INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Angenendt, Arnold, Dr., Prof., Münster 386, 466
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 361, 387, 449
Bamberg, Corona, Dr., Beverungen 71
Bauer, Johannes B., Dr., Prof., Graz 383, 460
Baumeister, Theofried, Dr., Prof., Mainz 26, 31, 117
Becker, Joachim, Dr., Prof., Simpelveld 14, 197, 278
Becker, Petrus OSB, Dr., Trier 217
Berger, Klaus, Dr., Prof., Heidelberg 116, 210
Biser, Eugen, DDr., Prof., München 405
Blank, Josef, Dr., Prof., Saarbrücken 287
Bodewig, Herrmann, Dipl. Theol., Mettmann 486
Boloz, Wojciech, Augsburg 244
Borengässer, Norbert M., Bonn 155, 246
Bosbach, Franz, Dr., Bonn 221
Bottermann, Maria-Regina, Dr., Fulda 66, 66
Bours, Johannes, Spiritual, Münster 508, 509, 510
Brecht, Martin, Dr., Prof., Münster 393
Breuning, Wilhelm, Dr., Prof., Bonn 120
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 290
Busse, Ulrich, Dr., Duisburg 401
Cavallin, Hans C., Dr., Doz., Uppsala 21, 110
Conzemius, Victor, Dr., Prof., Luzern 395
Couto, Filipe J., Dr., Paderborn 121
Döring, Heinrich, Dr., Prof., München 398
Dolch, Heimo, Dr., Prof., Bad Honnef 459
Emeis, Dieter, DDr., Prof., Münster 411, 496
Ermecke, Gustav, Dr., Dr., Dr., Prof., Witten 315, 419, 483
Fastenrath, Elmar, Dr., Prof., Fulda 37, 475
Feld, Helmut, DDr., Tübingen 392
Feldmann, Erich, Dr., Prof., Münster 383
Frankemölle, Hubert, Dr., Prof., Paderborn 177
Fuchs, Ottmar, Dr., Prof., Bamberg 328
Furger, Franz, Dr., Prof., Luzern 418
Ganoczy, Alexandre, Dr., Prof., Würzburg 55
Geerlings, Willi, Dr., Prof., Tübingen 509
Gessel, Wilhelm, Dr., Prof., Augsburg 294, 353, 463
Giesen, Heinz, Dr., Prof., Hennef (Sieg) 22, 280, 283
Goldstein, Horst, Dr., Lilienthal 114
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 198, 277
Gründer, Horst, Dr., Münster 39
Hagemann, Ludwig, Dr., Trier 69, 70, 333, 335
Hagemeyer, Oda, Dr., Beverungen 72, 72, 160, 248, 297, 336, 424, 510
Hahn, Viktor, Dr., Prof., Hennef (Sieg) 28, 464
Hanhart, Robert, DDr., Doz., Göttingen 17
Haubst, Rudolf, Dr., Prof., Mainz-Trier 128
von Hehl, Ulrich, Dr., Bonn 224, 298
Heine, Peter, Dr., Prof., Münster 152, 423
Heinemann, Heribert, Dr., Prof., Bochum 322
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum 33, 503
Hoffmann, Paul, Dr., Prof., Bamberg 205
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Lappersdorf 89
Hürten, Heinz, Dr., Prof., Eichstätt 134, 300
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Osnabrück 26, 29
Jilek, August, Dr., Planegg 488
Kaiser, Matthäus, Dr., Prof., Regensburg 319
Kaiser, Jochen-Christoph, Dr., Münster 135, 472
Kaiser, Philipp, Dr., Prof., Eichstätt 404
Khoury, Adel Theodor, Dr., Prof., Münster 68, 153, 160, 334, 335
Kilpatrick, G. D., Dr., Prof., Oxford 368
Klauck, Hans-Josef, Dr., Prof., Würzburg 208
Kleber, Karl-Heinz, Dr., Prof., Passau 415
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 209, 307
Köhler, Oskar, Dr., Prof., Freiburg 44, 472
Köhler, Theodor Wolfram, Dr., Prof., Salzburg 46
Köster, Peter, Dr., Prof., Bielefeld 409, 504
Kötting, Bernhard, Dr., Prof., Münster 211
Kohl, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 221, 296, 468
Kolping, Adolf, Dr., Prof., Freiburg i. Br. 377
Kottje, Raymund, DDr., Prof., Bonn 32
Krämer, Peter, Dr., Prof., Eichstätt 142
Kramer, Hans, Dr., Prof., Bochum 242
Krinetzki, Günter, Dr., Prof., Passau 275, 456
Lang, Bernhard, Dr., Prof., Mainz 364
Langer, Wolfgang, Dr., Prof., Wien 64
Lengeling, Emil J., Dr., Prof., Münster 238, 413
Lepper, Herbert, Dr., Aachen 137, 138
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 364
Lüdicke, Klaus, Dr., Prof., Greven 61, 490
Luck, Ulrich, Dr., Prof., Kiel 200
Madey, Johannes, Dr., Paderborn 67
Marcolino, Venício, Dr., Tübingen 125
May, Georg, Dr., Prof., Mainz 57, 140, 141
May, John, Dr., Münster 149
Meier, Kurt, Dr., Prof., Leipzig 223
Merklein, Helmut, Dr., Prof., Bonn 373
Merz, Michael B., Wiss. Ass., Freiburg 484
Mette, Norbert, Dr. habil., Münster 153, 326
Müller, Klaus-Bernd, Dr., Coesfeld 330
Müller, Wunibald, Dipl.-Theol., Freiburg 154, 493
Mussinghoff, Heinz, Dr., Münster 144, 225
Nadolski, Boguslaw, Dr., Poznań 487
Ott, Ludwig, Dr., Prof., Eichstätt 295
Paul, Eugen, Dr., Prof., Augsburg 497
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Freiburg i. Br. 109, 208, 371
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Augsburg 244, 482
Plank, Peter, Dr., Würzburg 240
Poensgen, Herbert, Bamberg 328
Pollet, J. V., Dr., Prof., Paris 35, 391
Promper, Werner, Dr., Münster 70, 248, 421
Quecke, Hans, Dr., Prof., Rom 214
Radl, Walter, Dr., Prof., Bochum 20
Rath, Norbert, Dr., Münster 481
Rauh, Fritz, Dr., Prof., Augsburg 423
Richter, Klemens, Dr., Prof., Münster 300, 302, 488
Ricken, Friedo, DDr., Prof., München 119
Riedel-Spangenberger, Ilona, Dr., Münster 62
Rosenthal, Anselm OSB, Dr., Maria Laach 415
Sand, Alexander, Dr., Prof., Bochum 24, 108, 109
Sauer, Georg, Dr., Prof., Wien 13
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum 502
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 97, 99
Scheffczyk, Leo, Dr., Prof., München 479
Schlüter, Margarete, Dr., Frankfurt a. M. 104
Schmid, Herbert, Dr., Prof., Kaiserslautern 457
Schmid, Johannes, Dr., Würzburg 232
Schmuck, Josef, Dr., Graz 468
Schnackenburg, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 203
Schneider, Gerhard, Dr., Prof., Bochum 376
Schneider, Gert, Dr., Warstein-Suttrup 322
Schnitker, Thaddäus A., Dr., Münster 36, 234
Scholtz, Gunter, Dr., Priv.-Doz., Bochum 228
Schreiner, Josef, Dr., Prof., Würzburg 106
Schröer, Alois, DDr., Prof., Münster 130
Schubert, Ursula, Dr., Prof., Wien 212
Schulze, Manfred, Tübingen 220
Seckler, Max, Dr., Prof., Tübingen 41
Seebaß, Horst, Dr., Prof., Mainz 197
Seeliger, Hans Reinhard, Dr., Mainz 265
Smend, Rudolf, Dr., Prof., Göttingen 458
von Soden, Wolfram, Dr., Prof., Münster 100
Stamm, Heinz-Meinolf, Prof., Dr., Rom 123
Stobbe, Heinz-Günther, Dr., Münster 56
Stricker, Gerd, Dr., Münster 131
von Stritzky, Maria-Barbara, Dr., Münster 293, 382
Sudbrack, Josef SJ, Dr., München 218
Thomas, Klaus, Dr., Berlin 243
Tossou, Kossi Joseph, Dr., Münster 157, 230, 331, 422, 499, 500
Tröder, Jörg, Dr., Notarassessor, Mülheim 491
Türk, Hans Günther, Dr., Wuppertal 305
Untergaßmair, Franz G., Dr., Paderborn 370
Valasek, Emil, Dr., Kevelaer 127
Verweyen, Hansjürgen, Dr. Prof., Essen 1, 215, 285, 387, 402
Wagner, Harald, Dr., Prof., Marburg 45, 231, 309, 310, 480
Wahl, Otto, Dr., Prof., Benediktbeuern 366
Weber, Christoph, Dr., Prof., Düsseldorf 133
Weigand, Rudolf, Dr., Prof., Würzburg 317
Weiser, Alfons, Dr., Prof., Vallendar 460
Wiedenhofer, Siegfried, Dr., Prof., Frankfurt/M. 227, 441, 453
Wieh, Hermann, Dr., Münster 329
Winkler, Gabriele, Dr., Prof., Collegeville (USA) 66
Winkler, Gerhard B., DDr., Prof., Regensburg 120
Wolbert, Werner, Dr., Münster 312
Zeller, Dieter, Dr., Prof., Mainz 113, 462
Zirker, Hans, Dr., Prof., Duisburg 50
Zumkeller, Adolar OSA, DDr., Würzburg 390

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Verweyen, H.: Eschatologie heute 1–11
Hofmeier, J.: Identität und Aktualität des Glaubens 89–98
Frankemölle, H.: Neue Literatur zur Bergpredigt 177–198
Seeliger, R.: Altchristliche Geschichtsschreibung 265–276
Gessel, W.: Christliche Archäologie. Bemerkungen zu einer problemreichen Orchideendisziplin 353–362
Wiedenhofer, S.: Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung 441–450

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Abélard. Le "Dialogue" 503
Abramowski, L.: Drei christologische Untersuchungen 383
Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von J. Roloff 460
Adoukonou, B.: Jalons pour une théologie africaine 157
Altner, G.: Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 20 307
Amsler, S.: Aggée Zacharie 1–8 276
Anderson, M. L.: Windthorst 39
Arens, E.: Kommunikative Handlungen 371
Antes, P.: Die Botschaft fremder Religionen 153
Antes, P.: Ethik und Politik im Islam 333
Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Hrsg. von H. Seidl 215

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Bearb. und konkordant übers. von R. Pesch in Zusammenarbeit mit U. Wilckens und R. Kratz 108
Arché e Telos. Hrsg. von U. Bianchi und H. Crouzel 291
Arianze, F.: Der Theologe und das kirchliche Lehramt 320
Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat 509
Balthasar, Urs, von: Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs 4
Baumgartner, I.: Seelsorgliche Kompetenz als pastoral-psychologisches Bildungsziel 493
Becker, G.: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität 405
Vom Behandeln zum Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky 242
Benoit, P.: Exégèse et théologie. Tome IV 376
Berger, R.: Ihr seid mit Christus auferweckt 488
Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung? Mit Beiträgen von J. Gründel, H.-R. Reuter und R. Schnackenburg. Hrsg. von R. Schnackenburg 193
Provokation Bergpredigt. Hrsg. von V. Hochgrebe 191
Berner, U.: Die Bergpredigt 182
Berner, U.: Origenes 463
Besier, G.: Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära 472
Biesenbach, H.: Zur Logik der moralischen Argumentation 310
Bimwenyi-Kweshi, O.: Alle Dinge erzählen von Gott 500
Biser, E.: Gottsucher oder Antichrist? 409
Bireley, R.: Religion and Politics in the Age of Counterreformation 221
Blank, R.: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann 109
Böckle, F. / von Eiff, A. W.: Wissenschaft und Ethos. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 20 309
Boekholt, P.: Eucharistie – Geheimnis des Lebens in der Gemeinde 327
Boff, L.: Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tod 12
Boisard, M. A.: Der Humanismus des Islam 69
Borné, G.: Bergpredigt und Frieden 190
Bours, J. / Kamphaus, F.: Leidenschaft für Gott 71
Bovini, G.: Gli studi di Archeologia Cristiana 353
Boyens, A. / Greschat, M. / von Thadden, R. / Pombeni, P.: Kirchen in der Nachkriegszeit 138
Brandenburger, E.: Das Recht des Weltenrichters 22
Brinkmann, J.: Toleranz in der Kirche 482
Broer, I.: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes 281
Bryner, E.: Der geistliche Stand in Rußland 131
Bucher, Z.: Natur, Materie, Kosmos 423
Bühler, P.: Kreuz und Eschatologie 5
Capron de Caprona, P.: Le Coran: Au sources de la parole oraculaire 332
Cardellini, J.: Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts 100
Casper, B.: Alltagserfahrung und Frömmigkeit. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Caussade, J.-P.: Hingabe an Gottes Verheißung 334
Chesnut, G. F.: The first christian histories 263
Chirayath, F.: Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus 66
Coenen, H. J.: Ich suche einen Faden 486
Congar, Y.: Diversités et Communion 232
Corpus Christianorum. Series Graeca 8. Hrsg. von K.-H. Uthemann 119
Dähn, H.: Konfrontation oder Kooperation? 300
Dalferth, I. U.: Religiöse Rede von Gott 50
Deichmann, F. W.: Einführung in die christliche Archäologie 353
Deselaers, P.: Das Buch Tobit 198
Deutsch-Französische Kolloquien Kirche-Staat-Gesellschaft. Bd 1–4. Hrsg. von J. Listl, J. Schlick 491
Dharampal, G.: La Religion des Malabars 67
Döring, H. / Zulehner, P. M. / Luckmann, Th.: Anonymität und persönliche Identität. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Drewermann, E.: Psychoanalyse und Moraltheologie Bd 1 483
Ebeling, G.: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt 8
Eicher, P.: Theologie. Eine Einführung in das Studium 453
von Eiff, A. W. / Böckle, F.: Wissenschaft und Ethos. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 20 307
Vom Ende der Zukunft. Hrsg. von H. Wicking und G. Wied 326
Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Hrsg. von J. Horstmann 153
Erny, P.: Ecoles d'Eglise en Afrique Noire 499
Eschatologie und Friedenshandeln. Mit Beiträgen von U. Luz, J. Kegler, P. Lampe, P. Hoffmann 20
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 14. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré 142
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 15. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré 142
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 16. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting 144
Exeler, A.: In Gottes Freiheit leben 64
Fauser, W. SJ: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung 293
Fehr, W. L.: The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey 41
Feldmeier, M.: Antwort auf Gottes Ruf 248
Fenger, A.-L.: Aspekt der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand 464
Figge, H.: Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens 422
Fischer, B.: Die Psalmen als Stimme der Kirche 488
Fischer, Th.: Seleukiden und Makkabäer 17
Franke, H. M.: Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongegration 415
Freedom and Love. Hrsg. von L. de Lorenzi 208
Ghirlanda, G. SJ: "Hierarchica Communio"' 57
Giacobbi, A.: La chiesa in S. Agostino I Mistero di communione 292
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 21: Seckler, M.: Aufklärung und Offenbarung; Welte, B.: Ideologie und Religion; Schaeffler, R.: Kritik und Anerkennung 481
Glöckner, R.: Biblischer Glaube ohne Wunder? 401
Goetz, H.-W.: Die Geschichtstheologie des Orosius 263
Goldstain, J.: Les valeurs de la Loi 97
de Graaf, J.: Mit der Bergpredigt leben 189
Gräb, W.: Humanität und Christentumsgeschichte 228
Gräske, K. / Kett, F.: Gott birgt das Heil 66
Graf, F. W.: Kritik und Pseudo-Spekulation 303
Grant, R. M.: Christen als Bürger im römischen Reich 211
Grant, R. M.: Eusebius as church historian 263
Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von H. A. Oberman 390
Greschat, M. / von Thadden, R. / Pombeni, P. / Boyens, A.: Kirchen in der Nachkriegszeit 138
Greshake, G.: Tod und Auferstehung 4
Greshake, G. / Lohfink, G.: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit 6
von Greyerz, K.: The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar 1522–1628 220
Grulich, R.: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts 248
Häring, B.: Ihr seid das Salz dieser Erde 72
Hagemeyer, O.: Sie gaben ihr Leben hin 26
Hajjar, J.: Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental (1878–1914) 133
Hamm, B.: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts 218
Hasenhüttl, G.: Kritische Dogmatik 4
Hegel, E.: Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung 130
Heiserer, H.: Kindergottesdienste zu besonderen Gelegenheiten 66
Hennesey, J. SJ: American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States 36
Hilfe in Kristen... Hrsg. von H. und S. Gastager 243
Höllen, M.: Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker 225
Van der Horst, P. W.: Aelius Aristides and the New Testament 210
Horst, U.: Unfehlbarkeit und Geschichte 475
Hossfeld, F.-L.: Der Dekalog 458
Hubbeling, H.: Einführung in die Religionsphilosphie 502
Indianer-Reader. Hrsg. vom Ökumenischen Ausschuß für Indianerfragen 155
Irénée de Lyon: Contre les hérésies. Livre II. Hrsg. von A. Rousseau und L. Doutreleau 26
Islam. Hrsg. von G. Schult 152
Islam und Abendland. Hrsg. von A. A. Roest Crollius 68
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von O. Casel OSB 413
Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von H. Fries, F. Köster, B. H. Willeke, N. P. Moritzen, H. Bürke, F. Wolfinger 331
Jargy, S.: Islam et chrétienté 333
Jaspert, B.: Studien zum Mönchtum 295
Iob. Ed. J. Ziegler 366
Iohannes Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Ed. by T. H. L.: Parker 392
Johannes Paul II. Gebete. Hrsg. von J. Sudbrack 510
Kadlec, J.: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod 127
Kahlefeld, H.: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien 370
Kaiser, J.-Chr.: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik 134
Kaiser-Minn, H.: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts 212
Kaliner, W.: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meissen und seine „Christliche Lehre" 391
Kamphaus, F. / Bours, J.: Leidenschaft für Gott 71
Kantzenbach, F. W.: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte 56
Kantzenbach, F. W.: Die Bergpredigt. Annäherung – Wirkungsgeschichte 188
von Kastl, J.: Vom ungeschaffenen Licht 217
Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963. Hrsg. von A. Rauscher 419
Kaufmann, F. X. / Stachel, G.: Religiöse Sozialisation. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Keller, Erwin: Conrad Gröber 1872–1948 224
Kerber, W. / Deissler, A. / Fiedler, P.: Armut und Reichtum. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 17 415
Kerber, W. / Westermann, C. / Spörlein, B.: Gerechtigkeit. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 17 415
Kett, F. / Gräske, K.: Gott birgt das Heil 66
Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von E. Iserloh. Abt. I, Bd 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867 bis 1875. Bearb. von E. Iserloh, N. Jäger, Chr. Stoll unter Mitwirkung von A. Senge und E. Valasek 37
Kieffer, R.: Foi et Justification à Antioche 462
Kienzler, K.: Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury 387
Kinet, D.: Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments 364
Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von K. Gotto und K. Repgen 137
Die evangelischen Kirchen in der DDR. Hrsg. von R. Henkys 298
Klauck, H.-J.: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum 382
Klauser, Th.: Franz Joseph Dölger 1879–1940 31
Köhler, H.: Die frühe Kirche – Kult und Kulturraum 353
Köster, H.: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik 120
Kolping, A.: Fundamentaltheologie III, 1. Teil 305
Kottje, R.: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus 386

Krämer, P.: Religionsfreiheit in der Kirche 62
Kroh, W.: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch 418
Küchler, M.: Frühjüdische Weisheitstraditionen 200
Küng, E.: Ökonomie und Moral. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 17 415
Küng, H.: Ewiges Leben? 1
Laba Lajar, L.: „Franciscus vir Dei" 123
Labudda, A.: Begräbnisfeier in Polen bis Rituale von Piotrków 487
Lacoque, A.: Zacharie 9–14 276
Lang, B.: Ezechiel 197
Lapide, P.: Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? 186
Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie. Hrsg. von H.-J. Prien. Bd I und II 421
Lehmann, K.: Geistlich handeln 160
Lexikon des Mittelalters. Bd I Liefg. 3–10 und Bd II Liefg. 1–4 32
Liebmann, M.: Kardinal Innitzer und der Anschluß 298
Lindemann, A.: Paulus im ältesten Christentum 116
Lindt, A.: Das Zeitalter des Totalitarismus 296
von Lips, H.: Glaube – Gemeinde – Amt 373
Lochbrunner, M.: Analogia Caritatis 230
Locher, G. W.: Zwingli und die Schweizerische Reformation 35
Lohfink, G. / Greshake, G.: Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit 6
Magistri Petri Lombardi. Sententiae in IV libris distinctae. Tom. I pars 1 und 2: Liber I und II; Tom. II: Liber III und IV 33
Loome, Th. M.: Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism 44
Lotz, J.: In jedem Menschen steckt ein Atheist 45
Lotz, J. B.: Was gibt das Christentum dem Menschen? 404
Luckmann, Th. / Döring, H. / Zulehner, P. M.: Anonymität und persönliche Identität. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Lüdicke, K.: Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht 317
Lustiger, J.-M.: Der Priester und der Anruf der Räte 508
Maas, W.: Gott und die Hölle 6
Maneschg, H.: Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur 104
Marguerat, D.: Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu 24
Marx, G.: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee 468
Mette, N.: Kirchlich distanzierte Christlichkeit 320
Mieth, D.: Autonome Moral im christlichen Kontext 193
Mildenberger, F.: Grundwissen der Dogmatik 227
Moeller, D. E.: Corpus Praefationum 240
Moxnes, H.: Theology in Conflict 110
Müller, J.: Lebensräume des Glaubens 496
Nachfolge und Bergpredigt. Mit Beiträgen von W. H. Schmidt, U. Luz, R. Heinrich, H. Gollwitzer. Hrsg. von J. Moltmann 184
Nastainczyk, W.: Katechese: Grundfragen und Grundformen 411
Nel, Ph. J.: The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs 364
Neumann, J.: Grundriß des katholischen Kirchenrechts 315
Nocke, F.-J.: Eschatologie 1
de Noronha Galvão, H.: Die existentielle Gottes-Erkenntnis bei Augustin 383
Nowak, K.: Evangelische Kirche und Weimarer Republik 135
Oberforcher, R.: Glaube als Verheißung 99
Oettinger, F.: Gottesbild und Gottesdienst 238
Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. von J. J. Petuchowski und W. Stroltz 231
Ortkemper, F.-J.: Leben aus dem Glauben 285
Pesch, R.: Simon Petrus 377
Pfeffer, W.: Christus – Omega 459
Plank, P.: Die Eucharistieversammlung als Kirche 55
Pobee, J. S.: Grundlinien einer afrikanischen Theologie 329
Polag, A.: Die Christologie der Logienquelle 205
Pombeni, P. / Boyens, A. / Greschat, M. / von Thadden, R.: Kirchen in der Nachkriegszeit 138
Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära. Hrsg. von G. Besier 472
Przybylski, B.: Righteousness in Matthew and his world of thought 278
Ratzinger, J.: Eschatologie – Tod und ewiges Leben 1
Reckinger, F.: Da bin ich mitten unter euch 328
Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Hrsg. von A. Schneider in Verb. mit A. Wieland 120
Joseph Hubert Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Hrsg. von H.-J. Sieben 395
Johann Heinrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Bd 1–4. Hrsg. von H. J. Schrader 393
Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. Hrsg. von H. Vrijhof und J. Waardenburg 149
Riebl, M. / Salmen, J.: Ja zur Liebe, Leben, Freiheit 509
Riekkinen, V.: Römer 13 113
Rivinius, K. J.: SVD: Die katholische Mission in Süd-Shantung 70
Rochais, G.: Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament 21
Rose, A.: Les Psaumes voix du Christ et de l'Église 275
Rost, L.: Studien zum Opfer im Alten Israel 13
Johann Michael Sailer. Vortragsreihe der Universität Regensburg 89
Johann Michael Sailer und seine Zeit. Hrsg. von G. Schwaiger und P. Mai 89
Saranyana, J. I.: Joaquín de Fiore y Thomas de Aquino 121
Schaeffler, R.: Was dürfen wir hoffen 3
Schaeffler, R.: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie 504
Schaeffler, R.: Wissenschaftstheorie und Theologie. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 20 307
Schenker, A.: Versöhnung und Sühne 197
Schillebeeckx, E.: Erfahrung und Glaube. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Schmidt, H.: Religionsdidaktik 497
Schneider, G.: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung 324
Schniewind, J.: Geistliche Erneuerung 424
Schrader, F.: Die Visitationen der Katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die Evangelischen Landesherren 1561–1651 221
Schrage, W.: Ethik des Neuen Testaments 196
Schrage, W.: Ethik des Neuen Testaments 203
Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeù. Unbekanntes altgnostisches Werk. Hrsg. von C. Schmidt. 4. Aufl. hrsg. von H.-M. Schenke 214
Schröger, F.: Gemeinde im 1. Petrusbrief 114
Schwaiger, G.: Johann Michael Sailer 89
Schwedt, H. S.: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831) 472
Schweizer, E.: Die Bergpredigt 180
Seckler, M.: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche 396
Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Hrsg. von K. Baumgartner 154
Sonne, H.-J.: Die politische Theologie der Deutschen Christen 223
Speyer, W.: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen 288
Spicq, C.: Notes de Lexicographie de Néo-Testamentaire 460
Stachel, G. / Kaufmann, F. X.: Religiöse Sozialisation. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308
Strobel, Au.: Das heilige Land der Montanisten 117
Stubhann, M.: Der Christus Jesus 209
Suchla, P.: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung 480
Sudbrack, J.: Geistliche Führung 72
Tammler, U.: Tutela Iurium Personarum 61
Tendances et Courants de l'Islam Arabe Contemporain. Vol. 1. Hrsg. von G. C. Anawati und M. Borrmans 423
Teresa von Avila: „Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes" 510
The Greek New Testament. Ed. by Z. C. Hodges, A. L. Farstad 368
von Thadden, R. / Pombeni, P. / Boyens, A. / Greschat, M.: Kirchen in der Nachkriegszeit 138
Theologische Realenzyklopädie. Bd IX. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 361
Theologische Realenzyklopädie. Bd X. Hrsg. von G. Krause und G. Müller 449
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd III, Lfg. 8/9. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren 273
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd IV, Lfg. 3/4. Hrsg. von J. Botterweck,H. Ringgren und H.-J. Fabry 456
Thompson, A. L.: Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra 106
Tischner, J.: Ethik der Solidarität 244
Tremblay, R.: Irénée de Lyon – «L'empreinte des doigts de dieu» 28
Tworuschka, M.: Islam 70
Utz, A. F.: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie 313
Vagedes, A.: Das Konzil über dem Papst? 128
Vallée, G.: A Study in Anti-Gnostic Polemics 29
Vögtle, A.: Was ist Frieden? 194
Vogt, Ernst: Untersuchungen zum Buch Ezechiel 14
Vorgrimler, H.: Aufriß der Eschatologie 1
Vorgrimler, H.: Der Tod im Denken und Leben des Christen 1
Vuilleumier, R.: Malachie 276
Walsh, K.: A Fourteenth-Century Scholar and Primat 125
Wanke, J.: „Bezugs- und Kommentarworte" in den synoptischen Evangelien 109
Der Weg zum Quell. Hrsg. von J. Kotschner 334
Weber, J.: „Erfüllungsunvermögen" in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota 490
Weger, K. H.: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes 46
Weimer, L.: Die Lust an Gott und seiner Sache oder lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? 479
Fremde Welt Islam. Hrsg. von A. Schall 159
Wenisch, B.: Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders 402
Wiedenhofer, S.: Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung 441
Winden, H.-W.: Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? 283
Wißmann, H.: Sind doch die Götter auch gestorben 246
Lutheran Worship. Prep. by The Commission on Worship of The Lutheran Church 234
Wrege, H.-Th.: Wirkungsgeschichte des Evangeliums 208
Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hrsg. von R. Volp 484
Zenger, E.: Israel am Sinai 457
Zeugen christlicher Gotteserfahrung. Hrsg. von J. Sudbrack 510
Ziegert, R.: Der neue Diakonat 240
Zimmermann, H.: Das Papsttum im Mittelalter 387
Zimmermann, M.: Pouvoir et Liberté 140
Zimmermann, M.: Structure sociale et Église 141
Die Zisterzienser. Hrsg. von K. Elm und P. Joerißen 466
Zöllner, W.: Die jüngeren Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg 468
Zöllner, W.: Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stifts Hamersleben 1106–1462 294
Zulehner, P. M. / Luckmann, Th. / Döring, H.: Anonymität und persönliche Identität. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd 25 308

IV. Theologische Bibliographie

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

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 84,–

Nummer 1 — 1983 — 79. Jahrgang

Hansjürgen Verweyen: Eschatologie heute . . . . . Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 13
L. Rost: Studien zum Opfer im Alten Israel (G. Sauer)
E. Vogt: Untersuchungen zum Buch Ezechiel (J. Becker)
Th. Fischer: Seleukiden und Makkabäer (R. Hanhart)
Eschatologie und Friedenshandeln. Mit Beiträgen von U. Lutz, J. Kegler, P. Lampe, P. Hoffmann (W. Radl)
G. Rochais: Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament (H. C. Cavallin)
E. Brandenburger: Das Recht des Weltenrichters (H. Giesen)
D. Marguerat: Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu (A. Sand)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 26
O. Hagemeyer: Sie gaben ihr Leben hin (Th. Baumeister)
Irénée de Lyon: Contre les hérésies. Livre II. Edition critique par A. Rousseau et L. Doetreleau. Tome I und II (H.-J. Jaschke)
R. Tremblay: Irénée de Lyon – „L'empreinte des doigts de dieu" (V. Hahn)
G. Vallée: A Study in Anti-Gnostic Polemics (H.-J. Jaschke)
Th. Klauser: Franz Joseph Dölger 1879–1940 (Th. Baumeister)
Lexikon des Mittelalters. Bd I Liefg. 3–10 u. Bd II Liefg. 1–4 (R. Kottje)
Magistri Petri Lombardi, Parisiensis episcopi,: Sententiae in IV libris distinctae (L. Hödl)
G. W. Locher: Zwingli und die Schweizerische Reformation (J. V. Pollet)
J. Hennesey SJ: American Catholics (Th. A. Schnitker)
Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. Abt. I, Bd 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867 bis 1875. Bearb. von E. Iserloh u. a. (E. Fastenrath)
M. L. Anderson: Windthorst (H. Gründer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 41
W. L. Fehr: The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey (M. Seckler)
Th. M. Loome: Liberal Catholicism, Reform Catholics, Modernism (O. Köhler)
J. B. Lotz: In jedem Menschen steckt ein Atheist (H. Wagner)
K. H. Weger: Der Mensch vor dem Anspruch Gottes (Th. W. Köhler)
I. U. Dalferth: Religiöse Rede von Gott (H. Zirker)
P. Plank: Die Eucharistieversammlung als Kirche (A. Ganoczy)
F. W. Kantzenbach: Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte (H.-G. Stobbe)

Krichenrecht . . . . . Sp. 57
G. Ghirlanda: „Hierarchica Communio" (G. May)
U. Tammler: Tutela Iurium Personarum (K. Lüdicke)
P. Krämer: Religionsfreiheit in der Kirche (I. Riedel-Spangenberger)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 64
A. Exeler: In Gottes Freiheit leben (W. Langer)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 66
F. Kett / K. Gräske: Gott birgt das Heil (M.-R. Bottermann)
H. Heiserer: Kindergottesdienste zu besonderen Gelegenheiten (M.-R. Bottermann)
F. Chirayath: Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus (G. Winkler)

Religions-, Missionswissenschaft . . . Sp. 67
G. Dharampal: La Religion des Malabars (J. Madey)
Islam und Abendland. Hrsg. von A. A. Roest Crollius (A. Th. Khoury)
M. Boisard: Der Humanismus des Islam (L. Hagemann)
M. Tworuschka: Islam (L. Hagemann)
K. J. Rivinius: Die katholische Mission in Süd-Shantung (W. Promper)

Christliche Spiritualtiät . . . . . Sp. 71
J. Bours / F. Kamphaus: Leidenschaft für Gott (C. Bamberg)
J. Sudbrack: Geistliche Führung (O. Hagemeyer)
B. Häring: Ihr seid das Salz dieser Erde (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Eschatologie heute

von Hansjürgen Verweyen, Essen

Das Fragen nach den „letzten Dingen" hat noch immer Hochkonjunktur. Entsprechend schwierig gestaltet sich der Versuch eines kurzen Überblicks über neuere Publikationen zu dieser Thematik, der sich auf die Kennzeichnung einiger Grundlinien der Diskussion beschränken muß. Wenn wir, von dem jüngsten Buch Hans Küngs, „Ewiges Leben?"[1], ausgehend, einen Blick auf die Literatur werfen, die seit der ersten Auflage von Joseph Ratzingers „Eschatologie"[2] erschienen ist, so dürfte sich über den damit gesteckten zeitlichen Rahmen hinaus zugleich genug sachliche Polarität für eine Perspektive dieses Beitrags ergeben.

Auffallend ist zunächst, wie die durch Elisabeth Kübler-Ross' „On Death and Dying" (1969) ausgelöste Diskussion um Erlebnisse im Grenzbereich des Todes, die anfangs mit großem Interesse vor allem von der Pastoraltheologie aufgenommen wurde, sich mehr und mehr einen Platz auch im dogmatischen Traktat der Eschatologie zu erobern scheint. Schon Herbert Vorgrimler war unter dem Titel „Der Tod im Denken und Leben des Christen"[3] auf dieses „neue Interesse am Tod" eingegangen, hatte es aber noch nicht zum Gegenstand seines „Aufrisses der Eschatologie"[4] gemacht. Dies geschieht jetzt – in der Form eines knappen Exkurses („Rückkehr aus dem Jenseits?") – bei Franz-Josef Nocke[5] und ausführlich bei Hans Küng, mit dem Ziel einer ersten Abgrenzung des Horizonts, unter dem Titel „Sterben als Eingang ins Licht?".[6]

Bei dem nun schon ein Jahrzehnt wachsenden Interesse an diesem Topos scheint sich in der Tat eine Gewichtsverlagerung anzudeuten. Ursprünglich handelte es sich wohl um das Bedürfnis, ein Vakuum auszufüllen, das durch die weitgehende Ausklammerung der sog. „individuellen Eschatologie" in den großen eschatologischen Entwürfen der späten sechziger und frühen siebziger Jahre entstanden war. Heute indes, wo sich gegenüber dem für diese Entwürfe charakteristischen gesellschaftlich-politischen Einsatz zunehmend ein Gefühl der Resignation breitmacht, dürfte das anhaltende Fragen nach jenen Erfahrungen im Grenzbereich des Todes, verbunden oft mit dem Wunsch, mittels parapsychologischer Erkenntnisse noch einen Schritt darüber hinaus zu gehen,[7] für viele geradezu den Mittelpunkt der Eschatologie bilden. „Pour vivre sa mort", so überschreibt der belgische Philosoph Pierre-Philippe Druet ein Buch, in dem er sich um neue Wege zu einer „ars moriendi" bemüht.[8] Wo die Hoffnung auf

[1] München, Zürich: R. Pieper & Co. 1982.
[2] Kleine katholische Dogmatik, Band IX: Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg: Friedrich Pustet 1977.
[3] Düsseldorf: Patmos 1978.
[4] Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie (Quaestiones disputatae 90). Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980.
[5] Eschatologie (Leitfaden Theologie 6). Düsseldorf: Patmos 1982, 104–107.
[6] A.a.O. (Anm. 1) 15–38.
[7] Auch hier sind angelsächsische Philosophen und Religionswissenschaftler führend. In seinem Bericht: „Tendenzen in der englischsprachigen Eschatologie", in: ThG 25 (1982) 242–253, verweist H.-E. Mertens mit Recht auf den Horizont des Empirismus, dem solche Eschatologie entspringt. Vgl. z. B. L. Harold DeWolf, Eternal Life: Why We Believe. Philadelphia (Pennsylvania): Westminster Pr. 1980, 75: „modern sciences ... have ... added some remarkable new empirical evidences in favor of belief in a good life after death".
[8] Paris, Namur: Ed. Lethielleux/Culture et vérité 1981. Wie ein christlich verantwortetes „Einüben des Sterbens" aussehen könnte, zeigt eindrücklich der Beitrag Corona Bambergs, Der Tod als Geheimnis. GuL 52 (1979) 83–96.

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
BS: Theol A 425 TÜB Theol A 010
Gd 128.4
26. APR. 1983

einen glücklichen Übergang menschlicher Weltveränderung in die von Gott verheißene „Neue Erde" schwindet, wächst das Verlangen, wenigstens wieder zu lernen, wie sich mit Würde (und vielleicht auch mit weniger Angst) sterben läßt.

Mit Recht wehren die genannten Theologen einer Verwechslung der medizinisch und pastoraltheologisch bedeutsamen Ergebnisse jener Erforschung der Grenze mit der eigentlichen Sache der Eschatologie. Während Vorgrimler jedoch dem Theologen kein qualifiziertes Urteil darüber zutraut, „ob solche Menschen wirklich tot gewesen sind"[9] und die Möglichkeit offenläßt, daß „der Medizin eines Tages unter bestimmten Umständen eine echte Wiederbelebung aus wirklichem Tod gelänge",[10] stellt Nocke unmißverständlich klar: „Wenn die Theologie von ‚Tod' (und ‚Leben nach dem Tod') spricht, meint sie das definitive Ende des Lebens, jenen ‚Punkt' also, von dem aus es keine Rückkehr ins diesseitige Leben mehr gibt".[11] Ebenso deutlich bemerkt Küng, daß es sich in den vieldiskutierten Fällen um eine Rückkehr nicht aus dem Tod, sondern aus einem Scheintod handelt.[12] Dann ist es aber inkonsequent, die beschriebenen Erfahrungen als „Sterbeerlebnisse" zu kennzeichnen[13] und die Frage eines möglichen Lebens nach dem Tod an eine interdisziplinäre Zusammenarbeit der Philosophen und Theologen mit Medizinern, Psychologen und Juristen delegieren zu wollen.[14] Wenn Küng sagt: „Die positiven Sterbeerlebnisse machen Hoffnung, daß das Sterben ... in der allerletzten Phase möglicherweise doch nicht so angstbesetzt verläuft, wie oft befürchtet",[15] so spiegelt schon die Verwendung des Begriffs Hoffnung in diesem Zusammenhang etwas von dem erwähnten Umschlag aus einer einseitigen Orientierung an dem universalgeschichtlich und politisch konzipierten Thema Zukunft auf die Sorge um das Befinden in der eigenen letzten Stunde. Demgegenüber wäre auf zwei wichtige Beiträge von Richard Schaeffler zu verweisen. In „Was dürfen wir hoffen?"[16] zeigt Schaeffler nach einer detaillierten Würdigung des Ertrags der neueren katholischen Theologie der Hoffnung, insbesondere von Joh. B. Metz, daß ein erneuter und gründlicherer Rückgang auf die Transzendentalphilosophie Kants den Weg zu einer reflektierten Hermeneutik der Hoffnung ebnen könnte, die in der selektiven Aneignung der Philosophie Blochs durch protestantische und katholische Theologen noch weitgehend Desiderat bleibt. Der Aufsatz: „Zur Anthropologie und Ethik der Hoffnung"[17] greift über Kant hinaus auf das klassische Verständnis der Hoffnung als einer Leidenschaft und einer Tugend zurück und vermag so Maßstäbe für eine Kritik auch individualistischer Reduktionen von Hoffnung aufzuweisen. Sicher bewegen sich die beschwichtigenden Antizipationen eines vielleicht milderen persönlichen Endgeschicks aufgrund der sog. „Sterbeerlebnisse" Wiederbelebter nicht im Horizont christlicher Hoffnung. Diese bezieht ihre Kraft aus der Taufe in jenen Tod, der als völlige Gottesverlassenheit erfahren wurde. Zur Klärung der Konturen ist hierzu die neuerliche knappe Darstellung der Todesthematik in Hans Urs von Balthasars „Theodramatik"[18] äußerst hilfreich.

In einem zweiten Ansatz zur Abgrenzung des Horizonts („Das Jenseits – eine Wunschprojektion?") geht Küng auf die Einsprüche Feuerbachs[19] und Freuds sowie Stellungnahmen aus der Existenzphilosophie (der frühe Heidegger, Sartre, Jaspers) ein. Diese beschränkte Auswahl ist im Rahmen einer Vorlesungsreihe für Hörer aller Fakultäten verständlich. Bedauerlich nur, daß nicht auf das wichtige Buch von Georg Scherer, „Das Problem des Todes in der Philosophie",[20] verwiesen wird, in dem das vielfältige Spektrum philosophischer Ansätze in einer bemerkenswerten Dichte zur Darstellung kommt.[21] Wie schon zu den analogen Ausführungen in seinem Buch „Existiert Gott?" angemerkt,[22] verfehlt Küng den Nerv der Feuerbachschen Kritik, indem er auf einen Einwurf der praktischen Vernunft mit einem Argument der theoretischen Vernunft antwortet. Daß der Himmel in einer menschlichen Projektion entworfen wird, schließt seine faktische Existenz zwar nicht aus,[23] die Annahme eines solchen Jenseits zur Befriedigung unseres Glückseligkeitsstrebens[24] erübrigt sich aber für den, der die Erfüllung seiner Existenz in seinem „Sein für andere" bereits gefunden hat. Bei Küng bleibt ein eudämonistisches Verlangen nach ewigem Leben unvermittelt neben dem Argument aus der Solidarität mit den Opfern von Unterdrückung und Gewalt stehen.[25] Eine Vermittlung wäre über die Einsicht G. Marcels möglich, daß angesichts des Todes eines geliebten Menschen die Annahme, es sei mit diesem nun schlechthin aus, einem Verrat gleichkommt.[26] Aus dem Getragenwissen in solchem festen Zuspruch könnte nämlich ein Hoffen auch „für die eigene Person" entspringen, das nicht Rückfall in eine Philosophie des Habens und Festhaltenwollens wäre.[27] Auf diesem Hintergrund hat das Kapitel „Eschatologie" in Gotthold Hasenhüttls „Kritischer Dogmatik"[28] viel Überzeugungskraft, wenn in diesem (den existentialen Ansatz von R. Bultmann und H. Braun weiterführenden) Entwurf die Möglichkeitsbedingungen christlich eröffneter Interpersonalität philosophisch und theologisch auch unzureichend reflektiert sind.

Nach einem gerafften Überblick über „Modelle des Ewigkeitsglaubens in den Religionen" geht Küng unter der Überschrift „Die Hoffnung" zur eigentlich theologischen Thematik über. Den bibeltheologischen Ausführungen sind einige (recht vage) Bemerkungen zur (philosophischen?) Verifizierbarkeit des Ewigkeitsglaubens vorausgeschickt.[29]

Küngs Wiedergabe des atl Zeugnisses entspricht dem heute weithin anerkannten exegetischen Urteil:[30] „... nach altisraelitischer Auffassung galt: Die Toten leben weiter. Freilich: sie vegetieren mehr, als sie leben! ... Die älteste, ja, die einzige unumstrittene Belegstelle für die Auferweckung von den Toten im ganzen Alten Testament hebräischer Sprache stammt aus dem 2. Jahrhundert (um 165/164 v. Chr.)" (Dan 12,1–3).[31] Kompromißlos spricht auch H. U. von Balthasar von der Verlorenheit der Toten in der Scheol im „klassischen Alten Bund".[32] Hier scheinen mir wichtige Fingerzeige J. Ratzingers[33] nicht genügend beachtet worden zu sein.

Man kann wohl zwei Stränge der Entmythisierung des Todesbereichs im AT nicht genügend zusammenhalten. Die Reduktion von Lebendigkeitsvorstellungen hinsichtlich der Existenz in der Unterwelt auf ein (vom religionsgeschichtlichen Kontext des AT her gesehen) absolutes Minimum vermochte Israel (gegen die fortwährende Versuchung eines Rückfalls in den Totenkult) nur aufgrund des Glaubens an

[9] A.a.O. (Anm. 3) 17.
[10] Ebd. 20.
[11] A.a.O. (Anm. 5) 106.
[12] A.a.O. (Anm. 1) 36.
[13] Ebd. 35–37.
[14] Ebd. 37.
[15] Ebd.; ähnlich Vorgrimler, a.a.O. (Anm. 3) 18.20, und Nocke, a.a.O. (Anm. 5) 106f.
[16] Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979.
[17] MThZ 33 (1982) 1–24.
[18] Band III: Die Handlung. Einsiedeln: Johannes 1980, 88–124 („Zeit und Tod"), 454–468 („Zweikampf der Tode"), bes. 461–465.
[19] Die Marxsche Kritik wird in einem späteren Zusammenhang aufgegriffen: a.a.O. (Anm. 1) 227–233. Hierzu bildet die Monographie von Ferdinand Reisinger, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff – Kolakowski – Machovec – Prucha. München: Kaiser, Mainz: Grünewald 1977, eine wertvolle Ergänzung.
[20] Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. Vgl. ferner: Josef Manser, Der Tod des Menschen. Zur Deutung des Todes in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie. Bern, Frankfurt/M., Las Vegas: Peter Lang 1977; Eugen Biser, Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe. Düsseldorf: Patmos 1981; Xavier Tilliette, Mort et Métaphysique. RSR 67/2 (1979) 161–182.
[21] Ähnlich wie H. U. von Balthasar – a.a.O. (Anm. 18) 118 – gibt Scherer (138–140) allerdings die Unsterblichkeitslehre des späten Fichte nicht zutreffend wieder. Vgl. hierzu H. Verweyen, Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre. Freiburg, München: Alber 1975, 257f.
[22] Vgl. ThRv 74 (1978) 356.
[23] Vgl. a.a.O. (Anm. 1) 49f. 53.
[24] Vgl. ebd. 50.
[25] Vgl. ebd. 49–52. 66. 104. 153.
[26] Vgl. dazu bei Scherer, a.a.O. (Anm. 20) 73f.
[27] Sind solche Überlegungen nur „christlich" – nicht auch philosophisch – überzeugend, wie H. U. von Balthasar annimmt: a.a.O. (Anm. 18) 109? Das träfe dann ebenso die Feuerbachsche Kritik, die hier ja nur konsequent weitergeführt wird.
[28] Graz, Wien, Köln: Styria 1979, 235–277.
[29] A.a.O. (Anm. 1) 99–106. Die notwendige Zuordnung von Philosophie und Theologie in dieser Frage ist überzeugend herausgestellt bei Gisbert Greshake, Tod und Auferstehung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 5. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980, 63–123.
[30] Vgl. a. die einprägsame Übersicht bei Nocke, a.a.O. (Anm. 5) 20ff.
[31] a.a.O. (Anm. 1) 111.113. Auf 2 Makk 7 geht Küng ausführlich ein: 115–118.
[32] Vgl. a.a.O. (Anm. 18) 110f. 113. 122. 455f. Teilweise scheinen dabei Züge, die nur aus der christlichen Erfahrung von Hölle zugänglich sind, in die Interpretation des alttestamentlichen Bildes der Scheol einzufließen. Vgl. H. U. von Balthasar, Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, in: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes". Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst. Hrsg. v. Hans Urs von Balthasar. München, Zürich: Schnell & Steiner 1982, 84–98, bes. 91.97.
[33] Vgl. a.a.O. (Anm. 2) bes. 74–81.

die unbedingte Souveränität Jahwes über Leben und Tod durchzuhalten. Diese Glaubensgewißheit verdankte sich aber der Erfahrung der unangefochtenen Macht Jahwes über die Chaoswasser (beim Exodus wie im Blick auf die Schöpfung) bis auf ihren tiefsten Grund, eben die Scheol. Angesichts dieses Zusammenhangs scheint mir die Annahme fragwürdig, Israel habe seine Toten weniger von einem Leben über den Tod hinaus umfangen geglaubt als die „Heidenvölker". Das Verhältnis der – von Menschenmacht her gesehen – wirklich Verlorenen zu dem auch den Todesbereich absolut beherrschenden Gott war (und ist!) begrifflich eben nur ungleich schwerer einzuholen als jede „Mischlösung", und vor dem Zusammenbrechen der alten, das Individuum bergenden Clan-Strukturen wurde zu solcher Reflexion offenbar kein drängendes Bedürfnis empfunden. Das im Alten Bund geforderte Glaubensparadox in puncto „ewiges Leben" wird vielleicht nirgends deutlicher als in der von Hiob ausgesprochenen Bitte: „Ach, daß du mich im Totenreich verstecktest, mich verbärgest, bis sich dein Zorn gewendet hat!" (Hi 14,13).[34]

Werner Georg Kümmel sieht in seinem gerafften Überblick „Ein Jahrhundert Erforschung der Eschatologie des Neuen Testaments"[35] Küngs Erörterungen in „Christ sein" als ein Indiz dafür an, daß sich in den wichtigsten Fragen hinsichtlich des Zusammenhangs von „schon jetzt" und „noch nicht" in dem von Jesus verkündeten Eschaton während der letzten Jahrzehnte ein beachtlicher Konsens herausgebildet hat. Auch Küngs Ausführungen über Jesu Sterben in seinem neuen Buch sind aus „Christ sein" übernommen.[36] In der Härte dieser Aussagen über die Gottesverlassenheit Jesu steht Küng allerdings H. U. von Balthasar – und der „dialektischen Theologie" – näher als der Mehrzahl zeitgenössischer Exegeten. Dennoch zeigt sich hier eine die gesamte eschatologische Perspektive entscheidende Differenz. In einem streng trinitarischen Verständnis ist Jesu gottverlassenes Sterben als Tat des Sohnes selbst der eigentliche Tod des Todes, der hier „durch ein Plus an Tödlichkeit überboten"[37] wird. Das „Verschlungensein des Todes" (vgl. 1 Kor. 15,54) wird Ostern nicht durch ein neues Ereignis gewirkt, sondern lediglich dem „schwerfälligen Herzen" (vgl. Lk 24,25) enthüllt.[38] Bei Küng hat es zumindest den Anschein, als ob dem elenden Sterben des Stellvertreters Gottes die eigentliche eschatologische Wende erst in dessen Erweckung durch die Machttat Gottes selbst folgte. So träte die „theologia crucis" letztlich doch vor einer „theologia gloriae" zurück;[39] Gott würde sich dann erst nach vollbrachtem menschlichen Leiden, nicht in diesem selbst, endgültig offenbaren.

Es hängt wohl damit zusammen, daß Küng, der auch in diesem Buch die „Schwierigkeiten mit der Auferweckung Jesu" relativ ausführlich behandelt,[40] mit dem Abstieg Jesu in das Reich des Todes nichts Rechtes anzufangen weiß.[41] Gewiß ist dieser Abstieg kein „eigener Vorgang zwischen Tod und Auferweckung",[42] sondern gehört – wie Ostern! – in die subjektive Erfahrung des objektiv bereits am Karfreitag errungenen Sieges.[43] Er wird – anders als die Ostererfahrung – nicht als kirchenkonstitutives Ereignis greifbar und erscheint, wo er – in der Vätertheologie – erstmals entfaltet wird, als eine Rückblende von Ostern her. Drückt also der erst spät ins Symbolum aufgenommene Glaubensartikel einfach einen vertiefenden Aspekt, sei es des Karfreitagsgeschehens, sei es der Ostererfahrung aus?

Zu denken gibt schon, daß Luther, der als erster eine radikal existentiale Exegese des Todes Jesu gewagt hat, auf die „Mythologie der Höllenfahrt" ausdrücklich nicht verzichten wollte.[44] Der Schriftbefund zum descensus ist auch weit komplexer, als Küng behauptet.[45] Vor allem wird das Zeichen des Taufsakraments – von der „Taufe in den Tod Christi" und unserem Mitbegrabensein mit ihm (vgl. Röm 6,3f mit 10,7; Phil 2,10) bis zum dreimaligen „descendat" der Osterkerze – ohne Rückbezug auf den Abstieg Jesu kaum voll verständlich, wird so auch das Verstehen des Todes Jesu von der gesamten atl Erfahrung des „Seins zum Tode" im Bilde der Chaoswasser abgeschnitten.[46]

Ausführlich geht Küng auf die in jüngster Zeit besonders unter katholischen Theologen mit einiger Härte geführte Diskussion der eng zusammenhängenden Fragen hinsichtlich eines „Zwischenzustandes" (zwischen Tod und Auferweckung) und der „Unsterblichkeit der Seele" ein. J. Ratzinger hatte sich[47] um eine vertiefte Sicht der diesbezüglichen Tradition, besonders um ein differenzierteres Verständis von Schlagworten wie „Dualismus" und „Platonismus" bemüht und in diesem Zusammenhang einige Positionen von G. Greshake und G. Lohfink stellenweise überpointiert zurückgewiesen. Die kritisierten Theologen setzten sich darauf energisch zur Wehr.[48] Das „Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie"[49] trug nach Ansicht einiger Autoren zur Verschärfung der Diskussion bei.[50] Muß man aber wie Küng gleich einen neuen „casus belli" mit Rom wittern?[51] Einen Mangel (zumindest) an Information verrät seine Bemerkung: „Weithin angepaßt (wenngleich zweideutig) zeigt sich auch H. Vorgrimler".[52] Dieser hat ja nicht erst in „Hoffnung auf Vollendung" auf Schwächen der Theorie von einer „Auferstehung im Tode" hingewiesen,[53] sondern ebenso klar bereits vor dem Erscheinen des Schreibens der Glaubenskongregation.[54] Vor allem läßt Küng unerwähnt, daß Greshake selbst bereits 1980 in einem ausgewogenen Beitrag die umstrittene Theorie an einem entscheidenden Punkte modifiziert hat: „Deshalb kann auch die Vollendung des einzelnen Menschen im Tod (die jeweils ‚individuelle Auferstehung') so lange nicht die letzte Vollendung sein, als nicht die ganze Menschheit und Schöpfung zur Endgültigkeit gelangt ist ... Der Zwischenzustand ist somit ein – vielleicht notwendiges – Vorstellungsbild, um die Spannung von individueller und universaler Vollendung im Auferstehungsgeschehen zum Ausdruck zu bringen".[55]

Die differenzierteren Ausführungen von Greshake und Lohfink in der – nunmehr schon zum zweiten Mal durch eine Replik auf inzwischen

[34] Vgl. hierzu Werner H. Schmidt/Jürgen Becker, Zukunft und Hoffnung. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981, 73.

[35] ThLZ 107 (1982) 81–96, bes. 91. – Den Ertrag dieser gesamten hundert Jahre wertet als Spreu: Jean Carmignac, Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ... sans Eschatologie. Paris: Letouzey et Ané 1979.

[36] Vgl. a.a.O. (Anm. 1) 126 mit „Christ sein". München: dtv 1976, 411.

[37] Vgl. H. U. von Balthasar, a.a.O. (Anm. 18) 459.

[38] Vgl. Hansjürgen Verweyen, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht. ZKTh 103 (1981) 426–445.

[39] Vgl. die analoge Kritik an J. Moltmann bei Pierre Bühler, Kreuz und Eschatologie. Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theologia crucis. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1981.

[40] A.a.O. (Anm. 1) 127–154.

[41] Ebd. 161–167.

[42] Vgl. ebd. 162.

[43] Vgl. H. U. von Balthasar, a.a.O. (Anm. 32) 90.92.

[44] Vgl. Wilhelm Maas, Schwierigkeiten mit dem Glaubensartikel „Abgestiegen zu der Hölle", in: „Hinabgestiegen in das Reich des Todes" (Anm. 32) 9–24, bes. 21–24.

[45] Dazu ausführlich Wilhelm Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi. Einsiedeln: Johannes 1979, 45–130.

[46] Wie Gottes letzte Solidarität mit allen Verlorenen bis in den Abgrund der Sünde hinein gerade im Bedenken des Karsamstags vor den Blick kommen kann, hat H. U. von Balthasar noch einmal knapp a.a.O. (Anm. 32) 94–98 umrissen.

[47] A.a.O. (Anm. 2).

[48] Vgl. bes. Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 3., erw. Aufl. 1978, und Greshake in seiner Rezension der „Eschatologie" Ratzingers: ThRv 74 (1978) 481–483.

[49] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11. Hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979.

[50] Vgl. bes. den bei Küng, a.a.O. 312 Anm. 52, zitierten aufgeregten Kommentar von Ulrich Ruh, Die letzten Dinge: Eine Erklärung der Glaubenskongregation. HerKorr 33 (1979) 436–438. Auf einige Schwächen des Dokuments weist sachlich hin: Augustin Schmied, Römisches Lehrschreiben zur Eschatologie. ThG 23 (1980) 50–55. Das wesentliche Anliegen des Schreibens erläutert Joseph Ratzinger, Zwischen Tod und Auferstehung. IKZ-Comm 9 (1980) 209–223. Greshake nimmt zu dem Dokument und seiner Interpretation durch Ratzinger in der 4., erneut erweiterten Auflage der (Anm. 48) zitierten „Quaestio disputata" Stellung: 1981, S. 185–192. Weitere Literaturhinweise bei Christian Schütz, Mysterium Salutis, Ergänzungsband. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1981, 364–366.

[51] „Nachdem nun der Vertreter der angeblich ‚rigorosen' Interpretation der Erklärung der Glaubenskongregation deren Präfekt wurde, darf man füglich auf den weiteren Verlauf des ‚Verfahrens' gespannt sein", a.a.O. 313 Anm. 55. Ratzinger hatte doch ausdrücklich gesagt, mit seiner Kritik solle „in keiner Weise die theologische Arbeit etwa von Greshake und Lohfink in die Nähe der Häresie gerückt werden. Auch wenn ich der Logik ihres Denkens nicht folgen kann, habe ich den Ernst und das Vorwärtstreibende ihrer Gedanken nie bestritten", a.a.O. (Anm. 50) 219 Anm. 14.

[52] A.a.O. Anm. 53.

[53] Vgl. a.a.O. (Anm. 4) 129f. 168. 171.

[54] Vgl. das Anm. 3 zitierte Buch, bes. 121f. 155. Über die bei Greshake/Lohfink a.a.O. (Anm. 50) erwähnten Autoren hinaus steht auch Hasenhüttl, a.a.O. (Anm. 28) 247. 260, der These von einer Auferstehung im Tode kritisch gegenüber.

[55] A.a.O. (Anm. 29) 118f. Küngs eigene Aussagen – „der Mensch stirbt nicht ins Nichts, sondern in Gott und so in jene Ewigkeit des göttlichen Jetzt hinein, die für den Verstorbenen die zeitliche Distanz dieser Welt zwischen persönlichem Tod und Endgericht irrelevant werden läßt" (a.a.O. 178) – lassen von dem inzwischen gewonnenen Problemhorizont kaum etwas durchblicken.

erschienene Literatur erweiterten – „Quaestio disputata" können im Rahmen dieses Beitrags nicht angemessen erörtert, sollen aber wenigstens kurz auf die wichtigsten Probleme hin angesprochen werden. Eine Hinordnung des im Tode Auferstehenden auf die noch zukünftige Vollendung aller unterstreichen auch Greshake und Lohfink mit Deutlichkeit,[56] wobei Lohfink betont, „daß der Ernst der Verantwortung für die irdische Geschichte in unserem Modell weniger leicht zu verdeutlichen ist".[57] Zumindest an drei Punkten bedürfte es m. E. noch weiterer Klärung. (1) In dem logisch schwer nachvollziehbaren Ausstehen eines schon Vollendeten auf weitere Vollendung[58] scheint mir ein begrifflich noch unzureichend aufgearbeitetes Problem analog dem traditionellen Dilemma einer vor der Auferweckung der Toten schon angenommenen Seligkeit von Seelen zu stecken, wobei im Modell Greshakes allerdings die zusätzliche Schwierigkeit gegeben ist, daß auch die noch der Läuterung Bedürftigen als „schon Vollendete" begriffen werden. (2) Bei allem berechtigten Bemühen, den „Auferstehungsstand" (Greshake) bzw. den „Übergang" zwischen Tod und Auferstehung (Lohfink) als inkommensurabel mit der Erdenzeit festzuhalten, müßte doch die – nur analoge, nicht univoke – Relation der „Gleichzeitigkeit", in der der Verstorbene durch seine bleibende Verflochtenheit mit der in der Zeit „ablaufenden" Geschichte steht,[59] noch schärfer gefaßt werden. Hierbei zu verwendende Hilfsbegriffe sollten von ihrer Herkunft her nicht – wie etwa „aevum" – ein Analogon zur Ewigkeit, sondern zur Zeit darstellen. Tritt der Mensch mit dem Tode „in einen noch unabgeschlossenen Prozeß der Vollendung" ein,[60] dann müßte ebenfalls genauer als bislang die Differenz des sich in diesem Prozeß durchhaltenden Identischen zu dem herausgearbeitet werden, was erst noch auf dieses Identische zukommt.[61] (3) Die beiden genannten Probleme konvergieren in der zentralen Frage nach der noch unvollendeten Leiblichkeit der auch im Tode durchaus nicht leibfrei zu denkenden Seele. Die mißverständliche Kritik Ratzingers an der Annahme einer unvollendbaren „Materie an sich" hat hier wohl den Dialog erschwert; doch auch Ratzingers Äußerungen werden aus dem Kontext (der Erinnerung an Blochs „Prinzip Hoffnung") gerissen.[62] Es geht in diesem Zusammenhang gewiß nicht um die Frage nach einer (endzeitlichen) Vollendung von Kosmos und Materie neben der Vollendung menschlicher Freiheit – neben dem ganz zur Erscheinung kommenden „Leibe Christi" –, sondern um die Vermittlung von allem, was Gott geschaffen hat, in diesen totus Christus hinein. Wenn am Ende „eine ‚Materie-an-sich' ... gleich einer ausgebrannten Raketenstufe selbst dann zurückbleibt, wenn die Materie im Geist ‚verinnerlicht' ist",[63] so vermag Gott tatsächlich nicht alles heimzuholen – und dürfte von daher ein Dualismus-Verdacht nicht ganz unberechtigt sein. Aber hier liegt letztlich wohl keine unlösbare theologische Schwierigkeit vor, sondern ist eher ein transzendentaler Ansatz nicht konsequent zu Ende gedacht (man vergleiche die Kritik Fichtes am Kantschen „Ding an sich").

Noch nicht zureichend miteinander vermittelt erscheinen mir hingegen zwei Aussagereihen über die vollendet-unvollendete Leiblichkeit des Menschen im Tode, einmal die von dem „endgültige(n) Zusich-selbst-gekommen-Sein des menschlichen Geistsubjekts in und an der Welt und in und an der Leiblichkeit, wodurch Materie verinnerlicht zum bleibenden Moment an der Vollendung des Geistes geworden ist",[64] zum anderen die vom noch offenen Ausstehen des Verstorbenen auf den „‚Großleib' des Menschen".[65] Bei der wichtigen Feststellung: „So ist die Zukunft der agonalen Geschichte auch noch weiterhin von den geschehenen Taten der ‚Vollendeten', und die ‚Zukunft' der Vollendeten vom Ertrag der agonalen Geschichte her bestimmt",[66] bleibt die Frage offen, ob und wie die Wirkungen von (insbesondere bösen) Taten in der agonalen Geschichte den – im Tode an Seele und Leib vollendeten – Täter weiter betreffen. Es müßte auf jeden Fall eine klare Differenzierung stattfinden zwischen dem Warten des auferstandenen Christus (und der Assumpta) – dessen ganze Existenz Offenheit auf alle war und ist – auf die „Fülle des Leibes Christi" und dem Wartestatus der vielen anderen, deren Tod eine sich gegenüber anderen verschließende Freiheitsgeschichte (vorläufig) zum Abschluß bringt.

Auch in der Frage nach der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele ist einiges in Bewegung geraten. Zunächst ein kurzer Blick auf neuere Lehrbücher der Dogmatik im protestantischen Raum. Gerhard Ebeling stellt fest: „Die Idee der Unsterblichkeit der Seele ist von dem personalen Gottesverständnis ablösbar. Wenn darum ihre theologische Inanspruchnahme und Umformung allein dies zum Ausdruck bringen soll, daß der Mensch in seinem Sein vor Gott der Ewigkeit ausgesetzt ist und ihr nicht entrinnen kann, dann wäre es am angemessensten, nicht im substanzhaften An-sich-Sein der Seele, sondern im Angesprochensein durch Gott den Grund einer Unsterblichkeit zu sehen, die nach beidem hin offen ist: zum ewigen Tod und zum ewigen Leben".[67] Er fragt in diesem Zusammenhang aber nicht danach, wie dann die angesprochene res näher zu charakterisieren sei. Helmut Thielicke bringt das, „was J. Ratzinger mit dialogischer Unsterblichkeit meint",[68] ausdrücklich in Zusammenhang mit seiner von Luther her gewonnenen Bestimmung von Seele als „der Mensch in seinem Angesprochen-sein durch das Wort Gottes. ‚Seele' wäre dann der Inbegriff dieser Relation zu Gott".[69]

Die Diskussion im katholischen Raum ist ebenfalls einige Schritte weitergekommen. Hilfreich zunächst der Überblick von Klaus P. Fischer über die vielschichtigen Aussagen zur Seele-Problematik bei K. Rahner.[70] Diese theologische Linie verfolgt H. Vorgrimler konsequent weiter.[71] Auf eine sich abzeichnende Annäherung zwischen Ratzinger und Greshake wurde bereits verwiesen.[72] Unvergänglichkeit der Seele wird in zunehmender Übereinstimmung, so darf man wohl feststellen, als mit der Schöpfung gesetzte unzerstörbare Ansprechbarkeit des Menchen durch Gott gedacht, nicht als eine „natürliche", substantiell zu denkende Eigenmacht eines menschlichen Wesenskerns gegenüber dem Tod. Von hierher versucht auch Greshake, die

[56] Vgl. a.a.O. (Anm. 50) bes. 150f. 162. 177f. 191f.

[57] Ebd. 153.

[58] Vgl. Greshake ebd. 178: „Aber auch hier gibt es ein ‚Warten' des schon Vollendeten auf die weitere prozeßhafte Auszeugung der Geschichte in ihre Vollendung hinein", ferner 191f.

[59] Vgl. ebd. 148. 150f (Lohfink).

[60] Ebd. 162 (Greshake), vgl. Lohfinks Formulierung: „Prozeß des Hineingezeitigtwerdens in die verklärte Zeit", ebd. 69. K. Rahner erwägt in einem jüngeren Beitrag, auch ohne die Vorstellung eines prozeßhaften Geschicks, schließlich auch ohne eine analoge Vorstellung einer Zeit nach dem Tode auszukommen (Kleine Bemerkungen zur Fegfeuerlehre. In: Unterwegs zur Einheit. Hrsg. v. J. Brantschen und P. Salvatico. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1980, 476–485, bes. 479–81). Damit würde die bleibende Relation zur fortlaufenden Geschichte kaum noch denkbar. Es geht ja nicht nur um die „Vollendung der eigenen inneren Entwicklung" (vgl. ebd. 480), sondern um die fortwährende Solidarität mit den Menschen, in denen (z. B.) meine Schuld fortwirkt.

[61] Unter Vermeidung des Begriffs „Seele" spricht Greshake (ebd. 164. 171) von „Subjekt", „Subjektivität des Menschen", „menschliche Person". In einem anderen Zusammenhang – a.a.O. (Anm. 29) 90 – sagt er allerdings: „christlicher Glaube und christliche Philosophie [halten] an der Idee der Unvergänglichkeit der Seele fest, vor allem um das Problem eines Identitätsträgers zwischen Tod und (endgeschichtlicher) Auferstehung lösen zu können". Nachdem Ratzinger noch einmal die Nähe seiner eigenen Überlegungen zu den Positionen von K. Rahner und Greshake hinsichtlich des „Un-Begriffs" einer leibfreien Seele betont hat – a.a.O. (Anm. 50) 221 –, sollte sich im theologischen Dialog wohl wieder ein Konsens über eine auch für den Nicht-Fachmann verständliche Sprachregelung erzielen lassen.

[62] Vgl. Greshake a.a.O. (Anm. 50) 163. 174ff. Voll anwendbar scheint mir die Kritik Greshakes allerdings auf die Vorstellung Carl Heinz Ratschows von einer endzeitlichen Vollendung des Weltalls zu sein, im Zusammenhang einer Auffassung des schöpferischen Handelns Gottes, „in dem der Mensch wohl nur eine Nebenrolle spielt": Art. „Eschatologie" VIII. Systematisch-theologisch. TRE, Band X, Lief. 1/2.3/4 Berlin, New York: Walter de Gruyter 1982, 355f.

[63] Ebd. 175.

[64] Ebd. 172.

[65] Vgl. ebd. 170. Deutlicher als in der „Quaestio disputata" läßt sich das entscheidende Problem in der Auseinandersetzung Greshakes mit dem Einwand K. Rahners bzw. Teilhards de Chardin hinsichtlich eines „moralischen Destillats" von Geschichte und dieser selbst als „ausgepreßtem Treber" erkennen: Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen: Ludgerus 1969, 389–393.

[66] Greshake, Auferstehung ... (s. Anm. 65) 398. In der „Quaestio" findet sich (S. 177) bei der Wiedergabe dieses Satzes ein sinnentstellender Druckfehler: „geschehenden" statt „geschehenen Taten".

[67] Dogmatik des christlichen Glaubens, Band III, Dritter Teil: Der Glaube an Gott den Vollender der Welt. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1979, 459.

[68] Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, III. Band: Theologie des Geistes. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1978, 552.

[69] Ebd. 550. Thielickes Verständnisschwierigkeit hinsichtlich eines „in nicht-individuellen, nicht-persönlichen Geist uminterpretierten Seelenbegriff(s)" bei Ratzinger (ebd. 551, vgl. Ratzinger, a.a.O. 125) läßt sich durch den Hinweis darauf beheben, daß an der zitierten Stelle der Seelenbegriff des Aristoteles beschrieben ist.

[70] Der Tot – „Trennung von Seele und Leib"? in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Hrsg. v. Herbert Vorgrimler. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979, 311–338.

[71] Vgl. a.a.O. (Anm. 4) 141–155.

[72] S. o. Anm. 61.

platonisch-augustinische Betrachtungsweise als eine „dialogische" Unsterblichkeitsbegründung zu erschließen – im Gegensatz zu einer „monologischen" Begründung in der Neuzeit, teilweise auch schon der Scholastik.[73] Müßte dann aber nicht auch Kants Unsterblichkeitspostulat aus dem unbedingten An-spruch des Sittengesetzes, daß der Mensch heilig werde, als dialogische Begründung charakterisiert werden?[74] Kants Ruf zur Autonomie impliziert ja nicht die Behauptung eines autarken Individuums, deckt vielmehr dessen notwendige Entsprechung der reinen Vernunft gegenüber auf. Wo dieser transzendentale Ansatz in der Spätphilosophie Fichtes als das Verhältnis zwischen Gott und seinem Bild weitergedacht ist, zeigt sich vollends die Nähe zum dialogischen Denken Augustins – und, insbesondere, Anselms von Canterbury.[75]

Wenn man Seele ausschließlich als Voraussetzung einer An-rede Gottes begreift, so besteht allerdings die Gefahr, daß wichtige Elemente der von Platon geleiteten Tradition in Vergessenheit geraten. Dieses Bedenken kommt mir auch, wo Ratzinger in Fortführung seiner vom Bezug der Seele zum Guten ausgehenden Platon-Interpretation sagt: „Seele ist nichts anderes als die Beziehungsfähigkeit des Menschen zur Wahrheit, zur ewigen Liebe".[76] Müßten nicht auch nichtsprachliche Momente der Wahrheit mitbedacht werden, etwa die faszinierende Symmetrie der Zahl und reinen Form, wie sie über das Studium des „Quadriviums" von Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik das Mittelalter bis in den Bau der Kathedralen hinein bestimmte? Nicht als ob über die Teilhabe der Seele an solchen unwandelbaren Gesetzen der Harmonie ihre Autarkie gegenüber dem Tod sichergestellt sei. Wohl aber harrt da im Innern des Menschen noch etwas auf Gott, das der Hermeneutik von Wahrheit als Sprachgeschehen und geschichtlichem Ereignen von Sein unzugänglich bleibt.

Die Notwendigkeit solch verschärften Fragens nach dem Ganzen dessen, was das griechische Denken in den Begriff der „anima rationalis" eingebracht hat, scheint mir besonders dringlich angesichts der Art und Weise, wie Küng unser Wissen um eine mögliche „Postexistenz" der Seele von den „Ergebnissen heutiger Medizin, Physiologie und Psychologie" abhängig machen möchte.[77] Eine Entscheidung der „allgemein umstrittenen Frage", ob man nicht doch „die Entstehung des ‚Selbst' aus dem allgemeinen Evolutionsprozeß" annehmen müsse, hält er für „in unserem Zusammenhang nicht nötig".[78] So ist es nur konsequent, wenn Küng schließlich im Blick auf den Satz: „Credo ... in [sic!] vitam venturi saeculi!" mit Hoimar von Ditfurth fragt: „... könnte es nicht sein ..., daß der Mensch in bezug auf weitere Dimensionen der Wirklichkeit eine ähnlich beschränkte Wahrnehmungsfähigkeit hat wie die Zecke, die Graugans, der Hahn oder der Menschenaffe in bezug auf deren transzendierende Dimensionen?"[79] Wenn erst einmal „die periphere Stellung des Menschen im Gesamt des Kosmos" als ausgemachte Sache behauptet ist[80] – ohne Erinnerung an das Pascalsche „Schilfrohr, das denkt" –, dann mutet das am Ende dennoch durchgehaltene Vertrauen in ein Ur-Ziel des Menschenlebens[81] recht fideistisch an.

Im Einklang mit den meisten zeitgenössischen katholischen Theologen versteht Küng (das persönliche) Gericht und purgatorium als zwei Momente der endgültigen Gottesbegegnung, die mit dem Tode des Menschen anhebt.[82] Die anthropologischen Dimensionen des prüfenden und läuternden Blicks Gottes werden im Anschluß an Ausführungen insbesondere K. Rahners weiter entfaltet bei H. Vorgrimler,[83] Karl Lehmann[84] und F.-J. Nocke.[85] „Die Grundentscheidung des Menschen ist mit dem Tod endgültig geworden; sie beginnt nun, die Schichten oder Dimensionen des Menschen, in denen schuldhaft Widerstände geblieben sind, zu durchdringen".[86] Über diese – vom Gedanken der sich verleiblichenden Freiheit her entworfene – Linie hinaus müßte jedoch auch wieder eine tiefere, über die Anthropologie nicht weniger entscheidende interpersonale Dimension aufgegriffen werden, die Hans Urs von Balthasar kürzlich ins Gedächtnis gerufen hat.[87] Im „Blick auf den Durchbohrten" kommt zunächst einmal meine ganze Niedertracht angesichts der mit Füßen getretenen Liebe vor Augen: „das immer schmerzlichere Realisieren des wirksamen Widerhalls meiner Sünde in Gott selbst wird das Wirken des Feuers in mir sein, das man das fegende oder läuternde nennt und dessen Aktion nichts anderes ist als der Vollzug des Gerichtes selbst".[88]

Wo man die Frage nach einem Zwischenzustand aus dem Bedenken der Fegfeuerlehre ausklammert, wird notwendig eine weitere interpersonale Perspektive der „letzten Dinge" – mit einschneidenden Folgen für jetzige Entwürfe von Anthropologie – unterbelichtet bleiben. Küng hält es für angebracht, die Verstorbenen „der Gnade Gottes zu befehlen – in der lebendigen Hoffnung, daß die Toten endgültig bei Gott sind".[89] Dies ist gedanklich aber kaum nachvollziehbar, wenn schon beim Tode – ohne „nachgeschaltete Zwischenphase" – „in die Dimensionen Gottes ..., wo Raum und Zeit in die Ewigkeit aufgehoben sind", hineingestorben wird.[90] Nur über die – wie immer inadäquate – Hilfsvorstellung eines Zwischenzustandes, der auf das Fortlaufen der Geschichte bezogen währt, dürfte sich das Wissen darum, daß das Sein der Verstorbenen in der Welt als Schuld oder Gnade gegenwärtig bleibt, im Glauben an die Wirklichkeit des ganzen Leibes Christi lebendig vollziehen lassen.[91] Denken, daß der Verstorbene in Gottes Ewigkeit dem in der Geschichte fortwährenden Leiden enthoben ist, das er in seiner Erdenzeit mitverursacht oder zu lindern versucht hat, heißt, ihn in concreto aus der Solidarität der Menschen auszuschließen.[92]

Nach dem Vorstoß H. U. von Balthasars vor 25 Jahren[93] hat sich in der zeitgenössischen Theologie mehr und mehr ein Konsens herausgebildet, daß „vom gekreuzigten und auferweckten Christus her die Verdammung zur Hölle das letzte Wort nicht ist".[94] Im Kontext der hier anstehenden schwierigen Fragen vermisse ich allerdings in den einschlägigen jüngeren Arbeiten, die alle die Theorie L. Boros' von einer Endentscheidung im Tode zurückweisen, eine dann notwendig werdende Überlegung hinsichtlich der mit dem Tode abgeschlossenen Entscheidungsmöglichkeiten, etwa in der Art der Bemerkung Karl Rahners: „Man wird ... trotz der Erklärung des 5. Laterankonzils ... und des durchschnittlichen Glaubensverständnisses in der Kirche sagen dürfen, daß wir letztlich nicht wissen, ob und wie diese Lehre von einer je einmaligen und durch den Tod in Endgültigkeit übergehenden Freiheitsgeschichte anzuwenden sei auf jene, die vor dem Augenblick sterben, in dem man ihnen nach einer durchschnittlichen Empirie eine aktuelle Freiheitsentscheidung im radikalen Sinn zuzubilligen geneigt ist und ob tatsächlich jeder Mensch, der in einem bürgerlichen Sinne ‚mündig' ist, zu der Freiheitsentscheidung kommt, von der diese kirchenamtliche Lehre sagt, daß sie sich durch den Tod

[73] A.a.O. (Anm. 29) 90f. Etwas zurückhaltender sind seine Aussagen in der „Quaestio", a.a.O. (Anm. 50) 157–160.
[74] Zu Greshake, ebd. 91f.
[75] Vgl. o. Anm. 21 (zu Fichte) und Anselm von Canterbury, Wahrheit und Freiheit. Einsiedeln: Johannes 1982, bes. 14–16.
[76] A.a.O. (Anm. 50) 222.
[77] A.a.O. (Anm. 1) 89.
[78] Ebd. 314 Anm. 56.
[79] Ebd. 283f.
[80] Ebd. 286.
[81] Vgl. ebd. 286ff.
[82] Ebd. 177–180. Auf evangelischer Seite hat H. Thielicke sich der Interpretation der Fegfeuerlehre durch Ratzinger weitgehend anzuschließen vermocht, vgl. a.a.O. (Anm. 68) 611–613. Über die Entstehungsgeschichte der mittelalterlichen Fegfeuervorstellungen informiert jetzt umfassend Jacques Le Goff, Naissance du Purgatoire. Paris: Gallimard 1981. Wertvolle historische Beiträge zur Eschatologie enthält auch der Band „Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum". Gedenkschrift für Alfred Stuiber (JAC, Erg.bd. 9). Münster i. W.: Aschendorff 1982.
[83] A.a.O. (Anm. 3) 133f, (Anm. 4) 132f. 165.
[84] Was bleibt vom Fegfeuer? IKZComm 9 (1980) 236–245, bes. 241f.
[85] A.a.O. (Anm. 5) 127f. 133f.
[86] Vorgrimler, a.a.O. (Anm. 3) 133.
[87] Gericht. IKZComm 9 (1980) 227–235.
[88] Ebd. 231.
[89] A.a.O. 180.
[90] Ebd. 178. 179f.
[91] Vgl. Ratzinger, a.a.O. (Anm. 2) 189. Müssen wir hier neu von anderen Kulturen lernen? Vgl. Horst Bürkle, Eschatologie in den Weltreligionen? NZSTh 22 (1980) 189–201, bes. 194–197; Barthélémy Adoukonou, Jalons pour une théologie africaine. Essai d'une herméneutique chretienne du Vodun dahoméen. Paris/Namur: Ed. Lethielleux/Culture et vérité 1981; René Luneau, Das Jenseits in den afrikanischen Traditionen. Conc 15 (1979) 145–149.
[92] Mich wundert in diesem Zusammenhang, daß man sich für die Theorie von der „Vollendung im Tode" häufig auf das Assumptio-Dogma berufen und nicht eher daran Anstoß genommen hat, wenn Ratzinger im Anschluß an ein herrliches Origenes-Zitat schreibt: „Wie könnte eine Mutter glücklich sein, vollends, hemmungslos, solange eines ihrer Kinder leidet?" (a.a.O. 155), ohne dabei von dem „noch wartenden Christus" (Origenes) her etwas über das – mit ihrer ganzheitlichen Vollendung nicht aufgehobene – Warten Marias zu sagen.
[93] Eschatologie. In: Fragen der Theologie heute. Hrsg. v. J. Feiner, J. Trütsch, Fr. Böckle. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1957, 403–421.
[94] Vgl. Küng, a.a.O. 180–183. 267–270 (Zitat 182) und, in den zitierten Werken, Nocke (Anm. 5) 138–142; Vorgrimler (Anm. 3) 94–97, (Anm. 4) 158–163; Hasenhüttl (Anm. 28) 270–277. Ausführlich: Gottfried Bachl, Über den Tod und das Leben danach. Graz, Wien, Köln: Styria 1980, 195–218.

in Endgültigkeit aufhebt".[95] Bleibt aber nicht in jedem Falle die menschliche Freiheit zu einem unaufhebbaren Nein? „Hier wäre vielleicht zu erwägen, daß Gott den Neinsager sicherlich nicht durch seine Allmacht überwältigt . . . , daß aber der in Ohnmacht rein auf sich selbst Bezogene doch wohl nicht umhin kann, einen noch Ohnmächtigeren ‚neben' sich wahrzunehmen, der ihm die Absolutheit seiner Einsamkeit streitig macht. Er hat seine Wette nicht gewonnen, gleichsam eine Gegen-Absolutheit gegen Gott aufrichten zu können . . . Wir können uns diese Erfahrung einer überholten, besiegten Absolutheit ‚von unten' nicht näher ausmalen. Aber sie kann uns doch zu einer umfassenden Hoffnung für alle berechtigen".[96]

In seine Ausführungen über den Himmel[97] hat Küng ein Kap. über „Menschenwürdiges Sterben" eingeschoben, das deutlich macht, wie sehr dieser gesamte eschatologische Entwurf von dem heute im Vordergrund stehenden Fragen nach dem Wie des je persönlichen Lebensabschlusses bestimmt ist.[98] Schließlich wird unter den Titeln „Der Himmel auf Erden?" und „Weltende und Reich Gottes" der Blick aber doch entschieden auf die Vollendung der ganzen Schöpfung hin aufgebrochen.

Die Frage nach der Relevanz des irdischen Ringens und seines innerweltlichen Ertrags im Hinblick auf diese endgültige Vollendung ist – implizit oder explizit – unausweichliches Thema jeder Eschatologie (und wird spekulativ wohl nie zufriedenstellend gelöst werden). G. Lohfink hat in einer Auseinandersetzung mit H. Vorgrimler[99] eindrücklich noch einmal mögliche Perspektiven und Aporien dieser Frage bedacht. Dabei wird festgestellt, daß der gemeinsame Ansatz von Greshake und Lohfink offenbleibt für Positionen, die mit einer zunehmenden Humanisierung der Welt rechnen (einschließlich der verschiedensten Spielarten der „politischen Theologie"), allerdings auch für einen negativen Ausgang der irdisch-linearen Geschichte.[100] Wer eine Vollendung aller Menschen durch Gott auch bei katastrophalem Weltende nicht für möglich hält, wird in der Tat schwerlich eine Solidarität mit allen Opfern der Geschichte aufrechterhalten können. Andererseits, wer sich bei dem Gedanken beruhigt, Gott werde „so oder so" alles zum Guten wenden: ist der noch wirklich solidarisch mit jenen, die ihr Leben nicht als ein bloßes Probejahr, sondern als Auftrag zur Verwandlung d i e s e r Erde durch den M e n s c h e n (unter Gottes Gnade) aufgefaßt haben? Werden sie ihr Eintrittsbillet in einen Himmel, den Gott (aus den in die je Verstorbenen integrierten Fragmenten destillierter Materie) auf den Trümmern (oder „ausgebrannten Raketenstufen") der Erde errichtet, nicht zurückgeben?

Von hierher kommen mir doch einige Bedenken bei der von Lohfink geäußerten „leise(n) Skepsis, ob man eine fortschreitende Humanisierung der irdisch-linearen Geschichte in einem eschatologischen Modell voraussetzen d a r f ",[101] wie auch angesichts der – vom Kreuz Jesu her gezogenen – Konklusion: „Am angemessensten scheint deshalb eine Konzeption zu sein, welche letzten Einsatz für die Antizipationen des Reiches Gottes nicht nur postuliert, sondern geradezu notwendig macht, die aber gleichzeitig auch mit einem immer neuen Scheitern dieser Antizipationen in der Geschichte fertig werden kann".[102] Jesus ist mit dem Scheitern seiner Antizipation nicht „fertig" geworden, sondern er wurde davon „durchbohrt". Läßt sich aus der Hoffnung, die bei einer „theologia crucis" ansetzt, je eine Eschatologie gewinnen, die das mögliche Scheitern alles Geschichtlichen präventiv in einem theoretischen Vorgriff umfaßt?

Solche Bedenken verschärfen sich im Hinblick auf die von Lohfink für mit christlicher Eschatologie vereinbar gehaltene Hypothese von einer endlos fortlaufenden Geschichte:[103] „Auch ein ins Unendliche weiterlaufendes Zeitkontinuum ist in einer ‚verklärten Zeit' ganz und vollständig gesammelt".[104] Diese These läßt sich logisch nicht nachvollziehen. Eine potentiell unendliche Reihe (1, 2, 3 usf. a d i n f .) ist p e r d e f i n i t i o n e m unvollständig.[105] Aber auch, wenn man in Analogie zu naturwissenschaftlichen Annahmen eines endlos expandierenden Universums die Hypothese einer endlos weiterlaufenden Menschengeschichte lediglich auf sich beruhen lassen möchte, ergibt sich ein Widerspruch.[106] Es gibt keinen „Punkt" – weder in der Zeit, noch in der Ewigkeit – von dem her das Warten auf den Abschluß einer unvollendbaren Reihe (hier: auf den letzten der zum Leibe Christi gehörenden Menschen) sinnvoll wäre.

Fragen wir abschließend danach, welchen Gesamtüberblick über Eschatologie aus den Publikationen der letzten Jahre man auch dem theologisch wenig vorgebildeten Leser empfehlen kann, so hat sich bereits gezeigt, daß Küngs neues Buch hier nur bedingt brauchbar ist. Es übergeht zwar keines der wesentlichen Themen des klassischen Traktats und bietet reichhaltige und gut lesbare Information gerade auch in manchen Detailfragen, die sonst nur am Rande oder gar nicht behandelt werden. In vielen zentralen Punkten bleiben die Erörterungen aber gegenüber dem erreichten Forschungsstand zurück oder verkürzen die Problematik.

Stärker auf die wichtigsten Probleme bezogen, für den Anfänger allerdings weniger leicht verständlich ist Vorgrimlers „Aufriß der Eschatologie" (Anm. 4). Besonders in seiner Gegenüberstellung der „systematischen Grundpositonen zur Eschatologie" wird die Komplexität heutigen Fragens greifbar, wenn auch eine mögliche Vermittlung zwischen den divergierenden Positionen kaum angedeutet ist.

Nockes knapp gehaltene „Eschatologie" (Anm. 5) stellt die für einen Studienanfänger wohl brauchbarste Einführung in die Thematik dar. Systematisch weitgehend an der Rahnerschen Theologie orientiert, bietet das Buch vor allem einen didaktisch gut angelegten Überblick über die biblischen Grundaussagen.

Hilfreich ist auch die – schon sprachlich bestechende – kleine Eschatologie von L e o n a r d o B o f f , die nun endlich in deutscher Übertragung zugänglich wurde.[107] Die Literatur der letzten Jahre konnte hier zwar nicht mehr berücksichtigt werden (Boff übernimmt z. B. noch ohne Einschränkung die End-Entscheidungshypothese von Boros). Dafür stößt man aber auf eine durchaus zeitgerechte Auseinandersetzung mit hierzulande kaum noch beachteten Themen wie etwa der Ablaßfrage.[108] Auch Boff nimmt den Gedanken einer „Auferstehung im Tode" auf,[109] allerdings im Rahmen einer entschieden an Teilhard de Chardin orientierten Gesamtkonzeption. Es fällt auf, wie Boff – sonst alles andere als „reaktionär" – ohne alle Abstriche an der traditionellen Lehre von einer (unüberwindbaren) Hölle festhält. Allerdings, im Zusammenhang mit seiner Rezeption der Aussagen vom „Antichristen"[110] fragt man sich, ob – so verständlich ein uneingeschränktes Festhalten an der Vorstellung einer tatsächlich gefüllten Hölle im Rahmen einer „Theologie der Befreiung", der das Böse in sehr konkreter Gestalt von unterdrückenden Machtstrukturen begegnet, auch erscheinen mag – hier die Höllenaussagen der Schrift und Tradition allzuleicht nicht doch wieder zur Festschreibung von Feindbildern dienen könnten.

Wenn sich der jüngsten Literatur zum Traktat „de novissimis" ein gemeinsames Fazit entnehmen läßt, dann vielleicht die Feststellung, daß die wichtigsten Neuanstöße zur Zeit kaum von seiten der Exegese zu erwarten sind. Es wird vielmehr vor allem der Kraft eines systematischen Denkens bedürfen, das die verschiedenen neueren Ansätze zu einer zeitgemäßen Eschatologie mit den tragenden Elementen der Tradition zusammenzuhalten vermag und unter der Oberfläche eines teilweise polemisch geführten, weitgehend aber auf Mißverständnissen beruhenden Disputs die Kernfragen in aller Besonnenheit freilegt.

[95] Mysterium Salutis, a.a.O. (Anm. 50) Band V, 1976, 475. Rahner selbst hat diesen Gedanken weiterentfaltet in „Kleine Bemerkungen zur Fegfeuerlehre", a.a.O. (Anm. 60) 483–485, wo er zugleich die Nähe seiner Überlegungen zu dem von L. Boros eigentlich Intendierten unterstreicht. Der behauptete Bezug der Ausführungen zur Fegfeuerlehre sowie zu Vorstellungen von einer Seelenwanderung müßte wohl noch genauer differenziert werden.

[96] H. U. Balthasar, a.a.O. (Anm. 32) 98.

[97] A.a.O. 183–187. 224ff.

[98] Auf die (stellenweise recht diffuse) Erörterung der ethischen Probleme der Sterbehilfe in diesem (!) Zusammenhang können wir hier nicht eingehen.

[99] A.a.O. (Anm. 50) 193–207.

[100] Ebd. 198f.

[101] Ebd. 200 (meine Hervorhebung).

[102] Ebd. 201.

[103] Die (in Auseinandersetzung mit Ratzinger noch einmal skizzierte) Position Greshakes in diesem Punkt (vgl. ebd. 178f) scheint weniger bestimmt.

[104] Ebd. 199.

[105] Die seit Cantor in der Mathematik vertretene (auch dort aber nicht unbestrittene – Paul Lorenzen!) Annahme aktual unendlicher Mengen, die potentiell unendliche Mengen in sich umschließen, ist auf den Bereich natürlicher Zahlen nicht übertragbar.

[106] Und zwar zwischen der „praktischen Vernunft" (hier: der Hoffnung) und der (den wesentlichen Impetus jener Hoffnung paralysierenden Hypothese der) „theoretischen Vernunft", vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 87.

[107] Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode. Salzburg: Otto Müller 1982. Portug. Originalausgabe: Vida para além da morte. Petropolis: Editora Vozes Ltda. 1973.

[108] Zum Thema „Fegfeuer" werden anhangsweise (128f) Passagen aus dem schönen Traktat der hl. Katharina von Genua aufgeführt – eine wichtige Gegeninstanz im Hinblick auf allzu pauschale Vorurteile über „die Tradition".

[109] Vgl. bes. 38. 140.

[110] Vgl. bes. 73–92.

Rost, Leonhard: **Studien zum Opfer im Alten Israel.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1981. 96 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. 6. Folge, Heft 13, der ganzen Sammlung Heft 113) kart. DM 38.–

Wenige Tage nach seinem 83. Geburtstag wurde Leonhard Rost am 5. Dezember 1979 heimgerufen. Alle, die ihn kannten und die mit ihm in den letzten Jahren seines Lebens Kontakt hatten, wußten, daß er sich lange Zeit hindurch mit dem Thema „Opfer" beschäftigt hatte. Gelegentlich waren auch schon kleinere Studien erschienen. Der umfangreichere Teil der Frucht seiner Arbeit fand sich aber in seinem Nachlaß. Dieser wurde nun von Frau Dr. Mechthild Kellermann-Rost und von Herrn Dr. Diether Kellermann, Tübingen, zusammengestellt und zur Veröffentlichung vorbereitet. Den Hrsg. der Reihe, Herrn Prof. Dr. Dr. Siegfried Herrmann und Herrn Prof. D.Dr. Karl Heinrich Rengstorf D.D., ist sehr dafür zu danken, daß die kleine Studie rechtzeitig zum 85. Geburtstag R.s (30. Nov. 1981) hat erscheinen können; ist es doch auch die Reihe, in der bereits vier Arbeiten R.s veröffentlicht wurden und die er selbst fast zwanzig Jahre lang als Mitherausgeber betreute (siehe Vorwort, 5).

Freilich trägt die Studie manche Zeichen der Unabgeschlossenheit an sich. Das war nicht anders zu erwarten, besonders dann nicht, wenn man im persönlichen Gespräch das Entstehen der Studie in den vergangenen Jahren hat miterleben können, wie es dem Rez. vergönnt war. Man hat einen lebendigen Eindruck davon erhalten, wie R. immer wieder und von verschiedenen Seiten her die Sache anging und – man darf wohl sagen: – meditierte.

Aus den vielfältigen Gedanken R.s um das Opfer hat eine Überlegung hier nun Gestalt angenommen: Wie und wann konnte es geschehen, daß das Opfer, das der Götterspeisung diente, und daß der Kleinviehnomande-zäbaḥ durch die ʿōlā zurückgedrängt und ersetzt wurde? R. setzt bei den Berichten von Opferhandlungen im Richterbuch ein, bei Gideon (Ri 6) und Manoah (Ri 13) (17–27). Für beide Erzählungen gelingt es R. nachzuweisen, daß aus der ursprünglich zur Götterspeisung dargebrachten minḥā die ʿōlā wurde: „Der Gottesbote berührte beides, Böckchen und Fladen, mit der Spitze seines Stabes, Feuer schlug aus dem Fels, und aus der Götterspeisung wurde ein Brandopfer" (21).

Unter dem Eindruck dieser Erkenntnis tastet sich nun R. vorsichtig zurück in die Zeit vor der Landnahme mit der Frage: Woher kommt die ʿōlā? Dem dient der Abschnitt „die Opfer im Pentateuch" (28–70).

Daß R., dessen Stellung zur Pentateuchkritik aus früheren Veröffentlichungen eindeutig ist, hierbei den bekannten vier Quellen nachgeht, ist sebstverständlich. An erster Stelle steht der Jahwist, dessen Berichte in der Genesis (28–40) getrennt werden von den Berichten über die Mosezeit (40–47). In einfühlsamer Nachzeichnung gelingt es R. wahrscheinlich zu machen, daß J historische Nachrichten mit ahistorischen Meinungen vermischt. Eine ʿōlā gab es nicht. „Überblickt man diese Stellen des Jahwisten, in denen von Opfern die Rede ist oder ihre Erwähnung bei Nennung der Altarbauten zu erwarten wäre, so findet sich eine konsequente Linie durchgehalten, von der nur das Noahopfer abweicht ... Birgt sich hinter dieser Zurückhaltung ein Wissen davon, daß Israel erst in der Richterzeit durch Übernahme des Brandopfers zu seiner eigenen Konzeption eines jahwegemäßen Gottesdienstes gekommen ist?" (46). Aber auch das Noahopfer kam ohne Kultapparat und Priester aus.

Beim Elohisten (47–54) wird besonders auf Gen 22 eingegangen. Auch hier vermischt sich Historisches mit Ahistorischem. Auch diese ʿōlā kommt ohne Priester und vorher genau bekannten Kultort aus. „Das Sippenhaupt ist demnach berechtigt, eine ʿōlā darzubringen" (50). Das Deuteronomium ist eingebettet in die kultischen Gepflogenheiten der späten Königszeit. Auch das Passa ist schon ganz an den Tempel gezogen und damit dem Priesteramt unterstellt (55–58). Ähnliches gilt von der Priesterschrift, die nun aus später Sicht ein Idealbild entwirft (58–62). „Daß der Ertrag der Priesterschrift für das anstehende Problem nicht höher ist, verwundert nicht" (62).

Eine Zusammenfassung (62–70) bringt noch einmal deutlich zum Ausdruck, daß Israel in der Wüstenzeit sicher keine Gelegenheit hatte, die ʿōlā kennen zu lernen und zu praktizieren. Die Kulthandlung, die die Israeliten übten (oder gar schon mitbrachten?) war der Kleinviehnomadenzäbaḥ, eine vom Sippenhaupt unter Beobachtung gewisser Riten vollzogene Schlachtung eines Ziegenböckleins oder Lammes mit dem Ziel des Gemeinschaftsmahles.

Nach diesen detaillierten Ausführungen wendet sich R. noch einmal der Zeit der Landnahme und der Richter zu, um zu fragen, was „Israel" im Lande Kanaan an Opferpraktiken vorfand (71–81).

Das Ergebnis muß – dem Charakter der Quellen entsprechend – mager sein. Denn auf der einen Seite stehen die Berichte im Buche Josua und Richter zur Verfügung. Die Andeutungen in Josua 18 und 22 weisen sämtlich auf eine spätere Hand hin; und aus dem Buch der Richter kann über das am Anfang erhaltene Bild hinaus nichts gesagt werden. Auf der anderen Seite stehen die Forschungen der Archäologen. R. rechnet hier mit einem Einfluß aus dem hurritischen und mittelmeerisch-kretisch-zyprischen Raum. Aber gerade hier ist es schwer, aus den Grabungsergebnissen sichere Erkenntnisse zu gewinnen. R. macht dies deutlich unter Hinweis auf einige Ortslagen: Lachisch (Tell ed-Duwēr), Ḥazor und Tell Qaṣīle. Da aber überall schriftliche Nachrichten fehlen, ist es für die Ausgräber unmöglich zu unterscheiden, um welche Opferart es sich handelt, die auf den gefundenen Altären dargebracht wurde. Gerade das festzustellen, wäre für eine Darstellung der Geschichte des israelitischen Opfers von größter Wichtigkeit.

Damit schließt die eigentliche Untersuchung über die Geschichte der ʿōlā. Gleichsam als Ergänzung zum Themenkreis zäbaḥ – ʿōlā wird in einem angefügten Exkurs der zäbaḥ šᵉlāmīm noch näher behandelt (82–92).

Die Bedeutung des Kleinviehnomanden-zäbaḥ hat R. viel früher schon herausgestellt (Weidewechsel und altisraelitischer Festkalender, zuletzt in: Das kleine Credo, 1965, 101–112). Der im Kulturland geübte zäbaḥ šᵉlāmīm stellt dem gegenüber eine Weiterentwicklung dar, weil nun nicht mehr das ganze Tier abgesehen vom Blut dem gemeinsamen Mahle dient, sondern Teile von ihm entweder verbrannt werden (z. B. Fettstücke) oder einer besonderen Behandlung unterliegen, meistens durch den nun auch amtierenden Priester. Um dies darzustellen, untersucht R. Schritt für Schritt „die früheste Schilderung eines israelitischen šᵉlāmīm-Opfers, nämlich die des Opfers des Elqana" (85) in 1. Sam 1 und 2. Rost bedauert es, daß über die ʿōlā nicht ähnlich ausführliche alte Berichte existieren (90). So kann zum Schluß nur festgestellt werden, daß die ʿōlā in der Richterzeit in den Stämmen Dan und Manasse auftaucht; sie wurde aber nicht von irgendeiner Seite und von irgendeiner Berührung her aus der Wüstenwanderungszeit mitgebracht und ist daher auch nicht genuin israelitisch. Für weitere Unterschungen schlägt R. vor, den Blick nach Nordosten zu richten (92).

