: Dem **Frieden** verpflichtet. Konzeption und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald (-Verlag 1982). 141 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen XIV.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Jennett, Michael James: A descriptive presentation on John **Cassian** and his treatise on prayer: The relationship of virtue and prayer. – R: Pont. Studiorum Univ. A. S. Thoma Aq. in Urba 1981. V, 203 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thomae de Urbe]

La Champagne bénédictine. Contribution à l'année Saint **Benoît ‹480–1980›**. – Reims: Académie Nationale de Reims 1981. 302 p. = Travaux de l'Académie Nationale de Reims CLX; F 98,–.

Sérant, Paul: L'aventure spirituelle des **Normands**. – P: Laffont (1981). 270 p., fig. et tabl.; F 65,–.

Rusconi, Roberto: Predicazione e vita religiosa nella società Italiana da Carlo Magno alla Controriforma. – To: Loescher Ed. (1981). 336 p. = Documenti della storia XXX; Lire 12 000.

Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle. Table ronde ‹Rome, 22–23 juin 1979›. – R: École Française de Rome 1981. 406 p., 12 tav. = Collection de l'École Française de Rome LI.

S[an] Benedetto e otto secoli ‹XII–XIX› di vita monastica **Padovano**. – Padova: Ed. Antenore 1980. 304 p. con fig. e tav. = Miscellanea erudita XXXIII; Lire 24 000.

Lagorio, Valeria Marie – Ritamary Bradley: The 14-th-century English mystics. A comprehensive annotated bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1981. VI, 197 p.; $ 30,–.

Les religieuses enseignantes. **XVI–XX** siècles. – Angers: Pr. de l'Univ. d'Angers (1981). 163 p. = Publications du Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées IV; F 72,–.

Thomas, Joseph: Le christ de Dieu pour **Ignace** de **Loyola**. – (P:) Desclée (1981). 248 p. = Jésus et Jésus-Christ XV; F 94,–.

Schiavone, Pietro: Il progetto del padre. Esercizi Ignaziani e vocazione. – R: Rogate (1980). 580 p.; Lire 15 000.

Dupuy, Michel: Se laisser à l'ésprit. L'itinéraire spirituel de Jean-Jacques **Olier**. – P: Ed. du Cerf 1982. 416 p.; F 125,–.

Saint Joseph au **XVII^e** siècle. Troisième Symposium International. – Montréal: Centre de Recherche et de Documentation Oratoire Saint-Joseph 1981. XV, 1086 p., fig. = Cahiers de Joséphologie XXIX.

Cor Christi. Historia, teología, espiritualidad y pastoral. ‹Ed.:› Roger Vekemens. – Bogotà: Inst. Internac del Corazón de Jesús 1980. 895 p. = Instituto Internacional de Corazón de Jesús. Serie.

La charité aujourd'hui. Colloque de théologiens organisé par l'Association pour la Fondation Jean-Rodhain. (Présenté par P(aul) Huot-Pleuroux.) – P: Éditions S.O.S. (1981). 299 p.

La prière du chrétien. [Par] Robert Guelluy [e.a.]. – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. XI, 132 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XXII; FB 480,–; [cont.:] p. 1–18: Guelluy, Robert: Présent et futur de la prière; p. 19–37: Lafon, Guy: Mystique et science du langage; p. 39–59: Labarrière, Pierre-Jean: Expérience et prière. Approche philosophique; p. 61–89: Vergote, Antoine: Sources et ressources de la prière; p. 91–108: Jossua, J.-P.: «Je réfléchis sur mes prières». Prière et théologie.

Tillard, Jean M. R.: Dans le monde, pas du monde. La «vie religieuse apostolique». – Brux: Lumen Vitae (1981). 196 p.; FB 280,–.

Becker, Jürgen: Im Angesicht des Anderen. Gott erfahren. – Ffm, Bern: Lang 1981. 71 S.; kart. sfr 8,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Cittadini, M. Fulvi: Cristianesimo sociale nell'ottocento. Ideologie e movimenti intorno a J. Léon le Prévost. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1980). 154 p. = Storia e attualità IV; Lire 10 000.

Cuenca Toribio, José Manuel: Sociedad y clero en la **España** del **XIX**. – Cordoba: Publ. del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Cordoba 1980. 416 p.

Droulers, Paul, SJ: Cattolicicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1982. XV, 539 p. = Politica e storia XLIX; Lire 40 000.

Fritzsche, Hans-Georg: Einar **Billing**. Die Gottesreichsidee und das soziale Leben. Mit einer Einführung in E. Billings Leben und Werk. – B: Evang. Verlagsanstalt (1981). 94 S. = Aufsätze und Vorträge zur Theologie und Religionswissenschaft LXXV; M 4,–.