Ein Verzeichnis der Bibelstellen (93f) und ein Sachregister (95) schließen das Buch ab.

Die dergestalt vorgetragene differenzierte Sicht der Geschichte des Opfers in Israel vermag den Blick zu öffnen für die Fülle und Weite der altorientalischen Opferpraxis, in die Israel hineingestellt war. An der nur so klein erscheinenden Frage, woher die ʿōlā (griech. Holokauston) komme, ist ablesbar, wie unabsehbar die Folgerungen sein können für die gesamte Religionsgeschichte. Es wäre gut, wenn weitere differenzierende Untersuchungen über das Opfer im AT auf diesem Fundament aufbauen würden. Auch die ntl Opfervorstellungen könnten daraus von neuem beleuchtet werden, dies um so mehr, wenn man bedenkt, wie bedeutsam der Kleinviehnomaden-zäbą für das Passa wurde und wie dieses wiederum unter Aufnahme vieler anderer Opfergedanken zusammentraf mit den Gedanken und Deutungen des letzten Mahles Jesu.

Gerade beim Erwägen dieser Zusammenhänge wünschte man um so mehr, daß es R. vergönnt gewesen wäre, noch mehr über die atl Opferpraxis nachzudenken. Er deutet solche Überlegungen gelegentlich an, so z. B. auf S. 85, Anm. 6, wo auf das weite Thema „Sündopfer" hingewiesen wird. So wie die Dinge nun liegen, ist es dem weiten Bereich der atl Forschung überlassen, hier weiter zu arbeiten. R. selbst hat, wie es häufig seine Art war, auch durch nicht beantwortete Fragen Impulse gegeben.

Wien Georg Sauer

Vogt, Ernst: **Untersuchungen zum Buch Ezechiel.** – Rom: Biblical Institute Press 1981. X, 180 S. (Analecta Biblica 95). kart. Lire 16 500, US-Doll. 18.35

Für Schüler des langjährigen Rektors des Päpstlichen Bibelinstituts ist es kein Geheimnis, daß die vorliegenden Untersuchungen in dreißigjähriger Lehr- und Forschungstätigkeit gereift sind. Man findet auch die schätzenswerten Eigenschaften des Lehrers wieder: Konzentration auf das Wesentliche, Klarheit und Ehrlichkeit, was Ausgangspunkt und Argumente betrifft. Im Spektrum der Ezechielforschung steht V. in der Nähe des Kommentars von Zimmerli, dessen Name im Autorenverzeichnis zusammen mit dem Eichrodts den Vermerk „passim" erhält. Im Reiche derer, die wie V. zwischen echten Ezechielworten und späteren Bearbeitungen glauben unterscheiden zu müssen, sind die Ergebnisse hoch zu veranschlagen.

Nach einem aufschlußreichen Vorwort (V–VII) wird in Kap. 1 (1–37) der Berufungsbericht Ez 1–3 analysiert. Eine Zugabe ist der im 5. Abschnitt (26–31) gebotene Exkurs über den Kebarkanal, der wörtlich einen in Bib. 39 (1958) 211–216 veröffentlichten Beitrag wiedergibt. Die Analyse kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß die Vision der Herrlichkeit Jahwes und die Buchrollenvision als Erlebnisse des Propheten nicht ursprünglich zusammengehören, wie sie in ihrer Eigenart denn auch grundverschieden sind. Während die Vision der Herrlichkeit (Grundtext 1,1.3b.4.5.11b.13aa'b.22a.26.27.28) Ausgestaltung einer unaussprechlichen inneren Erfahrung ist, gibt die schlichte Buchrollenvision (Grundtext 2,8b.9.10; 3,1–3) das Geschaute direkt wieder. Das Hauptinteresse gilt der Rekonstruktion der echt ezechielischen Grundtexte.

Kap. 2 (38–62) wagt sich an Ez 8–11 heran. Ein wesentlich kürzerer Grundbericht Ezechiels ist von Späteren stark überarbeitet und uminterpretiert worden. In Ez 9 fehlte ursprünglich die Rettung der Gezeichneten. Ein interessanter Fall und besonders typisch für die Analyse V.s ist die doppelte Bearbeitung im

Bereich von 10,1–19 + 11,22–23, die wegen ihrer Kompliziertheit hier nicht vorgeführt werden kann.

Kap. 3 (63–91) beschäftigt sich ergänzend zu den beiden ersten Kap. in beachtlicher Weise mit der – nach V. „sekundären" – Beschreibung der Keruben und der Räder in Ez 1 und Ez 10. Die Ausführungen über die vier „Gesichter" der Keruben (72–88) und über den Sinn des Wortes „Augen" in Ez 1,18 und 10,12 (88–91) übernehmen wörtlich frühere Beiträge des Vf.s, die in Bib. 60 (1979) 327–347 bzw. in Bib. 59 (1978) 93–96 erschienen sind.

Kap. 4 (92–106), ein mit Ergänzungen versehener Beitrag aus der Festschrift für W. Eichrodt (1970), vertritt die – nicht ausgesprochen neue – Auffassung, daß die Ankündigung von Lähmung und Stummheit Ezechiels in 3,25–26 ursprünglich hinter 24,26aa' gestanden habe. Historisch gelte der Zustand des Propheten nur für die Zeit zwischen dem Tag der Einnahme Jerusalems und dem Tag, an dem der Flüchtling die Nachricht davon bringen wird (33,21f). Wie die Plazierung von 3,25–26 ist auch die Interpretation von 4,4–8 sekundär. Die letztgenannte Stelle ist in sukzessiver Nachinterpretation gewachsen (4,4.8 + 4,5 + 4,6 + 4,7).

In Kapitel 5 (107–126) geht es nach einer Zusammenstellung von Texten über die Wächtertätigkeit Ezechiels und nach bibeltheologischen Ausführungen über „Leben" und „Tod" doch wohl hauptsächlich um die „unguten Satzungen" von Ez 20, 25–26 (120–126). Verteidigt wird eine bisher wenig beachtete Deutung von Torrey, die das Problem durch Annahme eines Fragesatzes aus der Welt schafft.

Kap. 6 (127–175) ringt um den echt ezechielischen und auf visionäres Erleben zurückgehenden Kernbericht von Ez 40–48 und findet ihn in 40,1–2; 43,4–5.6a.7a; 47,1+.2b.6a.8+.9+.12a.

Da eine pseudepigraphische Propheteninterpretation außerhalb des Blickfeldes des Vf.s liegt, ist ihm kaum bewußt, daß seine Entscheidungen im Vorfeld, im vermeintlich Selbstverständlichen fallen. Es kann sich für ihn nur darum handeln, die zu erwartenden Indizien für den Unterschied zwischen echt ezechielischen Erlebnisberichten und späteren Interpretationen aufzuzeigen. Bisweilen genügt das angeblich eindrucksvolle und geschlossene Bild des ezechielischen Kerntextes, der von innerer Ergriffenheit zeugt, während die späteren Interpretationen kaltberechnend, wenn nicht gar entstellend sein sollen. Nach Ansicht des Rez. finden diese und manche andere Rätsel des Ezechielbuches nur dann eine überzeugende Erklärung, wenn man mit einem im wesentlichen einheitlichen Pseudepigraphon rechnet; vgl. J. Becker, Erwägungen zur ezechielischen Frage, in: Künder des Wortes (FS J. Schreiner), Würzburg 1982, 137–149.

Es dürfte der Sache dienlich sein, eine Reihe von Gegenbeobachtungen anzuführen, die sich bei einem Befürworter der pseudepigraphischen Lösung einstellen:

Der abschließende Vers 1,28ab' („Das war das Aussehen . . ."; vgl. S. 9) klingt fatal nach dem Ende einer längeren intensiven Beschreibung, eben des vollständigen Textes von 1,4–28, und nicht nach dem Ende eines gedrängten Grundtextes. – Die sprachliche Feinheit des Perfectums (wᵉrûᵃḥ) nᵉśā'atnî in 3,14 (die übrigens auch in dem echt ezechielischen 11,24 vorkommt!) ist bei einem Interpolator weniger wahrscheinlich als beim einheitlichen Verfasser des gesamten Kontextes (vgl. S. 16). Die Argumentation für den interpolierten Charakter von 3,13 und der genannten Wendung in 3,14 beruht lediglich auf dem angeblichen Unterschied zwischen „tiefem Erleben" und „Vergegenständlichung" der Herrlichkeit Jahwes. Der Passus 1,23–25 muß dann als nachträgliche (!) Vorbereitung der Interpolation im Bereich von 3,12ff dienen, was eine verfasserpsychologische Unwahrscheinlichkeit ist. – Der Nebensatz „die am Kanal Kebar wohnten" in 3,15 ist weder eine Glosse noch steht er verkehrt (vgl. S. 18), wenn man in 3,15 (wie in 1,4 und an weiteren ezechielischen Stellen) die Stilfigur des Hyperbatons erkennt; vgl. J. Becker, Einige Hyperbata im Alten Testament, BZ 17 (1973) 257–263, bes. 259f. – Eine indirekte Bestätigung der pseudepigraphischen Lösung ist der Versuch V.s, die Kernberichte von Ez 1 (Theophanie) und Ez 2–3 (Buchrollenvision) voneinander zu trennen. Andere Autoren sprechen sich mit Recht für die Zusammengehörigkeit aus, weil ein Theophanievorgang dieser Art in die Sendung einmündet. Wenn nun aber die beiden Berichte, wie V. gut empfindet, erlebnismäßig nicht auf derselben Ebene liegen, dann ist vom Erlebnischarakter überhaupt abzusehen. Bei einem pseudepigraphisch darstellenden Verfasser sind die beiden Ebenen verträglich. – Mit Zimmerli werden die Bezeichnungen „Herrlichkeit Jahwes" (10,4a.b.18a; 11,23) und „Herrlichkeit des Gottes Israels" (8,4; 9,3; 10,19b; 11,22) als Kriterium für die Scheidung von echt ezechielischem Kernbericht und späterer Bearbeitung verwendet (vgl. S. 50). Aber „Herrlichkeit Jahwes", das für den historischen Ezechiel typisch sein soll, kommt auch in 3,12.23 vor, an Stellen also, die V. für nachezechielisch hält (vgl. S. 15, 34 und 147), und schließlich noch an der nach V. gleichfalls sekundären Stelle 44,4. Der Verfasser wird bewußt bei Gelegenheit eine emphatischer klingende Ausdrucksweise gewählt haben. Ich erlaube mir, auf den instruktiven Fall der Blasinstrumente in Jos 6,4.5.6.8.9.13 hinzuweisen. Im sprachlichen Wechsel sind folgende Konstanten zu verzeichnen: Die Priester tragen die šôfᵉrôt (haj)jôbᵉlîm, sie blasen (māšak) das qäränhajjôbel, sie stoßen in die šôfārôt; außerdem heißt es qôl haššôfār. Gleichwohl ist dieselbe Sache gemeint, und Quellenscheidung ist nicht angezeigt. Analog haben wir māšak jôbel in Ex 19,13 und qôl haššôfār in Ex 19,19 (beide Stellen E). – Der Vermischung der Suffixe in Ez 1 wird S. 66–68 (auch S. 84) in einem eigenen Abschnitt die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Die Verwendung maskuliner Suffixe ist m. E. möglicherweise darauf zurückzuführen, daß der Verfasser bei der Beschreibung der grammatikalisch femininen Lebewesen an Keruben gedacht hat. Er kann zusätzlich unter dem Eindruck der wenig feminin anmutenden Gestalten immer wieder vom streng grammatikalischen Genus abgedrängt worden sein. Zu beachten ist schließlich die Schwäche bestimmter femininer Suffixe und Affixe im Bibelhebräischen ganz allgemein und die Präponderanz der maskulinen Formen. Auf keinen Fall taugt der Genuswechsel für literarkritische Zwecke. Man vergleiche hierzu meine Kritik in ThRv 74 (1978) 283 an der von F. L. Hossfeld, Untersuchungen zu Komposition und Theologie des Ezechielbuches, Würzburg 1977, S. 242, versuchten Analyse von Ez 34. – Die Regieanweisung von 3,24–27 scheint in einem vom Ezechielbuch selbst zu bestimmenden Ausmaß (vgl. 3,27) gestaltend auf die Kapitelfolge Ez 4–24 einzuwirken (gegen S. 93f), so daß schon allein deshalb der vermeintliche ursprüngliche Platz in Ez 24 unwahrscheinlich ist. Im übrigen sind die Gegenargumente hinlänglich bekannt und werden von V. teilweise angeführt (94f). Hervorzuheben ist, daß in dem von Vogt rekonstruierten ursprünglichen Textzusammenhang von 24,25–27 (vgl. S. 98) die Aussagen über Beginn und Ende der Stummheit nicht harmonieren. Bei der Ankündigung des Endes fehlen nämlich Stricke und Fesselung. In diesem Zusammenhang sei noch Protest angemeldet gegen die Annahme, daß sich 33,21f ursprünglich an 24,25–27 angeschlossen habe (102). – Die Beweislast für die uminterpretierenden Schichten in 4,4–8 (102–106) trägt im wesentlichen die Feststellung, daß „Israel" in 4,5 das gesamte Gottesvolk, in 4,6 jedoch das Nordreich (im Gegensatz zu Juda) bedeutet. Es genügt, die Angaben im Exkurs über „Israel" bei Zimmerli (Ezechiel, S. 1258–1261) einzusehen, um skeptisch zu werden gegenüber der auch von Zimmerli vorgebrachten Behauptung, Ez 4,5 und 4,6 könnten nicht in einem Zug vom selben Verfasser geschrieben sein. „Israel" kann in beiden Versen wenn schon nicht einfach das Nordreich, dann doch das gesamte Gottesvolk bezeichnen. „Israel" und „Juda" würden sich dann – wie so oft im Ezechielbuch – „konzentrisch" zueinander verhalten.

Ein Gebilde wie Ez 40–48 kann sich der Vf. nicht ohne ezechielischen Grundbestand und längere oder kürzere Zusätze verschiedener Herkunft vorstellen. Echt ezechielisch und visionär erlebt sind nur 40,1–2; 43,4–5.6a.7a; 47,1+.2b.6a.8+.9+.12a (vgl. S. 174). Was soll man von diesem „Ergebnis" halten, nachdem die gesamte Umgebung mit Recht als rein literarisches Produkt erkannt worden ist? Wir beschränken uns auf kritische Anmerkungen zu Einzelheiten:

Auf S. 139 wird ein Gegensatz konstruiert zwischen der sündenlosen Heilszeit (etwa von Ez 36–37) und der Absicherung des heiligen Bezirks in Ez 40–48. Wiederholt wird der Versuch unternommen, für den vermeintlichen ezechielischen Kernbericht ein anderes Tempelbild vorauszusetzen, als in Ez 40–42 gezeichnet wird (vgl. S. 149). In 43,4 ist jedoch durchaus das Osttor des äußeren Vorhofs im Sinne der Tempelskizze von Ez 40–42 gemeint. Nur dieses Osttor bleibt denn auch nach 44,1–3 für immer verschlossen. Nicht so das Osttor des inneren Vorhofs (vgl. 46,1ff), das der Verfasser deshalb bei der Schilderung des Einzugs der Herrlichkeit bewußt unerwähnt läßt. Daß ihm der innere Vorhof gleichwohl präsent ist, geht sogleich aus 43,5 hervor. Hier wird der Prophet ausdrücklich in den inneren Vorhof entrückt. (Ein feiner Zug, daß er der soeben eingezogenen Herrlichkeit nicht durch Tore hindurch nachzulaufen braucht.) Die Tore und Höfe sorgen noch für weiteren Konfliktstoff. Zu Unrecht wird angenommen, daß König und Volk den Innenhof des Tempels von Ez 40–42 betreten dürfen (152ff). Es ist nach 46,2f verboten. Deshalb wird in 46,8 vorgeschrieben, daß der König die östliche Torhalle zum Innenhof, in der er nur bis zur Schwelle gehen durfte, auf demselben Weg wieder zu verlassen hat. A fortiori darf der Innenhof nicht durch das Nord- oder Südtor betreten werden, was 46,19f denn auch deutlich voraussetzt. Diese Forderung ist für die priesterliche Protestarchitektur von Ez 40–42 eine Selbstverständlichkeit. Was das Opfermahl des Fürsten betrifft, so wird es nicht in der Torhalle des östlichen Tores zum Innenhof, sondern in der Torhalle des östlichen Tores zum äußeren Vorhof gehalten. Diese Torhalle ist zwar nicht von außen, wohl aber von innen, d. h. vom äußeren Vorhof her zugänglich. Das Mahl des Fürsten gehört deshalb sehr wohl nach 44,3a (gegen S. 159 unten). Schließlich hat die Gesetzessammlung von 44,6–46,18 entgegen den Ausführungen von S. 162–164 nicht den Salomonischen Tempel, sondern den Grundriß von Ez 40–42 vor Augen. Sie ist nämlich in und mit dem Ezechielbuch entstanden.

Störende Versehen:

S. 13, Z. 14: 1 Kön 17,1 statt 27,1; S. 50, Z. 15: 10,4a.b.18a; 11,23 statt 10,4a.b.12a; 11,25; S. 98, Z. 4 v. u.: 3,25–26; S. 147, Z. 11: 10,4a.b.18a statt

10,4a.b.12a. – Auf S. 153 wird darauf hingewiesen, daß die ezechielische Tempelbeschreibung den herodianischen Tempelgrundriß beeinflußt hat. Hier wäre ergänzend zu bemerken, daß die Zeloten während der Belagerung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. das Heiligtum viereckig zu machen versuchten, wohl um die Erfüllung der Heilsverheißungen herbeizuführen (vgl. Flavius Josephus, Bellum Judaicum, Buch 6, Kap. 5). Zum Einfluß des ezechielischen Entwurfs auf die Tempelrolle von Qumran vgl. J. Maier, Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der „Tempelrolle" von Qumran, in : Prophecy. Essays Presented to Georg Fohrer, BZAW 150, 1980, 55–67. – Vor allem im Zusammenhang mit Ez 8–11 hätte auf frühere Darstellungen V.s mit teilweise abweichender Analyse aufmerksam gemacht werden können; vgl. E. Vogt, Textumdeutungen im Buch Ezechiel, in: Sacra Pagina. Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica, Bd I, Paris/Gembloux 1959, 471–494, ferner die Besprechung der ersten Lieferungen des Zimmerlischen Kommentars in Bib. 39 (1958) 222–226. Sapientis est mutare consilium . . .

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Fischer, Thomas: **Seleukiden und Makkabäer.** Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr. – Bochum: Brockmeyer 1980. XVI, 252 S. mit 12 Kartenskizzen und einem Stammbaum; kart. DM 38.–

Es ist die Arbeit eines Althistorikers, der sich selbst als theologischen Dilettanten bezeichnet (XII), und der über erstaunliche Belesenheit in beiden Bereichen verfügt.[1] Doch scheint immer wieder der so charakterisierte Theologe über den Historiker die Oberhand zu gewinnen. Ein solcher Versuch hat heute, auch bei der Behandlung eines Teilbereichs, gegenüber dem – gleichgültig ob man mit seiner Konzeption einverstanden ist oder nicht – großartigen Werk von Martin Hengel einen schweren Stand. Dem Vf. steht, auch auf Kosten einer wohl nicht angestrebten inneren Einheitlichkeit, die Frage nach der Historizität und dementsprechend richtigen Interpretation der „Urkunden", der Inschrift von Hefzibah und der Briefe, Edikte und Verträge im 1. und 2. Makk und bei Josephus, als Grundlage der chronologischen und historischen Rekonstruktion dermaßen im Vordergrund, daß die Darstellung der Geschichte selbst oft eher eine untergeordnete Bedeutung erhält. Auch innerhalb dieser Disposition erscheint Teil III („Chronologisches und Historiographisches zur Makkabäerzeit") gegenüber Teil I und II („Von der seleukidischen Eroberung Südsyriens und Palästinas bis zum Beginn des Makkabäeraufstandes" und „Der Makkabäeraufstand und die Wiederherstellung der Seleukidenherrschaft") eher als Beiwerk, dessen Ergebnisse man teilweise in Teil I und II vermißt. Bedenken erheben sich hier zuerst angesichts der Beweislast, die den „Urkunden", auch unter Voraussetzung ihrer „Echtheit" oder doch Abhängigkeit von echten Grundlagen, aufgebürdet wird. Auch wenn der Rez. sich hier weitgehend mit dem Vf. einverstanden erklärt – das gilt nicht für den Brief des Judas an Aristobul (2 Makk 1,10b–2,18 (86ff), wo die Argumente der „Echtheit" nicht überzeugen und der Vergleich mit dem „Zeitgenossen" Daniel (184f) ebenso spekulativ wie unergiebig ist –, bleibt doch zu fragen, ob die Studien von Hugo Willrich heute völlig ignoriert werden dürfen. Sicher ist es für die Interpretation sowohl biblischer als auch profanhistorischer Texte nicht mehr vertretbar, ein in ein Geschichtswerk eingearbeitetes Vertragsdokument dermaßen zu strapazieren, daß man, wie es hier mit dem „Vertragsangebot der Römer an die Judäer" (1 Makk 8,23–32) geschieht (104ff), daraus, daß der Vorgang selbst nicht eigens berichtet ist, schließen zu können glaubt, der Vertrag wäre nach der der Historie entsprechenden Intention des Chronisten zunächst gar nicht ratifiziert worden, und daraus tiefgreifende historische Schlüsse zieht. Daß es 1 Makk 12,1–3; 16 im Sinn des Geschichtsschreibers um die Erneuerung eines bereits ratifizierten Vertrages geht, wäre auch ohne das ausdrückliche κατὰ τὸ πρότερον (3, vgl. 16) sebstverständlich.

Die auf Grund der Textanalyse intendierte Rekonstruktion der Geschichte weist in zwei Richtungen, die der verbreiteten Tendenz der gegenwärtigen Makkabäerforschung eher entsprechen: die politische Entmythologisierung des Makkabäeraufstandes bis zu seinem „Scheitern" unter Demetrios I 157 v. Chr. und die theologische Begründung der seleukidischen Religionsverfolgungen unter Antiochos Epiphanes in innerisraelitischen, zuerst innerpriesterlichen, Zwistigkeiten. Beiden Tendenzen wird man einen bestimmten Wahrheitsgehalt nicht absprechen dürfen. Hinsichtlich des politischen Problems ist aber die Bedeutung des makkabäischen Widerstandes verzeichnet, wenn man in Judas zuerst den Machtpolitiker sieht, der mit dem Versuch zwischen Hellenisten und Rechtgläubigen zu vermitteln „als erster in seinem Volk die eigene „nationaljüdische" Herrschaft auf politischer Grundlage aufzubauen sucht" (184) – hier reiht sich der Rez. der offenbar überholten illustren Reihe Bickermann, Hengel, Momigliano und Stern ein, die in ihm noch den „altgläubigen Juden" sehen will –, und wenn man – trotz der gegenüber anderen Meinungen richtig gesehenen Tatsache, daß das 1. Makkabäerbuch Jonathan als Hasmonäer eine durchgehend positive Würdigung zuteil werden läßt – in seinem Richteramt zu Machmas (1 Makk 9,73) lediglich noch die Funktion „eines kleinen seleukidischen Verwaltungsangestellten im Landgebiet der judäischen Provinz" sehen zu können meint (132). Das Fehlen eines ihm zugedachten Hymnus im 1. Makkabäerbuch ist wirklich kein beweiskräftiges argumentum e silentio. Die „zielstrebige und talentierte Führung", die den Altgläubigen in Judäa zunächst gefehlt haben soll, die aber den Gegner auszeichnet, exegetisch mit der Schilderung des talentierten vierten und furchtbarsten Tieres im Buch Daniel zu begründen (52), ist eine eher komische historische Vereinfachung, die sicher nicht der Intention des Apokalyptikers entsprach.

Hinsichtlich der Frage nach dem Ursprung der religiös begründeten Konfrontation ist die communis opinio seit Bickermann heute so groß, daß es schwer fallen dürfte, wider den Stachel zu lecken. Hier geht der Vf. in den bereits traditionell gewordenen Bahnen, ohne die Diskussion in wesentlichen Punkten weiterzuführen, vorsichtig sich auf das Zitat Bickermanns beschränkend hinsichtlich der letztlich nicht als hellenistisch sondern als orientalisch-synkretistisch zu bestimmenden Maßnahmen des Seleukiden in Judäa (36ff), mit Überzeugung votierend hinsichtlich der schon von Wellhausen angedeuteten, auch von Tcherikover mitvertretenen Sicht, daß nicht die (jüdische) Revolte die Antwort auf die (seleukidische) Verfolgung war, sondern die Verfolgung die Antwort auf die Revolte (30f), mit gleicher Überzeugung Stellung beziehend auch hinsichtlich der Hauptfrage nach der ersten Ursache, die sich in der Frage konzentriert, ob in der hellenisierenden Partei der Juden auch die Urheber der Religions v e r f o l g u n g zu suchen seien (42ff, vgl. 184f). Spätestens an diesem Punkt muß unzeitgemäß an den Protest Tcherikovers gegen Bickermann erinnert werden, der heute meist in Anmerkungen (mit dem Etikett „nicht überzeugend") untergeht (Hellenistic Civilization and the Jews, 1961, 184ff), und darüber hinaus gefragt werden, ob die Argumente, die für eine hellenisierende Religionspolitik des Seleukiden sprechen, die im U n t e r s c h i e d zu den vorangehenden Vereinbarungen zwischen oberherrlichem Staat und untertaner Kultgemeinschaft den status confessionis hervorrufen mußten, z. B. die Schilderung der Maßnahmen des Antiochos Epiphanes in Dan 11,36–39, die nicht mehr direkt die Konfrontation mit Israel, sondern den Bruch mit der Tradition „der Väter" zum Gegenstand haben (vgl. hierzu W. Baumgartner ThR 11 [1939] 206f), heute nicht oft mit zu leichter Hand abgetan, die Argumente für die Gegenthese aber überschätzt werden. Die – wider Israels eigene Ehre gehende – schonungslose Offenheit, mit der in der jüdischen Tradition die in inneren Herrschaftsansprüchen begründete früh einsetzende Kollaboration angeprangert wird, darf sicher zu allerletzt – auch mit Tendenzkritik nicht – in ihrer Historizität angezweifelt werden. Aber etwas Anderes ist die Schuld der Initiative, etwas Anderes die Schuld der Kollaboration. Der Bericht von den υἱοὶ παράνομοι in 1 Makk 1,11, die aus Israel hervorgingen, sollte nicht als Argument vorgebracht werden ohne daß daran erinnert wird, daß im vorangehenden Vers das Erscheinen der ῥίζα ἁμαρτωλός Antiochos Epiphanes angezeigt worden war. Das Postulat eines in seiner Weise „glaubenstreuen" jüdisch hellenistischen Monotheismus, mit dem man das Wesen der hellenisierenden Partei beschreiben will – die wiederholt beklagten verlorenen oder unterdrückten Urkunden der Hellenisten, von deren Existenz wir eben so wenig wissen wie von ihrer Unterdrückung, dürften, wenn es sie gegeben hat, etwas anders ausgesehen haben als es S. 38 geschildert wird –, wäre doch auch nur unter der Voraussetzung wahrscheinlich, daß die vorgegebene oberherrliche Religions- und Kulturpolitik einen Anlaß dazu gab. Und das war der Punkt, an welchem das rechtgläubige Judentum mit Recht die Gefahr erkannte (vgl. hierzu H. Conzelmann, Heiden – Juden – Christen, 1981, S. 123ff).

Die Grenzlinie zwischen Israel und Nicht-Israel in diesem Sinn ist im Buch Daniel am deutlichsten offenbar: Es sagt gerade n i c h t , „daß

[1] Ob die Repräsentation der Belesenheit, für die der Vf. dankenswerterweise von Anm. 171 an den Leser um Erlaubnis bittet, in den nicht enden wollenden Bibliographien nicht doch zu weit geht? Jeder ernsthafte Historiker erschrickt dabei, wenn er erst noch feststellen muß, daß die verzeichnete Literatur nur noch selten hinter die 2. Jahrhunderthälfte zurückreicht und so z. B. den Danielkommentar von A. Bentzen und Martin Noths Äußerungen zur Geschichte und zur Apokalyptik nicht mehr umfaßt, unter den Älteren Ed. Meyer kaum, Wellhausen einmal sekundär aus Hengel. Sollte Literatur in Anmerkungen nicht doch möglichst nur dann verzeichnet werden, wenn man sich mit ihr auseinandersetzt und nicht nur unter der Rubrik „habe ich gelesen" (Anm. 357)? Hier scheint sich freilich auch die Auseinandersetzung oft in nicht weiter begründeten Werturteilen, wie „irrig", „zu Unrecht", „banal", „unbefriedigend", „verfehlt" zu erschöpfen.

der im eigentlichen Sinne ‚weltanschauliche' Konflikt offenbar von den Judäern ausgeht" (51), sondern daß er sich an ihnen entzündet, wenn Israels Bekenntnis angetastet wird, und es stimmt nicht, daß „das Buch Daniel jede fremde Oberhoheit ablehnt" (98); die fremde Oberhoheit erscheint in ihm Israel von Gott verordnet, und was es ablehnt ist lediglich die Perversion ihrer Macht. Diese erscheint repräsentiert in dem widergöttlichen Herrscher Antiochos Epiphanes, dessen Ende und damit der Anbruch der Endzeit in seinem – so nicht eingetretenen – Tod prophezeit wird. Der Übergang von apokalyptisch verhüllter Geschichtsaussage (Dan 11,2–39) und apokalyptischer Prophetie (40–45) sollte nicht mehr in Frage gestellt werden, und diese Unterscheidung b l e i b t nicht nur historisch-kritisch das beste Kriterium für die Datierung der Apokalypse, sondern auch theologisch die Voraussetzung für die richtige Interpretation. Die „historische" Deutung von Vers 40–45 auf den letzten Feldzug und den Tod Antiochos' V Eupator (155ff) beruht – auch abgesehen von den Verrenkungen, die für eine solche Erklärung nötig sind – auf unhaltbaren Argumenten. Identifikationen von Königen kennt das Danielbuch in seiner apokalyptisch verhüllten Geschichtsaussage nicht; wenn ein neuer „König des Südens" oder „des Nordens" auftritt, wird es immer gesagt, und ab 11,21 bleibt der König des Nordens der eine und gleiche. Als Argument die legendäre Aussage von Dan 1,1–2 heranzuziehen (157 Anm. 365) widerspricht jeder formgeschichtlichen Regel, und die als petitio principii vorgebrachte Behauptung: „Da der Verfasser des Buches Daniel die Tempelreinigung kennt, muß er auch vom Tode des Antiochos IV gewußt haben" (156), stimmte nicht einmal dann, wenn es (mit oder ohne Porphyrios (142 Anm. 323, 146, 151 Anm. 350) erwiesen wäre, daß der Apokalyptiker von der Tempelreinigung schon gewußt hat.

Die Spekulationen über die Person des „Menschensohnes" in Dan 7 (166f, 168f, 185: „der heroisierte Anführer") müßten sich für die Intention des Apokalyptikers selbst und seiner Zeit, um die es hier ja geht, erübrigen, wenn man beachtet, daß nach Dan 7 nicht „der Hochbetagte, der das vierte Tier vernichtet, einem Menschensohn zusammen mit dem Volke der Heiligen des Höchsten die unvergängliche Weltherrschaft verleiht" (150), sondern daß der „Menschensohn" als Gestalt der Vision von Daniel selbst gedeutet wird: als das Volk der Heiligen des Höchsten (7,14/27).

Vf. sieht (192) die Gefahr einer „sich erneut ausbreitenden Hyperkritik" seitens der „philologisch – historischen Quellenkritik eines aufgeklärten und teilweise antisemitisch eingestellten Bürgertums" heraufkommen. Zu der heute beliebten Geschichtsfälschung, historisch-kritische Arbeit an biblischen Texten über das Mittelglied des aufgeklärten Bürgertums mit Antisemitismus in Zusammenhang zu bringen, Stellung zu nehmen ist hier nicht der Ort. Ich sehe heute eine größere Gefahr in der drohenden Verwilderung der Interpretation als „echt" postulierter oder nachgewiesener Texte, mag sich diese nun als „politisch-ideengeschichtlich" oder als „religionssoziologisch" bezeichnen (185).

S. 134 Anm. 314 lese ich: „Hingewiesen sei . . . auf Schaumberger . . ., dessen Chronologie sich durch die Fehldatierung des Todes Antiochos' IV von selbst erledigt und Hanhart . . ., der trotz scharfsinniger aber m. E. irriger Voraussetzungen und Überlegungen teilweise dasselbe Ergebnis erzielt wie die vorliegende Studie" und S. 199: „Grundlage der Datierung sind die Keilschrifttexte . . ., die Mørkholm – etwa gegen Kolbe, Bickermann (1937), Hanhart (1964), Bunge . . . – richtig interpretiert". Nun: Es geht um die 1954 zum ersten Mal veröffentlichte Seleukidenliste, die Kolbe 1926 und Bickermann 1937 noch nicht kennen konnte und die Hanhart (mit Schaumberger) genau so interpretiert wie Mørkholm: Der Tod Antiochos' IV fällt auf November-Dezember 164 v. Chr. (Mørkholm 171, vgl. 160f). Nicht das Seleukidenjahr seines Todes ist erhalten geblieben, aber seine Regierungszeit: 11 Jahre, die als Todesdatum im 9. Monat das Seleukidenjahr 148 zwingend fordern. Daran läßt sich nicht rütteln, auch vermittels einer Mitregentschaft Antiochos' V, von der in der Seleukidenliste nun einmal nichts steht, nicht. Es ist zwar richtig, daß bei der geringen Abweichung in der Ansetzung des Todesdatums historisch „ungefähr die gleichen Ergebnisse" erreicht werden können; daß Vf. die seinen – das bleibt dann doch als Alternative – ohne Scharfsinn erreicht zu haben gesteht, spricht für sein Urteil über sich selbst.

Um die Textentscheidungen (64ff) zu widerlegen fehlt der Raum. Drei Beispiele müssen genügen:

1.) In 2 Makk 11,17 ist das allein gut bezeugte ὑπογεγραμμένον in der auch 9,25 bezeugten Bedeutung des beigelegten (in der Epitome nicht erhaltenen) Briefes das allein richtige und mögliche: Lysias legt in seiner Antwort das von den jüdischen Gesandten eingereichte Schreiben in Abschrift wieder bei. 2.) Nach 2 Makk 11,18 legt Lysias das Schreiben der Judäer dem König vor: διεσάφησα, und dieser, nicht Lysias selbst, gesteht das zu, was annehmbar ist: συνεχώρησεν. Genau diesen Vorgang beschreibt vorangehend 2 Makk 11,15. Daß in 11,35, wo die Römer an den Brief des Lysias erinnern, vereinfachend auch Lysias als Subjekt des συγχωρεῖν genannt wird, ist Briefstil und kein Gegenargument; es mag allenfalls als Erklärung der schwachbezeugten Variante in 11,18 (συνεχώρησα) dienen. 3.) Der Ausdruck βουλόμενοι (gegenüber dem rezensionellen βουλομένου) in 2 Makk 11,23 bewirkt alles andere als eine „Tautologie": „Weil wir (Antiochos V) wollen (βουλόμενοι), daß die Untertanen im ganzen Reich (ἐκ τῆς βασιλείας) in Frieden leben . . ., haben wir nun beschlossen (αἱρούμενοι [25]), daß auch dieses Volk in Frieden leben darf."

Göttingen Robert Hanhart

Eschatologie und Friedenshandeln. Exetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung. Mit Beiträgen von Ulrich **Luz,** Jürgen **Kegler,** Peter **Lampe,** Paul **Hoffmann.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1981. 215 S. (Stuttgarter Bibelstudien Bd 101) kart. DM 26.80

Das vorliegende Buch ist kein Sammelband im üblichen Sinn. Die einzelnen Beiträge haben nicht nur einen mehr oder weniger engen Bezug zum Buchtitel und zueinander, sondern bemühen sich von verschiedenen biblischen Standorten aus streng um das im Oberthema geannte Problem. Ihre Geschlossenheit verstärkt sich darüber hinaus dadurch, daß sie jeweils dieselben Schlüsselfragen stellen und am Ende in einem eigenen Beitrag miteinander verglichen sowie nach Gesamtergebnissen befragt werden.

Nach einer kurzen „Einführung" zur Entstehung und Problematik der Studien von U. Luz (9–14) schreibt J. Kegler über „Prophetisches Reden von Zukünftigem" (15–58), P. Lampe über „Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln" (59–114), P. Hoffmann über „Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung" (115–152) und U. Luz über „Eschatologie und Friedenshandeln bei Paulus" (153–193). Der letztere sammelt schließlich den Ertrag aller Aufsätze und umreißt „Die Bedeutung der biblischen Zeugnisse für kirchliches Friedenshandeln" (195–214).

Während K e g l e r die Unheilsprophetie bei Micha und Jesaja sowie die Heilspredigt bei Deuterojesaja untersucht, während H o f f m a n n sich auf die Aussagen des historischen Jesus und L u z sich auf die echten Paulusbriefe konzentriert, bieten die von L a m p e gesichteten Texte ein breiteres Spektrum, und zwar mit den beiden Schwerpunkten in der Apokalyptik um 165 v. Chr. und in der Johannesapokalypse.

Für die erstere stehen dabei das Danielbuch, die Wochenapokalypse und die Tiervision (Kap. 93; 91,12–17 bzw. 83–90) aus dem Äthiopischen Henochbuch sowie die Kolumne I der Kriegsrolle aus Qumran, insgesamt eindrucksvolle Zeugnisse aus der Zeit des Makkabäeraufstandes, die ihre Verfasser wahrhaftig nicht als Epigonen der Propheten (vgl. das S. 68 zitierte Urteil von H. Gressmann) erscheinen lassen. Lampe zeigt, daß angesichts des genannten Aufstandes ganz gegensätzliche ethische Konsequenzen aus der apokalyptischen Eschatologie gezogen werden: Die Erwartung des bevorstehenden Endes kann zum bewaffneten (1QM; Tiervision), aber auch zum gewaltlosen Widerstand führen (Wochenapokalypse; Dan). Er sieht auch einen Zusammenhang zwischen Ethik und „sozialem Raum": „Gelehrte Exegeten sind Männer der Feder . . .; der Knüppel liegt dem Landpriester besser in der Hand" (92).

Dieser und mancher andere an einer extremen Notsituation der jüdischen (und später auch christlichen) Apokalyptik abgelesene Befund (vgl. die Ausführungen zum Situationsbezug des Handelns 109–112) ist freilich nicht ohne weiteres auf die Frage christlicher Friedensverantwortung übertragbar. Der Eschatologie der heutigen Kirche steht dagegen die des Paulus sehr nahe, zumal sie, wie Luz mit Recht mehrfach betont, nicht von der Naherwartung beherrscht, sondern der Christologie zugeordnet ist. Weil aber die „Christuswirklichkeit der entscheidende Blickpunkt" ist (191), geht die Bemühung des Apostels über weltliche Friedensstrategie hinaus. Wie die anderen Autoren legt auch Luz als Maßstab des Friedenshandelns die Frage nach der „Minimierung von Not, Gewalt und Unfreiheit" (9) wie einen Raster über seine Texte und behandelt dementsprechend die Bewältigung konkreter Konfliktfälle bei Paulus (Kollekte; 1 Kor 11,17ff bzw. 1 Kor 7,20–24; Phlm; Gal 3,28 bzw. 1 Kor 6,1–11; Röm 14,1–15,6). Aber die genannten „Parameter des Friedens" (9) reichen hier ebensowenig aus – Luz betont das in seinem Schlußbeitrag (vgl. 198–201) – wie bei den Propheten, den Apokalyptikern und Jesus. Besonders bei Paulus ist die „Innendimension" (191 u. ö.) für den Frieden entscheidend, also die „Minimierung" von Schuld und Sünde, von Angst und Sinnlosigkeit, von Leistungsdruck und innerer Unfreiheit.

Der erwähnte dreiteilige Raster mag als methodische Hilfe bei der Befragung der Texte seinen Dienst tun; aber der Leser merkt von Beitrag zur Beitrag, wie ungenügend er eigentlich ist. Spätestens bei Paulus erwartet er statt der etwas schmalspurigen negativen Definition die entscheidenden positiven Aussagen, und er ist dankbar, sie in dem Aufsatz von Luz auch besonders deutlich zu finden: Das eigentliche Friedenshandeln der Gemeinde ist die Proklamation des Gekreuzigten

und seiner Herrschaft (vgl. 189.191.193.213). Vielleicht hätte man von vornherein auch danach fragen können, was Paulus selbst getan hat: Er hat den „Völkern" wirkmächtig das „Evangelium" verkündet (vgl. Röm 15,19). Er hat, entgegen der These von der „Friedensfeindlichkeit aller Eschatologie" (10), das Eschaton nicht nur gelehrt – als Eschato-loge –, sondern auch gebracht und mit ihm das Heil, biblisch gesprochen (vgl. Lk 2,14 und die paulinischen Briefeingänge): den Frieden.

Bochum Walter Radl

Rochais, Gérard: **Les récits de résurrection des morts dans le Nouveau Testament.** Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press (1981). XIV, 252 S. (Society for New Testament Studies Monograph Series 40) Lw. £ 15.–

Die These dieser Diss., schon 1973 in Montreal verteidigt, erst jetzt (ziemlich unverändert) veröffentlicht, ist sehr klar: Weder Jesus noch Petrus haben Tote erweckt.

Die Erweckungsgeschichten haben einen rein literarischen Ursprung vom Elia-Elisa-Wunderzyklus her (in einem Einzelfall mit hellenistischem Zeiteinfluß, in einem anderen möglicherweise mit einem historischen Kern in einer Heilungsgeschichte). Sie sollten Jesus als den erwarteten Messias, dessen Auftreten man mit der Auferstehung der Toten verband, verkündigen (191), dann auch die Katechese von der allgemeinen Auferstehung der toten Christen untermauern (202). Obwohl es eigentlich nie so geschehen ist, wie sie erzählen, haben sie eine wichtige Botschaft an die Christen heute, im Sinne der Theologie der Hoffnung, vom Sieg des Lebens über den Tod (210).

Zu dieser These gelangt R. zuerst durch einen Vergleich zwischen den Erweckungsgeschichten im NT untereinander und denjenigen, die vom Prophetenpaar Elia und Elisa im 1 Kön 17 und 2 Kön 4 erzählt werden. Dabei wird die Auferstehung „der Heiligen" nach Mt 27,52f überhaupt nicht genannt und die Geschichte von der Erwekkung des jungen Eutychos durch Paulus nach Apg 20,9ff wegen ihrer Kürze nicht behandelt. M. E. schwächt diese Auslassung die These des Vf.s, denn hier gibt es eine Erweckungsgeschichte, die nicht mit dem Muster der anderen Erzählungen übereinstimmt und für die man darum nicht denselben literarischen Ursprung annehmen kann. Sie zeigt auch gerade jene Ambivalenz (denn war der Jüngling wirklich tot?), die mit ihrer Offenheit für verschiedene Deutungen nach R. (184) eben typisch für die Wunder Jesu ist, und R. wagt zu behaupten, daß Jesus sicher einige solche gewirkt hat, obwohl die Tradition ihre Anzahl und ihre Größe steigerte (181–183).

Bei der Erweckung der Tochter des Jairus (Mk 5,22–24,35–43 Parr) meint R. z. B. (110), daß eine Geschichte von einer Heilung der Tochter eines Synagogenvorstehers der Ursprung war. Aber die Geschichten von der Erweckung des Sohnes der Witwe in Nain (Lk 7,11–17), des Lazarus (Joh 11,1–46) und der Tabitha (Apg 9–,36–43) haben nur literarischen Urpsrung: Elia-Christologie (Lk 7,30–32), Verkündigung der Messianität Jesu und Katechese zur allgemeinen Totenauferstehung (Joh 11,133) und lukanische Schöpfung (147f, 156, 158) gegen den möglichen Hintergrund einer hagiographischen Legende, wo jedenfalls eine allgemeine Erinnerung des Thaumaturgen Petrus ein historischer Kern sein kann (156, 159, 164 – Apg. 9) – der eigentliche Schluß bleibt hier unklar.

Das andere Bein der Hypothese R's ist die „Katechese" zum Thema Auferstehung der Toten, die zur Formung der Erweckungsgeschichten mitgewirkt habe (111, 124, 127, 133, 135, 165, 188ff, 192, 202). Diese „Katechese" findet er vor allem im 1 Thess 4,13ff (109, 122, 136). Das entscheidende Wort ist dabei „Schlaf" für „Tod", das öfters vorkommt (1 Thess 4,13ff; 1 Kor 7,39; 11,30; 15,6, 18,51; Apg 7,60; 13,36; 2 Pt 3,4–122). – Nun ist die Frage gerade aber, ob man in 1 Thess 4,13ff wirklich von „Katechese" sprechen darf. Zwar gehört das Stück von der Auferstehung der Toten zu den ὑστερήματα τῆς πίστεως, die Paulus nach 3,10 gern ergänzen möchte, da er m. E. bei seinem ersten Besuch in Thessalonich keinen Unterricht darüber gegeben hat. Es ist ebenso wahr, daß die Auferstehung der Toten nach Hebr 6,2 zu den grundlegenden Glaubenslehren gehört. Hier könnte also wirklich von einer Art Katechese gesprochen werden. Aber in 1 Thess 4,13–18, wie noch deutlicher in 1 Kor 15, möchte ich eher von Theologie als von Katechese reden: Hier arbeitet Paulus wohl zum ersten Mal seine erneuerten Gedanken von der Auferstehung der Toten aus, mit dem neuen Ausgangspunkt im Kerygma von der Auferstehung Jesu. Am ehesten würde ich 1 Thess 4,13–18 zur Gattung Consolatio mortis zählen, während die Darstellung in 1 Kor 15 teilweise polemisch, aber jedenfalls argumentierend ist. Die Kurzaussagen 1 Kor 6,14; Rm 8,11 und 2 Kor 4,14 sind noch vom primären Hinweis auf die Auferstehung Jesu geprägt, obwohl sie in ihrem Zusammenhang vom Glauben an die Auferstehung der Toten ausgehen.

Aus diesen Gründen möchte ich auch ein Fragezeichen bei der Annahme eines sehr festen jüdisch (-apokalyptischen) Schemas, das das Auftreten des Messias mit der Totenauferstehung verbinde (166ff), setzen.

Nach dem Durchgang der jüdischen Texte (167–176) muß auch R. gestehen: „Il est difficile de nous représenter clairement le lien qui existait entre la venue de Messie et la résurrection des morts" (176). Die große apokalyptische Szene mit der Ankunft des Messias oder Gottes zum Weltengericht und der Auferstehung aller Toten kann in diesem Zusammenhang erst durch Texte, die gleichzeitig mit oder später als das NT entstanden sind, belegt werden (4 Esr; 2 Bar; 1 Hen. Sim. – wahrscheinlich wohl). Noch unklarer ist die Verbindung zwischen dem wiederkehrenden Elias und der eschatologischen Totenauferstehung, wie die gute Analyse von Sir 48,11 (167ff) auch zeigt. Erst indirekt, auf dem Weg über die lukanische Elia-Christologie (32ff) und die Geschichte von der Erweckung des Sohnes der Witwe in Sarepta (30f), gelangt R. zum Schluß, daß der eigentliche ursprüngliche Sinn der Erzählung vom Wunder in Nain die Botschaft sei, daß das messianische Zeitalter jetzt durch Jesus angesprochen sei, was dann durch Totenauferstehung verkündet wird (188f): „Das Wort wurde Erzählung" (la Parole se fit rècit: 191 und Titel des Kap. 10).

Wenn das Schema aber nicht so fest ist und Auferstehung der Toten nicht unmittelbar mit dem Messias verbunden wurde, was eher der Wirklichkeit entspricht, dann konnte diese Botschaft ihren Zeitgenossen nicht so klar sein. Dann wird auch die christologische Herleitung dieser Geschichten – an sich eine elegante und plausible Lösung – ziemlich zweifelhaft.

Ob der Vergleich zwischen den Erweckungsgeschichten in den Evangelien und denjenigen von Elias und Elisäus (6–14) oder den hellenistischen Geschichten von der Erweckung eines Toten auf dem Weg im Fall Lk 7 (19f) wirklich zu dem Schluß zwingt, daß die geschilderten Erweckungen vom Tod aus diesen Analogien herzuleiten seien, bleibt m. E. diskutabel.

R. kommt auch selbst zu dem Ergebnis (14), daß die Analogien, die er in einer sehr nützlichen Synopse (8–13) aufgestellt hat, nicht ein gemeinsames Schema der Erweckungsgeschichte oder eine wohl definierte Gattung aufweisen. Beim Vergleich sind teilweise die Unähnlichkeiten mehr auffallend als die Ähnlichkeiten, wie z. B. Kön 17,24 parr. (14), wo die Anerkennung des Wunders und der Gotteskraft ganz verschieden ausgedrückt wird, oder 1 Kön 17,22 (17), wo die Erweckung selbst ganz unterschiedlich veranschaulicht wird (nur zwischen Apg 9 und Lk 7 – mit demselben Vf. – finden wir eine etwas nähere Ähnlichkeit mit dem ἀνεκάθισεν). Bei einer bewußten Herleitung der ntl Berichte aus den atl sollte man wohl gerade dieselbe Wortwahl erwarten, was aber bei so vielen Vergleichspunkten nicht zu erwarten ist. Kommt sie dennoch vor, was eigentlich nicht auffallen würde, so ließe sich argumentieren, daß die Ähnlichkeit in der Wortwahl sich ziemlich natürlich aus der Ähnlichkeit der geschilderten Situation ergibt, z. B. zwischen 2 Kön 4,35 und Apg 9,40 (12).

Der Vf. selbst bestreitet nicht die Möglichkeit, Fragezeichen hinter seine Hauptthese zu setzen (z. B. 30, 110). Er sollte vor allem für seinen Mut, eine Hypothese zu wagen und durchzuführen, gelobt werden. Seine gründliche Exegese, vor allem der Geschichte von der Erwekkung der Tochter des Jairies in den verschiedenen Evangelien, wird sicher lange die Kommentare zum Text ergänzen und vertiefen. Doch finde ich das aramäische ‚talitha koum' als ein sehr schwerwiegendes Argument für die Ursprünglichkeit dieses Befehls in der Tradition (gegen R. 111, der meint es sei sekundär) und damit insgesamt für die Ursprünglichkeit der Totenerweckung hier. Überhaupt teile ich nicht den Optimismus des Vf.s hinsichtlich der Möglichkeit, Vorformen des vorliegenden Textes mit einiger Sicherheit rekonstruieren zu können. R. hat ein theologisches Ziel im kirchlich-katholischen Sinn, es geht ihm letztlich um die Verkündigung und den Glauben der Christen heute, wie es das Schlußkap. aufzeigt, wo R. sehr gut die Möglichkeiten einer Hermeneutik der Erweckungsgeschichten zeigt. Ob die Botschaft wirklich Kraft hat und für den Glauben werben kann, wenn die erzählten Geschichten ihren Grund nicht in dem haben, was eigentlich geschehen ist, muß fraglich bleiben.

Jedenfalls hat R. sicher ein grundlegendes Buch zu einem in der ntl Wissenschaft vernachlässigten Thema geschrieben und gute Argumente für seine Hypothese vorgebracht. Das bleibt, auch wenn man noch viele Detailfragen weiter diskutieren könnte und die Hauptthese gegen einen Hinweis auf das Mysterium der Person Jesu und seiner Macht eintauschen möchte.

Uppsala Hans C. Cavallin

Brandenburger, Egon: **Das Recht des Weltenrichters.** Untersuchung zu Matthäus 25,31–46. – Stuttgart: Verlag Katholisches Biberlwerk 1980. 152 S. (Stuttgarter Bibelstudien Bd 99) kart. DM 26.80.

Mt 25,31–46 galt in Exegese und krichlicher Praxis als locus classicus zur Begründung des christlichen Dienstes an den Elenden in der Welt. Dieses Verständnis wird in der neueren Auslegung mehr und mehr abgewiesen. Man sieht in der Erzählung vom kommenden Gerichtsgeschehen das Verhalten der Heiden (= alle Völker) gegenüber

christlichen Missionaren (= geringste Brüder) thematisiert. „Sitz im Leben" ist dann die Mission. Den Missionaren soll in Not und Bedrängnis Trost zugesprochen werden. Matthäus übernimmt die Erzählung aus der Tradition. Im MtEv beläßt man ihr entweder denselben Sinn wie in der Tradition und muß einen Bruch in der Redekompositon (Kap. 24/25) vor 25,31 in Kauf nehmen oder man begreift 25,31–46 als Teil eines lehrhaften Kompendiums über die letzten Dinge. Will man das Stück auf den historischen Jesus zurückführen, scheidet man wenigstens die umstrittenen Wendungen „alle Völker" und „meinen Brüdern" aus. Die Folge ist, daß das Traditionsstück im MtEv eine völlig neue Funktion erhält und eine neue Sachaussage macht. Gegen die skizzierte neuere Auslegung macht B. in seinem Buch Front.

Nachdem er im ersten Teil seiner Studie die Forschungssituation mitsamt ihren Auswüchsen beschrieben hat, stellt er sich im zweiten Teil der literarkritischen Frage.

Bei der Rekonstruktion des Traditionsstückes lassen sich zwei Typen unterscheiden: Der erste Typ betrachtet neben V 31/32a noch einige Spracheigentümlichkeiten als redaktionell. Dabei sind entweder die Wendungen „meines Vaters" und „meinen Brüdern" oder nur „meines Vaters" entscheidend für die Interpretation. Der zweite Typ schreibt bereits die Einleitung (V 31) mit Ausnahme weniger redaktioneller Stilisierungen dem historischen Jesus zu. Die Versammlung aller Völker vor dem Menschensohn (V 32a) wie die Wendungen „meines Vaters" und „meinen Brüdern" wird der matthäischen Redaktion zugeschrieben (J. Friedrich). Beide Rekonstruktionsversuche sind bemüht, die Überlieferung auf den historischen Jesus zurückzuführen.

Die Beobachtungen B.s zu Aufbau und Stil des Stückes zeigen jedoch, daß das Mittelstück (V 34–45) keine literarkritischen Operationen zuläßt. Da das Mittelstück nicht ohne Rahmen existiert haben kann, muß auch der Rahmen (V 32b 33.46) zum Traditionsstück gehört haben. Das gilt auch für die Wendungen „meines Vaters" und „meinen Brüdern". Ist damit der erste Rekonstruktionstyp schon widerlegt, dann gilt das erst recht für den zweiten, der eine Traditionslinie vom äthiopischen Henochbuch über den historischen Jesus und das matthäische Sondergut bis hin zum MtEv erkennen will. Die Überprüfung der vorgebrachten Argumente für die Zuweisung der Menschensohnaussagen in Mt 25,31a-c auf die Tradition, die wesentlich auf den historischen Jesus zurückgehen soll, ergibt, daß sie den Beweis nicht erbringen können. Dagegen sprechen eine angemessen angewandte wortstatistische Methode und Parallelaussagen im MtEv (13,36–43; 16,27; 19,28). Traditionsgeschichtlich gibt es im Henochbuch zudem nur das Motiv vom Sitzen des Menschensohnes auf dem Thron der Herrlichkeit, nicht aber seine Begleitung durch Engel. In jüdischen Texten wird der Menschensohn außerdem niemals König.

Für die Redaktionsarbeit in Mt 25,31–32a dagegen läßt sich zunächst anführen, daß die Menschensohnaussage in 25,32b–46 keinen Anhalt hat. Hatte das Traditionsstück (V 32b–46) nur zu Christen gesprochen, weitet Matthäus die Gerichtsaussage durch die Wendung „alle Völker" potentiell auf die gesamte Menschenwelt aus. Die Redaktionsarbeit läßt sich schon rein wortstatistisch wahrscheinlich machen, wenn man die Art des redaktionellen Eingreifens des Evangelisten in 16,27f; 24,30f und 24,4 gegenüber seinen Vorlagen beachtet. Aus der Theophanieschilderung (Sach 14) übernimmt Matthäus das Motiv von der Sammlung der Völkerwelt neben dem Kommen Gottes mit den Engeln, wobei er letzteres christologisch umorientiert. Matthäus interpretiert also deutlich im Horizont der Schrift. Er übernimmt nicht einfach das Traditionsstück, sondern macht es seiner Menschensohnkonzeption dienstbar, die schon 16,27 das universale Gericht nach den Taten einschließt.

Im dritten Teil seines Buches untersucht B. das zuvor rekonstruierte Traditionsstück (25,32b–46). Er bestimmt seine Gattung als apokalyptische Offenbarungsrede, die den verborgenen Sinn des Weltgeschehens vom Ende her entschlüsselt. „Sitz im Leben" des Barmherzigkeitskatalogs im Dialogteil des Stückes ist nicht die Mission, sondern die Gerichtsparänese. In diesem Katalog werden vor- und außerchristliche Verhaltensmuster übernommen und damit als gültig anerkannt, indem sie in einen neuen Kontext eingebracht werden, der vor allem durch die Identifizierungsaussage bestimmt ist.

Zur Identifizierungsaussage gibt es jüdische Vorstufen, vor allem im Analogiegedanken. Die christologische Zuspitzung in 25,40.45 ist zweifellos vom Analogiegedanken geprägt: Was dem Notleidenden getan wird, geschieht auf analoger Weise am Kyrios. Wenn das Traditionsstück auch weithin von traditionellen Voraussetzungen abhängig ist, so ist jedoch zu betonen, daß diese aufgrund der Christuserfahrung neu in Anspruch genommen werden. In diesem Zusammenhang ist darauf zu verweisen, daß die Wendung „meinen Brüdern" sich nur in christologisch reflektierten Texten findet (Mk 3,34f parr; Mt 28,10; Joh 20,17). Darin treffen sie sich mit Röm 8,29 und Hebr 2,11–18. Gegenüber solchen christologischen Reflexionen ist die Verbindung des Analogiegedankens mit dem der Bruderschaft des Präexistenten in Mt 25,32b–46 neu. Die Einführung des Bruderschaftsgedankens in die Argumentationsstruktur des an sich traditionellen Analogiegedankens hat die pointierte Identifizierungsaussage begründet. Dadurch sind die Barmherzigkeitsforderungen nicht nur paränetisch eingebracht; sie werden auch nicht nur als Recht des Messias-Königs neu verkündet. Vielmehr bekommt das Ganze eine neue Basis: Die Verhaltensmuster wurden von ihm konkret eingelöst, real geschichtlich erfahrbar gemacht und von diesem Urbild her setzen sie neue, begründete Hoffnung und Forderungen aus sich heraus. Da diese Aussage die christologische Reflexionsstufe der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde voraussetzt, ist eine Rückführung auf den historischen Jesus ausgeschlossen.

Die Intention des Traditionsstücks läßt sich am besten auf dem Hintergrund unterschiedlicher christologischer Konzeptionen verstehen. Die Gerichtsparänese dürfte eine einseitig akzentuierte Herrlichkeitschristologie voraussetzen. Die Gegenwart des Christus erfuhr man vor allem in pneumatischen Phänomenen (vgl. im MtEv 7,21–23). Die zur Linken im Gericht haben von dieser Christologie her auch ihre Lebenspraxis bestimmen lassen; die zur Rechten haben sich zwar auch von der einseitigen Christologie blenden lassen, entsprachen aber dennoch dem Gebot, den Notleidenden zu helfen.

Wie B. im vierten Teil seines Buches zeigt, hat Matthäus das Traditionsstück durch den redaktionellen Rahmen (25,31–32a) und durch den Einbau in Kap. 24f seiner Menschensohnkonzeption zugeordnet. Die Erweiterung der Gerichtsparänese auf die ganze Menschenwelt ist 16,27 redaktionell vorbereitet (Jedermann wird nach seinen Taten gerichtet). Der Evangelist fügt das Traditionsstück in die eschatologische Rede ein, die wie das Redaktionsstück selbst zur Gattung Gerichtsparänese gehört.

Diese Deutung fordert eine Auseinandersetzung mit der begriffs- und religionsgeschichtlichen Eingrenzung der Wendung „alle Völker" auf die Heiden und mit der Bestimmung der „geringsten Brüder" als dritter Gruppe im Gericht heraus. Die Einengung „alle Völker" = Heiden scheitert bereits daran, daß das Kommen des Menschensohnes mit seinen Engeln und das Versammeln aller Völker im Gerichtszusammenhang in den herangezogenen Paralleltexten nicht vorkommen. Die „geringsten Brüder" sind deutlich Darstellungsmittel des Gerichtskriteriums, keine dritte zu richtende Gruppe. Die Verbindung der genannten These mit einer älteren, wonach in Mt 24f zwei bzw. drei Gerichtsverfahren (gegen Juden, Christen und Heiden) zu unterscheiden seien, verkennt gleichermaßen, daß die Wendung „alle Völker" in Mt 25,32 ihren „Sitz im Leben" in der universalen Mission hat (24,14; 28,19). Anders verhält es sich in 24,9 und 24,30f, wo Matthäus an die alttestamentliche Verheißung an das Volk Gottes anknüpft, das unter feindlichen Völkern unterdrückt wird.

Matthäus nimmt in 24,1–36 Mk 13,1–32 auf und ist wie Mk 13 apokalyptische Offenbarungsrede als Trostrede. Mt 24,37–51, zumindest 25,1–30, bildet Mk 13,33–37 zu einer großartigen Gerichtsparänese aus, die die Gemeinde im Rahmen des eschatologisierten Tun-Ergehen-Zusammenhangs ermuntert und mahnt. Zur selben Gattung gehört auch das Traditionsstück 25,32b–46. B. nimmt dann nochmals die Diskussion der Wendung „alle Völker" auf, um in Auseinandersetzung mit den gängigen Interpretationen zu zeigen, daß die Gleichsetzung „alle Völker" = Heiden in Mt 25,32 nicht vertretbar ist.

Auch das Thema des Traditionsstückes, die Barmherzigkeit, gehört zu den zentralen Anliegen des ersten Evangelisten. Die von ihm durchgehende Forderung der Barmherzigkeit wird als Recht des Weltenrichters eingeschärft, das für den ganzen Erdkreis gilt. Die Jüngerschaft erhält stellvertretend den Rechtswillen Gottes durch den irdischen Messiaskönig vermittelt und wird allen Völkern vorgelegt (28,20; 24,14). Daraus folgt, daß die Völkerwelt insgesamt den Kyrios im Weltgericht nicht mehr als einen Fremden ansprechen könne.

Auch das Gerichtskriterium „meinen geringsten Brüdern" hält Matthäus für seine Gerichtsparänese für sinnvoll, sonst hätte er sie nicht übernommen. Die theologische Grundlage – Verkündigung des „Evangeliums vom Reich" an alle Menschen und der Barmherzigkeitserweis des königlichen Knechtes an Israel und an den Völkern – hat das einheitliche Gerichtskriterium erst möglich gemacht.

Abschließend zeigt B., daß Mt 25,31f über die Markusvorlage (8,38) hinaus alttestamentliche Theophaniemotive eingebracht hat, die jedoch christologisch umgeformt wurden. Für Mt 25,31–46 bedeutet das: „Im Kommen des Menschensohnes ereignet sich der endgültige Herrschaftsantritt Gottes in der Welt" (136f). Dem herrscherlichen Kommen des Menschensohnes kommt weltordnender Sinn zu. Es ist eine Ordnung, die das Tun von Barmherzigkeit trägt. Sie verspricht heilvolle Verhältnisse. Wer sich dem Tun von Barmherzigkeit verweigert, dem droht Unheil.

B. hat mit seiner grundlegenden Neuinterpretation von Mt 25,31–46 die heute gängigen Deutungen überzeugend widerlegt und gezeigt, wie Mt ein Traditionsstück für sein missionstheologisches Anliegen benutzen konnte, so daß es der Gemeinde als Gerichtsparänese dienen konnte. Indem er bisher vernachlässigte Aspekte in seine Untersuchung einbezog, gelang es dem Vf. eine Deutung der Weltgerichtsperikope vorzulegen, die nicht leicht umzustoßen sein wird.

Hennef (Sieg) Heinz Giesen

Marguerat, Daniel: **Le Jugement dans l'Evangile de Matthieu.** – (Genève): Labor et Fides Editeurs (1981). 598 S. (Le Monde de la Bible) Kart.

Die Diss., die M. 1981 der Theol. Fak. der Univ. Lausanne vorgelegt hat (Gutachter waren U. Lutz/Bern und M. Bouttier/Montepellier), beschäftigt sich mit dem Gerichtsgedanken im Matthäusevanglium. Dies geschieht unter einem doppelten Aspekt: Zum einen – so der Vf. – lassen die zahlreichen Hinweise auf ein letztes Gericht im Mt-Ev. ein theologisches Thema ersten Ranges erkennen, das bis jetzt noch nicht

Gegenstand einer eigenen Untersuchung gewesen sei (63: „négligé jusqu'ici dans la recherche"); zum andern kann eine diesbezügliche Analyse eine Antwort geben auf die Frage nach dem Ort des Gerichtsgedankens innerhalb der Darstellung über Gemeinde und Kirche (vgl. Vorwort 3). Vf. beschränkt sich – nach seinen eigenen Angaben – auf die wichtigste, das Thema tangierende Literatur. Gleicherweise verzichtet er („hie und da"), den aktuellen Forschungsstand aufzuzeigen (der Leser wird jeweils auf einschlägige, neuere Literatur verwiesen). Nicht zuletzt wird angemerkt, daß sich die vorliegende Untersuchung an eine frühere, vom Vf. erstellte Abhandlung anschließt („Die eschatologische Erneuerung im palästinischen Spätjudentum und im Evangelium nach Matthäus", Lausanne 1975).

Die Ausarbeitung beschreitet folgenden Weg:

Ein erster Teil (11–63) untersucht (in 2 Kap.) das „Gericht im Evangium".

Der zweite Teil („Christus ist das Gesetz": 65–235) behandelt die Themen: Kap. 3 (67–109): „Jesus, der Richter der Welt", Kap. 4 (110–141): „Jesus, der Herr des Gesetzes (5,17–20)", Kap. 5 (142–167): „Die christliche Existenz unter dem Horizont des Gerichts", Kap. 6 (168–211): „Wahrer und falscher Gehorsam (7,13–27)" und Kap. 7 (212–235) „Das Matthäusevangelium: Heil durch die Werke?" (Vf. bringt hier eine Gegenüberstellung von Pls und Mt).

Der umfangreiche dritte Teil („Die Kirche und die Verwerfung Israels": 237–407) geht den theol. Aussagen über Israel im ersten Evanglium nach. Dabei werden insbesondere Texte behandelt, „deren polemische Schärfe dem christlichen Abendland oft keine Ruhe gelassen und seinen Antisemitismus genährt" haben (565) und deren richtige Bedeutung im jüdisch-christlichen Dialog von heute nicht übersehen werden darf (vgl. das Avertissement 237). Die einzelnen Themen dieses Komplexes sind: „Die Krise Israels" (Kap. 8: 243–272), „Israel in Abwehrstellung" (Kap. 9: 273–302), „Die Berufung der Kirche (21,33–22,14)" (Kap. 10: 303–344), „Israel, das untreu gewordene Volk" (Kap. 11: 345–377), „Die Kirche gegenüber Israel auf der Suche nach ihrer Identität" (Kap. 12: 378–407).

Im vierten Teil („Die Kirche vor dem Gericht": 409–475) wird in drei Kap. zu zeigen versucht, daß Mt „zwischen den zwei gegensätzlichen ekklesiologischen Vorstellungen, welche die Tradition seiner Gemeinde vermittelt hat", eine Auswahl traf: „L'Église n'est pas le conventicule des élus . . . " (446); die einzelnen Kap. sind: „Die Kirche, Zeuge des Reiches" (411–423), „Die Kirche, eine gemischte Gemeinschaft" (424–447), „Der verheißene Lohn: 19,27–20,16" (448–475).

Der fünfte Teil schließlich („Wachsam sein": 477–561) befaßt sich mit den Themen: „Der Ort christlichen Vertrauens" (481–520), „Die Paränese über Wachsamkeit" (521–544), „Das Vertrauen auf den Herrn" (545–561); er unterstreicht vor allem die „incertitude qui règne quant à la date de la parousie" (479).

Eine knappe Zusammenfassung (563–567), ein umfangreiches bibliographisches Verzeichnis (569–588) und ein Schriftstellenregister (beschränkt auf Mt) schließen die Diss. ab.

Vf. betont zu Beginn (vgl. 13 sowie das Resümee 563), daß von den 148 Perikopen des Mt-Ev.s (gezählt nach dem „Greek New Testament", 3. Aufl.) mindestens 60 eindeutig das Motiv des Gerichts tangieren (von 92 bei Mk sei dies nur in 10, von 146 bei Lk nur in 28 Perikopen der Fall). Trotz dieser Fülle des Materials legt sich Vf. Zurückhaltung auf und behandelt nur einen kleinen Teil der Gerichtsperikopen; unerfindlich bleibt, nach welchen Kriterien die Auswahl getroffen wurde (schon das Inhaltsverzeichnis läßt eine gewisse Willkür des Selektionsverfahrens erkennen). Man vermißt eine umfassende und explizite Wortstatistik zum Wort- und Begriffsfeld „Gericht" mit einer sich daraus ergebenden Tendenzanzeige, aufgrund derer der hermeneutische Ansatz von M. hätte deutlich gemacht werden können (der „Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes" von R. Morgenthaler ist unbedingt die „Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament" von K. Aland vorzuziehen). Damit hängt wohl auch zusammen, daß zahlreiche Texte behandelt werden, die nur sehr entfernt einen Bezug zum Thema haben (z. B. Mt 5,17–20; 7,24–27 [„Le bâtisseur sage et le fou"] u. a.); so haben die Antithesen (ausführlich behandelt wird allerdings nur die erste) in der Tat etwas mit der „christlichen Existenz unter dem Horizont des Gerichts" zu tun, doch steht die aktuelle Gesetzesdiskussion im Vordergrund; dagegen könnte andererseits die „dimension communautaire" (150) besser an Kap. 18 (die matth. „Gemeindeordnung") deutlich gemacht werden (nur die V. 15–17 werden etwas ausführlicher behandelt, vgl. 425–428 430–435). Als Intention des Vf.s kann festgehalten werden: Er will das Mt-Ev. als ein Werk darstellen, das einem (einzigen) theologischen Grundgedanken untergeordnet ist, dem des letzten Gerichts. Eine ausführlichere Diskussion mit anderen Autoren, die sich schon früher zum Thema geäußert haben, hätte allerdings deutlich machen können, daß das erste Evanglium wegen des Pluralismus seiner theol. Gedanken nicht einer (einzigen) Konzeption subsumiert werden darf (der exegesegeschichtliche Überblick [51–63] ist zu dürftig; die S. 51 aufgezählte Literatur ist unvollständig, von den genannten Autoren werden nicht einmal alle vorgestellt). Die Konklusion: „Négligé jusqu'ici dans la recherche, le thème du jugement mérite d'être envisagé dans la pluralité de ses aspects" (63) ist zwar richtig; aber sie ist vom Vf. im Verlauf seiner Untersuchung doch wieder aus dem Blickfeld verloren worden. Methodisch unsauber und von der Sache her verwirrend ist, daß die Theologumena „Parusie des Menschensohnes, Kommen des Reiches Gottes, Gericht und letztes Gericht" nicht deutlich genung voneinander abgehoben werden. Diese Unkorrektheit hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß der Vf. dem Phänomen der jüdischen Apokalyptik, deren Einfluß auf Mt er sehr hoch einschätzt, nur zum Teil gerecht wird. Noch ein kritisches Wort zur Bibliographie:

Das Verzeichnis ist sehr umfangreich (20 Schreibmaschinenseiten) und enthält viele Titel, die bei der Themabearbeitung nur unzureichend oder gar nicht berücksichtigt wurden. Daneben finden sich Titel, die zum Thema selbst nichts beitragen, während andererseits wichtige Literatur fehlt. So fehlen monographische Darstellungen zu Mt 23 und 24.25, es fehlen die Namen Nepper-Christensen, Stendahl, Goulder, M'Neile, Brandenburger, Th. R. Robinson u. a., die sich in Kommentaren oder Monographien zum Thema geäußert haben. Es fällt auf, daß die französische und deutsche Literatur in reichem Maße, die angelsächsische dagegen nur unzureichend herangezogen wurde. Nicht zuletzt führte diese Restriktion dazu, daß wegen des Fehlens dieses notwendigen Korrektivs die These des Vf.s der obengenannten Einseitigkeit anheim gefallen ist. (Anzumerken ist die vereinzelt falsche Schreibweise, z. B. Koehler-Baumgartner, Stendahl u. a., sowie der „Verzicht" auf neueste Auflagen, z. B. Biblia Hebr. und Synopsis Quatt. Ev. u. ö.).

M. hat – unbeschadet der angeführten kritischen Bermerkungen – eine Untersuchung vorgelegt, die bemüht ist, die theologische Vielfalt des ersten Ev.s auf einen einheitlichen Nenner zu bringen. Das Ergebnis ist hinsichtlich der Einzelanalysen und der Gesamtkonzeption durchaus überzeugend, wenn man bereit ist, sich der vom Vf. zugrunde gelegten Voraussetzung anzuschließen, daß das Mt-Ev. eine „narration du jugement" darstellt, deren paränetische Funktion vor allem darin besteht, zu betonen, daß die Adressaten „doivent prendre conscience, qu'un danger pèse sur leur destinée" (30). Zutreffend ist die Beobachtung, daß das Gesetzesmotiv, das ja im Mt-Ev. eine besondere Rolle spielt, nicht nur „einen veralteten Restbetrag" aus der jüdischen bzw. judenchristlichen Tradition darstellt. Mag auch die Meinung, daß der Autor des ersten Ev.s „mehr als jeder andere" darauf aus war, das christliche Leben unter den Horizont des Eschatons zu stellen (vgl. 36f und öfter), überzogen sein, so ist doch mit M. festzuhalten, daß Mt das Tun des einzelnen und der Gemeinde als Erfüllung des mit Entscheidungscharakter hier und jetzt ergehenden Gotteswillens darstellen wollte.

Bochum Alexander Sand

Hagemeyer, Oda: **Sie gaben ihr Leben hin.** Frühchristliche Martyrer. – Mainz: Grünewald 1981. 133 S. (Topos-Taschenbücher Bd 109) kart. DM 7.80

Im Jahr 1961 hat Oda Hagemeyer (mit einem Beitrag von Basilissa Hürtgen) eine Auswahl von Märtyrerakten in deutscher Übersetzung vorgelegt: Ich bin Christ. Frühchristliche Martyrerakten, Düsseldorf (Alte Quellen neuer Kraft). In der Fortführung dieser Arbeit bringt sie nun in der Reihe der Topos-Taschenbücher eine mehr populär gehaltene Darstellung von christlichen Martyrien, beginnend mit Ignatius von Antiochien zu Anfang des 2. Jh.s. bis zu den vierzig Märtyrern von Sebaste aus dem Anfang des 4. Jh.s. Die Form der Darbietung ist die Nacherzählung der alten Quellen mit z. T. umfangreichen wörtlichen Zitaten. Die notwendigen Erklärungen werden an den entsprechenden Stellen in erzählender Weise mitgeliefert. Im einzelnen kann man gelegentlich anderer Meinung sein. Einer breiten Öffentlichkeit kann das Büchlein sicherlich einen guten Dienst leisten. Befremdlich ist, daß der Verlag auf den Umschlag ausgerechnet ein aus dem Jeremiaskloster in Sakkara stammendes Bild ägyptischer Mönchsväter gesetzt hat.

Mainz Theofried Baumeister

Irénée de Lyon: Contre les hérésies. Livre II. Edition critique par Adelin **Rousseau** et Louis **Doutreleau.** Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. Tome II: Texte et traduction. – Paris: Les éditions du Cerf 1982. 438 S./273 S. kart. (Sources chrétiennes No 293.294) FF 339.– und FF 289.–

Mit Buch II adv.haer. liegt jetzt die kritische Ausgabe des großen irenäischen Werks geschlossen vor. 17 Jahre sind seit Erscheinen des 1. Bdes (Buch IV) vergangen; dazu kommt die lange Vorarbeit, die die Hrsg. zu dieser Leistung befähigt hat.

Wie bei den übrigen Bden wird auch Buch II in einem Textband und einem Kommentarband mit Einleitung, Noten zum Text und Registern vorgelegt. D. stellt erschöpfend die lateinische Texttradition und die beiden syrischen Fragmente vor, R. erläutert die wenigen griechischen und die armenischen Fragmente.

Von besonderem Intersse ist R.s Beschreibung des Plans und des Inhalts von Buch II. Er geht dem Denkweg des Irenäus exakt nach und bietet so eine wichtige Hilfe zu einem sachgemäßen Verständnis. Die Kap. 1–30 sind der Widerlegung der Valentinianer und damit auch der Hauptthesen der anderen Häretiker gewidmet. Die Kap. 31–35 greifen noch Sonderlehren der gnostischen Sekten auf.

Die Kap. 1–11 widerlegen die Existenz eines Pleroma oberhalb des Weltenschöpfers. Hier entwickelt Irenäus sein Grundargument: Entweder bekennt man sich zu einem Gott, der alles umfaßt – ein Geheimnis, das der Vernunft nicht widerspricht –, oder man landet bei begrenzten Gottheiten, verwickelt sich in Widersprüche und leugnet damit endlich Gott.

Die Kap. 12–19 weisen die Widersprüche in der gnostischen Emanationslehre, in der Lehre vom Leiden der Sophia und in der Samenlehre auf.

Die Kap. 20–28 sind dem gnostischen Umgang mit der Schrift gewidmet. In Entsprechung zu Buch I unterscheidet Irenäus also wieder zwischen den Aussagen der gnostischen Systeme und ihrer Verwendung der Schrift. Interesse verdient R.s Interpretation des diesen Teil abschließenden Kap. 28,4–9. Mit der Betonung der Überlegenheit Gottes gegenüber anthropomorphen Spekulationen will Irenäus nicht das Faktum der Zeugung des Logos aus dem Vater in Frage stellen, sondern die Weise dieser Zeugung als dem Menschen unzugängliches Geheimnis behaupten. Ohne die späteren theologischen Formulierungen ist schon klar die Einheit der „Natur" in der Verschiedenheit der „Personen" ausgesagt (177f).

Die Kap. 29–30 greifen die Frage nach dem Schicksal der 3 Substanzen und die Behauptung einer psychischen Natur für den Schöpfer auf.

Buch II ist ein klar konzipiertes Werk. Irenäus erweist sich als großer Theologe, der bei aller Streitlust die Gnosis doch nicht aus diesem Grund angreift und sich nicht in Spitzfindigkeiten verliert, sondern sich auf die ernsthafte Auseinandersetzung mit ihr einläßt und ihr gegenüber eine im biblischen Heilsgeschehen begründete christliche Glaubensüberzeugung entwickelt.

Buch II stellt insofern eine besondere Schwierigkeit dar, als man bei ihm fast ganz auf die lateinische, oft fehlerhafte Übersetzung angewiesen ist. R. hat darum wieder den Versuch gemacht, in der französischen Übersetzung – oft auch in einer griechischen Rückübersetzung – dem irenäischen Denken möglichst nahezukommen. Die notes justificatives geben jeweils die Begründungen an. Sie bezeugen, daß der Hrsg. sich alle erdenkliche Mühe, zu der auch oft inhaltliche Überlegungen aus dem Kontext der irenäischen Theologie kommen müssen, gemacht hat, um den ursprünglichen Sinn des Textes herauszufinden.

Aus der Fülle kann nur weniges hervorgehoben werden:

Schon in II 1,2 ist neben den Valentinianern auch Markion in den Blick gefaßt (203f). In II 11,2 ergibt sich ein guter Sinn, wenn man statt des haec im Lateinischen eine habere liest. Irenäus deutet an, daß er nach der negativen Widerlegung der Valentinianer den positiven Aufweis des Glaubens anhand der Schriften führen will; so sind also die Bücher III–V von vornherein eingeplant (229f). Für II 13,2 zeigt R. die luzide Gedankenführung des Irenäus auf (236–240). In II 13,3 dürfte sich Irenäus eher an Paulus als an Xenophanes halten (240–244). Statt Antiphanes ist in II 14,1 Aristophanes zu lesen (254f). Die von den früheren Herausgebern gesetzte Zäsur zwischen II 14,1.2 macht das ursprüngliche Satzgefüge unverständlich (264f). In der Widerlegung der gnostischen Samenlehre klingt bereits an, wie Irenäus seine Lehre vom Heiligen Geist entwickeln wird (II 19,6; 277f). Nach anderen nimmt R. an, daß II 22,4 für Irenäus den Brauch der Kindertaufe bezeugt (286f). Keine Erklärung gibt er zu dem von Irenäus behaupteten hohen Alter Jesu Christi. Ausführlich dagegen erläutert er die Bedeutung der hypothesis tes aletheias (II 25,1; 297ff). Regula veritatis in II 27,1 kann die Übersetzung von kanon tes aletheias sein, aber vielleicht doch eher das griechische hypothesis wiedergeben, ohne daß sich freilich inhaltlich viel ändert (310). Wenn Irenäus Paulus so interpretiert, daß nicht nur die Liebe, sondern auch Glaube und Hoffnung auf immer bleiben, so bleibt doch für ihn der radikale Unterschied zwischen dem Leben des Glaubenden und der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht bestehen (II 28,3; 317f). Auch in II 28,7.8 ist von den bisherigen Herausgebern eine falsche Zäsur vorgenommen worden, die die Logik des ganzen stört (323–326). Wenn Irenäus in II 33,5 von dem je eigenen Geist spricht, den die Auferstandenen mit ihrem Leib und ihrer Seele vor Gott haben werden, so betont er damit die wirkliche Zueignung des Heiligen Geistes an die Gläubigen, ohne jedoch den Geist aufzulösen (339–342). Im Anschluß an II 35,2 gibt R. eine aufschlußreiche Übersicht über die Verwendung des Begriffs „Gnostiker" in den Büchern adv. haer. (350–354); und er schlägt schließlich eine sinnvolle Fassung des Schlusses von Buch II vor (354–356).

Zwei Anhänge über ein Irenäuszitat bei G. Peyraud, einem Dominikanertheologen des 13. Jh.s (D.) und über einen Text bei Maximus Confessor und Johannes von Damaskus (R.), beschließen den Kommentarband.

Die mit einiger Willkür herausgegriffenen Beispiele zeigen die Anstrengung der Hrsg. um den Irenäustext. Angesichts der Quellenlage wird man hier nie an ein Ende kommen. Man wird auch schon immer theologische Argumente herbeiziehen müssen, über die man streiten kann. Aber R. gibt dem Leser stets exakte Rechenschaft, und es wird schwer, sich gegen seine Kompetenz zu stellen.

Die Hrsg. sind zum Abschluß ihres Werkes zu beglückwünschen, aber dann auch die Leser, da ihnen jetzt ein so überlegter Text von adv. haer. zur Verfügung steht.

Osnabrück Hans-Jochen Jaschke

Tremblay, Réal: **Irénée de Lyon – „L'empreinte des doigts de dieu".** – Rom: Editiones Academiae Alfonsianae 1979. 126 S. (EIRENAIOS – Etudes Irénéennes/Irenäische Studien. Hrsg. von Réal Tremblay und Hans-Jochen Jaschke, Bd 1) Kart.

Mit dem vorliegenden Bd präsentiert sich eine neue patristische Reihe: EIRENAIOS – Etudes Irénéennes/Irenäische Studien, hrsg. von Réal Tremblay CSsR (Professor für Fundamentaltheologie an der Academia Alfonsiana in Rom) und Hans-Jochen Jaschke (Osnabrück), beide Kenner auf dem Gebiet der Theologie des Irenäus von Lyon. Sie wollen mit dieser Reihe den Fachleuten ein Forum des Austausches und der wissenschaftlichen Vertiefung zur Verfügung stellen, um den bislang immer noch unterschätzten Reichtum der Theologie des Irenäus besser zu erschließen und die mit ihr gegebenen Fragen zu klären.

Die Hrsg. hoffen, so einen Schritt weiterzukommen auf dem Weg, eine vollständige Theologie des Bischofs von Lyon zu erarbeiten. Die einzelnen Bände sollen in mehr oder weniger regelmäßigen Abständen erscheinen, jeweils von einem Autor gestaltet werden und dabei drei oder vier Aufsätze sowie Rezensionen der neuesten Arbeiten über Irenäus enthalten. Auch sind Hefte vorgesehen, die einer vollständigen Bibliographie vorbehalten sind, welche zunächst das 20. Jh. umfassen soll.

Das Unternehmen beruft sich auf die moralische Unterstützung durch den ehemaligen Erzbischof von München und Freising, Kardinal Joseph Ratzinger, dessen Schüler die Hrsg. sind, dem sie auch für finanzielle Unterstützung danken und dem T. den ersten Bd widmet.

Der Bd umfaßt einen Teil Etudes (13–116) mit vier Aufsätzen des federführenden Herausgebers T. und einen zweiten Teil Recension (117–122) mit einer Besprechung der Dissertation des anderen Herausgebers durch T: H.-J. Jaschke, Der Heilige Geist im Bekennntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altchristlichen Glaubensbekenntnis, Münster 1976 (MBT 40). Ein Autorenverzeichnis (123f) schließt sich an.

In den Etudes werden drei bereits veröffentlichte Aufsätze geboten, dem ein vierter vorangeht, gleichsam als Klammer und als Hinführung zum Grundanliegen des Irenäus, zur Auseinandersetzung mit der Gnosis.

Der erste Beitrag Quelques traits de la figure épiscopale d'Irénée de Lyon (15–33) erfüllt seine Funktion vor allem im ersten Abschnitt „La crise occasionnée par le gnosticisme dans l'église du IIe siècle", der leicht lesbar und skizzenhaft die Hauptirrtümer und die Methoden der Gnosis erhebt, wogegen Irenäus sein Hauptwerk: Adversus haereses schreibt, auf das sich T. bei dieser Skizze bezieht. Der zweite Abschnitt „Quelques traits de l'évêque" legt zwei charakteristische Züge des Irenäus dar: seine Liebe zur Kirche und den Menschen, die sie darstellen, und seine Sorge um den sicheren Weg des apostolischen Glaubens, wieder in bewußter Beschränkung auf Adv. haer., dem gegenüber die Epideixis keine wesentlichen Ergänzungen bietet. Dabei verwundert es, daß das Problem der apostolischen Gemeinden, vorab Roms, nicht erwähnt wird, was doch bei einer Frage nach dem Charakter und Selbstverständnis des Bischofs interessierte.

Eine nicht uninteressante, wenn auch ein wenig einseitige Skizze des Bischofs, die zumindest die Frage nach anderen Portraitzügen auftauchen läßt, die es ja nach T. auch gibt, aber „nichts Substantielles hinzufügen" (33), und die deshalb bewußt weggeblieben sind; eine Andeutung wenigstens, was alles dabei in Frage steht, würde den Eindruck der Lückenhaftigkeit abschwächen.

Die folgenden drei Untersuchungen sind bereits veröffentlicht und behandeln Einzelthemen der Theologie des Irenäus: Die Freiheit des Christen, die Bedeutung Abrahams und die Deutung des Martyriums.

La liberté selon saint Irénée de Lyon (35–62), veröffentlicht in: In libertatem vocati estis. Miscellanea Bernhard Häring (cur. H. Boelaars – R. Tremblay) Studia Moralia 15 (1977) 421–444, untersucht in eingehenden Textanalysen die Aussagen des Bischofs, welche die Freiheit als heilsgeschichtliche Qualität ausweisen, die – von Jesus erworben und dem Glaubenden geschenkt – keine anthropologische oder soziologische Größe meint, vielmehr eine – all dem vorausgehend – neue, innere Beziehung zu Gott, die den Menschen befähigt, Gottes Impulse anzunehmen und ihnen zu entsprechen.

La signification d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée de Lyon (63–87), veröffentlicht in: Augustinianum 18 (1978) 435–457, macht – wieder in eigehenden Textuntersuchungen – deutlich, daß Abraham auch bei Irenäus eine der bedeutenden typologischen Gestalten des AT ist. In ihr ist nicht nur die Berufung zum christlichen Glauben vorausgebildet, von Abraham

stammten – über Japhet – die Heidenchristen sogar leiblich ab, in Abraham erweist sich vor allem – und das hat in der Auseinandersetzung mit der Gnosis das eigentliche Gewicht – die Heilsgeschichte der beiden Testamente als Einheit und der Gott dieser Geschichte als einer.

Le martyre selon saint Irénée de Lyon (89–115), veröffentlicht in: Studia Moralia 16 (1978) 167–189, zeigt Irenäus als bedeutenden Zeugen der frühchristlichen Theologie des Martyriums, die bei ihm wieder eindeutig gegen die Gnosis gerichtet ist: im Martyrium wird gegen eine Mißachtung des Leibes dessen Beherrschung durch die Kraft des Geistes Gottes greifbar (1. Abschnitt); als Fortsetzung des Leidens Christi und getragen von dessen Kraft ist es sowohl Beweis für das wirkliche Leiden Christi als auch für das unverfälschte Weitergehen der Offenbarung in der apostolischen Kirche (2. Abschnitt); beginnend beim Martyrium der Propheten und einmündend in die Geschichte der Kirche ist es Indiz für die eine Heilsgeschichte (3. Abschnitt) und bringt den Blutzeugen die eschatologische Vollendung (4. Abschnitt).

Drei Aufsätze, welche Einzelthemen der Irenäischen Theologie behandeln, dabei aber den Reichtum seiner Gedanken zeigen wie auch deren Bündelung um das Hauptanliegen der Auseinandersetzung mit der Gnosis. Von einem Kenner geschrieben und auf eingehenden Untersuchungen der Texte beruhend geben sie Einblick auch in die Methode des Bischofs und könnten auch einen, der sich noch nicht mit Irenäus beschäftigt hat, für dessen Theologie interessieren. Einige Bemerkungen und Fragen sind jedoch festzuhalten, die weniger die einzelnen Arbeiten als vielmehr das Ganze betreffen.

Die Lückenhaftigkeit des ersten Aufsatzes wurde bereits vermerkt; eigenartig lückenhaft sind die Belege des letzten, was die Überleitungen zu den Haupttexten des Irenäus betrifft (hier muß man bei Irenäus selbst nachsehen, um festzustellen, ob die hier vermerkten Aussagen des Irenäus im unmittelbaren Umfeld dieser Texte stehen oder nicht).

Daß manche Druckfehler stehengeblieben sind, ist wohl kaum vermeidbar; mehr stört die eine oder andere Inkonsequenz in der Zitation (Vgl. z. B. 77^{60} mit 78^{61} und 60^{165} mit 69^{27}) und die Einführung von Bezeichnungen bei Verweisen innerhalb dieses Bdes, die dieser Bd gar nicht kennt (z. B. „Kapitel" in 32^{87} und „Paragraph" in 69^{25}). Weiter ist mir der Titel des Bdes fragwürdig, dessen Wahl der Vf. im Vorwort zwar eigens erklärt, der aber keinerlei Hinführung zu den behandelten Themen bietet, somit in einer Bibliographie nicht nur nicht hilfreich, sondern vielleicht sogar störend wirkt.

Die Hauptfrage für mich ist jedoch, ob die Reihe als Forum des Gedankenaustausches wirksam werden kann. Gibt es genug Patrologen, die hier mitzuarbeiten bereit sind, oder wird am Ende ein Zwei-Mann-Unternehmen dastehen? Erhofft man sich eine Initialzündung? In diesem Falle wünschte man sich, der Einstieg der Reihe wäre erfolgt mit einem Forschungsbericht, der den augenblicklichen Stand der Irenäusforschung offenlegt und deren Desiderate nennt. So bleibt der Eindruck des ein wenig Zufälligen, hoffentlich nicht des Einmaligen.

Hennef/Sieg Viktor Hahn

Vallée, Gérard: **A Study in Anti-Gnostic Polemics.** Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius. – (Waterloo, Ont.): Canadian Corporation für Studies in Religion by Wilfried Laurier University Press (1981). XI, 114 S. (Studies in Christianity and Judaism. Etudes sur le christanisme et le judaisme: 1) kart. $ 4.–

Vallée, Associated Prof. of Religion an der McMaster University in Hamilton, Kanada, eröffnet die neue Reihe mit einer Studie über die Auseinandersetzung mit der Häresie in der alten Kirche. Mit der deutschsprachigen Literatur vertraut, stellt er in drei Schritten Irenäus' Zurückweisung der Gnosis, die Argumentation in dem Hippolyt zugeschriebenen Elenchos und den Kampf des Epiphanius mit der Häresie in seinem Panarion dar. Er will jeweils das zentrale Argument der Autoren herausarbeiten und die besondere Herausforderung feststellen, die die häretische Position für sie gebildet hat (7).

Bei Irenäus sieht er hinter den „philosophischen" Beweisführungen, die für den Autor von adv. haer. nur ein relatives Gewicht haben, und hinter der theologischen Argumentation, welche die Hauptbeweislast trägt, ein eigenes nicht theologisches Intresse am Werk. Das undisziplinierte Verhalten der Gnostiker bedroht die Einheit der großen Kirche, schwächt die kirchliche Geschlossenheit und schadet den einfachen Gläubigen. Irenäus hat den „revolutionären Impetus" der Gnosis erkannt und sie als eine „sozial subversive" Bewegung angesehen. Damit gerät die Kirche als ganzes in Mißkredit, wie es der spätere Vorwurf des Celsus zeigt (29f). Diese Sicht des Irenäus ist der Grund dafür, daß er in seiner theologischen Argumentation besonders den Dualismus der Gnosis auf den verschiedenen Ebenen aufgreift. Hier nämlich liegt dann der Ausgang für alles weitere beschlossen (20ff). Ohne den Wert der theologischen Beweisführung abschwächen zu wollen, glaubt doch V., so die bestimmenden Motive für Irenäus gefunden zu haben. Irenäus hat damit dem Christentum in der griechisch-römischen Welt zur Wahrung seiner Identität geholfen, aber gleichzeitig einer konservativen und autoritären Struktur der Kirche den Weg bereitet.

In der Frage nach der Haltung des Lyoner Bischofs zu den Montanisten muß nach wie vor vieles offen bleiben. Hat Irenäus im Rigorismus der Montanisten keine häretische Bedrohung gesehen? Hat er die Bewegung nicht zur Genüge gekannt und in ihrer Tragweite überblickt? (34–40).

Ohne Neues zur schwierigen Verfasserfrage beim Elenchos des „Hippolyt" beisteuern zu wollen, fragt V. wiederum nach dem zentralen Argument. Er unterscheidet mit K. Koschorke 3 Typen der Widerlegung.

1. Der Elenchos will die Häretiker in allem als Plagiatoren der „Griechen" darstellen und durch ihre Verbindung mit den heidnischen Denkern ihre Gottlosigkeit behaupten. 2. Der Autor holt die häretischen Lehren aus ihrer Verborgenheit hervor. Hat das auch schon Irenäus getan, so fällt aber im Elenchos die sachliche Auseinandersetzung ganz aus. Allein die Aufdeckung soll die Widerlegung sein und die Abhängigkeit von den nichtchristlichen Wurzeln zeigen, die die Häretiker im Dunkeln lassen möchten. Im ganzen entsteht dabei ein Bild nach den Wünschen des Autors. Es dient den Zwecken der Polemik, ohne daß der Vf. des Elenchos ein echtes Interesse an der Lehre der Gnosis zeigen würde (45). 3. Der Autor reiht die Gegner in eine successio haereticorum ein, um sie so zu diskreditieren und zu zeigen, wie die Häretiker immer mehr von der ursprünglichen Wahrheit abgewichen sind. Waren alle drei Argumentationstypen schon bei Irenäus zu finden, so haben sie doch dort nicht die inhaltliche Auseinandersetzung ersetzt. Für den Elenchos dagegen ist das Ziel mit dem Aufweis der heidnischen Ursprünge erreicht.

Wo liegt für den Vf. des Elenchos nun der Grundgegenstaz zur Gnosis? Im Vergleich zu Irenäus fehlt das Insistieren auf der apostolischen Tradition; auch die regula veritatis spielt inhaltlich keine Rolle; ebensowenig zeigt der Autor ein echtes Interesse an der von Irenäus gegeißelten blasphemia creatoris und dem gnostischen Dualismus. Für ihn steht im Vordergrund, daß Gott bei den Philosophen und ihren Plagiatoren, den Häretikern, in eine Vielfalt von Phantasiegebilden atomisiert wird. Der christliche Gott dagegen „ist einer, er war allein, er hat alles geschaffen" (vgl. Ref. X 32,1). Der zweite Hauptvorwurf lautet, mit den „Griechen" vergöttliche die Gnosis den Kosmos anstelle seines Urhebers. Beides, die Fragmentierung des Göttlichen und die Vergöttlichung des Kosmos, führt zum Atheismus (61).

Anders als Irenäus hat der Autor des Elenchos wohl keine persönlichen Erfahrungen mit den Gnostikern gehabt. Sein Interesse an ihnen erscheint eher artifiziell und kann dann ganz handfest dazu dienen, einen persönlichen Gegner wie Kallist zu diskreditieren (A. d'Alès, K. Koschorke).

Die 80 Häresien (vgl. Hld 6,8) im Panarion des Epiphanius werden nach einem gleichbleibenden Schema abgehandelt, bei dem, anders als im Elenchos, Darlegung und Zurückweisung formal unterschieden werden (69.88–91). Unter das Bild der Konkubinen gestellt, bzw. der Schlangen, „über die Epiphanius genausoviel zu wissen scheint wie über die Häresien" (65), haben sie natürlich nicht die geringste Chance einer sachlichen Behandlung.

Wie schon im Elenchos sichtbar, so ist jetzt Epiphanius ganz an der successio haereticorum interessiert. Er stellt eine Ketzergeschichte seit Anbeginn auf (Hilgenfeld), die die Gegenbewegung zur Heilsgeschichte seit Anfang bildet. Will er durch diese Gesellschaft einerseits seine persönlichen Feinde bloßstellen (Origenes, Cyrill von Jerusalem, Rufin, Basilius), so soll doch die traditio haereticorum die abschreckende Gegengeschichte zur christlichen Wahrheit bilden; sie ist mit der Zahl 80 erfüllt und schon als ganze von der Schrift verurteilt (72).

Die Darstellung des Epiphanius verfolgt das Ziel der Abschreckung. Er kennt keine Zurückhaltung, spart nicht mit Zweideutigkeiten und bemüht gern unmoralische, ins Sexuelle reichende Praktiken. Gleichwohl zitiert V. ausführlich die Beurteilung von P. Nautin, der in all seinen Einseitigkeiten doch noch den heiligen Epiphanius erkennen will (74).

Im Anschluß an C. Riggi unterscheidet V. bei Epiphanius einen doppelten Häresiebegriff. Im weiteren Sinn meint Häresie jede Absplitterung von der ursprünglichen Einheit. Im engeren Sinn trifft der Begriff eine irrtümliche Lehre mit falscher Interpretation der Schrift und moralischem Fehlverhalten. Das trifft für die Gnostiker zu, nicht aber für die ersten vier „Häresien", unter ihnen den Hellenismus und Judaismus (77f).

Gnostische Häresien zeichnen sich für Epiphanius dadurch aus, daß sie neben der falschen Lehre auch zu einem falschen Verhalten führen (79). Mögen seine Aussagen über die Gnostiker verallgemeinernd sein, so hat er doch ein klares Bild von ihnen und sieht gleich Irenäus, daß sie in den Augen der Heiden die Kirche in Mißkredit bringen (80). Epiphanius übernimmt die im Elenchos zum Kernpunkt gemachte These von der Abhängigkeit der Häresie von der griechischen Philosophie. Er bezieht sie über die Gnostiker hinaus auf Origenes und die Arianer und weist schließlich jede Verbindung zwischen christlichem Denken und der antiken philosophischen Tradition zurück (81).

Auf den Kern gebracht, läßt sich Epiphanius' Widerlegung in den beiden Sätzen zusammenfassen: Die Häresie widerlegt sich selbst; die Wahrheit ist eure Widerlegung. Der erste erspart ihm, anders als Irenäus, jede weitere ernsthafte Argumentation; es reicht, die Widersprüchlichkeit und Lächerlichkeit der Gegner zu behaupten (84). Der zweite ist in der Überzeugung begründet, daß die gesamte Überlieferung der Wahrheit von Beginn an als die „Wahrheit der christlichen Kirche" existiert (84). Sie ist die Wahrheit der Schrift, und zwar nach ihrem Wortsinn, und die Wahrheit des kirchlichen Glaubensbekenntnisses (86).

V. kommt zu dem Schluß, am stärksten habe Epiphanius an der Geringschätzung der kirchlichen Glaubensformeln durch die Gnostiker Anstoß genommen, während sein Interesse allein auf die von der Kirche formulierte Wahrheit gerichtet sei. Er identifiziere sich voll „mit der Kirche, die solche offiziellen Aussagen gemacht hat, und mit der Kirche, die diese mit Ergebenheit empfängt" (87).

Den Weg von Irenäus zu Epiphanius überschauend, stellt V. am Ende fest, daß die Orthodoxie sich nicht direkt aus der Polemik gegen die Häresie entwickelt habe. Ein Theologe wie Irenäus hat weniger durch seine antignostischen Argumente als vielmehr durch seine im Gegenüber zur Gnosis entwickelte Theologie Einfluß ausgeübt. V. schließt sich von Harnacks und Schwarz' Meinung an, die Gnosis habe selber ihren Untergang herbeigeführt.

Wie stellt sich die christliche Polemik dar? 1. Sie ist nach Irenäus durch einen Niedergang der Argumentation gekennzeichnet. 2. Klischees, die einst schon gegen die Christen angewandt wurden, gewinnen wachsende Bedeutung. Die Gnostiker werden mit dem Bösen in Verbindung gebracht und moralisch diskreditiert. 3. Einst gegen „gnostische Brüder" gerichtete Waffen können zu Waffen gegen „Brüder innerhalb der Kirche" werden, die eine andere Meinung vertreten (96). 4. Der Häresiebegriff erfährt eine Ausweitung, die bis an den Anfang der Menschheit reicht. 5. Hatte Irenäus in den Extremen von Rigorismus einerseits und spekulativer Ungebundenheit auf der anderen Seite eine Gefahr für die Kirche gesehen, so wendet sich der Verfasser des Elenchos, ohne seine kirchlichen Ambitionen zu verbergen, gegen einen zum Kompromiß neigenden Papst, während sich Epiphanius ganz als Mann der kirchlichen Mehrheit weiß. Die Auseinandersetzung mit der Häresie führt so in die kirchliche Politik hinein. 6. Vf. stellt zum Schluß fest, die kirchliche Orthodoxie habe sich aus Konfliktsituationen entwickelt. Er zitiert W. Bauers Urteil, daß die christliche Religion ohne den Einfluß des westlichen Roms nie ihre universale Anerkennung gefunden hätte. Die Orthodoxie ist aus der Suche nach dem unterscheidend Christlichen und dem Anspruch seiner universalen Bedeutsamkeit entstanden, ein Prozeß, der nie abgeschlossen ist.

Das Verdienst von V.s Arbeit besteht darin, daß sie eine Schneise durch den Wald der altkirchlichen Häresiologien schlägt, sie unter einem Gesichtspunkt befragt und von daher Aussagen über Tendenzen und Entwicklungen machen kann. V. verliert nicht den Blick für das Detail und vermeidet pauschale Qualifizierungen. Zu Recht hat er immer wieder die Sonderstellung des Irenäus hervorgehoben. Was bei ihm noch in einer ursprünglichen Ganzheit gegeben ist, kann, wenn es isoliert und mit persönlichen oder kirchenpolitischen Interessen verbunden wird, zu gefährlichen Verengungen führen. Fraglich bleibt allerdings, ob sich das irenäische Interesse so einfach formulieren läßt wie V. es getan hat. Es kommt doch wohl stärker aus der Erkenntnis, daß bei der Gnosis die Mitte des christlichen Glaubens gefährdet ist und daß nicht nur das äußere Wohl der Gläubigen auf dem Spiel steht. Nicht überzeugend geklärt wird von V. der Vorwurf des Irenäus an die Gnosis, sie ginge dem Martyrium aus dem Weg (vgl. 15).

Kirchliche Ketzerbekämpfung hat sicher ihre dunklen und problematischen Seiten. Sie dürfen nicht verklärt werden. Gleichwohl muß doch gefragt werden, ob es beim Werden der Orthodoxie nur um den faktischen Sieg der Großkirche angesichts der verschiedenen Herausforderungen gegangen ist oder ob nicht die Identität des christlichen Glaubens nach seinen eigenen inneren Maßstäben zu finden war. Die hier immer wieder auftretenden Vermengungen zu unterscheiden, bleibt die Aufgabe einer guten Theologie.

Osnabrück Hans-Jochen Jaschke

Klauser, Theodor: **Franz Joseph Dölger 1879–1940.** Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum". – Münster: Aschendorff 1980. VI, 161 S. 22 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 7) Ln. DM 66.– kart. DM 58.–

Mit dieser Darstellung hat Klauser, der erste Schüler Franz Joseph Dölgers, seinem Lehrer an passender Stelle ein Denkmal gesetzt. Gestützt auf Auskünfte aus Sulzbach bei Aschaffenburg, dem Heimatort Dölgers, aus dessen Familie und aus Würzburg, dem Ort der theologischen Studien, bietet er zunächst eine gut gegliederte und übersichtliche Skizze der frühen Jahre in Sulzbach und Würzburg (1879–1908).

Die damalige Situation an der Theologischen Fakultät Würzburg wird gut deutlich. An ihr wirkte Dölger nach Promotion (1904) und Habilitation (1906) als Privatdozent. In diese von den Wirren des Antimodernismus geprägte Zeit fällt die Entwicklung seines Forschungsprogramms, dem er sich seither mit beeindruckender Konsequenz und Unermüdlichkeit verschrieb. Es ging Dölger um die Frage, wie im einzelnen aus der Begegnung zwischen Christentum und nichtchristlicher Antike die spätantike christliche Kultur entstand.

Nachdem dieser schon die Winter- und Frühjahrsmonate 1904/1905 im Kolleg am Campo Santo Teutonico in Rom verbracht und die sich dort bietenden Arbeitsmöglichkeiten schätzen gelernt hatte, nahm er 1908 gern das Angebot des verdienstvollen Rektors Anton de Waal an, ihn als Stipendiaten für längere Zeit aufzunehmen. K. zeigt, wie fruchtbar diese römischen Arbeitsjahre 1908–1912 waren. In ihnen konnte Dölger seine Habilitationsschrift über den „Exorzismus im altchristlichen Taufritual" vollständig im Druck vorlegen, nachdem zuvor ein Teildruck erschienen war. 1910 publizierte er den ersten umfangreichen Bd des großen Ichthys-Werkes, 1911 das Buch über die Taufbezeichnung „Sphragis"; 1912 arbeitete er an der Herausgabe der Festschrift für Anton de Waal und zum Konstantinjubiläum 1913.

Die folgenden Abschnitte der Darstellung Klausers sind entsprechend den Orten der Professorentätigkeit Dölgers gegliedert: Münster (1912–1927), Breslau (1927–1929), Bonn (1929–1940). Sie enthalten nützliche Informationen zur Lehr- und Forschungstätigkeit Dölgers. Wertvoll sind auch die Angaben zu den von Dölger vergebenen Dissertationen. In dem „Versuche einer Würdigung von Persönlichkeit und Werk" überschriebenen Teil setzt sich K. mit Äußerungen von Werner Schöllgen, Michael Rostovtzeff und André Jean Festugière auseinander.

Von besonderer Bedeutung ist die in diesem Zusammenhang vorgelegte, nach Themen geordnete Übersicht über Dölgers Aufsätze in „Antike und Christentum" (115–125). Die Gliederungsstichworte sind: Gott; Logos (Jesus Christus); Kirche und Sakramente; Gotteshaus und Gottesdienst; Christliche Lebensform; Martyrium; Tod, Grab, Sarkophag und Grabschrift; Philologische und archäologische Einzelheiten; Nichtchristliche Religion. Diese wertvolle Übersicht macht die ganze Spannbreite der Interessen Dölgers deutlich. K. erklärt dann noch die Buchvignetten Dölgers. Die S. 139–148 enthalten die auf den letzten Stand gebrachte Bibliographie, die Karl Baus für die Festschrift „Pisciculi" zusammengestellt hat. Es folgen Erläuterungen zu den Bildern, zu dem Faksimile auf S. 151, das Register und vier Bildtafeln.

Natürlich ist es problematisch, wenn ein Schüler die Biographie seines Lehrers schreibt. Gerade wenn er nüchtern informieren will, kann das Bemühen um Objektivität dazu führen, daß das kritische Urteil gelegentlich eine Spur zu deutlich ausfällt; manches wiederum wird für zu wichtig gehalten. Zu wünschen wäre, daß Dölgers Lebenswerk verstärkt in die Forschungsgeschichte seiner Zeit eingeordnet worden wäre. Zu denken ist vor allem an die Religionsgeschichtliche Schule oder etwa an die volkskundliche Strömung innerhalb der Altertumswissenschaft. Ein Vergleich könnte Parallelen, aber auch beträchtliche Unterschiede erkennen lassen. An einigen Stellen des Buches wird deutlich, daß manche Einzelheit aus dem Leben Dölgers schon nicht mehr bekannt ist. Von hier aus muß man nun aber auch den positiven Aspekt einer Biographie des Lehrers durch den Schüler sehen. Der Schüler schreibt aus eigenen Erinnerungen. Er kann vieles berichten, was sonst vergessen wäre. Dafür muß man dankbar sein.

Mainz Theofried Baumeister

Lexikon des Mittelalters. Bd I Liefg. 3–10 u. Bd II Liefg. 1–4: Abkürzungsverzeichnis, Almojarifazgo – Buckingham. – München, Zürich: Artemis (1978–1982) S. I–LXIII, Sp. 449–2108 u. II L 1–896

Als die beiden ersten Lieferungen des in mehrfacher Hinsicht neuen Unternehmens hier vorgestellt wurden (ThRv 75, 1, 1979 , Sp. 34ff), haben wohl mache Interessenten dem Fortgang noch mit skeptischer Erwartung entgegengesehen. Inzwischen dürfte die Skepsis gewichen sein, denn das Werk ist jährlich um drei Lieferungen gewachsern, und sein Erscheinen schreitet weiter bemerkenswert zügig voran.

Auch die Hilfen, auf deren Fehlen bei der ersten Vorstellung hingewiesen wurde, liegen inzwischen vor: das „Abkürzungsverzeichnis" mit „I. Allgemeinen Zeichen und Abkürzungen sowie Abkürzungen biblischer Bücher, wichtiger Orden und Kongregationen" und „II. Abkürzungen bibliographischer Angaben" schon zu Beginn der 3. Liefg. (Sp. XVII–LXIII) und das „Vorwort" sowie „Allgemeine Hinweise zur Benutzung des Lexikons" in der 10., der letzten Liefg. des I. Bdes zusammen mit dessen Titelei und einem Verzeichnis der für die Fachbereiche des Lexikons zuständigen Herausgeber und Berater (S. I–XVI).

Schon die Unterzeichnung des Vorworts durch „Verlag und Redaktion", nicht durch einen oder wenige Hrsg. weist auf eine Besonderheit des Werkes.

Weder für seine Konzeption noch für seine Gestaltung und Ausführung zeichnen nämlich nur wenige Hrsg. verantwortlich. Vielmehr liegt die „herausgeberische Betreuung" der einzelnen, insgesamt 80 Fachbereiche, in die das Spektrum der „Geschichte und Kultur des europäischen Mittelalters" gegliedert worden ist, in den Händen von 92 Hrsg. und Beratern aus 13 Ländern, während

der an der Konzeption maßgeblich beteiligte Verlag mit einem kleinen Kreis offenbar sachkundiger Mitarbeiter die Verantwortung für die Redaktion trägt.

Es ist das im Vorwort überzeugend begründete Ziel des Unternehmens, nicht nur den fachwissenschaftlich Interessierten, sondern einer „breiten Leserschaft" ein „Gesamtbild der mittelalterlichen Epoche ... unter Einschluß aller uns überlieferten Erscheinungsformen mittelalterlichen Lebens" zu vermitteln.

Außer der schriftlichen Überlieferung ist „den Realien und der materiellen Kultur ein gebührender Platz" eingeräumt worden. Kunstwerke und -denkmäler allerdings sind „vorrangig im Rahmen typologischer, epochen- und gattungsgeschichtlicher Dach- und Großartikel dargestellt". Inhaltlich liegt der Schwerpunkt zwar auf der Geschichte Mittel-, West- und Südeuropas, doch sind auch die europäischen Regionen im Norden und Osten ausführlich berücksichtigt, ebenso die byzantinische und die islamische Welt und das europäische Judentum. In der umstrittenen Frage des Zeitraumes, der als Mittelalter betrachtet werden kann, hat man sich für eine „praktikable Lösung" entschieden: die Periode von ca. 300 bis ca. 1500 n. Chr., also von der Spätantike bis zur „Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert", doch wird hier u. a. dadurch Offenheit bekundet, daß „Reformation" und „Renaissance" noch in übergreifenden Artikeln behandelt werden sollen.

Probleme, Anlage und Ziele des Lexikons sind im Vorwort begründet dargelegt. Dem Konzept ist im wesentlichen zuzustimmen. Ob das Instrument eines so großen Herausgeberkreises sich als sachdienlich erweist, bleibt abzuwarten; vorerst scheint es keine größeren Schwierigkeiten oder „Pannen" verursacht zu haben.

Zu einer solchen positiven Einschätzung aus der Sicht des kritischen Benutzers veranlassen jedenfalls die bisherigen Lieferungen. Unter ihnen sind wieder vorzüglich informierende, manchmal in nicht geringem Umfang neue Forschungsergebnisse bietende Artikel.

Hingewiesen sei hier nur z. B. auf „Augustinus" (mit Unterabschnitten „Fortwirken im MA" und „Ikonographie), „Berengar", „Bibliotheken" (in geographischer und chronologischer Ordnung), „Boethius" (mit Unterabschnitt „Wirkungsgeschichte im MA") und „Buchmalerei" (mit inhaltsreichen Abschnitten über die abendländische, byzantinische und islamische B.).

So unverkennbar die Vorzüge, so unübersehbar sind auch manche Mängel. Von ihnen seien wiederum nur einige genannt:

Es fehlen nicht nur Stichworte wie „Baturich" (Bischof von Regensburg 817–848, seit 833 Erzkapellan Ludwigs d. D., bemerkenswert als Förderer der Bibliothek und des Skriptoriums in St. Emmeram) und „Brühl" (seit 1285 Stadt, seit dem späten Mittelalter einer der bevorzugten Aufenthalts- bzw. Residenzorte des Kölner Erzbischofs – mit Nachwirkungen bei Staatsbesuchen in Bonn bis heute!), es fehlt in Artikeln wie „Ambrosius" und „Beda" ein Abschnitt über deren „Fortwirken" oder „Wirkungsgeschichte im MA" (s. o. zu „Augustinius" und „Boethius" – mit einer so nichtssagenden Floskel wie „Die Gestalt Bedas beherrscht das ganze frühe MA" [Sp. 1775] ist niemandem gedient und ebensowenig mit der Tradierung der längst als unzutreffend erkannten Meinung, „die Einführung des Kirchengesangs im Westen gehe auf Ambrosius zurück"), und man vermißt im Artikel „Bischof" einen Hinweis auf den Kloster-und den Wanderbischof sowie auf die bislang nicht befriedigend erklärte Bezeichung episcopus vocatus in frühmittelalterlichen Zeugnissen. Bedauerlich ist auch, daß in den Artikel über Städte, die als geistige Zentren zumindest während einer längeren Zeit bekannt sind (z. B. Aosta, Autun, Bourges, Beauvais), diese ihre Bedeutung überhaupt nicht berührt wird, oder daß im Artikel „Bier und Brauwesen" (insgesamt fast 5 Spalten lang) nur mit je einem Satz die Geschichte des Bieres in Bayern und die Stifts- und Klosterbrauereien erwähnt werden, im übrigen vornehmlich von Bier und Brauereien in Städten des norddeutschen und niederländischen Raumes gehandelt wird. Solche regionalen Unausgewogenheiten sollten wohl ebenso vermieden werden wie zwei Artikel über denselben Gegenstand mit nicht übereinstimmendem Inhalt („Archidecanus" und „Archidiakon" z. B. sind nur verschiedene Bezeichnungen für im wesentlichen dasselbe Amt).

Trotz solcher – in der Folge vermeidbarer – Mängel ist uneingeschränkt festzustellen, daß das Lexikon einen anerkannten Platz im Kreis der Hilfsmittel des Mediävisten gewonnen hat, aber auch jedem an Geschichte, Kultur, Religiosität und Lebensform des MA Interessierten zu empfehlen ist.

Bonn Raymund Kottje

Magistri **Petri Lombardi,** Parisiensis episcopi, **Sententiae in IV libris distinctae.** Tom. I pars 1: Prolegomena, pars 2: Liber I et II; Tom. II: Liber III et IV. Editio tertia. – Grottaferrata (Romae): Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1971 und 1981. 1*–169*, 642 S.; 1*–100*. 632 S. (= Spicilegium Bonaventurianum IV–V)

1882 erschien im Rahmen der Gesamtausgabe der Werke des hl. Bonaventura mit dessen Sentenzenkommentar auch das Lehrbuch des Petrus Lombardus als Textgrundlage desselben. Auf der Grundlage der vorgängigen unkritischen Editionen wurde der Text des Sentenzenbuches nach einigen Handschriften so weit nachgebessert, daß er als les- und verstehbare Grundlage des Kommentars von Bonaventura dienen konnte.

1916 erschien im Separatdruck die 2. Auflage des Sentenzenwerkes, die wiederum durch das 1877 gegründete Collegium S. Bonaventurae in Quaracchi (bei Florenz) besorgt wurde. Als Führungshandschrift dieser Ausgabe wurde Cod. lat. 900 der Stadtbibliothek von Troyes gewählt, welcher die bekannte Zeitangabe enthält: Anno Domini 1158 conscriptus est iste liber. Diese Angabe wurde nicht auf die Abfassung des Sentenzenbuches, sondern auf die Anfertigung der Handschrift bezogen und man glaubte so, die älteste und beste Handschrift zu haben. Sie wurde darüberhinaus mit anderen Codices der Sentenzen in den Bibliotheken von Paris, Brügge und der Vaticana verglichen. Die Editoren, vorzüglich beraten vom Jesuitentheologen J. de Ghellinck, konzentrierten das ganze Augenmerk auf den kritischen Text und bedachten zu wenig dessen vielfältige Verflechtung mit den Schriftkommentaren des Lombarden. Die in „rubrica" (roten Buchstaben) angegebenen Kapitelüberschriften hielten sie ebenso für unecht wie die bekannten „glossae volatiles", die in der Überlieferung der Sentenzen variieren und keinen festen Ort haben. Seit 1950 war diese kritische Textausgabe vergriffen, – eine lästige und belastende Tatsache für die mittelalterliche Forschung.

Am 18. Februar 1959 nahm das hochverdiente Collegium des hl. Bonaventura (mit seinen gelehrten und geschätzten Mitarbeitern: C. Piana, G. Gál, A. Emmen und I. Brady) die 3. Edition in Angriff. Sie konnte mit dem 1981 erschienenen 2. Band zum Abschluß gebracht werden. In umfangreichen Prolegomena (I. 1, 1*–169* und II, 1*–100*) werden Leben und Werk des Magister Sententiarum auf den neuesten Stand der Forschung gebracht. Diese Arbeit war eine notwendige Voraussetzung der kritischen Edition, denn das Sentenzenwerk ist ein Schulbuch, dessen literarische Form von der Lehrform her verstanden werden muß.

Bereits vor 1144 lehrte Magister Petrus (geb. in Lumellogno bei Novara) in seiner Schule an der Kathedrale Nostra Domina in Paris.

Die Psalmenerklärung hatte Petrus ursprünglich (jedenfalls vor 1148) nicht für die Schule, sondern für seinen Privatgebrauch geschrieben und veröffentlichte sie erst gegen Ende seines Lehramtes (c. 1158/59). Der endgültige Text läßt noch deutlich die Nahtstellen der Überarbeitung erkennen.

Bezüglich der für das Sentenzenbuch überaus wichtigen Glosse zu den Paulusbriefen stand die Forschung, die bislang nur eine Redaktion des edierten Textes kannte, vor dem Dilemma: In der Glosse benutzte der Magister die lat. Übersetzung von De fide orthodoxa des Johannes von Damaskus (von Burgundius v. Pisa), die der Lombarde auf der Romreise 1154 kennenlernte; sie konnte demnach erst nach 1155 entstanden sein. Da die Glosse zu den Paulusbriefen aber die Sentenzenbücher maßgebend beeinflußt hat, mußte sie zu diesem Zeitpunkt bereits vorliegen. Durch einen glücklichen Fund haben die Editoren in Grottaferrata die 1. nach der Ostersynode von Reims 1148 geschriebene Redaktion der Paulusglosse in 4 Codices entdeckt und so das Problem gelöst. Die endgültige Fassung derselben wurde wahrscheinlich erst nach der Herausgabe des Sentenzenbuches veröffentlicht.

Neben den beiden Glossen zu den Psalmen und Paulusbriefen hat der Magister noch andere Bücher der hl. Schrift erklärt. In einem weiteren Reflexionsgang hat er dann die vielfältigen, oft auch gegensätzlichen Vätertexte zu den Schriftstellen systematisch gesammelt, geordnet, erklärt und in seiner Summe von vier Büchern in der Schule eingeführt.

Wahrscheinlich las er seine Sentenzenbücher erstmals in den Jahren 1155–1157 und ein zweites Mal mit Korrekturen und Ergänzungen 1157–1158.

Literarische Repetition der Vätersentenzen zur Schrift und systematische Reflexion bedingten sich, forderten und förderten sich wechselseitig. In der Schule des Anselm von Laon überwog das literarisch-exegetische Element, in den Schulen Abälards und Gilberts das systematisch-dialektische. In einer glücklichen Verbindung nahm Petrus Lombardus beide Elemente auf. Die Sentenzen schöpfte er aus der Schultradition, aber auch aus den Originalia (Augustins, des Hilarius, des Damascenus u. a.), so wie er sie bereits in den Bibelglossen bereitgestellt hatte. Er gab aber auch der Disputation in seiner Schule einen breiten Raum. Seitdem wir durch die Nachrichten des Petrus Mandukator besser über den mündlichen Lehrvortrag des Lombarden informiert sind, wissen wir, daß er der „Magister noster in Sententiis" „in disserendo" und mit dem „scriptum" geworden ist.

Das Original des Sentenzenwerkes ist nicht auf uns gekommen, obgleich der Magister dem Kapitel von Notre Dame in seinem Testament einen Codex Sententiarum vermachte, in dem mit Recht das Original vermutet wird und der darum auch im jetzigen Bestand der Pariser Nationalbibliothek gesucht wurde (bislang allerdings vergebens). Das o. erwähnte Zeugnis der Handschrift 900 von Troyes, nach dem „das Buch im Jahr des Herrn 1158 abgefaßt wurde" („conscriptus"), darf nicht auf den Codex bezogen werden, wie die Herausgeber mit Recht feststellen, sondern betrifft die Abfassung des Werkes selbst und ist darum ein außerordentlich wichtiges literargeschichtliches Datum. Bei einer Fülle von mehr als 100 Textzeugen des Sentenzenbuches konnten sich die Editoren auch nicht auf die Methode der Sammlung, Sichtung und Familienordnung aller Handschriften einlassen. Wozu sollte das auch dienen, ein entsprechender kritischer

Variantenapparat wäre ein Monstrum geworden, wie Md. d'Alverny zutreffend bemerkt hat.

P. Brady faßte den ebenso einfachen wie genialen Gedanken, formale literarische Maßstäbe für die ursprüngliche Textüberlieferung geltend zu machen.

Wie der Magister im Prolog zu den Sentenzenbüchern feststellt, stellt er ein Verzeichnis der Kapitelüberschriften an die Spitze seines Werkes. Nur 3 Handschriften haben diesen Elenchus an der genannten Stelle. Die Mehrzahl der Handschriften haben ihn auf die einzelnen Bücher verteilt. Ferner hat der Lombarde seine Sentenzenbücher (ebenso wie seine Bibelglossen) mit „rubrica", roten Randnotizen ausgestattet, in denen er Autorennamen und Titel, Thesen und Hinweise anmerkte und den Namen des Autors (am Rande) und den Beginn seiner Sentenz (im Text) jeweils „überpunktierte". Diese Rubriken gehören zur ursprünglichen literarischen Gestalt des Werkes; sie wurden aber von den Abschreibern des Werkes schon bald nicht mehr mit der notwendigen Sorgfalt wiedergegeben. Ihre einheitliche und zuverlässige Wiedergabe ist darum ein Qualitätssiegel für die betreffende Handschrift. 13 Codices aus dem 12. und beginnenden 13. Jahrhundert haben diese rubrica mehr oder weniger treu überliefert, darunter vor allem Cod. lat. Paris. 3022 und Clm 18109, welche auch das Kapitelverzeichnis an den Prolog anschließen. Die ausgewählten Handschriften bieten eine solide Grundlage für einen kritischen Text.

Ein besonderes Problem bildeten für die Edition die aus der wiederholten Lesung der Sentenzen stammenden Glossen und Anmerkungen, die in der handschriftlichen Überlieferung keinen festen Ort haben. Einerseits ist deren Fehlen in den Handschriften möglicherweise ein Indiz für eine gute Überlieferung der Sentenzenbücher, andererseits dürfen sie nicht vernachlässigt werden, da sie ggf. aus dem Lehrvortrag des Magisters stammen. Sofern sie in der ältesten Schulüberlieferung, vor allem in der Ps.-Poitiers-Glosse übereinstimmend bezeugt werden, dürfen sie als authentisch gelten. Sie wurden darum im Kleindruck in die kritische Ausgabe aufgenommen, die 2., 1916 erschienene Edition des Sentenzenwerkes hat sie zu Unrecht ausgeschieden.

Ein dreiteiliger Apparat bietet die notwendigen und nützlichen Lese- und Verstehenshilfen:

Der Variantenappart führt nur solche Lesarten an, die entweder authentisch sein könnten bzw. einen anderen Sinn ergeben oder eine Gruppenbildung unter den sie bezeugenden Handschriften signalisieren. Der 2. Apparat verifiziert (soweit als möglich) die in den Sentenzenbüchern zitierten Quellen, und der 3. weist die Parallelen zu den eigenen Schriften des Lombarden, den Bibelglossen, und zu den Werken der zeitgenössischen Autoren.

Diese beiden Apparate zeichnet eine Fülle von literarhistorischen und problemgeschichtlichen Kenntnissen aus, wie sie nur ein Collegium von Gelehrten aufbringen kann.

Indices der Bibliotheken und Handschriften, der Sentenzen der Väter, der Autoren und ihrer Werke und der Realbegriffe beschließen die Edition.

Sie ist in der Tat das Jahrhundertwerk des Collegium S. Bonaventurae. Die ständigen Verweise der Herausgeber auf die Bibelglossen des Lombarden und auf die Sentenzenglossen seiner unmittelbaren Schüler machen aber deutlich, wie notwendig es wäre, auch diese Werke in kritischen Ausgaben zur Verfügung zu haben. Auch diese Arbeit steht den Domini und Fratres in Grottaferrata ins Haus.

Bochum Ludwig Hödl

Locher, Gottfried W.: **Zwingli und die Schweizerische Reformation.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 100 S. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch. Bd 3, Lief. J 1) kart. DM 33.80

Dieses Handbuch folgt im ganzen den Linien des Meisterwerkes des Vf.s: „Die Zwinglische Reformation im Rahmen der Europäischen Kirchengeschichte" Göttingen/Zürich, 1979 (712 S.). Hier wie dort hebt Vf. den geistlichen, nur theologisch beschreibbaren Grundcharakter der Zürcher Reformation und ihrer Bekämpfung hervor. Gegenüber dem großen Opus sind doch Ergänzungen und sogar kleinere Korrekturen eingebaut, nämlich: die Betonung des pneumatologischen Charakters der ersten Berner These (49); die Dauer der Schlacht bei Kappel (eine ganze, nicht ein Viertelstunde, 83), die Darstellung von Zwinglis Theologie in Form einer interpretierenden Paraphrase der „Expositio fidei" (1531/36) (50), die Charakteristik der oberdeutschen Reformation (am Ende). Die Ausstrahlung der Zürcher Reformation außerhalb der Schweiz wurde verkürzt, aber die theologische und soziologische Position Zürichs neben Wittenberg, Genf und anderen Zentren wurde beibehalten. Bei jedem Kap. gehen reiche Hinweise auf die entsprechende Literatur voraus, wozu sich noch Randbemerkungen hinzufügen.

Wenn auch beide Bde für sich stehen, sind sie nebenbei aufgefaßt als Vorbereitung zu einer Forsetzung der „Theologie Zwinglis", Bd I (1952), die schon in der englischen Ausgabe, „Zwingli's Thougth" (Leiden, 1981), sowie in dem Aufsatzband: „Huldrych Zwingli in neuer Sicht" (1969) einige Ergänzungen erhalten hat. In diesen Studien arbeitet der Vf. vier Hauptzüge in Zwinglis reformatorischem Denken und Wirken heraus: ihren Ursprung in einem bundesgeschichtlichen Verständnis der Hl. Schrift Neuen und Alten Testaments; ihr Zentrum im satisfaktorischen (Anselmischen) Verständnis des Kreuzesgeschehens; ihre universal-gesellschaftliche Zielsetzung; ihren pneumatologischen Charakter, vom Sakraments- und Wortverständis bis zum politischen Einsatz. Dabei distanziert sich Vf. sowohl vom alten liberalen Zwinglibild als auch von demjenigen positiver Apologeten, die Zwingli damit verteidigen wollen, daß er, wie Luther, „auch Anfechtungen gehabt" und um Heilsgewißheit gerungen hat.

Das historische Werk führt diese theologische Sicht durch eine Berichterstattung hindurch aus, welche die modernen soziologischen und stadtreformatorischen Fragen mit aufnimmt, ohne sie zum Schlüssel der Erkenntnis kirchengeschichtlicher oder gar religiöser Entwicklungen werden zu lassen. An Einzelheiten bietet es gegenüber den bisherigen profan- und kirchengeschichtlichen Darstellungen eine Fülle von neuen Einsichten, Mitteilungen und Deutungen, u. a. den speziellen Charakter (volkspädagogisch) des Schweizerischen Humanismus, die augustinischen und thomistischen Wurzeln und Begriffe in Zwinglis Entwicklung zum Reformator; der Nachweis der Echtheit des Zürcher Mandats von 1520 (19), die kritische Beurteilung der Bündnisbestrebungen Zwinglis und seiner Politik überhaupt und die Anerkennung ihrer Fehler, die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Zwinglis Reformation und Bullingers Reformierter Kirche, die erheblich stärkeren, wenn auch zeitlich begrenzten, Fern- und Nachwirkungen Zwinglis, und vor allem der überwiegend Zwinglische und Bucerische Charakter der oberdeutschen Reformation während zweier Generationen. Dies nur um eine Auswahl zu nennen.

Auf so gutem Weg kann man sich nicht aufhalten. Mag der verdiente Vf. Zeit und Kraft finden, uns einmal als Vollendung seines großen Werkes den 2. Bd seiner Theologie Zwinglis zu geben.

Paris J. V. Pollet

Hennesey, James S.J.: **American Catholics. A History of the Roman Catholic Community in the United States.** With a foreword by John Tracy Ellis. – New York, Oxford: Oxford University Press 1981. XVI, 397 S., US-$ 19.95

In letzter Zeit sind in den verschiedenen Medien Berichte erschienen über die offensichtlich als überraschend und sehr progressiv eingestuften Stellungnahmen amerikanischer Bischöfe zur Friedens- und Sicherheitspolitik und anderen allen heute unter den Nägeln brennenden Problemen. Damit wurde die Aufmerksamkeit gelenkt auf einen bis vor kurzem nach außen hin als erratischen Block erscheinenden Katholizismus amerikanischer Prägung, von dem allerdings zumindest im deutschen Sprachraum auch nicht allzuviel bekannt war.

Der Vf., Kirchengeschichtler am Boston College, versucht im hier vorliegenden Buch die über 450jährige Geschichte der röm.-kath. Kirche im Gebiet der heutigen Vereinigten Staaten nachzuzeichnen und in einer „Geschichte des Volkes" (im Gegensatz zu einer ausschließlichen Geschichte der Hierarchie) die entscheidenden Stationen dieser Kirche in diesem Land, dem „verheißenen Land der Heiligen" (9), deutlich zu machen. Dabei entpuppt sich der anscheinend erratische Block zwar zuammengehalten durch die „psychologische Verteidigungshaltung" (308) gegenüber einem seit den Pilgervätern 1620 latenten und immer wieder auch offen aufflackernden Antikatholizismus vor allem im Nordosten und Südosten der USA, deren Zivilisation und Kultur, die den Grundstein der späteren Vereinigten Staaten legten, englisch und protestantisch geprägt waren (vgl. 36); aber im Inneren war es ein in kräftigen Farben schillerndes Mosaik, das bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg geprägt war durch die ständige Auseinandersetzung der verschiedenen Volksgruppen und der immer wieder zumindest insgeheim abgelehnten Oberherrschaft der irischen Hierarchie über Italiener, Polen, Deutsche und andere ethnische Gruppen.

Vf. zeigt in den 21 Kap. die Geschichte der Kirche vor allem im Blick nach innen, d. h. nicht so sehr die Auseinandersetzung der Hierarchie und anderer Vertreter mit dem (in Amerika teilweise erheblich anders als in Europa verlaufenden) geistesgeschichtlichen Umfeld, sondern vielmehr die vier Hauptabschnitte: Kirche aus der spanischen, französischen und englischen Kolonisation (bis ca. 1820); die sich aus den Einwanderungswellen des 19. und frühen 20. Jh.s ergebenden Probleme, die zu teilweise sehr heftigen Auseinandersetzungen auch innerhalb der Kirche führen; die Wende, die mit der Wahl Johannes' XXIII. zum Papst (1958) und J. F. Kennedy's zum Präsidenten (1960) einsetzt und zu einer vorher unbekannten „Gesellschaftsfähigkeit" der Kirche führt; schließlich die Situation der röm.-kath. Kirche der USA in den siebziger Jahren.

Aufgrund der Nähe des Vf.s zu den letztgenannten Ereignissen (Geschehnisse um Daniel Berrigan [319] u. a.) lassen sich in diesem

Abschnitt Generalisierungen wohl nicht vermeiden. – Der Stil hat manchmal leichte Reminiszenzen an latenten Triumphalismus, bleibt aber insgesamt recht trocken und lehrbuchhaft. Es ist eine gewisse Ausdauer vonnöten, die Materie zu bewältigen. – Die angeführten Quellen hat Vf. stets aus Sekundärliteratur angegeben; Zeitungen wurden als Quellen anscheinend nicht ausgewertet. Die benutzte oder zur weiteren Vertiefung empfohlene Literatur wird leider nicht in einer systematischen Bibliographie erfaßt.

Ob das Buch, wie es in einer Rez. R. T. Handy's, die auf dem Schutzumschlag abgedruckt ist, heißt, das einbändige Standardwerk über die zahlenmäßig stärkste Kirche in den USA (1980: knapp 50 Mio. Mitglieder = 22,4 % der Gesamtbevölkerung) werden wird, bleibe dahingestellt.

Es sei dem Rez. gestattet, diejenigen, die eine mehr geistesgeschichtlich ausgerichtete Gesamtdarstellung der christlichen Kirchen in den Vereinigten Staaten seit der Kolonisation zu konsultieren wünschen, hinzuweisen auf das vorzügliche Werk von Sydney E. Ahlstrom: A Religious History of the America People. – New Haven, CT: Yale University Press, 1972 (paperback edition in two volumes: Garden City, N.Y.: Image Books, 1975).

Münster Thaddäus A. Schnitker

Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler: Sämtliche Werke und Briefe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, hrsg. von Erwin Iserloh. **Abt. I, Bd 3: Schriften, Briefe und Materialien zum Vaticanum I 1867 bis 1875.** Bearbeitet von Erwin **Iserloh,** Norbert **Jäger,** Christoph **Stoll** unter Mitwirkung von Angelika Senge, Emil Valasek. – Mainz: v. Hase & Kohler Verlag 1982, 1004 S., 11 Abb. Ln DM 128.–

Der vorliegende Bd gibt Einblick in die Tätigkeit des Mainzer Bischofs während eines besonders interessanten Zeitraumes. Das reichhaltige Material wurde von den Bearbeitern in hervorragender Weise erschlossen. Entsprechend den einzelnen Abschnitten erscheinen zuerst die in dieser Periode gewechselten Briefe; es folgen die Broschüren und Reden des Bischofs, seine Eingaben und Entwürfe sowie die öffentlichen Erklärungen zu den Texten des 1. Vat. Konzils. Dabei wurde einer sachlichen Gliederung der Vorzug vor der chronologischen gegeben, indem z. B. die Stellungnahmen zur Geschäftsordnung und zu den einzelnen Schemata in eigenen Kap.n zusammengefaßt wurden. Aufgenommen sind sämtliche in Kettelers Konzilsnachlaß im Dom- und Diözesanarchiv Mainz und im Archivo Segreto Vaticano noch vorhandenen und dort aufgefundenen Dokumente. Deutsche Entwürfe sind mit dem definitiven lateinischen Text abgedruckt, wenn sie mit diesem weitgehend übereinstimmen. Übersetzungen wurden auch sämtlichen fremdsprachigen Briefen und jenen Konzilsdokumenten beigegeben, die als endgültig anzusehen sind, ebenso den Konzilsreden und Eingaben, Vorschlägen und Protesten, die zu den Konzilsakten gegeben wurden. Wichtige Dokumente bzw. Zeitabschnitte der Dokumentation erhielten kurze, jedoch treffliche Einführungen; dazu finden sich zahlreiche Anmerkungen, in denen über Quellen, Personen, Sachverhalte und Zeitumstände präzise Auskunft erteilt wird. Wie schon bei den früher erschienenen Bänden wurden auch diesem Teilbd umfassende Personen- und Ortsregister sowie ein sehr detailliertes Sachregister beigegeben, so daß bei allen speziellen Fragen der Zugang zu den Texten rasch zu finden ist. Es kann nicht hoch genug eingeschätzt werden, daß die „Sämtlichen Werke und Briefe" von Kettelers in E. Iserloh einen Hrsg. gefunden haben, bei dem auch nach kritischstem Maßstab der historischen Wissenschaft kaum je ein Wunsch offenbleibt. Für den systematisch arbeitenden Theologen ist es von großem Wert, daß er hinsichtlich der Konzilsansichten des Mainzer Bischofs auf die kritische Ausgabe seiner Äußerungen zurückgreifen kann, zumal nach wie vor ein großes Interesse an den hier behandelten Sachfragen besteht.

Schon der erste abgedruckte Brief von Kettelers an den Bischof F.-A.-Ph. Dupanloup von Orléans vom 12. 4. 1867 zeigt, in welcher Weise er zu dem erwarteten Konzil Stellung nahm.

Eine allgemeine Kirchenversammlung hatte für ihn nur dann Sinn, wenn zu Zeiten großer Weltereignisse die Bischöfe sich um ihr Oberhaupt versammeln, um unter Beistand des Hl. Geistes in heiliger und ernster Beratung für die Interessen der Menschheit zu sorgen. Er hielt nichts davon, daß etwa die Unfehlbarkeit des Papstes und andere wesentliche Punkte der Lehre plötzlich und sozusagen im Vorübergehen festgelegt werden sollten. Nach seiner persönlichen Überzeugung durfte es sich keineswegs darum handeln, die Zahl der Dogmen zu vermehren. Im besonderen wünschte er auf keinen Fall – allerdings lediglich aus Zweckmäßigkeitsgründen – daß die Unfehlbarkeit des Papstes formell definiert werde; im Gegenteil schien es ihm viel wichtiger, den Geist der Heiligkeit auf allen Stufen der Hierarchie stark anzuregen. Er erklärte: Je mehr die Welt an den Anstrengungen des Absolutismus kranke, um so mehr werde die Kirche jeden Anschein vermeiden müssen, der glauben machen könnte, sie selbst sei von diesem herrschenden Geist beeinflußt (5).

Es sind freilich nicht nur die großen pragmatischen Entwürfe von Kettelers, die unsere heutige Aufmerksamkeit beanspruchen; Interesse verdienen vielmehr auch mancherlei kleinere Erklärungen und Bemerkungen, die mehr beiläufig abgegeben wurden, die aber ein klares Licht auf den Charakter des Bischofs sowie seine Denk- und Arbeitsweise werfen. Obwohl er als ein juristisch ausgebildeter Verwaltungsfachmann auch das Regierungsgeschäft einer Diözese in Deutschland gut verstand, tritt doch immer wieder hervor, daß dieser Bischof vor allem Seelsorger war. Er hatte stets das Wohl und Wehe seiner Gläubigen wie speziell das des Klerus im Auge. Dafür zeugt der Briefwechsel mit Regens F. Ch. I. Moufang. Viele seiner amtlichen Stellungnahmen sind nur so richtig zu verstehen.

Sein besonderes Anliegen war sodann die Freiheit der Kirche.

Er bedauerte, daß im ganzen europäischen Staatsleben die alten Usurpationen der Monarchien der Kirche gegenüber eingedrungen waren, so daß es selbst verständigen Menschen schwer wurde, die eigene Anschauung frei davon zu halten, um zu einem richtigen Begriff der kirchlichen Freiheit zu gelangen; er befürchtete, daß eine noch viel radikalere Revolution kommen müsse, um den Boden des europäischen Staatslebens von diesen Wurzeln des Unkrautes zu befreien. Dann werden – so hoffte er – endlich die Jesuiten aufhören, in der Civiltà immer mit Zuständen zu liebäugeln, die ganz außer unserem Machtgebiet liegen, und dadurch die Gedanken der Menschen mehr und mehr verwirren über das, was unter den gegebenen Verhältnissen der Kirche notwendig ist (71). Darüber sollte es in der Kirche – unbeschadet ihrer Autorität – eine freie Diskussion geben. Von Ketteler vermutete einen großen Eindruck auf die Öffentlichkeit, wenn man zum Konzil die besten Theologen der ganzen Welt beriefe und von ihnen einige wenige, aber tief in die Zeit eingreifende Fragen behandeln ließe; wenn dann die Welt erführe, daß sie hingehen könnte, um diese Diskussion zu hören und wenn dann die Bischöfe nach solcher Vorbereitung diskutierten und die Dekrete abfaßten. Denn – so argumentierte er – die Kirche ist Geist und Leben und bleibt es und braucht Geist und Leben nicht zu fürchten (81). Im übrigen äußerte der Bischof in diesem Zusammenhang, daß Rom für ein Konzil ein wenig passender Ort sei. Schon 1865 hatte er ernsthaft mit der Vorstellung gespielt, der Papst würde in Irland ein allgemeines Konzil abhalten. Daran schlossen sich ihm die schönsten Bilder an von einer allmählichen Bekehrung Englands und des Nordens Europas. Man sollte dies nicht als eine Kuriosität abtun. Von Ketteler war kein utopischer Schwärmer oder Tagträumer, vielmehr ein Mann, der bei der Beurteilung vieler Zeitumstände ein gutes Augenmaß bewies.

Seine schöpferischen Ideen könnten noch heute das Leben der Kirche befruchten. Gerade die aktuelle Bedeutung seines Denkens rechtfertigt die neue Edition seiner Werke; ihr Wert erschöpft sich keineswegs nur in der wissenschaftlich exakten Dokumentation einer vergangenen Leistung, die lediglich unser historisches Interesse beanspruchen könnte.

Die wichtigsten Dokumente aus der Vorbereitungszeit des Konzils sind der Hirtenbrief vom 12. 11. 1869, mit dem sich der Bischof von seiner Diözese verabschiedete (97–109). Er bringt das Kirchenverständnis von Kettelers besonders deutlich zum Ausdruck: Der Lehrauftrag der Kirche als Bewahrerin himmlischer, geistiger Schätze; die Einheit und Vielheit des Apostolats. Die Aufgabe des allgemeinen Konzils sah er darin, der Welt nach den Bedürfnissen der Zeit (!) mit der vollen Autoriät der Sendung Christi die ewigen Wahrheiten zu verkünden, die der Sohn Gottes selbst gelehrt hat. So soll durch gemeinsame Beratung sämtlicher Bischöfe mit dem Hl. Vater festgestellt werden, was nach der Lehre Jesu unserer Zeit zum Heil gereicht (101–102).

Im einzelnen nennt v. Ketteler dann in einem Brief an Pius IX. sechs Punkte, die ihm besonders wichtig schienen:

1. eine erschöpfende Exposition der Lehre von der Kirche;
2. das Verhältnis der Religion zur bürgerlichen Ordnung;
3. die Erneuerung der christlichen Wissenschaft auf allen Gebieten des natürlichen und übernatürlichen Wissens;
4. die Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe, worauf das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Stände in der menschlichen Gesellschaft beruht;
5. die freie Besetzung der kirchlichen Ämter;
6. Maßnahmen zur Förderung des heiligen Lebens der Geistlichen.

Diese kurzen Hinweise müssen genügen, um das Interesse von Kettelers zu skizzieren; ein eingehendes Studium muß sich vor allem mit seiner Schrift „Das Allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit" befassen (117–225). Darin erörterte der Bischof eingehend das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung und das von Hl. Schrift und kirchlichem Lehramt. Die Frage aller Fragen war für ihn: Wahrheit oder Sceptizismus? Daran anschließend ging er auf Gegenstand und Grenzen des unfehlbaren Lehramtes der Kirche ein und beschrieb dessen Organe. Die weiteren Kap. geben noch einmal seine Auffassung

vom Konzil im allgemeinen wie speziel von den Aufgaben des bevorstehenden Konzils wieder.

Aus der Konzilszeit selbst gibt es zahlreiche Briefe, Erklärungen und Stellungnahmen des Mainzer Bischofs, deren Inhaltsreichtum hier nicht annähernd wiedergegeben werden kann. Bemerkenswert ist, daß sich von Ketteler wiederholt gegen Fanatismus und Parteienbildung wandte. Gegenüber V. A. Dechamps, dem Erzbischof von Mecheln, äußerte er brieflich, daß er sein Leben lang frischen Mutes mit den Gegnern der Kirche gekämpft habe; er hätte es bis ans Ende seines Lebens getan, ohne daß diese Kämpfe ihn ermüdeten; aber der unselige Zwist, der spalte, mache ihn matt und müde, so daß er lieber die Feder aus der Hand legen würde (341). Von Resignation konnte indes bei von Ketteler keine Rede sein; auch fürderhin war es ihm darum zu tun, daß vollkommene Hochachtung und brüderliche Liebe alle verbinde. Gegenüber allen Unwahrheiten, die z. B. in seiner Sicht durch die „Römischen Briefe vom Concil" in der Allgemeinen Zeitung verbreitet wurden, nahm er weiterhin energisch Stellung. Auch die Stellungnahmen zur Geschäftsordnung des Konzils selbst bleiben von hohem Wert in Hinblick auf gegenwärtige und zukünftige konziliare bzw. synodale Tätigkeiten der Kirche. Gegenüber einer zum Absolutismus hindrängenden Interpretation der päpstlichen Gewalt vertrat er auch hier die Auffassung, daß die Gültigkeit des Konzils von seiner unveräußerlichen Freiheit abhängt (363).

Auf die Stellungnahmen zu den Schemata über die Disziplin (370–407), und den katholischen Glauben (411–425) kann hier nur kurz hingewiesen werden. Besonders umfangreich sind die Voten zum Schema über die Kirche (429–757). Hier wird deutlich, daß die Bedeutung der Ekklesiologie nicht erst während des 2. Vat. erkannt wurde; vielmehr kann gesagt werden, daß – trotz aller zeitbedingten Unzulänglichkeit – die Diskussion um die Kirche das eigentliche Generalthema auch des 1. Vat. war. Ketteler verlangte jedenfalls eine an der Heilsgeschichte ausgerichtete Darstellung der Lehre von der Kirche im Zusammenhang mit der Lehre von Christus als wahrem Gott und Erlöser; die Diskussion um die päpstliche Unfehlbarkeit muß nach wie vor diesen Gesamtzusammenhang berücksichtigen. – Man könnte meinen, daß die Stellungnahmen von Kettelers zum Verhältnis von Staat und Kirche (761–818) heute überholt wären; dies ist jedoch nicht der Fall; sie sollten vielmehr im Hinblick auf die Verhältnisse in manchen Staaten erneut bedacht und im Rahmen des Möglichen realisiert werden. Daß auf diesem Felde die besondere Bedeutung des Mainzer Bischofs überhaupt liegt, soll hier noch einmal eigens betont werden (Vgl. die Rez. zu Abt. I, Bd. 4 durch R. Lill, in: ThRv 76, 1980, Sp. 288–289).

Der letzte Abschnitt dieser Edition bringt die Dokumente aus der Zeit nach dem Konzil (821–974), darunter die bedeutende Schrift über „Das unfehlbare Lehramt des Papstes nach der Entscheidung des Vaticanischen Concils" (834–899). Darin tritt der Bischof einer extrem ultramontanen Auslegung der Konzilstexte entgegen. Der Briefwechsel mit Erzbischof P. Melchers von Köln zeigt wiederum, daß beiden „Minoritätsbischöfen" ein einheitliches Handeln des deutschen Episkopats sehr am Herzen lag; die Auseinandersetzung mit dem Grafen von Westfalen macht noch einmal deutlich, daß die Definition des Konzils nicht nur eine theologisch-akademische, sondern vor allem auch eine sehr ernste pastorale Seite hatte.

Zum Schluß dieser kurzen Durchsicht bleibt der Wunsch, daß die Arbeit der Hrsg. rasch fortschreiten möge, damit auch die Hirtenbriefe und Predigten von Kettelers in einer Neuausgabe greifbar werden. Erst dann wird sich der geistige Reichtum dieses Bischofs in seiner ganzen Fülle erschließen.

Fulda Elmar Fastenrath

Anderson, Margaret Lavinia: **Windthorst.** A Political Biography. – Oxford: Clarendon Press 1981. 522 S., Lw. DM 129.30, £ 25.–

Nachdem die einzige zusammenfassende Biographie zu Ludwig Windthorst, dem großen Zentrumsführer der Kulturkampfzeit und innenpolitisch wahrscheinlich einzigen kongenialen Gegenspieler Bismarcks, seit nunmehr 75 Jahren zurückliegt (Ed. Hüsgen, 1907), war ein Versuch, die inzwischen neu entdeckten Quellen (der Nachlaß Windthorst ist offensichtlich verbrannt) und disparaten Forschungsbeiträge (u. a. von R. Lill) unter veränderter Frage- und Problemstellung zu analysieren, längst fällig. Er ist dankenswerterweise und – das sei gleich vorweggenommen – mit weiterführenden Erkenntnissen und in stilistisch brillanter Form von der amerikanischen Historikerin A. unternommen worden. Neben den gedruckten zeitgenössischen Quellen (u. a. Memoiren und Reichstags- bzw. Landtagsprotokolle) hat sie eine Fülle von ungedrucktem Material in politischen und kirchlichen Archiven in Amerika und in der Bundesrepublik gesichtet. Dazu gehören u. a. die bislang ungedruckten Berichte der Ständeversammlung des Königreichs Hannover sowie die 1964 von Erwin Iserloh entdeckte Korrespondenz Windthorsts mit dem Trierer Seminar-Prof. Peter Alexander Reuss, der als Bindeglied zur Hierarchie und zur Kurie diente. (Keinen Zugang hatte die Autorin zu den vatikanischen Archiven.) Aber auch andere Nachlässe wie z. B. der umfangreiche Nachlaß Bachem in Köln oder die im Bundesarchiv Koblenz vorhandenen Papiere des Reichsfrhr. Friedrich Carl von Fechenbach, der von katholischer Seite in Stoeckerscher Manier eine christlich-konservative Partei mit antisemitischen Zügen projektierte und damit das Zentrum „rechts" überholen wollte, erwiesen sich für den thematischen Ansatz von A. als ergiebig.

Und dieser Ansatz macht den Reiz der Darstellung von A. aus: Sie will nämlich mit ihrer „politischen Biographie" einen Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus in Deutschland und damit zur Geschichte der deutschen Demokratie überhaupt liefern, wobei ihr Vergleichsstandpunkt unausgesprochen das amerikanische Verfassungsmodell ist. Kein Wunder denn auch, daß ihre Arbeit mit dem Satz beginnt: „Ludwig Windthorst (1812–91) was Imperial Germany's greatest Parlamentarian" und Windthorsts Name sich in der Arbeit charakteristischerweise in den meisten Fällen mit der Bezeichnung „deputy for Meppen" umschrieben findet. Und in der Tat – was die faktische Seite anbelangt, dürfte Windthorst mit seinen 35 Jahren Parlamentsarbeit, seinen 2209 Reden (!) allein im Reichstag, vor allem jedoch seiner innerparteilichen Wirksamkeit und Integrationskraft sowie seiner anerkannten Stellung als Führer der Opposition (nicht nur an der Spitze des Zentrums) kaum einem anderen Parlamentarier vergleichbar sein. Als ausgeprägter Typ des Berufspolitikers – als einer der ersten – trat Windthorst im übrigen schon früh für Abgeordnetendiäten ein, die aber erst 1906 eingeführt werden sollten. Als „ungekröntem König des katholischen Deutschland", der wie kein anderer das Bild einer Partei geprägt und bestimmt und die Parteimaschine so hervorragend gehandhabt hat (ein Schwerpunkt in A.s Analyse), wird man ihm allenfalls die irischen Katholikenführer Daniel O'Connell und Charles Stewart Parnell an die Seite stellen können.

Besonders schwierig war es in diesem Zusammenhang für Windthorst, das Abdriften des Zentrums nach „rechts" zu verhindern, zu dem vor allem konservative Adelige im Zentrum neigten, voran der „westfälische Bauernkönig" Burghard von Schorlemer-Alst, der nach A. den Gegenspieler des „Parteiführers" und das alternative „konservativ-ständische" Konzept zum Windthorstschen „parlamentarisch-demokratischen" repräsentiert. Dabei übersieht A. keineswegs die konservative Grundstruktur Windthorsts, die sich nicht zuletzt in seiner Devise manifestierte: „Vergiß nie, was du einst geliebt hast" (wobei konkret auch seine zeitlebens aufrichtige Anhänglichkeit an das welfische Herrscherhaus gehörte). Aber Windthorsts Konservativismus war im Unterschied etwa zum aggressiv preußischen Konservativismus „ostelbischer" Provenienz, der vorab auf „Ordnung" gerichtet war, mehr durch die stärkere Betonung der Leitmaximen „Freiheit" und „Kontinuität" ausgezeichnet. Vor allem richtete sich sein Mißtrauen jedoch gegen den omnipotenten Staat, und in dieser Beziehung war seine kompromißlose Haltung im Kulturkampf in erster Linie ein Kampf gegen Staatsomnipotenz und Staatsomnikompetenz und für eine Teilung politischer Macht. Das wird nicht zuletzt auch in Bismarcks Haß gegen die „Zentrums-Demokraten" und die „katholische Demokratie" deutlich, der sich in Windthorst geradezu personifizierte. In Lothar Galls vorzüglicher Bismarck-Biographie (1980) findet denn auch die These A.s ihre Verifizierung gleichsam „vom Gegenpol" her. Gegenüber einer Haltung, die den Nationalstaat an die Spitze der höchsten Güter stellte und den Erfolg als Religionsersatz proklamierte, entdeckte Windthorst nach A. die alten Tugenden der Liberalen wieder, die diese längst vergessen oder verdrängt hatten – wobei ihr die treffende Formulierung vom „Anti-Katholizismus als dem Anti-Semitismus der Intellektuellen" gelingt. Nicht selten stand seine Partei daher auch im Bündnis mit den Progressiven unter E. Richters Führung. A. spricht in diesem Zusammenhang bezeichnenderweise von einer „Gladstonian Coalition". Sie verweist darüber hinaus auf Windthorsts Ablehnung des seit den achtziger Jahren „postprimären" Antisemitismus, seine Absage an einen integralen Katholizismus im Zentrum und seine Rolle als Wortführer eines „popular particularism" (141), sein Eintreten für die kirchlichen Interessen als zugleich genuin demokratische Belange und seine Verteidigung des politischen Charakters der Partei.

In den Bereich einer progressiven Demokratisierung gehören für A., für die auch in dieser Beziehung das liberale angelsächsische, mehr verfassungsrechtliche Denken Leitlinie bleibt, die Darstellung von Windthorsts Vorstellungen zum Verhältnis von Staat und Kirche sowie seine Haltung gegenüber vatikanischen Einflußnahmen auf die parlamentarische Arbeit des Zentrums. Sie hebt deshalb vor allem hervor, daß Windthorst in letzter Konsequenz ein Anhänger der „Trennung von Staat und Kirche" nach dem kirchenfreundlichen amerikanischen Modell war (144, 279); daß er die Erklärung der päpstlichen Infallibilität 1870 weder für notwendig, noch für opportun hielt, „selbst wenn man ihm den Kopf abschneide" (126); daß er keineswegs ein bedingungsloser Verfechter der Wiederherstellung des Vatikanstaates war und mehr gedrängt als überzeugt in der „römischen Frage" agierte; daß er schließlich Leos XIII. Vorliebe für die „Rechte" und dessen Kompromiß mit Bismarck im Kulturkampf vehement ablehnte, weil er nicht konstitutionelle Rechte für spezifisch katholische Interessen opfern wollte. Für A. beendete Windthorsts Niederlage bzw. der Sieg Leos die kurze Episode der „Zentrumsdemokratie". Das Jahr 1887 bezeichnet sie als den „Sündenfall" des Zentrums, der dem der Liberalen aus dem Jahre 1866 folgte (404). Insofern besticht ihre Studie durch einen konsequenten, ideologiefreien Ansatz, der von der liberalen Verfassungsdemokratie angelsächsischer Provenienz seinen Ausgangspunkt nimmt und in der zunächst überraschenden These von Windthorst als einem „Linken" endet.

Selbst wenn man jedoch das Jahr 1887 nur mehr oder weniger als einen markanten Fixpunkt nimmt, scheint mir ein Vergleich mit dem „liberalen Waterloo" von 1866 – sprich Einheit o h n e Freiheit statt Freiheit u n d Einheit – fraglich. Die „naturrechtlichen Sicherungen" erwiesen sich auch nach Windthorsts Tod durchaus als intakt. Im übrigen holten die Katholiken ja nur nach, was der Nationalprotestantismus durch die Identifizierung mit dem Kaiserreich (vgl. Stoeckers Diktum vom „Heiligen Evangelischen Reich deutscher Nation") bereits hinter sich hatte und was selbst den Sozialdemokraten nicht erspart blieb. So hatte beispielsweise selbst Windthorst, wenn auch mit Vorbehalten, seinen Preis an den imperialen Machtstaat bereits bei der ostafrikanischen Vorlage (1888/89) bezahlt, abgesehen davon, daß er keineswegs ein konsequenter Gegner von „Kolonien" gewesen ist (so 382) und schon 1885 sie als Absatzgebiete für notwendig hielt. Die historisch-positivistische Staatslehre (à la Laband) hat, trotz einiger marginaler Gefährdungen von seiten der sog. Staats- und Nationalkatholiken im Kaiserreich, das naturrechtliche Fundament der katholischen Staats- und Soziallehre nicht ernsthaft erschüttern können. Vielleicht wäre A. der angedeuteten Problematik jedoch näher gekommen, wenn sie Fragestellungen und Methoden stärker berücksichtigt hätte, die eine mehr die kontinentaleuropäische Entwicklung in Rechnung stellende sozialgeschichtliche Betrachtungsweise a u c h an eine Biographie Windthorsts herantragen würde. Wenn er z. B. für monarchische Einrichtungen als „counterbalances" gegen die „Tyrannei der Majorität" eintrat, implizierte dies nicht nur verfassungsrechtliche „checks and balances" gegen eine Radikaldemokratie, sondern dann stand dies auch in der politischen Tradition des konservativen Defensivbündnisses von „Thron und Altar". Allerdings rechtfertigen die „gesellschaftlichen" Implikationen des Windthorstschen Konstitutionalismus keineswegs – und darin ist A. auf jeden Fall recht zu geben – die in der sozialgeschichtlichen Historie beliebte These von der „Einbahnstraße" ins Dritte Reich.

Münster Horst Gründer

Fehr, Wayne L.: **The Birth of the Catholic Tübingen School: The Dogmatics of Johann Sebastian Drey.** – Chico, CA: Scholars Press 1981. 302 S. (American Academy of Religion. Academy Series Number 37) Ln $ 14.95

Die vorliegende Arbeit, der eine Diss. an der Yale-University vom Dezember 1978 zugrunde liegt, gehört zur Gruppe jener theologiegeschichtlichen Untersuchungen, welche den Ursprüngen der gegenwärtigen Theologie im 19. Jh. nachgehen. Daß in dieser Hinsicht der Katholischen Tübinger Schule eine besondere Stellung zukommt, bestätigt sich bei derartigen Untersuchungen immer wieder. Während indessen zunächst J. A. Möhler als der alle überragende Stern gepriesen wurde, rückt in der letzten Zeit J. S. Drey, der Lehrer Möhlers und die eigentliche Gründerfigur zu Beginn der Tübinger Schule, immer stärker in den Vordergrund.

Nach H. Lohmann, F. Laupheimer, J. Rief, E. Klinger, F. Schupp und W. Ruf – um nur die größeren der Drey direkt zugewandten Monographien aus den den alten Tübingern gewidmeten Untersuchungen und Abhandlungen zu nennen – folgt nun auch die amerikanische Forschung diesem Trend. Es ist übrigens besonders bemerkenswert, daß diese von dem amerikanischen Jesuiten W. L. Fehr gefertigte Diss. in Übersee vergeben und betreut wurde (das Quellenstudium erfolgte dann in Tübingen), zeigt sich daran doch, daß das Werk der alten Tübinger im Rahmen der gegenwärtigen Rückbesinnungen nun auch außerhalb Deutschlands und Europas in seiner Bedeutung zunehmend erfaßt und mit Innendifferenzierungen studiert wird. Die vorliegende Diss. versteht sich denn auch ausdrücklich als eine im Blick auf die Gegenwartsbedeutung Dreys unternommene historische Untersuchung (vgl. S. 2–10 und S. 278ff).

Wie schon aus dem Buchtitel hervorgeht, geht es in dieser Arbeit primär um eine Untersuchung der D o g m a t i k Dreys, die nie in Buchform veröffentlicht wurde, sondern in der Hauptsache nur in unveröffentlichten Manuskripten zugänglich ist.

Bereits Geiselmann, Rief, Ruf und Schupp u. a. hatten auf diese Manuskripte zurückgegriffen. Aber während diese nur einzelne Lehrpunkte verwerteten, will F. die Dogmatik Dreys im ganzen und als solche einer systematischen und formalen Untersuchung unterziehen, um die Eigenart Dreys gerade in der Behandlung des d o g m a t i s c h e n Stoffes zu erheben (20f).

Eine solche Untersuchung muß jedoch das Gesamtwerk Dreys und insbesondere den formalen und methodologischen Aspekt in Dreys Denken, der zudem auch für die Eigenart der Katholischen Tübinger Schule im Ganzen und für das gegenwärtige Interesse an ihr von großer Bedeutung ist, berücksichtigen. Da eine allgemeine Kenntnis desselben heute nicht vorausgesetzt werden kann, hält F. es für notwendig, im Blick auf diese engeren und weiteren Erkenntnisinteressen eine G e s a m t i n t e r p r e t a t i o n Dreys zu geben. Das bedeutet, daß ein langer Anlaufweg zurückzulegen ist, bis schließlich die Dogmatikmanuskripte an die Reihe kommen können (21).

Mit seinem Vorhaben einer historisch-systematischen Untersuchung verbindet F. noch eine Nebenabsicht. Es geht ihm nicht nur darum, die angezielten E r g e b n i s s e zu erarbeiten; es sollen vielmehr Hand in Hand damit das D e n k e n und die T e x t e Dreys einem englischsprachigen Leserkreis nahegebracht werden, und zwar möglichst originär. Daher das Bestreben, möglichst viele als wichtig erachtete Dreyzitate in einer „fairly literal but readable English translation" (11) zu bringen, da es bisher überhaupt keine Dreyübersetzungen ins Englische gebe. Ein Notbehelf also zwar, aber als solcher zweifellos ein sehr nützlicher und, wie das Ergebnis im ganzen zeigt, gelungener erster Brückenschlag, der den Appetit für weiteres wecken könnte.

Darüber hinaus verfolgt F. das Ziel einer „transposition of thougt" (11), einer Übersetzung des Dreyschen Denkansatzes und Denkvollzuges also von einem kulturellen Kontext in einen anderen. Hier liegt der zweite Grund dafür, daß F. einen Gesamtprospekt der Dreyschen Theologie ausbreitet. Dieser ist, alles in allem genommen, so gelungen, daß auch der deutschsprachige, mit Drey schon einigermaßen vertraute Leser dieser Monographie, wenn er sie gesamthaft als „Introduction" liest, großen Gewinn daraus ziehen wird, zumal da F. mit gutem Gespür den zentralen Ansatz- und Konstruktionspunkt der Theologie Dreys – seine Bestimmung des Natur-Übernatur-Verhältnisses im Kontext der Paradoxie des christlichen u n i v e r s a l e c o n c r e t u m – ausfindig macht und von da aus das „Unternehmen Drey" aufschlüsselt. Vielleicht ist sogar diese Gesamtdeutung, unbeschadet der Mängel, die vor allem im Schlußkapitel zum Vorschein kommen, die eigentliche Leistung dieser Arbeit. Sie wird auf dem Feld der Drey-Deutungen ihren Platz und ihr Gewicht haben. Es darf dazu noch bemerkt werden, daß F. sich für seine Arbeit eine hervorragende sprachliche und sachliche Kompetenz erworben hat, die den Gedanken, hier sei ein Outsider am Werk, überhaupt nicht aufkommen läßt.

Der Aufbau der Arbeit entspricht eher dem Vorhaben einer G e s a m t d e u t u n g Dreys als dem einer Analyse seiner D o g m a t i k.

Von insgesamt 7 Kap. ist nur eines der Dogmatik gewidmet, und auch dieses in ziemlich anfechtbarer Weise, wie man nach den Erwartungen, die der Titel und die „Introduction" (= Kap. I, 1–22) wecken, mit Bedauern feststellen muß.

Kap. II („Revelation as Divine Creative Aktivity", 22–44) und Kap. III („Revelation as the Education of Human Reason", 45–72) bringen eine Darstellung des Dreyschen Offenbarungsverständnisses, die konkret und sachgerecht ist, ohne viel Neues zu sagen. Hier wie fast durchweg in der ganzen Untersuchung erfolgt keine Auseinandersetzung mit der Fachliteratur und auch kein Aufweis historischer Bezüge und Abhängigkeiten, ein wenig Lessing und noch viel weniger Schleiermacher ausgenommen. Der Blick ist ganz auf Drey, wie er in seinen Texten und seinem Denken in sich steht, gerichtet. Die Arbeit gewinnt dadurch an Konzentration und das Werk Dreys an Konzision, aber doch um den Preis einer s p l e n d i d i s o l a t i o n.

Kap. IV („‚Wissenschaft' and Theology in the Early Schelling", 73–115) macht mit seinem weit ausholenden Parforce-Ritt durch die Denkwelt des frühen Schelling nur scheinbar eine Ausnahme, denn der Einfluß Schellings auf Drey wird in diesem unproportionierten, wenngleich durchaus sorgfältig gearbeiteten Kap. (das vielleicht die Nebenabsicht verfolgt, den englischsprachigen Leser auch mit dem frühen Schelling vertraut zu machen) eigentlich nur behauptet bzw. durch den Aufweis von Analogien insinuiert, nicht aber schlüssig nachgewiesen.

Die Frage nach dem Einfluß anderer tritt demgegenüber praktisch vollständig zurück.

Einschlägig zur Sache kommt dann wieder das Kap. V („Drey's method for Theology", 117–176), obwohl auch es sich, verglichen mit der bisherigen Drey-Forschung, in bereits Bekanntem bewegt. Doch darin ist es hermeneutisch und systematisch gut. Die historischen und noetischen Bedingungen, aus denen die Theologie Dreys erwächst, die Strukturen und die Architektonik seiner wissenschaftlichen Theologie des christlichen Glaubens werden immanent stimmig und mit differenzierendem Sinn herausgearbeitet, durchgängig ziemlich textnah, trotzdem analytisch, nicht als reines Referat, und mit akzentuierten systematischen Zügen.

Kap. VI („System of Drey's Dogmatics", 177–244), bringt dann, nach langer Vorbereitung in den vorausgehenden 5 Kap., die Behandlung der Dreyschen Dogmatik. Diese fällt vergleichsweise mager aus. Eine gewisse Enttäuschung F.s gegenüber Drey, die dann auch im Schlußkapitel deutlich ausgesprochen wird, scheint sich hier auszuwirken. Das Schlußkapitel (= Kap. VII, „Critical Assessment", 245–285) schließlich beinhaltet verschiedene kritische Stellungnahmen F.s zu Drey sowie eine Gesamtwürdigung Dreys. Eine Auswahlbibliographie (287–296) sowie ein Stichwortregister (297–302), das wegen des unübersichtlichen und undetaillierten Inhaltsverzeichnisses besonders nützlich ist, beschließen den Band.

Das Hauptinteresse des Lesers richtet sich naturgemäß auf das der Dogmatik gewidmete 6. Kap. Leider hält es nicht ganz, was es verspricht. Zwar vermittelt es in seinen Analysen und Beschreibungen zahlreiche Informationen und Einsichten, aber mager und unvollendet wie die Dogmatik Dreys erscheint auch das Kap. über sie. Das gilt selbst für die systematische Aufarbeitung und spekulative Durchdringung des Materials, obwohl da, nach den Ausführungen des 5. Kap.s, vielleicht gar nicht mehr so viel zu machen war. Es gilt aber auch ganz vordergründig für die empirisch-deskriptive Präsentation und Erschließung der Dogmatikmanuskripte als Beweis für alles weitere.

So fehlt z. B. eine genauere Beschreibung dessen, was die Manuskripte Dreys denn überhaupt enthalten, jedes für sich und alle zusammen. F.s Interesse gilt zwar primär der formalen Seite und vor allem den spekulativen Deduktionen in Dreys Dogmatik, aber daß die erste und einzige Diss. zu einem so abgelegenen Gegenstand, wie es die Dogmatikmanuskripte Dreys sind, diese nicht auch deskriptiv näherbringen, wird vom Leser doch als Mangel empfunden. Es fehlt auch eine literarkritische Vorstellung der drei Manuskripte, ihres Zustandes, ihrer Differenzen, ihrer möglichen Lehrentwicklungen; es fehlt die Diskussion ihrer Datierung und Überlieferung (die kurzen Hinweis 178–180, gestützt auf Ruf, sind für eine derartige Monographie völlig unzureichend); es fehlt eine tiefergehende Auswertung der vorhandenen Kollegnachschriften von Drey-Schülern, zumal diese keine bedeutungslosen Anonymi waren; es fehlt eine zeitgeschichtliche Einordnung auch im Blick auf die zeitgenössischen Dogmatiken, von denen diejenige Dreys sich möglicherweise (aber das wüßte man eben gerne) unterscheidet. So bleibt das Unternehmen des Dogmatikers Drey wenn nicht ohne Profil, so doch ohne Kontraste. Es fehlt schließlich die Auswertung der Dogmatikrezensionen, die Drey in den Jahren von 1819 bis 1846 in der ThQ veröffentlicht hat.

Das Schlußkap. sowie ein Punkt aus der „Introduction" bedürfen noch einer besonderen Bemerkung.

Zunächst zum Schlußkap. Es stellt die Ergebnisse der vorausgehenden Kap., an die man sich gerne erinnern läßt, noch einmal übersichtlich zusammen: die Herausforderungen der geistesgeschichtlichen Situation, denen Drey sich stellt; die zentrale Bedeutung des dynamischen Gott-Welt-Verhältnisses für die ganze Theologie Dreys; die Funktion der Reich-Gottes-Idee; die apologetische Aufgabe, gegenüber dem Naturalismus der ‚Aufklärung' bzw. Supranaturalismus einer bloß spiegelbildlich verkehrten Antiaufklärung gerade den Offenbarungscharakter des Christentums in einer neuen Weise sicherzustellen, und das von Drey entwickelte apologetische Konzept (das freilich seine inneren Entwicklungen und Verwicklungen kennt), dies durch die Versöhnung von göttlicher Positivität und theologischer Intelligibilität zu erreichen – das alles erinnert vorteilhaft an die einfühlsame Interpretationsleistung, die F. in den Kap. II, III, V und auch noch VI erbracht hat. Aber dann, mit Beginn der „kritischen" Würdigungen (258ff) ändern sich Klima und Reflexionsniveau auf eine geradezu bestürzende Weise. Wie hier gerade die Hauptpunkte im Werk Dreys behandelt werden, ist eher eine hochnotpeinliche Sache für den Kritiker selbst und hat viel mehr den Charakter einer von weit draußen herkommenden, eilig gefertigten und aufgeklebten Fleißübung in moderner „Kritik" als den einer das vorherige Niveau haltenden Auseinandersetzung.

Wenn etwa die Spannung zwischen „Positivität" und „Rationalität", die in Dreys Werk ja nicht nur faktisch vorhanden, sondern für es konstitutiv ist, als eine „very uneasy iuxtaposition in Drey's System" (261) abgetan wird; wenn generös eingeräumt wird, Drey habe im ganzen Unternehmen seiner Theologie immerhin eine „gewisse Intelligibilität" (vgl. 260) der christlichen Offenbarung aufzuweisen vermocht (ein Zugeständnis, das, wenn es so zuträfe, für Drey, dem es ja nicht um eine „gewisse Intelligibilität", sondern stringent um die Denknotwendigkeit des Positiven, jedenfalls ex post, geht, absolut tödlich wäre); wenn der Reich-Gottes-Begriff der deutschen Theologen des frühen 19. Jh.s einen „immensen Abstand" zu dem des Neuen Testaments haben soll und Dreys eigenes Reich-Gottes-Verständnis nur wenig mit der Botschaft Jesu zu tun habe, sondern eher „an intuition of his own creative mind" sei (266); wenn gar Drey ausgiebig von Kierkegaard her kritisiert wird – was für einen Hegel recht ist, muß für einen Drey wohl billig sein, obwohl Drey in Wahrheit mit Hegel kaum etwas zu tun hat; wenn schließlich, alles in allem, das Werk Dreys als gescheitert erklärt wird, aus dem doppelt schlagenden Grund, weil Drey, der ohnehin „not a systematic theologian of the first rank" (265) gewesen sei, einerseits, wie seine Dogmatik beweise, „unfähig" (unable, 264) war, sein eigenes Projekt zu realisieren, d. h. die Positiva des Glaubens ins theologische System zu bringen, und anderseits auch aus inneren Gründen dies gar nicht gelingen konnte (264; vgl. 268: „his Idealist Thought-frame is obstrusive, and his project seems unrealizable"!); wenn an Drey nur noch zu rühmen bleibt, daß er eben zeitnah und aufgeschlossen für die Herausforderungen seiner Zeit war, im gleichen Atemzug aber vom „Idealismus" her dem Werk Dreys der Nerv getötet wird –: wenn Dinge dieser Art in einer abschließenden „kritischen Würdigung" geltend gemacht werden, dann breitet sich beim Leser Ratlosigkeit aus.

Eine letzte Bemerkung zu einem Punkt aus der „Introduction". F. setzt sich dort mit dem Begriff der „Catholic Tübingen School" auseinander (3ff), wie es für eine Arbeit, die diesen Begriff in ihrem Titel führt, naheliegt. Die Auseinandersetzung mit diesem Begriff fällt jedoch reichlich dünn und unentschieden aus.

R. Reinhardt hatte vor einiger Zeit im Kontext einer bestimmten Fragestellung die Anwendbarkeit des Begriffs „Schule" auf die Tübinger Theologie bezweifelt. Er war dabei von einem Schulbegriff ausgegangen, der an der Übereinstimmung in Lehrinhalten orientiert war. Daß es eine solche nicht einmal in der ersten oder von der ersten zur zweiten Generation der alten Tübinger gab – weil es nämlich vorwiegend eigenständige Persönlichkeiten waren, die allerdings paradoxerweise das Selbstdenkertum als Gemeinsamkeit erkannten und wollten –, ist bei den Informierten natürlich durchaus bekannt, obwohl es von Zeit zu Zeit vielleicht auch in Erinnerung gerufen werden darf. Aber daraus scheint sich nun allmählich neuerdings der Trend abzuzeichnen, den Begriff der „Katholischen Tübinger Schule" rundweg in Frage zu stellen. So auch bei F., der ihn freilich dann doch, wenn auch in einer eingeschränkten und inkonsequenten Weise, weiterverwendet. Demgegenüber ist mit Nachdruck auf den berechtigten und durch den historischen Gebrauch befestigten Sinn dieses Begriffs, der seine Legimität gerade nicht aus inhaltlichen Merkmalen herleitet, zu verweisen (vgl. dazu ThQ 162 (1982) 186 Anm. 16).

Tübingen Max Seckler

Loome, Thomas, Michael: **Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism.** A Contribution to a New Orientation in Modernist Research. – Mainz: Grünewald 1979. VII, 452 S. (Tübinger Theologische Studien, Bd 14) kart. DM 86.–

Der Vf. nennt das Ergebnis seines Buches mit einem Wort von George Tyrrell: „to raise a question which I have failed to answer", spricht allerdings schließlich die Hoffnung aus, „die notwendigen Vorbedingungen" für eine „Re-Orientierung" der Modernismus-Forschung vorgelegt zu haben.

Das Tyrrell-Zitat charakterisiert aber nicht nur den wissenschaftlichen Ertrag, sondern auch den Umgang des Vf. mit seinem Vorhaben: Er bekundet seine persönliche Dankesschuld gegenüber drei Männern, die er dann auch zu den Gegenständen seiner Darlegungen macht, gegenüber dem Altkirchenhistoriker Edmund Bishop (1846–1917; 1867 von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche konvertiert), gegenüber G. Tyrrell („I have addressed myself to his experience") und Friedrich von Hügel („the presence of intellectual integrity, profound ecclesial loyality, even of sanctity").

In dieser persönlichen Affinität ist das Buch gewissermaßen selbst ein Dokument nicht des „Modernismus" im Sinne des historischen und schwer definierbaren Begriffes, sondern des vom Vf. selbst angepeilten Antagonismus „integraler" und „progessiver" Tendenzen im Katholizismus. Daß aber der Vf. die drei genannten Männer gleichsam zu Schutzheiligen wählt, zeigt angesichts ihrer so bedeutenden Unterschiedlichkeiten zugleich an, wie differenziert er dann in seinen einzelnen Analysen vorgehen will.

„Auch Dissertationen haben ihre Geschichten": mit dieser Variante eines bekannten Wortes läßt der Vf. den Leser ebenfalls an seiner persönlichen Geschichte teilnehmen. Fünf Jahre nach Beginn (1967) seiner Forschung und „Reflexion" sei einges „very different" gegenüber dem ursprünglichen Dissertationsplan erschienen, und dann sei der Autor nicht mehr länger „die selbe Person" gewesen, welche die Studien begonnen hatte.

266 S. des Buches sind Bibliographien, einem Katalog „unpublizierter Quellen" mit 87 Nummern (manchmal ist nur zu notieren, daß sie nicht mehr auffindbar sind) und einer Auswahl unpublizierter Texte aus den Jahren 1862–1922 gewidmet. Arbeiten, die nach den ersten 70er Jahren publiziert sind, werden in dem 1979 erschienenen Buch

nicht mehr zitiert, obwohl die Modernismus-Forschung lebhaft weitergegangen ist. Wenn auch die beiden dicken Bde über das 19. Jh. im vom H. Jedin hrsg. „Handbuch der KG" (1971/1973) nicht den Anspruch erheben, es sei damit diese Periode „beherrscht", so hätte der Vf. vielleicht eine gewisse Annäherung an die von ihm geforderte Voraussetzung für eine abschließende Geschichte des „Modernismus" feststellen können, wenn es ihm möglich gewesen wäre, diese von ihm jedenfalls nicht zitierten Bde zur Kenntnis zu nehmen.

Die 178 S. Darstellung in diesem Buch sind Essays über Tyrrell, Bishop und Hügel, in welche zahlreiche Persönlichkeiten eingeflochten sind, die in der herkömmlichen Literatur dem „liberalen Katholizismus" oder dem „Reformkatholizismus" oder dem „Modernismus" zugerechnet werden. Die im Anschluß an einen Brief von E. Bishop an Hügel vorgetragenen Bemerkungen des Vf.s über die Kreation immer neuer „-ismen"-Feindbilder charakterisieren mehr als nur die Schwierigkeiten, einen Weg durch diese „tickets" zu finden. Lady Blennerhasset und Joseph Sauer, dem Schüler von F. X. Kraus und Inhaber des Freiburger Lehrstuhles für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte, gelten zwei Exkurse (einer der letzten eigenen Beiträge, die der Vf. anführt, ist 1973 in der RQ erschienen: „Joseph Sauer – ein Modernist?").

Der Vf. kritisiert mit Recht die begrifflichen Klassifizierungen der im Strahlenkranz des Problems stehenden Persönlichkeiten, insbesondere die im deutschen Katholizismus übliche Defensivbehauptung, mit wenigen Ausnahmen nicht dabei gewesen zu sein. Daß es sich beim ganzen Phänomen gehandelt habe um „another episode in the perennial conflict between two mutually antagonistic intellectual traditions", überwölbt zwar alle so unterschiedlichen Erscheinungen, ist aber doch eine sehr allgemeine Feststellung und wohl kaum eine pauschale Überholung der bisherigen Untersuchungen, wie der Vf. andeutet. Aber eine überzeugende Ausweitung der Problemstellung vorgetragen zu haben, ist das Verdienst des geistvoll und engagiert geschriebenen Buches. Der Wunsch, der Vf. hätte doch besser daran getan, seine Diss. abzuschließen, ist vielleicht allzu banausisch. Dankbar zu vermerken sind die unbekannten Porträtfotos von G. Tyrrell, E. Bishop und J. Schnitzer und die Aufnahme des Geleites bei Tyrrells Beisetzung.

Freiburg Oskar Köhler

Lotz, Johannes B.: **In jedem Menschen steckt ein Atheist.** – Frankfurt: Knecht 1981. 192 S. geb. DM 29.80

Wie der Neugierde und Interesse weckende Titel andeutet, geht es dem Jesuiten L. in diesem Buch um Herausarbeitung der Ansatzpunkte für Theismus und Atheismus im Menschen und um die systematische Entwicklung dieser Problematik. Die Darlegungen gehen auf eine Vorlesung an der Gregoriana zurück (WS 1980/81). Zahlreiche Veröffentlichungen, von denen L. einige nennt (8), haben ihn schon als Fachmann für die zur Diskussion stehenden Fragen ausgewiesen.

Das Buch besteht aus drei Teilen: Vom Menschen zu dessen Mitte – Vom Sein als Mitte zum personellen Gott als Mitte – Gott im Christentum. Den Teilen sind vier, sechs und sieben Kap. zugeordnet.

Das 1. Kap. analysiert den Menschen als Wesen, das sich im Zusammenspiel zwischen der Wende zu sich selbst und der Wende zur Welt realisiert. Das ist der Grundentwurf menschlichen Daseins, wobei die Richtung nach außen überwuchern kann (2. Kap.). „Je bestürzender das geschieht, desto radikaler stirbt das Organ für das Überweltliche ab; in einem erschreckenden Kreislauf verschärft der Atheismus sich selbst" (3). Gleichzeitig zeigt sich das Absolute aber paradoxerweise dadurch, daß das Innerweltliche (Relative) mit Absolutheit ausgestattet wird. Aber auch die unvollendete Rückkehr des Menschen zu sich selbst kann Atheismus fördern (3. Kap.). Im 4. Kap. wird dann die vollendete Rückkehr des Menschen zu sich selbst als Ankunft des Menschen beim Sein, der absoluten, grenzenlosen Fülle gedeutet.

Vom Sein als Mitte wird dann im zweiten Teil der Weg zum personellen Gott gegangen.

Nach einigen hinführenden Überlegungen zum Verständnis von Sein (1. und 2. Kap.) wird die absolute Fülle des subsistierenden Seins als Gott gedeutet (3. Kap.); danach wird der Schritt vom subsistierenden Sein zum personalen Gott getan (4. Kap.). Von den übrigen Kap. dieses Teiles verdient das 6. über die Theodizeefrage besondere Bedeutung.

Der dritte Teil berücksichtigt die Offenbarung und ist deshalb (in Abhebung von den beiden ersten, philosophischen Teilen) theologischer Art.

Das Grundthema des Buches, Atheismus und Theismus, kommt jetzt direkter zur Sprache, denn es „ist das Gründen des Theismus und das Überwinden des Atheismus zwar zunächst eine philosophische, zuletzt aber eine theologische Aufgabe" (132). Theismus (in voller Entfaltung und Sicherung) ist endgültig nur im Kontext der christlichen Wortoffenbarung möglich. Das Buch schließt mit zwei sehr erhellenden Kap. über Atheismus und persönliche Schuld und über die Frage: „Ist das Christentum am heutigen Atheismus mitverantwortlich?".

Das weitgehend an Thomas orientierte, aber auch Hegel, Heidegger und andere berücksichtigende Buch ist letztlich eine (gut lesbare, sehr verständliche) Hilfe zur Ortsbestimmung des Menschen in seiner Existenz in der Welt und (zweifelnd-glaubend) vor Gott. Das Grundthema des Buches (Theismus/Atheismus) ist in diese großen Zusammenhänge eher eingebettet, als daß es in strenger Konsequenz in sich bedacht wird.

Marburg Harald Wagner

Weger, Karl Heinz, S.J.: **Der Mensch vor dem Anspruch Gottes.** Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt. – Graz, Wien, Köln: Styria (1981). 248 S. geb.

Das vorliegende Werk versteht sich als erster und grundlegender Teil eines auf insgesamt zwei Buchveröffentlichungen angelegten, größeren Projektes. Als dessen Ziel bezeichnet es W., „eine Art ‚neuer Fundamentaltheologie'" zu erarbeiten (10). Die Konzeption derselben erwächst ihm aus der Überzeugung, daß eine Glaubensbegründung vor der Vernunft „nur", wie seine Formulierung lautet, „von den anthropologischen Voraussetzungen der Theologie ausgehen" könne (9). Anthropologische Aussagen nehmen daher in W.s Ansatz eine zentrale Stellung ein. Sie haben Schlüsselfunktion. Das gilt zumal für den hier vorzustellenden Bd. Er kann geradezu als eine philosophische Anthropologie gelesen werden, auch wenn es nicht W.s direktes Ziel war, „eine vollständige, ganzheitliche Anthropologie anzubieten" (32). Der anthropologische Ansatz ist denn auch der Grund, weshalb der von der Philosophie herkommende Rez. W.s Buch zu besprechen übernommen hat.

W. geht von dem Grundgedanken aus, daß die anthropologische Frage nach dem Menschen als Menschen, der wir selber sind, von der Frage nach Gott im Grunde nicht abzulösen ist. Erstere impliziert letztere, insofern sich begründet behaupten läßt, „daß die Frage, ob Gott ist oder nicht, wesentlich zum Selbstverständnis des Menschen gehört" (22). W. verdichtet diese Überlegung in dem Satz: „Das Menschsein selbst muß eine innere Voraussetzung des Glaubens an Gott sein, so daß meine menschlichen Lebensvollzüge Gott als Bedingung ihrer Möglichkeit bereits in sich tragen" (46). In dieser transzendentalphilosophisch gestimmten Formulierung wird der Satz zur Leitthese des Buches. Im Versuch ihrer Explikation und Begründung sieht der Rez. den gedanklichen Schwerpunkt der Arbeit, im Grad der Stringenz dieser Explikation und Begründung aber das entscheidende Kriterium, nach dem die philosophische Tragfähigkeit des W.schen Ansatzes zu bemessen sein wird. Ich gebe zunächst einen Überblick über den Inhalt des Buches.

W.s Werk gliedert sich in 3 kapitelübergreifende Hauptstücke. Sie entsprechen einer dreifachen Absicht, die W. in seinem Buch verfolgt: Erstens Erarbeiten der grundlegenden anthropologischen Aussagen und Begründung des Glaubens an Gott „aus allgemein akzeptierten anthropologischen Voraussetzungen heraus" (Kap. 1–4), zweitens Auseinandersetzung mit Hauptvertretern der atheistischen und agnostischen Religionskritik (Kap. 5–9), drittens Aufweis des Ungenügens atheistischer und agnostischer Weltanschauungen sowie positiv Aufweis der Existenz Gottes (Kap. 10–11). Nach einem „Ausblick" und den Anmerkungen folgen noch Angaben über „Weiterführende deutschsprachige Literatur" (241ff) und abschließend ein Namenregister (245ff).

Vergegenwärtigen wir uns nunmehr den Inhalt der Hauptstücke des Buches ein klein wenig genauer. Ich folge dabei den einzelnen Kap., wobei die Inhaltsskizze das eine Mal mit wenigen Strichen auskommen, das andere Mal hinwieder zahlreichere Linien auszuziehen nötigen wird.

Die neueren Arbeiten auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie erhärten mehr und mehr die Erkenntnis, daß die Frage nach dem, was der Mensch ist, ganz offenbar eine notwendigerweise bleibende ist: daß „eine endgültige und allseits zufriedenstellende Antwort auf die Frage ‚Was ist der Mensch?' nicht zu erwarten ist" (15). Alles Bemühen, das Fragen nach dem Menschen als Menschen ein für alle Mal durch eine noch so anspruchsvolle Wesensbestimmung etwa ans Ende zu bringen, erweist sich im selben Maß als vergeblich und muß es auch. Zugleich scheint zunehmend deutlich zu werden, daß gerade dieser Sachverhalt ein ganz grundlegendes Ausgangsdatum für die anthropologische Reflexion darstellt. W. geht im 1. Kap. „Die Frage nach dem Menschen" von eben solchen Erwägungen aus. Sehr richtig zieht er daraus die heilsame methodische Konsequenz, die Frage nach dem Menschen müsse „in einer Weise angegangen werden, die nichts verspricht, nichts verheißt, was sie nicht einlösen kann" (15). Er sucht das für seinen Teil dadurch zu

erreichen, daß er drei Überlegungen nachgeht: In einer ersten wird gefragt, „wann sich der Mensch diese seine ureigenste Frage stellt ... In einer zweiten Überlegung soll die spezifisch menschliche Eigenart dieser Frage nach sich selbst bedacht werden. Und schließlich soll drittens noch gefragt werden, warum denn diese Frage nach dem, wer oder was ich bin, überhaupt interessant ist". Von diesen Überlegungen erheischen die beiden letzteren besondere Aufmerksamkeit. In ihnen führt W. die für seinen Gesamtansatz grundlegenden Begriffe und Thesen ein. Der starke Einfluß K. Rahners ist allenthalben spürbar. Sein Vorgehen versteht der Autor selbst als „hermeneutisches". Damit meint er, daß es dabei um die Erhellung dessen gehe, „was dem Menschen transzendental vor- und mitgegeben ist" (21). Diese Methodenoption führt W. zur Frage „nach der Bedingung der Möglichkeit menschlichen Fragen-Könnens und Fragen-Müssens" nach sich selbst (19). Die Frage nach „der Bedingung der Möglichkeit" wird für ihn zum beherrschenden spekulativen Prinzip, mit dessen Hilfe er das Ziel, die „anthropologischen Voraussetzungen der Theologie" herauszuarbeiten, zu erreichen sucht. W. deutet an diesem Punkt seiner Überlegungen die Bedingung der Möglichkeit des Fragens nach sich selbst als „menschliche Möglichkeit des ‚Vorgriffs'" und hebt damit auf den Sachverhalt ab, daß wir als Menschen immer wieder und unvermeidbar an Grenzen stoßen, daß wir darum aber wissen und damit zugleich immer schon über diese Grenzen irgendwie hinaus sind. Wenn wir als Menschen stets von neuem die Frage nach unserem Menschsein stellen und zugleich eine definitive Antwort darauf schuldig bleiben müssen, so nach ihm zum einen deswegen, weil „die Bedingung der Möglichkeit unseres Wissens um Grenzen nicht" – wie ein fest umrissener Gegenstand – „in das klare und helle Licht des Bewußtseins gerückt werden kann" (21). Zum anderen aber auch deswegen, – und damit erkläre sich das vitale Interesse an jenem Fragen –, „weil menschliches Leben nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben ist und als Aufgabe der Gestaltungsmöglichkeit und der Gestaltungsnotwendigkeit unterliegt" (24). Hieraus wiederum erwächst dem Menschen die Notwendigkeit von Weltanschauung. Dieser Thematik wendet sich W. im 2. Kap. „Weltdeutung und Weltanschauung" zu. In dem Bemühen, eine Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber ist, zu suchen, ist er immer schon über sich hinaus gewiesen, und zwar zunächst und unmittelbar hinaus in die Welt: Er „erdeutet sich ... in schöpferischer Tätigkeit aus der neutralen Wirklichkeit seine Welt" (33), „er strukturiert und ordnet sie nach bestimmten Gesichtspunkten der Bedeutsamkeit" (39) und gelangt so zu einer „Ortsbestimmung im Ganzen der Welt", d. h. zu „Weltanschauung". Einer solchen, wie auch immer sie geartet sein mag, vermag der Mensch schlechterdings nicht zu entraten, „weil er sich einerseits in der Welt verhalten und richtig verhalten will, andererseits dieses richtige Sich-Verhalten nicht instinktiv vorgezeichnet ist" (56). Weltanschauung gewährt diese notwendige kognitiv-theoretische wie sittlich-praktische Orientierung und weist dem menschlichen Leben mit seinen Fragen des Warum und Wofür im ganzen Sinn. Eben darum, folgert W., gibt sie unausweichlich die Frage nach Gott auf, trägt das Fragen des Menschen nach sich selbst letztlich die Frage nach Gott in sich. Diese Gedanken greift W. dann im Schlußkap. nochmals auf und führt sie dort zu Ende.

Trotz dieser grundsätzlichen Notwendigkeit von Weltanschauung für den Menschen, muß W. im 3. Kap. „Schwierigkeiten von Weltanschauung heute" konstatieren, daß in unserer Zeit und in unserem Kulturkreis offenkundig „dieses Haben und Durchhalten einer Weltanschauung schwer geworden" (63) ist. Als Gründe hierfür nennt und beschreibt er den Weltanschauungspluralismus in unserem Gesellschaftssystem, den Kulturrelativismus, das Zusammenbrechen der Plausibilität bisheriger Wirklichkeitsauffassungen, die Segmentierung der Lebensbereiche und schließlich ein generelles Mißtrauen gegenüber metaphysischen Denkansätzen, das er unter den Schlagworten „Funktionalisierung des Geistigen" und „Zeitalter der Hypothesenbildungen" abhandelt.

Das 4. Kap. „Die Dynamik menschlicher Geistigkeit" nimmt den spekulativen Gedankengang der ersten beiden Kap. wieder auf. Es verfolgt zugleich das Ziel, eine tragfähige „Diskussionsbasis einer Auseinandersetzung zwischen Religion und Atheismus" (80) auszumachen. Nach W.s Ansicht ist eine solche damit gegeben, daß auch ein Atheist grundsätzlich werde anerkennen müssen, „daß es im Menschen (und in allen Menschen) formale Strebungen seiner Geistigkeit gibt, die als erfahrene und erlebte zu den Vorgegebenheiten menschlicher Existenz gehören, folglich bei niemandem fehlen und deshalb auch nicht umstritten sind" (80). Die „formalen Strebungen seiner Geistigkeit" sind mit der zuvor bereits herausgearbeiteten Offenheit des Menschen, der sich selbst bleibende Frage ist, mitgegeben. Dieser Offenheit eignet ein dynamischer Charakter, „weil der Mensch in ... seiner Geistigkeit mit der Gegenwart, mit den vorgefundenen Verhältnissen immer unzufrieden ist, diese ständig auf ein Besseres hin übersteigt, in sich das Verlangen nach einem ‚Mehr an' trägt und so dynamisch über das Hier und Jetzt hinausgreift" (81). Es handelt sich um formale, also inhaltlich nicht festgelegte Strebungen. Sie manifestieren sich nach ihm in den Negativ-Erfahrungen des Nicht-sein-Sollenden wie in den Positiv-Erfahrungen, deren Dauerhaftigkeit und Steigerung wir uns wünschen, und jenen Erfahrungen, „die auf Absolutheit zielen" (84): der Unbedingtheit des Wahrheitsanspruchs, der Unerbittlichkeit von Freiheit und Verantwortung, des absoluten, nicht mehr weiter hinterfragbaren Sinns (87). W. nennt derlei Erfahrungen „Grunderfahrungen" und spricht ihnen „teilweise sogar sicher" apriorischen Charakter zu.

Mit dem 5. Kap. „Der Agnostizismus der Gegenwart" hebt das zweite inhaltliche Hauptstück des Buches an, das, wie eingangs erwähnt, eine eingehende Auseinandersetzung mit der Religionskritik enthält. W. geht so vor, daß er in einem ersten Schritt (Kap. 5–8) die verschiedenen religionskritischen Positionen darstellt und dabei zunächst nur auf einzelne, spezifische Argumente eingeht. Er beginnt im vorliegenden Kap. mit der Position des Agnostizismus, in welchem er nicht zu Unrecht die derzeit größte Herausforderung für den Gottesglauben vermutet. Den kritisch-rationalistischen Thesen H. Alberts zollt er besondere Aufmerksamkeit und sucht in ihnen – nicht immer allerdings mit Erfolg, wie mir scheint – Denkfehler nachzuweisen. Es folgen in den anschließenden Kap.: „Die Aufklärung als Wegbereiter des Atheismus" (Kap. 6), „Der klassische Atheismus", repräsentiert durch Feuerbach, Marx, Freud (Kap. 7), sowie „Atheistische Positionen der neueren Zeit", unter denen er neben Sartre und Camus bestimmte evolutionstheoretische Thesen, z. B. J. Monods, behandelt (Kap. 8).

Nach diesen Einzelfalldarstellungen bemüht sich W. in einem zweiten Schritt im 9. Kap. „Allgemeine Strukturen des Atheismus", die den verschiedenen Formen atheistischer Religionskritik gemeinsamen Voraussetzungen und Kernargumente gegen einen Gottesglauben herauszuarbeiten und seine Entgegnung darauf vorzubereiten. Im einzelnen führt W. als solche allgemeinen Strukturen des Atheismus an: dessen absoluten Wahrheitsanspruch; das Bestreben, das universale Phänomen des Glaubens an etwas Göttliches monokausal aus einem grundlegenden Irrtum des Menschen zu erklären; die Überzeugung, daß Gottesglaube im letzten menschheitsschädigend sei; den Appell, das Innerweltlich-Faktische einfachhin anzuerkennen, auch wenn es Rätsel aufgeben mag, statt es durch ein erst recht Unerklärliches, nämlich Gott, erklären zu wollen; die materialistische Reduktion und schließlich den fundamentalen Einwand gegen den Glauben an Gott, nämlich einen Gedanken bzw. Wunsch zur Wirklichkeit zu erheben. W. zeigt auf, daß die für uns heute eher naiv erscheinende Wissenschafts-, Vernunft- und Fortschrittsgläubigkeit des 19. und beginnenden 20. Jh.s den Wurzelgrund für derlei atheistisches Gedankengut war.