Actualité de la doctrine sociale de l'église. Actes du II^e Colloque National de la Confédération des Juristes Catholiques de France. Paris, 21–23 novembre 1980. [Par] Egidio Vagnozzi [e.a.]. – P: Téqui (1981). 151 p.; F 48,–.

Klüber, Franz: Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre. – (Köln:) Pahl-Rugenstein (1982). 368 S. = Kleine Bibliothek CCLXIII.

Kammer, Charles L.: The kingdom revisited. An essay on christian social ethics. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1981). IX, 175 p.; $ 10,75.

Schegget, G. H. ter: Theologie en ideologie. Een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappenlijke verhoudingen. – Baarn: Ten Have (1981). 237 blz.; hfl 29,50.

Mette, Norbert: Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie. – Mchn: Kösel-Verlag (1982). 203 S.

Neu, Rainer: **Religionssoziologie** als kritische Theorie. Die marxistische Religionskritik und ihre Bedeutung für die Religionssoziologie. – Ffm, Bern: Lang (1982). 212 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 168; sfr 47,–.

Mott, Stephen Charles: Biblical ethics and social change. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XVII, 254 p.; $ 6,95.

Schall, James V.: Christianity and politics. – (Boston, Ma.:) St. Paul Ed. (1981). 342 p.; $ 6,95.

Hengsbach, Friedhelm: Die **Arbeit** hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1982). 314 S. = Arbeiterbewegung und Kirche V; kart. DM 28,–.

Hallam, Arthur F.: Christian capitalism. – (Akron, Ohio:) Capitalist Pr. 1981. 182 p.; $ 14,95.

XIII. Kirchenrecht

Synodicon Hispanum. Dirigido por Antonio García y García. Vol. I: Galicia. Por Arturo Bernal Palacios [e.a.] – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos 1981. XXXIII, 627 p.; pes 3000.

Duggan, Charles: Canon law in medieval England. The Becket dispute and decretal collections. – Lo: Variorum Reprints 1982. III, 340 p.

Fornasari, Giuseppe: Celibato sacerdotale e "autocoscienza" ecclesiale per la storia della "Nicolaitica Haeresis" nell'Occidente Medievale. – (Udine:) Del Bianco 1981. 152 p. = Università degli Studi di Trieste. Facoltà di Magistero III, 7; Lire 10 000.

Schmitz, Heribert: **Kirchliche Hochschulen** nach der Apostolischen Konstitution Sapientia Christiana von **1979**. – AkKR CL, 1981, 45–90.

Arza, Antonio: Iglesia y Estado en la doctrina canónica de Oña. – EE LVI, 1981, 1375–1398; p. 1433–1450: Garín, Pedro M.: Hacia una teología del Derecho canónico.

D'Ostilio, Francesco: E'pronto il nuovo Codice di Diritto Canonico. Iter revisionale e prossima promulgazione. – MonEccl CVII, 1982, 207–232. 354–382.

Passicos, Jean: Droits de l'Homme, droits du Chrétien. Quelle problématique? – L'anné canonique XXV, 1981, 263–265; p. 267–276: Bressolette, Claude: Les droits des fidèles dans l'Eglise. Question de mode ou vraie question?; p. 277–286: Congar, Yves: Le droit au désaccord; p. 287–297: Passicos, Jean: Le droit de participation au gouvernement pastoral; p 299–311: Valdrini, Patrick: La protection juridique des droits dans l'Eglise; p. 313–320: Toulat, Pierre: Expérience de la pratique des droits de l'homme et la question des droits dans l'Eglise; p. 321–333: Dumas, André: Le droit des fidèles dans le protestantisme; p. 335–344: Carrez, Maurice: Le droit des fidèles, approche dans les Eglises de la Réforme; p. 345–356: Maugenest, Denis: Droits de l'homme et droits des fidèles.

Wiatrowski, Ralph Edward: The responsibility of parents in presenting a child for **baptism**. The general development of church law, and recent particular applications of various dioceses in the United States of America. – R: Pont. Studiorum Univ. a S. Thoma Aq. in Urba 1981. XI, 262 p.

Wegan, Martha: **Ehescheidung**. Auswege mit der Kirche. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1982). 211 S.; DM 29,80.

Wirth, Paul: Eherechtliche Fragen zur Familienplanung. – OeAKR XXXII, 1981, 227–247.