Die eigentliche Entgegnung auf die atheistische Religionskritik folgt dann im dritten, dem letzten Hauptstück des Buches. Mit dem 10. Kap. „Das Ungenügen des Atheismus" möchte W. als erstes nochmals „in ausdrücklicher Form ... die im vorausgegangenen Kap. aufgezeigten Strukturen des Atheismus als – zunächst einmal – unbefriedigende Antwort auf die Frage nach dem Woher der Dynamik menschlicher Geistigkeit" aufweisen (184). Vor allem geht es ihm darum, zu zeigen, daß die von den atheistischen Religionskritikern für sich reklamierte exakte Wissenschaftlichkeit in ihren Argumentationen durchaus nicht durchgehalten werde und gegenüber ihrem Anspruch, die Nicht-Existenz Gottes exakt wissenschaftlich beweisen zu können, wissenschaftslogisch auch gar nicht durchgehalten werden könne. W.s sehr richtige These: „Kein Atheist kann sich darauf berufen, unter Zuhilfenahme der exakt-wissenschaftlichen Methode die Nicht-Existenz Gottes beweisen zu können" (188). Einen der schwerwiegendsten Defekte des Atheismus sieht er denn auch in dessen Begrenzung der „Wege der Wahrheitsfindung" auf die vom Methodenkanon der empirischen Wissenschaften vorgezeichneten. Demgegenüber sucht er einen alternativen Weg der „interpersonellen" Wahrheitsfindung, die in personaler Kommunikation geschehe und „Dinge wie Liebe, Treue, Vertrauen, Dankbarkeit, Hoffnung, Glück oder Sinn, ein gegenseitiges Sich-Anvertrauen und Geborgenwissen" (195) betreffe, sowie den Weg „hermeneutischer" Wahrheitsfindung zur Geltung zu bringen. Des weiteren wird nach W. das Ungenügen der atheistischen Religionskritik sichtbar, wenn diese wider alle anthropologische Einsicht, die Frage, die der Mensch sich selber ist, autoritär durch ihre Nichts-anderes-als ... -Erklärung überspiele und die Sinnfrage einfachhin suspendiere. In letzter Konsequenz bleibe dann nur die Behauptung, „das menschliche Leben sei als ganzes sinnlos, und es brauche infolgedessen auch keinen plausiblen, einsichtigen Grund für die Erfahrungen, die für einen Sinn des Lebens sprechen" (197). Ebenso erweise sich das Ungenügen des Atheismus an seinem Materialismus. Schließlich sucht W. zu zeigen, daß die Behauptung, Religion entspringe Wunschdenken oder der Angst und „es sei mutiger, illusionsloser und wirklichkeitsgerechter, nicht an Gott zu glauben" (200), als Argument gegen den Glauben nicht verfange.

Das letzte, 11. Kap. „‚Gotteserfahrung heute' – Aufweis der Existenz Gottes" bündelt die bisherigen Überlegungen und zieht die besonders im ersten Hauptstück angesetzten Argumentationslinien nunmehr zu einem formellen „vernunftgerechten Aufweis der Existenz Gottes" (203) aus. Dieser geschieht nach seiner wiederum eng an K. Rahner angelehnten Konzeption „durch eine ausdrückliche Bewußtmachung eines in jeder konkreten Erfahrung des Lebens Mit-gegebenen, eines in allem Umgang mit den Dingen (und Personen) dieser Welt Mit-erfahrenen, ist die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit aller unserer menschlichen geistigen Vollzüge, der Erkenntnis und der Freiheit vor allem" (205f). Wie wir schon wissen, sieht W. diese „Bedingung der Möglichkeit aller unserer menschlichen geistigen Vollzüge" in jenem, „Vorgriff auf Mehr" genannten, stets mitvollzogenen „Ausgriff auf etwas Grenzenloses, auf Unbedingtes" (210). Die entscheidende Frage ist: Wie läßt sich zeigen, daß diese „Transzendenzerfahrungen des Menschen nicht der bloßen Subjektivität entstammen, sondern die objektive Existenz Gottes erweisen" (211). D. h. es geht um jenen zuvor schon erwähnten zentralen Vorwurf eines Fehlschlusses von Gedachtem auf Wirkliches. W. glaubt diesem Einwand mit der Unterscheidung begegnen zu können, daß der Aufweis der Existenz Gottes aus den menschlichen Transzendenzerfahrungen nicht von Gedachtem, sondern vom Vollzug ausgehe, eben, „daß wir im Erkennen und Sehnen, im Wünschen und Hoffen immer über die Wirklichkeit dieser Welt hinaus sind" (212). Als Prinzip voraussetzend, daß „Reales als den Grund seiner Möglichkeit Reales" verlange, folgert er, daß, wie jener Vollzug etwas Wirkliches sei, so auch jenes, „was den Vollzug unseres Erkennens und Handelns ermöglicht ..." (212). Eine letzte Frage: Warauf zielt nun jener, die „geistigen Vollzüge" des Menschen ermöglichenden Vorgriff? Er zielt auf die „Wirklichkeit einer Unendlichkeit, die wesensverschieden ist von den Endlichkeiten dieser Welt und einer anderen Seinsordnung zugehört". Nur so könne letztlich „ein endliches Wesen Mensch um seine Endlichkeit wissen". „Es waltet in unserem Leben", folgert W., „etwas

Unverfügbares, das über uns verfügt und das wir Gott nennen und Geheimnis ist" (213). Mit dieser Einsicht sieht W. die von ihm angestrebte „Rechtfertigung des Glaubens an Gott vor der Vernunft" (ebd.) erreicht.

W.s Buch ist, wie der Autor im Vorwort mitteilt, aus langjährigen Vorlesungen herausgewachsen. Mag sein, daß dies zu dem lebendigen, wohltuend lesbaren Stil beigetragen hat, der es auszeichnet. Dort, wo die Sprache einmal komplizierter und wohl auch spröder wird, handelt es sich zumeist um Zitationen aus Schriften anderer Autoren, K. Rahners zumal, oder um eng an diese angelehnte Passagen. Eine klare Gliederung des Stoffes sowie wiederholte Zusammenfassungen erhöhen die gute Lesbarkeit des Textes weiter. Bisweilen wäre vielleicht eine straffere Gedankenführung möglich gewesen, doch fällt dies m. E. nicht stärker ins Gewicht. Phänomenbeschreibung, so insbesondere bei der Schilderung allgemeinmenschlicher Erfahrungen und Lebenssituationen, erweist sich als eine von W.s Stärken. Instruktiv ist der aus W.s reicher Literaturkenntnis erwachsene Überblick über die zentralen Argumentationsgesichtspunkte und geistesgeschichtlichen Wurzeln atheistischer und agnostischer Religionskritik, den das Buch bietet, sowie seine Auseinandersetzung mit dieser Kritik. Eigens sei vermerkt, daß W. bei allem Engagement für die Sache des Glaubens so gut wie nie in plumpes apologetisches Eifern verfällt, das ohnehin jener Sache des Glaubens wahrhaftig keinen guten Dienst erweist. W. versteht es, differenziert und durchaus hellhörig für berechtigte Kritik zu urteilen – auch gegenüber selbst recht scharfzüngig argumentierenden Andersdenkenden, wie beispielsweise S. Freud oder H. Albert. Nur gelegentlich vermag auch er der Versuchung zu Pauschalkritik und schmissiger Etikettierung („Zeitalter der Hypothesen"; „Funktionalisierung des Geistigen") nicht ganz zu widerstehen.

Zweifellos hat also W.s Buch zahlreiche Vorzüge und enthält eine Fülle wertvoller Gedanken. Wie aber ist es um das Hauptanliegen des Buches bestellt, philosophisch begründet darzutun, daß die „menschlichen Lebensvollzüge Gott als Bedingung ihrer Möglichkeit bereits in sich tragen", und so, ausgehend von den „anthropologischen Voraussetzungen der Theologie" eine „Glaubensbegründung vor der Vernunft" zu erarbeiten? Hier nun sieht sich der Rez. zu einer kritischen Einschätzung genötigt. W.s Ansatzpunkt für eine Glaubensbegründung einmal als fundamentaltheologisch sinnvoll vorausgesetzt – dies zu erörtern, liegt außerhalb meiner Kompetenz –, erscheint mir die Durchführung des Ansatzes selbst durch eine Reihe von Schwachstellen belastet. Gegen sie richten sich meine Bedenken. Sie nehmen, wenn ich sie recht beurteile, W.s Gesamtargumentation viel von ihrer philosophischen Tragfähigkeit. Auf drei derselben möchte ich hinweisen:

1. Es ist ohne Zweifel das gute Recht eines Autors, die Behandlung einer Thematik, sofern erforderlich und sachlich vertretbar, zu begrenzen. Auch W. soll dieses Recht durchaus nicht abgestritten werden. Ich frage mich aber, wie ein solch anspruchsvolles Vorhaben, wie das von W. ins Werk gesetzte, philosophisch überzeugend durchgeführt werden kann, ohne derart grundlegende sprachphilosophische Analysen, wie beispielsweise die von E. Tugendhat, dabei – positiv-akzeptierend oder negativ-kritisch – zu berücksichtigen. Daß es W. offenbar selbst nicht recht wohl zumute war, als er gerade „die neuere Sprachphilosophie" und „wissenschaftstheoretische Fragen" (10) aus seinen Überlegungen ausklammerte, ändert leider an den nachteiligen Folgen für die philosophische Solidität seiner Kernargumentation nichts. Denn es handelt sich bei den unberücksichtigt gelassenen Erörterungen nicht nur um vielleicht wünschenswertes, im Grunde aber eben verzichtbares Beiwerk, sondern um Überlegungen, die an die Basis des W.schen Gedankenganges rühren. Die wichtigste wäre wohl die, daß es offenbar unabdingbar ist, im Philosophieren stets mitzureflektieren, w i e die jeweiligen philosophischen Gegenstände bzw. Sachverhalte erkannt werden, d. h. vor allem: w i e sie s p r a c h l i c h gegeben sind. Dergleichen Reflexionen gehen W. aber nunmehr ab. Sein Vertrauen in die Sachrelevanz philosophischer Begriffsbildungen ist offenkundig ungebrochen. Es konnte daher nicht ausbleiben, daß ihm immer wieder unbekümmert Formulierungen von recht fragwürdiger philosophischer Substanz in die Feder fließen. Sofern er diese alsdann zu Prämissen von Ableitungen und Schlußfolgerungen macht, teilt sich deren Fragwürdigkeit notwendigerweise der gesamten Argumentation mit entsprechend dem Grundsatz des: „Conclusio sequitur peiorem partem". Solchermaßen gewonnene Erkenntnisse überzeugen nicht.

2. Ein weiteres betrifft die immer wieder zutage tretende Unschärfe und Inkonsistenz bei der Begriffsverwendung. Durch sie verlieren entsprechend W.s Argumentationen an Stimmigkeit. Sie weisen nicht selten Bruchstellen auf und wirken undurchgeführt. Die Unschärfe fällt deswegen besonders ins Gewicht, weil gerade auch Schlüsselbegriffe davon betroffen sind. Als ein Beispiel verweise ich auf W.s Verwendung und Bestimmung des für seinen Ansatz so fundamentalen Begriffs „Bedingung der Möglichkeit (menschlichen Fragen-Könnens und Fragen-Müssens)". S. 19 bestimmt er diese zunächst als „Möglichkeit des ‚Vorgriffs'". Wenig später (20) spricht er andererseits von einem „Vorgriff oder Ausgriff auf die B e d i n g u n g d e r M ö g l i c h k e i t des Fragen-Könnens". S. 108 wendet er dann die Bezeichnungen „Vorgriff" und „Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge und Erfahrungen" auf Gott an. Wie immer dieser Bedeutungswechsel inhaltlich motiviert sein mag, es bedürfte seitens des Autors ausdrücklicher Beachtung der unterschiedlichen Bedeutungsstrukturen. Einmal nämlich meinen jene beiden Begriffe das in den menschlichen Vollzügen stets mitgesetzte, formale Ausgreifen über und Wissen um Grenzen – ein „Vermögen a priori", wie K. Rahner sagt –, zum anderen aber das Quasi-Objekt dieses Ausgreifens, also Gott selbst. Dabei haben wir noch nicht einmal alle W.schen Formulierungsvarianten berücksichtigt.

Ähnlich flukturierend müssen dem Leser die Aussagen des Buches in bezug auf die Erkennbarkeit der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge erscheinen. Einerseits stellt W. fest, daß diese Bedingung uns entgleitet, „wenn wir ihrer ausdrücklich habhaft werden wollen. Sie zerrinnt, wenn wir sie ergreifend begreifen wollen" (20). Das legt konsequenterweise den Schluß nahe, daß sie begrifflich nicht faßbar sei. Andererseits wiederum geht er bei der Beschreibung der Aufgabe eines Gottesaufweises aber doch davon aus, daß sie als mit-gegebene Erfahrung des Vorgriffs „in der nachdenkenden Reflexion in den Griff und in den Begriff zu bekommen" sei (207). Sodann noch eine Bemerkung zu der formalen Charakterisierung der „Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge" als das, „was gegeben sein muß, wenn wir uns verstehen wollen in unseren konkreten Lebensvollzügen" (20) bzw. „was gegeben sein muß, damit solche Erfahrungen überhaupt erst möglich sind" (205). Sie hält m. E. nicht, was sie verspricht. Sie ist zu weit. Nach ihr ließe sich schließlich vielerlei als „Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge" auszeichnen. So ist es von W. natürlich nicht gemeint. Es erhebt sich daher die Frage, wie tauglich diese Umschreibung außerhalb eines s t r e n g transzendentalphilosophischen S y s t e m s überhaupt ist und was sie philosophisch leistet. W. stellt sich diese Frage nicht.

3. Schließlich bleiben nicht unerhebliche Zweifel gegenüber der Stichhaltigkeit spezifischer Aussagen und Argumentationsschritte W.s. Sie hängen zumeist mit den zuvor erhobenen Schwierigkeiten zusammen. Auch hier nur ein Beispiel: Der vielleicht entscheidendste Schritt in W.s Gesamtargumentation besteht darin, nachzuweisen, daß der seine Glaubensbegründung krönende Aufweis der Existenz Gottes der Kritik entgehe, er stelle einen unzulässigen Schluß von Gedachtem auf Wirkliches dar. W. setzt dazu, wie wir sahen, auf die Unterscheidung von „Gedachtem" und „Vollzug". Sein Kernsatz lautet: „Der vernunftbegründete Aufweis der Existenz Gottes kommt nicht vom Gedanken zur Wirklichkeit. Nein, er kommt v o m V o l l z u g z u r W i r k l i c h k e i t G o t t e s" (212). W. versteht diese Gegenüberstellung offenbar als Disjunktion. Im strengen Sinn? Wie aber sollte das möglich sein? Auch der „Vollzug" ist jedenfalls etwas Gedachtes! Wodurch unterscheidet es sich von anderem Gedachten? W. wird erwidern: Dadurch, daß es nicht b l o ß Gedachtes ist. Was aber besagt das genau? In letzter Konsequenz müßte er wohl einen nichtgedanklichen Zugang zur Realität postulieren. Trotz seiner Erwägungen über verschiedene Wege der Wahrheitsfindung dürfte er sich dazu aber kaum verstehen. Es scheint sich auch hier zu zeigen: W.s mangelnde erkenntnis- und sprachkritische Sensibilität hat seinem Gesamtansatz offenbar nicht gut getan.

S a l z b u r g T h e o d o r W o l f r a m K ö h l e r

Dalferth, Ingolf Ulrich: **Religiöse Rede von Gott.** – München: Chr. Kaiser 1981. 745 S. (Beiträge zur evangelischen Theologie. Theologische Abhandlungen Bd 87) kart. DM 140.–

Die Frage nach den Voraussetzungen, unter denen religiöse Rede gelingt, wurde in der deutschsprachigen Theologie bislang überwiegend als ein Problem „hermeneutischer" Erwägungen und Untersuchungen angesehen. Demgemäß wurde auch das Gespräch mit der Philosophie vor allem dort gesucht, wo man einen gleichgesinnten Weg der Verstehensreflexion erwartete, etwa bei M. Heidegger, H. G. Gadamer oder P. Ricoeur. Die Situation verändert sich gegenwärtig jedoch – vorwiegend im Bereich der evangelischen Theologie, aber nicht nur dort – durch die zunehmende Berücksichtigung der Analyti-

schen Sprach- und Religionsphilosophie.[1] Dem stehen freilich mehrere Barrieren entgegen. Die erste ist historisch bedingt: Unter dem Druck des Nationalsozialismus löste sich der in der philosophischen Tradition des Empirismus stehende sogenannte „Wiener Kreis" auf; die meisten seiner Mitglieder sahen sich zur Emigration gezwungen; dies führte zu einer maßgeblichen Beeinflussung der englischen und amerikanischen Sprachphilosophie, mit der die deutsche zunächst nicht im wissenschaftlichen Austausch stehen konnte und auch nach 1945 nur zögernd das Gespräch aufnahm. Die zweite Barriere ist sachlicher Natur: Die sprachanalytischen Untersuchungen dieser Herkunft sind in ihrem Ansatz intensiv metaphysikfeindlich und religionskritisch – bis hin zur Feststellung R. Carnaps, daß das Wort „Gott" semantisch ebensowenig Bedeutung habe als das sinnlose Wort „babig". Damit sah sich die Theologie in die apologetische Position gedrängt, wenn sie nicht sogar davon ausging, daß eine derartige Kritik sich durch ihren eigenen hermeneutischen Unverstand schon hinreichend disqualifiziere. Drittens ist das Interesse an der Analytischen Philosophie immer dann gemindert, wenn sich die Theologie so auf ihre „Sache" bezieht, daß diese, gegenüber der Sprache, „nur" als Ausdrucksform und Mitteilungsinstrument erscheint. Dann ist sie nämlich von vornherein zum leicht ablösbaren Medium erklärt, das vor allem aus pastoraltaktischen Erwägungen Aufmerksamkeit verdient, nämlich dort, wo offensichtlich die Kommunikation gestört ist und es Mißverständnisse auszuräumen gilt. Sprachkritik wird so nur als das Bemühen anerkannt, die (im Grunde immer identische) Sache um der Adressatenvoraussetzungen willen anders zu sagen; aber dies – so scheint es dann – müßte sich mit etwas hermeneutischem Gespür und rhetorischem Geschick erledigen lassen. An dieser Einschätzung ist eines richtig: Eine schnelle praktische Verwertung dessen, was aus den sprachanalytischen Erörterungen theologisch zu lernen ist, ist nicht zu erwarten; eine publikumswirksame Theologie ist auf diesem Weg kaum zu gewinnen; wer eilfertig auf Popularisierbarkeit bedacht ist, muß enttäuscht werden.

Um so beachtlicher ist es, in welchem Ausmaß und mit welcher Intensität die Diskussion zwischen Analytischer Philosophie und Theologie – ausgehend von Großbritannien – in den angelsächsischen und skandinavischen Ländern geführt wurde und noch wird (während man bei uns oft nur deren bloßen Widerschein in der plakativen und dabei zu schlichten „Gott-ist-tot"-Theologie wahrnahm). Mit erstaunlicher Übersicht und Sorgfalt setzte sich D. zur Aufgabe, die vielfältigen Ansätze und den komplexen Ertrag der entsprechenden Konzeptionen, Studien und Debatten aus den englischsprachigen Publikationen zu erheben. Weniger lag ihm daran, auch deren Rezeption in der deutschen Theologie mitzubeachten und zu prüfen (eine Aufgabe, die er sich für eine andere Gelegenheit vornimmt – wir dürfen mit Interesse darauf warten).

D. versteht die vorliegende Arbeit ausdrücklich als eine philosophische Studie und grenzt sie damit betont von theologischen Abhandlungen einerseits und linguistischen Untersuchungen andererseits ab. Damit legt er sich eine doppelte Selbstbeschränkung auf: Erstens leistet er selbst keinen unmittelbaren Beitrag zur Rede von Gott; er findet sie vor und hat sie weder zu erweitern, noch einzuschränken, noch sonst zu modifizieren. Sein Thema ist nicht Gott, sondern „Gott" (d. h. die Rede von ihm). Zweitens geht es dieser Untersuchung als einer philosophischen aber auch nicht um empirische Erhebungen über religiöse Sprache; diese werden vorausgesetzt und dienen zur notwendigen Bestimmung des Materialobjekts.

Die dreimal unterschiedlich akzentuierte Leitfrage des ganzen Werks lautet: „Was heißt es, religiös von Gott zu reden?" (23) Der erste Teil widmet sich dem letzten Element dieser Frage und untersucht das Verhältnis von Sprache und Bedeutung, wie es sich in dem Phänomen „Rede" ausmachen läßt. Der zweite Teil grenzt den besonderen Untersuchungsbereich der „religiösen" Sprache ein. Der dritte schließlich prüft die Diskussionen um den Bedeutungsgehalt des Wortes „Gott" und um die Möglichkeit, die Rede von ihm rational zu rechtfertigen.

Eine ausführliche „Einleitung" (27–144, nach einem ebenfalls beachtenswerten kurzen Kap. „Zur Einführung": 13–25) gibt einen differenzierten Überblick über die Eigenart und die Entwicklung der Analytischen Philosophie in Großbritannien. Dabei werden vier Phasen voneinander abgehoben: 1. der „Logische Atomismus" (der vor allem im Anschluß an G. E. Moore und B. Russell ausgearbeitet wurde); 2. der „Logische Empirismus" (der in A. J. Ayer einen namhaften Vertreter hatte, aber im übrigen nur eingeschränkt als eine britische Erscheinung angeführt werden kann); 3. die „Linguistische Analyse" (deren mannigfache Entfaltungen sich vor allem zwei „Schulen" zuordnen lassen, nämlich einer früheren in Cambridge – wo auch Wittgenstein lehrte – und einer späteren in Oxford); 4. schließlich die „Sprechakt-Analyse" (die in der angelsächsischen Welt und darüber hinaus etwa durch die Arbeiten von J. Searle besondere Beachtung fand). D. stellt die zeitliche Abfolge dieser Phasen als einen Weg dar, auf dem sich bezeichnende sachliche Aporien auftun und dementsprechend konzeptionelle Änderungen ausgearbeitet werden. Steht am Anfang die Auffassung der Sprache als eines semantischen Zeichensystems, das im Idealfall streng auf Eindeutigkeit hin ausgearbeitet ist, so tritt später die Sprache in der Vielfalt ihrer konkreten Realisierungen und sozialen Funktionen in den Vordergrund. Die logischen Aspekte werden zunehmend durch anthropologische, psychologische und soziologische ergänzt. Sprache erscheint als eine herausragende Form menschlichen Handelns.

Vor allem zwei Probleme sind dabei in ihrer wechselseitigen Verschränkung auch für die Religionsphilosophie (und schließlich die Theologie) von besonderem Gewicht: einmal die Grundlegung einer Theorie sprachlicher Bedeutung und zum anderen das Verständnis von „Wahrheit" samt den sich daraus ergebenden Kriterien der Verifikation. Auch wenn es sich nach D. unübersehbar erwiesen hat, daß unter den Ansätzen des Logischen Atomismus und Empirismus die Lösungen unzulänglich bleiben mußten, so wurde doch durch diese philosophischen Konzeptionen der entscheidende Grund für die notwendigen Fragen gelegt. Deshalb ist D. in seiner Einleitung um eine exakte Nachkonstruktion gerade dieser Phasen der Entwicklung Analytischer Philosophie bemüht (49–144). Die folgenden Hauptteile sind demgegenüber nicht als philosophiegeschichtliches Referat angelegt, sondern ganz am systematischen Interesse ausgerichtet.

Ohne eine gründliche Einführung in den unausweichlichen Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit, von Rede einerseits und Erleben, Denken und Tun andererseits ist nach D. dem besonderen Problem der Bedeutung religiöser Äußerungen nicht beizukommen. Vor allem darf die philosophische Untersuchung einzelner sprachlicher Leistungen dabei nicht übersehen, daß sie selbst im Medium der Sprache geschieht; daß hier also der Gegenstand nicht von unserem übrigen sprachlichen Wirklichkeitsbezug abgelöst und uns als ausgegrenzte Sache gegenübergestellt werden kann. „Wir können uns in unserem Denken und Handeln und damit auch in unserer wissenschaftlichen Reflexion immer nur auf Gegenstände beziehen, die schon als Zeichen fungieren, nachdem sie bezeichnet und in ein Zeichensystem verwoben sind. Es gibt daher für uns nur, was zeichenhaft ist: das Universum der Zeichen ist unsere Welt." (152) Von diesem Ansatz her wird deutlich, wie falsch es wäre, hermeneutisches und analytisches Denken gegeneinander auszuspielen.

Bei der Rekonstruktion sprachlicher Verständigungspraxis gelangt D. in Teil I (145–268) zu einer Vielzahl erheblicher kategorialer Unterscheidungen.

Herausgehoben seien hier nur einige dieser Differenzierungen: die Bestimmung des Sprechens als einer „symbolischen Handlung" (im Unterschied zur „instrumentalen", 178–181); die Ausführungen über „performatives" Handeln (182–197), das hier gerade um der theoretischen Stimmigkeit willen in anderer Weise gefaßt wird, als dies vielfach in Anlehnung an J. L. Austin auch in theologischer Literatur geschieht; die Abhebung metaphorischer Rede von „beschreibenden" Äußerungen und ihre Charakterisierung als eigene Form sprachlicher Sinneröffnung (218–236). Insgesamt entfaltet D. in diesem Teil seines Buchs die Komplexität des Phänomens Sprache mit solcher Nachdrücklichkeit, daß er allen theologischen Äußerungen in dieser Sache einen anspruchsvollen Maßstab für die erforderliche Kompetenz vorgibt.

Teil II (269–494) bemüht sich, den Prädikator „religiös" zu bestimmen und damit den besonderen Gegenstandsbereich der so benannten Rede abzugrenzen.

Dies geschieht angesichts einer Vielzahl konkurrierender Theorien, mit denen sich D. ausführlich auseinandersetzt. Er scheidet dabei nachdrücklich all diejenigen aus, die Religiosität als eine linguistische (oder auch philosophische, theologische) Kategorie auf der Ebene des Textes fassen wollen, weil sie übersehen, daß Texte sich erst dadurch als ernsthaft religiöse Äußerungen erweisen, daß sie in entsprechend qualifizierten Situationen verwandt werden; von diesen her sind also auch die distinktiven Merkmale religiöser Rede zu ermitteln. Dazu ist ein zweifacher Ansatz erforderlich: einmal bei den offiziellen und ausdrücklichen Selbstexplikationen einer empirisch gegebenen Religion, zum anderen bei den realen Gegebenheiten, die auch dem Außenstehenden als für diese Religion unabdingbar erscheinen. Auf diesem Wege darf man zwar keine eindeutige Definition erwarten, wohl aber angemessene Kriterien zur rechten Anwendung des Ausdrucks „religiös". „Religiöse Verhaltens- und Interaktionsmuster lassen sich daher immer nur im Blick darauf spezifizieren, was in einer bestimmten Sozietät als religiöses System fungiert, und über die interreligiöse Relevanz mancher religiöser Verhaltensmuster läßt sich nur durch Vergleich verschiedener solcher Deskriptionen konkreter Religionen entschei-

[1] Vgl. auch die Dokumentation samt Erläuterung vom selben Autor: Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. Hrsg., übersetzt und mit einer Einführung versehen von I. U. Dalferth. München 1974.

den." (359) Damit sagt D. allen Versuchen ab, dem Wort „religiös" von irgendwelchen anthropologischen Konstanten her seine Bedeutung zu geben. Die bestimmte Religion, die er für seine Untersuchung als Paradigma wählt, ist die christliche.

Da uns das Christentum grundsätzlich nur in geschichtlich wandelbarer Gestalt gegeben ist, können wir die erforderlichen Strukturbeschreibungen (aufgrund der christlichen Selbstauskunft und der mannigfaltigen christlichen Verhaltens- und Interaktionsmuster) auch nur im Plural erstellen. Die Grundsituationen christlicher Glaubensrede bestimmt D. von der Anrede Gottes her: einmal als Rezeption dieser Anrede und Antwort, zum anderen als weiterreichende Reaktion, die in dreifacher Weise neue Redesituationen eröffnet: in der Artikulation des Glaubens, seiner Reflexion und Tradition. (374–391) Für das theologisch fundamantale Verhältnis des Glaubens zur Erfahrung ergibt sich daraus u. a. zum einen die Konsequenz, daß formal deutlich zwischen der primären Rezeption der Anrede Gottes im Ursprung und der sekundären im Tradierungsprozeß unterschieden werden muß, zum anderen inhaltlich die spezifisch christliche Entfaltung der religiösen Erfahrung als Erfahrung Jesu (historische Qualifikation) im Charakter der Anrede (personale Qualifikation) zur Identifikation als Anrede Gottes (theologisch-interpretatorische Qualifikation).

Auf diesem Hintergrund diskutiert D. schließlich auch ausführlich Brauchbarkeit und Grenzen des in der Theologie kräftig beanspruchten „Begegnungsmodells" der Glaubensbegründung (428–443). Jegliche Erfahrung, insbesondere auch die des Glaubens muß als eine Interpretationshandlung begriffen werden, die auf Wahrnehmung beruht, aber immer über diese hinausgeht (bes. 454–466). Daß damit für die christliche Glaubenssprache und deren theologische Aufarbeitung erhebliche Implikationen gegeben sind, wird von D. an einer Reihe fundamentaler Probleme belegt.

Im Blick auf die sprachanalytische Religionskritik besonders folgenreich ist die Unterscheidung der Verständlichkeit und Mitteilbarkeit christlicher Rede von ihrer Verifizierbarkeit. Diese ist bei Aussagen des Glaubens nicht möglich. Der Gegenstand der theologischen Erörterung kann nicht die Wahrheit der christlichen Verkündigung sein, sondern allein die Bedeutung und Legitimität der Wahrheitsansprüche.

Insgesamt belegt D. in diesem zweiten Teil seiner Untersuchung überzeugend, daß sich zwei naheliegende aber in die Irre führende Wege vermeiden lassen: 1. die weitgehende Identifikation religiöser Sprache mit anderer (z. B. „metaphysischer"), so daß es überflüssig wäre, noch weiter nach ihrer Besonderheit Ausschau zu halten; und 2. die völlige Ablösung der religiösen Rede von aller übrigen (etwa als eines eigenen religiösen „Sprachspiels"), so daß sie überhaupt nicht mehr im weiteren Zusammenhang menschlichen Sprechens gesehen werden könnte.

Die Auseinandersetzung um die Sinnhaftigkeit religiöser Sprache kann schließlich zugespitzt werden auf die Diskussion der Rede von „Gott". Ihr widmet sich Teil III (495–709).

Für D. lautet dabei die entscheidende sprachphilosophische Frage nicht, ob bestimmte Sätze von Gott wahr sind, sondern ob sie wahr sein können. Dabei richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Verifikations- und Falsifikationsforderungen, aber sie gelten ihm nicht (wie vielfach in der Analytischen Philosophie) als Sinn- oder Bedeutungskriterien, sondern als Herausforderung zur rationalen Rechenschaft über die Äußerungen des Glaubens. D. h. mit anderen Worten: Nicht jede Aussage muß als wahr begründet sein; es kann für ihre Sinnhaftigkeit auch hinreichen, ihre Behauptung zu rechtfertigen. „Anders als Begründungen zielen Rechtfertigungen nicht auf die quaestio veritatis von Aussagen und Behauptungen, sondern auf die quaestio iuris von Handlungen." (509)

Für die Beurteilung der Rede von Gott ist nach D. diese Unterscheidung deshalb so erheblich, weil alle Versuche, die Existenz Gottes rational zu beweisen oder zu widerlegen, als mißlungen betrachtet werden können, aber andererseits damit noch nicht über die Rationalität oder Irrationalität entsprechender Existenzannahmen entschieden ist. Es bleibt möglich, aus anderen Gründen als dem der erwiesenen Wahrheit an einer Behauptung festzuhalten. Für D. kann der Glaube mehrere Argumente zu seiner Rechtfertigung erwägen: 1. die Berufung auf eigene Erfahrung (in der jemand sich als von Gott angesprochen begreift), 2. auf die Erfahrung anderer, denen jemand mit guten Gründen vertraut, 3. (ergänzend, aber nicht ausschlaggebend) auf pragmatische Konsequenzen des Glaubens, d. h. auf die Erfahrungen, die jemand unter der Voraussetzung des Glaubens macht. (708f)

Wenn von solcher Rechtfertigung des Glaubens nach D. nie die Begründung der Wahrheit seiner Aussagen erwartet werden kann, so ist dieses Problem damit aber auch noch nicht beseitigt. An der Begründbarkeit der Glaubenssätze muß grundsätzlich festgehalten werden, auch wenn wir hier und jetzt über die implizierten Bedingungen nicht verfügen. Da sich der Glaube interpretativ auf das Ganze der Welt und der Geschichte bezieht, gibt es für ihn nach D. nur eine „eschatologische Verifikation" (689–702). „Christliche Rede von Gott ist wahr, wenn das, was sie von Gott sagt, Gottes Sicht seiner selbst entspricht." (702) Damit bleibt für uns nur der Nachweis der möglichen Wahrheit christlicher Rede. Diese aber setzt auf jeden Fall voraus, daß ausgemacht ist, wen das Wort „Gott" bezeichnet und was von diesem ausgesagt werden kann. Dementsprechend widmet D. der Identifizierbarkeits- und Prädizierbarkeitsproblematik der Rede von Gott ausführliche Erörterungen (543–678).

Gerade in diesem Zusammenhang dürften aber bei einer weiteren Diskussion der Thematik dieses Buchs die deutlichsten Einwände zu erwarten sein. Zunächst betont D. zu Recht, daß die Identifizierbarkeit „Gottes" nicht mit der Forderung des Existenznachweises verbunden werden darf. „Es muß vielmehr nur gewährleistet werden, daß dieser Ausdruck deskriptiv und/oder exemplarisch so verständlich gemacht werden kann, daß wenigstens eine Gruppe von Hörern, wenn schon nicht alle, Einigkeit darüber erzielen kann, in welchen Fällen von Gott korrekt geredet wird und in welchen nicht." (551) Doch D. besteht nicht nur auf der Identifizierung eines derart textuell vergegenwärtigbaren Gottes, sondern bezieht sich in ausdrücklicher Differenz zu „Gottesbegriff", „Stereotyp von Gott" und „Meinungen über Gott" auf die Identität „eines ganz bestimmten Individuums" (596f) – nicht etwa im Postulat, das über alle Versprachlichungen hinausgeht, sondern in der Annahme eines Gottes, der uns zuerst in der Einmaligkeit seines Wesens gegenübersteht und den zu fassen sich dann die menschliche Sprache nachträglich bemüht: „Gott ist (. . .) vorgängig da und wird zunächst erfahren, und alle begrifflichen Bestimmungen sind nichts anderes als menschliche Näherungsversuche, die mehr oder weniger glücken oder auch mißglücken können." (597) D. meint, daß man nur auf diese Weise dem Dilemma der vielfältigen Inkonsistenzen innerhalb des gesamten christlichen Textkorpus entgehen könne und nur so in der Lage sei, zu verhindern, daß Gott zu einer fiktionalen Größe werde. Aber damit fällt D. hinter manches zurück, was er zuvor zum sprachlichen Aufbau unserer Wirklichkeit, zur Sprachbedingtheit all unserer Erfahrungen ausgesagt hat. Für D. ist „der Sachbezug von ‚Gott' durch die christologische Identifikationssituation eindeutig fixiert"; er ist „unverwechselbar einer", nur „sind die menschlichen Erfahrungen dieses einen Gottes mannigfaltig und führen zu einer Mannigfaltigkeit von Artikulationsversuchen" (597).

In der Konsequenz dieses Ansatzes liegt die nachdrückliche Abkehr von aller „natürlichen Theologie". Für D. gibt es in der „Alternative zwischen der Konstruktion eines möglichen Gottesbegriffs und der Rekonstruktion eines möglichen Begriffs Gottes" (593) keine Vermittlung. Deshalb kann ihm auch die neuzeitliche Theodizee-Problematik nicht als eine ernsthafte Anfechtung des Glaubens erscheinen, da in ihr doch immer „nur ein Gottesbegriff tangiert ist" (540), eben nicht die Wirklichkeit, wie sie in der Erfahrung Jesu als Anrede Gottes offenbar geworden ist. Wer meint, daß das Betroffensein von Leid, Übel und Bösem die Rede von Gott im Verhältnis zu unserer Welt unstimmig machen könnte, der müßte sich eben nur bewußt werden, daß er unzulänglichen Vorstellungen verhaftet ist; der Bezug auf Gott selbst bliebe von den Irritationen der Theodizeefrage unbetroffen.

Die Identifikation Gottes geschieht bei D. insgesamt in einer auffälligen dogmatischen Engführung. Auch die Überlieferungen Israels etwa sind letztlich nur noch unter dem historischen Gesichtspunkt der Genese des christlichen Glaubens erheblich (mit Blick auf die Gottes„vorstellungen" und den Gottes„begriff" des Alten Testaments), nicht mehr unter dem systematischen Interesse an der gegenwärtigen Beziehung zu Gott. Diese läßt sich hinreichend dem „Ursprungsort des christlichen Glaubens", nämlich Pfingsten (470), entnehmen. D.s Position ist in diesen Partien seines Buchs kaum allein von sprachphilosophischen Prinzipien her zu verstehen; hier erscheinen seine Argumentationen vielmehr deutlich im Zusammenhang einer bestimmten systematisch-theologischen Konzeption. Daß das Element „Gott" etwa auch allein aus den semantischen und pragmatischen Strukturen der christlichen Texte selbst identifiziert werden könnte und sich dabei als ein unverzichtbarer Teil einer bestimmten Weltinterpretation verständlich machen ließe – auch theologisch legitim ohne die für D. fundamentale Alternative von „nur vorgestelltem" und „wirklich erfahrenem" Subjekt –, wird nicht ernsthaft diskutiert. Dies mindert die Überzeugungskraft der von ihm selbst vertretenen Position, bei der Fiktionalität und Realität gar zu selbstverständlich in Gegensatz gebracht werden (etwa 586f, 660) und dementsprechend das schwierige Problem der notwendigerweise anthropomorphen Vergegenwärtigung Gottes in Geschichten durch den einfachen Abstand von „nacherzählende(r) Rekonstruktion einer wirklichen Geschichte" zur „fabulierenden Konstruktion möglicher Geschichten" (665) gelöst scheint. Wenn dennoch im einzelnen die Frage aufkommen sollte, ob wirklich dies und jenes von Gott angemessen prädiziert werden könne, so müßte dies „durch ein immer besseres Kennenlernen des Individuums (. . .), das in der christlichen Grundsituation als Subjekt der in Jesus vernommenen Anrede erfahren wird" (625), beantwortet werden. Wie dies methodisch solide zu gewährleisten ist, wird freilich nicht gesagt.

Angesichts der Frage, wie die Rede von „Gott" gerade auch für diejenigen sinnvoll sein soll, die nicht schon aus dem Glauben leben und an den Erfahrungen mit ihm teilhaben, dürften manche Unterscheidungen, die D. für fundamental hält und die er in ständiger Wiederholung unterstreicht, doch von minderer Bedeutung sein, andere Gesichtspunkte dagegen etwas mehr Beachtung verdienen; z. B. auch der innere Zusammenhang der spezifisch christlichen Rede von Gott mit anderen umgreifenden Interpretationen unserer Welt und Geschichte. Insgesamt wird hier das christliche Sprechen so von allem übrigen abgehoben, daß nicht mehr recht deutlich wird, wie es ein transferstiftendes „Paradigma" für „religiöse Rede von Gott" überhaupt sein soll.

Die geäußerten Bedenken können hier nur Andeutungen einer Diskussion sein, zu der dieses Buch aufgrund seiner differenzierten Problemsicht, seines erstaunlichen Literaturüberblicks und seines hohen theoretischen Ranges herausfordert.

Wer sich nicht gleichermaßen auf alle Details dieser umfangreichen Arbeit einlassen will, erhält präzise Zusammenfassungen in den ständig als Zwischenergebnissen formulierten Thesenreihen.

Duisburg Hans Zirker

Plank, Peter: **Die Eucharistieversammlung als Kirche.** Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966). – Würzburg: Augustinus-Verlag 1980. 268 S. (Das östliche Christentum. Abhandlungen im Auftrag des Ostkirchlichen Instituts der deutschen Augustiner. Hrsg. von Hermenegild Biedermann. N. F. Bd 31), kart. DM 45.–

Vorliegende Diss. hat zum Ziel, „Afanas'evs (= A.) Gesamtwerk zu sichten, seine Grundgedanken herauszuarbeiten, nach deren Wurzeln und Quellen zu fragen, sie auf eine eventuelle innere Entwicklung hin zu untersuchen, ihrer Wirkungsgeschichte nachzugehen, ihre Bedeutung für Theologie und Kirche festzustellen und schließlich eine kritische Würdigung zu wagen" (16f). Der Vf. wertet dabei nicht nur das Hauptwerk des russichen Theologen und Kirchenrechtlers „L'Eglise du Saint-Esprit (Paris 1975) unter Einbeziehung der Originalausgabe „Cerkov' Ducha Svjatogo" (Paris 1971) aus, sondern auch Fragmente des unvollendet gebliebenen 2. Teiles desselben, sowie zahlreiche Aufsätze und wichtige handschriftliche Dokumente aus dem Nachlaß von A. (Ein ausführliches Schriftenverzeichnis bietet er S. 41–47 an.)

Die Studie beginnt mit einer Kurzbiographie (19–40), die es lebensgeschichtlich verständlich macht, wie A. nach und nach zur Erkenntnis gelangte: „Die kanonische Struktur ist nur der äußere Ausdruck der dogmatischen Lehre über die Kirche" (30), und „daß die faktische kanonische Struktur / . . . / dem Wesen der Kirche unangemessen" sei (31); angemessen sei hingegen eine wesentlich durch die ortskirchliche Eucharistiefeier bestimmte Struktur, wie sie 1 Kor und die Briefe des Ignatios von Antiochien zum Ausdruck bringen.

Den größten Teil der Arbeit macht die thematische Darlegung aus, die sich auf 3 Kap. aufteilt.

In Abschnitt I. entwickelt Vf. A.s. These über die Notwendigkeit einer „eucharistischen Ekklesiologie", die sich als „qualitativ", im Gegensatz zu der vorab Cyprian zugeschriebenen „quantitativen" bezeichnen läßt (49–62). Abschnitt II widmet sich dann einer ausführlichen und insgesamt überzeugenden Prüfung der in der bisherigen Forschung behaupteten Abhängigkeiten A.s., vor allem von N. Zernov, G. Florovskij, A. S. Chomjakov, S. Bulgakov, aber auch von R. Sohms „Kirchenrecht" und dessen liberal-protestantischem Kirchenverständnis (63–127). Abschnitt III analysiert die großen Themen, die A. für die Endfassung seines Werkes in Fragmenten angesprochen hat: Kirche als Leib Christi, katholische Weltgemeinschaft und die „una sancta" (128–149).

Im 2. Kap. (Abschnitt I) kommt zunehmend Diskutierbares und Diskutiertes zum Zuge, wobei die verschiedenen Versuche A.s., die zunächst von ihm sehr weit gesetzte Spannung zwischen Orts- und Universalkirche konstruktiv aufzuheben, in recht anregender Weise dokumentiert werden (151–167). Es folgt (Abschnitt II) eine farbenreiche Schilderung der Auseinandersetzung A.s. mit ekklesial-ekklesiologischen Strukturfragen: Charisma, allgemeines und hierarchisches Priestertum, Gemeindeversammlung (168–220).

Das abschließende 3. Kap. greift kritisch-würdigend auf das Ausgeführte zurück. Hier wird die Verkettung zwischen dem paulinischen Soma- und Pneuma-Gedanken, dem ignatianischen Verständnis von der kirchenkonstitutiven Funktion der unter dem Vorsitz des Bischofs gefeierten Eucharistie und dem von den slavophilen Theologen erarbeiteten Sobornost-Denken nochmals plausibel gemacht.

Der Wert dieser Studie liegt nicht bloß in der sorgfältigen Dokumentation und Information, sondern auch im Aufzeig einer ökumenisch bedeutsamen Suche nach jener sakramental verankerten Gemeinde-Ekklesiologie, die doch nicht kläglich in die Zersplitterung der Lokalkirchen mündet. A.s. diesbezügliche Intuitionen scheinen auf Aussagen des 2. Vat. nicht ohne Einfluß geblieben zu sein. (Vgl. LG 10; 26; UR 15; CD 11). Das weist Vf. plausibel nach. Auch sein kritischer Sinn ist zu loben, mit dem er A.s. Einseitigkeiten (236–240) klarlegt. Man spürt ständig seine persönliche Sorge um die Spannungseinheit „Ortsgemeinde – Universalkirche". Diese gefällig geschriebene Arbeit kann als ein wertvoller Beitrag zum Verständnis der russischen Theologie, wie sie in den letzten Jahrzehnten im Pariser Institut St. Serge gepflegt wurde, erachtet werden.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: **Einheitsbestrebungen im Wandel der Kirchengeschichte.** – (Gütersloh): Mohn (1979). 138 S. (Studienbücher Theologie. Kirchen- und Dogmengeschichte) Kart. DM 24,-

Das Erscheinen des vorliegenden Buches kann zunächst und grundsätzlich nur begrüßt werden, denn von seiner Zielsetzung und Gestaltung her dürfte es sich als wichtiger Beitrag zu dem Versuch erweisen, einem zweifachen Mangel entgegenzuwirken: zum einen dem Mangel an handlichem Studienmaterial, mit dessen Hilfe ökumenische Grundkenntnisse in die theologische Ausbildung eingebracht werden können; zum anderen dem selbst in Kreisen ökumenisch engagierter Christen häufig zu beobachtenden Mangel an geschichtlichem Bewußtsein, dem Wissen um die Tradition des ökumenischen Gedankens in ihrer Kontinuität und mit ihren Brüchen. – Vor diesem Hintergrund verdient von vornherein eine Publikation Beachtung und Anerkennung, die es sich im Sinne eines „Studienbuches" zur Aufgabe gemacht hat, „Typen der ökumenischen Idee, wie sie sich im Laufe der Kirchengeschichte herausgebildet haben, plastisch herauszuarbeiten." (10). Dabei geht es dem Vf. „um die Grundlagen der Ökumenik, die die Konzeption der theologischen Studienreform der Disziplin Kirchen- und Dogmengeschichte zuordnete" (ebd.). – Daß mit dieser Zuordnung eine Entscheidung von einiger Tragweite getroffen ist, liegt auf der Hand, und der Vf. verweist denn auch sofort auf eine Reihe von denkbaren Themen, die er in seiner Abhandlung von vornherein ausgeschlossen hat (vgl. ebd.). Da dem Vf. diese Vorgabe nicht angelastet werden kann, soll sie hier nicht weiter diskutiert werden, wohl aber ist kurz anzumerken, daß sich in ihr die immer noch vorherrschende Unsicherheit bezüglich des wissenschaftstheoretischen Status der ökumenischen Theologie niederschlägt, in deren Gefolge die ökumenische Thematik gleichsam als frei bewegliche Problemmasse zwischen den unterschiedlichsten Disziplinen hin und her geschoben wird.

Nach diesen einleitenden Randbemerkungen nun zum Inhalt des Werkes:

Ausgehend von einem die ökumenische Problematik knapp beleuchtenden Seitenblick auf den „Pluralismus in der Weltchristenheit" der Gegenwart (11–13) wendet sich der Vf. zurück zu den Verhältnissen in der alten Kirche (14–27). Er schildert dann den „Bruch zwischen der Kirche des Ostens und des Westens" einschließlich der vergeblichen Unionsbemühungen des Mittelalters (28–35). Der folgende Abschnitt sucht zunächst Luthers Grundanliegen zu verdeutlichen (36–40), umreißt anschließend seine „Konzilstheologie" (40–49), die der Vf. als wegweisenden ökumenischen Beitrag betrachtet (vgl. 49) und geht schließlich auf den letzten Versuch ein, die Kirchenspaltung noch durch das Trienter Konzil zu verhindern (49–52). In der „Ära der Religionsgespräche", der das 4. Kap. gewidmet ist (53–74), tritt die Konzilsidee zurück; beherrschend wird der Kampf gegen den völligen Abbruch des thologischen Gesprächs und das Auseinanderbrechen der reformatorischen Bewegung, wird die Suche nach einer methodischen und inhaltlichen Basis für die ökumenischen Bestrebungen. In diesen Rahmen stellt der Vf. die theologischen und praktischen Anstrengungen von Erasmus (53–55), Melanchthon (55–59), Butzer und Calcin (59–68) sowie katholischer Theologen (Witzel/Cassander; 69–74). Dabei streicht der Vf. vor allem die Leistungen Butzers heraus (vgl. etwa 64). Die „Einigungsversuche im Protestantismus des 17. Jahrhunderts", die den Gegenstand des nächsten Kap.s bilden (75–90), stützen sich wesentlich auf den Ertrag der vorausliegenden Phasen, sie lassen zwar beachtliche Konkretisierungs- und Präzisierungsversuche erkennen: etwa Calixt' Idee des ‚Consensus quinquesaecularis' (76–79) oder die Unterscheidung von zweitrangigen Glaubensaussagen und ‚Fundamentalartikeln' (80–83). Ein konzeptioneller Neuansatz jedoch findet sich nicht. Erst mit dem Aufkommen von „Pietismus, Aufklärung (und) Erweckungsbewegung" tritt eine bedeutsame Verschiebung der Situation ein, denn allen drei Strömungen gemeinsam ist eine durch unterschiedliche Gründe und Motive bedingte Relativierung der konfessionellen Kirchtümer (91–100). Dieser Impuls wirkt zwar in der ökumenischen Bewegung des 19. und 20. Jhs. in beachtlichem Maße fort, insgesamt aber kehrt diese zum ursprünglichen Ansatz der Ökumene zurück, d. h. zum Versuch, die Einheit der Kirchen nicht jenseits der Konfessionen bzw. ‚in' ihnen zu finden, sondern sie vom Boden der konfessionellen Traditionen aus anzustreben. Dies zeigt sich nicht nur bei den meisten Kirchenunionen (101–104) und in der wachsenden Bedeutung inter- und innerkonfessioneller Zusammenschlüsse (104–107), sondern insbesondere auch in der Konstruktion des Weltrates der Kirchen und den damit verbundenen theologischen Problemen (107–113). Von da her konnte schließlich auch die römisch-katholische Kirche ihr anfängliches Zögern (114–118) überwinden und die vom Vat. II eingeleitete ökumenische

Wende vollziehen (119–121). – Mit dem Hinweis auf die Möglichkeit ihrer Mitgliedschaft im ÖRK schließt die geschichtliche Darstellung ab (vgl. 121).

In der „Schlußbetrachtung" faßt der Vf. das Resultat seines Durchgangs durch die Geschichte in der These zusammen, es hätten sich im wesentlichen drei Konzeptionen als geschichtswirksam erwiesen: 1. der ‚erasmische' Weg einer Konsensbildung hinsichtlich weniger ‚Fundamentalartikel'; 2. der seitens des ÖRK und der Konfessionen beschrittene Weg einer ekklesiologischen Neubesinnung; und 3. der von Mystik, Spiritualismus und Pietismus gewiesene Weg einer Konzentration auf die ‚praxis pietatis' (vgl. 122/123). Alle drei Wege müssen nach Ansicht des Vf.s auch künftig begangen und miteinander in Beziehung gesetzt werden, wobei es vor allem darauf ankommt, daß man „die Verwurzelung der Ökumene in Jesus Christus und seiner Wahrheit nicht vergißt," (123).

Das hiermit vorgestellte Werk weist eine ganze Reihe von Vorzügen auf, die sicherlich seiner Verwendung im akademischen Unterricht zugute kommen werden. Dazu gehören nach Meinung des Rez. an erster Stelle neben der Übersichtlichkeit der Gliederung die Klarheit und Verständlichkeit von Darlegung und Sprache sowie die Unvoreingenommenheit des historischen Vortrags, der stets um Verständnis bemüht ist und wirbt und doch immer wieder auch durchscheinen läßt, wo das Herz des Vf.s schlägt. – Hilfreich sind sodann die vielen Abschnitten beigefügten Lesevorschläge und Literaturhinweise, die durch den allgemeinen Literaturteil (135–138) und eine kleine Zeittafel (132/133) ergänzt werden. Zusätzliche didaktische Hilfen bieten die „Fragen zur Selbstkontrolle und Anregungen zur Weiterarbeit (129–131) sowie der Exkurs, in dem am Beispiel der südindischen Union konkret und anschaulich vorexerziert wird, wie eine Bestimmte ökumenische Problemstellung bearbeitet werden könnte (125–128).

Insgesamt also stellt das Buch eine echte Arbeitshilfe dar, die in gedrängter Form eine Fülle an Informationen und Einsichten vermittelt und Studenten zu eigenständigem Weiterstudium anregt und anleitet.

Zu kritischen Einwänden gibt, aufs ganze besehen, allenfalls der letzte Teil des Buches über das 20. Jh., genauerhin die dort vorgenommene Akzentuierung des Stoffes, Anlaß. So sehr es dem Vf. gerade aus katholischer Sicht zu danken ist, daß er, aus guten Gründen, der römisch-katholischen Kirche ein ganzes Kap. eingeräumt hat, den wirklichen Verhältnissen hätte es eher entsprochen, wenn dieser Raum zugusten anderer christlicher Gemeinschaften etwas beschränkt worden wäre. Denn die Rolle, welche die Orthodoxie bereits seit 1920 in der Ökumene gespielt hat, hätte gewiß ebenso Beachtung verdient wie der Beitrag etwa der Disciples of Christ, einer ökumenisch ungemein regsamen baptistischen Freikirche. Ein ähnliches Ungleichgewicht zeigt sich im Blick auf die engere (Vor-)Geschichte des Ökumenischen Rates: Hier verblaßt die Eigenständigkeit der Anliegen, wie sie in der Bewegung für Praktisches Christentum sowie in der Missionsbewegung vertreten wurden, ein wenig neben der Thematik der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, – wodurch dem Leser die Erkenntnis erschwert wird, daß ein bis heute noch nicht befriedigend gelöstes „Grundsatzproblem" der ökumenischen Bewegung dieses Jh.s darin liegt, nach dem organisatorischen Zusammenschluß dieser drei Ursprungsbewegungen (1948 bzw. 1961) nun auch deren theologische Integration zu vollziehen.

Ein letzter Einwand: Nach dem Urteil der Rez. wäre es dringend notwendig gewesen, wenigstens drei Charakteristika der neueren ökumenischen Entwicklung in die Darstellung einzubeziehen, und zwar a) die wachsende Zahl an Konsens-Dokumenten, b) die wachsende Zahl an ökumenischen Institutionen wie z. B. die nationalen und regionalen Christen- und Kirchenräte, sowie c) die zunehmende Konzentration der ökumenischen Diskussion auf das Problem eines gemeinsamen Einheitsmodells. – Informationen dieser Art hätten es dem Leser nicht nur erleichtert, Verwirklichungen der ökumenischen Idee in seiner eigenen Umgebung wahrzunehmen, sondern auch die unbestreitbaren Fortschritte sehen und schätzen zu lernen, die in der Ökumene während der letzten Jahrzehnte erreicht wurden und die weit über das hinausgehen, was den ökumenischen Bestrebungen nach der Reformation zu erreichen vergönnt war. Dem Leser das eine wie das andere wenigstens anzudeuten, wäre wichtig gewesen, um den Eindruck zu vermeiden, die ökumenische Bewegung bewege sich zwar, aber eigentlich immer nur im Kreis.

Münster Heinz-Günther Stobbe

Ghirlanda, Gianfrancro SJ: **„Hierarchica Communio".** Significato della formula nella „Lumen Gentium". – Roma: Università Gregoriana Editrice 1980. XIX, 653 S. (Analecta Gregoriana Vol. 216. Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio A, n. 9). kart Lit. 30 000.–

„Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris", heißt es in n. 22 der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" des II. Vat. Damit hat das Konzil einen folgenschweren Satz formuliert. Der Vf. sieht in dem darin verwendeten Begriff der „hierarchica communio" den Schlüssel für die Interpretation der Ekklesiologie des II. Vat. im allgemeinen und seiner Lehre über den Episkopat und den Primat im besonderen. Der Ausdruck „hierarchica communio" kommt nun in mehreren Texten des Konzils vor, aber er ist nirgends gewichtiger als in der Konstitution über die Kirche. Diese macht (allein) der Vf. zum Gegenstand seiner Studie. Er folgt Schritt für Schritt den Beratungen der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium" von der antepräparatorischen Phase bis zum Schluß der dritten Sitzung, als sie approbiert und promulgiert wurde. Er beschränkt sich dabei auf das publizierte Material. Die (außer- und) nachkonziliaren Kontroversen um die Interpretation des Begriffes „hierarchica communio" läßt er beiseite. Die Kritik, die z. B. Hans Barion an Begriff und Inhalt der Kollegialität geübt hat, ist daher nicht in den Gesichtskreis des Vf.s getreten.

Der 1. Teil des Werkes befaßt sich mit den einschlägigen Überlegungen und Äußerungen, die vor Eröffnung des II. Vat., aber im Hinblick auf dieses, gemacht wurden. Er ist eingeteilt in die antepräparatorische und die präparatorische Phase.

In der antepräparatorischen Periode tauchte der Begriff „hierarchica communio" nicht auf, wohl aber der Ausdruck „communio" mit verschiedenen Beiwörtern. Die zum erheblichen Teil wenig erleuchteten, mitunter ressentimenterfüllten Wünsche mancher Bischöfe in dieser Phase der Konzilsvorbereitung sind bekannt, werden aber vom Vf. objektiv vorgeführt. Dabei hätten manche Aspekte durchaus noch deutlicher herausgearbeitet werden können.

Es handelte sich auch bei vielen katholischen Bischöfen nicht bloß darum, wie der Vf. meint (32), eine einseitig rechtliche Sicht der Kirche zu überwinden (von der man gern erführe, wo sie vor 1962 vorgetragen wurde), sondern es bestand bei ihnen eine regelrechte Gereiztheit gegenüber dem rechtlichen Aspekt (sofern er sich nicht auf die Aufwertung der Bischöfe bezog, denn dafür war das Recht willkommen). Das von den Bischöfen bei ihren Anregungen oft angeschlagene Thema ihrer Gewalt und ihres Amtes hatte enge Beziehungen zu der „communio". Ihre Sendung in der Ortskirche wie in der Gesamtkirche wurde als eine solche gesehen, die sich in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen und dem Papst entfaltet. In dieser ersten Phase wurde sowohl die „communio" der Bischöfe mit dem Papst als auch ihre Unterordnung (als einzelne und als Kollegium) unter den Papst eingeräumt.

Im zweiten Kap. untersucht der Vf. die Entwürfe, die im Laufe des Jahres 1962 der Zentralen Vorbereitungskommission unterbreitet wurden, und die Stellungnahmen der Mitglieder dieser Kommission zu ihnen. Auch in dieser Phase tauchte der Begriff „hierarchica communio" niemals auf. Aber in dem Schema De Ecclesia nahm der Begriff „communio" bereits die Elemente der notwendigen Unterordnung unter Bischof bzw. Papst auf. Der Begriff „communio ecclesiastica" wurde geklärt. Die „communio cum Summo Pontifice" wurde das spezifizierende Element des Begriffes „communio". Einmal tauchte in dem Schema De Ecclesia auch die „communio cum ceteris Episcopis" neben jener auf (94). Weder die (sich folgenden) Schemata noch die Zentralkommission fanden jedoch eine ausgewogene Synthese zwischen „communio" und „subordinatio" der Bischöfe mit dem Papst. Der Vf. konstatiert bezüglich der mit „hierarchica communio" gemeinten Sache ein Zurückfallen der präparatorischen Phase hinter die antepräparatorische.

Der 2. Teil des Werkes wendet sich dann der Diskussion in der Konzilsaula über das Schema De Ecclesia zu, die bekanntlich während dreier Sesssionen vor sich ging.

Das erste Kap. befaßt sich mit der ersten Sitzungsperiode. In der Debatte machten einige Väter den Versuch, die Begriffe „Corpus Christi Mysticum" und „communio" zu vereinigen. Die Frage, ob die wachsende Beliebtheit, deren sich der Ausdruck „communio" erfreute, nicht auf seine Unbestimmtheit zurückzuführen ist, stellt sich der Vf. nicht. Man unterschied jetzt zwischen der Kirche als unsichtbarer Gemeinschaft, zu der alle Getauften gehören, und der Kirche als sichtbarer Gemeinschaft, der allein die Katholiken zuzurechnen sind. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß dies keine akzeptable Lösung ist. Besondere Schwierigkeiten warfen die Umgrenzung der Kollegialität und ihre Beziehung zur „communio" auf. Der Vf. gibt die zahlreichen einander widersprechenden Äußerungen der Konzilsväter zu dieser Problematik im einzelnen wieder. Was die Stellung des Papstes betrifft, blieb das Schema der ersten Sesssion des Konzils auf der Linie, welche vor allem die Verbindung zwischen den einzelnen Bischöfen und dem Papst betrachtete und erst danach die Beziehung zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium. Zahlreiche Interventionen von Vätern suchten die primatiale Gewalt in jene der Mitglieder des Bischofskollegiums einzubinden. So wurde behauptet, daß der Papst auch dann, wenn er ex se handelt, lediglich eine Gewalt ausübt, die er als Haupt des Kollegiums besitzt. Damit erreichten die Prätentionen der Kollegialisten, als deren radikalster Exponent wohl der Straßburger Koadjutor Elchinger auftrat, ihren Scheitelpunkt.

Das zweite Kap. wendet sich der zweiten und der dritten Konzilsperiode zu. Jetzt wurde den Vätern ein neues Schema vorgelegt: „Lumen gentium". Hier finden sich die ersten Abschwächungen in der Identifikation von „Corpus Christi Mysticum" und (katholischer) Kirche. Die Konzilsväter machten erneut ihre

Bemerkungen zu dem Begriff der „communio", wobei die einen mehr Gewicht auf das unsichtbare, die anderen auf das sichtbare Element legten, eine Gewichtsverteilung, die während des gesamten Verlaufs des Konzils zu beobachten war. Im Juli 1964 lag das während der dritten Session zu diskutierende Schema über die Kirche in einer Form vor, bei der manche Wünsche, welche die Väter vorgetragen hatten, berücksichtigt waren; sie wurde, wenig verändert, der endgültige Text der ersten zwei Kap. der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Das neu eingefügte zweite Kap. ging jetzt über das „Volk Gottes". Bei der Schilderung des konziliaren Ringens fallen zahlreiche wichtige Beobachtungen ab. So stellt G. beispielsweise die Bedeutung heraus, welche die fatale Ersetzung des Wörtchens „est" durch „subsistit" in n. 8 von „Lumen gentium" hat (208). Der durchdachte Änderungsvorschlag Bischof Carlis zu dieser Sache fand bekanntlich keine Beachtung, und wir wissen, was manche Ökumeniker aus dem angenommenen Text gemacht haben. G. zeigt auch trefflich das Abgehen von der kirchlichen Tradition in dem Verständnis des „Corpus Christi Mysticum", wie es in n. 8 von „Lumen gentium" vorliegt, auf (210). Der Vf. schildert weiter eingehend die Entstehung der (von Bedenken nicht freien) Wendung „plene incorporantur" in n. 14 von „Lumen gentium". Man hat damit eine Gradualität der Inkorporation in die Kirche ausgesagt. An dieser Stelle kommen auch wiederum die mehrfachen Weisen der „communio" ins Spiel. Die Tendenzen, den Begriff auf das unsichtbare Element zu beschränken, wurden abgewehrt; er behielt (auch) seinen sichtbaren (und hierarchischen) Aspekt. In der Ansprache, die Paul VI. am 14. September 1964 zur Eröffnung der dritten Sitzungsperiode des II. Vat. hielt, fand sich, zum erstenmal in einem amtlichen Text, die Wortverbindung „hierarchica communio". Sie besagte in seinem Munde die Gesamtheit der Beziehungen zwischen Papst und Bischöfen. „Hierarchica communio" war für den Papst mit der gottgegebenen Verfassung der Kirche verbunden; sie war für ihn ein konstitutives Element des Bischofsamtes. „Hierarchica communio" bedeutete für ihn einerseits die sakramentale und geistliche Einheit von Bischöfen und Papst, andererseits die hierarchische Unterordnung der Bischöfe unter den Papst. Das Schema von 1964 (= der textus emendatus) brachte in n. 21 die umwerfende Neuerung, daß ausgesagt wurde, die drei munera (ein Wort, das bekanntlich sehr verschiedener Auslegung fähig ist) würden durch die Bischofskonsekration übertragen. Natürlich wurde es wegen dieser Behauptung notwendig, Einschränkungen einzubauen, was dadurch geschah, daß man erklärte, die Ausübung der „Ämter" (?) des Lehrens und Regierens setze die Gemeinschaft (communio) mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums voraus. Auf Paul VI. geht die Hinzufügung zurück, daß diese Notwendigkeit sich aus dem göttlichen Recht („natura sua") ergebe. Das Schema 1964 (= der textus emendatus) von n. 22 der Konstitution „Lumen gentium" machte folgerichtig die „communio" mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums zum konstitutiven Element des Bischofsamtes innerhalb des Kollegiums. Was das im einzelnen bedeutet, wird in den folgenden Sätzen des Textes ausgeführt. Die Stellung der Bischöfe, vereinzelt und insgesamt, gegenüber dem Papst ist gleichzeitig Gemeinschaft und Unterordnung (S. 359 muß es heißen con il suo Capo statt con il suo Corpo). In der n. 24 von „Lumen gentium" wird endlich rechtlich klar von der „missio canonica" gesagt, daß sie unentbehrlich ist, um in die „communio Apostolica" aufgenommen zu werden.

Einläßlich und mit zahlreichen Belegen schildert G. die Entstehung und die Entwicklung des Komplexes der Kollegialität. Er versäumt es nicht, die von vielen Vätern hervorgehobene mangelnde Eignung des Begriffes Kollegium zur Bezeichnung der damit gemeinten Sache beim Namen zu nennen (334f). Niemand hat schärfer die Ungereimtheiten der Neuschöpfung des „Bischofskollegiums" erkannt als der (jetzt sang- und klanglos verabschiedete) Erzbischof Sigaud (260 A. 202). Die nachkonziliare Entwicklung hat gezeigt, daß er und Bischof Carli mit dem befürchteten ius congubernationis den Teufel nicht bloß an die Wand gemalt hatten und daß Erzbischof Lefebvre die Verminderung der persönlichen Regierung des Einzelbischofs in seiner Diözese infolge des Kollegialitätsprinzips richtig vorausgesehen hatte. Der Begriff „congubernium collegiale" ist übrigens quellengemäß (350). Wenn das Bischofskollegium kraft göttlichen Rechtes ständig eine höchste Gewalt über die Gesamtkirche besitzt, dann ist in der Tat schwer zu begreifen, wie sich der Papst der Verpflichtung entziehen kann, sich des Kollegiums für die Regierung der Kirche (ständig) zu bedienen. Der Bischof Franič hat diese Folgerung in seiner bedeutsamen Relation, in der er die Widersprüche der Kollegialisten geißelte, mit Recht gezogen (364–370). Der Widerstand gegen Begriff und Sache der Kollegialität war stark in der Konzilsaula. Man fragt sich nur, wie dann doch die allermeisten Bischöfe dem kaum geänderten Text ihre Zustimmung geben konnten. G. findet den Grund dafür, daß das dritte Kap. und die gesamte Konstitution „Lumen gentium" fast einmütig angenommen wurden, in der Tatsache, daß das Konzil auf dogmatische Definitionen verzichtet hat (392). Man tröstete sich also mit dem geringen lehramtlichen Wert der fragwürdigen Aussagen. Nichts bezeugt den Mangel an Klarheit, der dem gesamten Komplex der Kollegialität anhaftet, deutlicher als die Notwendigkeit, dem dritten Kap. der Konstitution „Lumen gentium" in der „Nota Explicativa Praevia" eine authentische Interpretation beizugeben. Die Formel „hierarchica communio", deren Untersuchung G.s Buch gilt, findet sich erst im endgültigen Text der n. 21 von „Lumen gentium". Sie stammt aus der „Nota Explicativa Praevia" n. 2, die von den Erfordernissen sprach, welche zur Mitgliedschaft in dem Bischofskollegium notwendig sind. Damit wurde die Notwendigkeit der „missio canonica" angesprochen, wie sie ja tatsächlich in n. 24 der Kirchenkonstitution deutlich verlangt wird. Einschlußweise wird damit gesagt, daß ein wesentlicher Unterschied göttlichen Rechtes zwischen dem „munus sanctificandi" und den „munera docendi et regendi" besteht. Die „hierarchica communio" ist, zusammen mit der Konsekration, konstitutives Element des Bischofsamtes. Der Zusammenfassung auf S. 408f, in der G. die Bedeutung der Formel wiedergibt, kann ich zustimmen, vor allem wenn er am Schluß erklärt, daß der Träger der höchsten Gewalt über die Gesamtkirche der Papast allein und der Papst zusammen mit den Bischöfen ist.

Abschließend stellt der Vf. fest, daß die Konstitution „Lumen gentium" zahlreiche Unklarheiten enthält, deren Erhellung der theologischen Arbeit nach dem Abschluß obliegt.

Die sehr spät hinzugekommene Formel „hierarchica" zu „communio" sieht er als den Willen zu einer neuen Synthese von seiten des Konzils an. Der alte, überkommene Begriff der „communio" wird durch das Wort „hierarchica" spezifiziert. G. lehnt es mit guten Gründen ab, die Lehre des Konzils über die Gewalt des Bischofs als umwerfend gegenüber der Vergangenheit zu bezeichnen. Wenn n. 21 von „Lumen gentium" die Übertragung der drei munera durch die Konsekration ausspricht, dann ist sogleich danebenzuhalten, daß die „Nota Explicativa Praevia" n. 2 zwischen munus und potestas unterscheidet. Die „potestas sanctificandi" wird durch die Konsekration gegeben, nicht aber die „potestates docendi et regendi". Das Konzil als solches hat niemals gelehrt, daß die „potestas iurisdictionis" aus der Weihe fließe. Das schillernde Wort munus, das zwischen Vollmacht, Amt und Aufgabe schwingt, verlangt nach dem eindeutigen Begriff des officium, welches die rechtliche Bestimmung des Umfangs der Ausübung des munus besagt, die durch die „missio canonica" zuteil wird. Allein durch die „concessio particularis officii" werden die (in der Konsekration empfangenen) munera zu „potestates ad actum expeditae". Und dies bedeutet nicht, daß die munera lediglich „gebundene" potestates waren, deren Entbindung durch die Erfüllung einer condicio sine qua non rechtlicher Art geschieht, sondern daß die Übertragung des officium die Übertragung der notwendigen Vollmacht für die Entfaltung des munus in sich schließt. Die Einheit von munus und officium ist in dem Begriff des ministerium zu finden. Die „missio Dei" gibt somit zweifellos das munus in der sakramentalen Weihe, aber dieses munus hängt in bezug auf Lehre und Regierung von dem Eingreifen der hierarchischen Autorität ab. Diese überträgt das officium und begründet so das ministerium des Bischofs mittels der „missio canonica" und fügt ihn so in die „hierarchica communio" ein und macht ihn voll zum Mitglied des Bischofskollegiums. Mit diesem Akt wird der Umfang der Ausübung der munera und der potestas, die in der Konsekration geschenkt wurden, bestimmt, um die munera nun ausüben zu können. Das officium und die „potestas hierarchica" finden umgekehrt ihre Grundlage und die Möglichkeit der Übertragung in dem munus und in der „potestas sacramentalis". In mittelbarer Weise, nämlich durch die „missio canonica" des Papstes, macht Christus (auf nichtsakramentalem Wege) die Bischöfe der „potestas communionis hierarchicae" teilhaftig, damit sie ihr „ministerium episcopale" ausüben. Der Bischof tritt durch den Empfang der „missio canonica" in eine strukturelle Beziehung zum Papst (= hierarchica communio), und so gewinnt seine Teilkirche Anteil an der organisch strukturierten Wirklichkeit der Gesamtkirche (= communio ecclesiastica). Die „hierarchica communio" muß sich aber nicht nur auf das Haupt, sondern auch auf die Glieder des Bischofskollegiums erstrecken, weil es dieselbe individuelle Beziehung des Einzelbischofs mit dem Haupt des Kollegiums ist, die ihn einerseits in eine individuale und gleiche Verbindung mit jedem einzelnen Bischof (der Glied des Kollegiums ist) bringt und die andererseits die „hierarchische Gemeinschaft" mit allen Bischöfen insgesamt in Kraft der Gegenwart des Papstes bei ihnen als Haupt als Kollegium konstituiert.

G. hat mit seiner Studie über die „hierarchica communio" ein hervorragendes Beispiel gründlicher Forschung zu einem aktuellen Thema gegeben. Das Buch ist zur Gänze aus den (zugänglichen) Quellen gearbeitet. Sie werden von dem Vf. methodisch einwandfrei erschlossen und zum Sprechen gebracht. Es war richtig, daß er die Belege in seinem umfangreichen Anmerkungsappart abdruckte und im Anhang noch einmal die sich folgenden Schemata wiedergab. Auf diese Weise ist die Kontrolle seiner Ausführungen im Text ohne Schwierigkeiten möglich. G. ist trotz der zahlreichen und umfassenden Zitationen nicht der Fülle des Stoffes erlegen, sondern meistert, ja durchdringt ihn. Niemals verliert er die Übersicht, stets versteht er es, den Zusammenhang zu wahren und gleichzeitig den Gedankengang voranzutreiben. Der Vf. zeigt sich seinem Thema in vollem Umfang gewachsen. Er übt Kritik an Vorlagen und Äußerungen, rückt falsche Darstellungen zurecht und weist auf übergangene Anregungen hin, wie beispielsweise jene des Kardinals Spellman (44). Besonders mühevoll für den Vf., aber auch besonders reizvoll für den Leser ist die minutiöse Schilderung, die G. der Arbeit der Kommission für die Lehre und den Interventionen der Konzilsväter angedeihen läßt. Ein erregendes Kapitel der Kirchengeschichte zieht noch einmal vor dem geistigen Auge vorüber. Der Vf. begnügt sich dabei nicht mit der Wiedergabe des konziliaren Hin und Her, sondern prüft die Gedanken und die Äußerungen der Beteiligten sorgfältig nach. Dabei macht er wertvolle Beobachtungen, die für (eine noch zu schreibende) realistische Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils beachtlich sind.

Nicht selten muß er die Arbeit der Kommission für die Lehre rügen (z. B. 320 A. 288). An mehr als einer Stelle spricht er von ihrer fehlenden wissenschaftlichen Strenge (z. B. 326). Die logischen Schnitzer der Konzilsväter entgehen ihm nicht (z. B. 237). Dem Bischof von Namur, Charue, zum Beispiel weist er unberechtigte Inanspruchnahme Pius' XII. (150 A. 80), dem Ordensgeneral A. Sépinski falsche Zitate nach (61 A. 59). Die Relation über die Fragwürdigkeiten der n. 21 von „Lumen gentium", die Kardinal König gab, war voll von Ungereimt-

heiten (317ff). Der Vf. spricht hier von Manipulation eines Textes des hl. Thomas (320). Die Sprünge, welche Kardinal Parente machte, werden von ihm scharfsinnig erfaßt (377ff). Nach Schilderung der häufig gegensätzlichen Positionen der Konzilsväter hält der Vf. immer wieder ein und gibt einen Überblick bzw. eine Zusammenfassung. Die unglückliche Rolle, die Männer wie Alfrink, Bea, Léger, König und Döpfner auf dem Konzil gespielt haben, tritt, ohne daß dies in der Absicht des Vf.s läge, deutlich zutage, allerdings nur, wenn man die Anmerkungen mitliest. Gleichzeitig erhellt dieses Werk, wieviel präziser und praktischer die Schemata waren, die für das Konzil vorbereitet waren, aber von der Mehrheit der Väter beiseite geschoben wurden. Seine eigenen Auffassungen, die mitunter sehr weittragend sind, trägt der Vf. häufig in den Anmerkungen vor; ich verweise beispielsweise auf S. 85 A. 96.

G.s Werk ist lebendig und anregend geschrieben. Der Vf. ist ein klarer Kopf, der nichts davon hält, dunkle Unausgegorenheiten als Tiefsinn auszugeben. Das Buch ist keine leichte Lektüre, aber wer sich die Mühe macht, es von Deckel zu Deckel zu lesen, wird davon reich belohnt werden.

Wenn ich abschließend auf einige Desiderate hinweise, dann sollen sie in keiner Weise den großen Wert der Studie mindern:

Der Vf. untersucht lediglich die Dogmatische Konstitution „Lumen gentium". Gern hätte man aber die Verwendung des Begriffes „hierarchica communio" in allen Texten des II. Vat. behandelt gesehen. Daß gleich auf der 1. Seite des Buches von den „Chiese separate" die Rede ist, befremdet den, der um sachliche Genauigkeit bei der Verwendung der Sprache bemüht ist.

Auf S. 2 unterscheidet der Vf. die akatholischen „Kirchen" in protestantische und orthodoxe. Dieser Sprachgebrauch befremdet bei einem Autor, der in seinem Werk unaufdringlich, aber unübersehbar den hemmenden und lähmenden Einfluß ökumenischer Rücksichten auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufzeigt.

Das Werk enthält eine beträchtliche Anzahl von Druckfehlern, vor allem in lateinischen Zitaten; manchmal finden sich auf mehreren Seiten hintereinander Druckfehler. S. 2 ist der Text an einer Stelle doppelt, S. 46 ist er nicht in Ordnung. Groningen verlegt der Vf. nach Deutschland (28 A. 57).

Das Fehlen umfassender Register mindert die rasche Verwendbarkeit des großartigen Buches.

Mainz Georg May

Tammler, Ulrich: **Tutela Iurium Personarum.** Grundfragen des Verwaltungsrechtsschutzes in der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. – Amsterdam: B. R. Grüner 1981. XXXVII, 219 S. (Kanonistische Studien und Texte Bd 32) Lw. DM 85.–

Das Thema „Kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit" erfreut sich derzeit keiner besonderen Aufmerksamkeit. Mit dem Abschluß der Würzburger Gemeinsamen Synode im Jahre 1975 begann das Warten auf eine Antwort aus Rom, die entweder die Dt. Bischofskonferenz zu einem Experiment ermächtigen oder einen gesamtkirchlichen Rahmen setzen sollte. Die Antwort blieb aus, doch zeichnet sich in den Entwürfen für das künftige kirchliche Gesetzbuch ab, welche Form Verwaltungsgerichtsbarkeit in der Kirche haben könnte.

In das gegenwärtige Abwarten hinein erscheint die juristische Diss. von T., betreut von dem Bonner Juristen Schlaich und dem Kanonisten Flatten, über Grundfragen des Verwaltungsrechtsschutzes in der Kirche.

Der erste Teil der Arbeit enthält eine Bestandsaufnahme dessen, was in der Kirche bislang an Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung geboten wurde.

Mit leichter Hand füllt T. – bereits promovierter Historiker – die Lücke, die zwischen den historischen Studien von H. Schmitz (Appellatio extraiudicialis) und den Spaniern J. Traserra (La tutela de los derechos subjetivos) und P. Oviedo-Cavada (Teoria general del recurso extrajudicial) noch offengeblieben war: der Zeitraum zwischen 1234 und dem Wiener Kongreß, in den so wichtige Ereignisse wie das Trienter Konzil und die Kurienreform Sixtus' V. fallen. Ferner enthält der 1. Teil Untersuchungen über das Schicksal des Problems in der Erarbeitung des CIC von 1917 sowie deren Ergebnis.

Den Fragen, die sich anläßlich einer Wiederbelebung des Rechtsschutzes gegenüber der Verwaltung stellen, ist der zweite Teil gewidmet, einer Fülle von Fragen.

T. kann sie nicht alle befriedigenden Antworten zuführen, behandelt sie jedoch mit einer wohltuenden Vorurteilslosigkeit und Nüchternheit der Sprache. Einige Stichwörter seien genannt: Gewalteneinheit und Verwaltungsgerichtsbarkeit; Bindung des Gesetzgebers an das Gesetz; kirchlicher Rechtsschutz gegenüber den Verwaltungsbehörden des Papstes; Existenz von Rechten der Kirchenglieder, die durch ein Gericht geschützt werden können; Auswirkung der Rechtsprechung auf die Rechtsfortbildung.

Über diese Grundfragen hinaus wird T. aber auch konkret, indem er einzelne Rechtsgebiete in ihrer möglichen Betroffenheit durch eine kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit untersucht. Er befaßt sich mit dem Ämter- und Dienstrecht der Kleriker und der Laien, mit den sogenannten wohlerworbenen Rechten, dem Schutz der Zuständigkeit aufgrund objektiver Rechtsnormen. Das letzte Kap. dieses 2. Teils ist dann der Frage gewidmet, ob es einen verwaltungsgerichtlichen Rechtsschutz im Bereich des Sakramentenrechts geben kann. T. geht es dabei nicht darum, die Möglichkeit eines gerichtlichen Rechtsschutzes im Sakramentenrecht überhaupt zu prüfen, sondern die Eignung des Verwaltungsgerichtes als dafür zuständige Instanz.

Es ist zu verstehen, daß T. dafür plädiert, für den Schutz subjektiver Rechte im Bereich der Sakramentenspendung solle nicht ein Verwaltungsgericht zuständig sein, sondern eine andere „vom kirchlichen Gesetzgeber noch zu schaffende, von den Gerichten und der eigentlichen Verwaltung unabhängige ‚pastorale Instanz', die den Schutz der Rechte der Gläubigen auf Spendung der Sakramente gewährleisten soll" (198–199). Zweifellos stößt es auf erhebliche Bedenken, die Spendung eines Sakramentes als Verwaltungsakt aufzufassen, wie T. eingehend darlegt (192–198). Aber erliegt er hier nicht der gleichen Verwechselung bezüglich der Kompetenz des Verwaltungsgerichtes, die er Rednern der Debatte auf der Synode vorwirft (204 mit Anm. 80f), indem er als Klageart eine Verpflichtungsklage annimmt (195)? Der Streit wird doch immer darum gehen, daß ein Amtsträger die Sakramentenspendung verweigert hat. Eine Verpflichtungsklage wird in aller Regel nicht das geeignete Mittel sein, das angestrebte Rechtsschutzziel zu erreichen. Das Gericht könnte die Verpflichtung des Amtsträgers zur Spendung des Sakramentes nur dann aussprechen, wenn alle rechtserheblichen Gesichtspunkte geklärt sind. Damit dürfte das Gericht aber spätestens dann überfordert sein, wenn die Disposition des Empfängers zur Verhandlung steht. Geeignete Klageart kann also nur die Feststellungsklage sein mit dem Ziel, daß das Gericht eine Verweigerung der Spendung im konkreten Fall, und das heißt unter Berücksichtigung der vorgebrachten Gründe, für rechtswidrig erkennt und erklärt. Es kann etwa feststellen, die Ablehnung der Trauung eines Deutschen mit einer Afrikanerin sei rechtswidrig, insoweit der Pfarrer sie damit begründet, daß aus solchen Ehen nichts Gutes erwachse. So betrachtet wird nicht die Spendung des Sakramentes Streitgegenstand, sondern die Verweigerung. Diese aber ist zweifellos Verwaltungsakt, sie enthält keine geistliche Komponente des Gnadengeschehens, wodurch das Sakrament selbst geprägt ist. Ich hätte keine Bedenken, die Verpflichtungsklage auf Sakramentenspendung aus der Zuständigkeit des Verwaltungsgerichtes herauszunehmen und solche Anträge auf den Beschwerdeweg an den ebenfalls zur Spendung des Sakramentes berechtigten hierarchischen Vorgesetzten zu verweisen. Für die Feststellung, daß eine Sakramentenverweigerung gegen das Recht verstößt, kann der gerichtliche Rechtsschutz aber nicht verwehrt werden. Es ist dann auch nicht mehr zu sehen, was gegen eine Zuständigkeit der Verwaltungsgerichte spräche.

Bleibt noch einiges zu den Äußerlichkeiten des Buches anzumerken.

Selten bekommt man ein Werk in die Hand, das so voller Druckfehler ist wie dieses. Das Literaturverzeichnis ist nicht nur fehlerhaft durch teilweise unvollständige Angaben, sondern hat auch Lücken. Schwer zu verstehen ist, warum T. den Synodenbeschluß zur Verwaltungsgerichtsbarkeit nach dem Amtsblatt der Erzdiözese Köln zitiert anstatt nach der allgemein zugänglichen offiziellen Gesamtausgabe der Beschlüsse. Schließlich fällt auf, daß T. nicht zu einer einheitlichen Zitierweise gefunden hat. So gibt er bei verwendeten Aufsätzen einmal außer dem Autorennamen den Titel und die Seitenzahl an (z. B. S. 112 Anm. 97), dann wieder ohne Titel die Zeitschrift und die Seitenzahl (so etwa S. 105 Anm. 61).

So sehr diese Äußerlichkeiten die Lektüre stören, so wenig sollten sie davon abhalten, dieses Buch zu den notwendigen Standardwerken für eine künftige Konkretisierung der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit zu zählen.

Greven Klaus Lüdicke

Krämer, Peter: **Religionsfreiheit in der Kirche.** Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung. – Trier: Paulinus (1981). 41 S. (Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht 5) kart. DM 12.80

Vf. greift ein Thema von grundsätzlicher ekklesiologischer Bedeutung auf; dabei leistet er einen kirchenrechtlichen Beitrag zu einer noch nicht abgeschlossenen theologischen und kirchlichen Diskussion.

Das Recht auf religiöse Freiheit innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung wird erst seit dem II. Vat. thematisiert. Bislang war kirchlicherseits Religionsfreiheit eher als „Freiheit, die die Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft beansprucht" (7) von Interesse.

In dieser Arbeit geht es vornehmlich um Religionsfreiheit als einem „Recht, das jedem einzelnen zusteht" (8) und dessen Verwirklichung in freien Glaubensakten geschieht. Sowohl die historisch festgestellte Diskrepanz in der Kirche zwischen schroffer Ablehnung der Religions-

freiheit als grundlegendem Menschenrecht als auch die Anerkennung dieses Rechts durch das II. Vat. werden vom Vf. nicht im einzelnen untersucht, aber bei seinen Überlegungen vorausgesetzt:

K. geht von zwei Fragen aus: 1. „Welche Bedeutung kommt dem Recht auf religiöse Freiheit für die Grundlagendiskussion innerhalb der katholischen Kirchenrechtswissenschaft zu?" – 2. „Wie wirkt sich die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit auf die konkrete Gestaltung des kirchlichen Rechts aus?" (9)

1. Vf. versteht das Recht auf religiöse Freiheit als Legitimationsgrundlage für kirchliches Recht und legt die These zugrunde: „Kirchliches Recht ist legitim, sofern und soweit es das Recht auf religiöse Freiheit bringt." (10)

Diese These bekräftigt er durch den Umkehrschluß: „Kirchliches Recht ist dann illegitim, wenn eben dieses Recht (auf religiöse Freiheit) verletzt und außer Kraft gesetzt wird." (10)

K. beleuchtet die Prinzipien des Rechts auf religiöse Freiheit in der Kirche im Anschluß an das II. Vat.

Von einem philosophischen Ansatz her sieht er dieses Recht begründet in der Würde der menschlichen Person, die durch Vernunft, freien Willen und persönliche Verantwortung bestimmt sei und nur in willentlichen und freien Akten sich für Gott entscheiden könne. Jeglicher Zwang einer menschlichen Macht sei damit ausgeschlossen.

Vom theologischen Ansatz her versteht Vf. das Recht auf religiöse Freiheit als eine grundlegende Voraussetzung für das Verhältnis von Offenbarung und Glaube. Offenbarungsgeschehen und Glaubensvollzug seien bestimmt durch das Recht auf religiöse Freiheit (13).

Den Einwand, das Recht auf religiöse Freiheit in der Kirche sei mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums nicht vereinbar, weist K. zurück. Er bestreitet zwar nicht die Historizität eines Zusammenhangs zwischen Absolutsetzung von Wahrheit und Anwendung von Gewalt, weist aber die Meinung zurück, daß es sich zur Durchsetzung dieser „Wahrheit" um einen notwendigen Zusammenhang handelt. Vielmehr erfordere die Unbedingtheit christlicher Botschaft nicht Gewalt und Zwang; und das Recht auf religiöse Freiheit verhindere solche Fehlentwicklung.

2. Vf. unterzieht das kirchliche Gesetzbuch von 1917 einer kritischen Prüfung, inwieweit das Recht auf religiöse Freiheit berücksichtigt wurde.

Im CIC wird dieses Recht nicht grundsätzlich gesichert, sondern nur gelegentlich und nicht ausreichend in den Blick genommen, bisweilen sogar verletzt.

Die Phase zwischen Kodex und II. Vat. ist geprägt von rechtstheologischen Auseinandersetzungen über das Verhältnis von verfaßter Rechtskirche und gläubiger Entscheidung des einzelnen, sowie von der Lehre von der Kirche als einer „societas perfecta", die vom Primat der Wahrheit gegenüber dem der Freiheit ausgeht, den Menschen als Adressaten objektiver Norm ansieht und seine autonome Freiheit generell ausblendet. Beide Richtungen beeinflußten die Diskussion beim II. Vat., das mit der Erklärung „Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit aufgrund der Unterscheidung von moralischer und rechtlicher Ordnung das Recht auf religiöse Freiheit herausgestellt hat.

In der nachkonziliaren, durch das II. Vat. beeinflußten Gesetzgebung, werden verfassungsrechtliche Probleme in der Kirche deutlich, die nach K. drei Tendenzen aufweisen: die „proepiskopale", die „prolaikale" und die „proliberale" (25). Die „proliberale" Tendenz habe das Recht auf religiöse Freiheit in der Kirche begünstigt, einen Wandel im kirchlichen Freiheitsverständnis eingeleitet und manche rechtliche Neuregelung geprägt.

Dieses Grundverständnis sei auch teilweise in den Entwürfen für ein neues kirchliches Gesetzbuch erkennbar, erhebliche Mängel seien jedoch nicht zu übersehen in der „Formulierung grundlegender Rechte und Pflichten" (31) des ganzen Volkes Gottes. Das Spannungsverhältnis von Grundrechten, die allen Gliedern der Kirche zukommen, und von Rechten, die den Ämtern in der Kirche eigen sind, weist auch auf Grenzen bei der rechtlichen Terminierung der Religionsfreiheit in der Kirche. Insofern ist Vf. zuzustimmen, daß die Reformbemühungen über eine Neukodifikation kirchlichen Rechts hinausgehen müssen, um das „Recht auf religiöse Freiheit als durchlaufende Perspektive im Kirchenrecht" (32) zu ermöglichen.

K. macht mit seiner Arbeit auf ein wesentliches Desiderat an das kirchliche Recht aufmerksam, das in noch nicht genügender Weise von der kirchlichen Legislative berücksichtigt wurde. In diesem Zusammenhang verweist Vf. nur auf wenige ausgewählte Beispiele. Eine systematische Untersuchung der Entwürfe für ein neues kirchliches Gesetzbuch nach dem Kriterium „Religionsfreiheit in der kirchlichen Rechtsordnung" wäre wünschenswert, so daß eine umfassende Durchsicht als umsetzbare Grundlage für die Revision des Kirchenrechts vorhanden wäre. Es dürfte auch nicht befriedigen, das Recht auf religiöse Freiheit des einzelnen als ausschließliche Legitimationsgrundlage kirchlichen Rechts herauszustellen. Insofern wird die in der Arbeit vorausgesetzte These in nicht ausreichendem Maße begründet. Das Recht des einzelnen in der Kirche und das Recht der Kirche als communio verlangten eine genaue Untersuchung nach ihrem juristischen Verhältnis zueinander.

Es wäre zu begrüßen, wenn ein solcher Ansatz zu einer theologischen Kirchenrechtsbegründung im Rahmen der Diskussion um die Religionsfreiheit in der Kirche noch weiter entfaltet werden könnte.

Münster Ilona Riedel-Spangenberger

Exeler, Adolf: **In Gottes Freiheit leben.** Die Zehn Gebote. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981), 208 S. kart. DM 19,60

Zur richtigen Beurteilung dieses Buches ist zu beachten, daß es sich weder um eine bibelwissenschaftliche, noch um eine moraltheologische, sondern um eine pastoraltheologisch-religionspädagogische Publikation handelt. Der Vf. akzentuiert seine Absicht zweifach: er möchte „die ethische Impulskraft biblischen Glaubens" für die sittliche Erziehung verdeutlichen – und das „im Hinblick auf die Herausforderungen unserer heutigen gesellschaftlichen Situation" (11). Er konstatiert einerseits eine sich verstärkende Suche gerade junger Menschen nach gültigen Maßstäben humanen Handelns über konfessionelle und weltanschauliche Grenzen hinweg („Grundkonsens an Werten"), andererseits die Notwendigkeit einer entsprechenden Motivation, wie sie nur durch die „Sinnorientierung" einer Glaubensüberzeugung oder Weltanschauung gegeben ist. Dabei komme dem Dekalog auch deshalb besondere Bedeutung zu, weil er Grundlage „gemeinsamer gesellschaftlicher Verantwortung von Juden und Christen" sei.

1. Grundlegung: Das Gesetz der Freiheit

Bevor sich der Vf. den einzelnen Geboten zuwendet, bemüht er sich darum, ein Grundverständnis des Dekalogs als eines „großen Ganzen" zu erschließen. Dem ist die erste Hälfte des Buches gewidmet.

Die Leitidee dafür entnimmt er der Präambel: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt hat" (Ex 20,1). Dadurch sind die Zehn Gebote mit dem Ur-Datum israelischen Glaubens, der Befreiung des „Volkes" durch Jahwe am Schilfmeer, verbunden. Es handelt sich demnach um ein „Exodus-Ethos", um ein Gesetz der Freiheit, das den Menschen nicht in einen knechtischen Gehorsam zwingen, sondern im Gegenteil die ihm von Gott geschenkte Freiheit schützen will. Darin liegt nach Ansicht E.s die entscheidende Korrektur des in der Vergangenheit der kirchlichen Verkündigung und Katechese so verbreiteten Mißverständnisses des Dekalogs im Sinn einer auf die Autorität des Schöpfers und Herrn der Welt bezogenen Gehorsamsethik. Der Dekalog ist alles andere als ein Katalog von Befehlen; er zeigt vielmehr, wie der von Gott befreite Mensch in seinem Leben und Handeln dankbar auf die Befreiungstat Gottes antworten kann.

Man kann den Zehn Geboten kaum konkrete Handlungsanweisungen in heutigen Problemsituationen entnehmen. Er ist – so die zweite These des Vf.s – weniger normativ als parä netisch zu verstehen: er ruft auf, das auch wirklich zu tun, was man längst als gut und richtig erkannt hat. Seine Bedeutung liegt nicht so sehr in der Beschreibung und Bestimmung des Guten und Richtigen, sondern in der Motivation zum Handeln.

Was zu tun ist, ergibt sich im einzelnen nicht aus Vorschriften, sondern aus der Erfahrung der jeweiligen Lebenssituation. Darum muß der Dekalog, wie schon in der biblischen Traditionsgeschichte, ständig neu ausgelegt, d. h. in eine Wechselbeziehung (Korrelation) mit den jeweiligen Lebenserfahrungen gebracht werden. Von daher gibt E. im gegenwärtigen Streit der Moraltheologen aus moralpädagogischer Sicht der sogenannten „autonomen Moral im christlichen Kontext" (A. Auer) den Vorzug gegenüber der sogenannten „Glaubensethik", deren Befürworter eine eher offenbarungspositivistische Position vertreten. Kritisch vermerkt er aber dazu, daß spezifisch theologische, insbesonder biblische Impulse zu wenig eingebracht werden.

Wenn die moratltheologische und moralpädagogische Praxis der Kirche unter die Kritik der biblischen Freiheitsbotschaft genommen wird, ergeben sich neue Perspektiven der gesellschaftlich-politischen Befreiung des Menschen. Der biblische Freiheitsbegriff ist nicht individualistisch, sondern kommunikativ. Es geht nicht um die liberalistisch verstandene Freiheit des Einzelnen; die Freiheit der Gemeinschaft steht auf dem Spiel: in Lateinamerika heute ebenso wie ehedem in den europäischen Freiheitskämpfen des 16. und des 19. Jh.s. Die transzendente Freiheit, die Freiheit des Menschen im Verhältnis zu Gott ist die Bedingung der zwischenmenschlichen Freiheit.

Gegen ein idealistisches Mißverständnis des Freiheitsbegriffs betont der Vf. die Realität des unvermeidlichen Mißbrauchs, des Schuldigwerdens. In dieser Perspektive hängt Freiheit mit Vergebung zusammen – im Verhältnis zwischen Gott und Mensch ebenso wie im mitmenschlichen Bereich.

Von diesen Grundgedanken muß nach E. der unterrichtliche Umgang mit dem Dekalog bestimmt sein. Dann lasse er sich „auch Schülern mit nur minimalen intellektuellen Voraussetzungen so vermitteln, daß sie die Zehn Gebote erfassen können als hilfreiche, freimachende Wegweisungen" (69). Der anschließende Vergleich mit einer „Gebrauchsanweisung" für technische Apparate ist allerdings eine eher peinliche Banalisierung.

Gegen Ende des allgemeinen Teils kritisiert der Vf. die 1979 veröffentlichte „Gemeinsame Erklärung" des Rates der Evangelischen Kirchen und der Deutschen Bischofskonferenz: „Grundwerte und Gottes Gebote" als vertane Chance, weil es ihr nicht gelungen sei, eine „echte Beziehung zwischen dem biblischen Text und heutigen Problemsituationen" herzustellen (78). Außerdem sei die Freiheitsperspektive der Präambel nicht genügend berücksichtigt worden. Demgegenüber hebt er die jüdische Aktualisierung des Dekalogs durch Schalom Ben-Chorin und die reformatorische durch Jan M. Lochman als gelungene und in ihrer Übereinstimmung beeindruckende Verdeutlichungen des biblischen Freiheitsethos hervor.

Die Widerlegung der typischen Einwände gegen die Geltung des Dekalogs im christlichen Glaubenszusammenhang (alttestamentliche Perspektive, Verbotsmo-

ral, Ursprung in menschlichen Erfahrungen) ist allzu kurz geraten und überzeugt kaum.

2. Erklärung der Einzelweisungen: Intention – Tradition – Aktualisierung

Die einzelnen Inhalte der Zehn Gebote bietet E. in einer jeweils dreifachen Auslegung dar: Auf die Erklärung der ursprünglichen Aussage folgen die Darstellung späterer Akzentuierungen (Verschiebungen in der Tradition) und schließlich Hinweise auf die Bedeutung in gegenwärtigen Lebenssituationen.

So benennt er herrschende „Götzen" unserer Zeit (wirtschaftliches Wachstum, äußerer Erfolg, beruflicher Aufstieg, Geld usw.) und beschreibt als Zielrichtung des ersten Gebotes deren „Entdivinisierung... im Interesse der Freiheit" (102). Das Bilderverbot könnte als Mahnung verstanden werden, „den Mitmenschen als Ebenbild Gottes" anzunehmen (105). Das zweite Gebot verweist nach seiner Meinung auf den Mißbrauch des Namens Gottes „als Deckmantel wenig frommer eigener Interessen" – bis in die Praxis der Kirche hinein (110). Das Sabbatgebot sollte nicht mehr als Gebot der „Sonntagspflicht" mißverstanden, sondern als Hinweis auf die dem Menschen notwendige Ruhe, den zeitweiligen Abstand von sich selbst und von seinen Aufgaben sowie auf die Feier seiner Befreiung von den Fesseln des Todes zu einem neuen Leben durch Gott genommen werden.

Das vierte Gebot, das über Jahrhunderte zur Rechtfertigung aller Arten von Autorität gedient hat, muß nach E. heutzutage besonders sorgfältig interpretiert werden: nicht im Sinn der modischen Leugnung von Autorität überhaupt, sondern im Sinn eines neuen Verständnisses von Autorität, die durch Zuwendung, Partnerschaft und Kooperation (gerade auch zwischen den Generationen) gekennzeichnet ist. Das fünfte Gebot sollte in der christlichen Unterweisung freigemacht werden von den üblichen kasuistischen Wucherungen und auf die großen Gesellschafts- und Weltprobleme bezogen werden: Schutz des gefährdeten Lebens, Menschenrechte, weltwirtschaftliche Gerechtigkeit, Humanisierung der Konfliktbewältigung, Friedensarbeit, Ächtung des Krieges als Mittel der Politik usw. Das sechste Gebot, das in der christlichen Moralpädagogik eine verhängnisvolle Rolle gespielt hat, wird vom Vf. als Chance für eine heute besonders notwendige Orientierung zwischen der früheren Mißachtung und der heutigen Gefahr einer „bloß vitalistischen Hochschätzung der Sexualität" gesehen (155). Beim siebenten Gebot ist das ursprünglich Erstgemeinte, nämlich das Verbot des Menschenraubes nach Meinung E.s gegenwärtig von besonderer Dringlichkeit: Geiselnahme, Anwerbung und Beschäftigung von illegalen ausländischen Arbeitskräften, Einweisung von Dissidenten in Straflager und psychiatrische Anstalten. Das Verbot des Sachdiebstahls habe seine aktuelle Bedeutung heute vor allem im Bereich der Gesellschaftsordnung, wo diese die Ausnutzung der Not anderer nicht verhindert, sondern begünstigt („Diebstahl von oben" – 175), z. B. Mietwucher und Bodenspekulation. Die katholische Soziallehre, von der der Vf. meint, daß sie weder in der Praxis der Kirche noch in der Unterweisung genügend beachtet werde, sei die Antwort des Christentums aus dem Geist des siebenten Gebotes auf den Marxismus ebensowohl wie auf den Kapitalismus. Der Diebstahl von unten äußere sich zur Zeit u. a. auch im „Mißbrauch, der mit den Einrichtungen des Sozialstaates betrieben wird" (179). Die Aktualität des achten Gebotes liege vor allem in der Politik und im Journalismus, zumal in der Gefahr der Manipulation durch die Massenmedien. Gegen die „rücksichtslose Wahrheit" (189) gelte von der Bibel her das Gebot der Liebe, das – etwa im Gegensatz zum Wahrheitsfanatismus Kants – auch die Notlüge erlaubt. Die „Abweisung des ungeordneten Begehrens" im neunten und zehnten Gebot darf nach E. nicht auf eine Unterdrückung oder Verdrängung jeglichen Begehrens hin interpretiert werden. Lebensdurst, Glückssehnsucht und viele Wünsche gehören zu den „menschlichen Grundphänomenen", und auch die Bibel kenne nicht nur leidenschaftslose Menschen. Es gehe vielmehr um eine Warnung vor den zerstörerischen Begierden: Habsucht, Machtgier, Geltungssucht usw., sowie um die Reinigung und „Kultur des Begehrens" (199).

3. Versuch einer Wertung

E.s Buch hat seine Bedeutung darin, daß es neben der Erschließung eines Grundverständnisses des Dekalogs im Sinn einer Freiheits- und Mitmenschlichkeitsethik viele Akzente für eine aktuelle Interpretation der Einzelweisungen im Kontext unserer konkreten gesellschaftlichen Situation sammelt und für die Unterweisung – wie für die Prdigt – anbietet. Der Vf. möchte dazu helfen, die repressive Tendenz zu überwinden, die ehedem oft die religionspädagogigsche und homiletische Auslegung der Zehn Gebote kennzeichnete.

Es ist nichts ganz und gar Neues, das der Leser erfährt, aber er bekommt eine übersichtliche Handreichung, in der ihm die möglichen Aktualisierungen des Dekalogs vorgestellt und überdies aus der ursprünglichen Aussageabsicht begründet werden.

Vor allem im zweiten Teil stört eine gewisse Unausgewogenheit der Inhalte. Die Schwerpunkte werden jeweils anders gesetzt. Sie liegen manchmal bei exegetischen oder historischen Informationen, meist aber bei den Aktualisierungen. Dort wiederum stehen zuweilen psychologische oder anthropologische, zuweilen soziologische oder pastorale Aspekte im Vordergrund. Mangelnde Systematik muß bei einem religionspädagogischen Buch nicht unbedingt negativ bewertet werden, aber es entsteht doch oft der Eindruck des eilig Herbeigeschafften, der willkürlichen oder zufälligen Auswahl. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei einer Übersicht über die hauptsächlich konsultierte Literatur. Insofern ist dem Vf. zu danken, daß er im Vorwort das literarische Genus der Arbeit selbst als Vorlesungsmanuskript angibt. Das verhindert von vornherein zu hoch angesetzte Erwartungen.

Wien Wolfgang Langer

Kett, Franz/**Gräske,** Klaus: **Gott birgt das Heil.** Kindergottesdienste. – München: Don Bosco 1981. 184 S. kart. DM 24,80

Die im Buch dargebotenen Gottesdienst-Modelle sollen nach der Absicht der Autoren „Grundfragen kindlicher und allgemein menschlicher Existenz" aufgreifen, „um sie aus dem Horizont des Glaubens heraus zu deuten" (10). Durch die Identifikation mit jenen Gestalten, denen sich Gott mit seinem Heilswillen zuwendet, z. B. Noah, Abraham, Mose, David, Jona, sollen diese im Kind selbst entdeckt und geweckt werden, damit die biblische Erzählung aus ihrem historischen Gewand heraustritt und im Vollzug der Feier hier und jetzt existentiell wirksam wird (11). Dabei richten sich die Modelle an Kinder im Alter von 6 bis 12 Jahren.

Die einzelnen Gottesdienste des in 4 Kap. aufgeteilten Buches (Gott wendet sich zu; Gott schenkt Geborgenheit; Gott erlöst und verwandelt; Gott führt zum Heil) weisen eine Fülle von Meditationen und katechetischen Spielen auf. Gespielt werden u. a. die Schöpfungsgeschichte, das Märchen vom Aschenputtel, die Abrahamsgeschichte, König David tanzt vor der Bundeslade, das Märchen vom Sterntaler. So wird die Frohbotschaft fast durchgänig „ausgesagt in der Erzählung und im Spiel" (80).

Auf kreativ-gestalterische Weise wird versucht, den Kindern Texte und Gedanken vornehmlich des AT nahezubringen. Als eigenständige Katechese oder liturgische Feier im Schulunterricht können die Modelle eingesetzt werden. Sicherlich erfordern sie aber vom liturgischen Leiter der Feier und seinen Mitarbeitern einen erheblichen Zeitaufwand an Vorbereitung. Für den Einsatz im Gottesdienst sollte gelten, daß auch auf die liturgischen Feiern des Kirchenjahres Rücksicht genommen wird, damit das Ziel der Kinderliturgie erreicht werden kann: Hinführung zum Gottesdienst der Gemeinde.

Fulda Maria-Regina Bottermann

Heiserer, Helmut: **Kindergottesdienste zu besonderen Gelegenheiten.** – München: Don Bosco 1981. 168 S. kart. DM 19.80

Der Autor stellt in seinem Buch Modelle vor sowohl für die Gestaltung von Kindergottesdiensten an liturgisch besonders dichten Tagen des Kirchenjahres (z. B. in der Heiligen Woche) als auch zu besonderen Gelegenheiten, wie sie u. a. in den werktäglichen Schülergottesdiensten zu bedenken sind. Zielgruppe der Gottesdienste sind vor allem Kinder im Grundschulalter. Absicht des Buches ist, den liturgischen Richtlinien zu entsprechen, wie auch dem aktiven Mitvollzug der Kinder Wege zu eröffnen (7). Bei der Vorstellung der Modelle versucht der Autor, sich an die drei Prinzipien der theologischen Richtigkeit, der liturgischen Klarheit und der Kindgemäßheit zu halten.

Die Ausrichtung an den liturgischen Richtlinien zeigt sich im Gebrauch der approbierten Eucharistischen Hochgebete für Meßfeiern mit Kindern und im Einsatz des Einheitsgesangbuches „Gotteslob". Leider fehlt jedoch jeglicher Hinweis auf das Lektionar für Gottesdienste mit Kindern. Eine Durchsicht des Buches weist auf, daß in einigen Modellen nur eine Lesung aufgeführt wird (zum Teil sogar in paraphrasierter Fassung), wogegen das „Römische Direktorium für Meßfeiern mit Kindern" darauf verweist, daß die Kindermesse sich zwar mit einer Lesung begnügen kann, diese dann aber immer dem Evangelium entnommen sein muß.

Dieses Manko des Buches sollte der Liturgiker bei der Vorbereitung und Feier der Gottesdienste bedenken, da es sich sonst – in der Fülle der Kindermeß-Literatur – um liturgisch verantwortbare und gut einsetzbare Modelle handelt, die dem „Ziel" der Kinderliturgie entsprechen: Hinführung der Kinder zum Gottesdienst der Gemeinde.

Fulda Maria-Regina Bottermann

Chirayath, Francis: **Taufliturgie des Syro-Malabarischen Ritus.** Eine geschichtliche Untersuchung des Taufritus in der Syro-Malabarischen Kirche mit einem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe. – Würzburg: Augustinus Verlag 1981. XXV, 179 (Das östliche Christentum N. F. Bd 32). kart. DM 48.–

Die vorliegende Arbeit ist eine Diss., deren wesentlicher Reiz in dem Vorschlag zur Indisierung der Kindertaufe liegt. Obwohl sie, wie

der Titel und die Einleitung (XII) erkennen lassen, eine historische und kritische Untersuchung anstrebt, ist die Darlegung der Geschichte des Taufritus dieses Zweigs der syrischen Kirche nicht ganz gelungen. Dies gilt vor allem für die Frühgeschichte der syrischen Taufe: vgl. die ungenügende Darstellung der Thomasakten, S. 22–24; die gänzliche Ausklammerung wichtiger Stellen in Aphrahat wie auch das Fehlen einer Analyse von Ephräms Hymnen (vgl. dazu die Arbeiten von R. Murray, S. Brock, G. Kretschmar, G. Winkler et alia). Zur Literatur s. meine Bibliographie in Orientalia Christiana Analecta 217, Rom 1982, S. 15–44, aber auch meine Rez. von A. Mouhannas wichtigem Beitrag (Les rites de l'initiation dans l'Eglise maronite, Orientalia Chr. Analecta 212, Rom 1980) in Oriens Christianus 65 (1981) 199–200.

Die Transliteration des Syrischen entspricht der malabarischen Aussprache; somit ist die Wiedergabe für wissenschaftliche Zwecke ungeeignet. Der Wert der Arbeit liegt vor allem in dem Aufriß der malabarischen Kirche, ihrer Latinisierung und dem spezifischen Problem der Indisierung des syrischen Ritus. Die Anfänge und die frühe Gestalt der syrischen Initiation (cf. dazu meine Bibliographie) sind dem Vf. offensichtlich nicht genügend bekannt, und damit sind wichtige Zusammenhänge zwischen der syrischen und malabarischen Form der Taufe unerhellt geblieben (z. B. bei der Weihe des Öls, der Salbungen, des Lesematerials, der Wasserweihe etc.). Gerade zum syrischen Taufritus sind in den letzten Jahren wesentliche Beiträge erschienen, die zum Verständnis der Geschichte und Theologie der östlichen Taufe unentbehrlich sind und die zu Ch.s Arbeit mit herangezogen werden müssen.

Collegeville/USA Gabriele Winkler

Dharampal, Gita: **La Religion des Malabars.** Tessier de Quéralay et la contribution des missionnaires européens à la naissance de l'Indianisme. – Immensee: Nouvelle Revue de science missionnaire 1982, 351 S. (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Supplementa XXIX). kart. sFr 54.50

Der Titel des Buches läßt auf den ersten Blick vermuten, es handle sich um eine Darstellung der religiösen und sozialen Gewohnheiten der an der Malabarküste (= Kerala) lebenden orientalischen Christen, die unter dem Namen Thomas-Christen bekannt sind, sowie ihrer hinduistischen und muslimischen Nachbarn. Hier wird der Name „Malabars" jedoch, wie bei den franz. Missionaren des 18. Jh.s, für alle Bewohner Südindiens verwendet. Die Ausführungen der indischen Vf.in, die mit dieser Arbeit in Paris promoviert hat, beschränken sich auf die Tamulen an der indischen Südostküste, und zwar in der ehem. franz. Kolonie Pondicherry.

In dem einführenden Kap. wird der Leser hineingeführt in den sog. Ritenstreit des 18. Jh.s, genauer in die Auseinandersetzungen um die Missionsmethoden zwischen den Missionaren der Gesellschaft Jesu und der Gesellschaft der Missions Etrangères de Paris. Tessier de Quéralay wirkte als Prokurator dieser Missionsgesellschaft in Pondicherry (1699–1720), wo er sich neben seiner ökonomischen Tätigkeit für die Südostasienmission mit dem religiösen Leben seiner „heidnischen" Umwelt beschäftigte. Von ihm stammt ein Manuskript „Traité de la Religion des Malabars", von dem es verschiedene Kopien in europäischen Bibliotheken gibt (16). Nach einer Einführung in den zeitgenössischen Hintergrund gibt die Vf.in die Ausführungen Tessiers vollständig wieder; damit liegt dieser Text zum ersten Mal gedruckt vor, und zwar in moderner franz. Orthographie. Durch die Verwendung verschiedener Drucktypen wird zwischen christlicher Glaubenslehre und Darstellungen „heidnischer" Kultpraktiken und deren Hintergründe deutlich unterschieden. Vom literarischen Standpunkt aus gehören Tessiers Darstellungen deutlich in den Bereich der apologetisch-polemischen Literatur. Anlaß dazu sind ihm die Jesuiten, die unter den Tamulen tätig waren und in der Nachfolge ihres Mitbruders Roberto de Nobili († 1656) den neuen Christen jene hinduistischen Gewohnheiten gestatteten, die keine dem Christentum entgegenstehende Bedeutung hatten. Zahlreiche dieser Gewohnheiten mögen zwar ursprünglich aus dem hinduistischen Vorstellungshorizont kommen, haben aber im Laufe der Zeit immer mehr gesellschaftlichen Charakter angenommen. Tessier polemisiert deshalb gegen die Jesuiten, die seiner Meinung nach zu weit gingen und dem Aberglauben Vorschub leisteten. Dennoch wird man das Manuskript dieses franz. Weltpriesters nicht als wertlos bezeichnen dürfen, denn sowohl Missiologen als auch Religionswissenschaftler und -soziologen dürften hier ein Zeugnis des 18. Jh.s erhalten, das zu manchen neuen Einsichten führen kann.

Dem Theologen von heute werden zahlreiche Aussagen von Tessier de Quéralay als übertrieben, diktiert von seiner Abneigung gegen die Jesuiten, erscheinen. Wem die Geschichte und die religiös-sozialen Gewohnheiten der ursprünglichen indischen Christenheit orientalischer Überlieferung bekannt sind, die es seit den ersten Jh.en verstanden hat, gewisse brahmanische Riten mit ihrem ostsyrischen (chaldäischen) Ritus zu verbinden und in diesen zu integrieren, kann zu keinem anderen Urteil kommen. Man kann Tessier jedoch aus der damaligen Zeit verstehen. Bei der großen Mehrheit der damaligen Missionare sowohl des Padroado als auch der Propaganda Fide – und Tessier gehörte zu letzteren – war die Auffassung verbreitet von der praestantia ritus latini, weil dieser der Ritus des Papstes sei. Das IV. Laterankonzil wirkte unter ihnen weit mächtiger fort als das Konzil von Florenz. Nach ersterem können die Riten der Ostkirchen höchstens toleriert werden, bis man sie durch den lateinischen Ritus ersetzt (vgl. die Latinisierungen bei den Maroniten und Armeniern, vor allem aber auf der Pseudosynode von Diamper (1599), die den Thomas-Christen ihre chaldäische Hierarchie nahm und sie für drei Jh.e lateinischer Jurisdiktion unterstellte). Aber gilt nicht heute noch selbst unter ernstzunehmenden Theologen bewußt oder unbewußt – und das trotz der Aussagen von Leo XIII. bis zum Vat. II! – die Meinung, daß der ‚abendländische' Ritus eben der ‚katholische' Ritus und damit der ‚ritus certior' sei?

Die Vf.in kommentiert das vorgelegte Material in einem weiteren Kap., vergleicht Berichte anderer Missionare (R. de Nobili, Abraham Roger, Bartholomäus Ziegenbalg, Thomas de Poitiers, Jean Venant Bouchet) und kommt im Schlußkapitel zu einer Beurteilung und Abschätzung des Beitrags, den Tessiers „Traité" für die moderne Indologie geleistet hat. Das im Anhang veröffentlichte Glossar von Begriffen in der tamulischen und in der Sanskritsprache, die Zeittafel sowie das übrige Material ergänzen die Arbeit und dürften dem Fachmann wie dem Studierenden manche Anregungen geben.

Paderborn Johannes Madey

Islam und Abendland. Hrsg. von Ary A. Roest Crollius. – Düsseldorf: Patmos (1982). 156 S. (Patmos Paperback) (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 101). kart. DM 22.–

Die Sorge um die Frage, die das Erscheinen dieses Bdes veranlaßt haben, hat wohl der Hrsg. am Anfang seines Schlußbeitrages zum Ausdruck gebracht:

„Ob und in welchem Sinne die aktuelle Begegnung von Islam und Abendland als eine neue Konfrontation gesehen werden kann, hängt zum großen Teil auch ab von sozio-ökonomischen und politischen Kontingenzen. Ob jedoch eine solche Konfrontation die Gestalt einer destruktiven Kollision oder eines fruchtbaren Wetteifers zum Guten annimmt, dafür ist jedes Mitglied unserer pluralistischen Gesellschaft durch seine persönliche Entscheidung angesichts dieses Pluralismus mitverantwortlich. Diese persönliche Entscheidung wird nicht nur bestimmt von sozio-ökonomischen und politischen Faktoren, sondern, wenn es sich um das Verhältnis von Muslimen und Christen handelt, sprechen auch die jeweilige religiöse Überzeugung und Lehre ihr Wort mit" (146).

Damit diese Entscheidung fundiert ausfallen kann, bietet der vorliegende Bd verschiedene Informationen über den Islam: seinen Verkünder und seine Quellen (St. Wild, 11–29), seine Einheit und Vielfalt (W. Fischer, 30–47), seinen Stellenwert im Staaat (B. Johansen, 48–115), seine Beziehung zur europäischen Kulturtradition (J. Bouman, 116–126), sein Verhältnis zum Judentum (F. Klein-Franke, 127–145) und zum Christentum (A. A. Roest Crollius, 146–156).

Den Schwerpunkt bilden in meinen Augen die Beiträge von Johansen (67 S.) und Bouman.

Johansen zeigt, wie der Islam als Religion, Staat und Gemeinde entstanden ist, wie sich in seiner Mitte die Schia als Opposition bildete, welche Position die Juristen im Staatsapparat der Neuzeit einnahmen, wie sich der Islam in der Kolonialzeit gab, wie sich seine Reaktion auf die heutige Herausforderung der Säkularisierung und des Kapitalismus ausdrückt, endlich welche konkrete Gestalt diese Reaktion in verschiedenen Ländern annimmt.

Hilfreich ist auch der Vergleich, den Bouman zwischen der christlichen und der islamischen Kulturtraditon anhand ihrer jeweiligen Auffassung von der Allmacht Gottes macht. B. sieht in diesen Auffassungen nicht nur einen Unterschied, sondern auch einen „unvereinbaren Gegensatz":

„Der allmächtige Gott, der in der Verwerfung und Kreuzigung seines Messias dennoch nicht aufhört, der allmächtige Gott zu sein, und der in der Tragik der menschlichen Geschichte mit uns mitgeht – und der allmächtige Gott, der die ganze Geschichte der Menschheit fest in der Hand hält, so fest, daß er nicht zulassen kann, daß eine inhärente Tragik sich entwickelt, geschweige denn, daß er zuläßt, daß auf Erden seine Sache eine Niederlage erleidet" (126).

Der Unterschied ist treffend formuliert. Daß aber beide Auffassungen „unvereinbare Gegensätze" seien, ist mir nicht einsichtig geworden. Denn auch das Christentum (wie der Autor selbst am Ende seines Beitrags andeutet) sieht das Leiden und seine inhärente Tragik überwunden und aufgehoben in der Auferstehung des gekreuzigten Herrn. Für das Christentum hat Gott das letzte Wort nicht im Kreuz Jesu

Christi, sondern in dessen Auferstehung und Himmelfahrt gesprochen.

Im Hinblick auf die Haltung von Juden, Christen und Muslimen zueinander möchte ich in den Beiträgen von F. Klein-Franke und A. A. Roest Crollius einige Gedanken unterstreichen. Man sollte folgende Empfehlung Klein-Frankes beherzigen: „In einem Interfaith-Gespräch sollte man ... nicht gleich über die göttlichen, sondern über die menschlichen Attribute sprechen, die – im Gegensatz zu den ersteren – sehr wandelbar und auch wandelbedürftig sind. Das oberste Gebot muß heißen, den anderen nicht zu verketzern, ihn in seiner Andersheit anzuerkennen" (144).

Beachtenswert ist zum Schluß die Bemerkung, die Roest Crollius fast zu einem Kriterium des echten Dialogs erhebt:

„Muslime und Christen leben in fast jedem Land als Mitbürger eines und desselben Staates ... Dort, wo die eine Gruppe der anderen gegenüber eine Minderheit bildet, zeigt sich vielleicht am deutlichsten, inwieweit es einen aufrichtigen Willen zum gegenseitigen Verstehen und zur Zusammenarbeit gibt. In dieser Hinsicht bietet ein Vergleich zwischen der Lage der Christen in den traditionell islamischen Ländern und der Lage der islamischen Gastarbeiter in Westeuropa eine beredte Probe, weil in beiden Fällen die jeweilige Mehrheit gewissermaßen ihr wahres Gesicht zeigt" (155).

Der Hrsg. spricht in seinem Schlußbeitrag von einer „gemeinsamen Zukunft" von Juden, Christen und Muslimen. Möge dieses Buch dazu beitragen, daß die Anhänger dieser drei Religionen sich zusammentun, um die gemeinsame Aufgabe gemeinsam zu bewältigen.

Münster Adel Theodor Khoury

Boisard, Marcel A.: **Der Humanismus des Islam** – Kaltbrunn/Schweiz: Verlag Zum Hecht AG 1982. 432 S. (Dt. Übersetzung der französischen Originalausgabe: L'humanisme de l'Islam. – Paris: Editions Albin Michel 1979). Ln DM 49.80

In seinem breit angelegten Werk geht B., der als Delegierter des Internationalen Komitees vom Roten Kreuz über zwölf Jahre in islamischen Ländern gelebt hat und heute u. a. als Europäischer Kommissar der internationalen Kulturvereinigung „Der Islam und das Abendland" tätig ist, Fragen des internationalen Rechts an, um sie – wie er sagt – von ihrem europäischen Ethnozentrismus zu befreien, sind doch „die wesentlichen Prämissen des internationalen Rechts aufgesetzt worden ..., als Europa glaubte, allein die gesamte Welt zu vertreten" (11). Hier differenzierter zu argumentieren, ist die Intention des Vf.s, d. h. er will gezielt das islamische Kulturerbe als mittragenden Faktor des Völkerrechts ausweisen: „... die historische Objektivität, ja, die Gerechtigkeit, zwingen mich in Erinnerung zu rufen, daß jene Zivilisation, die während der sieben Jahrhunderte des Mittelalters die Mittelmeerkultur trug, die islamische war." (14).

Das Buch gliedert sich in sechs Kap.:

Kap. 1: Zielsetzung: Die Universalität des internationalen Systems (9–30); Kap. 2: Unterordnung in Harmonie (31–77); Kap. 3: Die Söhne Adams (78–133); Kap. 4: Das islamische Gemeinwesen (135–201); Kap. 5: Das Universum und die Welten (203–276); Kap. 6: Aktualität des Islam (277–360).

Das Buch endet mit einem Epilog (361–405), der richtungweisend für die gesamte Darstellung mit einem Zitat von O. Spengler beginnt: „Welche Bedeutung haben für uns Konzepte und Perspektiven, die Anspruch auf universalen Wert erheben, deren Wert die geistige Grenze des westlichen Europas jedoch nicht überschreitet?" (361).

Literaturverzeichnis, Index (Personen- und Sachregister) sowie Dankesworte schließen das Werk ab (407–432).

Der Vf. ist nach eigenem Bekunden darum bemüht, „die Problematik auf eine Weise darzulegen, wie dies ein Muslim ausgeführt hätte" (397). Diese Absicht, die das ganze Werk durchzieht, verleiht ihm Redlichkeit und Seriosität verbunden mit dem Respekt vor der Glaubensursprünglichkeit der Muslime. Die positive Würdigung des Islams und seiner Rechtspostitionen steht dabei im Vordergrund, Rechtspositionen, die es nach Auffassung des Vf.s in das internationale Völkerrecht einzubringen gilt. In diesem Sinne spricht sich der Vf. für „eine gewisse progressive Harmonisierung der Gesetzessysteme" aus (398).

Bei der Darstellung christlicher Positionen zeigen sich eigenartige Schwächen. Als Beispiele seien die Kap. „Gleichberechtigung und Stellung der Frau" (99ff) und „Freiheit und Sklaverei" (105ff) genannt. Es läuft der sonst proklamierten objektiven Darstellung zuwider, wenn hier die christliche Position nicht authentisch, sondern depraviert wiedergegeben ist.

Leider enthält das Buch zahlreiche formale Mängel: Es fehlen im Text (49) die Angabe der Anmerkungen 70 und 72; Grammatik- und Druckfehler sind häufig; sie alle aufzulisten, erübrigt sich.

Köln Ludwig Hagemann

Tworuschka, Monika: **Islam.** Unter Mitarbeit von Udo **Tworurschka.** – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1982). 115 S. (Religionen Bd 1) kart. DM 9.80

An Textbeispielen aus dem Koran und der islamischen Moderne stellt in diesem Buch Monika T. unter Mitarbeit von Udo T. zentrale inhaltliche Themen des Islams dar. Die Texte werden nicht nur jeweils vorgestellt (Teil A), sondern auch kommentiert und interpretiert (Teil B). Dabei haben sich die Autoren von Wilfred Cantwell Smiths Forderung leiten lassen: „Wenn ihn (sc. den Glauben) der Gläubige in der Darstellung des Wissenschaftlers nicht wiedererkennen kann, ist es nicht sein Glaube, der dargestellt wurde" (8). Dieser Leitsatz zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte Arbeit.

Das Buch umfaßt 4 Kap.: I. Islamischer Glaube (10–42); II. Islamisches Menschenbild (43–59); III. Islamische Pflichtenlehre (60–85); IV. Aspekte der Re-Islamisierung (86–113). Eine Nachbemerkung zur Entwicklung im Iran (114) sowie ein Glossar (115) schließen die Arbeit ab.

Die Tatsache, daß die Hauptinhalte des islamischen Glaubens nicht nur textlich vorgestellt, sondern darüber hinaus auch „Hilfestellungen" zu ihrer „sachgemäßen" Interpretation geboten werden, zeichnet die Arbeit vor den gegenwärtig auf dem Markt vorhandenen Textsammlungen (für den Schulgebrauch) aus. Dieses Buch hält, was das Vorwort (7f) verspricht. Mit Sachverstand werden die ausgewählten Texte interpretiert und kommentiert sowie Fragen ihrer Entstehungsgeschichte und ihres religionsgeschichtlichen Kontextes diskutiert und erläutert. Damit eröffnen die Vf. in vielfältiger Weise methodische Zugänge zum Verständnis der Texte, zu deren Sinnerhellung und Aufschlüsselung. Diese fachwissenschaftlich orientierte Anleitung zum Lesen und Verstehen islamischer Glaubenstradition macht das Buch zu einer soliden Handreichung für alle, die sich für den Islam als religiösen und politischen Faktor interessieren. Gerade die politische Seite des Islams findet besondere Berücksichtigung. Anhand des Textes der iranischen Verfassung (IV. Kapitel: Aspekte der Re-Islamisierung, 86ff) wird das Phänomen der „Re-Islamisierung" erläutert und die Verknüpfung von religiöser und politischer Argumentation aufgezeigt.

In einer evtl. Neuauflage müßten einige Druckfehler korrigiert und Uneinheitlichkeiten in der Umschrift arabischer Wörter bzw. Namen der allgemeinen Schreibweise angeglichen werden (vgl. z. B. S. 89: hanafitische, statt: hanafirische; S. 100: Hussein; S. 101: Husains; S. 101: Ayatollah, statt Aytaollah).

Die nicht nur für den Schulgebrauch empfehlenswerte Arbeit ist ein erster Schritt hin zu einer vertieften Erfassung islamischer Texte auf dem Hintergrund genuin islamischer Denkvoraussetzungen und Denkmethoden. Bleibt zu hoffen, daß das Buch auch von islamischer Seite positiv aufgenommen wird.

Köln Ludwig Hagemann

Rivinius, Karl Josef, SVD: **Die katholische Mission in Süd-Shantung.** Ein Bericht des Legationssekretärs Speck von Sternburg aus dem Jahr 1895 über die Steyler Mission in China. – St. Augustin: Steyler Verlag 1979. 144 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 24) br. DM 24,60

Diese (mit einem kritischen Kommentar und einer souveränen Darstellung des Kontextes ausgestattete) Edition des auf Veranlassung des Auswärtigen Amtes zustande gekommenen Berichtes des Freiherrn Hermann Speck von Sternburg ist eine weitere Teilstudie (vgl. ThRv 1979, 155f) der in Vorbereitung befindlichen großen Anzer-Biographie des jungen Kirchenhistorikers, der es versteht, den Leser durch bestechende wissenschaftliche Akribie, Klarheit der Darstellung und stilistische Vollendung zu fesseln. Die in sich abgeschlossene, lesenswerte Untersuchung erschien zum hundertsten Jahrestag der Ausreise der beiden ersten (China-)Missionare der 1875 von dem Münsteraner Diözesanpriester Arnold Janssen (wegen des Kulturkampfes in Steijl/Niederlande) gegründeten Gesellschaft des Göttlichen Wortes (SVD) – Johann Baptist Anzer (1851–1903) und Josef Freinademetz (1852–1908) – am 2. März 1879. Sie ist dem Andenken der toten und lebenden Chinamissionare (1879–1979) der SVD gewidmet.

In einer Zeit, da die Kirche erneut mit großer Hoffnung ihr Interesse dem Reich der Mitte zuwendet, kommt auch historischen Untersuchungen in diesem Umfeld erhöhte Beeutung zu. Mehrere ehemalige China-Missionare SVD haben ihrem gelehrten jungen Mitbruder aufgrund der (bis zu ihrer Vertreibung) in der Süd-Shantung-Mission gesammelten Erfahrungen und Erkenntnisse hilfreiche Informationen vermittel (10). Specks Bericht war nicht unumstritten. Er hat

Kaiser Wilhelm II. vorgelegen, der ihn mit aufschlußreichen Randglossen versehen hat (9, 75–77).

Der detaillierte Bericht (110–131) entwirft mit großem Wohlwollen ein sehr vorteilhaftes Bild der erfolgreichen katholischen China-Mission und ihrer Träger, vorab Bischof Anzers. Das Ausbleiben nennenswerter Erfolge auf protestantischer Seite (besonders bei amerikanischen Missionaren) schreibt Speck dem „Mangel an Zusammenarbeit unter den verschiedenen Sekten und Mangel an Disziplin" (121) zu. Anstatt, wie unter den meisten Protestanten üblich, die Lehren des Confucius, Mencius und Buddha zu verdammen und die uralten religiösen Gebräuche und Traditionen als sündhaft hinzustellen, benutze Bischof Anzer, soweit es sich mit den Lehren des Christentums vereinbaren ließe, diese als Basis für den Aufbau der christlichen Religion (123).

Der Bericht enthält mannigfaltige aufschlußreiche Einzelheiten über die Missionsmethode der akkommodationsfreudigen katholischen Missionare, die von jener der (vorab amerikanischen) Protestanten vorteilhaft abgehoben wird. Er weist sogar ausdrücklich auf Parallelen zu der Methode der Jesuiten Ricci und Schall hin (111). Specks negative Einschätzung der protestantischen Missionen wird von Kultusminister Bosse, dem (der Anzer stets gewogene) Kaiser Wilhelm II. den Bericht zur Beurteilung übermittelt hatte, einer kritischen Prüfung unterzogen (78–85). Bosse bemerkt u. a., daß Speck seine Informationen in der Hauptsache von den katholischen Missionaren erhalten und von den protestantischen besonders die amerikanischen (nicht aber die deutschen) kritisiert habe.

In einer „Analyse und Beurteilung der Enquete" (70–74) ist R. scharfsinnig darum bemüht, die Diskrepanz zwischen den früheren nach Steijl gerichteten Anschuldigungen der Missionare gegen ihren Bischof (Trunksucht u. a.) und ihrer im Speck-Bericht zum Ausdruck gebrachten einmütigen Wertschätzung Anzers zu begreifen und zu überbrücken: einerseits ernsthafte Besserung des Lebenswandels, andererseits das Bemühen um die Unterstützung der Reichsregierung für die Festigung und den Ausbau der Mission.

Diese originelle neue Teilstudie läßt uns mit erhöhter Spannung der Vollendung des magnum opus entgegensehen. Sie stellt einen wertvollen Beitrag zum immer wieder aufgegriffenen Thema „Imperialismus und Mission" dar.

Münster Werner Promper

Bours, Johannes/**Kamphaus,** Franz: **Leidenschaft für Gott.** Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam –. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 192 S. kart. DM 19.80

Das Bedürfnis, die drei sogenannten evangelischen Räte nicht nur für Ordensleute und Priester, sondern für alle Christen zugänglich zu machen als eine Möglichkeit, in unserer heutigen Gesellschaft „anders zu leben", ist ein zentrales spirituelles und pastorales Anliegen. Ihm wollen die Vf. – der Spiritual des Münsterschen Priesterseminars und der Limburger Bischof, bis zu seiner kürzlich erfolgten Bestellung und Weihe Regens am gleichen Priesterseminar – mit ihrem Gemeinschaftswerk dienen.

Ausdrücklich gewidmet ist das Buch allerdings denen, die die Autoren „ermutigen durften, heute Priester zu werden". Man merkt es den Ausführungen, Impulsen und Konkretionen an. Angesichts der reichen Literatur von und für Ordensleute zum Thema wird damit so etwas wie eine „Marktlücke" geschlossen. Anderseits ist die exegetische Basis und Begründung der Lebensform in Ehelosigkeit, Armut und Gehorsam vom Evangelium her breit und tief genug angelegt, so daß sich nicht nur der Priester und Priesteramtskandidat angesprochen weiß. Speziell die Predigt im Anhang kann zeigen, was die Räte für jeden Glaubenden und für alle Gemeinden bedeuten.

Das Buch ist nicht systematisch aufgebaut, wenn auch ein „Bauplan" durchgehalten wird: Neutestamentlicher Einstieg, kurze Situationsbeschreibung, Ausfaltung der drei Räte ihrem Inhalt nach, „Konkretionen" für heute und „Notizen", unter denen sich Zitate von Rang finden oder auch aphorismenhafte Merksätze, die man nicht so schnell vergißt. Insgesamt ist dem Bd der langsame Wachstumsprozeß anzumerken und natürlich auch die verschiedene Art der Autoren. Gemeinsam ist beiden die maßgebliche Rolle der nicht nur gründlich studierten, sondern meditierten Schrift sowie eine ausgewogene Offenheit, mit der auf die mannigfachen Erfahrungen und Fragen eines von den Räten bestimmten Lebens eingegangen wird. Hier sprechen keine Theoretiker. Und wie ihr Wort aus der Praxis kommt, so zielt es auch auf das Leben heute, was nicht zuletzt im Kap. Armut spannend, kundig und keineswegs opportunistisch ausfällt.

So sehr zu bejahen ist, daß die evang. Räte nicht, nebeneinander gestellt, als Elitemarke einer Sondergruppe verstanden werden, sondern als „eine von der menschlichen Natur her gegebene Auffächerung jener – allgemein christlichen! – Grundhaltung, in der sich der Mensch ganz von Gott in Dienst nehmen läßt" (6) – die bundesdeutsche Synode nennt das in ihrem Ordensbeschluß 2.1.3 „Ganzentscheidung des Glaubens" –, so wünschte man sich aber doch (speziell bei der Motivierung der Ehelosigkeit) eine klare Herausarbeitung der bleibenden Differenz zwischen der gemeinsamen christlichen und der speziellen Berufung zur Nachfolge im Priestertum oder Ordensleben. Hier würde man dann mit dem II. Vat. und der bundesdeutschen Synode auf die theolog. Unverzichtbarkeit der quasi-sakramentalen „Zeichenhaftigkeit" stoßen und von da aus noch deutlicher auf die christologische wie ekklesiale Mitte der „Leidenschaft für Gott" verwiesen.

Ein zweites theologisches Desiderat: eine differenziertere Beschreibung dessen, was vor allem im I. Kap. „säkularisierte Welt" genannt wird. So ohne weiteres wird man m. E. Israels Katastrophe nicht gleichsetzen können mit der Situation des ntl Gottesvolkes in unserer Gesellschaft heute und, damit verbunden, mit Gottes Entwurf und Weisung für den Weg der Kirche durch diese Welt. So bleibt zu bezweifeln, ob sich jeder Christ mit der i h m aufgetragenen Weltverantwortung wiederfinden kann in S. Walters „Gebet des Klosters am Rande der Stadt" (20). Das hat aber seine Auswirkung auf die Beschreibung der Räte (etwa 19f) und ihre positive Integrierung in eine reife Menschlichkeit.

Und schließlich: So gut fundiert und einleuchtend der Vorrang des Gehorsams in der dreifachen Ausfaltung des Glaubens dargestellt wird – vielleicht der Höhepunkt des ganzen Buches –: die vom II. Vat. vorgenommene Reihenfolge mit der Ehelosigkeit an der Spitze behält wohl auch inhaltlich ihren Sinn. Und dies nicht nur im Blick auf das Ordensleben, für das die Ehelosigkeit das Unterscheidende schlechthin ist und bleibt. Sondern vor allem deshalb, weil in der Ehelosigkeit mehr als in den anderen Räten deutlich wird, daß sie eine k i r c h l i c h e G n a d e n g a b e ist, gar nicht zu verstehen in ihrer Fülle ohne den charismatischen und ekklesialen Bezug. Beide Dimensionen kommen m. E. etwas zu kurz. Jedenfalls wäre es noch einmal eine Hilfe, damit „Leidenschaft für Gott" als Antwort auf Gottes leidenschaftliche Liebe unverwechselbar in den Blick kommt und die legitime, ja befreiende Distanzierung von asketischem Ehrgeiz oder frommem Leistungszwang nicht als der leichtere Weg mißverstanden werden kann.

Insgesamt bietet der Bd reiche Einsichten, Anregungen und Ermutigungen für ein Leben des Glaubens aus dem Evangelium. Daß er bereits in 2. Aufl. vorliegt, beweist, daß seine Botschaft beachtet und gebraucht wird.

Herstelle Corona Bamberg OSB

Sudbrack, Josef: **Geistliche Führung.** Zur Frage nach dem Meister, dem geistlichen Begleiter und Gottes Geist. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 126 S., kart. DM 12.80

Die Entlarvung populärer, aber falscher geistlicher Leitbilder ist der Ausgangspunkt des Vf.s. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß „nur einer unser Meister" ist, Jesus Christus, auf dessen Wiederkunft wir warten. Das Büchlein unterrichtet über die „Dreiheit von Meister – Gemeinschaft – Buch", wobei der geistliche Führer in der Spanne von Buch und Gemeinschaft steht, über die „Zwei-Einheit von Natur und Gnade", „von Psychologie und Theologie". Es gibt Anleitung, mit dem eigenen Leib im Gebet umzugehen, um so den Boden zu bereiten für geistliche Führung, deren eigentliches Gebiet der Austausch von Glaubenswissen und Glaubenserfahrung ist, um so den Freiraum zu schaffen für Gott, der letztlich den Menschen geistlich führt.

Insgesamt eine Fülle von geistlichen Anregungen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Häring, Bernhard: **Ihr seid das Salz dieser Erde.** Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt (1982). 143 S. (Spiritualität 37: Hilfen zum christl. Leben) kart. DM 15.80

Vf. hat seinen Plan, „ein möglichst einfaches Buch über ein Christsein ohne Abstriche zu schreiben", aber „unter stärkerer Betonung der Sendung des Christen, Licht der Welt, Salz der Erde zu sein" (5), in diesem Büchlein voll erfüllt. Er demonstriert, „daß man in jedem Stand heilig werden kann". Es geht ihm dabei um „Beten im Blick auf unsere Sendung in der Welt", um den „Ausdruck unseres Mitliebens mit Christus und dem Vater in der Kraft des Geistes" (6). Der Christ soll liebend um eine heilere Welt besorgt sein. Die Bergpredigt und die Abschiedsreden Jesu (Joh 13–17) sind Ausgangspunkt für tiefgründige, inspirierende Anregungen, wie wir sie vom Vf. gewohnt sind. Der in Jesus Christus unter uns weilende Immanuel, der „Ich-bin-da", ist wirkmächtig gegenwärtig in diesen durch Beispiele gewürzten Darlegungen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Vajda, Georges: Mélanges Georges Vajda. Études de pensée, de philosophie et de littérature juives et arabes. In memoriam. Édités par Gérard E. Weil. – Hild: Gerstenberg 1982. XIX, 855 p. = Publications de l'Instiut de Recherche et d'Histoire des Textes. Section Biblique et Massorétique. Collection Massorah; Lw. DM 184,–.

Smolík, Josef: Erbe im heute. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, prakt. Theologie und Ökumenik. – B: Evang. Verlagsanstalt 1982. 251 S.

Creativity and method: essays in honor of Bernard J. F. **Lonergan**, S. J. Ed. by Matthew L. Lamb. – Milw, Wisconsin: Marquette Univ. Pr. 1981. X, 584 p.

Neirynck, F[rans] – F. van Segbroeck: Ephemerides Theologicae Lovanienses 1924–1981. Tables générales. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 1947–1981. Avec la collaboration du Eugène Manning. – Lv: Peeters; Lv: Univ. Pr. 1982. 403 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LVIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Brown, Raymond E[dward]: The critical meaning of the Bible. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1981). X, 150 p.; $ 3,95.

Childs, Brevard S.: Some reflections on the search for a biblical theology. – Horizons in biblical theology IV, 1982, 1–12; p. 13–60: Dunn, James D. G.: Levels of canonical authority; p. 61–98: Hasel, Gerhard F.: Biblical theology: then, now, and tomorrow; p. 95–130: Zimmerli, W.: Biblical theology.

Betori, Giuseppi: Modelli interpretativi e pluralità di metodi in esegesi. – Biblica LXIII, 1982, 305–328.

Countryman, William: Biblical authority or biblical tyranny? Scripture and the christian pilgrimage. – Phil: Fortress Pr. (1981). 110 p.; $ 5,95.

Carson, D. A.: Divine sovereignity and human responsibility. Biblical perspectives in tension. – Lo: Marshall, Morgan & Scott (1981). XII, 271 p. = Marshall's theological library; £ 10,95.

2. Altes Testament

Fisch, Harold: **Ruth** and the structure of covenant history. – VT XXXII, 1982, 425–437; p. 438–463: García López, Félix: «Un peuple consacré»: analyse critique de **Deutéronome VII**; p. 464–484: Kutsch, Ernst: Texte und Geschichte in **Hiob XIX**. Zu Problemen in **V. 14–15, 20, 23–24**.

Floss, Johannes P(eter): Kunden oder Kundschafter? Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu **Jos 2**. Bd. I: Text, Schichtung, Überlieferung. – St. Ottilien: EOS Verlag 1982. XII, 249 S. = Münchener Universitätsschriften, Kathol.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XVI; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, München]

Boling, Robert G.: **Joshua**. A new translation with notes and commentary. Introduction by G[eorge] Ernest Wright. – Garden City, NY: Doubleday 1982. XVII, 580 p. = The Anchor Bible VI; $ 18,–.

Daalen, Aleida G. van: "Vertel mij toch al het grote dat Elisa gedaan heeft." 3: "Elisa en de Sunamitische" en **II Kon. 8:7–15**. – Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie III, Kampen 1982, 49–61; p. 62–70: Deurloo, K. A.: De Koning hoort naar de Tora II Kon. **22** en **23**; p. 71–85: Magonet, Jonathan: **Isaiah 2:1–4:6** – Some poetic structures and tactics.

Werner, Wolfgang: Eschatologische Texte in **Jesaja 1–39**. Messias, Heiliger Rest, Völker. – (Wü:) Echter Verl. (1982). 261 S. = Forschung zur Bibel XLVI; kart. DM 39,– [Diss., Augsburg]

Laberge, Léo: The woe-oracles of **Isaiah 28–33**. – EglTh XIII, 1982, 157–190.

Achtemeier, Elizabeth: The community and message of **Isaiah 56–66**. A theological commentary. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 159 p.

Boyd Barrick, W.: The straight-legged Cherubim of Ezekiel's inaugural vision ‹**Ezekiel 1:7a**›. – CBQ XLIV, 1982, 543–550; p. 551–569: Ceresko, Anthony R., OSFS: The function of *Antanaclasis* ‹*mṣ*' "to find" *mṣ*' "to reach, overtake, grasp"› in Hebrew poetry, especially in the Book of **Qoheleth**.

Balz-Cochois, Helgard: Gomer. Der Höhepunkt Israels im Selbstverständnis der Volksfrömmigkeit. Untersuchungen zu **Hosea 4,1 – 5,7**. – Ffm, Bern: Lang (1982). 236 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 191; sfr 58,– [Diss., München. Teildr. Überarb.]

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton **4. Micha**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (d. Erziehungsvereins) 1982. XLI, 232 S. = Bilblischer Kommentar. Altes Testament XIV, 4.

Casetti, Pierre: Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von **Psalm 49**. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 315 S. = Orbis Biblicus et Orientalis XLIV; kart. DM 89,– [Diss., Freiburg/S]

Veijola, Timo: Verheißung in der Krise. Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des **89**. Psalms. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia 1982. 240 p. = Suomalaisen Tiedeakatemian Toimituksia – Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Sarja – Ser. B. Nide CCXX; FM 55,–.

Renner, Frumentius: Die Wunder deiner Weisung. Kunst und Poesie des großen Gesetzespsalmes **119** ‹118›. – St. Ottilien: EOS Verlag (1982). 88 S.

Beyerlin, Walter: Wider die Hybris des Geistes. Studien zum **131**. Psalm. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1982). 117 S. = Stuttgarter Bibelstudien CVIII.

Septuaginta. Auctoritate Acad. Scient. Gottingensis ed. Vol. VI, 4: **Iob**. Ed. Joseph Ziegler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 414 p., 4 p.

Saviesa. Versió de Miquel M. Estradé. **Eclesiàstic**. Versió de Justí M. Bruguera. Comentari di Romuald D. Díaz. – Montserrat: Monestir de Montserrat 1982. 429 p. = Biblia [katalanisch]: La Bíblia XII.

Bettenzoli, Giuseppe: Lessemi ebraici di radice – ŠBT. – Henoch IV, 1982, 129–162; p. 163–173: Garbini, Giovanni: Note linguistico-filologiche ‹Cantico VI, 9; Salmo XX, 6; 1 Re VII, 6›; p. 175–184: Sacchi, Paolo: Giobbe e il Patto ‹**Giobbe 9,32–33**›; p. 185–203: Saracino, Francesco: Resurrezione in Ben Sira?; p. 205–219: Delcor, Mathias: Réflexions sur la Pâque du temps de Josias d'après **2 Rois 23,21–23**.

Wacker, Marie-Theres: Weltordnung und Gericht. Studie zu **1 Henoch 22**. – (Wü:) Echter Verlag (1982). V, 315, XL S. = Forschung zur Bibel XLV; kart. DM 48,– [Diss., Tübingen. Überarb.]

Nelson, Richard D.: The double redaction of the Deuteronomistic history. – Sheffield: (TSOT Press) 1981. 185 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XVIII.

Cox, Claude E.: The Armenian translation of Deuteronomy. – (Chico, CA:) Scholars Press (1981). XXIV, 415 p. = University of Pennsylvania. Armenian texts and studies II; $ 16,50 [Diss., Toronto]

Nel, Philip Johannes: The structure and ethos of the wisdom admonitions in **Proverbs**. – B: de Gruyter 1982. X, 142 p. = ZAW, Beih. CLVIII.

Maag, Victor: **Hiob**. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 232 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXVIII; Lw. DM 52,–.

Kobelski, Paul J.: **Melchizedek** and Melchireša^{c}. – Wash, D. C.: The Catholic Biblical Association of America 1981. IX, 166 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series X; $ 4,50 [Diss., New York. Fordham Univ.]

Micheel, Rosemarie: Die Seher- und Prophetenüberlieferungen in der **Chronik**. – Ffm, Bern: Lang (1983). 139 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie BET XVIII; sfr 37,– [Diss., Rostock. Überarb.]

Hann, Robert R.: The manuscript history of the **Psalms** of **Solomon**. – (Chico, CA:) Scholars Press (1982). VII, 158 p. = Society of Biblical Literature. Septuagint and cognate studies series XIII.

Brooke, George: Qumran Pesher: Towards the redefinition of a genre. – RQ X, 1981, 483–503; p. 505–519: Moore, Rick D.: Personification of the seduction of Evil: "The Wiles of the Wicked Woman"; p. 521–542: Beckwith, Roger T.: **Daniel 9** and the date of Messiah's coming in Essene, Hellenistic, Pharisaic, Zealot and early Christian computation; p. 543–551: Kruse, Colin G.: Community functionaries in the Rule of the Community and the Damascus document (A test of chronological relationships); p. 553–578: Burgmann, Hans: Wer war der „Lehrer der Gerechtigkeit"?; p. 579–586: Murphy O'Connor, Jerome: Judah the Essene and the Teacher of Righteousness.

Crenshaw, James L.: Old Testament in wisdom. An introduction. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). 284 p.; $ 9,95.

3. Neues Testament

Dupont, Jacques: Jésus devant l'incredulité de ses concitoyens ‹**Mc 6,1–6a**›. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani ..., Brescia (1982), 195–210; p. 211–272: Uricchio, Francesco: Volti di penitenti in Luca; p. 273–333: Zedda, Silverio: Il χαῖρε di **Lc 1,28** in luce di un triplice contesto anticotestamentario; p. 335–374: Peretto, Elio: Il logion giovanneo «agnello di Dio, che toglie il peccato del mondo» ‹**Gv 1,29**›; p. 375–391: Segalla, Giuseppe: La struttura letteraria di **Gv 17**; p. 393–400: Galbiati, Enrico: Issopo e canna in **Gv 19,29**; p. 401–431: Penna, Romano: Sofferenze apostoliche, antropologia ed escatologia in **2 Cor 4,7–5,10**; p. 433–438: Giavini, Giovanni: **Gal 3,20**: «Ma non si dà mediatore, e Dio è uno solo». Una vecchia esegesi da rispolverare?; p. 439–455: Vanni, Ugo: La struttura letteraria della Lettera ai Romani ‹**Rom 1,16–11,36**› Bilancio e prospettive; p. 457–495: De Lorenzi, Lorenzo: La διδασκαλία del cristiano secondo **Rom 15,4b**; p. 497–519: Marcheselli, Cesare Casale: La struttura letteraria di **Col 1,(1**4b**).15–20a.b.1.2.** La celebrazione cultuale della funzionalità ministeriale del primato-servizio di Gesù Cristo Signore; p. 521–548: Ghiberti, Giuseppe: Dalla sepoltura di Gesù al sepolcro vuoto. Riflessioni metodologiche in margine alla discussione sulla Sindone.

Paul and Paulinism. Essays in honour of C(harles) K(ingsley) **Barrett**. Ed. by M(orna) D. Hooker and S[tephen] G. Wilson. – Lo: SPCK (1982). XXVII, 404 p.; £ 25,–; p. 373–381: Bibliography Charles Kingsley Barrett; [cont.:] p. 4–16: Davies, W. D.: Paul and the law: Reflections on pitfalls in interpretation; p. 17–26: Wilckens, U.: Statements on the development of Paul's view of the law; p. 27–36: Bruce, F. F.: The curse of the law; p. 37–46: Borgen, Peder: Paul preaches circumcision and pleases men; p. 47–56: Hooker, Morna D.: Paul and 'Covenantal Nomism'; p. 57–66: Court, John M.: Paul and the Apocalyptic pattern; p. 67–73: Klijn, A. F. N.: **1 Thessalonians 4.13–18** and its background in Apocalyptic literature; p. 74–82: Black, Matthew: Πᾶσαι ἐξουσίαι αὐτῷ ὑποταγήσονται; p. 83–101: Benoit, Pierre: Ἅγιοι en **Colossiens 1.12**: Hommes ou anges?; p. 102–114: Wilson, R. McL.: Gnosis at Corinth; p. 115–123: Schweizer, Eduard: Paul's Christology and Gnosticism; p. 124–134: Casey, Maurice: Chronology and the development of Pauline **Christology**; p. 135–159: Hengel, Martin: Erwägungen zum Sprachgebrauch von Χριστός bei Paulus und in der ‚vorpaulinischen' Überlieferung; p. 160–172: Barth, Markus: Christ and all things; p. 173–183: Marshall, J. Howard: Pauline theology in the Thessalonian correspondence; p. 184–204: Dahl, Nils Alstrup: **Romans 3.9**: Text and meaning; p. 205–220: Cambier, J.-M.: La liberté du spirituel dans **Romains 8.12–17**; p. 221–236: Hahn, Ferdinand: Zum Verständnis von **Römer 11.26a**: „... und so wird ganz Israel gerettet werden"; p. 237–250: Painter, John: Paul and the πνευματικοί at Corinth; p. 251–257: Riesenfeld, Harald: Faith and love promoting hope: An interpretation of **Philemon V.6**; p. 258–272: Schnakkenburg, Rudolf: Die Kirche als Bau: **Epheser 2.19–22** unter ökumenischem Aspekt; p. 273–279: Best, Ernest: **Ephesians 1.1.** again; p. 280–289: Cranfield, C. E. B.: Changes of person and number in Paul's epistles; p. 290–301: Dupont, Jacques: La mission de Paul d'après **Actes 26.16–23** et la mission des Apôtres d'après **Luc 24.44–9** et **Actes 1.8**; p. 302–309: McHugh, John: A reconsideration of **Ephesians 1.10b** in the light of Irenaeus; p. 310–319: Glasswell, M. E.: Some issues of Church and society in the light of Paul's eschatology; p. 320–338: Morgan, Robert: The significance of 'Paulinism'; p. 339–354: Wilson, S. G.: Paul and religion; p. 355–372: Daube, David: Shame culture in Luke.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II, 25.1: Religion. ‹Vorkonstantinisches Christentum: Leben und Umwelt Jesu. Neues Testament [Kanonische Schriften und Apokryphen)›. Hrsg. von Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1982. XVI, 890 S.; DM 420,–; [enth.:] S. 3–130: Stauffer, Engelbert: Jesus, Geschichte und Verkündigung; S. 131–195: Wilcox, Max: Jesus in the light of his Jewish environment; S. 196–219: Hollenbach, Paul W.: The conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer; S. 220–264: Leivestad, Ragnar: Jesus – Messias – Menschensohn. Die jüdischen Heilandserwartungen zur Zeit der ersten römischen Kaiser und die Frage nach dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu; S. 265–350: Bietenhard, Hans: „Der Menschensohn" – ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Sprachliche, religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zu einem Begriff der synoptischen Evangelien. I: Sprachlicher und religionsgeschichtlicher Teil; S. 351–389: Pesce, Mauro: Discepolato gesuano e discepolato rabbinico. Problemi e prospettive della comparazione; S. 390–450: Sanders, Ed Parish: Jesus, Paul and Judaism; S. 451–476: Charlesworth, James H.: The Historical Jesus in light of writings contemporaneous with him; S. 477–564: Derrett, J. Duncan M.: Law and society in Jesus's world; S. 565–647: Betz, Otto: Probleme des Prozesses Jesu; S. 648–793: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums; S. 794–890: Bartsch, Hans Werner: Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens, mit einer Bibliographie zum Thema ‚Auferstehung Jesu Christi' 1862–1959 (in Auswahl) und 1960–1974 von H. Rumpeltes (Frankfurt a. M.) sowie 1975–1980 von Th. Pola (Tübingen).

Die Frau im Urchristentum. [Von] Josef Blank [u. a.]. Hrsg. von Gerhard Dautzenberg [u. a.]. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 358 S. = Quaestiones disputatae XCV; kart. DM 64,–; [enth.:] S. 9–91: Blank, Josef: Frauen in den Jesusüberlieferungen; S. 92–116: Mahoney, Robert: Die Mutter Jesu im Neuen Testament; S. 117–133: Ritt, Hubert: Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichten ‹Mk 16,1–8; Mt 27,62–28,15; Lk 24,1–12; Joh 20,1–18›; S. 134–157: Geiger, Ruthild: Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des Neuen Testamentes; S. 158–181: Weiser, Alfons: Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission; S. 182–224: Dautzenberg, Gerhard: Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden; S. 225–253: Merklein, Helmut: „Es ist gut für den Menschen, eine Frau nicht anzufassen." Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7; S. 254–262: Bussmann, Claus: Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im Neuen Testament?; S. 263–319: Müller, Karlheinz: Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse; S. 320–338: Lohfink, Gerhard: Weibliche Diakone im Neuen Testament; S. 339–358: Bußmann, Magdalene: Anliegen und Aufsätze feministischer Theologie.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Berkhout, Carl T. – Jeffrey B(urton) Russell: **Medieval heresies** – a bibliography **1960–1979**. – Tor: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1981. XV, 201 p. = Subsidia Mediaevalia XI; $ 17,50.

Acta conciliorum oecumenicorum. T. IV. Vol. 3: Index generalis tomorum I–IV. Pars 2: Index prosopographicus. Congessit Rudolfus Schieffer. – Berolini: de Gruyter 1982. XII, 509 p.; kart. DM 380,–.

Jaspert, Bernd: Studien zum Mönchtum. – Hild: Gerstenberg 1982. 302 S. = Regulae Benedicti Studia Supplementa VII; Lw. DM 79,–.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Blet, Pierre: Histoire de la représentation diplomatique du Saint Siège des origines à l'aube du XIX^{e} siècle. Préface du Cardinal A. Casaroli. – CdV: Archivio Vaticano 1982. XIX, 537 p. = Collectanea Archivi Vaticani IX.

Mascall, Eric Lionel: The relevance of Chalcedon today. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani ..., Brescia (1982), 1043–1050; p. 1051–1070: Pompei, Alfonso: Le virtù cardinali di S. **Tommaso** d'Aquino. Note sulle fonti dottrinali; p. 1071–1085: Spiazzi, Raimondo: La riforma della Chiesa nella dottrina e nel programma di S. **Caterina** da **Siena**; p. 1087–1106: Marranzini, Alfredo: Risposta di **Seripando** a Lutero sulla libertà del cristiano; p. 1107–1153: Miele, Michele: I sinodi diocesani post-tridentini dell'arcivescovo spagnolo di Salerno Gaspare Cervantes; p. 1155–1184: Scanzillo, Ciriaco: Il pensiero di Johann Adam **Möhler** su «Spirito Santo e comunione ecclesiale» nell'ambito delle correnti culturali del suo tempo; p. 1185–1207: Vanzan, Piersandro: L'interpretazione «non-reliosa» del peccato in Dietrich **Bonhöffer**.

Fernández, Dominicano: Orígenes históricos de la expresión "Mater Ecclesiae". – EphMar XXXII, 1982, 189–200; p. 201–222: Molina Prieto, Andrés: María "Mater Ecclesiae" en los documentos pontificios; p. 237–264: Casanovas Cortés, Rafael: El título "Madre de la Iglesia" en los textos y en las Actas del Vaticano II.

Series episcoporum Ecclesiae Catholicae occidentalis ab initio usque ad annum MCXCVIII comitibus Quintin Aldea ... coadiuvante Edgar Pack. Ed. Odilo Engels et Stefan Weinfurter. Ser. V: Germania. T. I: Archiepiscopatus **Coloniensis** coadiuvantibus Helmuth Kluger et Edgar Pack. Curaverunt Stefan Weinfurter et Odilo Engels. – Stu: Hiersemann 1982. XII, 205 p.

Festschrift St. **Peter** zu **Salzburg**. **582–1982**. – St. Ottilien: EOS 1982. XXIV, 950 S., graph. Darst. und Beilagen. = Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige XCIII, 1/2; kart. DM 98,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Dunn, James D. G.: Was Christianity a monotheistic faith from the beginning? – SJTh XXXV, 1982, 303–336.

Bulloch, James: Pilate to Constantine. – Ed: Saint Andrew Pr. (1981). V, 350 p.; £ 3,50.

Oster, Richard: Numismatic windows into the social world of early Christianity: A methodological inquiry. – JBL CI, 1982, 195–223.

Grasso, Domenico: Un saggio di evangelizzazione nel secondo secolo: la Lettera a **Diogneto**. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani ..., Brescia (1982), 777–788; p. 789–809: Quacquarelli, Antonio: La letteratura di preparazione al martirio e la convergenza iconologica nel III secolo (6 fig.); p. 809–832: Fazzo, Vittorio: Agli inizi dell'iconoclasmo. Argomentazione scritturistica e difesa delle icone presso il patriarca Germano di Costantinopoli; p. 833–846: Grossi, Vittorino: La ricerca cristiana della verità nel secolo III: problemi di metodo; p. 847–866: Gribomont, Jean: La tradition johannique chez S. **Basile**; p. 867–915: Zevini, Giorgio: La metodologia dell'«intelligenza spirituale» della Sacra Scrittura come esegesi biblica secondo **Gregorio Magno**.

Ruyter, Knut Willem: Pacifism and military service in the early church. – Cross Currents XXXII, 1982, 54–70.

La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24–28 Settembre 1979. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi e Maarten J. Vermaseren. – Lei: Brill 1982. XXV, 1025 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain XCII; Lw. hfl 450; [cont.:] p. 1–16: Bianchi, Ugo: Lo stodio delle religioni di mistero. L'intenzione del colloquio; p. 17–30: Vermaseren, Maarten J.: Prolusione: La sotériologie dans les papyri graecae magicae; p. 33–67: Coarelli, Filippo: Monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche (con una carta); p. 68–108: Pensabene, Patrizio: Nuove indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino; p. 109–122: Guarducci, Margherita: L'interruzione dei culti nel *Phrygianum* del Vaticano durante il IV secolo d. Cr.; p. 123–125: ∼: La scomparsa di Cibele; p. 126–131: Solin, Heikki: Ancora sul graffito del mitreo del Circo Massimo; p. 132–138: ∼: Sui graffiti del santuario isiaco sotto S. Sabina; p. 139–144: Gallo, Daniela: Una rappresentazione di Serapis-Agathodaimon a Roma; p. 145–155: Volpe, Rita: I graffiti isiaci nell'area di S. Sabina a Roma; p. 156–167: Mussies, Gerard: Cascelia's prayer; p. 168–170: Duchesne-Guillemin, Marcelle: Une seconde statuette équestre de Mithra; p. 173–189: Turcan, Robert: Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne; p. 192–219: Gwyn Griffiths, J.: The concept of divine judgement in the mystery religions; p. 223–238: Flamant, J.: Sotériologie et systèmes planétaires; p. 243–252: Des Places, Edouard: Eléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'antiquité; p. 256–272: Pépin, Jean: Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque (Firmicus Maternus, Ambrosiaster, Saint Augustin); p. 276–300: Culianu, I. P.: L'«ascension de l'âme» dans les mystères et hors des mystères; p. 303–307: ∼: La Grande Année et la métempsychose; p. 308–330: Chirassi Colombo, Ileana: Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'impero; p. 333–347: Paratore, Ettore: Motivi soteriologici nella letteratura latina della tarda età repubblicana e della prima età imperiale; p. 351–399: Sanders, Gabriel: L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes ‹350–700›; p. 403–425: Piccaluga, Giulia: "Salvarsi" ma non troppo. Il rischio di un valore assoluto nella religione romana; p. 427–441: Le Glay, Marcel: Remarques sur la notion de *Salus* dans la religion romaine; p. 445–467: Dietrich, Bernard: The religious prehistory of Demeter's Eleusinian mysteries; p. 472–479: Sfameni Gasparro, Giulia: Sotériologie et aspects mystiques dans le culte de Cybèle et d'Attis; p. 485–502: Cosi, Dario M.: Aspetti mistici e misterici del culto di Attis; p. 505–523: Lincoln, Bruce: Mithra(s) as Sun and Savior; p. 527–536: Beck, Roger: Soteriology, the mysteries, and the ancient novel: Iamblichus *Babyloniaca* as a test case; p. 541–551: Aloe Spada, Concetta: Aspetti soteriologici del culto di *Jupiter Dolichenus*; p. 552–561: Giuffrè Scibona, C.: Aspetti soteriologici del culto di Sabazio; p. 565–608: Cagni, Luigi: Misteri a Babilonia? Esempi della tematica del "dio in vicenda" nell'antica Mesopotamia; p. 614–631: Xella, Paolo: Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica; p. 633–647: Ribichini, Sergio: Salvezza ed escatologia nella vicenda di Adonis?; p. 649–670: Grottanelli, Cristiano: Healers and saviours of the Eastern Mediterranean in pre-classical times; p. 671–708: Bergman, Jan: *Per omnia vectus elementa remeavi*. Réflexions sur l'arrière-plan égyptien du voyage de salut d'un myste isiaque; p. 709–733: Drijvers, Han J. W.: After life and funerary symbolism in Palmyrene religion; p. 734–748: Hultgård, Anders: Figures messianiques d'Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain; p. 753–759: Duchesne-Guillemin, Jacques: Apocalypse juive et apocalypse iranienne; p. 762–775: Ries, Julien: Sotériologie manichéenne et paganisme romain; p. 781–800: Simon, Marcel: Conceptions et symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora; p. 803–815: Clavier, Henri: La mystique de fusion et sa transmission par le canal néoplatonicien; p. 817–833: Wedderburn, A. J. M.: Paul and the Hellenistic mystery-cults: on posing the right questions; p. 834–847: Prümm, Karl: Stand R. Reitzenstein als Deuter von Einzelstücken des paulinischen Christusmysteriums in rückläufiger Bewegung zur Tradition?; p. 848–865: Wilson, R. McL.: Soteriology in the Christian-gnostic syncretism; p. 868–879: Filoramo, Giovanni: *Phoster* e salvatore in alcui testi gnostici.

Bagatti, Bellarmino: La chiesa primitiva apocrifa ‹2. secolo›. Saggio storico. – (R:) Ed. Paoline (1981). 124 p.; Lire 7 000.

Plass, Paul: The concept of eternity in patristic theology. – StTh XXXVI, 1982, 11–25.

Evans, Craig A.: The citation of Isaiah 60:17 in 1 *Clement*. – VigChr XXXVI, 1982, 105–107; p. 108–114: Van Winden, J. C. M.: *Idolum* and *Idololatria* in **Tertullian**; p. 115–140: Cox, Patricia: Origen and the bestial soul. A poetics of nature; p. 141–144: Brox, Norbert: **Consentius** über **Origenes**; p. 145–163: McGuckin, Paul: The non-Cyprianic scripture texts in **Lactantius**' *Divine Institutes*; p. 164–168: Aubineau, Michel: Une homélie chrysostomienne présentée comme inédite. In S. Paulum ‹*BHG* 146 ou, *CPG* 4885›; p. 169–172: Baldwin, Barry: **Cyrus** of **Panopolis**. A remarkable sermon and an unremarkable poem; p. 173–190: Tuckett, Christopher: Synoptic tradition in some Nag Hammadi and related texts.

Lienhard, Joseph T.: **Marcellus** of **Ancyra** in modern research. – ThSt XLIII, 1982, 486–503.

Basil of **Caesarea**: Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium. Ed. by Paul Jonathan Fedwick. Part I. II. – (Tor:) Pont. Institute of Mediaeval Studies (1981). XLIV, VII, 764 p.; $ 30,– [cont.:] p. 3–19: Fedwick, Paul J.: A chronology of the life and works of Basil of Caesarea; p. 21–48: Gribomont, Jean: Notes biographiques sur s. Basile le Grand; p. 49–65: Rudberg, Stig Y.: Manuscripts and editions of the works of Basil of Caesarea; p. 67–136: Anastos, Milton V.: Basil's Κατὰ Εὐνομίου, a critical analysis; p. 137–220: Rist, John M.: Basil's "Neoplatonism": its background

and nature; p. 221–279: Kustas, George L.: Saint Basil and the rhetorical tradition; p. 281–335: Bonis, Konstantinos G.: Basilios von Caesarea und die Organisation der christlichen Kirche im Vierten Jahrhundert; p. 337–360: Pelikan, Jaroslav: The "Spiritual Sense" of Scripture: the exegetical basis for St. Basil's doctrine of the Holy Spirit; p. 361–374: Spidlik, Thomas: L'idéal du monachisme basilien; p. 375–391: Karayannopoulos, Ioannes: St. Basil's social activity: principles and praxis; p. 393–403: Teja, Rámon: San Basilio y la esclavitut: teoría y praxis; p. 405–410: Treucker, Barnim: A note on Basil's letters of recommendation; p. 411–436: Ritter, A. Martin: Statt einer Zusammenfassung: Die Theologie des Basileios im Kontext der Reichskirche am Beispiel seines Charismaverständnisses; p. 439–512: Fedwick, Paul J.: The translations of the works of Basil before 1400; p. 513–532: Reynolds, Roger E.: Basil and the Early Medieval Latin canonical collections; p. 533–563: Fitzgerald, Wilma: Notes on the iconography of Saint Basil the Great; p. 565–570: Voicu, Sever J.: P. Antin 111: Un testimone ignorato delle *Erotapokriseis brevius tractatae* di Basilio; p. 571–588: Uluhogian, Gabriella: Repertorio dei manoscritti della versione armena di S. Basilio di Cesarea; p. 589–621: Appendix: Apostolic letter of John Paul II for the sixteen-hundredth anniversary of the death of Basil of Caesarea.

Pisi, Paola: Genesis e phthorá. Le motivazioni protologiche della verginità in **Gregorio** di **Nissa** e nella tradizione dell'enkrateia. – (R:) Ed. dell'Ateneo (1981). 216 p. = Nuovi Saggi LXXXI; Lire 13 000.

Thelamon, François: Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«histoire ecclésiastique» de **Rufin** d'**Aquilée**. – P: Études Augustiniennes 1981. 533 p., avec fig.; F 400,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Tenfelde, Klaus: **Adventus**. Zur historischen Ikonologie des Festzugs. – HZ CCXXXV, 1982, 45–84.

Long, R. J.: The Virgin as olive-tree: A Marian sermon of **Richard Fishacre** and science at Oxford. – AFP LII, 1982, 77–87; p. 89–113: Lewry, Osmund, OP: A passiontide sermon of **Robert Kilwardby** OP; p. 115–133: Hossfeld, Paul: Zum Euklidkommentar des **Albertus Magnus**; p. 135–143: Paravicini Bagliani, Agostino: Nuovi documenti su **Guglielmo** da **Moerbeke** OP; p. 145–154: Wolfs, S. P., OP: Reformversuche und Reformen in der Ordensprovinz Saxonia, 1456–1468 ‹Bemerkungen zu MOPH VIII, 266^24-31›; p. 155–185: Montagnes, B., OP: La répression des sacralités populaires en Languedoc au XV^e siècle; p. 187–196: Traeger, Josef: Michael de Rentelen – ein Lübecker Bürgersohn als Weihbischof im mittelalterlichen Bistum Schwerin; p. 197–218: Fumagalli, Edoardo: Aneddoti della vita di Annio da Viterbo OP; p. 219–266: Frank, Isnard W., OP: Der Anschluß des Salzburger Dominikanerklosters **Friesach** an die Österreichischen Observanten 1502–1503; p. 267–323: Miele, Michele, OP: Un opuscolo inedito ritenuto perduto di Tommaso **Campanella**. Il «De praecedentia religiosorum»; p. 325–343: Darricau, R.: L'Afrique occidentale dans l'œuvre du dominicain Godefroy **Loyer** missionnaire au royaume d'**Issinie** ‹1667–1715› et les luttes doctrinales du XVIII^e siècle.

Barton, Peter F.: "Veritas parit odium." – CV XXV, 1982, 101–107; p. 109–112: Subilia, Vittorio: Il biblicismo valdese; p. 113–121: Gonnet, Giovanni: Buonaiuti e la prima riforma; p. 137–170: Cegna, Romolo: La tradition pénitentielle des Vaudois et des Hussites et Nicolas de Dresde.

5. Mittelalter

Bremond, Claude / Jacques Le Goff / Jean-Claude Schmitt: L'"**exemplum**". – Turnhout: Brepols 1982. 166 p. = Typologie des sources du moyen âge occidental XL = A – VI, C. 9; kart. FB 1150,–.

Gilissen, John: La **coutume**. – Turnhout: Brepols 1982. 122 p. = Typologie des sources du moyen âge occidental XLI = A – III, 1*; kart. FB 850,–.

Bosl, Karl: Gesellschaftgeschichte Italiens im Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1982. VI, 272 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXVI.

Die Iren und Europa im früheren Mittelalter. Hrsg. von Heinz Löwe. – Teilband I und II. – Stu: Klett-Cotta 1982. XVIII, VIII, 1083 S., Kt. = Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen. Kulturwissenschaftliche Reihe; Lw. DM 268,– [enth.:] S. 1–5: Löwe, Heinz: Einleitung; S. 9–25: Berschin, Walter: Ich **Patricius** ... Die Autobiographie des Apostels der Iren; S. 26–51: Vogt, Hermann J.: Zur Spiritualität des frühen irischen Mönchtums; S. 52–79: Angenendt, Arnold: Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800; S. 80–98: Bullough, Donald A.: The missions to the English and Picts and their heritage ‹to c. 800›; S. 99–100: Wright, David H.: The Irish element in the formation of Hiberno-Saxon art: Calligraphy and metalwork; S. 101–119: Brown, T. Julian: The Irish element in the insular system of scripts to circa A. D. 850; S. 120–137: Richter, Michael: Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission; S. 138–168: Reichl, Karl: Zur Frage des irischen Einflusses auf die altenglische weltliche Dichtung; S. 171–201: Schäferdiek, Knut: **Columbans** Wirken im Frankenreich ‹591–612›; S. 202–218: Prinz, Friedrich: Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur; S. 219–238: Eberl, Immo: Das Iren-Kloster **Honau** und seine Regel; S. 239–318: Werner, Matthias: Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen; S. 319–329: Wendehorst, Alfred: Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens; S. 330–341: Müller, Wolfgang: Der Anteil der Iren an der Christianisierung der Alemannen; S. 342–374: Koller, Heinrich: Die Iren und die Christianisierung der Baiern; S. 375–398: Kahl, Hans-Dietrich: Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern; S. 399–422: Strasser, Ingrid: Irisches im Althochdeutschen?; S. 425–433: Herren, Michael: Sprachliche Eigentümlichkeiten in den hibernolateinischen Texten des 7. und 8. Jahrhunderts; S. 434–467: Jacobsen, Peter Christian: Carmina Columbani; S. 468–483: Schaller, Dieter: Die Siebensilberstrophen „de mundi transitu" – eine Dichtung Columbans?; S. 484–500: Rädle, Fidel: Die Kenntnis der antiken lateinischen Literatur bei den Iren in der Heimat und auf dem Kontinent; S. 501–510: Berschin, Walter: Griechisches bei den Iren; S. 511–524: Kottje, Raymund: Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent; S. 525–535: Sheehy, Maurice P.: The Collectio Canonum Hibernensis – a Celtic phenomenon; S. 536–548: Gamber, Klaus: Irische Liturgiebücher und ihre Verbreitung auf dem Kontinent; S. 549–567: Kelly, Joseph F.: Hiberno-Latin theology; S. 568–617: Anton, Hans Hubert: Pseudo-Cyprian. De duodecim abusivis saeculi und sein Einfluß auf den Kontinent, insbesondere auf die karolingischen Fürstenspiegel; S. 618–629: Harbison, Peter: Early Irish churches; S. 630–638: Münxelhaus, Barbara: Der Beitrag Irlands zur Musik des frühen Mittelalters; S. 639–685: Wais, Kurt: Volkssprachliche Erzähler Alt-Irlands im Rahmen der europäischen Literaturgeschichte; S. 686–696: Hennig, John: Irlandkunde in der festländischen Tradition irischer Heiliger; S. 697–732: Tristram: Hildegard L. C.: Das Europabild in der mittelirischen Literatur; S. 735–745: Riché, Pierre: Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIII^e et IX^e siècles; S. 746–757: Leonardi, Claudio: Gli Irlandesi in Italia: Dungal e la controversia iconoclastica; S. 758–798: Contreni, John J.: The Irish in the Western Carolingian Empire ‹according to James F. Kenney and Bern, Burgerbibliothek 363›; S. 799–818: Beierwaltes, Werner: **Eriugena**. Aspekte seiner Philosophie; S. 819–865: Schrimpf, Gangolf: Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit; S. 866–875: Düchting, Reinhard: **Sedulius Scottus** – ein »Heiliger Drei König mehr« aus dem Abendland; S. 876–902: Spilling, Herrad: Irische Handschriftenüberlieferung in Fulda, Mainz und Würzburg; S. 903–915: Autenrieth, Johanne: Irische Handschriftenüberlieferung auf der Reichenau; S. 916–937: Duft, Johannes: Irische Handschriftenüberlieferung in St. Gallen; S. 941–957: Semmler, Josef: Iren in der lothringischen Klosterreform; S. 958–969: Bulst, Neithard: Irisches Mönchtum und cluniazensische Klosterreform; S. 970–1009: Von den Brincken, Anna-Dorothee: **Marianus** Scottus als Universalhistoriker iuxta veritatem evangelii; S. 1013–1039: Löwe, Heinz: Die Iren und Europa im frühen Mittelalter.

Wehrli, Christoph: Mittelalterliche Überlieferungen von **Dagobert I.** – Bern, Ffm: Lang 1982. 376 S. = Geist und Werk der Zeiten LXII; kart. sfr 67,– [Diss., Zürich]

Ray, Roger: What do we know about **Bede**'s commentary. – RThAM XLIX, 1982, 1–20; p. 90–120: Arduini, Maria Lodovica: **Ruperto** di **Deutz** tra Riforma della Chiesa ed escatologia; p. 121–140: Evans, G. R.: The place of **Odo** of **Soissons**'s *Quaestiones*. Problem-solving in mid-twelfth century Bible study and some matters of logic and language; p. 141–158: Zambelli, Paola: **Albert** le **Grand** et l'astrologie; p. 159–173: Noonan, John T.: Agency, bribery and redemption in **Thomas Aquinas**; p. 174–204: Zuckerman, Charles: Some texts of **Bernard** of **Auvergne** on papal power; p. 205–221: Van den Auweele, Dirk: Le *Codex Gandavensis* 1429, un *Parcensis* précieux.

Hrabanus **Maurus**. Lehrer, Abt und Bischof. Hrsg. von Raymund Kottje und Harald Zimmermann. – Mz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur/Wiesb: Steiner (1982). XII, 208 S., 6 Taf. = Akademie der Wissenschaften und der Literatur AAMZ IV; kart. DM 63,– [enth.:] S. 1–17: Brunhölzl, Franz: Zur geistigen Bedeutung des Hrabanus Maurus; S. 18–74: Freise, Eckhard: Zum Geburtsjahr des Hrabanus Maurus; S. 75–101: Staab, Franz: Wann wurde Hrabanus Maurus Mönch in Fulda? Beobachtungen zur Anteilnahme seiner Familie an den Anfängen seiner Laufbahn; S. 102–117: Schmid, Karl: Hrabanus Maurus und seine Mönche im Spiegel der Memorialüberlieferung; S. 118–129: Kottje, Raymund: Hrabanus und das Recht; S. 130–144: Hartmann, Wilfried: Die Mainzer Synoden des Hrabanus Maurus; S. 145–153: Schrimpf, Gangolf: Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts; S. 154–164: McCulloh, John M.: Das Martyrologium Hrabans als Zeugnis seiner geistigen Arbeit; S. 165–181: Spilling, Herrad: Das Fuldaer Skriptorium zur Zeit des Hrabanus Maurus; S. 182–193: Haubrichs, Wolfgang: Althochdeutsch in Fulda und Weißenburg – Hrabanus Maurus und Otfrid von Weißenburg; S. 194–208: Flekkenstein, Josef: Hrabanus Maurus. Diener seiner Zeit und Vermittler zwischen den Zeiten.

Fried, Johannes: Der Karolingische Herrschaftsverband im 9. Jh. zwischen „Kirche" und „Königshaus". – HZ CCXXXV, 1982, 1–43.

Pokorny, Rudolf: Die Kanones der **Trierer Synode** des Jahres **927** (?). Ein Textfund zu den Capitula Ruotgers von Trier. – DA XXXVIII, 1982, 1–25; S. 26–65: Stuart Robinson, Ian: Zur Entstehung des Privilegium Maius Leonis VIII papae; S. 66–111: Becker, Alfons / Dietrich Lohrmann: Ein erschlichenes Privileg Papst **Urbans II.** für Erzbischof Guido von Vienne ‹**Calixt II.**›; S. 112–122: Kedar, Benjamin Z.: Ein Hilferuf aus Jerusalem vom September **1187**; S. 141–165: Kolmer, Lothar: Papst **Clemens IV.** beim Wahrsager.

Kolmer, Lothar: **Abaelard** und **Bernhard** von **Clairvaux** in Sens. – ZSavRG-Kan LXVII, 1981, 121–147; S. 148–212: Pfaff, Volkert: Sieben Jahre päpstlicher Politik. Die Wirksamkeit der Päpste **Lucius III.**, **Urban III.**, **Gregor VIII.**

Ziese, Jürgen: **Wibert** von **Ravenna**. Der Gegenpapst Clemens III. ‹1084–1100›. Stu: Hiersemann 1982. 307 S. = Päpste und Papsttum XX. [Habil.-Schrift, Bamberg]

Timmermann, Waltraud: Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae **Bernhards** von **Clairvaux**. Mit der Ersted. einer mittelniederdt. Übersetzung der Parabolae „Vom geistlichen Streit" und „Vom Streit der vier Töchter Gottes". – Ffm, Bern: Lang 1982. 305 S. = Mikrokosmos X; kart. sfr 68,– [Diss., Hamburg]

Sousa Costa, António Domingues de: Rilievi storico-storiografici sulla vita di S. Antonio fino al suo ingresso nell'Ordine francescano. – Antonianum LVI, 1981, 547–714; p. 715–749: Artus, W. M.: Ramon **Lull**, the metaphysician.

Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen. Hrsg. von Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem. – B, NY: de Gruyter 1982. VIII, 318 S. = Miscellanea Mediaevalia XV; Lw. 158,–; [enth.:] S. 1–24: Bormann, Karl: **Wahrheitsbegriff** und νοῦς-Lehre bei Aristoteles und einigen seiner Kommentatoren; S. 25–52: Jacobi, Klaus: ‚Gut' und ‚schlecht' – die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin; S. 53–101: Lüttringhaus, Paul-Bernd: Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der Consolatio philosophiae des **Boethius**; S. 102–208: Vuillemin-Diem, Gudrun: Untersuchungen zu **Wilhelm** von **Moerbeke**s Metaphysikübersetzung. I: Revision und Neuübersetzung. II: Die griechische Quelle: Vind. phil. gr. 100 (J)? III: Das Theophrast-Scholion und seine Verwechslung; S. 209–225: Wielockx, Robert: **Gottfried** von **Fontaines** als Zeuge der Echtheit der Theologischen Summe des Albertus Magnus; S. 226–246: Hissette, Roland: **Albert** le **Grand** et **Thomas** d'**Aquin** dans la censure parisienne du 7

mars 1277; S. 247–261: Zimmermann, Albert: Bemerkungen zu **Thomas** von **Aquin**, Quaest. disp. De veritate I; S. 262–277: Kopp, Clemens: Ein kurzer Fehlschlußtraktat: die Fallaciae breves ‹ad modum Oxoniae›. London, British Museum, Royal MSS 12 F XIX, 104 rb–105vb; S. 278–292: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Ausführungen zur *terminatio materiae primae* in einem Physik-Kommentar des 14. Jahrhunderts; S. 293–311: Senger, Hans Gerhard: Was geht **Lambert** von **Heerenberg** die Seeligkeit des Aristoteles an?

Gauthier, R. A.: Notes sur les débuts ‹1225–1240› du premier «**averroisme**». – RSPhTh LXVI, 1982, 321–374.

Capelle, Catherine: **Thomas** d'**Aquin** – féministe? Avant-propos de J(ean) M(arie) Aubert. – P: Vrin 1982. 180 p. = Bibliothèque thomiste XLIII.

Morris, Thomas V.: St. Thomas on the identity and unity of the Person of Christ: A problem of reference in christological discourse. – SJTh XXXV, 1982, 419–430.

Beckmann, Till: Studien zur Bestimmung des Lebens in Meister **Eckharts** deutschen Predigten. – Ffm, Bern: Lang 1982. 244 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 85; kart. sfr 57,– [Diss., Freiburg/B]

6. Gesamte Neuzeit

Aland, Kurt: Geschichte der Christenheit. Bd. II: Von der Reformation bis in die Gegenwart. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 540 S.

Church and **state** since the Reformation. Papers delivered to the Seventh **Anglo-Dutch** Historical Conference. Ed. by A. C. Duke and C. A. Tamse. – The Hague: Nijhoff 1981. VI, 249 p. = Britain and the Netherlands VII; hfl 57,50; [cont.:] p. 1–21: Bornewasser, J. A.: Introductory essay; p. 22–44: Cross, C.: The state and development of Protestantism in English towns, 1520–1603; p. 45–75: Duke, A. C.: Building heaven in Hell's despite: The early history of the Reformation in the towns of the Low Countries; p. 76–93: Mout, N.: The Family of Love (Huis der Liefde) and the Dutch revolt; p. 94–117: Tyacke, N.: Arminianism and English culture; p. 118–133: Groenhuis, G.: Calvinism and national consciousness: the Dutch republic as the New Israel; p. 134–153: Roorda, D. J.: Contrasting and converging patterns: Relations between Church and State in Western Europe, 1660–1715; p. 154–175: Bornewasser, J. A.: The authority of the Dutch State over the Churches, 1795–1853; p. 176–206: Binfield, C.: 'Bridled Emotion': English Free Churchmen, culture and Catholic values, c. 1870 to c. 1945; p. 207–230: Bank, J.: 'Verzuiling': A confessional road to secularization. Emancipation and the decline of political Catholicism, 1920–1970; p. 231–242: Buckland, P.: 'A Protestant parliament and a Protestant State': Regional government and religious discrimination on Northern Ireland, 1921–1939.

Schönstädt, Hans-Jürgen: Das **Reformationsjubiläum 1617**. Geschichtliche Herkunft und geistige Prägung. – ZKG XCIII, 1982, 5–57; S. 58–118: ∼: Das Reformationsjubiläum **1717**. Beiträge zur Geschichte seiner Entstehung im Spiegel landesherrlicher Verordnungen; S. 119–160: Meding, Wichmann von: Jubel ohne Glauben? Das Reformationsjubiläum **1817** in Württemberg; S. 161–176: Wolter, Hans: Das Reformations-Jubiläum von 1817 in der Freien Stadt Frankfurt am Main; S. 177–221: Maron, Gottfried: Luther **1917**. Beobachtungen zur Literatur des 400. Reformationsjubiläums.

7. Reformation und katholische Erneuerung

McGrath, A. E.: Humanist elements in the early Reformed doctrine of **justification**. – ARG LXXIII, 1982, 5–20; S. 20–34: Kremer, Ulrich Michael: **Mosellanus**: Humanist zwischen Kirche und Reformation; S. 35–68: Weijenborg, Reinhold: Die „Scolia in Lactancium" des Erfurter Reformators Johannes **Lang**. Erstausgabe, Übersetzung und Kommentar; S. 69–93: O'Rourke Boyle, Marjorie: Stoic Luther: Paradoxical sin and necessity; S. 94–122: Holzberg, Niklas: Ein vergessener Schüler Philipp Melanchthons: Georg **Aemilius** ‹1517–1569›; S. 122–152: Wolgast, Eike: Das **Konzil** in den Erörterungen der kursächsischen Theologen und Politiker **1533–1537**; S. 153–175: Kittelson, James: Successes and failures in the German Reformation: The report from **Strasbourg**; S. 175–196: Chrisman, Miriam Usher: From polemic to propaganda: The development of mass persuasion in the late sixteenth century; S. 196–217: Kolb, Robert: The Flacian rejection of the Concordia, prophetic style and action in the German late Reformation; S. 217–237: Davis, J. F.: **Lollardy** and the Reformation in England; S. 237–254: Kouri, E. I.: Six unprinted letters from **Elizabeth I** of England to German and Scandinavian princes; S. 255–284: Burian, Ilja: Philipp **Melanchthon**, die Confessio Augustana und die tschechischen Länder; S. 284–308: Tracy, James D.: Heresy law and centralization under Mary of Hungary: Conflict between the Council of Holland and the Central Government over the enforcement of Charles V's placards.

Diwald, Hellmut: **Luther**. Eine Biographie. – Bergisch-Gladbach: Lübbe 1982. 384 S., Zeittafel, Register; geb. DM 39,80.

Beuys, Barbara: Und wenn die Welt voll Teufel wär. Luthers Glaube und seine Erben. – Reinbeck: Rowohlt 1982. 606 S.; Lw. DM 42,–.

Olivier, Daniel: Luthers Glaube. Die Sache des Evangeliums in der Kirche. – Stu: Klett-Cotta 1982. 204 S.; kart. DM 28,–.

Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte. Ein Tagungsbericht. Hrsg. von Lewis W. Spitz in Verbindung mit Otto Büsch u. Bodo Rollka. – B, NY: de Gruyter 1981. XV, 214 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin LI; Lw. DM 74,–; [enth.:] S. 3–42: Spitz, Lewis W.: Luthers Bedeutung als Gelehrter und Denker für den anthropologischen Realismus; S. 43–79: Andersson, Christiane D.: Religiöse Bilder **Cranachs** im Dienste der Reformation; S. 80–103: Oberman, Heiko A.: Stadtreformation und Fürstenreformation; S. 104–120: Schmidt, Martin: Die Reformation im Freiberger Ländchen ‹im Albertinischen Sachsen› 1537 und ihre prototypische Bedeutung; S. 121–150: Wuttke, Dieter: Dürer und Celtis. Von der Bedeutung des Jahres 1500 für den deutschen Humanismus.

Zur Lage der Lutherforschung heute. Hrsg. von Peter Manns. – Wiesb: Steiner 1982. 128 S.; kart. DM 22,– [enth.:] S. 9–30: Lohse, Bernhard: Zur Lage der Lutherforschung heute; S. 31–43: Loewenich, Walther von: Probleme der Biographie Luthers; S. 44–58: Benrath, Gustav Adolf: Luther und die Mystik – ein Kurzbericht; S. 59–70: Ganoczy, Alexandre: Zur gegenwärtigen Lage der Calvinforschung; S. 71–78: Beisser, Friedrich: Kurze Notiz zur Bedeutung Luthers für die gegenwärtige evangelische systematische Theologie; S. 79–89: Lehmann, Karl: Luther in der modernen katholisch-systematischen Theologie; S. 90–128: Manns, Peter: „Katholische Lutherforschung in der Krise?"

Immenkötter, Herbert: Hieronymus **Vehus**. Jurist und Humanist der Reformationszeit. – Mstr: Aschendorff 1982. 70 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLII; kart. DM 19,–.

Calvin, Jean: Supplementa Calviniana. Sermons inéd. iussu Corporis Presbyterianorum Universalis. Vol. VII: Psalmpredigten, Passions-, Oster- und Pfingstpredigten. Hrsg. von Erwin Mülhaupt. Ad fidem Genavensium et Parisiensium ms. necnon libri Britannici impressi 1562. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins 1981. LIV, 188 p.

Zimmermann, Gunter: Die Antwort der Reformatoren auf die Zehntenfrage. Eine Analyse des Zusammenhangs von Reformation und Bauernkrieg. – Ffm, Bern: Lang 1982. 175 S. = Europäische Hochschulschriften III, 164; kart. sfr 40,– [Diss., Freiburg/B]

Rublack, Hans-Christoph: Eine bürgerliche Reformation: **Nördlingen**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1982. 288 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte LI.

Stanelle, Udo: Die **Hildesheimer Stiftsfehde** in Berichten und Chroniken des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur niedersächsischen Geschichtsschreibung. – Hild: Lax 1982. X, 194 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen XV; kart. DM 48,– [Diss., Göttingen]

Trento: un concilio para la unión ‹1550–1552›. Edición crítica preparada y anotada por Constancio Gutiérrez. [Vol.] I: Fuentes ‹1549–1551›. ‹Cartas, despachos, nóminas. etc.›. II: Fuentes ‹1552–1553›. ‹Cartas, despachos, nóminas, etc.›. III: Estudio. – Madr: Instituto "Enrique Flórez", Consejo Superior de Invest. Cientificas 1981. XXXVIII, 692 p.; XVIII, 624 p.; XXXII, 440 p. = Corpus Tridentinum Hispanicum II–IV; pes 11 000.

8. Neuere Zeit

La "Ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento. A cura di Gian Paolo Brizzi. – R: Bulzoni (1981). 256 p. = Centro studi "Europa delle Corti". Biblioteca del Cinquecento XVI; Lire 12 000.

Holyer, Robert: **Pascal** on belief and the religious life. – SJTh XXXV, 1982, 431–445.

Lacoste, Auguste: Henri **Arnaud** und die **Waldenser**. Der Kampf um die Rückkehr in die heimatlichen Täler. – Bern, Ffm: Lang 1982. 213 S. = Basler und Berner Studien zur historischen Theologie XLVII; kart. sfr 38,–.

Ceyssens, Lucien: Autour de la Bulle "Unigenitus". IV: Jacques Philippe **Lallement**, champion de l'antijansénisme. – Antonianum LVI, 1981, 750–803.

Pitassi, Maria Cristina: L'echo des discussions métaphysiques dans la correspondance entre Isaac **Papin** et Jean **Le Clerc** ‹1684–1685›. – RThPh CXIV, 1982, 259–275.

Lipps, Michael A.: Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung. – Bern, Ffm: Lang (1983). 260 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLVIII; sfr 46,– [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Die Basler Christentumsgesellschaft. [Autoren und Mitarbeiter: Gustav Adolf Benrath . . .]. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 277 S. = Pietismus und Neuzeit VII; kart. DM 48,–.

Brodd, Sven-Erik: Evangelisk katolicitet. Ett studium av innehåll och funktion under 1800- och 1900-talen. ([Mit engl.] summary) – (Lund:) Gleerup (1982). 391 p. = Bibliotheca theologiae practicae XXXIX. [Diss., Uppsala]

Pöltner, Günther: Die spekulative Deutung des Christentums bei **Hegel**. – ThGl LXXII, 1982, 310–329.

Michel, Marc: La théologie aux prises avec la culture. De **Schleiermacher à Tillich**. – P: Ed. du Cerf 1982. 341 p. = Cogitatio fidei CXIII; F 115,–.

Blackwell, Albert L.: Schleiermacher's early philosophy of life. Determinism, freedom and phantasy. – (Chico, Cal.:) Scholars Pr. (1982). XII, 327 p., fig. = Harvard theological studies XXXIII; $ 39,95.

Hourdin, Georges: **Lamennais**. Prophète et combattant de la liberté. – P: Perrin (1982). 417 p., avec pl.; F 90,–.

Paul, Jean-Marie: D. F. **Strauss** ‹1808–1874› et son époque. – P: Soc. Les Belles Lettres 1982. 553 p. = Publications de l'Université de Dijon LXI.

Schoelen, Georg: Bibliographisch-historisches Handbuch des **Volksvereins** für das **katholische Deutschland**. Mit einer Einleitung von Horstwalter Heitzer und einer Quellenkunde von Wolfgang Löhr. – Mz: Grünewald 1982. 624 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B XXXVI.

Ángel Orcasitas, Miguel: Unión de los Agustinos Españoles ‹1893› – conflicto iglesia-estado en la restauración. – Valladolid: Ed. Estudio Agustiniano 1981. 315 p. = Estudios de historia Agustiniana II; pes 800,–.

Maximilian v. **Lingg 1842–1930**. Leben und Wirken eines Bischofs nach eigenen und zeitgenössischen Dokumenten [Bischof von Augsburg 1902–1930]. Hrsg. von Engelbert M. Buxbaum. – St. Ottilien: EOS 1982. 236 S., Ill. = Beiträge zur Augsburger Bistumsgeschichte I; Ppb. DM 29,80.

9. Neueste Zeit

Holmes, J[ames] Derek: The **Papacy** in the modern world **1914–1978**. – Lo: Burns & Oates (1981). 275 p., with fig. and plates; £ 8,–.

Fornet Betancourt, Raúl: **Heidegger** et le christianisme. Deux aspects d'un problème. – RSPhTh LXVI, 1982, 375–396.

Besier, Gerhard: Krieg – Frieden – Abrüstung. Die Haltung der **europäischen** und **amerikanischen Kirchen** zur Frage der deutschen **Kriegsschuld 1914–1933**. Ein kirchenhistorischer Beitrag zur Friedensforschung und Friedenserziehung. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 393 S., Ill.

Meier, Kurt: **Volkskirche 1918–1945**. Ekklesiologie und Zeitgeschichte. – Mchn: Kaiser 1982. 79 S. = Theologische Existenz heute CCXIII.

Hein-Janke, Ewald: **Protestantismus** und **Faschismus** nach der Katastrophe **‹1945–1949›**. – (Stu:) alektor Verlag (1982). 495 S.; kart. DM 28,– [Diss., Göttingen]

Döring, Detlef: Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 144 S.

Kerner, Hanns R.: Reich Gottes und Krieg – eine Antithese. Die Friedensdiskussion der ersten Weltkirchenkonferenz der Bewegung für Praktisches Christentum in Stockholm 1925. – KuD XXVIII, 1982, 259–277.

Prokasky, Herbert: Haben die Arbeitslosen Hitler an die Macht gebracht? Wahlstatistiken im Geschichtsunterricht. – GWissUnt XXXIII, 1982, 609–637.

Reiter, Ernst: Die **Eichstätter Bischöfe** und ihre Hochschule im Dritten Reich. Abwehr der Versuche zur Politisierung der Hochschule und Sorge um deren Bestand. – Rgb: Pustet 1982. 94 S. = Eichstätter Materialien II. Abt. Philosophie und Theologie; kart. DM 19,80.

Schäfer, Gerhard: Die **evangelische Landeskirche** in **Württemberg** und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation zum Kirchenkampf. Bd. V: Babylonische Gefangenschaft **1937–1938**. – Stu: Calwer Verl. 1982. XXIII, 1180 S.

Liebmann, Maximilian: Kardinal **Innitzer** und der Anschluß. Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. – Graz: Institut für Kirchengeschichte 1982. 162 S. = Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte I.

Volk, Ludwig: Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938. – StdZ CVII, 1982, 651–661. 769–783.

Bonhoeffer, Dietrich: Schweizer Korrespondenz 1941/42. Im Gespräch mit Karl Barth. Hrsg. und kommentiert von Eberhard Bethge. – Mchn: Kaiser 1982. 36 S. = Theologische Existenz heute CCXIV; kart. DM 6,80.