Versaldi, Giuseppe: L'oggettività delle prove in campo psichico. Una ricerca interdisciplinare sulle sentenze della S. Romana Rota dal 1967 al 1976 in tema di **impotentia coeundi** per cause psichiche. – (Brescia:) Morcelliana (1981). 229 p. = Pubblicazioni del Pontifico Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche XIX; Lire 15 000.

Heckel, Martin: Zur zeitlichen Begrenzung des **Bischofsamtes**. – ZevKR XXVII, 1982, 134–154.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Wintzer, Friedrich: Praktische Theologie. Unter Mitarb. von Manfred Josuttis [u.a.]. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins 1982). 211 S. = Neukirchener Arbeitsbücher; kart. DM 28,–.

Mahoney, John: Seeking the spirit. Essays in moral and pastoral theology. – Lo: Sheed and Ward (1981). 256 p.

Haarsma, F[rans]: Morren tegen Mozes. Pastoraal-theologische beschouwingen over het kerkelijk leven. – Kampen: Kok 1981. 235 blz.; hfl 34,90.

Webber, Robert E.: God still speaks. A biblical view of Christian communication. – Nashv: Thomas Nelson Publ. (1980). 221 p.; $ 10,95.

Lukatis, Ingrid – Anna-Barbara Naß: Phantasie für sich und andere. Mitarbeit von **Frauen** und neue Formen der Frauenarbeit in der Kirche. – Gelnhausen, B, Stein/Mfr.: Burckhardthaus-Laetare Verl. (1981). 240 S. = Kennzeichen VII; kart. DM 32,–.

Blom, Maarten Bernard: Engagement en interventie. Over pastorale counseling met individuen, paren en gezinnen. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1981). 188 blz. [Diss., Amsterdam]

Bezzel, Ernst: Frei zum Eingeständnis. Geschichte und Praxis der **evangel. Einzelbeichte**. – Stu: Calwer Verlag (1982). 261 S. = Calwer theologische Monographien C, 10.

Bleistein, Roman: **Jugend** der Kirche – wohin? – (Wü:) Echter (1982). 67 S.

Scharrer, Erwin: Heilung des Unbewußten. Einige Aspekte biblischer Anthropologie und ihre Bedeutung für die Seelsorge. – Marburg: Francke (1982). 149 S. = Edition C LXXI; kart. DM 19,80.

Religiöse Comics. Zum pastoralen Einsatz von „**Bibel-Comics**" und von „allgemeinen religiösen Comics". Hrsg. von Johannes Horstmann. Mit Beiträgen von Wolfgang J. Fuchs (u.a.). – Schwerte: Kathol. Akademie Schwerte (1981). VIII, 243 S., zahlr. Abb. im Text = Dokumentationen III.

Esperienze di pedagogia cristiana nella storia. A cura di Pietro Braido. Vol. I: Sec. IV–XVII. II: Sec. XVII–XIX. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano) (1981). 554 p.; 426 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pontificia Salesiana di Roma = Enciclopedia delle Scienze dell'Educazione XXV/XXVI; Lire 25 000; 20 000.

A faithful church. Issues in the history of catechesis. Ed. by John H. Westerhoff III. and O. C. Edwards, Jr. – Wilton, Conn.: Morehouse-Barlow (1981). VI, 314 p.; $ 12,95.

Groome, Thomas H.: Christian religious education. Sharing our story and vision. – San Francisco (e.a.): Harper & Row (1980). XVII, 296 p.; $ 10,95.

Bossart, Donald E.: Creative conflict in religious education and church administration. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1980). X, 284 p.; $ 9,95.

Miller, Randolph Crump: The theory of Christian education practice: how theology affects Christian education. – Birmingham, Alabama: Religious Educations Press (1980). VII, 312 p.; $ 10,95.

Ven, J. A. van der: Kritische godsdienstdidactiek. – Kampen: Kok 1982. 700 blz.; hfl 72,50.

Kling-de Lazzer, Marie-Luise: Thematisch-problemorientierter Religionsunterricht. Eine historisch-systematische Untersuchung zur **Religionsdidaktik**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 218 S. = Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Münster; kart. DM 45,–.

Halbfas, Hubertus: Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße. – (Düs:) Patmos (1982). 216 S. = Schriften zur Religionspädagogik I; kart. DM 26,–.

XV. Liturgiewissenschaft

Martimort, Aimé Georges: Les **diaconesses**. Essai historique. – R: Ed. Liturgiche 1982. 277 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXIV; Lire 20 000.