Luchterhandt, Otto: Die Gegenwartslage der Evangelischen Kirche in der DDR. – Tü: Mohr 1982. VIII, 109 S. = Jus ecclesiasticum XXVIII.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Bibliografia missionaria. XLV, 1981. Fondata dal G. Rommerskirchen, continuata dal Willi Henkel con l'assistenza di Giuseppe Metzler. – CdV: Pont. Univ. Urbaniana 1982. 345 p.

Toward a new age in mission. The good news of God's kingdom to the peoples of Asia. Report and proceedings. The International Congress on Mission, Manila, 2–7 december 1979. Vol. I,1: Introduction to the texts – Message of the delegates – Consensus papers of the workshops – List of participants – The IMC secretariat. 2: Addresses, homilies, messages and "pre-congress" papers ‹BCP's›. 3: Position papers and other texts for the IMC/TC workshops. – Manila: Theological Conference Office, International Mission Congress IMC/TCO 1981. X, 98 p., 39 fig.; VII, 232 p.; VIII, 369 p.; $ 26,–.

Coggan, Donald: Mission to the world. – Lo [e.a.:] Hodder and Stoughton (1982). 93 p. = The chavasse memorial lectures 1981.

Brown, Leslie: Three worlds – one word. Account of a mission. – Lo: Collins 1981. X, 267 p.

Scherer, James A.: ... daß das Evangelium rechtschaffen durch die Welt gepredigt werde. Mission und Evangelisation im 20. Jahrhundert. Ein Beitrag aus lutherischer Sicht (... that the Gospel may be sincerely preached throughout the world..., dt.) – (Stu: Kreuz-Verl. 1982). VIII, 277 S. = LWB-Report XI/XII.

Angel Barreda, Jesús: Ideología y pastoral misionera en **Bartolomé** de **las Casas**, O.P. – Madr: Univ. Pont. de Santo Tomas de Manila, Istituto Pont. de Teología de Madrid 1981. 200 p. = Publicaciones de los Institutos Pontifícios de Filosofía y Teología, agregados a la Universidad de Santo Tomas de Manila. Sección de misionología I; pes 800,–.

Bruneau, Thomas C.: The Church in **Brazil**. The politics of religion. – Houston: Univ. of Texas Pr. 1982. 237 p. = Latin American monographs LVI; $ 27,–.

Barbé, Dominique: La grâce et le pouvoir. Les communautés de base au Brésil. Préface de G. S. Gorgulho. – P: Éd. du Cerf 1982. 213 p. = Rencontres XXVII = International; F 69,50.

Kanjamala, Augustine: Religion and modernization of **India**. A case study of Nothern **Orissa**. – St. Augustin: Steyler Verl.; Pune: Ishvani; Indore: Satprakashan 1981. 371 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, St. Augustin – Washington – Buenos Aires XXVII; kart. DM 20,–.

Fenning, Hugh, OP: Dominican mission-reports in **Goa, 1686–1832**. – AFP LII, 1982, 345–365; p. 367–403: Gómez, Vito-Tomás, OP: El beato Franciso **Coll** OP misionero popular. Documentación inédita para precisar su significado e itinerario apostólico ‹1849–1851›.

Bimwenyi-Kweshi, O.: Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 180 S. = Theologie der Dritten Welt III; kart. DM 29,–.

West, Cornel: Prophesy deliverance! An Afro-American revolutionary Christianity. – Phil: The Westminster Pr. (1982). 185 p.; $ 12,95.

Recueil des archives Vincent **Lebbe**. Pour l'Eglise chinoise. I: La visite apostolique des missions de Chine 1919–1920. [Éd.] Cl. Soetens. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1982. XXII, 237 p. = Cahiers de la Revue Theologique de Louvain V.

Van der Beken, Alain: Les proverbes **Yaka** au service de l'annonce de l'évangile. – St. Augustin: Steyler Verl. 1982. 314 p. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXI; kart. DM 38,–.

V. Relgionswissenschaft und -geschichte

Barbosa da Silva, Antonio: The phenomenology of **religon** as a philosophical problem. Analysis of the theoretical background of the phenomenology of religions, in general, and of M. **Eliad**'s phenomenological approach, in particular. – (Lund:) CWK Gleerup (1982). 274 p. = Studia philosophicae religionis VIII. [Diss., Uppsala]

Kreuziger, Frederick A.: Apocalypse and science fiction. A dialectic of religious and secular soteriologies. – (Chico, CA:) Scholars Pr. (1982). 247 p. = American Academy of religion. Academy series XL; $ 13,95.

Vergote, Antoine – Alvaro Tamayo: The parental figures and the repesentation of God. A psychological and cross-cultural study. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1981). XII, 255 p. = Religion and society XXI.

Schneiderman, Leo: The psychology of myth, folklore, and religion. – Chic: Nelson-Hall (1981). VII, 216 p. = Nelson-Hall paperback; $ 9,95.

Aho, James A.: Religious mythology and the art of war. Comparative religious symbolisms of military violence. – Westport, Connecticut: Greenwood Pr. (1981). XV, 258 p. = Contributions to the study of religion III; $ 27,50.

Sommerfeld, Walter: Der Aufstieg **Marduk**s. Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des Zweiten Jahrtausends v. Chr. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins) 1982. VIII, 245 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXIII. [Diss., Münster. Überarb.]

La religione **fenicia**. Matrici orientali e sviluppi occidentali. Atti del Colloquio in Roma, 6 marzo 1979. – R: Consiglio Nazionale delle Ricerche 1981. 147 p. = Pubblicazioni del Centro di Studio per la Civiltà Fenicia e Punica XX = Studi semitici LIII; [cont.:] p. 7–28: Xella, Paolo: Aspetti e problemi dell'indagine storico-religiosa; p. 29–42: Garbini, Giovanni: Continuità ed innovazioni nella religione fenicia; p. 45–57: Dahood, Mitchell: Ebla, Ugarit and Phoenician religion; p. 61–80: Scandone Matthiae, Gabriella: Il problema delle influenze egiziane sulla religione fenicia; p. 81–88: Soggin, J. Alberto: La religione fenicia nei dati della Bibbia; p. 91–105: Ribichini, Sergio: Adonis: connotati "orientali" e tradizioni classiche; p. 109–133: Grottanelli, Cristiano: Santuari e divinità delle Colonie d'Occidente.

Smith, Jane Idleman – Yvonne Yazbeck Haddad: The **Islamic** understanding of **death** and **resurrection**. – Albany: State Univ. of New York Pr. (1981). XI, 262 p.; $ 14,95.

Brockington, J. L.: The sacred thread. **Hinduism** in its continuity and diversity. – Ed: Univ. Pr. (1981). IX, 222 p. with figures; £ 4,–.

Paul, Robert A.: The **Tibetan** symbolic world. Psychoanalytical explorations. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1982. 342 p.; $ 14,–.

Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world. Ed. by H. S. Versnel. – Lei: Brill 1981. XIII, 284 p., 64 fig. = Studies in Greek and Roman religion II; hfl 112,–; [cont.:] p. 1–64: Versnel, H. S.: Religious mentality in ancient prayer; p. 65–151: Van Straten, F. T.: Gifts for the gods; p. 152–192: Pleket, H. W.: Religious history as the history of mentality: the 'believer' as servant of the deity in the Greek world ; p. 193–215: Bremer, J. M.: Greek hymns; p. 216–263: Meijer, P. A.: Philosophers, intellectuals and religion in Hellas.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus **Cybelae Attidisque** ‹CCCA› II: Graecia atque Insulae. – Lei: Brill 1982. XXXI, 278 p., 219 pl., 25 fig., 1 map = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 290,–.

Gareis, Iris: Llama und Alpaca in der Religion der rezenten Bewohner des zentralen und südlichen Andengebietes. – Hohenschäftlarn: Renner 1982. 241 S. = Münchener Beiträge zur Amerikanistik VI; kart. DM 28,– [Diss., München]

VI. Religionsphilosophie

Hankey, Wayne J.: The place of the proof for God's existence in the Summa Theologiae of **Thomas Aquinas**. – Thomist XLVI, 1982, 370–393.

Platt, John: Reformed thought and scholasticism. The arguments for the existence of God in **Dutch** theology, **1525–1650**. – Lei: Brill 1982. VIII, 249 p. = Studies in the history of Christian thought XXIX; hfl 98,–.

Janßen, Hans-Gerd: Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie. – Ffm, Bern: Lang (1982). 251 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 198; sfr 58,– [Diss., München]

Hauser, Linus: Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in **Kants** Religions- und Geschichtsphilosophie. – Ffm, Bern: Lang (1983). 229 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 193; sfr 57,– [Diss., Frankfurt/M. Überarb.]

Biser, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? **Nietzsches** provokative Kritik des Christentums. – Sa: Müller (1982). 131 S.; kart. DM 19,80.

Burgess, Andrew J.: **Brentano**'s evolving God. – NewSchol LV, 1981, 438–449.

Nebuloni, Roberto: La filosofia senza assoluto di Pierre **Thévenaz**. – RFN LXXIV, 1982, 464–492.

Robert, Jean-Dominique: Dieu de la philosophie. Dieu de la religion. Dialogue avec Antoine **Vergote**. – LavThPh XXXVIII, 1982, 301–315.

Albert, Karl: Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion. – Hbg: Meiner 1982. VIII, 132 S.; kart. DM 38,–.

Nasr, Seyyed Hossein: Knowledge and the Sacred. – NY: Crossroad Publ. 1982. IX, 341 p.; $ 19,50.

McMurrin, Sterling M.: Religion, reason, and truth. Historical essays in the philosophy of religion. – Salt Lake City: Univ. of Utah Pr. 1982. 287 p.

Kolakowski, Leszek: Falls es keinen Gott gibt (Religion – If there is no God..., dt.) – Mchn, Zü: Piper (1982). 220 S.; Lw. DM 36,–.

Robert, Jean-Dominique, OP: Dieu de la métaphysique – Dieu de la religion. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 658–677.

Kelly, Charles J.: The Third Way and the possible eternity of the world. – NewSchol LVI, 1982, 273–291.

Miccoli, Paolo: Sul sentiero degli atei. – Vicenza: Ed. L.I.E.F. 1981. 329 p. = Esperienze e analisi I; Lire 5000.

VII. Fundamentaltheologie

Granier, Jean: Savoir, idéologie, interprétation. – Initiation à la pratique de la théologie... T. I., P 1982, 17–35; p. 37–61: Ricœur, Paul: Poétique et symbolique; p. 63–84: Meslin, Michel: Mythe et sacré; p. 85–111: Malherbe, Jean-François: La connaissance de foi; p. 117–142: Geffré, Claude: Pluralité des théologies et unité de la foi; p. 143–160: Gisel, Pierre: Vérité et tradition historique; p. 161–183: Tillard, Jean-Marie: Théologie et vie ecclésiale; p. 185–232: Beauchamp, Paul: Théologie biblique; p. 233–262: Congar, Yves: Théologie historique; p. 263–285: Gesché, Adolphe: Théologie dogmatique; p. 287–198: Marlé, René: Théologie pratique et spirituelle.

Nebelsick, Harold P.: Theology and science in mutual modification. – NY: Oxford Univ. Pr. 1982. 192 p.; $ 15,95.

Heumann, Jürgen: **Symbol** – Sprache der Religion. – Stu (u.a.): Kohlhammer (1983). 120 S., zahlr. Abb. im Text = Urban-Taschenbücher MXXXV = Thema: Religion; kart. DM 16,–.

Nürnberger, Klaus: Die Relevanz des Wortes im Entwicklungsprozeß. Eine system.-theol. Besinnung zum Verhältnis zwischen Theologie und Entwicklungstheorie. – Ffm; Bern: Lang (1982). 440 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 200 ; sfr 79,–.

Farley, Edward: Ecclesial reflection. An anatomy of theological method. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIX, 380 p.; $ 29,95.

M[a]cGill, Arthur C(hute): Suffering: A test of theological method. Foreword by Paul Ramsey and William F. May. – Phil: Westminster Pr. (1982). 130 p.

Kliever, Lonnie D.: The shattered spectrum. A survey of contemporary theology. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). VIII, 240 p.; $ 10,25.

Garrison, Jim: The darkness of God: theology after Hiroshima. – (Lo:) SCM Press (1982). X, 238 p.; £ 5,95.

Grasso, Domenico: I carismi nella chiesa. Teologia e storia. – (Brescia: Ed.) Queriniana (1982). 202 p. = Giornale di teologia CXXXVII; Lire 6000.

Aldwinckle, Russell F(oster): Jesus – a savior or the savior? Religious pluralism in christian perspective. – Macon, Ga.: Mercer Univ. Pr. (1982). VIII, 231 p.; $ 15,95.

Widmann, Peter: Thetische Theologie. Zur Wahrheit der Rede von Gott. – Mchn: Kaiser 1982. 192 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie XCI.

Pittenger, (William) Norman: Catholic **faith** in a process perspective. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1981). X, 144 p.; $ 6,95.

Wiles, Maurice: Faith and the mystery of God. – (Lo:) SCM Press (1982). VIII, 146 p.; £ 4,50.

López Martín, Julián: La fe y su celebración. – Burgense XXXII, 1982, 141–196.

Toinet, Paul: L'être et l'église. Tome I: Logique de l'expérience ecclésiale. II: Les ontologies et la révélation. – (P: FAC Ed. 1982). 200 p.; 197 p.; F 90,–.

Reiser, William, SJ: Dogma and heresy revisited: A Heideggerian approach. – Thomist XLVI, 1982, 509–538: p. 573–592: Abano, Peter J.: **Ricœur**'s contribution to fundamental theology.

VIII. Dogmatik

Garrigues, J.-M.: L'esprit qui dit «père!» L'**Esprit-Saint** dans la vie trinitaire et le problème du filioque. – P: Téqui (1981). 127 p. = Collection croire et savoir II; F 30,–.

God incarnate: story and belief. Ed. by A(nthony) E(rnest) Harvey. – Lo: SPCK (1981). VIII, 104 p.; £ 3,95,–; [cont.:] p. 1–13: Harvey, Anthony: Christian propositions and Christian stories; p. 14–23: Barr, James: Some thoughts on narrative, myth and incarnation; p. 24–33: Macquarrie, John: Truth in Christology; p. 34–41: Trickett, Rachel: Imagination and belief; p. 42–54: Harvey, Anthony: Christology and the evidence of the New Testament; p. 55–68: Vermes, Geza: The Gospels without Christology; p. 69–80: Macquarrie, John: The concept of a Christ-event; p. 81–96: Hinchliff, Peter: Christology and tradition.

Ogden, Schubert Miles: The point of **christology**. – San Francisco: Harper & Row 1982. XII, 191 p.; $ 14,50.

Kasper, Walter: Der Gott Jesu Christi. – Mz: Matthias Grünewald Verl. (1982). 406 S. = Das Glaubensbekenntnis der Kirche I; Lw. DM 48,–.

Barthélemy, Abbé: Qui est Jésus-Christ? Le fils de Dieu – c'est-à-dire? – (Poitiers, Ligué 1981: Aubin) 183 p.; F 35,–.

Dupuy, Bernard: Le messianisme. – Initiation à la pratique de la théologie . . . T. II, P 1982, 81–128; p. 131–183: Schmitt, Joseph: La genèse de la christologie apostolique; p. 185–262: Doré, Joseph: Les christologies patristiques et conciliaires; p. 263–432: Lauret, Bernard: Christologie dogmatique; p. 435–482: Chevallier, Max-Alain: L'espirt de Dieu dans les écritures; p. 483–516: Congar, Yves: Pneumatologie dogmatique.

Johnston, George: Jesus: Deacon of God and persons. – Christological perspectives . . ., NY (1982), 219–227; p. 228–237: Macquarrie, John: Existentialist christology; p. 238–260: Riggan, George A.: Focuses of a theological revolution.

Hoffmann, Norbert: Kreuz und Trinität. Zur Theologie der **Sühne**. – Eins: Johannes Verlag (1982). 88 S. = Kriterien LXI; kart. DM 12,–.

Loewe, William: Towards a responsible contemporary soteriology. – Creativity and method. Essays in honor of B.J.F. Lonergan, Milwaukee 1981, 213–227; p. 229–247: Moore, Sebastian, OSB: For a soteriology of the existential subject; p. 249–262: Ring, Nancy: Alienation and reconciliation; p. 265–273: Komonchak, Joseph: Lonergan and the tasks of ecclesiology; p. 275–290: Happel, Stephen: Sacrament: Symbol of conversion; p. 291–303: Dunne, Tad, SJ: Consciousness in Christian community.

Bandera, Armando: La raíz sacerdotal de la colegialidad de los obispos. – Scripta theologica XIV, 1982, 519–548.

Bandera, Armando: Ministerio. Eucaristía. Iglesia. – CTom, A. LXXIII = T. CIX, 1982, 417–466.

Martos, Joseph: Doors to the sacred. A historical introduction to **sacraments** in the Catholic Church. – Garden City, NY: Doubleday (1981). XIII, 531 p.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Constantelos, Demetris, SJ: Understanding the Greek Orthodox: its faith, history, and practice. – NY: Seabury Pr. 1982. XIII, 178 p.

Meyendorff, Jean: The Byzantine legacy in the Orthodox Church. – Westwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. 1982. 268 p.

Cone, James H.: Gott der Befreier. Eine Kritik der weißen Theologie. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 174 S. = Urban Taschenbücher. T-Reihe 656.

Vischer, Georg H.: Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche **Amt** in Glauben und Kirchenverfassung. – Ffm: Lembeck (1982). 250 S.; kart. DM 36,– [Diss., Basel. Überarb.]

Osten-Sacken, Peter von der: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. – (Mchn:) Kaiser (1982). 240 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog XII.

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. = Dissertationes Neerlandica. Series theologica VI; hfl 42,50 [Diss., Kampen]

Waldenfels, Hans: Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1982). 194 S.; Lw. DM 36,–.

Den einen Glauben bekennen. **„Confessio fidei"** – ein römisches Kolloquium. Hrsg. von Gerard Békés und Harding Meyer. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1982). 164 S. = Ökumenische Perspektiven XI; kart. DM 28,– [enth.:] S. 19–36: Stead, G. Christopher: Die Motive christlichen Bekenntnisses in der Alten Kirche; S. 37–42: Studer, Basil: Ergänzende Überlegungen zur Frage des Bekenntnisses und der Einheit in der Alten Kirche; S. 43–72: Meyer, Harding: Kontinuität des apostolischen Glaubens in der weiterschreitenden Bekenntnisbildung der Kirche; S. 73–85: Song, Choan-Seng: Der missiologische Auftrag, den Glauben zu bekennen. Eine asiatische Überlegung; S. 86–94: Amalorpavadass, D. S.: Die verschiedenen Herausforderungen der Gegenwart zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens. Ein Beitrag aus Indien; S. 95–97: Willis, David: Bekenntnis. Neun Thesen und eine Anmerkung; S. 98–107: Hortal, Jesús: Voraussetzungen eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses. Ein brasilianischer Beitrag; S. 108–112: Dreher, Martin: Die Herausforderung der Gegenwart zum gemeinsamen Bekenntnis. Überlegungen aus lateinamerikanischer Sicht; S. 113–128: Papandreou, Damaskinos: Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse. Überlegungen zum Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel; S. 129–154: Tillard, Jean-Marie R.: Das Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens.

Darstellung und Grenzen der sichtbaren **Einheit** der Kirche. – Erl: Martin Luther-Verlag (1982). 106 S. = Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.V. Ratzeburg IV; kart. DM 12,– [enth.:] S. 27–40: Austad, Torleiv: Kirchengemeinschaft in Einheit des Glaubens und des praktischen Handelns – Utopie oder Realität?; S. 41–62: Cantell, Risto: Das Luthertum in seiner kritischen Funktion innerhalb des ökumenischen Gesprächs im Ringen um die kirchliche Einheit?; S. 63–78: Slenczka, Reinhard: Die Krise der ökumenischen Bewegung und ihre Überwindung durch die Besinnung der Kirchen auf ihre Grundlagen; S. 79–89: Gaßmann, Günther: Die Bedeutung der bilateralen Konfessionsgespräche und ihr Einfluß auf die Rolle der konfessionellen Weltbünde innerhalb der ökumenischen Bewegung; S. 91–106: Dietzfelbinger, Hermann: Das katholisch-lutherische Gespräch.

Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorw. von Wilhelm H. Lazareth und Nikos Nissiotis. – Ffm: Lembeck; Pad: Bonifatius-Dr. 1982. 49 S.; kart. DM 6,80.

Desseaux, Jacques Elisée: Dialogues théologiques et accords œcuméniques. – P: Éd. du Cerf 1982. 199 p.

Hale, Robert: Canterbury and Rome. Sister Churches. A Roman Catholic monk reflects upon **reunion** in diversity. Foreword by A. C. Clark. Afterword by A. M. Allchin. – Lo: Darton, Longman & Todd (1982). X, 188 p; £ 5,95.

X. Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: Gerechtigkeit als Liebe. Die Moraltheologie Herkulan **Oberrauchs** OFM ‹1728–1808›. – Düs: Patmos Verlag (1982). 210 S. = Moraltheologische Studien. Historische Abt. VII; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Mainz]

Häring, Bernard: Il carattere specifico della morale cristiana. In ascolto di precise esigenze bibliche. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani, Brescia 1982, 1209–1219; p. 1221–1246: Capone, Domenico: Il rinnovamento dell'insegnamento della teologia morale secondo il Concilio Vaticano II.

Zalba, Marcelino, SJ: Principia ethica in crisim vocata intra ‹propter?› crisim morum. – PerRMCL LXXI, 1982, 319–358.

Gustafson, James M[oody]: Ethics from a theocentric perspective. [Vol.] I: Theology and ethics. – Chicago: The Univ. of Chicago Pr.; (Oxford: Blackwell [1981].) XII, 345 p.; $ 20,–.

Hebblethwaite, Brian: The adequacy of Christian ethics. – (Lo:) Marshall, Morgan & Scott (1981). 144 p. = Contemporary Christian studies; £ 4,80.

Nachfolge und Bergpredigt. Mit Beiträgen von Werner H. Schmidt (u.a.). Hrsg. von Jürgen Moltmann. – (Mchn:) Kaiser (1981). 120 S. = Kaiser Traktate LXV; kart. DM 12,80; [enth.:] S. 12–36: Schmidt, Werner H.: Aspekte alttestamentlicher Ethik; S. 37–72: Luz, Ulrich: Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte; S. 73–88: Heinrich: Rolf: Gott – rücksichtslos der Gott der Armen. Leben mit Matthäus 5, Vers 3; S. 89–120: Gollwitzer, Helmut: Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre.

Rothuizen, G. Th.: Let op de leliën. Een theologische verhandeling over "Ethiek en scepsis". – Kampen: Kok 1982. 100 blz. = Kamper cahiers XLVI; hfl 25,–.

Meilaender, Gilbert: **Friendship**. A study in theological ethics. – Notre Dame, (Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1981). X, 117 p. = Revisions II.

Höffner, Joseph: Das Wesen der christlichen Familie. – Divinitas XXVI, 1982, 247–274; p. 277–285: Palazzini, Pietro: La «Familiaris Consortio» nei suoi contenuti e nella valutazione della stampa internazionale; p. 286–304: Bogliolo, Luigi: Persona e famiglia; p. 286–304: Aubert, Jean-Marie: La famille cellule d'Église; p. 317–331: Kaczynski, Edward: Le mariage et la famille. La communion de personnes; p. 332–349: García de Haro, Ramón: El matrimonio, comunidad de amor, al servicio de la vida; p. 350–366: Wojciech Bednarski, Feliks: L'amour dans l'éducation; p. 369–380: Ermecke, Gustav: Die fundamental-moralischen Grundlagen für die sittliche Verbindlichkeit von «Familiaris Consortio»; p. 382–390: Ambrosetti, Giovanni: Il presupposto filosofico-giuridico nella «Familiaris Consortio»; p. 393–417: Zalba, Marcelino: L'uomo, immagine di Dio perché padrone del creato?; p. 418–426: Haacke, Rhaban: Per un motivato aggiornamento della regolazione naturale delle nascite; p. 429–443: Scheffczyk, Leo: Lehramt, Theologie, christliche Sittlichkeitslehre; p. 446–457: Gherardini, Brunero: Il Magistero e l'esortazione apostolica «Familiaris Consortio»; p. 458–468: Schmitz, Rudolf Michael: Verità, autorità e moralità. Brevi annotazioni sulle rispettive teorie di E. le Roy.

Ott, Detlef: Christliche **Ehe** heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschlechtlichkeit. – Ffm, Bern: Lang (1983). 204 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 196; sfr 49,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Henricus Herpius: De processu humani profectus. Sermones de diversis materiis vitae contemplativae. Introduction et édition critique par Georgette Epiney-Burgard. – Wiesb: Steiner 1982. XII, 277 p. = VEG CVI = Abt. für abendländische Religionsgeschichte; DM 58,–.

Foreville, Raymonde: **Thomas Becket** dans la tradition historique et hagiographique. – Lo: Variorum Reprints 1981. 348 p. = Collected studies series.

Huyghebaert, H.: De twee sermoenen van **Drogo** van **Sint-Winnoksbergen** over de koning-martelaar St. Oswald. – OGE LVI, 1982, 97–108; S. 109–124: Hendrix, G.: Kleine queste naar de auteur van *De duodecim utilitatibus tribulationum;* S. 125–127: Hendrix, G.: De herkomst van de oetmoedeghe ridder in **Hadewijchs** *Vierde Brief*; S. 128–143: Schweitzer, F.-J.: Die "zweite" Ketzer"sorte" in **Ruusbroecs** "Geistlicher Hochzeit": der Mensch als Gottes "Werkzeug" und sein Verdienen; S. 144–174: Bange, P.: De Spieghel ofte reghel der kersten ghelove ofte der kersten eewe: een leefregel voor een vijftiende eeuwse christen; S. 175–183: Van de Wiel, C.: Birgittinessen te Brussel van 1623 tot 1784; S. 184–211: Hendrickx, F.: Een *Directorium* uit het St.-Agnesklooster te Maaseik, mogelijk herkomstig van St.-Luciadal te St.-Truiden.

Certeau, Michel de: La fable mystique, **XVI^e–XVII^e** siècle. – P: Gallimard (1982). 414 p. = Bibliothèque des histoires; F 127,50.

Castro, Secundino: Ser Cristiano según Santa **Teresa**. Teología y espiritualidad. – Madr: Ed. de Espiritualidad (1981). 401 p.; pes 800.

Huerga, Alvaro: La mística vivencial de Santa Teresa. – Angelicum LIX, 1982, 277–301; p. 302–322: Voll, Urban: The beauty of the "Interior Castle"; p. 323–354: Lobato, Abelardo: Experiencia de Dios y palabra humana en Teresa de Jesús; p. 355–371: Aumann, Jordan: The grades of prayer according to St. Teresa of Avila; p. 372–409: Giardini, Fabio: Il bisogno di direzione spirituale nell'autobiografia di Santa Teresa d'Avila.

Meier, Erhard: Struktur und Wesen der Negation in den mystischen Schriften des **Johannes** vom **Kreuz**. – Altenberge: Verl. für Christl.-Islamisches Schrifttum 1982. 188 S. = Studien III; kart. DM 38,–.

Wiebel-Fanderl, Oliva: Die Wallfahrt **Altötting**. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrh. – Passau: Verl. des Vereins für Ostbair. Heimatforschung Passau 1982. VII, 191 S., 14 Abb. auf Taf. = Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau XLI.

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

Lallement, Louis: La voie de l'esprit. L'aventure intérieure et le plein accomplissement de l'homme selon l'einseignement des Maîtres Spirituels et le témoignage des Mystiques. – (P:) Albin Michel (1982). 272 p. = Spiritualités vivantes. Christianisme; F 65,–.

Woods, Richard: Mysterion. An approach to mystical spirituality. – Chic, Ill.: Thomas More Pr. (1981). 371 p.; $ 14,95.

Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur **Christusfrömmigkeit**. Hrsg. von Leo Scheffczyk unter Mitwirkung von Johann Auer [u.a.]. – Aschffbg: Pattloch (1982). 268 S.; kart. DM 39,–; [enth.:] S. 14–24: Balthasar, H. Urs von: Bruch und Brücke zwischen Wirken und Leiden Jesu; S. 25–36: Becker, Joachim: Das Herz in der Sprache der Bibel: S. 37–54: Heer, Josef: Das johanneische Bild des Durchbohrten in seiner soteriologischen Bedeutung; S. 55–79: Heinzer, Felix: Die leidende Menschheit Christi als Quelle des Heiles nach **Maximus Confessor**; S. 80–99: Elders, Leo: Das Innenleben Jesu in der Theologie und Verehrung des hl. **Thomas** von **Aquin**; S. 100–123: Baier, Walter: Brennpunkte mittelalterlicher Herz-Jesu-Frömmigkeit; S. 124–145: Mattes, Anton: Herz-Jesu-Verehrung in der Neuzeit – im Bannkreis der hl. Margareta Maria **Alacoque**; S. 146–175: Auer, Johann: Herz-Jesu-Verehrung und Theologie der Umkehr; S. 176–259: Hoffmann, N.: Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenserhellung im Licht des Prinzips „Stellvertretung"; S. 260–268: Scheffczyk, Leo: Christusverehrung als Medium der Christuserfahrung.

Matura, Thaddäus, OFM: Die Orden am Scheidewege. Deutsche Ausgabe von Reinulf Schmücker, OFM. – Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1982. 150 S.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Brown, Peter: Society and the holy in late antiquity. – (Lo:) Faber & Faber (1982). VII, 347 p.; £ 15,–.

Grundwerte in europäischer Diskussion. Christliche Impulse zu einem aktuellen Thema. Christfried Röger ... Hrsg. – Ffm, B, Mchn: Diesterweg 1982. VI, 68 S., graph. Darst. = Diskussionen.

Kehrer, Günter: Organisierte Religion. – Stu [u.a.:] Kohlhammer (1982). 160 S.

Feige, Andreas: Erfahrungen mit Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Volkskirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Mit Beitr. von M. Affolderbach [u.a.]. – (Han: Lutherisches Verlagshaus 1982). XV, 620 S.

Kroh, Werner: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen kathol. Soziallehre u. polit. Theologie. Mit e. Vorw. von J. B. Metz. – Mchn: Kösel 1982. 244 S.; kart. DM 24,80 [Diss., Münster]

Frauen in der Männerkirche. Hrsg. von Bernadette Brooten und Norbert Greinacher. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald(-Verlag 1982). 261 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche XL.

García Alvarez, Emilio: La humanidad femenina. Sobra la mujer como tema de la teología. – CTom, A. LXXIII = T. CIX, 1982, 255–296; p. 467–493: Lago, Luis, OP: Fe e política.

Lamp, Matthew L.: Solidarity with **victims**. Toward a theology of social transformation. – NY: Crossroad 1982. XV, 158 p.

Kirche und **Politik**. Ein notwendiges Spannungsfeld in unserer Demokratie. Hrsg. von Hans F. Zacher. Mit Beiträgen von Axel von Campenhausen (u.a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 140 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CV; kart. DM 22,–; [enth.:] S. 13–30: Maier, Hans: Staat und Kirche in Deutschland – Historische und soziale Grundlagen; S. 31–56: Campenhausen, Axel von: Staat und Kirche im deutschen Verfassungsrecht des 20. Jahrhunderts; S. 57–78: Zacher, Hans F.: Christ und Kirche in Gesellschaft, Staat und Politik; S. 79–102: Schwan, Alexander: Die Verantwortung der Christen in der Demokratie; S. 103–117: Kerber, Walter: Was hat die katholische Kirche zu politischen Fragen zu sagen?; S. 118–131: Honecker, Martin: Protestantismus und Politik; S. 132–140: Forster, Karl: Praxis und aktuelle Probleme des Verhältnisses von Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland.

Hertel, Peter – Alfred Pfaffenholz: Für eine politische Kirche: Schwerter zu Pflugscharen. Politische Theologie und basiskirchliche Initiativen. – (Han:) Fackelträger(-Verlag 1982). 222 S. = Geschichte und Gesellschaft; DM 15,–.

Mrowiec, Franciszek: Die Idee der **Gerechtigkeit** in der Pastoralkonstitution „**Gaudium** et **spes**" des Zweiten Vatikanischen Konzils. – Ffm, Bern: Lang (1983). 202 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 166; sfr 54,–.

Schneider, Michael: Die **christlichen Gewerkschaften 1894–1933**. – Bonn: Verl. Neue Gesellschaft 1982. XII, 815 S. = Reihe: Politik- und Gesellschaftsgeschichte X; kart. DM 128,– [Habil.-Schrift, Hamburg]

Dütz, Wilhelm: Gewerkschaftliche Betätigung in kirchlichen Einrichtungen. – Königstein/Ts.: Athenäum 1982. 72 S. = Schriften zum Wirtschafts-, Arbeits- und Sozialrecht XXIII; kart. DM 32,80.

XIII. Kirchenrecht

Selb, Walter: Orientalisches Kirchenrecht. Bd. I: Die Geschichte des Kirchenrechts der **Nestorianer** ‹von den Anfängen bis zur Mongolenzeit›. – Wien: Verl. der Österreich. Akademie der Wissenschaften 1981. 233 S., 2 Beil., 2 Ktn. = SAW Phil.-Hist. Klasse CCCLXXXVIII = Veröffentlichungen der Kommission für antike Rechtsgeschichte III; kart. DM 46,–.

Constitutiones Concilii **Quarti Lateranensis** una cum commentariis glossatorum. Edidit Antonius García y García. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. XI, 518 p. = Monumenta iuris canonici A, 2; Lire 85 000.

Johannes Teutonicus: Apparatus glossarum in compilationem tertiam. Edidit Kenneth Pennington. Tom. I. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. XXX, 364 p. = Monumenta iuris canonici A, 3; Lire 65 000.

Hainbuch, Friedrich: Kirche und Staat in **Ungarn** nach dem Zweiten Weltkrieg. – Mchn: Trofenik 1982. XLII, 163 S. = Studia Hungarica XXII.

Silvestrini, E.: Il principio «pacta sunt servanda» e la regola «rebus sic stantibus». – Apollinaris LV, 1982, 19–54; p. 55–133: Verbrugghe, A. E.: The figure of the **Episcopal Vicar** for Religious; p. 134–164: Benlloch Poveda, A.: Problemas que puede suscitar la inscripción civil de las Asociaciones Católicas; p. 165–193: Erdö, P.: L'Ufficio del Primate nella Canonistica: da Graziano alla Summa Reginensis; p. 194–213: Cataldi, S.: Contributo alla storia del diritto creditizio: 'Symbolaia' e 'Synallagmata' in Aristotele ; p. 308–369: D'Ostilio, F.: L'opera di revisione del Codex Iuris Canonici della Chiesa Latina; p. 370–448: Bucci, O.: Il Codice di Diritto Canonico Orientale nella storia della Chiesa; p. 449–460: Schulz, W.: Der «Geist des Konzils» als Interpretationsmaxime der Kanonischen Rechtsordnung?; p. 461–502: Corecco, E.: Dimettersi dalla Chiesa per ragioni fiscali; p. 503–522: Saraiva Martins, J.: La Collegialità episcopale nel pensiero di Giovanni Paolo II; p. 523–531: Cabreros de Anta, M.: Evolución e involución de la vida religiosa en la época actual; p. 532–568: Fuertes, J. B.: La «vida fraterna en común» de los religiosos y su trayectoria histórico-jurídica; p. 569–589: Stamm, H. M.: Auf dem Wege zu einem Neuen Verständnis der **Exemtion**; p. 590–623: Boni, A.: Accessibilità indifferenziata ‹Chierici e Non-chierici› agli uffici di governo nella Regola Francescana; p. 624–654: Dammertz, V.: Gli Istituti di vita consacrata nel nouvo Codice di Diritto Canonico; p. 655–676: Castaño, J. F.: «Il **dolus**», vizio del consenso matrimoniale. Commentario al can. 300 dello Schema; p. 677–736: Ochoa, J.: El glosador *Vincentius Hispanus* y títulos comunes «de foro competenti» canónico; p. 737–751: Ciprotti, P.: L'opposizione al provvedimento amministrativo canónico; p. 752–779: Grocholewski, Z.: L'autorità amministrativa come ricorrente alla «Sectio Altera» della Segnatura Apostolica; p. 780–806: Biffi, F.: «Carte Papali» dei diritti umani; p. 807–845: Sastre Santos, E.: La declaración universal de los Derechos Humanos y su frágil grandeza; p. 846–870: Dahyot-Dolivet, G.: L'Eglise à l'époque imperiale ‹313 à 590›; p. 871–880: Etchecopar, M.: Algunos rasgos de estos finales del segundo milenio; p. 881–901: Poupard, P.: Réligion et crise de la société. Un avenir pour la réligion?

Gläßer, Alfred: Das Kirchenrecht als konsekutives Recht und die Bestellung der Bischöfe. – ThpQ CXXX, 1982, 4–19; S. 313–327: Heimerl, Hans: Die **Familie** im Kirchenrecht; S. 340–361: Primetshofer, Bruno: Bemerkungen zum **Eherecht** des künftigen Codex Iuris Canonici.

Stankiewicz, Antoni: De origine definitionis matrimonii in Decreto Gratiani. – PerRMCL LXXI, 1982, 211–229; p. 175–204. 231–253: Versaldi, Giuseppe: Elementa psychologica matrimonialis consensus.

Feist, Michael: Die rechtliche Situation der evangelischen Studentengemeinden. Bd. I: Materialbd. II: Textbd. – Ffm: Haag u. Herchen (1982). 229 S.; 618 S.; kart. DM 30,–; 68,–.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Niederstrasser, Heinz: Prometheische Philanthropie im Spannungsfeld von realem Humanismus und christlicher Caritas. Problemanzeige und Annäherungsversuche praktischer Theologie. – Ffm, Bern: Lang (1982). XVI, 695 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 184; sfr 114,–.

Bohren, Rudolf: Prophetie und Seelsorge. Eduard **Thurneysen**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1982). 278 S., 1 Kt., 43 Abb. auf Taf.; kart. DM 39,80.

Barnett, James Monroe: The **diaconate**. A full and equal order. A comprehensive and critical study of the origin, development, and decline of the diaconate in the context of the Church's total ministry and a proposal for renewal. – NY: Seabury (Pr. 1981). XVI, 230 p.; $ 11,95.

Jentsch, Werner: Der **Seelsorger**. Beraten – bezeugen – befreien. Grundzüge biblischer Seelsorge. – (Moers:) Brendow (1982). 349 S.

Jackson, Gordon E.: Pastoral care and process theology. – Wash, D. C.: Univ. Press of America 1981. XIV, 253 p; paper $ 12,–.

Grässmann, Frithjof: Von der Volkskirche zur offenen Gemeinde. Impulse und Beispiele zum **Gemeindeaufbau**. Mit einer Einführung von Ingrid Überschär. – (Mchn:) Kaiser (1982). 187 S. = Ganz praktisch; kart. DM 25,–.

Unterste, Herbert: **Telefonseelsorge**. Die Motivation ihrer Mitarbeiter. – Ffm, Bern: Lang (1982). 132 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 67.

Dunkin, Steve: Church advertising. A practical guide. – Nashv: Abingdon (1982). 126 p. = Creative leadership series; $ 4,95.

Kleindienst, Eugen: **Partnerschaft** als Prinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. – (Wü:) Echter (Verlag 1982). 261 S.; kart. DM 28,–.

Hilfe in Krisen. Wege und Chancen einer personalen **Krisenintervention**. Hrsg. und eingeleitet von Heimo und Susanne Gastager. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 136 S. = Sehen. Verstehen. Helfen. Pastoralanthropologische Reihe VI; kart. DM 22,–.

Contemporary approaches (to) Christian **education**. [By] Jack L(ee) Seymour [e.a.]. – Nashv: Abingdon (1982). 175 p.; $ 6,95.

Bissoli, Cesare: Bibbia e educazione. Contributo storico-critico ad una teologia dell'educazione. – R: LAS (1981). 382 p. = Pubblicazioni della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Università Pont. Salesiana di Roma. Enciclopedia delle scienze dell'educazione VI; Lire 17 500.

Peatling, John H.: Religious education in a psychological key. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1981). XV, 435 p.; $ 14,95.

Religionslehrer – Person und Beruf. Erfahrungen und Informationen. Modelle und Materialien. Hrsg. von Hans-Günter Heimbrock. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 215 S.; kart. DM 28,–.

Stachel, Günter: Erfahrung interpretieren. Beiträge zu einer konkreten Religionspädagogik. – (Zü, Köln:) Benziger (1982). 255 S.; S. 237–252: Bibliographie Günter Stachel; kart. DM 49,–.

Schmidt, Heinz: **Religionsdidaktik**. Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht. Bd. I: Grundlagen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 310 S. = Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf XVI, 1; kart. DM 39,80.

Trautmann, Franz: Das **Weihnachtsfest** als religionspädagogisches Problem. Analyse didaktischer Grundschulmaterialien und Aufarbeitung fachwissenschaftlicher Inhalte ‹1967–1980›. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1981). 432 S. = Studien zur praktischen Theologie XXII; kart. DM 42,– [Diss., Würzburg]

Jendorff, Bernhard: Didaktik und Methodik des Kirchengeschichtsunterrichts. – Sichtweisen der Theologie und Religionspädagogik. Festschrift ... zu Ehren von Maria Veit ..., Gießen 1981, 64–75; S. 76–88: Knell, Martin: Beruf: Religionslehrer; S. 98–112: Leukert, Horst: Was Menschen trennt – was Menschen zusammenführt. Eine Unterrichtseinheit für den Religionsunterricht im 4. Schuljahr; S. 142–186: Rabenau, Edwin: Emanzipatorischer RU und Kirchengeschichte. Ertrag einer Hospitationsveranstalung im SS 80; S. 217–226: Schmalenberg, Gerhard: Die Mitte des Religionsunterrichts.

XV. Liturgiewissenschaft

Lanne, Emmanuel: Les anaphores eucharistiques de saint **Basile** et la communauté ecclésiale. – Irenikon LV, 1982, 307–331.

Hesbert, René-Jean: Les antiphonaires monastiques insulaires. – RBén XCII, 1982, 358–375.

Gonzalez Fuente, Antolin: La vida litúrgica en la **Orden** de **Predicadores**. Estudio in su legislación: **1216–1980**. – R: Institutum Historicum FF. Praedicatorum 1981. 577 p. = Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Romae ad S. Sabinae. Dissertationes Historicae XX; Lire 25 000.

Peverada, Enrico: Suppellettile liturgica nella cattedrale di **Ferrara** in un inventario del **1462**. – Ferrara: Centro Culturale – Città di Ferrara (1981). 139 p. con fig.; Lire 18 000.

Die liturgischen Dienste. Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes. Hrsg. von Alexander Kuhne. – Pad: Bonifatius-Dr. (1982). 204 S.

Liturgia soglia dell'esperianza di Dio? A cura di Aldo N(atale) Terrin. [Di] B(onifacio) Baroffio [e.a.] – Padova: Ed. Messaggero; Abbazia di Santa Giustina (1982). 260 p. = Caro Salutis Cardo I; Lire 7000; [cont. e.a.:] p. 18–38: Baroffio, B.: Liturgia ed esperienza di Dio. Riflessioni liturgico-pastorali; p. 39–61: Moioli, G.: Il rapporto tra liturgia ed esperienza di Dio. Linee di riflessione storico-teologica; p. 63–76: Gilbert, M.: Liturgia penitenziale ed esperienza di Dio nei salmi postesilici; p. 67–93: Lodi, E.: L'esperienza di Dio nell'eucologia quaresimale; p. 97–135: Terrin, A. N.: Esperienza di Dio e ritualità. Prospettiva antropologico-funzionalista e tesi fenomenologica; p. 137–166: Terrin, A. N.: Dimensione ecologica ed etologica del rito in rapporto all'esperienza del sacro; p. 167–192: Sovernigo, G.: Personalità ed esperienza di Dio nella liturgia. Aspetti psicologici; p. 193–221: Calati, B.: Esperienza di Dio nella liturgia e nella vita secondo S. Gregorio Magno.

Bailey, Robert W.: New ways in Christian worship. – Nashv: Broadman Pr. 1981. 164 p.

Ware, James H.: Not with words of wisdom: performative language and liturgy. – Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1981. VIII, 243 p.

Fiedler, Peter: Probleme der **Abendmahl**sforschung. – ALW XXIV, 1982, 190–223.

Kerk en gedachtenisviering des Heren. [Van] J. Hermans [e.a.] – Beveren: Uitg. Emmaüs; Nijm: Gottmer (1981). 272 p. = Studia Rodensia II; hfl 50,90; [cont.:] p. 9–34: Lengeling, E. J.: Het vernieuwde Missale Romanum. Onstaansgeschiedenis en achtergronden; p. 35–78: Schnackers, H.: Het door de eucharistie gevoede en het door de bisschop geleide volk van god; p. 79–106: Hermans, J.: De eucharistie als kerkelijke viering; p. 107–156: Van Calster, St.: De verkondiging in de eucharistie; p. 157–217: Nussbaum, O.: Beschouwingen over het eucharistische gebed; p. 219–264: Kleinheyer, B.: Beschouwingen over de communieritus.

Colombotti, Tarcisio, OFM: **Consacrazione** delle **vergini** e Professione religiosa. Due libri liturgici della Chiesa italiana. – RLit LXIX, N.S. 1982, 441–456; p. 457–471: Visentin, Pelagio, OSB: Genesi e sviluppo storico-culturale della consacrazione verginale; p. 472–493: Gozzelino, Giorgio, SDB: La vita religiosa nel Rito della professione religiosa e della consacrazione delle vergini; p. 494–535: Adattamenti dei Rituali della Professione religiosa e della Consacrazione delle vergini in alcune famiglie religiose.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Corona Bamberg OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelfeld; Dr. Maria Regina Bottermann, Karlmannstr. 3, 6400 Fulda-Edebrede; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östanbäcks Kloster, S-73300 Sala; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Forsthausstr. 21, 6400 Fulda; Prof. DDr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heinz Giesen, Waldstr. 9, 5202 Hennef (Sieg) 1; Dr. Horst Gründer, Probsteistr. 17, 4400 Münster; Dr. Ludwig Hagemann, Cusanus-Institut, Domfreihof 3, 5500 Trier; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Viktor Hahn CSSR, Postfach 11 27, 5202 Hennef (Sieg); Doz. DDr. Robert Hanhart, Am weißen Stein 11, 3400 Göttingen; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Große Domfreiheit 5, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Oskar Köhler, Sickingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Theodor Wolfram Köhler OSB, Franziskanergasse 1/IV, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Raymund Kottje, Im Sportfeld 15, 5330 Königswinter 21; Prof. Dr. Wolfgang Langer, Buchenweg 6, A-2380 Perchtoldsdorf; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Joh. Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg Saint Honoré, F-70 Paris 8e; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Dr. Ilona Riedel-Spangenberger, Gronauweg 55a, 4400 Münster; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Georg Sauer, Rooseveltplatz 10, A-1090 Wien; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Max Seckler, Sommerhalde 5, 7400 Tübingen 6; Dr. Heinz Günther Stobbe, Raesfeldstr. 22, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. Dr. Gabriele Winkler, Collegeville, Mn. 56321, St. Johns University (USA); Prof. Dr. Hans Zirker, Universität Duisburg, Fachbereich 1, 4100 Duisburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

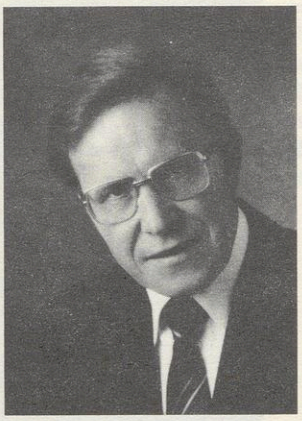
ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:

„Dogmen- und Theologiegeschichte" (Verlag Vandenhoeck & Ruprecht)

„Luther" (Verlag Aschendorff)

Walter Kasper
einer der führenden Theologen
Zum 50. Geburtstag



Walter Kasper

Der Gott Jesu Christi

Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1
408 Seiten, Ln.,
DM 48,–

Das Sprechen von Gott angesichts des modernen Atheismus ist das Grundproblem und zugleich die tiefste Krise der gegenwärtigen Theologie. Im ersten Teil geht es um eine nüchterne Bestandsaufnahme: die Negation Gottes im neuzeitlichen Atheismus. Sie führt zu einer fundamentalen Besinnung auf die Möglichkeit der Gotteserfahrung, des Sprechens von Gott, der Gotteserkenntnis und des Gottesglaubens. Der zweite Teil behandelt den konkreten Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi, der lebendig macht und befreit. Grundfragen gegenwärtiger Christologie und Pneumatologie werden dabei aufgegriffen und weitergeführt. Schließlich macht der dritte Teil den Versuch, das Herzstück der klassischen Theologie, die Trinitätslehre, historisch und systematisch neu zu erschließen.

Jesus der Christus
8. Aufl., 332 Seiten, Ln., DM 42,–
Das Buch versucht, eine heute zu verantwortende Lehre von Jesus Christus zu entwerfen. Ein wirklich hilfreicher Ansatz für die weitere theologische Arbeit, für den dem Autor Dank gebührt. *Neue Zürcher Zeitung*

Glaube und Geschichte
448 Seiten, Ln., DM 46,–
Wer in der heutigen theologisch-kirchlichen Diskussion mitsprechen möchte – konservativ oder progressiv –, sollte zuerst einmal sich in diese themenreichen und überraschend leicht zugänglichen Ausführungen vertiefen. Ein Werkstattgespräch der Theologie mit den heutigen Anliegen der Kirche. *Geist und Leben*

Einführung in den Glauben
6. Aufl., 176 Seiten, Ln., DM 19,80
Kaspers «Einführung in den Glauben» hat gerade darin ihre Stärke, daß sie jeweils bei der Situation des Hörers und Lesers einsetzt und ihn dann bei der Einführung in das Geheimnis des Glaubens weitergeleitet.
Theologischer Literaturdienst

Matthias-Grünewald-Verlag

Bibel und Hermeneutik

Antonius H. J. Gunneweg
Sola Scriptura

Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. 253 Seiten, kart. DM 58,–

Aufsätze zu zentralen Texten, Traditionen und Themen des Alten Testaments und Beiträge zu seiner hermeneutischen Problematik in der christlichen Kirche und ihrer Verkündigung finden sich in diesem Bande vereint. Angesichts der heutigen Unsicherheit und Unklarheit über die mögliche christliche Bedeutung des Alten Testaments bietet der Bonner Alttestamentler hermeneutisch reflektierte Anleitung – vor allem in Richtung auf Predigt.

Eduard Schweizer
Neues Testament und Christologie im Werden

Aufsätze. 210 Seiten, kart. DM 44,–

In diesen Studien werden zwei bezeichnende theologische Entwicklungen des Urchristentums verfolgt: das Werden der Christologie bei den Synoptikern und – anhand des Kolosserbriefes – das Phänomen einer Theologie, die apostolische Lehre nur wiederholen will, sich aber genötigt sieht, sie für neue Adressaten neu zu formulieren.

Wolfgang Nethöfel
Strukturen existentialer Interpretation

Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen. 273 Seiten, 1 Faltkarte, kart. DM 68,–

Es geht in diesem Buch um die Struktur der Mythen, die unser Denken bestimmen, und es geht noch einmal um die Frage, ob ‚Entmythologisierung' der theologisch angemessene Weg zu ihrem Verständnis ist. Im Hauptteil wird der Johanneskommentar Bultmanns struktural analysiert. Solche modellgebundene Argumentation vermag den Kanon systematisch-theologischer Reflexionsformen zu bereichern. Das Ergebnis – Bultmanns meisterhafte Auslegung reproduziert den zugrundegelegten Erlösermythos – ist zunächst ein Argument im ‚Streit der Interpretationen', den Ricoeur als Anwalt der Hermeneutik gegen den Strukturalisten Lévi-Strauss führt. Darf Theologie zum Inbegriff geisteswissenschaftlicher Verfahren werden?

V&R Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

»Das Buch entspricht einer tiefen Sehnsucht, die heute immer mehr Menschen zu spüren scheinen.«



Willigis Jäger

Kontemplation

Gottesbegegnung heute

184 Seiten, brosch., S 175,—, DM/sfr 25,—

»Ein außergewöhnliches Buch! Der Münsterschwarzacher Benediktiner Willigis Jäger, der in Japan die gesamte Zen-Schulung durchlief, legt hier den Weg christlicher Kontemplation dar, wie er sich ihm selbst in persönlicher Erfahrung erschlossen hat und in vielen von ihm geleiteten Kursen erprobt wurde.«

Christ in der Gegenwart

»Einem möglichen ichsüchtigen Suchen oder Steckenbleiben in Erfahrungen steht das Weiterführen bis zur Wandlung des ganzen Menschen gegenüber und damit das Ausmünden in die Handlung.«

Meditation, Säckingen

»Der mystische Weg der Tiefenerfahrung ist vom Autor nach eigenem Vollzug ausführlich und beeindruckend beschrieben. Er stammt aus einer langen Tradition im Westen wie im Osten und führt zur Einheit mit Gott, in der es keine Unterschiede gibt.«

Ursula von Mangoldt

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

»Die Nüchternheit, Lesbarkeit und Erfahrungstiefe machen dieses schmale Bändchen zu einem der besten Wegweiser, der im Dschungel der Angebote zu finden ist.«

Geist und Leben, Würzburg

Vladimir Satura

Meditation

aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition

Otto Müller Verlag Salzburg

Vladimir Satura

Meditation

aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition

100 Seiten, brosch., DM/sfr 15,80

»Vladimir Satura gelingt es, in knapper und verständlicher Form die Tradition christlicher Versenkung mit psychologischen Überlegungen in Einklang zu bringen und einen insgesamt hilfreichen Überblick über Ort und Bedeutung, Techniken und Formen sowie Gefahren und Chancen der Meditation vorzulegen.«

Publik-Forum, Frankfurt

»Aufs Ganze aber sieht er eine Aufgabe des Christentums von heute darin, den Menschen mehr Meditation und Sammlung zu schenken. Die Knappheit und Klarheit der Unterscheidung hebt das Buch über vieles Vergleichbare in der Literatur zu diesem Thema heraus. Es sollte jedem, der sich mit christlichem Meditieren beschäftigt, in die Hand gedrückt werden.«

Das Neue Buch, Bonn

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Romanik – hohe Welt des Menschen

Band 5 der Reihe Occidens – Horizonte des Westens
Von Wilhelm Nyssen

113 Seiten, 56 Farbtafeln,
14 Textillustrationen, 24 × 27 cm,
Leinen mit Schutzumschlag,
68,– DM

Kann in der Zeit der Romanik, einer Epoche zwischen 1050 und 1250 in Europa, trotz ihrer vielfältigen geistigen und örtlichen Differenzierungen von einem Menschenbild gesprochen werden, das wenigstens in seinen Grundzügen eine innere Einheit aufweist? Das ist die Frage, die in den sieben Kapiteln dieses Buches gestellt und allein aus den reichen Zeugnissen dieser Epoche in Bild und Wort beantwortet wird:
Es gibt diese verborgene Einheit der Auffassung vom Menschen, weil sein Gegenüber, der Menschensohn, dem Zeitalter wie ein Richtmaß für dieses Bild allseits gegenwärtig ist.
Das eigentlich Besondere und damit zugleich der Schlüssel zum Verständnis dieses Werkes liegt in der Tatsache, daß hier nicht nur einfach Bilder von Menschen aus romanischer Zeit aneinandergereiht und mit herkömmlichen Mitteln beschrieben werden. Vielmehr deckt der kunsthistorisch wie theologisch gleichermaßen geschulte Autor am häufigsten Thema der Zeit das auf, was vor dem „inneren Auge" des damaligen Menschen als die sein Verhältnis zu sich selbst zutiefst bestimmende Wirklichkeit gestanden haben muß: das Bild des in Menschenwelt und Menschenzeit eingebrochenen Menschensohnes.

Die weiteren Bände dieser Reihe:
Band 1
Lesungen über Johannes. I/II 125,– DM
(Abgabe nur komplett)
Band 2
Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien 33,80 DM
Band 3
Über die geistliche Freundschaft 19,80 DM
Band 4
Die Gnosis des Christentums 38,– DM

Spee-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

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 84,–

Nummer 2 — **1983** — **79. Jahrgang**

Johann Hofmeier: Identität und Aktualität des Glaubens . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97
J. Goldstain: Les valeurs de la Loi (J. Scharbert)
R. Oberforcher: Glaube als Verheißung (J. Scharbert)
I. Cardellini: Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts (W. v. Soden)
H. Maneschg: Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur (M. Schlüter)
A. L. Thompson: Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra (J. Schreiner)
Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Bearb. und konkordant übers. von R. Pesch in Zusammenarbeit mit U. Wilckens und R. Kratz (A. Sand)
R. Blank: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann (R. Pesch)
J. Wanke: „Bezugs- und Kommentarworte" in den synoptischen Evangelien (A. Sand)
H. Moxnes: Theology in Conflict (H. C. C. Cavallin)
V. Riekkinen: Römer 13 (D. Zeller)
F. Schröger: Gemeinde im 1. Petrusbrief (H. Goldstein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 116
A. Lindemann: Paulus im ältesten Christentum (K. Berger)
Au. Strobel: Das heilige Land der Montanisten (Th. Baumeister)
Corpus Christianorum. Series Graeca 8. Bearb. von K.-H. Uthemann (F. Ricken)
Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Hrsg. von A. Schneider in Verbindung mit A. Wienand (G. B. Winkler)
H. Köster: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik (W. Breuning)
J. I. Saranyana: Joaquín de Fiore y Thomas de Aquino (F. J. Couto)
L. Laba Lajar: „Franciscus vir Dei" (H.-M. Stamm)
K. Walsh: A Fourteenth-Century Scholar and Primat (V. Marcolino)
J. Kadlec: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod (E. Valasek)
A. Vagedes: Das Konzil über dem Papst? (R. Haubst)
E. Hegel: Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung (A. Schröer)
E. Bryner: Der geistliche Stand in Rußland (G. Stricker)
J. Hajjar: Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental (1878–1914) (Ch. Weber)
J.-Ch. Kaiser: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik (H. Hürten)
K. Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik (J.-Ch. Kaiser)
Kirche Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von K. Gotto und K. Repgen (H. Lepper)
A. Boyens/M. Greschat/R. von Thadden/R. Pombeni: Kirchen in der Nachkriegszeit (H. Lepper)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 140
M. Zimmermann: Pouvoir et Liberté (G. May)
M. Zimmermann: Structure sociale et Église (G. May)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 14. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (P. Krämer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 15. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (P. Krämer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 16. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (H. Mussinghoff)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 149
Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. E. by P. H. Vrijhof and J. Waardenburg (J. May)
Islam. Hrsg. von H. Schult (P. Heine)
P. Antes: Die Botschaft fremder Religionen (A. Th. Khoury)

Pastoraltheologie / Missionswissenschaft Sp. 153
Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Hrsg. von J. Horstmann (N. Mette)
Das Seelsorggespräch in der Gemeinde. Hrsg. von K. Baumgartner (W. Müller)
Indianer-Reader. Hrsg. vom Ökumenischen Ausschuß für Indianerfragen (N. M. Borengässer)
B. Adoukonou: Jalons pour une théologie africaine (K. J. Tossou)
Fremde Welt Islam. Hrsg. von A. Schall (A. Th. Khoury)

Spiritualität . . . . . Sp. 160
K. Lehmann: Geistlich handeln (O. Hagemeyer)

Corrigenda . . . . . Sp. 160

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Identität und Aktualität des Glaubens

Der Ertrag 50-jähriger Sailerforschung*

von Johann Hofmeier, Lappersdorf

Anläßlich seines 150. Todesjahres schickten sich Diözese und Universität Regensburg an, Johann Michael Sailer als Seelsorger, Theologen und Bischof in Vortragsreihen, Festakademien, Ausstellungen und Predigten zu würdigen. Ausdrücklich sollte, ausgehend vom Ertrag der theologischen Sailerforschung, die Pflicht einer Ehrenrettung und Wiedergutmachung erfüllt werden, nachdem Sailers kulturpolitische Bedeutung als des „Heiligen einer Zeitenwende" längst erkannt worden war und christliche Pädagogen ihn zu einem ihrer Größten zählten. Erwartungsgemäß stützen sich die veröffentlichten Vorträge und die eigens für die Festschrift verfaßten Beiträge in der Mehrzahl auf die Ergebnisse der lebensgeschichtlichen, zeitgeschichtlichen und quellenanalytischen Forschung sowie auf Monographien zu den wichtigsten Teilaspekten des theologischen Denkens Sailers. Somit ist es möglich aber auch angezeigt, einen Überblick über die Sailerforschung der vergangenen 50 Jahre zu gewinnen, den heutigen Stand der Sailerkenntnis zu bestimmen und Perspektiven für die weitere Arbeit aufzuzeigen.

Die lebensgeschichtliche und zeitgeschichtliche Sailerforschung faßt in ihrem Ertrag G. Schwaiger in der zum 150. Gedenkjahr erschienenen Biographie „Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater" zusammen. Sie wird durch den als Festschrift gedachten Sammelband „Johann Michael Sailer und seine Zeit" ergänzt und in theologischer Hinsicht teilweise abgerundet. Sowohl Schwaigers Biographie als auch die Beiträge in der Festschrift stützen sich auf die unübertroffenen lebensgeschichtlichen Darstellungen zur Persönlichkeit und zum Wirken Sailers aus Selbstzeugnissen, Gesprächen, Erinnerungen und Briefen von H. Schiel in den beiden Quellenwerken „Johann Michael Sailer. Leben und Briefe" (Regensburg 1948) und „Johann Michael Sailer. Briefe" (Regensburg 1952). Erst das aus mühsamer Archivarbeit entstandene biographische Gesamtwerk von H.

* **Schwaiger,** Georg: **Johann Michael Sailer.** Der bayerische Kirchenvater. – München – Zürich: Schnell & Steiner 1982. 221 S., Lw. DM 34,– (Im folgenden: Biographie)
Johann Michael Sailer und seine Zeit. Hrsg. v. Georg Schwaiger und Paul Mai. Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Kirchengeschichte 1982. 437 S., (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 16, kt. DM 70,–) (Im folgenden: Festschrift, FS)
Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg, Regensburg: Buchverlag der Mittelbayerischen Zeitung 1983, 113 Seiten, (U.R.: Schriftenreihe der Universität Regensburg, Bd. 8, kt. DM 14,80) (Im folgenden: Vortragsreihe, VR)

UB 108
24. JUN. 1983

Schiel macht es möglich, Leben und Werk Sailers, sein persönliches Schicksal, seine kultur- und geistesgeschichtliche Wirksamkeit, seine religiöse Reformarbeit und sein theologisches Denken als Einheit zu sehen, so daß jede ernsthafte Arbeit zu Sailers Person, Werk, Einfluß und theologischer Position darauf zurückgreifen muß.

Die Fülle lebensgeschichtlicher Details aus den Schriften Hubert Schiels verbindet Schwaiger mit den Ergebnissen seiner jahrzehntelangen kirchengeschichtlichen Forschung zu einem kunstvollen Ganzen. Er beleuchtet Sailers Leben und Wirken auf dem Hintergrund der barocken Volksfrömmigkeit in ihrer süddeutschen Ausprägung und deren Verfeinerung, aber auch Verflachung im Rokoko; er sieht ihn einbezogen in die Seelsorgesituation der Zeit des Umbruchs zwischen Aufklärung und Romantik und angefochten von einer aszetischen Richtung, die in der Bindung an die Kirche und die Erhaltung der bewährten Traditionen gegen die auflösenden Tendenzen ihre Wurzeln hatte; schließlich bezieht er in das Lebensbild Sailers theologisches Denken ein, wie es sich in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist entwickelt und in den Hauptwerken niederschlägt. Was Schwaiger im Nachwort sagt, findet der Leser bestätigt: Sein Buch ist mit Liebe geschrieben, ohne daß dieser Umstand die sachliche Betrachtungsweise des Kirchenhistorikers beeinträchtigt hätte. Es führt durch die Zeit und an die Stätten des Wirkens Sailers, gibt Einblick in sein geistiges Ringen, sein Beten und Leiden, und es läßt erahnen, warum ihm die Herzen der Menschen entgegenschlugen und ein weit über die Grenzen Bayerns hinausreichender Freundes- und Schülerkreis sich um ihn scharte. Daß Schwaiger dieses Lebensbild erstellen konnte, verdankt er nicht zuletzt dem Umstand, daß er den Lebensweg des von ihm verehrten bayerischen Kirchenvaters nicht nur in seinen kirchenhistorischen Untersuchungen, sondern im buchstäblichen Sinn nachgegangen ist. Es verdient erwähnt zu werden, was er dazu schreibt: „Zu verschiedenen Zeiten bin ich den Orten dieses Schicksals nachgegangen, von Aresing und Schrobenhausen angefangen, über München, Landsberg, Ingolstadt und Dillingen, Eislingen und Ebersberg, von Landshut in die Stille von Niedermünster zu Regensburg, wo sich Sailers Leben am 20. Mai 1832 vollendet hat. So viele Kirchen und alte Pfarrhöfe in Altbayern und Schwaben erinnern heute noch den Kundigen: Hier hat Sailer einen geistlichen Freund besucht, in dieser Kirche hat er einem Schüler die Primizpredigt gehalten, von dieser Kanzel hat er die Menschen im Glauben ermahnt, aufgerichtet und getröstet" (Biographie, 211).

Schwaiger hat in die Biographie bereits die wichtigsten Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Arbeiten seiner Schüler an der Universität München eingearbeitet. Der Wert der speziellen kirchenhistorischen Beiträge in der Festschrift „Johann Michael Sailer und seine Zeit" ist deshalb in den Details und den für evtl. weitere Untersuchungen nicht gering einzuschätzenden Quellen- und Literaturverweisen zu sehen.

Hierzu gehören die Beiträge „Sailer an der Universität Landshut" (97–121) von H. Marquardt, „Sailers Weg zur Bischofswürde" (123–159) von K. Hausberger und „Johann Michael Sailers Wirken als Weihbischof und Bischof im Bistum Regensburg" (161–207) vom Mitherausgeber P. Mai. Einblick in die geschichtlichen Zusammenhänge und die Zeitgeschichte gibt auch der Aufsatz von J. Seiler „Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen" (209–272) und besonders der von K. Baumgartner „Johann Michael Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger" (277–303), in dem nicht nur auf die pastoraltheologische Lehrtätigkeit Sailers in Dillingen und Landshut und die daraus hervorgehenden Werke eingegangen wird, sondern auch auf Sailer als geistlichen Schriftsteller, als Brief- und Kontaktseelsorger und Brückenbauer zwischen den Konfessionen. Erwähnt werden muß in diesem Zusammenhang auch die Abhandlung „Die Moraltheologie Johann Michael Sailers" (257–275) von B. Wachinger; in ihr wird auf deren eigene Untersuchung „Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen" (Regensburg 1971) verwiesen, in der Inhalt und Hintergründe des Antrages von Bischof Senestrey auf die Indizierung Sailers in Rom beleuchtet werden und wodurch Licht auf das Verhältnis von Sailer und Clemens Maria Hofbauer fällt.

Die lebensgeschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung führt zu der Erkenntnis, daß Sailer von eigenem Zuschnitt ist; was seine Person ausmacht, geht in seine Theologie ein. Stärker als bei anderen bedeutenden theologischen Schriftstellern der neueren Zeit sind bei ihm Lebensgeschichte und zeitgeschichtliche Momente so in das Gesamtwerk verwoben, daß jede Teilfrage zu seiner Theologie und zu seiner Frömmigkeit nur aus dem Zusammenhang seines Lebensganzen verstehbar ist. Dieses Ergebnis zeigt jedoch auch die Grenzen lebensgeschichtlicher und kirchengeschichtlicher Forschung auf; von ihr allein wird die umfassende Sailerbiographie, die H. Schiel schon 1929 in seinem Hochland-Artikel „Der unbekannte Sailer" gefordert hat, nicht erwartet werden dürfen. Dies zeigt sich im erwähnten einschlägigen Schrifttum, denn trotz der beeindruckenden Darstellung und der Fülle von Informationen scheinen mir Sailers Person, Spiritualität und theologische Position nicht in allem zutreffend gekennzeichnet. Das Lebensbild läßt ihn als edlen, feinsinnigen, geistvollen, weisen und gütigen, frommen und gottseligen und in schweren Prüfungen Gottes Führung sich überlassenden Menschen, Priester, Seelsorger und Theologen erscheinen. Dahinter verblassen die markanten Züge: die dynamische, spontane Lebenshaltung in ihrer provozierenden Sicherheit; die vitale Impulsivität, die selbst hinter den geschliffenen Sprachformen und den menschenfreundlichen Umgangsformen zu spüren ist; die kämpferische Art, mit der Sailer seine „Theologie" vertritt und dadurch Trennungslinien hervorruft und selbst Trennungslinien zieht, z. B. zum Kreis um Clemens Maria Hofbauer oder den Kreis um Goethe. Bezüglich der Spiritualität wird in den biographischen Darstellungen immer wieder auf zwei verschiedene, aber für das kirchliche Leben komplementäre Frömmigkeitsformen hingewiesen, deren eine Sailer, deren andere Weihbischof Wittmann und Clemens Maria Hofbauer zu verwirklichen scheinen. Diese Frömmigkeitsformen werden in ihren Erscheinungsformen charakterisiert, aber nicht auf ihre Wurzel im Kirchenverständnis zurückgeführt mit der Spannung von innerer und äußerer Religion, von Person und Gemeinschaft, von Gewissensfreiheit und Gehorsamsethik, von lebendiger Überlieferung und Lehrtradition, von prophetischem Charisma und apostolischem Amt. Sailer kommt dadurch in seinem bahnbrechenden kirchlichen Erneuerungsbestreben mit nahezu revolutionären Zügen nicht voll zur Geltung. Schließlich läßt sich seine theologische Position durch die lebens- und kirchengeschichtliche Betrachtungsweise, so unverzichtbar diese sind, nicht erfassen, da sich sein theologischer Ansatz und seine Spiritualität in einer Analyse der Werke in der zeitlichen Abfolge ihres Erscheinens nicht erschließen.

Während lebens- und kirchengeschichtliche Veröffentlichungen zum Sailer-Gedenkjahr in relativ großer Anzahl vorliegen, fehlen solche quellenkundlicher Art. Neue Erkenntnisse ergeben sich lediglich aus geistesgeschichtlicher Perspektive. Sie betreffen das Verhältnis von Sailer zu Hamann und korrigieren die Auffassung, daß Sailer erst über Jacobi mit dem geistigen Schaffen Hamanns in Berührung gekommen sei.[1]

Es bedurfte keiner eigenen ideengeschichtlichen Untersuchungen, um Sailer in die weitgespannte Tradition der Philosophie des Herzens einzureihen, die über Augustinus auf die mittelalterliche Theologie einwirkte und die in der mittelalterlichen Mystik weiterlebt. Über Tauler, Katharina von Siena, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und die ignatianische Frömmigkeit erreicht sie Sailer. Welche Quellen und Textsammlungen Sailer benutzt hat, ist allerdings noch nicht untersucht. Nach Schiels Urteil im erwähnten Hochland-Artikel war Sailer dabei mehr reproduktiv als produktiv, stets Anregungen empfangend, sie verarbeitend, umschmelzend und dann in neuer Beleuchtung weitergebend. In der Auseinandersetzung mit seiner Zeit wählt Sailer jedoch einen anderen Weg. G. Fischer konnte in mühevollem Quellenvergleich nachweisen, daß sich Sailer in seinem literarischen Schaffen in erster Linie mit Jacobi, Kant und Pestalozzi kritisch auseinandersetzt und dabei deren Schriften ständig zur Hand hatte. Er versucht, so das Ergebnis von G. Fischer, in der ständigen Auseinandersetzung mit der Kantschen Ethik einen Neubau der Moraltheologie und erweist sich dabei als glücklicher Eklektiker, dessen kulturelle und theologische Leistung unbestreitbar ist, wenn auch von einer spekulativen Eigenleistung nicht gesprochen werden kann. Ähnlich ist das Verhältnis von Sailer zu Pestalozzi in bezug auf die Pädagogik und zu Jacobi bezüglich der Religionsphilosophie. Dabei geht Fischer davon aus, daß Sailer die Schriften Hamanns erst über Jacobi kennengelernt hat. Diese Ergebnisse sind jedoch nach den religionsphilosophischen Untersuchungen von Feiereis korrekturbedürftig.

Nach Feiereis tritt Sailer in die Auseinandersetzung mit Kant ein, ehe noch die ersten bedeutenden religionsphilosophischen Schriften Jacobis erschienen sind. Sailer ringt um das Verhältnis von Vernunft und Glaube und stützt sich dabei auf Hamann als den Antipoden Kants. Hamanns Einfluß, der auf dem Weg der Schriftlesung zu seinem Erweckungserlebnis gekommen war, macht sich bei Sailer in der Anleitung zum praktischen Schriftstudium und in der Vernunftlehre bemerkbar. Sailer schließt sich an das Verständnis Hamanns von der Vernunft als Wahrheitsgefühl und Wahrheitssinn an, die den Menschen für das göttliche Offenbarungsgeschehen empfäng-

[1] Einschlägig sind der Beitrag „Die Religionsphilosophie Sailers" von K. Feiereis (FS 229–255) und die Abhandlung „Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts" von B. Gajek (VR 59–85).

lich machen – ein Befund, der für Sailers Verständnis von Religion kaum hoch genug eingeschätzt werden kann.

Die literaturwissenschaftliche Abhandlung von B. Gajek, die Sailers Auffassung von Ästhetik und Poetik zum Gegenstand hat, bestätigt sowohl die Abhängigkeit von Hamann als auch das gemeinsame Verständnis von Vernunft und dem Kunstwerk, das beide miteinander verbindet. Dies wirkt sich in Sailers Lebenswerk aus und in seiner Art Theologie zu treiben. In der Vernunft besitzt der Mensch die Fähigkeit, die göttliche Wahrheit zu vernehmen. Aktualisiert wird diese Fähigkeit in der Schriftlesung, in der sich der Mensch dem Text überläßt und Gott sich dem Menschen in seiner Offenbarung erschließt, wodurch sich der Mensch als der von Gottes Wort Gemeinte und vor Gott erkennt. Sprache hat die Aufgabe, dem Vernommenen im Sprachwerk Gestalt zu geben. Im Zur-Sprache-kommen, das mit dem Vernehmen der Wahrheit verbunden ist, setzt sich das Göttliche ins Werk. Ähnlich verhält es sich mit der Kunst. Der Mensch ist ein Gefäß, das der schöpferische Geist um so mehr erfüllt, je vorbehaltloser sich der Mensch dem göttlichen Genius zur Verfügung stellt. Jener ist der beste Künstler, der dem Schöpfergott am nächsten steht; ihm weist die höhere Vernunft den Weg. Für Sailer besteht demnach zwischen Religion und Kunst ein Bund, der nicht zufällig und verabredet, sondern notwendig, wesentlich und ewig ist. Die Offenbarung Gottes ergeht in Raum und Zeit; die Vernunft ist das Organ, die Offenbarung zu vernehmen und zu bedenken; die Kunst im weitesten Sinn ist die Fähigkeit, das Vernommene und Bedachte sinnenfällig darzustellen. So ist es geschehen in den biblischen Schriften und deren Auslegung, so geschieht es in Predigt und Unterweisung, in Gottesdienst, Bildern und Statuen, in der Kirche als Haus wie als Einheit der Gläubigen, schließlich im christlichen Leben. Wie der Gedanke im Satz oder Spruch zum selbständigen und bleibenden Gebilde werden kann, so kann die Wahrheit im „Kunstwerk" des christlichen Lebens zum sinnenfälligen Zeugnis für das Wirken Gottes werden. In diesem Kunstwerk macht sich Gottes Geist erfahrbar, aber auch mitteilbar, weil er in diesem sinnenfälligen Gebilde geschichtlich wirksam ist und vernommen werden kann. Die äußere Religion, das Kunstwerk im weitesten Sinn, ist deshalb sowohl notwendiger Ausdruck der in der Vernunft vernommenen Wahrheit als auch notwendige Bezeugung der Wahrheit und Wegweisung in die Wahrheit. Das so verstandene Kunstwerk, die äußere Religion, ist identisch mit dem, was Sailer unter gelebtem Glauben und lebendiger Überlieferung versteht. – Die quellenanalytischen Begleitergebnisse aus den geisteswissenschaftlichen Beiträgen ergeben, daß Sailer schon vor seiner Dillinger Zeit und nicht erst unter dem Einfluß von Jacobi zu der für ihn entscheidenden Auffassung von Vernunft und Religion gekommen ist und demnach in seinem Leben seine theologische Grundentscheidung früher anzusetzen ist, als bisher angenommen wurde.

Die theologische Sailerforschung der letzten fünf Jahrzehnte hat eine Reihe von Monographien hervorgebracht. Auf ihnen fußen die theologischen Beiträge zum Sailer-Gedenkjahr:

Ausgehend von ihrer Diss. zur Lehre vom Gewissen bei Sailer versucht B. Wachinger in dem bereits erwähnten Aufsatz zur Moraltheologie zu zeigen, wie Sailer in der Auseinandersetzung mit Kant zu einem Neuansatz in der Moraltheologie kommt und den Primat der Religion vor der Moral herausstellt. Als eigenständig betrachtet sie den Bezug zur Erfahrung, die biblische Fundierung und die überragende Stellung, die Sailer dem Gewissen in seinem System zuweist.

Die Abhandlung von M. Probst „Die Liturgie in Sailers Religiosität" (FS 323–330) greift wesentliche Aspekte aus seiner Diss. „Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers" (Regensburg 1975) auf. Danach versteht Sailer Liturgie als heilige Kunst, deren Aufgabe es ist, die innere Religion zum Ausdruck zu bringen und die Grundwahrheit des Christentums „Gott in Christus, das Heil der Welt" zu offenbaren, zu erneuern und zu beleben mit dem Ziel, die Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott sowie die Vereinigung der Menschen untereinander zu erreichen. Es bestätigt sich, daß Sailer sein Denken an der Zentralidee des Christentums ausrichtet. Sie zieht sich durch sein gesamtes Schrifttum.

Das gilt selbst für Sailers Erziehungslehre „Über Erziehung für Erzieher", ein Befund, der mich veranlaßte, in dem Aufsatz „Der religionspädagogische Ansatz in der Erziehungslehre Johann Michael Sailers" (FS 305–322) die These zu vertreten, es handle sich bei Sailers pädagogischem Hauptwerk um das Erstlingswerk der Religionspädagogik mit den zentralen Anliegen einer ganzheitlichen Erziehung, wie sie sich aus der Konvergenz von pädagogischem und theologischem Denken ergibt. Danach ist auch Erziehung ein Kunstwerk mit dem Ziel, die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zu fördern.

Aus der Zentralidee des Christentums läßt sich auch Sailers ökumenisches Denken erklären. Dies belegt die Abhandlung „Johann Michael Sailer und die getrennten Christen" von F. G. Friemel (FS 331–349). Das ökumenische Denken der Aufklärungszeit, das vom Gedanken der Menschenwürde getragen war und zu einem gewissen Burgfrieden zwischen den Konfessionen geführt hatte, erhält durch Sailer eine theologische Fundierung. Nach ihm eint über alle Differenzen hinaus alle Menschen eine umgreifende Gemeinsamkeit, weil alle das Menschsein gemeinsam haben, das in der Gottesebenbildlichkeit gründet. Die Menschheit findet ihre Vollgestalt in der Einheit aller Menschen mit Gott.

Es ist zu bedauern, daß sich in der Festschrift keine Abhandlung zur Aszetik Sailers findet. Sie würde in die Mitte seines existentiellen und theologischen Ringens führen und zeigen, daß auch dieses Denken von der christlichen Zentralwahrheit bestimmt war: Der Mensch, durch die Sünde von Gott getrennt, in seinem Egoismus, der Wurzel alles Bösen, gefangen, kann aus sich das Heil, die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, nicht wirken. Dazu muß Gottes Offenbarung in Christus von der menschlichen Vernunft vernommen werden und in einem christlichen Leben zur Darstellung kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, muß der Mensch den Weg der ganzen Bekehrung, also der Läuterung, der Erleuchtung und der Einigung, beschreiten.

Textanalytische Untersuchungen zu Sailers Wirkgeschichte fehlen gänzlich. Sie könnten belegen, auf welchen Kanälen sein Gedankengut in das II. Vat. eingegangen ist. Wie groß die innere Verwandtschaft ist, geht aus dem Hirtenbrief von R. Graber zum 150. Todestag von Johann Michael Sailer am 20. Mai 1982 (FS 9–14) hervor. Prägnant benennt Graber die einzelnen Aspekte dieser Verwandtschaft: Die starke Betonung des Evangeliums, Sailer spricht sogar vom Tisch des Herrenleibes und vom Tisch des Gotteswortes, dessen tägliche Lesung er empfiehlt; der Ökumenismus, der von der Hochschätzung des Evangeliums ausgeht, sich in freundschaftlichen Beziehungen auswirkt und von einer gemeinsamen Spiritualität getragen ist; das Bemühen um die Erneuerung der Kirche, die ein brauchbares Organ für das Werk der Heilsgeschichte werden soll; das aggiornamento, das Heutigwerden des Glaubens als das Ringen um den lebendigen Glauben aus lebendiger Überlieferung.

Ergänzend ist bezüglich der Wirkgeschichte auf die Verwandtschaft hinzuweisen, die zwischen dem Konzilswort von der Hierarchie der Wahrheiten und Sailers Zentralidee des Christentums besteht. Auf die überragende Bedeutung dieser Zentralidee des Christentums hat schon F. X. Arnold in seiner Untersuchung zur heilsgeschichtlichen Erneuerung des katechetischen Dienstes hingewiesen:[2] vgl.: Die Zentralidee des Christentums kann nur eine sein, die in lebendiger Überlieferung auf alle für die Wahrheit Empfänglichen übergehen soll: Gott in Christus – das Heil der Welt. Ihr entspricht das Erfordernis der Erfordernisse; der Zentralblick in das Wesen des Christentums. Es ist jener Blick, der von den Radien des Christentums in den Mittelpunkt desselben hinein und von dem Mittelpunkt desselben heraus in alle Radien sieht. Er setzt einen Zentralsinn des Gemütes voraus, der den Menschen in jedem Augenblick seines Lebens bestimmt und ihn befähigt, die Ereignisse seines Lebens mit dem Mittelpunkt aller Wahrheit zu vereinigen. – Was Sailer mit dieser Konzeption grundgelegt hatte, konnte die junge Tübinger Theologische Schule mit Hilfe der antideistischen Religionsphilosophie vertiefen und mit dem Rüstzeug des romantischen Geschichtsbegriffes durchführen. J. R. Geiselmann hat dies in seinen geistesgeschichtlichen Untersuchungen zur Erneuerung des deutschen Katholizismus im 19. Jh. eindrucksvoll nachgewiesen.[3]

In Sailers Konzeption von der Zentralidee des Christentums ist seine Idee von lebendiger Überlieferung eingeschlossen als die konsequente Folge, auf die die katholische Theologie in der Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie zutrieb. Voll ausgestaltet hat sie Johann Adam Möhler, angeregt durch Sebastian Drey, auf den sie über den Sailerschüler Bestlin gekommen war. Im Rückgriff auf Geiselmanns Untersuchungen habe ich in dem Exposé „Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers" (VR 27–43) zu zeigen versucht, daß diese Konzeption der Schlüssel zum Verständnis von Sailers Leben und Werk ist. Er hat sich an sie in allen Phasen seines Lebens gehalten, hat gestützt auf sie Seelsorge getrieben, gelehrt, die Auseinandersetzung mit den empirischen, rationalistischen und utilitaristischen Strömungen seiner Zeit geführt, und er hat ein Leben lang darum gerungen, Identität und Aktualität des Glaubens zu sichern. Darin habe er, so war die Folgerung, seine Lebensaufgabe gesehen, und es sei ihm

[2] Arnold, Franz Xaver: Dienst am Glauben, Freiburg 1948, 34–39; vgl. Hofmeier, Johannes: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 44–46.

[3] Geiselmann, Josef Robert: Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

gelungen, die spannungsvolle Einheit von Identität und Aktualität des Glaubens auf den Ebenen der persönlichen Glaubensentscheidung und Lebensgestaltung, des aszetischen und pastoralen Wirkens und wissenschaftlichen Arbeitens zu wahren, wobei für ihn die Zentralidee des Christentums Glaubens-, Lebens-, Lehr- und Forschungsprinzip war. Aus der Zusammenschau der biographischen, kirchenhistorischen, quellenkundlichen und theologischen Forschungsergebnisse muß diese Auffassung jedoch korrigiert und kann Sailers Standort neu bestimmt und gewürdigt werden.

Der heutige Stand der Sailerkenntnis aus dem Ertrag der 50jährigen Sailerforschung kann in folgender These über Leben und Werk Johann Michael Sailers zusammengefaßt werden: Das zentrale theologische Anliegen Sailers ist die Wahrung der Identität des Glaubens, die durch den Verlust der Aktualität des Glaubens gefährdet ist. Der Verlust der Aktualität des Glaubens wirkt sich im Rationalismus der Aufklärung und im geistlosen Mechanismus der Frömmigkeit aus. Deshalb konzentriert sich Sailer auf die Aktualität des Glaubens; er versucht der Gefahr des Verlustes dieser Aktualität durch den Dienst an der lebendigen Überlieferung zu begegnen, und er richtet sich dabei an der Zentralidee des Christentums aus. Die Identität wird durch die Aktualität des Glaubens gesichert.

Sailers Entscheidung, sein Leben dem Dienst lebendiger Überlieferung zu widmen, muß als der Durchbruch zu seinem eigenständigen theologischen Denken und muß als Lebenswahl im Sinne der ignatianischen Exerzitien verstanden werden. Diese Entscheidung fällt in seine sogenannte erste Brachzeit (1781–1784), veranlaßt durch äußere Ereignisse und vorbereitet durch seinen Lebensweg. Den äußeren Anlaß gibt die Absicht des bayerischen Kurfürsten, die Frömmigkeit in seinem Land zu reformieren, der zu diesem Zweck alle im Umlauf befindlichen Gebetbücher zur Begutachtung an die Universität Ingolstadt schicken läßt. Die Aufgabe der Begutachtung fällt Sailer zu. Er ist vom Ergebnis seiner Arbeit erschüttert und entschließt sich, selbst ein Gebetbuch zu verfassen, nur noch für das Volk tätig zu sein und allein dem praktischen, kraftvollen und tatenreichen Christentum dienen zu wollen. Abgesehen von seiner Begabung und seiner glänzenden Gymnasialausbildung ist Sailer für seine Lebensentscheidung in dreifacher Hinsicht vorbereitet: Er kennt die ignatianische Frömmigkeit und lebt nach ihr, er nennt die Zeit seines Noviziats die paradiesische Zeit seines Lebens; er hat in der Schule Benedikt Stattlers gelernt, nach der „scientifischen Methode" Theologie zu treiben; er war durch seine Lehrtätigkeit als Repetitor an der Bayerischen Landesuniversität Ingolstadt (1777–1781) gezwungen, sich stets das Ganze der Theologie in ihren Teilen und in ihren Teilen das Ganze vor Augen zu führen.

Sailer hält an seiner einmal getroffenen Lebenswahl sein Leben lang fest. Er ist auf allen Ebenen seines Wirkens, in allen Lebenssituationen und allen Menschen gegenüber Führer zum geistlichen Leben als dem inneren Leben des gelebten Glaubens. Beleg für diese Feststellung, als durchgehende Charakteristik seines Lebens und Wirkens in der Forschung zu wenig beachtet, ist Sailers Bibliographie von insgesamt 194 Titeln (Schiel 1952, 641–666); abgesehen von den größeren, aus den Vorlesungen hervorgegangenen Werken, auf die sich bisher die theologische Forschung in erster Linie gestützt hat, handelt es sich dabei um aszetische und homiletische Veröffentlichungen und um Stellungnahmen zu aktuellen Problemen. Einen weiteren Beleg liefert Sailers zweite Brachzeit (1794–1799), in der er sich überwiegend mit aszetischen Fragen beschäftigt, die Nachfolge Christi übersetzt und die ignatianischen Exerzitien in Überarbeitung herausgibt. Schließlich bestätigt auch sein Handbuch der Moraltheologie, häufig als sein reifstes theologisches Werk bezeichnet, sein vorwiegend aszetisches Interesse, denn es handelt sich in diesem Werk nicht so sehr um eine Moraltheologie, als vielmehr um eine christliche Lebenslehre; dies geht schon aus der Gliederung hervor, die sich an die klassische Einteilung der Aszetik anlehnt und die als Grundlage des menschlichen Handelns die Gottebenbildlichkeit hervorhebt, wonach das menschliche Leben in der dreifachen Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst sich erfüllt, weil Gott die Liebe ist. Aber auch in allen anderen großen theologischen Werken Sailers zeigt sich die aszetische Ausrichtung, am deutlichsten in der Pastoraltheologie mit der Anweisung zum praktischen Schriftstudium.

Sailer sieht den gelebten Glauben als die notwendige und allein glaubwürdige Form der lebendigen Überlieferung des positiven, apostolischen Christentums an und begründet dadurch einen neuen Traditionsbegriff, der in der Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie geboren wurde. Entsprechend provozierend formuliert er: Zurück vom Bücherweg zum Anschauungsweg. Wie so oft, so haben die Wiedersacher das Neuartige dieser Theologie am klarsten erfaßt, wenn auch nicht verstanden. Als Beispiel dafür mag die Anklageschrift vom 19. März 1873 an die päpstliche Inquisition gelten, in der Bischof Ignatius von Senestrey beantragt, Sailers Schriften zu indizieren. Sailer wird darin beschuldigt, der Erste gewesen zu sein, der jene verderbliche Methode, Theologie zu treiben, eingeführt habe, die es immer schwerer mache, die rechte Einsicht in das christliche Dogma zu gewinnen; er werde zurecht als der Vater jener modernen theologischen Richtung angesehen, die als die führende an den deutschen Hochschulen gilt.[4] Tatsächlich ging es Sailer nicht um die Einsicht in das christliche Dogma. In seinem Verständnis gilt von diesem Dogma, was er auch von der Heiligen Schrift sagt, daß es nämlich Buchstabe ist und als Buchstabe stimmt, als solcher wohl fähig Streitigkeiten zu erwecken, aber nicht fähig, sie zu entscheiden. Der Buchstabe bedarf der lebendigen Überlieferung, die ihm vorausgeht und die ihn zum Sprechen bringen muß, damit er verständlich werden kann.

Die Mitte, aus der lebendige Überlieferung lebt, ist die christliche Zentralwahrheit. Ohne sie ist Sailers Lebensentscheidung nicht denkbar und nicht verstehbar. Ihre Formulierung muß demnach mit dieser Lebensentscheidung zusammenfallen. Dies geschieht an der Arbeit mit den Gebetbüchern, denn Sailer steht vor der Schwierigkeit, die Kriterien zu erstellen, nach denen er die vorliegenden Gebetbücher beurteilen und seine eigenen erstellen soll. Dieses Kriterium ist die Zentralidee des Christentums. Ihr entsprechen der Zentralblick in das Wesen des Christentums, durch den der Mensch die Einzelwahrheiten und seine Lebenswirklichkeit auf die Zentralwahrheit bezieht und als Lebensgefühl der Zentralsinn für die Grundlehren des Christentums, der als bewegende Kraft des Handelns zu gelebtem Glauben führt, so daß das Innere und Äußere der Religion immer mehr zur Übereinstimmung kommen.

Wie Sailer zu seiner Kurzformel des Glaubens gekommen ist, läßt sich bis heute nicht stringent nachweisen. Formuliert hat er sie aus einem konkreten Anlaß, und er weist ihr eine bestimmte Funktion zu. Diese Kurzformel stellt aber gleichzeitig eine Antwort auf die Vernunftreligion der Aufklärung dar und ein Heilmittel gegen den geistlosen Mechanismus in der Frömmigkeit, die beide einander darin verwandt waren, daß für sie der lebendige Gott, „der spricht und handelt, fragt und antwortet, schafft und ordnet" (GW 16,191) gestorben, zur „kalten Idee" geworden war. Sailer kannte das Axiom der Scholastik: Deus principium et finis totius creaturae. Es konnte von den Menschen seiner Zeit nicht mehr verstanden werden, weil sich die Begriffsinhalte gewandelt hatten. Gott war vom Ursprung der gesamten Schöpfung zu deren Ursache geworden, und Ziel wurde im utilitaristischen Denken zum Zweck. Die scholastische Formel war somit nicht mehr tragfähig. Neben dem scholastischen Axiom kannte Sailer auch die erkenntnistheoretischen Bemühungen Kants und dessen Postulate der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es blieb ihm nicht verborgen, daß sie eine Antwort auf die drei anthropologischen Grundfragen waren: Was kann der Mensch wissen? Was kann der Mensch hoffen? Was soll der Mensch tun? Schließlich war Sailer auch die Christusformel der Erweckungsbewegung bekannt, die ihr Christusverständnis in dem Wort zusammenfaßte: Christus in uns und Christus für uns. Mit dieser Formel war die Gefahr der subjektiven Erlebnisfrömmigkeit mit ihrer Schwerpunktverlagerung auf das innere Leben der Religion in Glaube, Hoffnung und Liebe gegeben und die Tendenz zu kirchenentbundenem Christentum.

Wollte Sailer für seine Zeit eine Glaubensformel finden, die er seiner Volkstheologie des praktischen, kraftvollen, tatenreichen Christentums zugrunde legen konnte, so mußte er die Gefahr der Erlebnistheologie vermeiden, mußte er der Vernunftreligion mit ihrer Gleichsetzung von Moral und Sittlichkeit die Wahrheit der Offenbarungsreligion gegenüberstellen und sie dadurch überwinden, und mußte er zu einer Glaubensformel finden, aus der sich die organische Einheit vom äußeren und inneren Leben der Religion ergab. In dieser dreifachen Herausforderung kommt das Schöpferische seines Geistes zum Durchbruch. Er formuliert die Zentralidee des Christentums: Gott in Christus, das Heil der Welt. Sie gibt Antwort auf die anthropologischen Grundfragen Kants. Was der Mensch wissen kann, ist ihm geschenkt im Glauben, es ist das Wissen von Gott und vom Heil in Christus, gewirkt im Geist der Liebe; was der Mensch hoffen kann, ist ihm verheißen von Gott in Christus und richtet ihn aus auf die umfassende Einigung; was der Mensch tun soll, ist ihm in der Liebe Christi vorgegeben, in dessen Nachfolge er sich den Menschen zuwenden soll. Die Zentralidee des Christentums entspricht außerdem den Postulaten

[4] Jendrosch, Barbara: Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, 208.

Kants; sie wehrt sowohl den Vorwurf der Irrationalität ab als sie auch diese Postulate aus dem biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis der Offenbarungswahrheit korrigiert: Gott, für Kant der notwendige Grund sinnvollen Lebens, für Sailer der persönliche Gott in seinem lebensstiftenden Wirken in Schöpfung, in Erlösung und Einigung; Freiheit, für Kant die Ermöglichung verantwortlichen und damit sinnvollen menschlichen Handelns, für Sailer ist Christus die Personifikation von Freiheit und damit die Ermöglichung der Liebe als Prinzip menschlichen Handelns; Unsterblichkeit, für Kant das Ziel, das dem menschlichen Lebenslauf Sinn gibt, für Sailer das Heil der Welt, das umfassende, individuelle und soziale Ziel, das im Wirken des Geistes erreicht wird, wobei die Kirche als das Organ des göttlichen Heilswirkens zu verstehen ist. Mit dem Verständnis von Kirche als dem Organ des Heilswirkens Gottes setzt sich Sailer zugleich von der kirchenentbundenen Erlebnisfrömmigkeit der Erweckungsbewegung ab.

Sailer befaßte sich bereits in seiner ersten Brachzeit mit den Schriften Hamanns. Dies geht aus den erwähnten Untersuchungen zu seinem Verhältnis zur Geistesgeschichte des 17. und 18. Jh.s hervor. Sein Verständnis vom gelebten Glauben als wahrnehmbare Darstellung von Glaube, Hoffnung und Liebe, den Wesensmerkmalen der inneren Religion, zeigt die inhaltliche Verwandschaft. Es werden aber auch in Sailers Lebensentscheidung und in der Formulierung seiner Zentralidee die Unterschiede deutlich. Während das geistige Ringen Hamanns mit Kant vom subjektiven Londoner Erweckungserlebnis ausgeht, kommt Sailer zu seiner Lebensentscheidung in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Es geht ihm darum, eine Lebensform zu finden, die gültige Darstellung, glaubwürdige Demonstration der Offenbarungswahrheit ist. Wenn diese Lebensform nicht gefunden wird, muß die Glaubensidentität verlorengehen, würde das positive Christentum den folgenden Generationen nicht mehr überliefert werden. Sailer findet die gesuchte Lebensform im gelebten Glauben.

Gelebter Glaube ist für Sailer inkarnatorisches und soteriologisches Ereignis, inkarnatorisches, weil im gelebten Glauben die göttliche Wahrheit sinnenfällige Formen annimmt, soteriologisch-eschatologisches, weil menschliche Lebenswirklichkeit in die Einheit mit Gott eingeholt wird. Sailer geht es im gelebten Glauben um mehr als um die rechte Einsicht in das christliche Dogma. Es geht ihm um die Bedingungen, durch die Einsicht in dieses Dogma möglich wird, nämlich um den Lebensvollzug, der Gegenstand von Glaubenserfahrung werden kann. Solche Erfahrung führt zur Einsicht in das Dogma und trägt dazu bei, daß der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe wächst und zur Vollendung seiner Gottesebenbildlichkeit gelangt, eins wird mit der göttlichen Liebe. Die Darstellung der Vereinigung der Menschen mit Gott in Christus ist das höchste Kunstwerk, das sich denken läßt. Im gelebten Glauben wirkt der Mensch an der Gestaltung dieses Kunstwerkes mit.

Zu den unerläßlichen Bedingungen des gelebten Glaubens gehören Gebet und die Korrelation von Glaube und Leben. Gebet ist für Sailer gelebter Glaube, Glaube gebetetes Leben. Wer betet, steht mit allem, was sein Leben ausmacht, in der Gegenwart Gottes; er läßt sich von Gott fragen, erleuchten, antworten und leiten. Wer betet, lernt die Stimme Gottes verstehen im Wort des Evangeliums, im Leben der Menschen, in seinem eigenen Gewissen und in der Natur. Um allem falschen Gebetsmechanismus vorzubeugen, formuliert Sailer: „Da ist das Herz, das vor-betet, da ist das Leben, das nach-betet, da ist der Mund, der mit-beten kann, aber nicht immer mit-betet" (SW 23,4). Die Korrelation von Glaube und Leben geschieht durch die gleichzeitige Lektüre des Buches des Lebens und des Buches des Evangeliums. Der Mensch soll lernen, mit dem einen Auge das Buch des Evangeliums und gleichzeitig mit dem anderen Auge das Buch des Lebens zu lesen. Es ist eine gleichzeitige zweifache Lektüre. Durch die Lektüre des Buches des Evangeliums bildet sich die Grundlehre des Christentums dem Herzen ein. Durch die Lektüre des Buches des Lebens lernt der Mensch das Leben kennen wie es ist. Es kommt darauf an, daß beide Bücher gleichzeitig gelesen werden, denn in der gleichzeitigen Lektüre der beiden Bücher begegnen sich Glaube und Leben, kann Glaube heutig und kann Leben gläubig werden. In diesem gleichzeitigen Zueinander ereignet sich gelebter Glaube, kommt es zum Heutigwerden des Glaubens. In dieser gleichzeitigen Lektüre ereignet sich ständig die Begegnung von göttlichem und menschlichem Leben, die zur Neugeburt des Menschen führt.

Sailers Lebensentscheidung macht zusammen mit der Konzipierung der Zentralidee des Christentums seine prophetisch-charismatische theologische Leistung aus. Darin ist grundgelegt, was sich in seinem Leben, seiner Lehre und in seinen Schriften ausgestaltet. Dies bewußt gemacht zu haben, ist der entscheidende Ertrag der Sailer-Forschung der zurückliegenden fünf Jahrzehnte. Die Weiterarbeit wird davon ausgehen müssen. Noch stehen eigenständige Untersuchungen zu Sailers Zeitanalyse, zu seiner Christologie und Eschatologie aus, von denen erwartet werden kann, daß sie das Gesamtbild ergänzen und abrunden. Inhaltlich gesehen ist das bleibend Gültige von Sailer über die Tübinger theologische Schule Allgemeingut der Theologie geworden. In methodischer Hinsicht werden in Zukunft in der Beschäftigung mit ihm die lebensgeschichtlichen, kirchenhistorischen, quellenanalytischen und theologischen Aspekte in ihrem Zusammenwirken stärker beachtet werden müssen, als dies bisher geschehen ist. Dabei können Sailers Lebensentscheidung und seine Bekenntnisformel in ihrer aszetischen Interpretation als heuristisches Prinzip gelten. In erster Linie aber erweist sich Sailer als einer der großen Lehrer des geistlichen Lebens, wobei das Besondere bei ihm ist, daß er auch Führer im geistlichen Leben für diejenigen sein kann, die sich von Berufswegen mit Theologie beschäftigen.

Goldstain, Jacques: **Les valeurs de la Loi.** La Thora lumière sur la route. – Paris: Éditions Beauchesne (1980). 283 S. (Théologie Historique Bd. 56) kart. FF 115.–

Der Vf. beabsichtigt, mit diesem Buch einen Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch dadurch zu leisten, daß er die durch Paulus veranlaßte Abwertung des atl „Gesetzes" zurechtzurücken versucht durch Herausarbeitung der positiven religiösen, allgemeinmenschlichen und sozialen Werte, die die atl Gesetzestexte selbst wie auch die jüdische Tora-Exegese vermitteln. Auch einige Kirchenväter und mittelalterliche Theologen, insbesondere Thomas v. Aquin führt er als Zeugen für eine positive Würdigung des Gesetzes an. Das ganze Buch soll die Hauptthese begründen: „La loi du Sinaï avec ses innombrables prescriptions n'est autre, au fond, que le programme de vie proposé au fidèle de l'Alliance pour que son amour de Dieu et du prochain soit effectif" (11). Dabei sieht es völlig ab von den Ergebnissen der literar-, form-, gattungs- und traditionskritischen Forschung der letzten hundert Jahre, die der Vf. theologisch für wenig ergiebig hält und beschränkt sich nur auf die Aussagen des AT selbst, der Mischna, des Talmuds, der Midraschim, der mittelalterlichen jüdischen und der frühen christlichen Theologen. Natürlich ist er mit der modernen Tora-Exegese vertraut, glaubt aber, daß für das christlich-jüdische Gespräch und für die biblische Theologie nur das wesentlich ist, was das Judentum und das NT über „das Gesetz" sagen und glauben. Darum stellt er sich methodisch auch auf den Standpunkt der Juden und des NT, daß das ganze „Gesetz" von Mose stammt bzw. durch Mose vermittelt ist.

In einem 1. Hauptteil „La Loi dans la pensée" (25–95) behandelt der Vf. rechtsphilosophische und rechtstheologische Fragen, wie sie im Judentum, bei Griechen und Römern und im frühen Christentum erörtert wurden und zeigt, daß das Judentum das Recht stärker an Gott bindet als andere Traditionen und es vor allem als wesentlichen Bestandteil der Gott und Volk zu einer Lebensgemeinschaft zusammenschließenden Ordnung betrachtet, die das AT „Bund" (*bᵉrît*) nennt. Das Sinai-Ereignis wird dabei im Licht des AT und der jüdischen Exegese eingehender dargestellt, ohne daß dabei auf das Problem der Historizität eingegangen wird.

Der 2. Hauptteil „La Loi dans la vie" (97–243) bespricht die einzelnen Gesetzeskorpora des AT (Dekalog, Bundesbuch, Dtn, Heiligkeitsgesetz, Opfergesetze u. dgl.) und ordnet dann die Gesetzesinhalte nach Kultvorschriften, Festen und Festzeiten, Reinheitsvorschriften, sozialen Pflichten und Ordnung des Rechtswesens. In jedem dieser Kap. weist der Vf. darauf hin, daß es dem Gesetzgeber nie nur um den äußerlichen Vollzug, die rein formale Beobachtung der Vorschriften, sondern immer um die innerliche Bindung an Gott geht. Auch uns nicht einsichtige Vorschriften wie z. B. die Reinheitsgesetze und Speiseverbote sollen den Menschen an die absolute Verfügungsgewalt Gottes erinnern und ihn zu Selbstbeherrschung und zur Beschränkung im Gebrauch der Güter dieser Welt erziehen. Hygienische Rücksichten und die Abwehr heidnischer Bräuche und Kulte spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle und werden von den modernen Exegeten überschätzt.

Der 3. Hauptteil „La Loi dans l'histoire" (245–283) zeigt, daß wesentliche Teile des „Gesetzes" schon in der Zeit vor dem Bundesschluß am Sinai in Geltung waren, daß die israelitische Geschichtsschreibung und die Propheten die Geschichte Israels nach der Treue zum Gesetz beurteilen und die Beobachtung der sozialen Verpflichtun-

gen deutlich über die Kultvorschriften stellen, daß die Psalmen, die Weisheitsliteratur und die Erbauungsschriften (Est, Tob, Jdt, Makk) ganz von der Gesetzesfrömmigkeit geprägt sind und dabei keineswegs dem bloß äußerlichen Vollzug des Gesetzes huldigen, sondern Frömmigkeit als innerliche Hingabe an Gott und als Dienst am Mitmenschen verstehen. Mit einem Überblick über die Auffassungen der Qumran-Gemeinde schließt das Buch. Register fehlen ganz; die Anm. unter dem Text beschränken sich auf Quellenangaben.

Trotz seines Absehens von den in der heutigen Exegese behandelten literarischen, rechtsgeschichtlichen und historischen Problemen hat der Vf. ein lesenswertes Buch geschrieben. Der Leser versteht so besser, wie das Judentum selbst über das „Gesetz" denkt, und wird instandgesetzt, mit Juden über die Grundlagen ihres Glaubens und Lebens sinnvoll zu diskutieren. In manchen Kap. hat der Vf. auch dem Fachexegeten Einsichten vermittelt, die er beachten sollte. So gehört das, was er über „rein und unrein" (182–203), über Talion (241–243) und über das Sinai-Ereignis (73–95) sagt, zum Erhellendsten, was darüber in den letzten Jahrzehnten geschrieben wurde. Freilich hat man manchmal den Eindruck, daß die dunklen Seiten des AT, z. B. das Problem des Kriegsbanns und die nationalistische Mißdeutung des Gesetzes und des Bundes ausgeklammert oder in ihrer Problematik zu sehr heruntergespielt werden. Zu bedauern ist das Fehlen eines Sach- und eines Stellenregisters, die die Brauchbarkeit des Bdes als Nachschlagewerk bedeutend erhöht hätten.

München Josef Scharbert

Oberforcher, Robert: **Glaube als Verheißung.** Aktualität der Patriarchengeschichten. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk (1981). 194 S. kart. DM 27.80

In Vorwort und Einleitung beklagt der Vf., daß die meisten Katholiken das AT nur aus zusammenhanglosen Einzelperikopen und Erzählungen kennen und plädiert für ein kontextbezogenes Lesen, das die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge erkennen läßt. Er will in dem vorliegenden Buch dem exegetisch nicht vorgebildeten Leser darum an den Patriarchenerzählungen die großen Zusammenhänge erschließen, die im ganzen AT, ja bis hin zum NT zu erkennen sind.

In einem ersten Hauptteil A. „Die Schwierigkeit und Notwendigkeit, über Gotteserfahrung zu reden" (28–48) beschreibt er die biblische Gotteserfahrung im Gegensatz zur mystischen Gotteserfahrung als die aus der Geschichte, aus der lebendigen Begegnung Israels mit seinem Gott gewonnene Erfahrung, mit der Israel eine Glaubenswelt aufbaut, „die das Leben mit seiner unausweichlichen Sinnfrage religiös bewältigen hilft" (39). Jesus greift das atl Glaubenszeugnis auf, benützt es als Verstehenshorizont, mit dem seine Jünger sein Werk, seinen Tod, seine Person als Erfüllung atl Verheißungen verstehen können, erschließt aber auch die atl Verheißungen als immer noch fortbestehend und auf eine endgültige Erfüllung im Eschaton dynamisch hindrängend.

Der Hauptteil B. „Die Geschichte Israels als Ort der Gotteserfahrung" (49–131) zeigt anhand der Patriarchengeschichte, daß biblische Theologie narrative Theologie ist, in der die Begegnung der Patriarchen mit ihrem Gott der Anfang einer dynamischen Erfahrungsbewegung ist, die das ganze religiöse Leben Israels bestimmt. Die Nachkommens- und die Landverheißung sowie die Zusage des Mit-Seins Gottes an die Patriarchen machen den Bund aus, in dem sich Gott an Israel in freier Gnade bindet und in dem Israel auf seinen Gott verpflichtet wird. Die Verheißungen an die Erzväter (vgl. bes. Gen 12,3) und die Erzählungen von deren Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben mit den Nachbarn machen Israel aber auch auf seine Verantwortung für die anderen Völker aufmerksam und lassen eine kritische Einstellung zur nationalistischen Politik der Könige erkennen. Der universalistische Zug in der Gotteserfahrung Israels wird noch besonders betont durch die Voranstellung von Gen 1–11 vor die Patriarchengeschichte, die nun im Lichte der die Erlösungsbedürftigkeit aller Völker aufzeigenden Urgeschichte gelesen werden muß.

Der Hauptteil C. „Die Geschichte Israels: die Bundestreue und die Möglichkeit der Perversion des Bundes" (132–153) zeigt auf, wie Israel in seiner Geschichte aus der Hoffnung auf die Erfüllung der Patriarchenverheißungen lebt und auch schwerste Katastrophen übersteht, wie Israel aber auch immer wieder die Verheißungen mißdeutet im Sinn eines Anrechts auf das Heil und auf nationale Größe, wobei die Erwählung als eine besondere Auszeichnung anstatt einer Aufgabe mißverstanden wird.

Der Hauptteil D. „Das theologische Geschichtsbild: Erfüllungsgeschichte oder Verheißungsgeschichte?" (154–170) weist nach, daß die Propheten und die Psalmen die Verheißungstheologie der Patriarchenerzählungen aufgreifen und weiterentwickeln, wobei einerseits die Verheißungen als erfüllt gelten, andererseits jede Erfüllung von Verheißung auch Raum läßt für Gefährdung und Sehnsucht nach größerem Heil und damit für neue Verheißung. Diese Dynamik der Verheißungstheologie wird bis ins NT hinein verfolgt. – In einem Abschnitt „Abschluß" (171–176) plädiert der Vf. dafür, daß die Kirche in ihrer Verkündigung „das Hoffnungspotential", das durch die Verheißungen an die Patriarchen in der Bibel grundgelegt wurde, aufgreift und zeitgemäß weiterentwickelt. In einem Anhang I (177–184) gibt der Vf. dem Bibelleser, der nur über allgemeine Kenntnisse der biblischen Geschichte verfügt, die nötigen Informationen über die Geschichte Israels und über die Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher. – Der Anhang II (185–191) stellt deutschsprachige Literatur zur Geschichte Israels, zu den exegetischen Methoden, zur atl Einleitung, zum Buch Genesis, zur biblischen Theologie und zur Religion des Judentums zusammen, die dem theologisch nicht vorgebildeten Leser hilfreich sein kann. Ein Stellenregister schließt den Bd ab. Auf Anm. ist ganz verzichtet worden.

Aufgrund seiner Erfahrungen mit Neuanfängern in der Theologie hält der Rez. die Hoffnung des Vf.s, auch der theologisch nicht vorgebildete Bibelleser werde seinen Ausführungen ohne Schwierigkeiten folgen können, für zu optimistisch. Da die biblischen Texte zumeist nicht im Wortlaut vorgeführt werden, sondern auf sie nur hingewiesen und im übrigen eine allgemeine Kenntnis der biblischen Erzählungen vorausgesetzt wird, dürfte der Leser, der nur den normalen Unterricht in Religion genossen hat, die Zusammenhänge kaum erfassen. Der Bd hat aber Theologiestudenten, Seelsorgern, Katecheten und Erwachsenenbildnern, die mit der Bibel besser vertraut sind, einen unschätzbaren Dienst erwiesen; lernt der Leser doch bei der Lektüre dieses Buches die großen Zusammenhänge und die Wirkungsgeschichte der so wichtigen Verheißungstexte des Buches Genesis verstehen. Aber auch der Fachexeget sollte das Buch beachten, da es einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leistet zur Diskussion um die „Mitte des AT" und um die „Grundzüge" einer biblischen Theologie. Der Vf. hat hier einen m. E. gelungenen Versuch unternommen, eine gesamtbiblische Theologie von den Verheißungstexten her wenigstens in Grundzügen aufzubauen.

München Josef Scharbert

Cardellini, Innocenzo: **Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts.** Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte. – Königstein/Ts: Hanstein 1981. XXVII, 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 55) Lw. DM 121.–

Dieses umfangreiche Buch ist eine theologische Diss., die von dem Bonner Alttestamentler Johannes Botterweck bis zu seinem frühen Tode betreut wurde. Danach übernahmen die Herren H.-J. Fabry und H. Merklein das Referat. Nach dem Titel müßte man vermuten, daß die Behandlung der biblischen Texte den Hauptteil der Arbeit ausmacht. Tatsächlich handeln aber die S. 5–236 vom alten Orient und nur die S. 237–390 vom AT. Der ganz unglückliche Ausdruck „keilschriftliches Sklavenrecht" im Buchtitel wird im Buch selbst durch das angemessenere „altmesopotamische Sklavenrechtsdokumente" wiedergegeben. Da 60 % des Buches den sumerischen, babylonisch-assyrischen und hethitischen Quellen gewidmet sind, muß die Frage gestellt werden, warum an der Betreuung dieser Diss. kein Altorientalist oder auf den alten Orient spezialisierter Rechtshistoriker verantwortlich beteiligt wurde. Der Vf. war für dieses so umfangreiche und schwierige Gebiet weitgehend sich selbst überlassen, wenn er sich auch nach dem Vorwort für die akkadischen Texte der Hilfe von H. Schützinger, Bonn, erfreuen durfte. Hier zeigt sich leider wieder einmal, wie sehr heute die früher viel stärker entwickelte Zusammenarbeit zwischen den Fakultäten und Fachbereichen verkümmert ist. Wenn die Bezeichnung Universität noch einen Sinn haben soll, darf das keinesfalls so bleiben!

Für Cardellini ist das Deutsche nicht die Muttersprache. Trotz des intensiven Einsatzes von Frau G. Oltzen wurden die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nicht überall ganz befriedigend gemeistert. Stellenweise führt das zu Verständnisschwierigkeiten bei den ohnehin etwas umständlichen Erörterungen.

Die Arbeit stand anscheinend nicht unter Zeitdruck. Dieser Tatsache und dem starken persönlichen Einsatz des Vf.s ist es zu danken, daß die für eine Diss. nicht zureichende Betreuung sich nicht noch ungünstiger ausgewirkt hat. Man muß im Gegenteil sogar sagen, daß, aufs Ganze gesehen, eine durchaus überdurchschnittliche Arbeit zustandekam, die seiner Findigkeit und der Fähigkeit, sehr verschiedene Quellen zu verarbeiten, alle Ehre macht.

Ein Buch, das eine solche Fülle von Stoff zu verarbeiten hat, konnte als Diss. nur von der sekundären Literatur ausgehen und aus dieser die

Quellen entnehmen, die im einzelnen zu behandeln sind. Wer die Anmerkungen und das Literaturverzeichnis S. 391–428 ansieht, muß zunächst über die Fülle der Bücher und Aufsätze erstaunen, die C. aufgefunden und studiert hat. Mancher schwer aufzufindende Beitrag befindet sich darunter. Auf der anderen Seite fallen allerdings auch Lücken bei leicht zugänglicher Literatur auf. So blieb das von J. B. Pritchard hrsg. große Werk „Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament" (Third Edition with Supplement 1969) ungenannt und unberücksichtigt, obwohl in ihm die Rechtsquellen in guten Übersetzungen einen breiten Raum einnehmen.

Im 1. Hauptteil stützt sich C. vor allem auf die Gesetzsammlungen und die ihm zugänglichen Urkunden, nur selten auf Texte anderer Gattungen. Für die Gesetzsammlungen aus Babylonien hat sich seit der Auffindung der Gesetzesstele des Hammurabi die Bezeichnung Codex eingebürgert, obwohl keine von ihnen mit dem Kodex Justinians oder dem Code Napoléon verglichen werden kann. Selbst Hammurabi strebte keine umfassende Kodifizierung des Rechtes an; die anderen Sammlungen sind noch viel kleiner. Die ziemlich umfängliche Diskussion über die Zielsetzungen der einzelnen Sammlungen, die mit Vorrang Reformgesetze enthalten, hat C. nur z. T. aufgenommen und verwendet, teilweise etwas unkritisch den Kodex-Begriff. Die Bestimmungen der Gesetze haben sich, wie die Urkunden zeigen, oft nicht durchgesetzt, was für Hammurabi auf S. 57f. auch erwähnt wird. Die Geltung der hethitischen Gesetze können wir an Urkunden zumeist nicht kontrollieren; bei den mittelassyrischen sind wiederum manche Abweichungen von der durch die Urkunden bezeugten Praxis erkennbar. Ganz überwiegend nur durch die Gesetze bezeugt sind viele Bestimmungen des Strafrechts. Strafurteile etwa bei Mord oder Diebstahl wurden nur vereinzelt schriftlich fixiert, möglicherweise aus der Furcht heraus, daß ein schriftlich niedergelegtes Urteil magisch negative Wirkungen haben könnte. Überall sonst im Recht gilt ja der Grundsatz der Schriftlichkeit auch für Vereinbarungen von geringerer Bedeutung.

Kurz nach der Ausgabe dieses Buches erschien die 1. Lieferung von Bd 1 des neuen Übersetzungswerkes „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments" (hrsg. von O. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) mit neuen Übersetzungen der altorientalischen „Rechtsbücher", wie die Gesetzsammlungen jetzt mit einem Ausdruck, der ihnen besser gerecht wird, genannt werden. Die 3. Lieferung soll sumerische Rechts- und Wirtschaftsurkunden enthalten. Die neuen Übersetzungen der sumerischen Gesetze von W. H. Ph. Römer und H. Lutzmann weichen stellenweise von den von C. übernommenen älteren ab und zählen die Paragraphen anders. Es entsprechen sich:

Cardellini	Römer und Lutzmann:
S. 17, § 14	S. 21, § 17
S. 18, § 22f	S. 22, § 25f
S. 19, § 5	S. 20, § 8
S. 34f, § 17–19	S. 27, § 12–14
S. 36f, § 30f	S. 28, § 25f
S. 38, § 6	S. 26, Z.3f (nicht gezählt)

Den Auszügen aus den sumerischen Gesetzen des Königs Ur-Nammu von Ur (etwa 2048–2030 nach der kurzen Chronologie) gehen voraus ganz knappe Hinweise auf Sklavenverkaufsurkunden mit einer Tabelle und andere Urkunden über Sklaven aus den Jahrhunderten davor (10ff); auf S. 20ff folgen ähnliche Übersichten über Urkunden aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur (2048–1939). Danach (30ff) werden Auszüge aus den sumerischen Gesetzen des Königs Lipit-Eschtar von Isin (1871–1860) in Umschrift und Übersetzungen gegeben und besprochen.

Das umfangreiche Kapitel 2 (39–117) behandelt die altbabylonische und altassyrische Zeit, wobei auf S. 39 mit einer falschen Modernisierung von einem zentralisierten Nationalstaat im Babylonien Hammurabis gesprochen wird. Der Begriff Nation ist auf den alten Orient, der außerhalb Israels nicht einmal den Begriff Volk kannte, nicht anwendbar. Den Anfang machen hier Auszüge aus den babylonischen Gesetzen von Eschnunna mit Übersichten über die Formulierungen und anderes in Tabellenform und vielen Anmerkungen. Im neuen Buch (s. o.) sind diese ebenso wie der Kodex Hammurabi von R. Borger übersetzt. Wesentliche Auffassungsunterschiede gibt es bei den akkadischen Gesetzen nur sehr selten. Die Paragraphenzählung ist in beiden Büchern die übliche, die freilich nicht überall der alten babylonischen Einteilung in Gesetze entspricht. Die durch Anmerkungen und viele Tabellen erläuterten Auszüge aus den Gesetzen Hammurabis sind sehr umfangreich. In allen diesen Gesetzen überwiegt die kasuistische Formulierung; es gibt aber auch einige apodiktisch formulierte Bestimmungen, die aber nicht allgemeine ethische Grundsätze beinhalten.

Im Anschluß an die Gesetze werden die altbabylonischen Urkunden behandelt. Ihn ihnen geht es um Kauf und Verkauf, recht oft aber auch um Freilassung etwa durch Loskauf, wenn der Sklave zu Geld gekommen war, oder durch Adoption mit der Auflage, den Adoptierenden bis zu dessen Tod zu unterhalten. Da auch Sklavinnen, die ihrem Herren Kinder geboren hatten, oft (bedingt) freikamen, ist die Feststellung wichtig, daß Freilassungen häufig vollzogen wurden. Daß Sklaven über Generationen in ihrem Stand blieben, war jedenfalls nicht das Normale. Die Wörter für Sklave und Sklavin, *wardum* und *amtum*, wurden übrigens wie hebr. "*ʿebed* und „*ʾāmā* auch für Freie im Verhältnis zu Höhergestellten und vor allem zum König und zu Göttern verwendet, hatten also keinen so abwertenden Sinn wie unsere Wörter für Sklaven. Die große Zahl der Bestimmungen über Sklaven in den Gesetzen zeigen auch, daß diese keineswegs ganz rechtlos waren und nicht auf einer Ebene mit dem sonstigen Besitz ihrer Herren standen. Eine uneingeschränkte Verfügung über Leben und Tod von Sklaven gab es anscheinend nicht. Da auch der Staat seine Arbeiten offenbar nicht von großen Massen von Sklaven durchführen ließ, sondern von Dienstverpflichteten, erfahren wir auch nichts von Sklavenaufständen nach Art der für Rom bezeugten. Über die Herkunft der Sklaven sagen die Urkunden selten etwas.

Während den bisher veröffentlichten Texten über das Sklavenrecht in Nordsyrien wenig zu entnehmen ist, erfahren wir aus den altassyrischen Urkunden aus den Handelskolonien in Kleinasien im frühen 2. Jt. wesentlich mehr. Da eine Monographie darüber noch fehlt, konnte C. nur die bereits erschlossenen Urkunden einbeziehen. Wichtige Ergänzungen dazu sind den erst zum kleinen Teil bearbeiteten altassyrischen Briefen zu entnehmen. Für das Hethiterreich in Kleinasien fehlen Urkunden fast ganz. Dafür handeln die schon mehrfach bearbeiteten erhaltenen Teile der hethischen Gesetze oft von Sklaven und werden daher auf S. 121–157 eingehend erörtert. Eine neue Übersetzung der Gesetze bietet E. von Schuler, in dem oben genannten Buch auf S. 96–123.

Für Babylonien und Assyrien in der Mitte des 2. Jt.s sind die bisher bekannten und erschlossenen Urkunden nur beschränkt ertragreich. Sehr viel ergiebiger sind die auf S. 172–187 behandelten Urkunden aus dem Fürstentum Arrapcha (heute Kerkuk) mit dem großen Archiv von Nuzi (15.–14. Jh.). Als eine halbfreie Gruppe begegnen in diesen Urkunden oft die *Ḫapiru* über, die es wegen des Anklanges des Wortes an "*ʿibrī* „Hebräer" eine umfangreiche Literatur gibt, ohne daß bisher eine einheitliche Auffassung erzielt wurde.

Es folgt ein Kap. (188–199) über die mittelassyrischen Gesetze, die in mindestens zwei verschiedenen Rezensionen teilweise erhalten sind, aber gegen S. 189 kaum echten „gesetzgeberischen Charakter" haben, sondern Elaborate sind, die eine von den bis dahin üblichen Rechtsordnungen teilweise abweichende Gesetzgebung vorbereiten sollten. Eine neue Übersetzung der allein größtenteils erhaltenen ersten Tafel der jüngeren Rezension bietet R. Borger, a.a.O. S. 80–92.

Ein Kap. über die neuassyrischen und neubabylonischen Sklavenurkunden (200–229) sowie einige Bestimmungen eines neubabylonischen Gesetzesfragmentes (s. jetzt R. Borger, a.a.O. 92–95) leiten über zu den „abschließenden Betrachtungen über die keilschriftlichen Sklavenrechtsdokumente" (230–236) mit zwei großen Übersichtstabellen. C. unterscheidet drei ‚Schichten': Die durch Verschuldung in Sklaverei geratenen Bürger, die Privatsklaven verschiedener Herkunft und die Kriegsgefangenen, die mit den sicher nicht versklavten Deportierten zusammengestellt werden. Daß die letzteren als „Massenarbeiter in den Großbetrieben" (235) eingesetzt wurden, kann mindestens so verallgemeinernd nicht gesagt werden. Eine solche Verwendung setzte Massenunterkünfte mit einem entsprechenden Wachpersonal voraus, von denen in den Verwaltungstexten oft die Rede sein müßte. Sklaven in großer Zahl gab es natürlich in den Palästen und sind auch durch Namenlisten von Sklaven und noch häufiger Sklavinnen in verschiedenen Archiven bezeugt. Für die Zusammenfassung wäre die Beratung durch einen Rechtshistoriker besonders wichtig gewesen.

Zum ganzen ersten Hauptteil wäre im einzelnen viel zu bemerken, doch würde das weit mehr Platz beanspruchen, als in einer Rezension verfügbar ist. Nur noch einige kleine Korrekturen: S. 86: Die *šugītum* ist keine Nebenfrau, sondern eine Priesterin ähnlich der *nadītum*, doch von niederem Rang (vgl. mein Akkad. Hwb. S. 1260b mit Lit.). Auf S. 163 ist tur-gab in dumu-gaba „entwöhntes Kind" zu korrigieren – vgl. die Wörterbücher zu *dumugabû* – und

sumerisch s a l - t u r in m u n u s (oder m i) - t u r „Mädchen". Sumerogramme in akkadischen Texten sollten wie üblich durch Großbuchstaben gekennzeichnet und damit von sumerischen Wörtern unterschieden werden. – Der Tippfehler *šubruttu* für *šubrittu* „Subaräerin, Frau aus Š/Subartu" findet sich an allen Stellen, die das Wort erwähnen (S. 168, 170 und 430). Versehen dieser Art sind erfreulicherweise in dem Buch ganz selten.

Der 2. Hauptteil „Die biblischen ‚Sklaven'-Gesetze" mußte wegen des sehr begrenzten Stoffes und der Eigenart der biblischen Überlieferung ganz anders angelegt werden als der erste. Die Sklavenrechtstexte des AT „sollen ... nach der der AT-Forschung eigenen Methodik untersucht werden mit dem Versuch, zwischen den Zeilen der aktuellen Redaktion der biblischen Texte ihre geschichtliche Entwicklung herauszulesen" (237). Eine Tabelle auf S. 238 führt die Rechtsmaterien vor, die in Gesetzen des alten Orients und des AT behandelt sind. Dann werden die Gesetzsammlungen genannt, die sklavenrechtliche Bestimmungen enthalten, nämlich das Bundesbuch Ex 20,22–23,19, die Gesetze des Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26. Die Erzählungen Jer 34,8–22 und Neh 5,1–13 werden angeschlossen. Alle Texte werden ohne eine neue Übersetzung in ständiger Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung und den Kommentaren sehr eingehend analysiert. Ein Referat über die stellenweise äußerst komplizierte Argumentation hier ist unmöglich, weil dann zu viel vereinfacht werden müßte. Den Überblick erleichtern acht Zusammenfassungen an den Enden der acht Hauptabschnitte in angesichts der sonst nicht überall gewahrten Übersichtlichkeit sehr willkommener Weise. Diese folgen bei den Gesetzestexten jeweils auf den Abschnitt „Bearbeitungsstufen", der aus den Analysen die Folgerungen zieht. Auf ähnliche Bestimmungen in den altorientalischen Rechten wird überall hingewiesen und versucht, erkennbare oder zu vermutende Umgestaltungen der Bestimmungen nachzuzeichnen. Wichtig ist dabei vor allem, daß die Gesetze des AT deutlich zwischen in Knechtschaft geratenen Israeliten und Sklaven anderer Herkunft unterscheiden.

Im Bundesbuch geht es in Ex 21,2–6 um das Recht eines "*ʿebed "ʿibrī* auf Freilassung im 7. Jahr, sofern er von diesem Gebrauch machen will, und die in solchen Gesetzen ungewöhnliche Anrede „du" an den Herren nur in V. 2. V. 7–11 enthalten Schutzbestimmungen für ein von seinem Vater an einen Mann verkauftes Mädchen, das sein Herr später nicht behalten möchte. V. 10 dieses Gesetzes habe ich soeben auch selbst kurz besprochen wegen des hapax legomenon "*ʿōnā,* in dem die Tradition schon seit der LXX ein Wort für den Beischlaf sieht. Ich habe in UF 13/1981, 159f gezeigt, daß dort nach Wörtern für Nahrung und Kleidung nur eines für „Wohnung" vorliegen kann, das anders als das wurzelgleiche *mā"ōn* „Wohnung (Gottes), Tierwohnung" die zeitweilige Wohnung von Menschen bezeichnet. C. geht auf V. 10 nur ziemlich kurz ein.

Gesetz und Paränese sind stärker ineinander verwoben in den Dtn-Gesetzen 15,12–17, einer jüngeren Umformung von Ex 21,2–6, und der Bestimmung, einen von auswärts entflohenen Sklaven nicht auszuliefern, in 23,16f. Der Vorrang theologischer Überlegungen tritt auch in den Formulierungen noch deutlicher zutage im Heiligkeitsgesetz, das in Lev 25,39–55 vorschreibt, einen verarmten Volksgenossen, der sich verkaufen mußte, so zu behandeln, wie das die beiden gemeinsame Bindung an Gott seit der Herausführung aus Ägypten notwendig macht. Von einer Gesetzesbestimmung kann man hier ebenso wie bei der Vorschrift 19,20–22, verfrühten Verkehr mit einer als *šipḥā* bezeichneten Sklavin durch Opfer zu sühnen, nicht mehr sprechen.

Anhangsweise werden zwei in ihrem Kern erzählende Texte besprochen, die von Gehorsam und Ungehorsam gegen die auf Freilassung von Schuldsklaven zielenden Gesetze handeln. Jer 39,8–22 berichte von einem Erlaß des Königs Zedekia, judäische Schuldsklaven freizulassen und den gegensätzlichen Reaktionen auf ihn. Um einen ähnlichen Erlaß geht es in Neh 5,1–13. Zu beiden Geschichten werden nach der Analyse „historische Erwägungen" angestellt.

Es folgt auf S. 335–376 ein sehr eingehender Vergleich zwischen den Gesetzen in Ex, Dtn und Lev, der vor allem auch die zunehmende Theologisierung bespricht. S. 376 versucht, die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge graphisch darzustellen. Gegen Ende dieses mannigfaltige Gesichtspunkte diskutierenden Kap. wird auch die so oft behandelte Problematik des Jobel-Jahres noch einmal eingehend besprochen.

Das Schlußkap. „Abschließende Erwägungen" (377–390) zeigt auf, wie schwer es ist, die aus dem alten Orient bekannten Rechtsbücher, die schon untereinander sehr verschieden sind, mit den so ganz andersartigen biblischen Texten zu vergleichen. Die Erwägungen dieses Kap. wirken teilweise etwas abstrakt. Sie könnten lebendiger und fruchtbarer nur dann gestaltet werden, wenn Gesetze und Satzungen noch mehr in ihrer Bedingtheit durch die einzelnen Kulturen des alten Orients und durch Tendenzen ihrer Zeit gesehen würden. Das aber erfordert einen Überblick, den ein Doktorand nicht haben kann, und natürlich auch die Einbeziehung anderer Rechtsmaterien. Es ist nicht das geringste Verdienst dieses gedankenreichen Buches, daß es für einen umfassenden Vergleich viel Material bereitstellt. Theologen, Rechtshistoriker und Orientalisten sind I. Cardellini dafür zu großem Dank verpflichtet.

Münster Wolfram von Soden

Maneschg, Hans: **Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.** Eine traditionsgeschichtliche Studie. – Frankfurt am Main, Bern: Lang (1981). 510 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 157) kart. sFr. 95.–

Auflehnung der Israeliten gegen Gott und Mose während der Wüstenwanderung, Bestrafung durch todbringende Schlangen, Eingeständnis der Verfehlung, Bitte des Volkes an Mose um Fürsprache bei Gott, Aufforderung Gottes an Mose, eine eherne Schlange anzufertigen, bei deren Anblick die von Schlagen Gebissenen und somit Todgeweihten errettet werden sollen, Ausführung des Befehls und Erfüllung der Rettungsverheißung – dies sind die Einzelzüge der verkürzt als „Erzählung von der ehernen Schlange" bezeichneten Perikope Num 21,4–9. Sie schildert eines der zahlreichen biblischen Beispiele für das Heilshandeln Gottes an seinem widerspenstigen Volk, dessen Voraussetzung in der Einsicht des Volkes in seine Sündhaftigkeit besteht. So wie der Auszug aus Ägypten insgesamt konstitutiv wurde für die Beziehung Gott – Gottesvolk, so blieb auch der „Teilaspekt" der Errettung vor den Wüstenschlangen als Heilstat Gottes in der Erinnerung des Volkes lebendig. Dies manifestiert sich in der Aufnahme und immer neuen Ausgestaltung und Ausdeutung der kurzen biblischen Erzählung oder auch nur eines ihrer Aspekte noch in der Literatur der späteren Jahrhunderte.

Der Vf. der vorliegenden kath.-theol. Diss. unternimmt es, das Erzählen und Weitererzählen, das zugleich immer auch ein Auslegen bedeutet, dieser Heilstat als ein „Bekennen der Taten Jahwes" (55) in fünf großen Kap. aufzuzeigen: 1. in der hebräischen Bibel, 2. der Weisheit Salomons, 3. der rabbinischen Literatur, 4. den Targumim und schließlich 5. im Joh.-Ev. Darüberhinaus werden u. a. noch Texte aus den Kirchenvätern und mittelalterlichen jüdischen Midraschsammlungen herangezogen.

Zunächst wird die biblische Erzählung in Num 21,4–9 ausführlich analysiert; ihre Zielsetzung in der heutigen Gestalt sei es, vor allem auf dem Hintergrund des Berichtes von der Zerstörung des (Götzenbildes) der ehernen Schlange in 2Kön 18,4 ihren Ursprung in der göttlichen Anweisung nachzuweisen und daher ihre – trotz des Bilderverbotes – ursprüngliche Berechtigung zu betonen. Der kulturgeschichtliche Hintergrund könnte – will man sich nicht mit allgemeinen Hinweisen auf die verbreitete Wertschätzung der Schlange und ihrer mannigfaltigen Eigenschaften in den verschiedensten Kulturkreisen, so auch im babylonischen, kananäischen und phönikischen, begnügen – insbesondere auf midianitischen Einfluß hinweisen: Im midianitischen Zeltheiligtum aus dem 12. Jh. wurde u. a. „eine 12 cm lange Kupferschlange mit vergoldetem Kopf" (90) gefunden. Bedenkt man, daß der Schwiegervater des Mose midianitischer Priester war, so scheinen Zusammenhänge nicht ausgeschlossen.

Auch im Buch der Weisheit ist die die Begebenheit der ehernen Schlange aufgreifende Erzählung 16,5–14 in den Kontext des Exodusgeschehens eingebettet. In dieser Aktualisierung der Geschichte für die Gegenwart ist die Vorgeschichte der Heilstat (Murren, Strafe, Einsicht, Fürbitte) unerheblich und daher entbehrlich; entscheidend sowohl bei der Bestrafung als auch bei der Errettung ist das Wort Gottes. Die Bestrafung der (ägyptischen) Feinde Israels ist endgültig; sie gehen an den Plagen zugrunde, da sich Gott ihrer nicht erbarmt. Doch die Bestrafung Israels war von Anfang an nicht als endgültige Vernichtung gedacht, sondern als erzieherische Warnung, als „Erinnerung an deine Worte". War schon im Numeritext die Heilung an eine Bedingung geknüpft, nämlich das Befolgen der göttlichen Anweisung des Aufblikkens zum Schlangenpanier, also letztlich an den *vertrauenden Gehorsam,* so wird hier expressis verbis gesagt, daß die (gar nicht genannte) eherne Schlange nur *„Zeichen* der Rettung" war und zwar Zeichen zur *Erinnerung des Nomos,* das Hinwendung, also Umkehr, erfordert, das selbst jedoch keinerlei Heilskraft besitzt; Rettung schenken einzig das Wort und das Erbarmen Gottes. Durch die Heilung der durch Schlangenbiß Todgeweihten erweist sich Gott – im Gegensatz zum Menschen, der nur töten kann – als Herr über Leben und Tod.

Auch Mischna Rosh ha-Shana III 8 – ein Text, den der Vf. für ein liturgisches Fragment, möglicherweise zum Purimfest (Num 21,8 wird

in Verbindung mit Ex 17,11 ausgelegt) hält – läßt keinen Zweifel, daß es nicht die Schlange ist, die tötet oder belebt. Tod oder Leben – nur Gott gebietet darüber – sind abhängig davon, ob die Israeliten beim Hochblicken ihr Herz ihrem Vater im Himmel unterwerfen oder nicht. Nicht die Tat als solche ist entscheidend, sondern die *„Ausrichtung des Herzens auf Gott"* (215; vgl. auch TPsJ und PRE 54).

In den Mekhiltot ist die inhaltliche Aussage – bei formal gleichem Aufbau wie in mRH – etwas anders akzentuiert: In MekhY schenkt Gott dann Heilung, wenn Israel beim Blick auf (die Schlange des) Mose an Gott, der den Befehl erteilte, *glaubt;* MekhSh betont zusätzlich die tätige Erfüllung des Willens Gottes durch Israel als Heilsbedingung, TFrag die *betende Hinwendung* zum Vater im Himmel.

In NumR XIX – hier wird die ganze Perikope Num 21,4–9 mit Schwerpunkt auf den Versen 4–7 ausgelegt – wird (wie auch in MTeh 120,3 und – sehr viel kürzer – PRE 54) eine Verbindung hergestellt zwischen Paradieses- und Wüstenschlange. Besonderes Gewicht liegt hier auf der Versündigung Israels durch „verleumderisches Murren", seiner Umkehr und der Fürsprache des Mose. In PRE erfolgt die Fürsprache aus eigenem Antrieb des Mose, ohne daß das Volk Einsicht und Umkehr signalisierte. In CN (ähnlich TFrag, stärker abweichend TPsJ) folgt auf das Murren Israels die Gegenüberstellung der Wohltaten Gottes durch eine Bat Qol, die in „Anklage und Urteilsspruch", dem das Aussenden der „brennenden Schlangen" (310) folgt, mündet. Gerade eine solche ausführliche Aggada zeigt den „genetischen Zusammenhang" (355) der palästinischen Targumim, obwohl sie andererseits mit ihren Abweichungen und ihrem Sondergut ihre „je eigenen Schwerpunkte setzen" (357) – eine Erkenntnis, die zwar keineswegs neu ist, hier aber durch eine weitere Einzeluntersuchung bestätigt wird.

Joh 3,14f ist nicht eigentlich eine Auslegung von Num – der Vf. spricht denn auch von „typologischer Auslegung" –, sondern Num dient vor allem als Kontrastvorlage für die jesuanische Heilsverheißung: Der Erhöhung der Mose-Schlange in der Vergangenheit entspricht die auf die zukünftige Kreuzigung anspielende des „Menschensohnes". Der Gegensatz wird nicht ausgeführt, aber die Tragweite des Postulates der Erhöhung des „Menschensohnes" wird in seiner Gänze erst deutlich auf dem Hintergrund des Numerigeschehens: die Rettung der Israeliten zum „zeitlich-irdischen Leben" (405) gegenüber der Verheißung des ewigen Lebens an alle (an den „Menschensohn") Glaubenden.

Obwohl der Vf. seine Ergebnisse aus der Analyse jüdischer Texte nicht nur in die Deutung christlicher Texte einbringt, sondern sie dem theologisch entscheidend Neuen der christlichen Interpretation der biblischen Erzählung letztlich unterordnet, ist er doch seinem erklärten Ziel, nicht in den alten Theologenfehler zu verfallen und jüdische Texte einer „interpretatio christiana" (57) zu unterziehen, sondern deren eigenständigen „Aussagewert" herauszustellen, weitgehend treugeblieben.

Das Auswahlkriterium, welche Texte analysiert wurden und welche nicht, scheint nicht so sehr ein zeitliches („frühjüdisch") gewesen zu sein, als vielmehr theologische „Ergiebigkeit". Anders ist es kaum erklärlich, daß zwar NumR XIX, nicht aber yRH III 8–9 (wovon nur ein Teil und der teilweise nur als Fußnote) zusammenhängend besprochen wird. Bedauern wird man, daß die vergleichsweise recht summarische Darlegung von Philons allegorischer Auslegung von Num in die minutiöse Analyse von Weisheit einbezogen wurde. Gerade die Tatsache, daß Philons Deutung von Num „irgendwie abseits vom großen Strom der jüdischen Auslegung dieser Perikope" (182) bleibt, hätte eine genauere Untersuchung nicht ausschließen, sondern gerade erstrebenswert machen sollen. Darüberhinaus wäre – wenn eben auch sonst talmudische Texte herangezogen werden – ein Vergleich der (oder wenigstens ein Hinweis auf die) beiden extrem verschiedenen Auslegungen des betonten „mache *dir* einen śaraf„ bei Philon und im babylonischen Talmud (bAZ 44a, wo Num 21,8 mit 2Kön 18,4 verknüpft ist) sicher von besonderem Reiz gewesen. Andererseits kann man es dem Vf., der dank dessen, daß er sich keineswegs auf die frühe jüdische Literatur beschränkte, eine Fülle von Texten heranzog, kaum verdenken, daß er irgendwo den Schlußstrich zog.

Die Arbeit ist als „traditionsgeschichtliche Studie" bezeichnet, doch werden oft auch andere methodische Ansätze wie Text-, Formen- und Gattungskritik, Motiv- und Traditionskritik sowie Kompositions- und Redaktionskritik (in enger Anlehung an den UTB-Band „Exegese des Alten Testaments". Heidelberg 1973) herangezogen, und zwar umso ausführlicher (insbesondere die Textkritik), je breiter die zugängliche Überlieferung bzw. je bessere Textausgaben verfügbar sind. Gerade auch die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen sind ungemein interessant und aufschlußreich, geraten aber bisweilen ungerechtfertigt ins Uferlose. So sind z. B. die nachdrücklichen Hinweise zum TFrag 21,9 auf die Fürbittenfunktion des Mose und anderer biblischer Gestalten (330ff), obwohl im Targumtext davon – möglicherweise wegen Textausfall – gar nicht die Rede ist (die von den Schlangen Gebissenen sind die Betenden), hier fehl am Platz und irreführend – zumal dieses Thema an anderer, passenderer Stelle ausführlich dargestellt wird.

Im großen und ganzen ist diese breit angelegte Untersuchung gründlich gearbeitet. Daß bei der „Materialfülle" Einzelaussagen sich als irrig erweisen oder manche Ergebnisse zum Widerspruch reizen, ist eher selbstverständlich. Dies gilt insbesondere für die rabbinische Literatur, wo trotz großer Belesenheit des Vf.s manches unbefriedigend bleibt. Auch bleiben Bemerkungen etwa über die Redaktion der Mischna durch R. Jehuda ha-Naśi oder die Zuschreibung der Tannaitischen Midraschim an die Schulen R. Yishmaels bzw. R. Aqivas hinter dem Forschungsstand bzw. Problembewußtsein zurück.

Verschiedene Irrtümer z. B. beim Übersetzen (so heißt beispielsweise 78 'šr ᶜśh mošh nicht „die Mose hatte anfertigen lassen" [richtig 77], oder 218f fehlt in Version B zweimal das fragende, eine negative Antwort provozierende „etwa?!", obwohl der hebräische Text hier mit Version A übereinstimmt – das ist namentlich bei synoptisch gebotenen Texten irreführend) und ungenaue oder sogar widersprüchliche Aussagen (so heißt es etwa bezüglich einer Auslegung in mRH bzw. den Mekhiltot einerseits, Ex 17,11 werde durch Num 21,8f gedeutet [so 220,248,455], andererseits, die Auslegung von Num 21,4–9 erfolge „im Licht von Ex 17,8–16" oder „eher" umgekehrt [431] und schließlich, richtig, es handle sich um eine „analoge Auslegung von Ex 17,11 und Num 21,8f" [283] hätten spätestens beim Korrekturlesen auffallen und vermieden werden sollen. Bedauerlich ist auch die recht unkritische Verwendung des Terminus „Drache" (vgl. hierzu die Untersuchung der Rezensentin *Dᵉrāgôn* und Götzendienst. Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZ III 3. Frankfurt/M., Bern 1982). Schließlich sei noch das ansprechende Äußere des Buches genannt; auch halten sich – gemessen am Umfang – Tipp- und sprachliche Fehler in engen Grenzen.

Insgesamt eine materialreiche, lesenswerte Untersuchung!

Frankfurt a. M. Margarete Schlüter

Thompson, Alden Lloyd: **Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra.** A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XVI, 395 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Series Number 29) kart. $ 6.–

Diese Untersuchung zu IV Esra versucht, eines der Hauptthemen dieser Apokalypse herauszuheben und darzustellen. Das geschieht jedoch nicht in einer systematischen Zusammenstellung, Ordnung und Bewertung der Aussagen über das Böse, die in dem Buch enthalten sind. Th. ist vielmehr betrebt – und dies ist dem Charakter der Esra-Schrift besser angemessen als eine Systematisierung von Inhalten –, das Ringen des Autors mit dem Problem des Bösen zu verfolgen.

Im 1. Kap. (5–82) gibt Th. einen Überblick über die Anschauungen des Judentums (um 100 n. Chr.) bezüglich der Entstehung und Verbreitung des Bösen (des Übels) und der Versuche, die Verantwortlichkeit dafür festzustellen. Das physische Übel und das moralische Böse werden, wie dann auch während der ganzen Studie, unterschieden und nacheinander besprochen. Dabei wird ausführlich die Frage nach der Verantwortlichkeit für beide, wie sie das AT, das palästinensische und das hellenistische Judentum sie stellt und zu lösen versucht, nachgegangen. IV Exra und syr Baruch werden, da sie dann ausführlich behandelt werden sollen, nur jeweils angesprochen. Die Zusammenfassung der Feststellungen dient zugleich als Hinführung zum Problem in IV Esra. Damit wird auch die inhaltliche Blickrichtung für die anschließende Untersuchung in gewissem Umfang festgelegt. Das geschieht im besonderen in der Frage nach der Verantwortlichkeit für das Böse und das Übel, insofern sich das Problem (66) in folgender Weise zuspitzt: Weil im hellenistischen Judentum die Lösung in Richtung eines metaphysischen Dualismus gesucht wird, öffnet sich die Tür für jüdische und christliche gnostische Abweichungen. Vielfach werde IV Esra heute so verstanden, daß Esra der Sprecher einer abweichenden gnostischen Häresie, Uriel aber der Verteidiger der pharisäischen Tradition sei.

Die dialogische Struktur des Buches legt in der Tat eine Rollenteilung zwischen Esra und Uriel nahe. Das zu lösende Problem ist nach Th. im wesentlichen also dieses: Repräsentiert Esra die gnostische Sicht, so daß er das Buch zu einer Art von antignostischer Polemik macht, oder arbeiten beide, Esra und Uriel, an der Frage des Übels innerhalb der akzeptierten Grenzen der Orthodoxie, wobei sie, wenn auch in einer scharfen Form, den Kampf darstellen, der das jüdische Volk durch seine leidvolle Geschichte hindurch anscheinend gequält hat? Th. entscheidet sich für die zweite Sicht: Der Autor habe die

Elemente der Lösung des genannten Problems auf beide Dialogpartner verteilt. Damit sind die Basis und die Richtung gewonnen, auf denen argumentiert wird.

Das 2. Kap. (83–120) äußert sich kurz zu Einleitungsfragen (Name, Hss, Übersetzungen, Sprache des Urtextes) und gibt einen Überblick über die Forschung zu IV Esra. Zum Schluß werden die Autoren noch einmal besonders erwähnt, die zu den drei für die Studie wichtigen Aspekten (Sieben-Episoden-Struktur, Dialogform, Absicht des Verfassers) am meisten beigetragen haben.

So zeichnet sich in den beiden ersten Kap. der Ansatz für die Deutung des Inhalts und der Aussageabsicht des Vf.s von IV Esra klar ab, der im 3. Kap. (121–156), auch mit einem Vergleich von syr Bar, noch einmal überdacht und präzisiert wird: das Sieben-Episoden-Schema und die Dialog-Struktur in IV Esra.

Innerhalb der sieben Visionen und des Schemas, das ebenfalls für syr Baruch angenommen wird, werden die verschiedenen literarischen Einheiten (various literary units 122) herausgehoben: a) Bitte um Erleuchtung (mit und ohne Klage); b) Dialog mit dem Engel (oder mit Gott); c) Vision (oder „Offenbarung"); d) Interpretation oder Antwort des Engels (oder Gottes); e) Unterredung mit dem Volk; f) Epilog (Erzählung in IV Esra: 14,37–48; Brief in syr Bar: 77,18–87,1); g) Anfängliche Unterweisung oder Befehl Gottes (nur in syr Bar: 1,1–2,2; 13,1–12); h) Klage (siehe a). Doch gerade hier erheben sich bei einer kritischen Prüfung Bedenken. Th. selbst gesteht, daß „a pattern however, is not so clear in II Baruch" (124). Auch für IV Esra kann man nicht bezüglich der von Th. genannten Abschnitte von einem „pattern" oder von einem gleichgebauten Schema sprechen. Die lange 3. Vision enthält nach Th. nur a) und b). Ebensowenig sollte man von literarischen Einheiten reden, eher von angewendeten Redeformen, die innerhalb der großen Abschnitte (Visionen) zur Anwendung gelangen. Hier hat K. Koch, Esras erste Vision. Weltzeiten und Weg des Höchsten: BZ N.F. 22 (1978) 46–75, einen besseren Weg gewiesen. Positiv erscheint an dem von Th. gewählten Ansatz, daß er mit den literarischen Gegebenheiten, wie sie vom Autor des Buches eingebracht wurden, ernst macht mit der Einteilung in sieben Visionen und mit der Dialogform. Letztere, die in der Tat für das gestellte Thema der Studie wichtiger ist als die Gliederung von IV Esra in sieben Visionen, wird näher ins Auge gefaßt, allerdings nicht nach der formal literarischen Seite, sondern mit einer Charakterisierung des Sehers und seiner Funktion wie auch des göttlichen Gesprächspartners und dessen Funktion.

Im 4. Kap. (157–256) folgt die eigentliche thematische Untersuchung unter dem Titel: „From Lament over Israel, to lament over all mankind, to consolation for Israel: the form and structure of IV Ezra as the key to the author's argument." Dabei werden die einzelnen Visionen in folgender Hinsicht durchgesprochen: in 1, 2 und 3 jeweils die Entfaltung und der Gebrauch der Begriffspaare „einer/viele" und „viele/wenige", in 4 der Übergang von der Sorge für die Vielen zur Tröstung des Einen und schließlich für die Visionen 5–7 insgesamt die Haltung des Autors, der vom Pessimismus zu einem vorsichtigen Optimismus übergegangen ist, gegenüber seinem Problem.

Von diesem Durchgang durch die verschiedenen Aspekte in der Haltung des Autors von IV Esra zu der Heilsmöglichkeit der Menschen bzw. Israels aus, stellt sich für Th. im 5. Kap. (257–294) die Frage nach dem Inhalt des Theodizee-Problems, das im Grunde bei allen Anfragen Esras und den Antworten Uriels sowie in den visionären Stücken immer mitverhandelt wird. Man muß Th. zustimmen, wenn er sagt, daß es in 10,15.16 in der Aussage, dem Beschluß Gottes sei recht zu geben, aufgezeigt ist, und daß seine „Theodizee" in dem Rat, das Unglück standhaft zu ertragen, typisch zum Ausdruck kommt. Was den Inhalt des Problems anbelangt, kommt Th. zu der Auffassung, der Autor sorge sich mehr um die gegenwärtige Not als um das kommende Gericht, mehr um Israel als um alle Menschen, mehr um das physische als das moralische Übel in den Visionen 1,2 und – in geringerem Maß – auch in 4–7. Umgekehrt sei es in der 3. Vision bei der Argumentation mit den Begriffen „viele/wenige", doch liege hier seine eigentliche Schwierigkeit und sein Interesse. Das lasse sich auch anderwärts zeigen. Wenn aber das eigentliche Problem des Autors das moralische Übel ist, welche Lösung bietet er an?

Dies wird im 6. Kap. (295–353) nach zwei Richtungen hin untersucht: Bietet der Autor eine rationale oder eine erfahrungsmäßige Lösung an? Die Antwort ist: Es gibt keine effektive rationale Lösung der Theodizee in IV Esra (340), wenn auch Gott am Ende als gerechter Richter gerechtfertigt erscheint (14,30). Wenn aber Gott gerecht ist, dann ist das Leben in dieser bösen Zeit dennoch zu ertragen. Am Ende hebt Th. noch einmal die Hauptlinien der Untersuchung heraus und faßt seine Ergebnisse zusammen (355–357). – Zur Anlage des Buches ist zu sagen, daß die Anmerkungen nach jedem Kapitel stehen, Literatur- und Stellenverzeichnis sind beigegeben.

Th. hat gezeigt, daß man bei der Interpretation von IV Esra die beiden im Dialog miteinander ringenden Personen nicht auseinanderreißen und als häretische und orthodoxe Position einander gegenüberstellen darf. Was den Autor bewegt und was er sagen will, kommt in beiden mittels der dialogischen Auseinandersetzung zum Ausdruck. Hier wäre aber auch auf die einzelnen Gesprächsgänge innerhalb der „Visionen" zu achten, in denen je in eigener Weise die Anfrage gestellt und darauf geantwortet wird. Sicherlich hat die Wahl eines bestimmten Themas, das ohne Zweifel zentral ist für den Autor von IV Esra, und seine Abhandlung anhand der Aussagen des Buches ihre volle Berechtigung. Im Gegenzug sollte jedoch auch vom Text her eruiert werden, was den Autor bewegt und in welcher Weise. Dem Vf. der vorliegenden Untersuchung aber darf dafür gedankt werden, daß er die Bedeutung der Struktur und Form der Esra-Apokalypse für die Erfassung ihres Grundthemas gezeigt und dieses in sorgfältiger Untersuchung dargestellt hat.

Würzburg Josef Schreiner

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Die vollständigen Synopsen nach Markus, nach Mattäus, nach Lukas, mit den Parallelen aus dem Johannes-Evangelium und den nicht-kanonischen Vergleichstexten sowie einer Auswahlkonkordanz. Bearbeitet und konkordant übersetzt von R. Pesch in Zusammenarbeit mit U. Wilckens und R. Kratz. Vier Einzelbände in Schuber. – Gütersloh: G. Mohn 1980. Insgesamt 395 S. kart. DM 58.–

Pesch und seine Mitarbeiter stellen hier das seit längerer Zeit angekündigte Synoptische Arbeitsbuch vor. Die Publikation hatte sich verzögert, weil – entgegen der ursprünglichen Planung – die Absicht nicht realisierbar war, „dem Synopsentext die anerkannte und bewährte Übersetzung des NT von U. Wilckens zugrunde zu legen" (Bd 1, Vorwort). Neu an diesem Arbeitsbuch ist, daß hier imgrunde drei Synopsen vorgelegt werden. Während die bisherigen Synopsen den fortlaufenden Mk-Text und die ihm zugeordneten Parallelen von Mt und Lk boten, praktisch also eine Mk-Synopse darstellten, enthält das jetzt vorliegende synoptische Arbeitsbuch neben dem sonst üblichen Markusfaden auch den durchgehenden Mt- und Lk-Text. Bei diesem Entwurf wird jedoch nicht die von den Herausgebern vertretene Zweiquellentheorie preisgegeben (vgl. Bd 1 Einleitung I); aber er macht es möglich, die jeweils eigene literarische Konzeption und damit die redaktionelle Bearbeitung der Vorlagen aufgrund eines bestimmten theologischen Vorverständnisses deutlich sichtbar werden zu lassen. „Der Leser soll jedes der drei Evangelien in seinem eigenen Textzusammenhang vollständig vor Augen haben und durch die beigegebenen Parallelen den jeweils besonderen Aspekt wahrnehmen können, unter dem jeder der drei Evangelisten die ihm vorgegebene Jesus-Überlieferung in verschiedener Weise gestaltet und interpretiert hat" (Bd 1, S 11).

Die Anlage des Synoptischen Arbeitsbuches ergibt sich somit konsequenterweise aus dem präsumierten literarischen Abhängigkeitsverhältnis:

Bd 1 hat (neben einem kurzen Vorwort und einer ausführlichen Einleitung) das Mk-Ev., Bd 2 das Mt- und Bd 3 das Lk-Ev. zum Inhalt. Jedem der drei Bde ist ein Inhaltsverzeichnis beigefügt, das nach kleineren oder größeren literarischen Einheiten aufgeteilt ist, die jeweils mit einem den Inhalt wiedergebenden Kurztitel versehen sind. Bd 4 bietet eine Auswahlkonkordanz, die es dem Leser ermöglichen soll, den Wortgebrauch der 3 Evangelisten „in Übereinstimmung und Differenz" (Bd 4, 5) zu erkennen. Sie zu erstellen bereitete begreiflicherweise nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Zunächst mußte eine konkordante Übersetzung erarbeitet werden, was notwendigerweise zu sprachlichen Härten führte; sie wurden bewußt in Kauf genommen, da ja der Leser „Übereinstimmungen und Abweichungen im Wortlaut der Texte umfassend, d. h. nicht nur in den unmittelbaren Paralleltexten, sondern über die ganzen Evangelien hin", erkennen soll (Bd 1, 11). Andererseits weisen die Unterschiede der griechischen und deutschen Sprache Grenzen auf, die eine konsequent-konkordante Übersetzung unmöglich machten. Damit aber wurden auch für die Auswahlkonkordanz Grenzen gezogen. So war nicht nur eine Beschränkung auf häufig vorkommende und sachlich relevante Termini notwendig; es wurde darüber hinaus auch deutlich, daß griechische Wörter von Text zu Text eine andere Bedeutung gewinnen können und deshalb mit jeweils anderen deutschen Wörtern wiedergegeben werden müssen. Die Hrsg. haben dem Rechnung getragen dadurch, daß sie durch Verweise und Zeichen zu erkennen geben, wo die konkordante Übersetzung nicht durchgehalten worden ist.

Als Zielgruppen, für die das Synoptische Arbeitsbuch gedacht ist, nennen die Hrsg. Studenten der Theologie (besonders die verschiedenen Stufenlehrer-Studenten), Pastoren und Lehrer im Religionsunterricht (vor allem auf der gymnasialen Oberstufe) und die vielfältigen Gruppen der kirchlichen Erwachsenenbildung. Zweifellos bedeutet das

Arbeitsbuch (nicht zuletzt wegen seiner handlichen, viergeteilten Form) eine Erleichterung für die praktische Bibelarbeit. Allerdings – und das wird auch von den Hrsg. betont – ersetzt es nicht den griechischen Text (mit kritischem Apparat) und eine vollständige griechische Konkordanz. Das aber heißt dann konkret, daß die intendierte Hilfe für die praktische Bibelarbeit in einem nicht geringen Ausmaß auf Kosten des am griechischen Text orientierten Quellenstudiums gewonnen wird.

So können etwa die Verweise auf andere Lesarten nur unvollständig ihre Funktion erfüllen; sie fordern den Gebrauch einer kritischen Ausgabe des NT geradezu heraus. Im Wissen um diese Schwierigkeit haben sich die Hrsg. zu Recht die geforderte Zurückhaltung auferlegt. Ähnlich ist es mit dem zum besseren Verständnis gebotenen Vergleichsstoff (entweder in einer 4. Spalte vorwiegend aus dem kanonischen Joh-Ev. oder aus dem apokryphen Tomas-Ev. beigefügt oder in den Fußnoten durch Verweise angezeigt; hierbei ist allerdings die gewählte Methode nicht immer einsichtig); auch er bedarf der sorgfältigen Kontrolle und der Verifizierung am Originaltext.

Der Rez. teilt uneingeschränkt die Hoffnung der Hrsg., „daß sich dieses Buch ... als nützlich und hilfreich erweisen wird" (Bd 1, 12). Und er möchte den Wunsch hinzufügen, daß sowohl „Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien" als auch „So liest man synoptisch I–V" (ebenfalls von R. Pesch bei J. Knecht, Frankfurt 1975–79, herausgegeben) vielen Lesern den Zugang zu den „Quellen lebendigen Wassers" neu erschließen mögen, der ihnen vielleicht bisher – aus welchen Gründen auch immer – ganz oder teilweise verschlossen war (der Hinweis darf nicht fehlen, daß bei einer Neuauflage eine Reihe von Fehlern korrigiert werden müssen).

Bochum Alexander Sand

Blank, Rainer: **Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann.** – Basel: F. Reinhardt 1981. 221 S. (Theol. Dissertationen XVI) kart. SFr 38,–

Die bei B. Reicke in Basel gefertigte Diss. versucht „ein kritisches Nachdenken der formgeschichtlichen Thesen und Ausführungen der beiden Forscher" (9) in einem jeweiligen Durchgang durch „Die Formgeschichte des Evangeliums" (11ff) und „Die Geschichte der synoptischen Tradition" (89ff). Blank zeigt auf, wie für beide Forscher die „grundsätzliche Diskontinuität zwischen Jesus und der Gemeinde" Voraussetzung, die „Eschatologie" bei Dibelius, das „religionsgeschichtliche Verständnis" bei Bultmann der „Interpretationsrahmen" ihrer Untersuchungen waren. Beide waren vom Evolutionsgedanken bestimmt, den die Folkloristik in die Betrachtung von „Volksüberlieferung" eingeführt hatte, und beide suchten daher nach ursprünglichen „Reinformen". Blank sucht kritisch nachzuweisen, wie sich solche „Vorentscheidungen" in den Details der klassischen Werke der Formgeschichte auswirkten; besonders hebt er auch auf die – s. E. falsche – Vorentscheidung der Zweiquellenhypothese ab. So sehr gegenüber einem immer noch verbreiteten Umgang mit den „Klassikern" als Orakeln mit unbestrittener Autorität jetzt deutliche Warnzeichen gesetzt sind, so unbefriedigt läßt den Leser die Arbeit B.s (trotz der begrenzten Zielsetzung) hinsichtlich einer neuen Gesamtperspektive wie in der Detaildiskussion.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Wanke, Joachim: **„Bezugs- und Kommentarworte" in den synoptischen Evangelien.** Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung. – Leipzig: St. Benno 1981. XIV, 117 S. (Erfurter Theologische Studien 44) kart., DDR M 14.80

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als einen Beitrag zur Traditionsgeschichte der synoptischen Evangelien; der Nachdruck liegt auf dem Nachweis der These, daß die überlieferten Herrenworte „in irgendeiner Weise Gegenstand eigener interpretierender Bemühungen" waren (3). Hinter diesen interpretierenden Veränderungen stand das Bestreben, „die überkommenen Sätze für den veränderten Alltag verständlich und gegebenenfalls praktikabel zu machen" (4). Im Verlauf dieses Prozesses spielte die sekundäre Verknüpfung von Jesuslogien im Frühstadium der synoptischen Überlieferung eine besondere Rolle (5–8). Erweist sich diese Verknüpfung als ein „Kommentarvorgang", müßte sich ein vorgegebenes „Bezugswort" aufzeigen lassen, dem dann ein „Kommentarwort" zugeordnet wurde (8–10); dabei bezeichnen die beiden (zunächst rein formalen) Begriffe „ihrem traditionsgeschichtlichen Ursprung nach eigenständige und in sich einheitliche Überlieferungen" (10–13). Der Vf. räumt ein, daß teilweise nur mit hypothetischen Urteilen argumentiert werden kann, da sich die form- und traditionsgeschichtlichen Abgrenzungen „kleiner Einheiten" nur „partiell verifizieren" lassen (11; vgl. auch 13); ist doch die Erkenntnis der Formkritik zu beachten, daß am Anfang eines Überlieferungsprozesses die kleine Einheit steht, die dann im Verlauf des Traditionsprozesses zu größeren Spruchgruppen bzw. zu Redekompositionen zusammengefaßt wurden (vgl. 13–17). Methodisch ergibt sich daraus, daß von der kleinsten erkennbaren Spruchkomposition auszugehen ist (14.15), die „aus dem praktischen Umgang mit Jesuslogien in Verkündigung und Unterweisung" erwachsen sind (16).

Mit diesen grundsätzlichen Erwägungen ist die Thematik, aber auch der Aufbau der vorliegenden Arbeit angezeigt. Nach dem 1. Teil (Zur Einführung: Forschungssituation und Aufgabe [3–18]) behandelt der 2. Teil „Frühe ‚Bezugs- und Kommentarworte' in der synoptischen Tradition" (21–99). Der 3. Teil schließlich bietet eine Zusammenfassung: „Abschließende Wertung und Ausblick" (103–117). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ist der Arbeit vorangestellt: IX–XIII. Den größten Raum nehmen die Einzelanalysen des 2. Teils ein, die mit Hilfe einer sorgfältigen Exegese und eines konsequenten synoptischen Vergleichs die These einer sekundären Verknüpfung in der vorliterarischen Tradition zu erhärten versuchen. Ein erster Abschnitt behandelt 12 Logienkombinationen in der Redequelle (21–81), ein zweiter 4 Verbindungen in der vormarkinischen Überlieferung (82–99).

Die Einzelanalyse geschieht nach folgendem Schema: I. redaktions- und überlieferungskritische Untersuchung; II. motivkritische Analyse des Bezugswortes; III. Untersuchung der Aussageintention des Kommentarwortes, und IV. das die Verklammerung auslösende Interesse.

Bei den Texten handelt es sich um eine „Auswahl" (18 und 103) mit exemplarischer Bedeutung. Gerade die Einzelexegese macht immer wieder deutlich, daß sich überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen stets auf unsicherem Boden bewegen und auf Vermutungen angewiesen sind. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden; fragwürdig wird dieses Vorgehen jedoch dann, wenn aus den Vermutungen „sichere" Schlüsse gezogen werden.

Als Ergebnis der Analyse ausgewählter Texte hält der Vf. fest (vgl. 103–117): Der Begriff „Kommentarwort" bringt einen „traditionsgeschichtlich verifizierbaren Sachverhalt in der frühen Überlieferungsphase des synoptischen Logienmaterials zum Ausdruck" (103). Theologisch gesehen (vgl. „Thematische Aspekte ..." 108–112) verweisen die meisten Logienverknüpfungen auf eine Kommentierungstendenz, „die sich mit dem Stichwort ‚Christologisierung' des Überlieferungsmaterials kennzeichnen" läßt (108). Einige Kommentarworte drücken ein Interesse an bestimmten Funktionen des Gemeindelebens aus (110); aber auch das Motiv vom „heilsgeschichtlichen Rückblick" (111) und von der „paränetischen Zuspitzung" (112) ist vorhanden. Aus der gezielten Koordination von Herrenworten ist zu ersehen, daß die Worte Jesu bereits in den Anfängen der Überlieferungsgeschichte als normative Größen angesehen wurden. Möglicherweise sind die Bezugsworte als Kristallisationskerne der Redegut-Überlieferung Bestandteil der ältesten Jesus-Überlieferung; wegen der verschiedenen Verbindungsmotive dürfte eine genaue Bestimmung des „Sitzes im Leben" (etwa Tauf- und Gemeindeunterweisung) nicht möglich sein.

Der Vf. hat sich in der umfangmäßig kleinen, aber inhaltlich konzentrierten Schrift einem Gebiet der Exegese zugewandt, das besonders in jüngster Zeit die ntl Forschung bestimmt hat, der Frage nämlich: Ist es möglich, in der vorliterarischen Phase der Jesusüberlieferung konkrete Aktivitäten der urchristlichen Tradenten auszumachen? Am Beispiel formaler, nämlich formkritischer Indizien kann der Vf. zeigen, daß der Überlieferungsprozeß immer auch ein von konkreten Notwendigkeiten bestimmter Veränderungsprozeß gewesen ist. An der Richtigkeit dieser These ändert auch nichts die Tatsache, daß bei der Überprüfung der vorliterarischen Phase weitgehend mit Hypothesen gearbeitet werden muß. Fragt man nach dem theologischen Ertrag der Arbeit, so ist das Ergebnis vergleichsweise dürftiger. Die vom Vf. nur kurz angedeuteten, bei der Neuinterpretation beteiligten Motive, Interessen und Aspekte sind letztlich Motive, die aufgrund einer der Tradition verpflichteten redaktionellen Tätigkeit der Evangelisten bekannt sind; gehören sie doch zu jedem lebendigen Überlieferungsprozeß, den es niemals „ohne Veränderung" geben kann (3). Die vorliegende Arbeit bestärkt somit indirekt den Vorbehalt mancher Exegeten gegenüber traditionsgeschichtlichen Untersuchungen: Sie würden zu wenig für das theologische Verständnis der in literarischer Gestalt vorliegenden Evangelien beitragen. Trotz dieses Vorbehalts ist die Untersuchung von J. W. als positiver, die Forschung weiterführender Beitrag zur Synoptikerexegese anzusehen.

Bochum Alexander Sand

Moxnes, Halvor: **Theology in Conflict.** Studies in Paul's Understanding of God in Romans. – Leiden: E. J. Brill (1980). XIV, 319 S. (Supplements to Novum Testamentum 53) Lw. hfl. 88.–

„Theologie" hat in diesem Buch ihren eigentlichsten Sinn: Wort, Rede von Gott. Einem Vorschlag seines ersten Doktorvaters, N. A.

Dahl, folgend (1 u. 6) will der Vf. die paulinischen Aussagen über Gott in ihrem Sitz im Leben der Urkirche und in ihrem literarischen Zusammenhang in der Argumentation der Briefe, also nicht als isolierte dogmatische Sätze, studieren (5f). Da Röm häufiger von Gott als von Christus spricht, bleibt dieser Brief ganz nahe an der jüdischen Theologie, und er wird ein geeignetes Objekt dieser Untersuchung, besonders Kap. 4, wo die wichtigsten Prädikationen von Gott stehen, ganz besonders dann diejenige von Röm 4,17, wo M. das Zentrum des paulinischen Gottesverständnisses findet (8f).

Der 1. Hauptteil (etwa ein Drittel des Buches) behandelt die paulinische Rede von Gott im Röm allgemein, nach einem wohlbekannten Muster in der deutschen Bibelwissenschaft: die geprägten Formeln als Ausgangspunkt (15–31). Wichtig ist aber der Inhalt der Formel und ihre Funktion in der paulinischen Argumentation (die Formulierung der Formel ist davon weitgehend bestimmt, S. 30), besonders in Röm 1–4 u. 9–11, wo die Gottesaussagen vor allem vorkommen. Hier setzt Kap. 2 die Analyse fort und bietet dann eine Exegese von vielen zentralen Stellen in Röm. Es zeigt sich, daß Paulus auf der Basis von gemeinsamen geprägten Formeln, eben mittels dieser gemeinsamen Basis, die die Kommunikation ermöglicht, für seine eigene Position im Konflikt mit den Gegnern plädiert. Ein gutes Beispiel ist der Gebrauch des Bekenntnisses zum einen Gott in Röm 3,27–31 um die These von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetzeswerken zu stützen. – Leider wird diese These M. (41) entsprechend der verbreiteten aber m. E. falschen Übersetzung des Hab-Zitates in Röm 1,17 formuliert: „Der aus Glauen Gerechte wird leben" (statt „Der Gerechte wird aus Glauben leben") – vgl. dagegen die Par. in Gal 3,11 im Kontext und meinen Beitrag zur Frage in Stud.Theol. 32, 1978, 33–43.

Man sieht hier, wie Paulus die Tradition antithetisch deutet. Das zeigt die polemische Situation, wo die jüdische Anklage, daß die Predigt des Paulus Gotteslästerung bedeutet, von Paulus gegen die Juden selbst gewandt wird, z. B. Röm 2,23f (59f) – das Thema in Kap. 3, das auch einen Exkurs zur Polemik in den Evangelien und in der Apg enthält (69–77). Die Polemik wird im 4. Kap. zu ihrem konkreten Sitz im Leben frühchristlicher Gemeinden von Juden und Heiden in Verhältnis gesetzt. Die Soziologische Analyse urchristlicher Texte wird dann auch hier und da verwandt (88,98 – auch in anderen Zusammenhängen des Buches). Aber vor allem wird die Bultmannsche These von Theologie als Anthropologie durch die Ergebnisse hier travestiert: Von Gott zu reden ist von seinem Volk zu reden (99). Theologie wird also Ekklesiologie in der paulinischen Polemik gegen die Juden. Schwer zu verstehen und gar nicht als Ergebnis der Untersuchung einleuchtend ist aber hier die Deutung von „Juden": „be they Christian or non-Christian". (Vgl. auch 229 u. 231, weiter die Deutung vom Gal als r e j e c t i o n von „christlichen Juden", 94). Dieser Sprachgebrauch muß zumindest erklärt werden. Paulus war ja selbst eben ein christlicher Jude! Das Bedürfnis nach einem antithetischen Parallelismus (im paulinischen Stil) zur folgenden Formulierung der positiven und ekklesiologischen Funktion seiner Gottespredigt – „to express the identity of the Christian Church, for Jewish and non-Jewish Christians alike" – hat M. hier zu weit geführt.

Die nahe Verbindung zwischen den Fragen nach dem Gottesvolk und nach dem Gottesglauben tritt in Röm 4,13–22 besonders klar hervor. Darum wird dieser Abschnitt im 2. Hauptteil des Buches (in den letzten zwei Dritteln) Gegenstand einer Detailuntersuchung.

Sie wird mit der Analyse der Struktur des Kap. eingeleitet (Kap. 5). M. verfolgt dann das Thema der Abrahamsverheißung im AT, in den Apokryphen, Pseudepigraphen und Qumran-Schriften, bei Philo (bes. 130–164), in Targum und Midrasch, in Apg 7 (als ein judenchristliches Beispiel), in Hebr 11 und 1 Clem 10, wie auch im Gal (Kap. 6–7). Die Darstellung gipfelt schön in der Konzentration auf die Formel „Gott, der die Toten lebendig macht" in Röm 4,17 (Kap. 8), was dann eine gute rhetorische Inclusio mit dem 1. Kap des Buches bildet. Diese Formel wird zusammen mit dem Hintergrund im AT und in der synagogalen Liturgie wie auch mit vergleichbaren Texten bei Philo und in Joseph und Aseneth studiert – und zugleich dabei im Zusammenhang des Verses im allernächsten Kontext gesetzt, eine ganz schöne Komposition. – Etwas überraschend ist zwar dabei die Behauptung, daß der Begriff μετάνοια, der so zentral in H e l l e n i s t i c r e l i g i o s i t y sei (gemeint ist wohl „hellenistisches Judentum"), bei Paulus gar keine Rolle spielte (245). Die Anmerkung dazu (Nr. 58) sagt unrichtig, daß der Substantiv μετάνοια nur in Röm 2,4 zu finden sei. Man findet ihn ja auch in 2. Kor. 7,9 u. 10. M. spricht darüber hinaus selbst ein Paar Seiten später (253) von der Bekehrung Israels nach Röm 11 als neues Leben für die neue Gemeinschaft und dann (259) von der Bekehrung oder Berufung des Paulus.

Auch hier kann M. zeigen, daß Theologie in der Tat „Ekklesiologie wird, wenn er den Schluß zieht, daß der Zorn und die Gnade Gottes primär hermeneutisch für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk sind (268). Diese beiden Begriffe deuten die Gottesaussage von Röm 4,17, die dann einen Sinn bekommen hat, der sehr nahe dem radikalen Ausdruck von 4,5 kommt, daß Gott den Gottlosen rechtfertigt (269). Entscheidend ist aber die christologische Umbiegung der traditionellen jüdischen Formulierung durch 4.24–25, die zugleich einen Übergang zu den folgenden Kap. 5–8 bildet, deren Thema eben Tod und Leben mit und in Christus ist (275f). Und das hat auch mit der Gründung von christlichen Gemeinden zu tun – d. h. Theologie wird auch diesmal Ekklesiologie (281f).

Die Schlußbemerkungen knüpfen wie die Einleitung noch einmal an die Diskussion in der Literatur über diesen Themen an, ja, erweitert auch die Perspektive bis zu Vergleichen mit Luther, Marcion und Befreiungstheologie wie existentialistischer Hermeneutik. Gegen Marcion und seine neueren Nachfolger unter den existentialistischen Paulusinterpreten hält M. an der antithetischen Sprache von Gott fest, von seiner Schwäche u n d von seiner Kraft, von seiner Gnade u n d von seinem Zorn. Das bleibt die einzige Art und Weise, in der sowohl seine Gegenwart in der Welt wie auch dadurch die Welt selbst gedeutet werden kann. Das ist die eindrucksvolle Schlußthese dieser schön zusammengehaltenen und leicht lesbaren Diss. an der Universität Oslo, also eine wirkliche theo-logische t h e s i s.

Die Weite der Perspektiven, die die ganze Abhandlung kennzeichnet, ist kaum überraschend, wenn man die Beschreibung des Weges des Vf.s zu seinem Buch von Oslo über Yale, Duke, Tübingen, Cambridge und London zur Verteidigung der Diss. in Oslo und Veröffentlichung bei Brill in Leiden im Vorwort liest. Diese internationale Universitätsgemeinschaft ist teilweise eine Notwendigkeit, teilweise ein Privilegium, wozu die Forscher in den kleineren Nationen besonders früh berufen werden. Man kann auch in dieser Darstellung paulinischer Theologie – wo z. B. deutsche bzw. amerikanische oder skandinavische Akzente immer noch sehr unterschiedlich und spürbar sind – ein Gleichgewicht zwischen den beiden Haupteinstellungen finden, d. h. einerseits die mehr systematisch-theologische deutsche Paulus-Deutung, z. B. in der scharfen Formulierung der These, andererseits die religionsgeschichtliche, historische, soziologische Orientierung der amerikanischen und auch skandinavischen Paulus-Forschung. Typisch skandinavisch ist sicher der ekklesiologische Akzent. Den Schüler des großen Norwegers, N. A. Dahl, der Vf. einer Diss. mit dem Titel „Das Volk Gottes", dem zusammen mit seiner schwedischen Frau dieses Buch gewidmet wird und der lange an Yale tätig war, spürt man darin, wie auch aus häufigen Zittaen (ein Index auctorum hätte das noch deutlicher gezeigt).

Hier und da geht doch m. E. dieses Gleichgewicht verloren – zugunsten der allzu theologisch-systematischen Haltung – wenn M. z. B. (trotz der soziologischen Terminologie) S. 78 sagt, daß Paulus „used Godlanguage to intensify conflicts with rival groups". Denn wo kann man im Röm die Absicht merken den Konflikt bewußt zu intensivieren? Oder andererseits im etwas pauschalen Hinweis auf die heutige Lage der christlichen Theologie in der Dritten Welt, die umittelbar mit der Exegese vom Röm in Verbindung gesetzt wird, in der Zusammenfassung des Buches (289). Auch die allzu schnellen Schlüsse aus der literarischen Form zur historischen Lage sowohl in der Darstellung eines atl Themas S. 60,122 (wurde Jahwe tatsächlich von den Nachbarvölkern gelästert? und wie können wir das dann eigentlich wissen? nur die israelitischen Prophetenaussagen sind uns ja bekannt!) als auch in der Deutung der Haltung einiger Pauluskritischen Gruppen in der römischen Gemeinde S. 218 (wir wissen ja gar nicht, wie viel Paulus selbst über Gruppen in der römischen Gemeinde wußte, aber wohl, daß er sich oft in eigenen Gemeinden gegen Kritik in den aktuellen Punkten verteildigen mußte; die Apologie in Röm kann ja dann einfach ein ihm gewohntes Thema sein oder eine Vorwegnahme einer in der stark judenchristlichen Gemeinde Roms zu erwartenden Haltung). Auch die Identifizierung des Zieles der philonischen Polemik gegen die Literalisten (140) bleibt wohl sehr unsicher (als Stütze für diese Annahme – daß sie Pharisäer waren – sollte man etwas jüngere Vf. als Wolfson und Brehier in A. 74 finden; der dort genannte Shroyer ist leider aus der Bibliographie weggefallen, soweit ich sehen kann).

Zur Detailexegese möchte ich nur in einem Punkt, gegen die Deutung von Röm 4,12, Einwände erleben. M. findet, daß Paulus hier sowohl von gläubigen als von nicht-gläubigen Beschnittenen spricht (112 A). Das finde ich unwahrscheinlich, wenn ich die Parallele in V. 11 studiere:

Es gibt hier zwei Gruppen von Gläubigen, Unbeschnittene und Beschnittene. Die komplizierte Ausdrucksweise in V. 12 hängt natürlich mit der aktuellen Argumentation zusammen, wo die s o l a c i r c u m c i s i o n e zugunsten der paulinischen (nicht lutherischen!) s o l a f i d e verneint wird, denn für die Rechtfertigung ist allein der Glauben bedeutend, wie schon beim unbeschnittenen Abraham. Vgl. auch V. 16, wo der Satz von V. 11–12 in einer etwas einfacheren, aber auch mehr mißverständlichen Form mit derselben Grundstruktur gefunden werden kann. Man könnte ja meinen, daß nach diesem Satz die Verheißung sowohl den nichtgläubigen Juden wie auch den gläubigen Heiden gelte, was vielleicht durch Röm 9–11 gestützt werden könnte. Tatsächlich finde ich nicht, daß M. eigentlich diese Deutung des Verses 16 diskutiert hat. Aber V.14 leugnet einfach total das Erbrecht der οἱ ἐκ νόμου und so muß man wohl in diesem Zusammenhang nur mit den gläubigen Juden als Kinder Abrahams und Träger der Verheißung rechnen; περιτομή wird in V. 12 als nicht nur περιτομή sondern als περιτομή vereint mit dem Glauben des unbeschnittenen Abrahams definiert. So kann Paulus ja auch einfach jede Gültigkeit der Beschneidung im nur äußeren

fleischlichen Sinne ohne wirklichen Gesetzesgehorsam in Röm 2,25–29 leugnen: Das ist gar keine Beschneidung!

Dann glaube ich persönlich nicht (nach meiner Arbeit mit den paulinischen Totenauferstehungsaussagen), daß die allgemeine Totenauferstehung als ein Argument für den Glauben an die Auferstehung Jesu unter den frühen Christen verwandt wurde (so M. 270). Was wir bei Paulus (in 1 Th 4,13–18, 1 Kor 6,14, 1 Kor 15, 2 Kor 4,14 Röm 8,1) finden, ist genau die umgekehrte Argumentation auf der Basis des Glaubens an die Auferstehung Jesu für den Glauben an die Auferstehung der Christen. Die lukanische Paulus-Deutung muß hier sehr vorsichtig als Quelle für die paulinische Theologie benutzt werden (271), was ja auch ein anderer Doktorvater M.s, J. Jervell, tut. Der Hinweis auf den Glauben an die allgemeine Totenauferstehung wäre zwar als ein Argument für die Auferstehung Jesu unter pharisäischen und hier ähnlich denkenden Juden denkbar – aber er würde ja auch unmittelbar neue Probleme für die christliche Verkündigung schaffen: warum nur Jesus, warum dieser Sonderfall der Totenauferstehung? Eine Antwort finden wir zwar in 1 Kor 15,20–23 – aber dann angesichts der Leugnung der allgemeinen Totenauferstehung, nicht der Leugnung der Auferstehung Jesu. Paulus, der ja sicher selbst pharisäisch an die Totenauferstehung vor seiner Bekehrung glaubte, zeigt dann in seinen Briefen keine Spuren der angenommenen Argumentation, auch nicht in der Verbindung zwischen der pharisäischen und der christlichen Formel in Röm 4,17 bzw. 24. Paulus will ja hier nicht die Auferstehung Jesu oder die Auferstehung der Toten beweisen, sondern auf der Basis des Auferstehungsglaubens beider Vorstellungen Identität zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen hervorheben.

Fehler im Druck, im Schreiben oder in der englischen Sprache hat der Rez. natürlich gefunden, von denen wohl der ernsteste ein Paul's statt Philo's S.142 ist. (Aber auch bei der Analyse von Philo geht es natürlich eigentlich um Paulus.) Weiter: S. 6, Z. 23 ein extra that; S. 19 ein extra Punkt nach dem griech. Zitat; S. 56A das Fehlen eines s im Buchtitel bei Lövestam; S. 95, letzte Zeile ein o statt e in fellowship; S. 115, Z. 4 ein extra e; S. 123, Z. 1 ein a statt o; S. 170 ein needs statt need; S. 171 ein Old testament – Testament wäre wohl notendig; S. 88 heremeutical; S. 80, 166 ein an statt eines a. Das ist nicht sehr viel heute, wohl auch nicht bei Brill.

Aber das sind Kleinigkeiten in den wichtigen Beiträgen dieses Buches zur Exegese von Röm 4, vor allem, und allgemein zur Auslegung des Römerbriefes und damit zur paulinischen Theologie, aber auch zum Studium von Philo und seiner Deutung der Abrahamsgeschichte, ja wohl doch vor allem zur christlichen Theologie aus ihren Wurzeln, Theo-logie im eigentlichsten Sinne.

Sala H. C. C. Cavallin

Riekkinen, Vilho: **Römer 13.** Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. – Helsinki: Soumalainen Tiedeakatemia 1980. VII, 251 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 23) kart. FIM 56.–

Die teilweise unter der Ägide von E. Schweizer gefertigte Arbeit will die wichtigsten Auslegungen von Röm 13,1–7, die die letzten 25 Jahre hervorgebracht haben, darstellen und prüfen. Wie mir scheint, informiert sie erschöpfend und ausführlich. Eine ausgefallene Hypothese wie die „dämonistische" Deutung der „Mächte" wird gar auf 36 Seiten behandelt. R. bietet die verwirrende Vielfalt der Meinungen dar, indem er sich nach den Methodenschritten der Exegese richtet.

Zuerst werden Interpolationstheorien besprochen. Von großem Gewicht für die abschließende Interpretation ist die Textkritik (25–29), bei der R. die z. T. stark von Nestle abweichenden Vorschläge und Interpunktionen von B. Bonsack übernimmt.

Z. B. soll V. 3b kein Fragesatz sein. Damit ist der Diatribe-Stil (vgl. Jak 2,20) verkannt. Obwohl V. 5 V. 1ff wieder aufgreift, soll die Lesart von P^{46}DGF indikativisch verstanden werden.

Der motiv- und religionsgeschichtliche Überblick (52–65) liefert weithin Angaben aus zweiter Hand. R. gibt die heutige sententia communis wieder, wenn er folgert, es liege eine – noch nicht in eine Haustafel aufgenommene – Tradition zugrunde, die ihre nächsten Analogien in der Weisheitsliteratur der Diasporasynagoge hat. Ob V. 6f an das Jesuswort Mk 12,17 anknüpft, wagt er nicht zu entscheiden (94). Paulus habe diese Tradition aber modifiziert. Inwieweit auch innerhalb des Textes, das bleibt bis S. 213 (V. 5) offen. Jedenfalls wird in Kap. IV deutlich, daß der vorausgehende (vor allem 12,1f) und nachfolgende Kontext als redaktioneller Rahmen gesehen werden muß. Darin stimmt R. etwa mit W. Schrage überein.

Um die Intention des Apostels bei der Aufnahme dieses Stückes zu bestimmen, kombiniert R. die vorwiegenden Thesen: Paulus habe sowohl Zelotismus, Enthusiasmus wie einem Anschluß an die römische Steuerrevolte vorbeugen wollen. Diese paränetische Absicht verhindert nun eine ordnungstheologische oder naturrechtliche Auswertung der Aussagen, obwohl R. zugeben muß, daß das Material durchaus diese Aspekte aufweist. Paulus habe es aber nur zur Illustration der Funktion der faktischen menschlichen Machthaber gebraucht. Dabei scheint R. vor allem von dem dogmatischen Bedenken geleitet, daß nur dem Christen die Erfüllung des Gotteswillens möglich ist (174f.185). Damit dem Staat keine Heilsbedeutung zukommt, wird eine eschatologische Nuance der „Verurteilung" (V. 2) bestritten (206f) und das „Gute" auf die gesellschaftliche Gerechtigkeit relativiert (195.208f). Ist diese aber auch für Christen tatsächlich nur eine „innermenschliche Angelegenheit"? Wo bleibt da der vorher herausgearbeitete Bezug auf den Kontext?

Nun faßt R. das christliche Weltverhalten im Sinn des pl „Als ob nicht", indem er mit Bonsack und wenigen Handschriften von V. 7 nach V. 8 weiterliest: „Gebt allen, wozu ihr ihnen gegenüber verpflichtet seid, weil ihr niemandem zu etwas verpflichtet seid – als dazu euch gegenseitig lieb zu haben!" (38). Darin soll das eigentlich Weiterführende in R.s Untersuchung bestehen. Leider läßt sich diese Auslegung nicht halten. Denn die Unterordnung der Christen unter die Mächte wird nicht unter die Liebe subsumiert, die V. 8 einen engeren Horizont hat. Das macht das ἀλλήλους eindeutig. Die S. 216 Anm. 2 gesammelten Stellen, besonders 1 Thess 3,12; 4,9; 5,15, beweisen gerade diese Abstufung der Liebe.

So bleibt der Eindruck, daß R. zwar fleißig die exegetische Diskussion aufgearbeitet hat, aber die gerade für den Protestanten fühlbare Peinlichkeit des Textes kann er nur mit einem Kunstgriff vertuschen. Ist das überhaupt nötig, wenn – wie R. zum Schluß aktualisiert – heutiges Handeln u. U. dem Wortlaut von Röm 13 diametral widersprechen muß (227)?

Mainz Dieter Zeller

Schröger, Friedrich: **Gemeinde im 1. Petrusbrief.** Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert. – (Passau:) Passavia Universitätsverlag (1981). XII, 268 S. (Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie Bd 1) geb. DM 48.–

Schröger beschreibt im 1. Kap. seiner Arbeit den Existenzgrund der Gemeinde: Der Mensch vor dem „In-der-Gemeinde-Sein", die „vorhersehende" Tat Gottes, die erlösende Tat Christi, der Beitrag des Menschen zur Inkorporation in die Gemeinde, sein Tun nach Bekehrung, Gläubigwerden und Taufe, die Belebung der Gemeinde durch das Pneuma. Im 2. Abschnitt ordnet der Autor die Gemeinde in den Zusammenhang der Heilsgeschichte ein, indem er sie als Volk Gottes, pneuma-erfülltes Haus und königliche Priesterschaft schildert. Das 3., 4., 5. und 6. Kap. gelten dem „Gottesdienst der Gemeinde" („Darbringung ‚Geistdurchwirkter Opfer'"), der „Organisation der Gemeinde", dem „Erscheinungsbild der Gemeinde in der Öffentlichkeit" und der „Stellung der Gemeinde zur Gesellschaftsordnung in der Welt". „Die Gestaltung des christlichen Lebens in Leiden und Diskriminierung", das „Endzeitliche Leben der Gemeinde (Eschatologische Erwartung – Ausblick auf Ende und Gericht)" und die „‚Hoffnung' als Prinzip der in der Gemeinde Lebenden" thematisiert Sch. in den Abschnitten VII–IX. Im 10. Kap. wird nach dem „sogenannte(n) paulinische(n) Charakter" der Ekklesiologie des Schreibens gefragt. Das Werk klingt aus mit einer „abschließende(n) Erwägung zur Ekklesiologie des 1. Petrusbriefes und ihrer paränetischen Funktion".

Zur Wertung der Studien könnte man drei Anmerkungen machen:

a) Von der Exegese her ist zu erwähnen, daß, während 1. Petr in der Bibelwissenschaft bis vor einigen Jahren noch ein Schattendasein fristete, er seit kurzem deutlich aufgewertet wird und daß Sch.s Buch ein wichtiger Impuls für die neue Wertschätzung dieser Schrift ist. Mit Genugtuung konnte der Rez. feststellen, daß der Autor die in seinem aus dem Jahre 1976 stammende These von „eskalierender Verfolgung" in Kleinasien (F. Schröger, Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes, in: J. Hainz [Hrsg.], Kirche im Werden, München-Paderborn-Wien 1976, 239–252, hier 249) zugunsten einer differenzierten Einschätzung der zeitgeschichtlichen Situation aufgegeben hat. Positiv dürfte weiterhin sein, daß Sch. bei aller Nuancierung gegenüber früheren Studien anderer Autoren (etwa in der Frage des Charismen: 1 Petr 4,10–11, wie des paulinischen Charakters insgesamt der 1-Petr-Theologie) einige von ihnen mit seinen gelehrigen Untersuchungen im Grunde doch noch einmal bekräftigt.

Zwei kritische Hinweise seien gestattet: Sch. erwähnt im Vorwort seines Buches die frühere Arbeit eines anderen Autors zu dem ihn

selbst beschäftigenden Thema und sagt, sie sei „in vieler Hinsicht von nicht neutestamentlichen, sondern modern-theologischen Vorstellungen konzipiert" und ihre „unadäquate Diktion" verdunkle den gemeinten Sachverhalt. Dazu ist zunächst zu fragen, ob Sch. dem eigenen Ziel, „mit den aus dem neutestamentlichen Feld sich ergebenden Diktionen das Thema zu entfalten", gerecht wird. Ist der Verweis auf das 2. Vat. zur Erörterung dessen, was mit der „königlichen Priesterschar" gemeint sei (88–90), nicht modern-theologisch? Was ist im Zusammenhang der Charismenfrage (4,10–11) der Fingerzeig auf „eine protestantische Richtung, die gegen jede katholisierende Tendenz in den neutestamentlichen Texten zu Kämpfen geneigt ist" (114), anders als modern-theologisch? Wenn das 5. Kap. (125–156) die Überschrift trägt „Das soziologische Erscheinungsbild der Gruppe der Christen", wie sollte der Vf. dann ohne soziologische Begrifflichkeit auskommen? Wenn er sich mit dem „modernen Hoffnungsdenken" (104–207) auseinandersetzt, wie wäre das ohne „modern-theologische" Vorstellungen möglich? Ist die Entdeckung eines „grundlegenden Dogmas" (231) in 1. Petr nicht „modern-theologische" Diktion? Wie konnte jemand, der die Theologie in 1. Petr mit dem Empfinden der „heutigen Leser" vergleicht (234–235), ohne „modern-theologische und soziologische" Kategorien zurecht kommen? Man kann nur sagen: Gut so, daß Sch. im Verlauf seiner Arbeit nicht vor Vorstellungen und Diktionen zurückschreckt, die er bei anderen tadelt, denn nur so entgeht er biblizistischer Tautologie. Jede Textinterpretation und auch die Frage nach der Ekklesiologie von 1. Petr ist immer eine „Horizontverschmelzung" (H.-G. Gadamer), in die die Erfahrungen sowohl des Schreibenden als auch des Lesenden eingehen. Exegese nur als „Hermeneutik von hinten" (Erhebung der Zeitgeschichte) ohne „Hermeneutik von vorne" (Erfahrungen des je heutigen Menschen) wäre Pseudotheologie. Es wäre nicht zu Sch.s Schaden, wenn er sein Ansinnen, „mit den aus den biblischen Feld sich ergebenden Diktionen das Thema zu entfalten", da und dort aus dem Auge verloren hätte. Vielleicht wäre das vorliegende Buch gegenüber den früheren Veröffentlichungen, von denen es sich abzusetzen bemüht, um einiges originärer ausgefallen, wenn sich sein Vf. gerade das „moderne Hoffnungsdenken" in seinem unterschiedlichen Varianten, die es in der Universalkirche annimmt, zum Fragehorizont seiner Untersuchungen gemacht hätte.

Wer sich um ein qualitativ neues Gespräch zwischen Christen und Juden bemüht, fragt, mit welcher Begründung ein deutscher Exeget im Blick auf das Judentum an der Wende vom 1. zum 2. Jh. noch immer von „Spätjudentum" spricht (97). Trat denn das nachexilische Judentum zu dieser Zeit in eine Schlußphase ein, und können die weiteren 19 Jh.e seiner Existenz einfach vernachlässigt werden? Christliche Theologie und Bibelwissenschaft sollten sich nach Auschwitz in der Frage der Zuordnung von Judentum und Christentum überlegter artikulieren.

b) Ein pastoraltheologischer Gesichtspunkt: Sch. widmet sein Werk „besonders ... den in der Gemeinde Tätigen, den Geistlichen und Laien". Der Rez., der es in theologischer Erwachsenenbildung und Akademiearbeit nicht selten mit solchen „Praktikern" (wie es in einem vermutlich vom Verlag dem Buch beigefügten Werbeschrieb heißt) zu tun hat, möchte wissen, ob es dazu mit der Übertragung der griechischen und hebräischen Wörter und Sätze ins Deutsche getan ist. Oder hätte die Studie, um der Widmung zu entsprechen, nicht gerade von Fragestellungen des modernen Christen her konzipiert werden müssen, wie der Vf. sie auf den S. 234–235 signalisiert? Dann aber wäre das Buch um einiges anders ausgefallen. Freilich ist die im Hintergrund stehende Frage der Zuordnung von Bibelwissenschaft und Pastoraltheologie eine Aufgabe, die die Möglichkeiten eines einzelnen Theologen bei weitem übersteigt und mindestens noch eine ganze Generation von Universitätsprofessoren zu bewegen hat.

c) Schließlich sei einem deutschen Theologen, der mit einem seiner fünf Sinne auch immer beim theologischen Geschehen an den Rändern des weltkirchlichen Systems ist, noch gestattet, einen universalkirchlichen Aspekt anzusprechen. In dem schon erwähnten Werbeschreiben verweist Prof. F. Mußner auf die „Basisgemeinden" in Afrika und Südamerika. Lateinamerikanische Theologen scheuen nicht vor der Feststellung zurück, in Europa liefere die Theologie beinahe nur noch Reproduktionen von Synthesen vergangener Erkenntnisse. Lange nicht mehr allerorten in Lateinamerika spricht man heute anerkennend von deutscher Bibelwissenschaft. Für den Fall, daß unsere Exegese nicht ihre Mitverantwortung für interkontinentale Hoffnung, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Befreiung erkennt, gerät sie in Gefahr, da und dort in der Dritten Welt als belanglos oder gar gefährlich eingestuft zu werden. Deshalb kommen auch deutsche Exegeten nicht an der Gewissensfrage vorbei, aus welchem Vorverständnis und aus welcher Vorentscheidung sie ans Werk gehen. Dafür, daß Exegese auch anders, das heißt aus der Betroffenheit von Hoffnungslosigkeit, Elend und Menschenverachtung und aus einer „vorrangigen Entscheidung für die Armen" (Puebla) möglich ist, gibt es in Lateinamerika zunehmend Beispiele. Genannt sei nur der Name des in Brasilien tätigen Biblikers Carlos Mesters. Wenn deutschsprachige Pastoraltheologen und Homiliteker auf ihren Fachtagungen nach Anregungen aus Lateinamerika fragen, dann sei die Anregung auch in Richtung auf die Exegeten gestattet, sich den Anregungen eines „befreiten" und „befreienden" Umgangs mit der Bibel in Lateinamerika für die Bibelwissenschaft hierzulande zu stellen.