Marzola, Italo: La catechesi liturgica nel pensiero e nell'opera del cardinale Giacomo **Lercaro**. – (R:) Libr. Ed. Vaticana 1980. 301 p.; Lire 18 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Lateranensis]

Meyer, Hans Bernard: Time and the liturgy. Anthropological notes on liturgical time. – Studia liturgica XIV, 1982, 4–22; p. 23–33: Cazelles, Henri: The Bible and liturgical times: Eschatology and anamnesis; p. 34–51: Talley, Thomas: Liturgical time in the ancient Church: the state of research; p. 52–73: Schulz, Frieder: Liturgical time in the traditions of the Post-Reformation Churches; p. 74–89: Gunstone: John: Contemporary problems of liturgical time: Calendar and lectionary; p. 90–96: Rordorf, Willy: Sunday: the fullness of Christian liturgical time; p. 97–109: Taft, Robert: Historicism revisited; p. 110–127: Tripp, David H.: The ends of the ages: Time in Christian worship, in the experience of the English Puritans; p. 128–134: Stevenson, Kenneth: The liturgical year in the Catholic Apostolic Church; p. 135–146: Wainwright, Geoffrey: Sacramental time.

Gärtner, Heribert W. – Michael B. Merz: Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension. – ALW XXIV, 1982, 165–189.

Traets, C.: Liturgie et marginalité. Introduction: De qui et à qui parlons-nous? – QuestLit LXIII, 1982, 81–110.

Neue Formen der **Jugendliturgie**. Situation – Erfahrungen – Modelle – Texte. Hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein e.V. Bearb. von Gertrud und Norbert Weidinger. – (Mz:) Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 316 S.

Fischer, Balthasar: Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hrsg. von Andreas Heinz ... – Tr: Paulinus-Verlag 1982. 247 S.; kart. DM 52,–. S. 231–234: Bibliographie B. Fischer ‹1972–1982›.

Heinz, Andreas: Het gebed voor de vijanden in de liturgie van het Westen. – TsLit LXVI, 1982, 249–266; p. 267–280: Goossens, A.: De zondagseucharistie als hoogtepunt van christelijke gemeenschapsbeleving.

Madeja, Stanislaw, CSSR: Analisi del concetto di **concelebrazione** eucaristica nel Concilio Vaticano II e nella riforma liturgica postconciliare. – ELit XCVI, 1982, 3–56.

Dufrasne, Dieudonné: Les Prières eucharistiques – Essai de bilan. – Communautés et liturgies LXIV, 1982, 291–316; p. 317–336: Danze, Willy: Les Préfaces dans la Prière eucharistique: une voie pascale; p. 337–346: Gantoy, Robert: Significations et fonctions symboliques du récit; p. 347–356: Pinckers, Ghislain: Le caractère présidentiel de la Prière eucharistique; p. 357–388: Schummer, Léopold: La Cène eucharistique à la lumière du sacerdoce universel.

D'Haese, Peter: De nieuwe liturgie van de kinderdoop. – Collationes XII, 1982, 190–208; p. 209–222: D'Haese, Peter: De vernieuwde huwelijksliturgie.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Doz. Dr. Bruno Bürki, Côte 25, CH-2000 Neuchâtel; Prof. Dr. Jacques Dupont, 1 Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. Volker Eid, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Pius Engelbert, Cav. di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Dr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ludwig Falkenstein, Krugenofen 14–16, 5100 Aachen; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmershauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Klaus Ganzer, St.-Benedikt-Str. 6, 8700 Würzburg; Dr. Albert Gerhards, Im Grund 8, 4050 Mönchengladbach; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Richard Glöckner, Klosterstr. 10, 3530 Warburg; Prof. Dr. Wilhelm Goerdt, Burchardstr. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Alois Grillmeier, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Dr. Hans Hollerweger, Lissagasse 4, A-4020 Linz; Prof. Dr. Ulrich Hoyer, Roseneck 4a, 4400 Münster; Prof. Dr. Manfred Jacobs, An der Vogelrute 49, 4400 Münster; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Große Domfreiheit 5, 4500 Osnabrück; Doz. Dr. Helmar Junghans, Emil-Fuchs-Str. 1, DDR-7010 Leipzig; Prof. Dr. Anastasios Kallis, Pastorsesch 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Emil Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Karl Löning, Jupiterweg 22, 4401 Amelsbüren; Prof. Dr. Norbert Lohfink, Offenbacher Landstr. 224, 6000 Frankfurt; Prof. Dr. Charles Lohr, Frankenweg 20, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Bernhard Lohse, Sedanstr. 19, 2000 Hamburg; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Johannes Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Prof. Dr. Clemens Thoma, Abendweg 22, CH-6006 Luzern; Dr. Paul Zingg, Jahnstr. 59, 4400 Münster; Prof. Dr. Paul Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Innland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1982 – Printed in Germany

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X