Lilienthal Horst Goldstein

Lindemann, Andreas: **Paulus im ältesten Christentum.** Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. – Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1979. X, 449 S. (Beiträge zur Historischen Theologie 58). Ln. DM 148.–

Die Hans Conzelmann gewidmete Göttinger Habil.-Schrift (1977) erörtert die vor-irenäische Rezeption der Größe „Paulus" von den nachpaulinischen Schriften des NT an bis hin zu Marcion. Diese Rezeption geschieht auf zwei Kanälen: Einmal werden Nachrichten über Paulus verarbeitet (also mehr biographisch), zum anderen spielt die paulinische Theologie eine bestimmte Rolle in den zwei Jh.en der Kirchengeschichte, die noch immer umstritten ist. Gegenüber der in der Forschung herrschenden Meinung, Paulus sei vor allem in den „häretischen" Gruppen, insbesondere bei Gnostikern, rezipiert worden, ist es das erklärte Ziel dieser Arbeit, den Nachweis zu führen, Paulus sei integraler Bestandteil auch der kirchlichen Tradition gewesen, abgesehen freilich vom gesetzestreuen Judenchristentum und vom Jakobusbrief.

L. geht die ntl und außerkanonischen frühchristlichen Schriften der Reihe nach durch und untersucht von Fall zu Fall die Paulus ähnlichen oder ihm möglicherweise direkt entgegengesetzten Stellen. Dabei ergibt sich ein differenziertes Bild: Für den Jakobusbrief nimmt L. an, daß er aus prinzipiellen theologischen Erwägungen heraus gegen die paulinische Theologie protestiert (251) und Dokument antipaulinischer Theologie sei. Hebr dagegen läßt sich nicht in die Geschichte der Paulusrezeption einordnen, auch eine Abgrenzung von der paulinischen Theologie wird bei ihm nicht sichtbar. Ob demgegenüber sein Christentum von „hellenistisch-jüdischer Religionsphilosophie (sic!)" gespeist ist, sei dahingestellt. 1 Petr ist ähnlich Zeuge des Versuchs der theologischen Selbstfindung des nichtpaulinischen Christentums in Kleinasien. Ob man aber deswegen schon sagen darf, dieser Brief zeige, „in welchem Ausmaß paulinisches Reden und paulinische Theologie auch diejenigen kirchlichen Kreise beeinflußte, die sich keineswegs als bewußt in paulinischer Tradition stehend empfanden" (259), ist wiederum – aus methodischen Erwägungen – fraglich.

Ein besonderes Problem ist seit jeher die Relation zwischen Paulus und Justin. L. kann zeigen, weshalb Justin Paulus nicht zitiert, versucht auch darüberhinaus zu verdeutlichen, daß Justin Röm, 1 Kor und Gal gekannt habe. So versucht Justin, ohne den Bezug auf kirchliche Tradition auszukommen.

In einem abschließenden Kap. „Zum theologischen Problem der Paulusrezeption in der Alten Kirche" kommt L. zu dem immerhin bemerkenswerten Ergebnis, daß die theologische Substanz der Paulus-Tradition, insbesondere die Rechtfertigungslehre, in der ältesten Kirche selten gesehen und ausgesprochen wurde und bei Marcion und den Gnostikern ganz fehle. Das relativiert – jedenfalls vom Standpunkt L.s aus – doch am Ende seine These die Christen der ersten beiden Jh.e betreffend nicht unerheblich. Wenn das aus der Sicht L.s zentrale theologische Anliegen des Paulus praktisch keine Rolle spielt, dann war es eben mit der Rezeption des Paulus, jedenfalls theologisch gesehen, doch nicht so weit her.

Anfragen ergeben sich aufgrund der Arbeitsweise des Vf.s: Über die Art, in der die Texte von Nag Hammadi hier zu kurz kommen, haben bereits andere geurteilt (vgl. K. Koschorke, Paulus in den Nag-Hammadi-Texten, in: ZThK 78 (1981) 177–205): L. hält sich primär an die Referate der kirchlichen Häresiologen. Darüberhinaus aber müßte die Methode dargestellt werden, nach der von Fall zu Fall entschieden wird, ob Abhängigkeit vorliegt oder nicht: Wo hört hier das Ermessen auf? Wann ist eine Parallele so „nah", daß nur die „Abhängigkeit" von Paulus infrage kommt? Besteht nicht das eigentliche Dilemma darin, daß man zwischen originär paulinischer und allgemein antiochenischer oder sonstwie in der frühesten Mission verankerter Theologie nicht säuberlich trennen kann? Steht nicht auch Paulus in einem christlichen Gemeingut bereits darin, welches zudem häufig im hellenistischen Judentum präformiert wurde? Muß wirklich alles, was paulinisch klingt, im 1. Petrusbrief oder bei Justin auf Paulus zurückgehen? Wird nicht am Ende die Rolle des Paulus gerade wegen dieser nicht diskutierten Vorfragen einfach überschätzt? Ich finde darauf in diesem Buch keine Antworten. Das zu diesem Punkt auf S. 15–19 Bemerkte ist oberflächlich und spielt in der Ausführung keine Rolle. Daß Paulus

und seine Briefe integrierender Bestandteil kirchlicher Tradition waren (402), ist für mich nicht erwiesen, weil a) L. selbst zugeben muß, daß paulinische Propria wie die Rechtfertigungslehre kaum eine Rolle spielen, man also schon auf dieser Stelle auf die Frage nach dem christlichen Gemeingut gestoßen wird, und weil b) die Methode des impliziten Zitierens in der spätantiken und frühchristlichen Briefliteratur nicht untersucht und nicht methodisch bzw. formgeschichtlich abgesichert wurde. – Daß das direkte theologische Konsequenzen hat, zeigt sich im Falle des Jak, von dem ich nicht zu glauben bereit bin, daß es sich hier um eine antipaulinische Theologie handelt oder daß Paulus auch nur gekannt wurde (vgl. meinen Beitrag in der FS für Günther Bornkamm, Kirche, S. 373ff). Zum Verhältnis Paulus/Matthäus wurde übrigens übersehen, was ich selbst dazu in: Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, S. 224f ausgeführt habe.

Die Arbeit ist – trotz der angemeldeten prinzipiellen Bedenken – eine gründliche Leistung. Denn hier wird eine wichtige Material- und Forschungsbasis für ein – nicht zuletzt in der ökumenischen Diskussion – bedeutsames Thema gelegt. Daß das alles von einem bestimmten Standpunkt aus geschieht, ist selbstverständlich und wird niemand verübeln, da es eigentlich nur zur Diskussion herausfordert, die diese Rez. mit anregen möchte. So hat man in diesem Bd aus der Sicht der Schule von H. Conzelmann alles beieinander, was an Quellen (auch wenn sie wohl durchgehend zu kurz behandelt werden) und Meinungen zur Sache wichtig ist. Daß L. sein Handwerk gut versteht, darüber besteht nicht der geringste Zweifel.

Heidelberg Klaus Berger

Strobel, August: **Das heilige Land der Montanisten.** Eine religionsgeographische Untersuchung. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. X, 308 S., 24 Tafelseiten. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd XXXVII) Ln. DM 112,–

Mit dieser Studie verfolgt der Vf. zwei Absichten. Er will einmal die geographische Heimat und das Kerngebiet auch des späteren Montanismus bestimmen. Zum anderen will er erneut den speziell phrygischen Charakter dieser Bewegung beweisen. Die zunächst im Vordergrund stehende erste Fragestellung wird im Fortgang der Untersuchung immer mehr abgelöst von der zweiten, die den Vf. offensichtlich fasziniert hat.

Nach einer Einleitung, in der St. über seine Reisen nach und durch Phrygien berichtet, befaßt er sich im ersten Teil mit dem „Zeugnis der altchristlichen Überlieferung". Im einzelnen geht es um die Bedeutung von Pepuza und Tymion, die Lage von Pepuza, die Herkunft des Montanus, die Lage von Ardabau und um die frühe Verbreitung des Montanismus. Als Zentrum der montanistischen Bewegung bestimmt er das Gebiet im Schnittpunkt des antiken Städtevierecks Philadelphia, Eumeneia, Apamea und Hierapolis (60). Genauer denkt er, wie in der Einleitung bereits hervorgehoben wird, an das Hochtal von Kırbasan (hilfreich sind die beigegebenen geographischen Skizzen!).

Das 2. Kap. ist den inschriftlichen Zeugnissen gerade dieser Gegend und des weiteren Verbreitungsgebietes der montanistischen Bewegung gewidmet. St. geht es vor allem darum, montanistische Inschriften ausfindig zu machen. Auf den Seiten 117/26 berichtet er über seine eigenen Funde.

Das 3. Kap. mit der Überschrift: „Archäologisch-topographische Beobachtungen" informiert über die vor Ort gewonnenen Erkenntnisse. Als Ergebnis wird S. 221 notiert: „Topographisch-archäologisch gesehen bieten sich für die Lokalisierung Pepuzas vor allem die Ortslagen von Sırıklı und Ikizbaba an." Zu denken sei aber auch an das Gebiet von Karahallı und Delihıdırli.

Der folgende Teil macht die bisher schon stets angesprochene Frage nach dem Einwirken einer vorchristlichen phrygischen Religiosität auf den Montanismus zum besonderen Thema der Untersuchung. In der Auseinandersetzung vorzugsweise mit W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, Tübingen 1929, will St. nachweisen, daß nicht erst der spätere Montanismus, sondern gleich schon der Anfang dieser Bewegung Einflüssen einer besonderen phrygischen Geisteshaltung ausgesetzt war. In der Zusammenfassung, in der St. seine These forschungsgeschichtlich ortet, formuliert er S. 295: „Wo immer das Evangelium Wurzeln schlägt, geschieht es niemals ohne das Moment der Übernahme vorgegebener Formen und ohne den Tatbestand der Anpassung und Umprägung. Missionstheologisch gesehen liefert die montanistische Kirche in ihren Anfängen das Paradebeispiel einer vollkommenen ‚indigenisation' der christlichen Botschaft. Dies will sagen, daß das christliche Zeugnis zutiefst im phrygischen Volksdenken mit seiner besonderen Religiosität Wurzeln schlug, so daß das Glaubensleben, der Gottesdienst und die kirchliche Organisation davon nicht unberührt blieben." St. will die heute meist vertretene Position eines vom älteren Christentum aus zu verstehenden Montanismus nicht ablehnen. Er meint aber, daß jene Richtung, als deren Vertreter auch der Rezensent zitiert wird, korrigiert werden müsse. Neben den christlichen Elementen müsse auch der phrygische Charakter beachtet werden.

Grundsätzlich ist mir die Hypothese der „indigenisation" auch für den Bereich der Alten Kirche sehr sympathisch. Doch muß man im Einzelfall sehr behutsam vorgehen, um nicht die Fehler der Religionsgeschichtlichen Schule zu wiederholen, in der man oft allzuschnell Gemeinsamkeiten konstatierte und Anhängigkeiten behauptete. Zunächst ist doch, gerade für die Menschen des 2. Jh.s, davon auszugehen, daß sie, wenn sie Christen wurden, eine totale Bekehrung vollziehen wollten. Sie lösten sich aus den polytheistischen Bezügen. Beibehalten blieb das, was als „neutral" galt, so gerade im Totenkult, in dem man meist konservativer als in den anderen Bereichen dachte und handelte. Die ägyptischen Christen haben z.B. die Mumifizierung lange Zeit weiter gepflegt. Sie konnten diese Praxis gut mit dem Auferstehungsglauben verbinden. Beibehalten blieben auch Vorstellungsweisen, die einem nicht bewußt waren, wie etwa ein bestimmtes Gottesbild bei lateinischen Kirchenschriftstellern, das von römischer Religiosität aus verstanden werden kann. In Ägypten erklärt z. B. die genannte Mumifizierung mit den dazugehörenden Ideen, warum man sich göttliches Heilshandeln in Märtyrerlegenden gehäuft im naiv-anschaulichen Bild der Wiederherstellung eines total zerstörten Leibes vorgestellt hat. Doch wird man im Fall des Montanismus sehr vorsichtig ans Werk gehen müssen. Die „neue Prophetie" war vom Ursprung her eine Erweckungsbewegung in schon bestehenden christlichen Gemeinden. Sollte diese Erweckung das Ziel gehabt haben, das Christentum phrygisch zu machen? Vor jeder religionsgeschichtlichen Fragestellung müßte m. E. ein sehr differenziertes Bild der Geschichte des Montanismus geboten werden. Der Urmontanismus muß dabei deutlich vom Montanismus der zweiten Generation, einmal in Phrygien (soweit wir ihn erkennen können) und zum anderen bei Tertullian unterschieden werden. Der Nachweis montanistischer Inschriften ist m. E. nur in wenigen Fällen eindeutig durchzuführen. Ich würde es daher vorziehen, unabhängig von einer solchen Fragestellung das ländliche Christentum Phrygiens im 3. und beginnenden 4. Jh. aufgrund dieser epigraphischen Zeugnisse zu beschreiben, soweit das möglich ist. Man kann dann annehmen, daß der erhobene Befund sowohl für katholische als auch für montanistische Kreise gelten kann. Es ist gut vorstellbar, daß sich Katholiken und Montanisten in Grabinschriften meist nicht voneinander unterschieden. Schließlich muß man dann noch die Periode der Verfolgung der Montanisten seit dem 4. Jh. unterscheiden. Die einzelnen von St. im 4. Kap. durchgeführten thematischen Untersuchungen sind m. E. nicht überzeugend, um einen speziell phrygischen Charakter des Montanismus im Sinne seiner religionsgeschichtlichen These zu beweisen. S. 239 weist St. auf die Vorschriften am Lairbenostempel mit der Forderung kultischer Keuschheit hin. Darauf heißt es dann: „Es liegt praktisch auf der gleichen Ebene, wenn der frühe Montanismus, stärker als das übrige Christentum, Enthaltsamkeit, sogar in der Ehe, und überhaupt sexuelle Reinheit einschärfte." Es folgt der Verweis auf Tertullian, Exh. cast. 10. Hier müßte doch genauer unterschieden werden. Der Urmontanismus dürfte die „Auflösung der Ehen" vor allem mit der Naherwartung, also eschatologisch, begründet haben (vgl. 1 Kor 7,25–38). Davon zu unterscheiden ist Tertullian, den man mit der inner- und außerchristlichen Askese der Zeit um 200 vergleichen muß. Beides ist etwas anderes als die kultische Reinheit im Lairbenostempel. Mir scheint es auch nicht gesichert zu sein, daß Montanus ein ehemaliger Kybelepriester gewesen ist. Das älteste Zeugnis bei Eusebius, KG 5, 16, 7 nennt ihn einen Neubekehrten (der Anonymus, um 200). Erst sehr viel später weiß man, daß er Götzenpriester (Didymus von Alexandrien) und abscissus und semivir (Hieronymus), d. h. ein entmannter Gallus der Kybele war (vgl. S. 34f). Man muß m. E. viel mehr mit den Eigengesetzen in der Traditionsgeschichte der Ketzerpolemik rechnen. Vieles, was der Autor in diesem Teil seines Buches bringt, ist Vermutung und sehr hypothetisch. Die Herleitung des Montanismus aus früheren christlichen Phänomenen unter Verzicht auf eine so dezidierte religionsgeschichtliche These erscheint mir plausibler.

Wenn man sich auch der religionsgeschichtlichen These des Autors nicht anzuschließen vermag, so bleibt doch wichtig, was zur geographischen und soziokulturellen Situation Phrygiens gesagt wird: „Geographisch war die Eigenart bedingt durch die weithin bäuerlichen Strukturen der Bevölkerung, dazu auf Grund ihrer relativen Abgeschlossenheit. Die Distanz der Siedlungen von den großen Städten und Zentren der kleinasiatischen Westküste mit ihrer pluriformen und agilen Mentalität muß gesehen werden" (230). Mir scheint, daß diese Linie weiterverfolgt werden müßte. Hier haben wir es offenbar mit einem bäuerlichen Christentum schon im 2. Jh. und einer dort aufbrechenden Erweckungsbewegung zu tun. Parallelen zu solchen Erscheinungen in abgeschlossenen Landstrichen liefert die Kirchengeschichte bis in die Neuzeit. Vielleicht hilft ein Vergleich. Die Abgeschlossenheit des Landstrichs und die ekstatische Prophetie könnten erklären, warum man das himmlische Jerusalem in der eigenen Heimat erwartete.

Mainz Theofried Baumeister

Corpus Christianorum. Series Graeca 8. Anastasii Sinaitae Viae dux. Cuius editionem curavit Karl-Heinz Uthemann. – Tournhout/Leuven: Brepols/University Press 1981. CCXLVII, 455 S. kart. bfr 6000.–

Der Liber qui dicitur Dux Viae, wie der vollständige Titel lautet, ist eine antimonophysitische Schrift des 7. Jh.s. Die Fragen nach der Einheit und dem Autor sind umstritten. Von drei Ausnahmen abgesehen (M, X, Y) nennen die Handschriften (Hss) keinen Vf. Seit V. G. Cave (1720) wurde immer wieder die Auffassung vertreten, das Werk sei eine Kompilation aus verschiedenen Schriften des Sinaimönches Anastasius († nach 700) und anderer Autoren. So urteilt, um einen der letzten Vertreter dieser These zu nennen, S. N. Sakkos (1964), der Kern des Hodegos, die Kapitel III–XV, sei ein Werk des Sinaimönches und späteren Patriarchen Anastasius II von Antiochien (599–609); Anfang und Ende seien Schriften eines anderen oder anderer Autoren; die heutige Textgestalt gehe auf einen Kompilator zurück. In einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit Sakkos' Argumenten kommt U. zu der Hypothese, der Sinaimönch Anastasius sei der alleinige Vf.; die einzelnen Teile des Hodegos seien seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien (631–642) bis spätestens 686/89, vermutlich aber noch vor dem Constantinopolitanum III (680/81), entstanden und zwischen 686 und 689 von Anastasius zusammengestellt und mit einigen Scholien kommentiert worden (CCVI–CCXVIII).

Daß der Hodegos und die anderen Schriften des Anastasius nur in unzureichenden Ausgaben vorliegen, ist wiederholt beklagt worden (z. B. U. Riedinger in LThK² I (1957) 492; Altaner-Stuiber, Patrologie ⁸1978, 524). So erfüllt U.s Edition, die 1977 der Münchener Philosophischen Fakultät als Diss. vorlag, ein Desiderat der Forschung, die sich bisher mit der Ausgabe von Jacobus Gretser SJ, Ingolstadt 1606 (nachgedruckt Ingolstadt 1740) behelfen mußte, die J.-P. Migne in Band 89 der series graeca seiner Patrologia übernommen hat (1860).

Die Ausgabe von Gretser beruht auf vier Hss. Sie folgt im wesentlichen dem Codex Monacensis gr. 467; verglichen sind der Codex Monacensis gr. 66 und die Codices Vaticani gr. 727 und 1116. Dagegen umfaßt die descriptio codicum bei U. (XXXI–LXIV), einschließlich der Zeugen, die Zitate in Florilegien und Definitionensammlungen tradieren, 134 Nummern. 126 dieser Hss hat U. eingesehen; 14 der herangezogenen Codices enthalten mehr oder weniger vollständig den gesamten Text des Hodegos. Von den vorliegenden Textzeugen ausgehend rekonstruiert U. die Zwischenglieder, die diese mit dem Archetypus verbinden. Die Rekonstruktion führt zunächst zu verschiedenen Variantenträgern, die ihrerseits von zwei Hyparchetypi abhängen. Beide bieten nach U.s Urteil eine vorzüglich erhaltene Textgestalt des Hodegos. Der aus ihnen rekonstruierte Archetypus enthalte zwar die älteste, uns heute zugängliche Fassung des Hodegos, stehe aber nicht am Ursprung der handschriftlichen Überlieferung, sondern setze schon eine Geschichte derselben voraus (CXCVI); er stelle also nicht das Original dar.

Worin liegt die Bedeutung dieser Edition für den, der nicht Fachmann für die Dogmengeschichte des 7. Jh.s ist? Schon die Traditionsgeschichte weist darauf hin, daß die Definitionensammlung des 2. Kap. den wichtigsten Teil des Werkes darstellt. Eine breite handschriftliche Überlieferung bezeugt sie als selbständiges bzw. selbständig tradiertes Opusculum. Der von den Maurinern in den Werken des Athanasius herausgegebene Liber de definitionibus (Migne, PG 28, 533–553) ist eine Überarbeitung der Definitionensammlung des Hodegos. Diese Sammlung ist nicht nur für den Dogmen-, sondern auch für den Philosophiehistoriker von Interesse. Sie erklärt die für die damaligen trinitätstheologischen und christologischen Kontroversen wichtigen Begriffe und gibt darüber hinaus Einblick in das philosophische Rüstzeug eines Theologen der damaligen Zeit. Anastasius stellt seiner Definitionensammlung einige methodische Überlegungen voran (I 3): Nur wenige Theologen machen sich die Mühe, die Begriffe, mit denen sie arbeiten, zu klären. Die Häretiker lehren Dogmen über Natur und Hypostase, ohne beide Begriffe definieren zu können. Die in der Kirche gebrauchten Begriffe haben ihre eigene Geschichte und folgen keineswegs in allem der griechischen Philosophie; das gilt vor allem für die Begriffe der Christologie und der Trinitätslehre. Wer diese Begriffe bestimmen will, muß ihren Ursprung kennen. Am Anfang des 2. Kap. unterscheidet Anastasius drei Bedeutungen der „Was ist . . .?"-Frage (z. B. „Was ist Gott?") (II 1). Er definiert „Definition". Von den für Christologie und Trinitätslehre wichtigen behandelten Begriffen seien genannt: φύσις, ὑπόστασις (II 3), θέλημα, ἰδίωμα, ἐνέργεια (II 4), ἕνωσις, ὁμοούσιον (II 5). Den Philosophiehistoriker wird u. a. interessieren: die Unterscheidung zwischen ἰδίωμα und συμβεβηκός (II 4); die Definitionen von κατάφασις, ἀπόφασις und κατηγορία (II 7); ein ontologisches Grundschema, das die φύσις als das eigentlich Seiende bezeichnet und alle anderen Kategorien unter den Begriff des πρός τι zusammenfaßt (II 7); die Ausführungen zur Seelenlehre, die sich einmal an die aristotelische Dichotomie (λογική und ἄλογος ψυχή; II 5) und an anderer Stelle an die platonische Trichotomie anschließen (II 7); die Definition der λύπη und anderer Affekte. Besondere Erwähnung verdienen die Etymologien (vor allem in II 4 und II 8).

Diese Kap. werden dadurch zu einem wertvollen Instrument der begriffsgeschichtlichen Forschung, daß U. im Apparat eine Fülle von Parallelen vor allem aus der patristischen Literatur, den griechischen Aristoteleskommentatoren und den spätantiken und byzantinischen Etymologica anführt.

Abschließend sei noch ein flüchtiger Blick auf die Indices dieser mustergültigen gelehrten Edition geworfen. Dem Text folgt ein Verzeichnis der Testimonia (321–323), das die Stellen des Hodegos anführt, die bei späteren Autoren (z. B. im Lexikon des Zonaras) benützt sind. Es wird ergänzt durch den Index testimoniorum (449–551), der die späteren Autoren (und ihre Ausgaben) zusammenstellt, die den Hodegos heranziehen. Von großem Wert für begriffsgeschichtliche Untersuchungen sind der ausführliche Index verborum Graecorum (335–380) und der umfangreiche Index fontium (388–447). Er enthält (mit Angabe der Ausgaben) außer den philosophischen und theologischen Quellen des Hodegos die Parallelen aus den anderen Werken des Anastasius, Parallelen zeitgenössicher Autoren, aus Johannes Damaszenus und aus den Etymologica.

München Friedo Ricken

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

So viel ich sehen kann, ist das Zisterzienserbuch verlegerisch großartig gestaltet und illustriert und für einen breiteren Leserkreis gedacht. In der Form wurde es als Mittelding zwischen einer wissenschaftlichen Festschrift und einer Dokumentation konzipiert. Die zahlreichen Autoren, teils mit glänzenden Namen wie H. Urs von Balthasar (133ff), lassen vielfach einschlägige Vorträge abdrucken. Diese mußten teilweise den erbaulichen und werbenden Charakter im Sinne von Akademieveranstaltungen haben. Es scheint mir zuviel der Reflexion (ja eines unbenediktinisch) schlechten Gewissens zu sein, wenn die Tatsache einer klösterlichen Kneippkuranstalt (452) unbedingt mit dem 53. Kap. der Benediktusregel gestützt werden muß. Mit den österreichischen Priestermönchen (442), obwohl die einzigen, die eine ununterbrochene Tradition aufzuweisen haben, weiß das Buch nichts Rechtes anzufangen, weil es weithin ungeschichtlich in den Klischees des 19. Jh.s denkt. In Wirklichkeit historisiert es, wovor allerdings der Vortrag von Balthasar warnt. Warum ein Balthasar Furcht hat vor einem Rückfall in das AT (134) und betonen muß, daß die Psalmen ohnedies nachinkarnatorisch gebetet werden (142) ist mir bei seinem Format unerfindlich. Ich würde auch in seiner geistvollen profunden Art nicht unbedingt die johannäischen Schriften für die Benediktusregel retten wollen. Denn daß Benedikt nichts mit Schwarmgeistern zu tun haben wollte, ist ja ziemlich offensichtlich. Es wundert mich, daß Balthasar diese Interpretation nicht in Erwägung zieht. Vieles wurde gedruckt, was eigentlich allgemein bekannt ist. Ich würde St. Severin nicht als Begründer der Passauer Kirche (225 Wienand) bezeichnen.

Regensburg Gerhard B. Winkler

Köster, Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 191 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd II: Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Fasz. 3b) kart. DM 67.–

Der zu besprechende Faszikel behandelt die im Titel umschriebenen Themen für den Zeitraum von Anselm von Canterbury bis zu den Theologen des 15. Jh.s K. stellt in der Einleitung fest: „Der darzustellende Stoff ist uferlos." In der Tat. Wie bei vielen dogmatischen Fragen dieser Epoche liegt der Akzent auf den unterschiedlichen Ansätzen der gerade bei diesen Themen reichgestaltigen Frühscholastik und der systematisch erarbeiteten Konzentration der Hochscholastik. Auf die wissenschaftlich-methodische Entwicklung im Verlauf des Zeitraums macht K. in einer Art Generalklausel aufmerkam. Die Einteilung der 3 Kap. folgt den im Titel erscheinenden Gesichtspunkten „Urstand, Fall, Erbsünde". Sie werden in §§ entfaltet, die jeweils den Hauptfragestellungen der scholastischen Theologen Rechnung tragen. Wenn diese auch in ihrer Systematik selbst wieder unterschiedlich sind, also nicht

in einen derartig gewählten Aufbau nahtlos eingehen, so erlaubt die Problemlage und das Problembewußtsein der behandelten Zeit doch den von K. gewählten Aufbau und eine Durchführung vorwiegend in geschichtlichen Längsschnitten nicht nur in der Großgliederung der Kap., sondern auch in der Unterteilung. K. ist Recht zu geben, wenn er die Sache, der das Hauptinteresse gilt, in den Vordergrund rückt, ohne die Denker fehlen zu lassen, die an ihr gearbeitet haben (vgl. 9). Es ist erstaunlich, wieviel an detaillierter Information zur Sache herausspringt und auf wieviel wichtige Einzelstellen K. innerhalb des „uferlosen Meeres" rekurrieren kann. Auch das Verhältnis der Hervorhebung durchgehender Leitlinien und gewisssenhafter Breitenfinformation über alle behandelten Einzelfragen, auch in ihren oft merkwürdigen Entfaltungen, ist außerordendlich gut gelungen. Das dogmengeschichtlich ertragsreichste Material ist zweifellos die Bewußtmachung des mit Urgerechtigkeit Gemeinten, der darin enthaltenen Diskussionspunkte und der Förderung, die die Erbsündentheologie durch diese Theologie der Urgerechtigkeit erfahren hat. Hier wird ein Vorzug der Bearbeitung durch K. besonders deutlich, der allerdings auch die ganze Untersuchung kennzeichnet: Der Fachmann findet die für ihn wichtige Information, aber auch der Studierende gewinnt einen Zugang, von dem er die Probleme verstehen lernen kann.

Hätte es der inneren Logik des thomanischen Gedankens wirklich mehr entsprochen, die Konkupiszenz unter die Folgen der Erbsünde anstatt in ihren Wesensbegriff einzuordnen, wie K. S. 133 meint? Gerade wenn Thomas vielleicht noch etwas Wesentliches augustinischer Anthropologie richtig verstanden und zugleich korrigierend aufgenommen hätte? Entspricht die von K. herangezogene Logik nicht dann doch eher der Art, wie Thoms von späterer Theologie rezipiert und verändert wurde? Die Frage wurde nicht gestellt, um doch noch etwas Tadelnswertes an dem sehr zu rühmenden Faszikel zu finden. Sie interessiert den Rez. wirklich.

Bonn Wilhelm Breuning

Saranyana, José Ignatio: **Joaquín de Fiore y Thomas de Aquino.** Historia doctrinal de una polemica. Con la colaboracion de: Ignacio Brosa y Francesco Calogero. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1979. 173 S. kart.

Drei Historiker der spanischen Universität von Navarra, Saranyana, Brosa und Calogero schreiben hier ein Stück Kirchengeschichte. Der Schauplatz ist das Westeuropa des 13. Jh.s. Ihre Methode zeigt, wie die Geschichte der Kirche unter ständiger Berücksichtigung der Struktur der gesamten Gesellschaft geschrieben werden kann. Die Autoren zeigen, daß die Wissenschaft der Geschichte ihrer Aufgabe gerecht wird, wenn sie die Fakten unter einem deutlichen Gesichtspunkt oder einer deutlichen Vision oder einer Perspektive einordnet. Wissenschaft heißt nicht immer, stattliche Bücher mit unzählbaren Fußnoten zu schreiben. Das kann auch Scheinwissenschaft sein. Die Forschungsstätten für die Geschichte der Kirche in Mitteleuropa würden viel gewinnen, würden ihre Gelehrten ein Methodengespräch mit ihren Kollegen aus den romanischen Ländern Europas wagen. Denn aus diesen Ländern gibt es sehr gute Impulse, zumal in Frankreich, in Italien, in Spanien und Portugal, wo Historiker gewohnt sind, in universalen Kategorien zu denken.

Die Arbeit befaßt sich mit der Geschichte eines ideologischen Kampfes: „Historia doctrinal de una polemica." Ein ideologischer Kampf zwischen den Anhängern traditioneller Institutionen und ihren allmählich sich organisierenden Gegnern. Die Gegner feudaler Institutionen in Westeuropa organisierten sich schon im 12. Jh. in einigen Städten wie Albi oder Lyon. Die Katharer und die Waldenser steuerten die bedeutendsten sozialen Bewegungen unzufriedener Menschen in Frankreich, Italien und Deutschland des 13. und 14. Jh.s. Sie bekämpften im allgemeinen das große Vermögen kirchlicher und weltlicher Institutionen und plädierten für ein einfacheres Leben. Unter Beschuß standen die Macht und das Vermögen von Bistümern, Abteien und Pfarreien wie auch von Fürstentümern, Herzogtümern und Grafschaften. Bekämpft wurde dabei auch die Leibeigenschaft, von der diese Adelsfraktionen lebten.

Im 1. Kap. (25–47) befassen sich die drei Autoren mit der vom 4. Laterankonzil ausgesprochenen Verurteilung der Dreifaltigkeitslehre, die dem Abt Joachim von Fiore zugeschrieben wurde. Sodann gehen sie im 2. Kap. (49–118) auf den ideologischen Kampf ein zwischen den Vertretern eines „Zeitalters des Heiligen Geistes" und den Hütern traditioneller Ordnung in der Kirche und in der Welt. Dieser Kampf wurde hauptsächlich (1254–1259) an der Pariser Universität ausgefochten. Im 3. und letzten Kap. (119–164) geben die Autoren eine Bestandsaufnahme der von Thomas von Aquin geübten Kritik an der Vorstellung eines neuen Zeitalters des Heiligen Geistes.

Joachim von Fiore, Sohn einer Notarenfamilie aus einem Dorf Süditaliens (Cosenza), gilt als der Verfechter des neuen Zeitalters des Heiligen Geistes, in der die kirchliche Hierarchie keine legitime Führungsmacht mehr zu sein und das Mönchtum diese Aufgabe zu übernehmen hat. Joachim von Fiore genoß die Unterstützung einiger Vertreter des hohen Klerus, einiger Äbte und einiger Vertreter benachteiligter Adeliger (vgl. 26). Außerdem hatten er und seine Anhänger gute Kontakte außerhalb des Reiches von Neapel und Sizilien, besonders zum Hof des Kirchenstaates (vgl. 29). Deshalb gelang es Fiore trotz seines Austrittes aus dem Zisterzienserorden, vom Papst Cölestin III. die Erlaubnis für die Gründung eines eigenen Mönchsordens zu erhalten. In Neapel und Sizilien übten joachinische Klöster gegen Mitte des 13. Jh.s (1242–1246) Einfluß auf Mitglieder des Franziskanerordens aus, besonders auf das Kloster von Camaiora in Pisa. Die Joachim Fiore zugeschriebenen Werke wurden bei den Franziskanern in Pisa versteckt, um sie vor den Anhängern Friedrichs II. zu retten (vgl. 61).

Der Papst und der französische König beriefen 1254 Franziskaner nach Paris, damit diese an der Universität Theologie dozierten (61f). So wurden die Franziskaner die Verbündeten der französischen Monarchie in der Auseinandersetzung mit den traditionellen Institutionen, die gegenüber der zentralisierenden Macht des königlichen Hofes argwöhnisch wurden. Die traditionellen Kräfte hatten ihre führenden Fraktionen in den Führern der Kirchengemeinden von Guerville, Beauvais und Macon. Von hier aus kam die Unterstützung für die in der theologischen Fakultät von Paris tätigen Gegner der Franziskaner und später der Dominikaner, z. B. für Guillermo Dumont (86ff).

Saranyana, Brosa und Calogero sehen in diesem Kampf einen soziologischen Konflikt: Die traditionelle Welt der Fürsten, Herzöge und Barone wie auch der Bischöfe, Äbte und Pfarrer stand gegen neue Formen kirchlichen und weltlichen Lebens (57). Sie sahen in der Bewegung mit joachinischen Tendenzen, die manche Vorstellungen der Katharer und Waldenser in sich integrierte, eine Gefahr für ihr Überleben. Deshalb war ihnen die Verbindung des Kirchenstaates und des Königshofes von Frankreich zu den Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner äußerst verdächtig.

Wohlgemerkt: Sowohl der weltliche Adel wie der hohe Klerus und die traditionellen Abteien brachen auch im Rahmen dieser politischen Konjunktur ihre durchaus guten Beziehungen zum Papsttum und Königshof von Frankreich nicht ab. Es handelte sich hier bloß um einen Interessenkonflikt innerhalb der verschiedenen Fraktionen, die im Westeuropa des 13. Jh.s die Klasse an der Macht bildeten. Die traditionellen Kräfte auf regionaler Ebene waren sich aber bewußt, daß Papsttum und Monarchie die Existenz des weltlichen Adels, des Klerus und der alten Klöster legitimierten. Auch für das Papsttum wie für die Monarchen waren die sozialen Bewegungen von unten eine Gefahr ihrer Legitimation. Dennoch war es im Rahmen der gegebenen politischen Konjunktur für den Papst und den König von Frankreich günstig, mit den Franziskanern und Dominikanern Verbindungen zu pflegen; denn sie integrierten gewissermaßen die soziale Unzufriedenheit benachteiligter Adliger und Mitglieder des Klerus sowie der entflohenen Leibeigenen, Handwerker und Armen. Theologen beider Bettelorden versuchten auch an der Pariser Universität, die Vorstellung eines Zeitalters des Heiligen Geistes theoretisch im System der orthodoxen Theologie salonfähig zu machen.

Seit 1252 lehrte Thomas von Aquin, Mitglied des Dominikanerordens, aus einem Grafengeschlecht im Königreich Neapel und Sizilien, Theologie in Paris (119f). Thomas von Aquin hat sich mit der dem Abt Joachim v. Fiore zugeschriebenen Lehre über die Dreifaltigkeit und über das Zeitalter des Heiligen Geistes auseinandergesetzt. Ebenfalls ist er auf die Polemik zwischen Franziskanern und Dumont im Rahmen dieser Problematik eingegangen, ohne Personen ausdrücklich zu erwähnen. Allerdings vermied Thomas jegliche konkrete Formel zur Bestimmung eines gesellschaftlichen Vortrupps, der die Anwesenheit des Geistes Gottes und seines Wirkens außerhalb der kirchlichen Sakramente kenntlich macht: Weder die traditionellen Institutionen noch die neuen Formen des Mönchtums dürfen zwangsläufig als das sichtbare Zeichen des Handelns Gottes in der Geschichte gelten (vgl. 161–164).

Saranyana, Brosa und Calogero sagen mit Recht, daß Thomas von Aquin eine Formel des Gleichgewichts zwischen den traditionellen und neuen Kräften sucht. Der Rezensent meint: Die Lösung des Problems bei Thomas gibt den Klassen, die ihre gesellschaftliche Stellung als unerträglich und veränderbar erkennen (vgl. 15), keine überzeugende Antwort. In der politischen Konjunktur des Westeuropas des 13. Jh.s waren die Verwalter der kirchlichen Sakramente,

besonders der hohe Klerus und die Abteien des Zisterzienserordens, zu sehr an der Unterdrückung der rebellierenden Leibeigenen, Handwerker und Armen beteiligt. Theologie hat in dieser Situation eine Theorie des sozialethischen Handels zu artikulieren. Das aber tut Thomas von Aquin hier kaum. In einer solchen Theorie müssen die unvermeidlichen sozialen Kämpfe einbezogen werden. Denn die Frage der gesellschaftlichen Organisation gegen Institutionen, die von Fron und anderen Formen der Ausbeutung leben, muß als Teil einer theologischen Ethik artikuliert werden.

Der Kirche als Heilinstitution des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist entspringt eine konkrete herausfordernde Ethik. Das Haupt der Kirche, Jesus Christus, erweist sich nicht als Übertreter des Gesetzes. Jesus Christus radikalisiert die Gebote, nicht zu töten, nicht Ehebruch zu begehen, keinen Meineid zu schwören. Er gebietet, die Feinde zu lieben. Sogar die Gedanken müssen unter der Kontrolle des göttlichen Gesetzes stehen (Mt 5,1–48).

Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft soll der sakramentalen Bußpraxis und der Feier der Eucharistie ein greifbares Zeichen entspringen, das die Heilsgemeinschaft vorwegnimmt. Nimmt man alles ernst, was das kath. Lehramt seit dem II. Vat. über das Bußsakrament lehrt, so ist folgendes klar: Eine wirkliche kirchliche Buße betrifft die gesamte Gemeinde, die die Eucharistie feiert. Das heißt: Die Echaristie, in der die Kommunion mit Jesus Christus gipfelt, setzt eine ehrliche Buße seitens der Gemeinde voraus. Nämlich: a) das Amt, das die Eucharistie leitet – die Pfarrer und ihre Kapläne oder Vikare, die Bischöfe mit dem Papst – müssen deutlich zeigen, daß sie um der Vergebung der eigenen Sünden bitten. Dies sollte aber nicht bloß mit der allgemeinen Formel geschehen: „Wir haben gesündigt." Die Amtsträger müssen dabei deutlich bekennen, worin sie mit ihrem Amt gegen Gott und gegen die Brüder und Schwestern gesündigt haben. Um das konkret zu bekennen, bedürfen die Amtsträger selbstverständlich einer ernsten persönlichen und sozialen Gewissenserforschung. Diese ist Teil des Bußsakraments; b) die gesamte Gemeinde – die einzelnen Mitglieder und die Versammlung im Gottesdienst – dürfte nicht die Eucharistie feiern, ohne daß sie vorher eine ernste Gewissenserforschung gemacht hat und ohne daß sie vor den Brüdern und Schwestern konkret bekennt, worin sie gesündigt hat. Eine solche Bußpraxis als wesentliche Voraussetzung für die Feier der Eucharistie muß selbstredend als Maßstab der Gewissenserforschung die zehn Gebote vor Augen halten. Tun die kirchlichen Gemeinden dies, so werden sie unumgänglich in konkrete, brennende soziale Fragen geraten.

Paderborn Filipe J. Couto

Laba Lajar, Leo: **„Franciscus vir Dei".** Indagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come „uomo-di-Dio" in S. Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente. – Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1980. 248 S. (Studia Antoniana, N. 25) kart. Lit. 7000.—

Die Frage, ob Bonaventura mit seinem Franziskusbild, dargetellt vor allem in seinen beiden Franziskusbiographien, die wahre Gestalt Franziszi verfälscht habe, bewegt seit langem die Franziskusforschung. Hier setzt die Arbeit von L. L. an. Sie greift eine besonders signifikante Bezeichnung, die Bonaventura für Franziskus verwendet, auf und untersucht ihren Gehalt im Kontext der vorangegangenen Hagiographie: die Kennzeichung Franziszi als „vir Dei".

Im AT (29–36), stellt L. L. fest, wird die Bezeichnung 'īš 'Elōhīm (Mann Gottes) – zusammen mit nâbī (Prophet), hôzēh (Seher, Wahrsager, auch im negativen Sinne) und rô⁾ēh (Seher) – vor allem auf die Propheten angewandt. Der Mann Gottes besitzt eine besonders enge Beziehung zu Gott. Dadurch verfügt er über eine Gabe, den verborgenen Willen Gottes zu erkennen und kann im Namen Gottes sprechen. Die Antwort der Menschen auf sein Wort gilt als Antwort auf das Wort Gottes selbst. Zudem vermag er in die Zukunft zu schauen und zukünftige Ereignisse vorauszusagen: ebenfalls als Verkünder im Namen Gottes.

Bei all seinem Tun unterwirft er sich ganz der Autorität Gottes. Auflehnung würde für ihn den sofortigen Tod als Strafe nach sich ziehen.

Zur Zeit des Elija und Elischa erscheint der Mann Gottes vor allem als Taumaturg. Gott wirkt durch Elija Wunder, um seine Nähe zu seinem Volk kundzutun und um die Botschaft, die er durch Elija verkündet, zu bekräftigen. Elischa wirkt Wunder, um die Wirklichkeit und Größe Gottes gegen die Götter der Baalspriester zu bezeugen.

In der nachexilischen Zeit verliert der Begriff 'īš 'Elōhīm seine ursprüngliche Bedeutung und bezeichnet nur noch eine besonders tiefe Freundschaft zu Gott.

Der ursprüngliche Sinngehalt lebt aber in der frühen Mönchshagiographie (37–55) in veränderter Form wieder auf.

Der Mann Gottes steht in einem besonders engen Vertrautheitsverhältnis zu Gott. Deshalb benutzt ihn Gott, um durch ihn den Menschen seine Pläne kundzutun. Dazu läßt er ihn auch wie bei den Propheten des AT verborgene Dinge, weit entfernte Ereignisse und zukünftige Geschehnisse schauen. Er wirkt durch ihn Wunder, läßt ihn plötzlich auf wunderbare Weise gegenwärtig sein und bekämpft durch ihn die heidnischen Götter. Der atl Mann Gottes findet hier seine Fortsetzung.

Ein wichtiger Unterschied ist jedoch nicht zu übersehen. Den Mann Gottes der Mönchshagiographie kennzeichnet nicht der tatkräftige Einsatz, sondern das tugendhafte Leben. Sein Leben wird von Gebet, Fasten, Nachtwachen, Mäßigung, freiwilliger Armut, Verachtung des irdischen Glanzes, Demut, Mitleid, Beherrschung des Zornes, Liebe und vor allem Glaube an Christus geprägt. Je mehr er sich selbst und sein eigenes Können verachtet und nur auf Christus vertraut, desto mehr kann Christus ihn zu seinem Instrument erwählen und durch ihn sein Gnadenwirken an den Menschen vollziehen.

Bei den Franziskusbiographien vor Bonaventura (57–94) tritt die geistige Grundhaltung, die einen Mann Gottes bestimmt, immer stärker in den Vordergrund. Während Thomas von Celano noch Wunder, die Gott durch den Mann Gottes wirkt, herausstellt, tritt dies bei Julian von Speyer und in der Drei-Gefährten-Legende ganz in den Hintergrund. Der Mann Gottes löst sich von der Welt, verzichtet auf irdisches Hab und Gut, ja sogar auf seinen eigenen Willen, um sich ausschließlich dem Willen Gottes hinzugeben. Und Gott formt ihn um zu einem Zeichen der Hoffnung für die Menschen, zu einem zweiten Christus.

Noch einen Schritt weiter geht sodann Bonaventura in seinen Franziskusbiographien (95–139). Der Mann Gottes negiert radikal alles Irdische. Selbst die Sorge um die tägliche Nahrung weist er weit von sich. Er überläßt sich vertrauensvoll einzig Gott. Dieser schenkt ihm dafür in reichem Maße alles zurück und macht aus der absoluten Armut überströmenden Reichtum: „Durch seine Liebe zur höchsten Armut wurde der Gottesmann daher so reich an Einfalt, daß er, der hier auf Erden nichts sein eigen nannte, dennoch durch den Schöpfer dieser Welt alle Güter zu besitzen schien" *(Leg. Min., III, 6)*. So eröffnet sich ein neues vertrautes Verhältnis des Mannes Gottes zu allen Geschöpfen.

Im Gebet des Mannes Gottes drückt sich zwar auch eine gläubige Nähe zu Gott aus, mehr noch jedoch der große Abstand, der zwischen Gott und dem Menschen besteht. Sich selbst sieht der Mann Gottes als nichtswürdig an. Gott dagegen ruft diesen nichtswürdigen Menschen, erhebt ihn zu sich, gestaltet ihn seinem Sohn Christus gleich und sendet ihn, wie vorher seinen Sohn, zum Heil der Menschen. Der Mann Gottes wird zu einem Gesandten, durch den Gott die Botschaft seines Sohnes in neuer Weise den Menschen verkündet.

Die gleiche Bedeutung des Begriffes „vir Dei" findet sich, wie L. L. in einer anschließenden umfassenden Analyse zeigt (141–232), auch in den übrigen Schriften Bonaventuras.

Der Begriff „vir Dei" ist für Bonaventura einer der wichtigsten Kennzeichnungen für die Gestalt des Franziskus. In der Legenda Maior erscheint Franziskus 74mal und in der Legenda Minor 22mal unter dieser Bezeichnung.

Damit zeigt sich, daß Bonaventura Franziskus vornehmlich im Rahmen der traditionellen hagiographischen Typologie darstellt und eigentlich nicht von der Absicht getragen ist, ein historisch sachliches, „authentisches" Bild seines Ordensvaters zu zeichnen. Indem er jedoch den Begriff „vir Dei" erweitert und neu akzentuiert, sucht er die spezifischen Eigenschaften Franziszi in den Vordergrund zu stellen und als das Wesensmerkmal dieses Gottesmannes aufleuchten zu lassen. Geschichtlich gesehen keine getreue Wiedergabe der Gestalt Franziszi, will die Darstellung, die Bonaventura bietet, „die Entwicklung des Ordens doch mit dem echten Geist des Franziskus beleben" (23).

L.L., ein indonesischer Franziskaner, hat die Nachforschungen am Pontificium Athenaeum Antonianum, der Franziskanerhochschule in Rom, unter der Leitung des deutschen Franziskusforschers Kajetan Eßer OFM durchgeführt. Die führende Hand Eßers ist auch das ganze Werk hindurch deutlich zu spüren. Vor Beginn der systematischen Durchgestaltung und sprachlichen Ausformung des umfangreichen Materials starb Eßer jedoch am 10. Juli 1978 nach kurzer, schwerer Krankheit. Durch diesen Tod praktisch auf sich allein gestellt, gelang es L.L. nur dürftig, seine Arbeit in übersichtlicher Weise durchzugliedern und das erhobene Material in einem klaren und logischen Gedankengang darzustellen. Zahlreiche Gedankensprünge, Wiederholungen und

Abschweifungen behindern die Lektüre des Werkes sehr. Offensichtlich hat L.L. selbst dies gespürt. Denn an nicht weniger als 15 Stellen versucht er, durch Zusammenfassungen den Gedankengang etwas deutlicher werden zu lassen. Die gerafften Hinweise machen die Lektüre aber eher noch mühsamer.

Immerhin wurde hier ein wichtiges Thema der Franziskusforschung aufgegriffen und das Material zusammengestellt. Ein erster, vielleicht entscheidender Schritt zu einer sachgerechten Beurteilung der Franziskusdarstellung bei Bonaventura wurde getan.

Die korrekte Drucklegung – L.L. mußte die Drucklegung von Indonesien aus überwachen – verdient Lob. Lediglich auf zwei sinnentstellende Fehler sei hingewiesen: S. 100, Z. 9: statt „qualità" lies „quantità"; Z. 28: stat „Maior" lies „Minor".

Rom Heinz-Meinolf Stamm

Walsh, Katherine: **A. Fourteenth-Century Scholar and Primat.** Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh.-Oxford: Clarendon Press 1981. XVIII, 518 S. geb., £ 25.–

Obwohl in den letzten Jahrzehnten mehrere Studien über Richard Fitzralph erschienen sind, wurden verschiedene Etappen seines Lebens und wichtige Aspekte seiner Lehre kaum oder überhaupt nicht berücksichtigt. Im unvollständigen wie entstellten Bild dominierten der konservative Denker des Sentenzenkommentars, der unerbittliche Kämpfer gegen die Mendikantenorden und der geistige Vater Wyclifs. Angesichts des unbefriedigenden Forschungsstandes hat sich K. Walsh eine wesentliche Verbesserung desselben durch umfassende Erkundung der erhaltenen archivalischen Quellen und durch gründliche Befragung der eigenen Schriften Fitzralphs, insbesondere der Predigten, vorgenommen. Ihr ist eine vollständige Biographie gelungen, die von der Geburt Fitzralphs um 1300 in Dundalk bis zu seinem Tod 1360 in Avignon nichts ausläßt und alle wichtigen Persönlichkeitszüge herausarbeitet.

Das 1. Kap. (1–84) handelt überwiegend von seiner Ausbildung und Tätigkeit in Oxford, von etwa 1315 bis 1334. Nach einer knappen Beschreibung der allgemeinen Verhältnisse in Irland sowie des geistigen Milieus in Oxford geht die Untersuchung auf den Sentenzenkommentar ein, der neben den Determinationes das einzige erhaltene Zeugnis über das Denken Fitzralphs in dieser Periode ist. Während die vorhergehenden Abschnitte fast ausschließlich Sekundärliteratur wiedergeben, stützen sich die Ausführungen über das Kanzleramt Fitzralphs 1332–34 auf die eigene Erforschung der Quellen; dabei erfolgt eine weitgehende Erhellung des „Stamford-Schismas", das heißt der Spaltung der Oxforder Universität durch die Abwanderung einiger Studenten und Magister nach Stamford.

Das 2. Kap. (85–181) erfaßt die Jahre 1334–47; es trägt die Überschrift „Avignon", wo sich Fitzralph in diesen Jahren zumeist aufhielt. Dorthin begab er sich wegen administrativer Streitfragen, profilierte sich jedoch eher als Prediger und Theologe. Während des ersten Aufenthalts 1334–36 stand im Mittelpunkt der Visio-Streit; dazu äußerte er sich auf der Kanzel und als Mitglied der päpstlichen Kommission. Während des zweiten Aufenthalts 1337–44 beschäftigen ihn in erster Linie zwei der in der Kurie vorherrschenden Fragen, nämlich die Debatten mit den Armeniern und die Reaktion auf die neuen theologischen Strömungen. Eindeutig weist W. nach, daß die Summa de Quaestionibus Armenorum, der wichtigste und einflußreichste Beitrag Fitzralphs zur mittelalterlichen Theologie, in dieser Zeit zum großen Teil entstanden ist. Als Dekan von Lichfield war Fitzralph nach Ausweis der Kapitelsakten und der Predigten sehr aktiv.

Von der Kanzeltätigkeit 1335–60 zeugt die erhaltene Predigtsammlung, die Ort und Datum der einzelnen Predigten mitteilt. Theologisch relevant sind vor allem die Avignoneser Predigten, während die meisten der übrigen Sermones, die zum großen Teil in der Volkssprache auf anglo-irischem Boden gehalten wurden, einen pastoralen Skopus haben.

Das 3. Kap. (182–238) beschreibt das corpus sermonum und unterstreicht seine Bedeutung. Indes beschränkt sich die Inhaltswiedergabe der einzelnen Predigten auf die der Jahre 1335–47 in Avignon und Lichfield. In den Jahren 1347–60 wirkte Fitzralph einerseits als engagierter Bischof, andererseits nahm ihn die Polemik gegen die Mendikanten zusehends in Anspruch.

Das 4. Kap. (239–348) erörtert einige Probleme, die den Bischof von Armagh in hohem Maß beschäftigt haben und berichtet von seinen Anstrengungen um die Beseitigung herrschender Mißstände. In kirchenpolitischer Hinsicht war die Verteidigung des irischen Primats gegenüber den Forderungen Dublins das Hauptproblem. In dieser Angelegenheit reiste er 1349 nach Avignon, vermochte offensichtlich aber nur einen Teilerfolg zu erringen. Unter dem pastoralen Gesichtspunkt bereiteten die verheerenden Folgen der Pest von 1348–49 große Sorgen, wie die Analyse der Predigten bestätigt. Zu den partikulären Schwierigkeiten zählte die Betreuung einer geteilten Gesellschaft, da die Diözese Armagh aus einem „englischen" und aus einem „hibernischen" Teil bestand (318ff). Sowohl durch Veranstaltung von Synoden und Visitationen als auch durch die Verkündigung des Wortes zielte der eifrige Hirt darauf ab, überall bei Klerus und Laien reformerische Maßnahmen durchzuführen. Eine besondere Rolle spielte in seinem Pastoralprogramm der Kult des heiligen Patrizius, dessen Förderung den Primatsansprüchen diente und die Frömmigkeit der Gläubigen stärkte.

Gegenstand des 5. Kap. (349–451) ist der Mendikantenstreit, den Fitzralph entfachte. Mit sachkundigem Wissen und ohne Parteinahme werden Wandlung des Verhaltens Fitzralphs gegenüber den Mendikanten, Entwicklung des Streites und Verlauf des Prozesses in Avignon erläutert; dabei nehmen die Ausführungen über den thematischen Inhalt des Streites, speziell der Ansichten des Armachanus, breiten Raum ein. Der 1. Abschnitt befaßt sich mit den ersten Angriffen Fitzralphs auf die Mendikanten, hauptsächlich mit der Avignoneser Rede vom 5. Juli 1350; außerdem findet sich darin ein Überblick über die Spannungen zwischen Weltklerus und Ordensgeistlichkeit seit Mitte des 13. Jh.s Dann rückt das Werk De pauperie Salvatoris in den Vordergrund, dessen Abfassung verschiedene Stadien der Kontroverse widerspiegelt. Bei der Inhaltswiedergabe verdient besondere Berücksichtigung die Lehre von Herrschaft und Gnade sowie der Einfluß auf Wyclif. Die radikale Forderung nach Auflösung der Mendikantenorden wurde in den Londoner Predigten 1356–57 besonders laut und deutlich. Nun ließen die Mendikanten eine Irrtumsliste aufstellen und zeigten den Bischof von Armagh beim päpstlichen Hof an. Wegen dieser Anklage mußte er 1357 nach Avignon, wo der Prozeß mit Stellungnahmen, Repliken und Gegenrepliken beider Seiten geführt wurde. Es kam niemals zu einem Urteilsspruch, da der Streit mit dem Tod des Angeklagten 1360 ad acta gelegt wurde.

Bezüglich der Kenntnisse über Leben und Wirken Fitzralphs liefert das vorliegende Buch einen kaum zu überbietenden Beitrag. Alles, was die Quellen über diese vielseitige Persönlichkeit des 14. Jh.s enthalten, wurde ausgewertet. Man kann jetzt den „echten" Fitzralph, nicht nur den Akademiker und den Polemiker, sondern auch den Prediger, den Seelsorger und sogar den Heiligen, kennenlernen. Es handelt sich um eine vorzügliche Würdigung eines großen Mannes, der sich über die Grenzen Irlands hinaus am geistigen und kirchlichen Geschehen maßgebend beteiligt hat.

Zur Erschließung der Lehre Fitzralphs verfügt man künftighin über eine zuverlässige Grundlage. Die näheren Kenntnisse über den historischen und biographischen Kontext, in dem die Schriften Fitzralphs entstanden sind, ermöglichen ein objektives Verständnis des Inhalts. W. hat mehrere Lehrbereiche, einige sogar ausführlich – man denke an die Auffassung über die Gottesschau, über Herrschaft und Gnade und über das Ordensleben – dargelegt, aber eine systematische Betrachtung ist ausgeblieben. Im Gegensatz zur Beschreibung der historischen Ereignisse und der biographischen Daten, die als hervorragend zu gelten hat, lassen die Passagen über die Lehre viele Wünsche offen. Auch hinsichtlich der Theologie- und Philosophiegeschichte werden manchmal Urteile gefällt, die einfach nicht zutreffen; so wird zum Beispiel einer der originellsten Denker des 14. Jh.s, Gregor von Rimini, als der beste Repräsentant des damaligen Ekklektizismus apostrophiert (63).

Der flüssige Stil macht die Lektüre angenehm. Etwas störend wirken die häufigen Wiederholungen. Nach Meinung der Autorin ergeben sich diese aus der Verbindung des chronologischen mit dem thematischen Ansatz und seien daher nicht zu vermeiden gewesen (VIII). Schon allein deswegen wäre ein anderes methodisches Vorgehen angebrachter gewesen, aber auch bei Beibehaltung des geübten Verfahrens ließe sich die Zahl der Wiederholungen durch konsequente Abstimmung der verschiedenen Abschnitte und durch Binnenverweise erheblich reduzieren. Es gibt auch eine Reihe von Wiederholungen, die auf die Vorliebe der Autorin für bestimmte Themen zurückgehen; dazu gehört wohl die oft erwähnte Bekehrung Fitzralphs von einer spekulativen zu einer biblischen Theologie (16–17, 25, 35, 46, 70, 170–179, 197, 218) sowie der mehrfache Hinweis auf die Spannungen zwischen Iren und Engländern (5–7, 283ff, 345ff). In beiden Fällen ist eine „Aktualisierungstendenz" offenkundig.

Zum Schluß seien zwei Desiderate angemeldet. Das erste betrifft eine Studie über das Schrifttum Fitzralphs, die Echtheit, Entstehung und Überlieferung untersucht. Diese Aufgabe könnte von W. in Verbindung mit dem in Aussicht gestellten Handschriftenkatalog (469) erfüllt werden. Es geht grundsätzlich darum, die in ihrem Werk verstreuten zahlreichen Elemente in einer Gesamtschau zusammenzustellen und zu ergänzen. Wünschenswert wären nähere Forschungen über die Lectura und über die Determinationes, damit die chronologische Ordnung der verschiedenen Quästionen und die unterschiedlichen Textfassungen erklärt werden; nach meinen Beobachtungen enthält der Codex 189 der Stadtbibliothek Brügge, fol. 99r–122r, Quästionen des Kommentars Fitzralphs in abbrevierter Form. Unter anderem müßte geprüft werden, ob die Quaestio biblica (47–48) nicht unter den Determinationes zu finden ist.

Das zweite Desiderat bezieht sich auf eine Abhandlung, die alle Lehransichten Fitzralphs eruiert, die Entwicklung seines Denkens feststellt, Originalität und Beeinflussung genau bestimmt. Diese Aufgabe kann erst mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden, wenn

Klarheit hinsichtlich der überlieferten Quästionen geschaffen wird. Es ist zu hoffen, daß Prof. McEvoy, Universität Belfast, eine baldige Lösung des schwierigen Textproblems gelingt und die geplante kritische Edition des Sentenzenkommentars nicht mehr lange auf sich warten läßt.

Tübingen Venício Marcolino

Kadlec, Jaroslav: **Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod.** – Münster: Aschendorff (1982). XVIII, 322 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd 22) kart. DM 98.–

Nach dem 1971 im selben Verlag erschienenen „Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Ranconis de Ericinio" wendet sich der in der ThRv (77, 1981, 386 f) bereits vorgestellte Vf. dem Lebensweg und Werk des Magisters Andreas von Böhmisch-Brod (um 1364–1427) zu, der zu den Hauptwidersachern von Johannes Hus (1370/71–1415) und der Hussiten zählte.

Andreas von Brod erkannte mit der scharfsinnigen Urteilskraft eines Universitätsprofessors sofort die Gefahren des Wyclifismus für die Kirche und die damalige Gesellschaftsordnung und erklärte ihm und seinen Verkündern einen entschiedenen Kampf an (67). Seinen Standpunkt änderte er auch dann nicht, als ihn dies die schwersten Opfer kostete und er 1420 bei der Übergabe der Prager Burg an die Hussiten seine Heimat für immer verlassen mußte. Nachdem er das Angebot einer Professorenstelle an der jungen Universität Rostock aus Gesundheitsgründen ablehnte, nahm ihn 1422 die Leipziger Universität auf (48), wo er 1427 in der Kirche beim dortigen Dominikanerkloster auch bestattet wurde.

Als das Kuttenberger Dekret von 1409 „um den Preis der Verletzung der Universitätsstatuten" (10) von Wenzel IV. durchgesezt worden war, worauf die Deutschen Prag verließen und größtenteils nach Leipzig gingen, wurde die Kluft zwischen den ehemaligen Freunden, Johannes Hus und Andreas von Brod, immer tiefer und 1412 unüberbrückbar. Andreas von Brod hatte Hus im Verdacht, sich an die wyclifsche Irrlehre der Remanez zu halten. Zwar lehrte Hus die Remanenz nicht ausdrücklich, vermittelte aber auch die katholische Lehre über die Eucharistie nicht. „Nirgends äußerte er sich klar und eindeutig in der katholischen Lehre" (30). Hussens Neutralitätsstandpunkt zum Altarsakrament war entschieden nicht kirchlich rechtgläubig (St. Sousedík). Nach der Abreise Hussens nach Konstanz erstand Magister Andreas in Prag ein neuer Gegner in der Person seines einstmaligen Schülers Jakobellus von Mies, der die Ansicht von der Heilsnotwendigkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalten vertrat. Auf den Hinweis des Magister Andreas, daß nicht einmal J. Hus damit einverstanden wäre, gab er zur Antwort, dieser sei auch „ein gebrechlicher Mensch gewesen, habe in vielem Fehler begangen und sich in der Frage der Kommunion sub utraque specie geirrt" (46). Die damit zusammenhängende Polemik des Andreas von Brod um 1415 ist das erste größere Werk gegen den Utraquismus von katholischer Seite, in dem er zwar Widersacher, aber verblüffenderweise keine Urheber nennt, wie neulich Romolo Cegna hervorhob (V).

In der Hussitenrevolution, die das Königreich Böhmen bis zur Unkenntlichkeit verändert hatte, erblickte Magister Andreas „einen Aufstand des gemeinen Volkes und des sich vom Krieg nährenden Kleinadels gegen Klerus, einen von den Anhägern Wyclifs aus den Reihen der Universitätsmagister und des Klerus angezettelten und von einigen weltlichen Herren unterstützten Aufstand" (52). Ähnlich wie in dem gewaltigen Leipziger Traktat „De origine Hussitarum" von 1422, die der namhafte Andreas von Regensburg später gleich fünf Schreibern zur Vervielfältigung anvertraute, liegt auch in „Planctus super civitatem Pragensem" der Hauptakzent auf der materiellen und sozialen Seite der Revolution, die dem Volke einen König geben wollte „nur so, wie die Venezianer ihren Herzog haben" (60). Mit diesem Vorwurf trifft er nach Prof. Dr. F. Seibt tätsächlich im Schlagwort das Anliegen der „ständischen" Revolution des „rechten" hussitischen Flügels in Prag (V).

Die literarische Tätigkeit des Magisters Andreas umfaßt nach der präzisen Übersicht des Vf.s (67–82) 22 erhaltene und sechs verschollene Schriften, denen drei Opera dubia sowie vier Schriften, die ihm unberechtigt zugeschrieben werden, zuzuzählen sind. Nach dem Handschriftenverzeichnis publiziert der Vf. 14 lateinische Texte des Andreas von Brod, deren wissenschaftliche Editionsbearbeitung samt dem Verzeichnis der von Andreas zitierten Werke, dem Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem ausführlichen Namen- und Sachregister den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt.

In der Spätmittelalterforschung hatte die rege Editionsleistung über Hussitica bislang eher an die Träger der hussitischen Bewegung als an ihre Widersacher gedacht (F. M. Bartoš, V. Novotný, A. Molnár, P. De Vooght u. a.). Nur wenige (J. Sedlák, A. Neumann, C. Höfler, J. Loserth, J. Pekař u. a.) befaßten sich mit ihren katholischen Gegnern. Darum hat I. Hlaváček 1965 mit Recht nicht nur die Edition der Werke von J. Hus und seiner Anhänger, sondern auch seiner Gegner empfohlen. Diesem Verlangen will der Vf. mit der vorliegenden Forschungsarbeit nachkommen. Sie stellt eine willkommene Bereicherung nicht nur der tschechischen Geschichtsschreibung, sondern der Kirchengeschichte in Mitteleuropa sowie der Sozialgeschichte in weitestem Vergleich dar.

Kritisch wäre zu bemerken, daß der (nicht genannte) Übersetzer oder Korrektor gut daran getan hätte, wenn er die Ortsnamen nicht nur ab und zu, sondern durchgehend und konsequent in der im deutschen Kultur- und Sprachraum üblichen deutschen Fassung wiedergegeben hätte: Brno/Brünn (15), Znojmo/Znaim (14), Kroměříž/Kremsier (21), Stříbro/Mies (34), Olomouc/Olmütz (48), Hradec/Grätz (62), Wrocław/Breslau (71), Děčín/Teschen (71), Poznań/Posen (73), Warszawa/Warschau (74), Kraków/Krakau (75), Hradec Králové/Königgrätz (80). Dies hätte dem deutschen Leser die Orientierung erheblich erleichtert.

Kevelaer Emil Valasek

Vagedes, Arnulf: **Das Konzil über dem Papst?** Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. Teil I: Text. XLV, 451 S., Teil 2: Anmerkungen. XXVI, 423 S. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1981 (Paderborner theologische Studien Bd 11), kart. DM 98.–

1. Zur Anlage des Werkes. Nimmt man Titel und Untertitel dieser voluminösen Paderborner Diss. als Einheit, so scheinen hier etwa diese historischen Kernfragen intendiert: Welche Stellung nahmen Nikolaus von Kues (NvK) und Nicolaus de Tudeschis (Tud.) im Streit zwischen dem Basler Konzil und Papst Eugen IV.? Wie begründeten sie diese? Und wie verhielten sich ihre Stellungnahmen zueinander? – Zum offenen Bruch zwischen Konzil und Papst kam es am 7. Mai 1437 (XXXII). Danach gälte also das Hauptinteresse dieser Studie den Jahren 1437 bis 1445 (dem Todesjahr Tud.s). Die im Verzeichnis der Quellen datierten Schriften Tud.s (VIIf) bestätigen diese Erwartung. Zum I. Teil seiner Untersuchung bemerkt zudem V. selbst, er werde „in etwa die Gliederung der großen Rede (Tud.s) beibehalten" (5); in der Anmerkung dazu bezieht er das auch auf die Rede des Cusanus „Damnatis Amedistis". Das Rededuell zwischen Tud. und NvK fand vom 14. bis 23. Juni 1442 auf dem Reichstag zu Frankfurt statt (XLIf). Angesichts von all dem ist es verwirrend, daß V. den ganzen 1. Teil (I,1–225; Anm. II,1–251) mit „Die Hauptpunkte der Kontroverse von 1431–1437" überschreibt. Tatsächlich ist es so, daß V. hier, dem Faden der Aufzeichnungen der Frankfurter Reden (1442) von Tud. und NvK folgend, deren Hauptthemen, nämlich „Die Diskussion um das Superioritätsdekret" von Konstanz (3–96), „Das Problem der Inerranz" (105–128), „Die Konzilsauflösung von 1431 und ihre Revokation" (1434 (129–146) sowie „Die Verlegung des Konzils nach Ferrara" 1437 (147–204) unter Heranziehung eines umfangreichen Materials aus der Basler Vorgeschichte kommentiert.

Der 2. Teil (227–460) konfrontiert, ebenfalls vorwiegend an Hand der Reden von 1442, die Stellungnahmen von Cusanus und Tud. zum Absetzungsprozeß gegen Eugen IV., der 1439 stattfand. Hier hielt es V. für „ratsam", zur „Einführung" (227–256), mit dem Decretum Gratiani beginnend, zunächst „die Hauptlinien der Entwicklungen der Kanonistik, auf die sich beide Autoren fortwährend beriefen, in der Frage der Papstabsetzung bis zum Konzil von Basel in Kürze zu verfolgen" (227). Nicht minder wäre auch schon zum Beginn des 1. Teils diese oder eine ähnliche Einführung unter Einbeziehung der Vorgeschichte und Wirkungsgeschichte des Konstanzer Dekretes Haec sancta bis 1437 ratsam gewesen. Wäre V. dort schon dem Faden der Geschichte gefolgt, so hätte das nicht nur der Übersichtlichkeit gedient, sondern auch viele der z. T. mehrmaligen Wiederholungen, schon im 1. Teil, besonders aber im 2. Teil ersparen können.

2. An historischem Material hat V., mehr oder minder aus der ganzen Geschichte und Vorgeschichte des Konziliarismus, eine Überfülle in sein Werk eingebaut. An Sammeleifer, auch an sachkundiger Einsicht, vor allem in die kanonistischen und konzilsgeschichtlichen Zusammenhänge, hat er es wahrhaftig nicht fehlen lassen! Gerade darum hätten aber zumal die unübersehbar vielen Einzelangaben in den Anmerkungen (außer dem beigegebenen Personenregister) auch einen Sachindex erfordert. Außerdem wäre ein Verzeichnis der Initien der zitierten päpstlichen und konziliaren Erlasse mit Datenangaben und (evtl. ein weiteres) der kanonistischen Leitworte zu wünschen.

Andererseits sind diese Grenzen der Arbeit unverkennbar: Während mehrere Dispositionen (z. B. 5–10) unnötige Verdoppelungen bedeuten, sind Gesamtübersichten über die beiden „großen Reden" von Tud. und NvK als die Hauptquellen des ganzen Werkes zu vermissen (zu Tud.s Rede trägt V. S. 320 eine solche knapp nach). In die Redaktionsgeschichte und die hsl. Überlieferung hat E. Meuthen (Würzb. Diös.-Geschichtsbl. 42, 1980, 175–186) vor allem vom Cusanus-Autograph her hineingeleuchtet. V. sagt davon nichts. – Auch die übrigen benutzten Quellen beschränken sich auf das schon gedruckte Schrifttum. Den im gleichen Jahr 1981 erschienenen Druck der Mainzer Diss. von W. Krämer „Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus" (BGPhThMa, NF Bd 19) konnte V. zwar „nicht mehr berücksichtigen" (V). Doch deren Manuskript hätte ihm schon seit 1974 den Zugang zu manchen weiteren Texten im Umkreis von NvK und Tud. erschließen können. – Der „Ungenannte", der die Rede des NvK im März 1441 zu Mainz aufgezeichnet

hat (II, VIII), war zweifellos Johannes Wenck (R. Haubst, Studien zu NvK und Joh. Wenck: BGPhThMa 28/I, 1955, 96–98). Die extrem papalistischen Leitsätze, die S. 218 (mit Anm. 67) den „Nuntien Eugen IV." zugeschrieben werden, stammen in Wirklichkeit von dem Heidelberger Professor Johannes Risen (Studien S. 45; RQ 53, 1958, 83–87). – Gius. Alberigo hat in „Chiesa conciliare" (Brescia 1981) mit großer Umsicht die Vorgeschichte und Deutungsgeschichte des Konstanzer Dekretes „Haec sancta" dargestellt. Dieses Werk konnte V. zwar nicht mehr benutzen. Doch dieses bietet eben den Rahmen, der besonders zum 1. Teil bei V. fehlt. Bei dem Kap. I,2 (105–128) über „Das Problem der Innerranz" ist es zu verwundern, daß V. die Studie von H. Schüssler „Der Primat der Heiligen Schrift als theol. und kanonist. Problem im Spätmittelalter" (Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Gesch. Bd. 86, Wiesb. 1977) nicht erwähnt. Denn deren „Ausgangspunkt ... bildete Luthers Berufung auf den spätmittelalterlichen Kanonisten Nicolaus de Tudeschis" (XIII), und Tud.s Lehre vom Primat der Schrift ist dort ein Hauptthema (168–258); auch die Position des NvK wird dort (bes. 199–202) diskutiert.

Zusammenfassend ist zu sagen: „Die Entwicklung des konziliaren Gedankens", auch die bei Panormitanus, war i. J. 1981 für die Forschung keine solche „terra incognita" mehr (XIIIf), wie vielleicht zu Beginn dieser Studie. In manchem bleibt V. vielmehr hinter den mittlerweile gedruckten „Vorstudien" zurück.

3. Mit ungewöhnlichem Scharfblick und Geschick hat V. die „dicta Francfordiae" des NvK und Tud.s als kirchenpolitische „Streitreden" analysiert. Schon eingangs erklärt er dazu: „Der polemische Grundzug der Reden brachte die Aufgabe mit sich, einzelne Behauptungen auf ihre historische Richtigkeit zu befragen und außerdem Anspielungen, Verdächtigungen und Schönfärberei zu erkennen und zu entschlüsseln; das trug zur Länge dieser Untersuchung bei." Im Vergleich zu den Taktiken solcher Art spielten „theologische Einsichten" im „Repertoire der Parteien", der Papalisten wie der Koziliaristen, durchweg nur eine begrenzte Rolle (XVIIf).

Für Tud. „ist das Fehlen philosophischer oder theologischer Begründungen typisch" (21). Das führte bei ihm zu einem „Rechtspositivismus" (109), in dem er „gegensätzlichen Strömungen so lange ausgeliefert" war, „bis er durch seine Beauftragung" vom König von Aragon (XXXIIIff) „in und für Basel auf das System des Konziliarismus festgelegt wurde" (343). Sein Konziliarismus war von „diplomatischer Vorsicht" geleitet (48).

„Auch N v K richtete sich nach der diplomatischen Leitlinie, die die päpstlichen Schreiben ausgegeben hatten" (43); auch er beherrschte, ähnlich wie Tud. (vgl. 53 u. 357ff), die „Kunstgriffe" eristischer Argumentation und das „taktische Spiel" (71; 142); bei seinen Stellungnahmen zum Dekret „Haec sancta" stellt V. fest, daß „die politisch-diplomatische Dimension ... die historischen und theologischen Aussagen überlagerte" (96). Bei der Verteidigung Papst Eugens IV. konnte er überdies „sehr polemisch" werden (70; 125; 294). Den Vorwurf, daß zu Basel „der Prozeß gegen Eugen IV. (erst) während des Verfahrens in einen Häresieprozeß ‚umfunktioniert' worden" sei, erweist V. indes als historisch berechtigt (301–305), und der theologischen „Kritik an der ausschließlich juristischen Fragestellung der Gegner" stimmt er zu (293–299). Während nämlich die Befürworter der Papst-Absetzung einseitig „vom bösen Prälaten als dem Verderber der Kirche" her argumentierten (295; vgl. 283), fand NvK es ehrlicher und besser, „einen schlechten Papst zu dulden als die Gelegenheit zu bieten, die Kirche zu spalten und (so auch) einem guten Papst nicht zu gehorchen" (294). Er ging demgegenüber von dem Regelfall und dem Prinzip aus, daß der eine Papst von Christus zum Aufbau der einen Kirche und zur Wahrung ihrer Einheit eingesetzt sei (258ff). Denen, die, von vornherein auf den Konfliktsfall eines moralisch versagenden Papstes fixiert, die Institutionalisierung des Konzils als einer dem Papste übergeordneten Instanz forderten, hält er vor, daß sie damit „die Kirche als eine rein diesseitige Größe betrachteten" und gegen deren Glaubensgeheimnis, das auf Vertrauen auf Christus und die göttliche Vorsehung beruhe, verstießen (294–296).

Als die Einung mit den Griechen erfolgte, sah Cusanus darin die „einheitsstiftende Kraft" des Papsttums bestätigt, während der sich von dem einen Papst trennende Konziliarismus sich zunehmend als kirchenspaltend erwies. V. bemerkt auch schon zu der 1437 getroffenen Entscheidung des NvK zugunsten des Papstamtes treffend: „Der Gesichtspunkt der aedificatio ecclesiae" war es, „der ihm eine neue Entscheidung ermöglichte, ohne seine bleibenden Anliegen verraten zu müssen: Konkordanz, Konsens und Einheit in der Vielheit" (277).

Tud., der umgekehrt von anfangs „papalistischen Vorstellungen" (XXII) zur Konzilspartei übergewechselt war (XXXIIIff), konnte dagegen z. B. seine frühere Lehre, „Konzilien seien dem Irrtum unterworfen", „als Konzilspolitiker nicht wiederholen". Er rezipierte auch als solcher die konziliaristische Lehre nur partiell (111–116); er wehrte sich gegen die am 16. 5. 1439 erfolgte Definition der sog „drei Wahrheiten" (der Superiorität des Konzils über dem Papst sowie der Unauflöslichkeit und Unverlegbarkeit des Konzils); und vor allem dadurch, daß er Joh. von Segovia einen Ketzer nannte, weil er den Papst nur als „minister ecclesiae", nicht als „Herrn der Kirche" und als „verus Christi vicarius" gelten ließ, erregte er sogar heftigen Streit (207–212). Gegen die Verurteilung Eugens IV. legte er feierlichen Protest ein (300). Die schwer durchschaubare Komplexität der Argumentation, mit der er dann im Juni 1442 dennoch als Sprecher der Konzilsdelegation die Absetzung des Papstes verteidigte (320–440), zeigt vollends die Zwielichtigkeit seiner eigenen Position und der des damaligen Basler Konziliarismus.

Das etwa sind die (stark charakterologisch eingebundenen) historischen Hauptergebnisse der Streitreden-Hermeneutik von Vagedes.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Hegel, Eduard: **Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung.** Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814. Köln: Bachem 1979. 579 S. mit 4 Textzeichnungen, 48 Kunstdrucktafeln u. einer mehrfarbigen Karte (Geschichte des Erzbistums Köln Bd. 4) Ln. DM 88.–

Der stattliche Bd behandelt die vier letzten Episkopate des alten Kölner Erzbistums einschließlich der Übergangszeit 1802–1814 und bringt in zehn Kap. das kirchliche Leben dieser Zeit in allen seinen Äußerungen zur Darstellung. Das Werk, das quellenmäßig einen Zeitraum von etwa 130 Jahren abdeckt, führt die vielfältigen neueren Forschungen verdienter Historiker wie Josef Hansen, Max Braubach, August Franzen, Jakob Torsy und anderer auf dem Gebiet der rheinischen Geschichte und Kirchengeschichte des 17. und 18. Jh.s zu einem vorläufigen Abschluß. Der Vf. hat auch seine eigenen früheren Arbeiten zu diesem Thema sowie die Ergebnisse seiner Diss. über „Das Erzbistum Köln unter den Erzbischöfen Max Friedrich und Max Franz" (Bonn 1942), die s. Zt. nicht im Druck erscheinen konnten, in dieses Werk eingebracht. Auf diese Weise ist ein Gesamtbild der angesehensten geistlichen Landesherrschaft Deutschlands im Zeitalter des Barock und der Aufklärung entstanden, das sowohl für die regionale als auch für die allgemeine Kirchengeschichte von hohem Interesse ist.

Nach einer Einführung in die geistige und politische Umwelt dieses Raumes (25–34) wendet sich der Vf. den Erzbischöfen zu (35–76). Wie fast alle geistlichen Territorialherren der Zeit verstanden sich die Kölner Erzbischöfe in erster Linie als Landesherren. Sie empfingen zwar die Weihen, hatten aber für die kirchlichen Probleme keinen Blick. Josef Clemens von Bayern (1688–1723), der im Spanischen Erbfolgekrieg auf die Seite Ludwigs XIV. trat, sah sich durch die kriegerischen Ereignisse gezwungen, zwölf Jahre in französischem Exil zu leben. Die künstlerischen Interessen der beiden Wittelsbacher namentlich auf dem Gebiet der Baukunst entsprachen dem höfischen Stil der Zeit. Clemens August von Bayern (1723–1761) wurde zum bedeutendsten Bauherrn Nordwestdeutschlands im 18. Jh. Mit seinem Tod fand die Sekundogenitur der Wittelsbacher nach 178 Jahren ihr Ende. Auf den persönlich integren, aber unselbständigen und verantwortungsscheuen Max-Friedrich v. Königseck-Rothenfels (1761–1784), der dem tüchtigen Minister und „Bahnbrecher des Fortschritts", Kaspar Anton v. Belderbusch (1766–1784), zum Nutzen des Erzstifts freie Hand ließ, folgte der Habsburger Max Franz von Österreich (1784–1801), der ehrlich bemüht war, auch seinen geistlichen Pflichten gerecht zu werden. Während die drei erstgenannten Erzbischöfe als Barockfürsten die Macht des Staates in ihrer Person darzustellen suchten, betrachtete sich der Habsburger im Sinne des aufgeklärten Absolutismus als der erste Diener des Staates. Unter Max Franz erreichte der Einfluß der Aufklärung in Kurköln und im Erzbistum seinen Höhepunkt.

Die folgenden Kap. sind im wesentlichen deskriptiver Art. Sie beschreiben die Leitung und Verwaltung des Erzbistums (77–128), die konfessionellen Verhältnisse der Erzdiözese und die Konfessionspolitik der Erzbischöfe (129–142), die Organistion der allgemeinen Seelsorge und den Ausbau der Diasporaseelsorge im Rheinland und in Westfalen (Mark, Soester Börde, Dortmund) (143–161), den Zustand des Welt- und Ordensklerus, der religiösen Frauengemeinschaften sowie die erzbischöflichen Bemühungen um eine Hebung der theologischen und pastoralen Ausbildung (162–237).

Das interessante Kap. über das kirchliche und religiöse Leben der Erzdiözese im 17. und 18. Jh. (238–363) bringt eine Fülle von Mitteilungen über das Gotteshaus und seine Ausstattung, den Gottesdienst, die Predigt und Katechese, die Feiertage und die Fastenpraxis, über Bruderschaften und Kongregationen (Jesuiten), Volksandachten, Prozessionen, Wallfahrten, Ablaßwesen und Exorzismus, über die Christusfrömmigkeit und die eucharistische Spiritualität, wie sie sich im Vierzigstündigen Gebet, in der Fünf-Wunden-Andacht, der Heilig-Grab-Verehrung, der Herz-Jesu-Andacht, der Kreuzverehrung und im Kreuzweg äußern sowie über die Bedeutung der Frömmigkeitsliteratur, als deren wichtige Vertreter Nakatenus und Martin v. Cochem herausgestellt werden. Die Übersicht zeigt die positiven Wirkungen des Trienter Konzils im Erzbistum Köln. Das religiöse Leben hatte im 17. und 18. Jh. einen zwar langsamen aber stetigen Aufstieg genommen.

Eine weitere Aufwärtsbewegung stieß aber – so fährt H. S. 364– 402 fort – an Schranken, die ohne tiefgreifende Strukturveränderungen nicht zu beseitigen

waren, das Benefizial- und Patronatswesen. Hinzu kamen die weitgehende Ausschaltung der erzbischöflichen Leitungsgewalt durch die Archidiakone, die Selbständigkeit der Stiftskapitel und namentlich die mit der erzbischöflichen Autorität konkurrierende Jurisdiktion des Nuntius. Die Durchführung der Seminarerziehung scheiterte weitgehend am Patronatsrecht. Wenn es gelang, unter päpstlicher Mitwirkung die übermäßige Institutionalisierung innerhalb der Kirche zu reduzieren und die bischöfliche Leitungsgewalt zu stärken, konnte das kirchliche Leben in der Erzdiözese weitere Fortschritte erzielen.

Diesen Versuch unternahm der deutsche Episkopat, nachdem der Trierer Weihbischof J. N. v. Hontheim unter dem Decknamen Febronius 1763 sein bekanntes Buch über „Die Kirchengewalt und die rechtmäßige Gewalt des römischen Bischofs" veröffentlicht hatte. Auf der Grundlage des Febronianismus unternahmen die rheinischen Bischöfe auf breiter Basis eine gemeinsame Aktion (Koblenzer Kongreß 1769), die aber scheiterte. Als 1784 auch kölnische Sonderverhandlungen mit Rom nahezu ergebnislos blieben und zwei Jahre später die durch Erzbischof Max Franz eigenmächtig verfügte Aufhebung der Nuntiaturgerichtsbarkeit von Rom annulliert wurde, kam es 1786 zum Emser Kongreß der vier deutschen Erzbischöfe bzw. deren Delegierten. Max Franz hatte den – von H. zu negativ beurteilten – 69jährigen münsterischen Vice-Generalvikar Prälat Dr. iur. utr. Georg Heinrich Jacobi v. Tautphäus mit seiner Vertretung beauftragt. Die vier Delegierten erarbeiteten die bekannte „Emser Punktation", die jedoch wegen mangelnder Unterstützung durch Kaiser und Reich, der Nichtbeteiligung des deutschen Gesamtepiskopats und sachlicher Differenzen der vier Parteien zum Mißerfolg verurteilt war. Weder die Emser Punktation noch die Bemühungen in der Nuntiaturfrage brachten dem Erzbischof einen Zuwachs an kirchlicher Leitungsgewalt. Dagegen gelangten die in Ems vereinbarten Reformen zur Bildung der Seelsorger sowie zum Pfründen- und Ordenswesen – wenn auch zum Teil mit bezeichnenden Modifikationen – zur Durchführung.

Das kirchliche Bildungswesen wurde einer gründlichen Reform unterzogen (403–432). Die durch die Aufklärung geförderte Pflege der intellektuellen Kräfte des Menschen begünstigte in Verbindung mit dem optimistischen Entwicklungsglauben der Zeit diese Bestrebungen. Die Ausbildung der Lehrer für die Elementarschulen wurde verbessert. Auf dem Gebiet des höheren Schulwesens zeigten die Jesuiten hervorragende Leistungen („Ratio studiorum"). Sie betreuten im Rheinland acht führende Gymnasien, während im kölnischen Westfalen die Franziskaner-Observanten in Dortmund, Recklinghausen, Geseke, Wipperfürth und Attendorn gute Arbeit leisteten. Max Franz gründete am 30. 5. 1777 ohne päpstliche oder kaiserliche Mitwirkung in Bonn eine kurkölnische Akademie, die er 1786 mit kaiserlicher Genehmigung zur Universität erhob.

Die geistigen Strömungen der Zeit namentlich im Hinblick auf die Theologie sind am deutlichsten ablesbar an der Ausrichtung der beiden Hochschulen (433–474). Während an der Theologischen Fakultät der Universität Köln ein strenger Thomismus herrschte, verkörperte die Bonner Hochschule das Zentrum der Aufklärung am Rhein. Der bedeutendste Vertreter der Aufklärung an der Theologischen Fakultät in Bonn war der Bibelwissenschaftler Thaddaeus Dereser (1757–1827), der sich der besonderen Gunst des Erzbischofs erfreute. Das Kölner Domkapitel und der Nuntius richteten 1779/84 heftige Angriffe gegen die Bonner Aufklärer, die sich in einer zweiten Welle 1789/90 noch wesentlich verschärften und zum Auszug von vier umstrittenen Professoren, zu denen auch Dereser gehörte, führten. Die Universität Bonn wurde nach dem Einmarsch der Franzosen 1798 aufgehoben und 1818 als preußische Gründung wieder errichtet.

Das Schlußkap. behandelt die Folgen der Französischen Revolution für das Erzbistum: Französische Emigranten, Flucht des Erzbischofs Max Franz, Domkapitel und Verwaltung in Arnsberg, Untergang des Erzbistums, Säkularisierung 1802/03 links und rechts des Rheins, im Herzogtum Westfalen, das Bistum Aachen, das Rest-Erzbistum rechts des Rheins (1801–1814), das Ende der französischen Herrschaft am Rhein.

Der reiche Inhalt des Werkes konnte hier nur angedeutet werden. Die Darstellung vermittelt wesentliche Erkenntnisse zur Kirchengeschichte der Barock- und Aufklärungszeit im Erzbistum Köln, die mit Sicherheit in der Fachwelt Beachtung finden, vielleicht auch in diesem oder jenem Punkt Diskussionen auslösen werden. Gern hätte man allerdings eine abschließende Zusammenfassung und Würdigung des dargestellten Zeitraums gesehen. Es ist dem Vf. gelungen, ein Buch zu schreiben, das wegen seines farbigen, teilweise auch heute wieder aktuellen Inhalts, seiner inneren Überzeugungskraft und seiner klaren, geschliffenen Sprache nicht nur den geschulten Historiker, sondern auch den geschichtlich interessierten Nichtfachmann unmittelbar ansprechen dürfte.

Münster Alois Schröer

Bryner, Erich: **Der geistliche Stand in Rußland.** Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Kirche im Osten. Monographienreihe Bd 16) kart. DM 52.–

Diese Arbeit des jetzt an der Universität Zürich wirkenden Historikers und Theologen Erich Bryner, die 1978 vom Fachbereich Philosophie, Geschichte und Sozialwissenschaften der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Habil.-Schrift angenommen wurde, hat die Lage des russischen Klerus zum Gegenstand, wie sie sich nach, zum großen Teil auch durch die Reformen Peters d. Gr. gestaltete. Das Geistliche Reglement (1721) sollte einem Grundgedanken Peters – der Kirche ihre weitgehende Eigenständigkeit zu nehmen und sie in den Staatsapparat einzugliedern – zur Geltung verhelfen. Die Abschaffung des Patriarchats gehört ebenso in diesen Kontext wie die Schaffung des „Heiligsten Dirigierenden Synod" (1721), einerseits als oberste Kirchenverwaltung und andererseits als stark von staatlicher Seite beeinflußbares Kirchenministerium. In diesen sog. Reformen liegen ganz wesentlich die Wurzeln für manche Fehlentwicklung innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche, vor allem für das viel beklagte Staatskirchentum, das den Geistlichen zum Staatsbeamten und oft genug auch zum Spitzel für die Behörden machte.

Der Vf. schildert, wie Peter d. Gr. auch auf kirchlichem Bereich durch mannigfache, vielfach überstürzte Reformen seine aufklärerischen Ideen zu verwirklichen sucht: Bildung und Wissen sind in seinen Augen das beste Rüstzeug für die Geistlichkeit, die Kirche dem Allgemeinwohl, also dem Staat, unterzuordnen. Bildung und Wissen sind es auch, die Peter gegen alte Strukturen einzusetzen gedenkt: z. B. gegen die Vererbung des geistlichen Amtes, welches Prinzip sich gegen Ende des 17. Jh.s weitestgehend durchgesetzt hatte. An vielem übersetzten Quellenmaterial macht der Vf. überzeugend deutlich, welche Verwirrung, ja welches Entsetzen sich in den Kreisen der Geistlichkeit ausbreitete, als die ersten diesbezüglichen Erlasse des Zaren, die Priesterweihen von einer gewissen Schulbildung abhängig zu machen, bekannt wurden.

In einem eigenen Abschnitt (90–147) behandelt der Vf., wiederum an Hand detailliertesten Materials sowie unter Beigabe zahlreicher Statistiken, wie unter dem ständigen Druck des Zaren in Eile und Hektik geistliche Lehranstalten aus dem Nichts geschaffen werden. Der Zar möchte die Bildung in Rußland vorantreiben. Was er schafft, ist jedoch ein mehr oder minder zufälligen Bedürfnissen unterworfenes Nebeneinander von Fachschulen – für Ingenieure vor allem, für Militärfachleute, Techniker, Mathematiker, Bergwerksfachleute, Ärzte usw. Die geistlichen Lehranstalten wären noch am ehesten geeignet gewesen, sich zu allgemeinbildenden Schulen zu entwickeln, zeigt doch der Vf. sehr anschaulich, daß die bereits im 17. Jh. gegründeten Anstalten (Kiev und Moskau) nach dem Vorbild der Lateinschulen im Westen, die ja absolut nicht allein der Geistlichkeit dienten, organisiert waren (Lehrplan: Analogie, Infima, Grammatik, Syntax, Poetik, Rhetorik, Philosophie, Theologie) und daß die Schülerschaft an den genannten Anstalten ebenfalls weitgehend aus nichtgeistlichen Kreisen entstammte (93f). Der Vf. weist nach, daß die eiligst geschaffenen Eparchialschulen (fast 30) sich wiederum nach dem Kiever Modell richteten, prinzipiell also für eine breite Bildung angelegt waren (94). Doch fehlte es an Lehrkräften, die die Lehrpläne hätten realisieren können, und es fehlte an Schülern, die befähigt gewesen wären, die obersten Klassen (Philosophie und Theologie) zu absolvieren. Und vor allem fehlte es an Geld, die Schulen, zu denen ja auch Wohnheime gehörten, entsprechend auszustatten, mußten sie doch allein aus den Eparchialkassen finanziert werden. Der Erlaß, daß niemand ohne Schulausbildung zum Priester geweiht werden durfte, führte zur Überfüllung der Eparchialschulen, für die es fortan völlig unmöglich wurde, andere Schüler als solche des geistlichen Standes aufzunehmen (106f). Und auch die Anstalten, die bereits vorher bestanden hatten und offen auch für andere Bevölkerungsschichten waren, werden zu ausschließlich geistlichen Lehranstalten (116f; 122ff). Der Versuch Peters d. Gr. also, auch dem geistlichen Stand Bildung im Sinne der Aufklärung aufzuzwingen, scheiterte und führte zu einem beinahe gegenteiligen Ergebnis: die Verordnung von Bildung für die Geistlichkeit brachte Standesschulen hervor, die die soziale und die geistliche Isolierung des Klerus erheblich förderten. Denn auch dem Erblichkeitsprinzip bei der Besetzung der Pfarrstellen konnten die Schulen nicht entgegenwirken. Zwar standen sich bezüglich der Erlangung des geistlichen Amtes anfangs dieses Erblichkeitsprinzip und das Ausbildungsprinzip gegenüber, und es gab wohl auch einige Konfliktsituationen. Der gewohnheitsmäßige Besuch der Lehranstalten durch alle Priestersöhne löste schließlich den Konflikt wieder; und zumindest einer wurde von der Gemeinde nach dem Tod des Vaters als Priester gewählt und vom Bischof in die Stelle des Vaters geweiht.

Wiederum mit reichlichem Material belegt der Vf., wie eine andere – in der Tat aber notwendige – Maßnahme den geistlichen Stand (zu dem ja außer den Priestern und den Diakonen auch der Clerus minor–Lektoren, Sänger, Kirchendiener, Wächter u. a. gehörten) in eine sozial immer stärker isolierte Rolle preßte: die in verschiedenen Abständen stattfindenden razbory, ussonderungen', durch welche die Angehörigen des geistlichen Standes, die keine feste Anstellung hatten bzw. Söhne, die keine Schule besuchten, in einen kopfsteuer-

pflichtigen Stand überschrieben wurden (1784 waren es z. B. ca. 34 000 Kleriker, vgl. 194), wodurch das Problem zwar nicht gänzlich gelöst wurde („flüchtige" Priester, d. h. Priester ohne feste Anstellung, gab es immer); aber der Überhang, der sich allein durch die kinderreichen Pfarrersfamilien, deren Söhne ja alle einem geistlichen Amt zustrebten, ständig neu bildete, konnte so wenigstens zeitweise und oft unter großen menschlichen Härten abgebaut werden. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß der Zustrom aus unteren Schichten ins geistliche Amt schon allein wegen der Privilegien (Steuer-, Abgaben- und Auflagenfreiheit, Freiheit der Söhne vom Militärdienst) nie nachließ, daß ja sogar in bestimmten Fällen Leibeigene Priester werden konnten.

Eine Studie für sich stellt in gewisser Hinsicht diejenige über den Episkopat dar. Dieser, aus dem Mönchtum hervorgehend, rekrutiert sich in der Regel nicht aus dem verheirateten niederen Klerus – schon von daher haben Episkopat und Gemeindegeistlichkeit wenig Gemeinsames. Der Vf. belegt, daß es Bischöfe gab, die kaum lesen und schreiben konnten und wie berechtigt im Prinzip die Forderung Peters d. Gr. nach einem gebildeten Episkopat war (26). Doch seine Neigung zu rigorosen Maßnahmen, zugleich sein tiefes Mißtrauen gegen alles Russische, veranlaßten ihn zu letztlich recht fragwürdigen Maßnahmen: Er berief, über den Kopf der russischen Bischöfe hinweg, gelehrte Möche aus nichtrussischen Ländern – aus der Ukraine vor allem, doch auch Emigranten aus Griechenland, Serbien, Rumänien und Georgien – und ließ sie als Bischöfe in russische Eparchen weihen. Hatte bislang der Leitgedanke Geltung gehabt, daß ein Mönch mit besonderer geistig-geistlicher Reife, mit außerordentlicher seelsorgerlich-menschlicher Begabung – von daher auch in der Regel ein älterer Mönch – für das Bischofsamt am besten geeignet sei, so trat nun das Ideal der Bildung in den Vordergrund und damit der gelehrte Mönch, der um der Wissenschaft willen bereits im Kloster nicht alle mönchischen Regeln zu befolgen hatte und der bei aller Gelehrsamkeit oft große menschliche Schwächen zeigte, zumal dieser Typus von Bischof bereits oft vor dem 40. Lebensjahr sein Amt antrat (68). Fatal wirkte sich auch die durch Peter eingeführte Praxis aus, Bischöfe je nach – oft rein politischer – Mißliebigkeit zu versetzen, des Amtes zu entheben oder gar zu verbannen (88).

Beeindruckend ist die Materialfülle, mit der der Vf. seine Gedanken untermauert – ja es will manchmal scheinen: seine Hauptthesen gelegentlich sogar verdeckt. Er wertet im wesentlichen gedruckte Quellentexte aus, unter anderem aus der ehemaligen Dublettensammlung der Moskauer Synodalbibliothek, welche in den 20er Jahren in den Westen verkauft wurde und sich nun in der Bibliothek am Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens zu Erlangen befindet. Es gelingt dem Vf., den behandelten Gegenstand bzw. die dargestellte soziale Gruppierung in größter Lebendigkeit vor unserem Auge entstehen zu lassen. So bildet diese Arbeit eine sehr wertvolle Ergänzung, oft genug auch eine Korrektur, zu Igor Smolitschs Geschichte der russischen Kirche. 1700–1917. Bd. 1, Leiden 1964. Es verdient Erwähnung, daß der Vf. noch die neueste Studie zum Thema: G. L. Freeze, The Russian Levites. Parish Clergy in the 18th Century, Cambridge/Mass. 1977, einarbeiten konnte, wie überhaupt die Liste der verarbeiteten Literatur zum Thema als Wegweiser dienen kann. Ausführliche Sach- und Personenregister (gerade im letzteren gegenüber Smolitsch korrigierende Standesangaben und Lebensdaten!) erhöhen die Benutzbarkeit des Bandes erheblich.

Es ist vielleicht die Frage zu stellen, ob bei einer anderen Gliederung als der vorgenommenen (Episkopat – Geistlicher Stand und geistliches Bildungswesen – Ständische Isolierung der Gemeindegeistlichkeit) die Darstellung nicht etwas stringenter hätte geraten können, die Beziehungen und Abhängigkeiten nicht vielleicht etwas deutlicher zutage getreten wären. Diese persönliche Anmerkung des Rez. schmälert jedoch in keiner Weise den Wert dieses Bdes, der umfassend und lebendig aufgrund solider Auswertung und reichhaltiger Präsentation von Quellenmaterial über den Klerus, aber darüber hinaus über die Lage der Russisch-Orthodoxen Kirche an einer Wendemarke ihrer Geschichte – im 18. Jh. – informiert.

Münster Gerd Stricker

Hajjar, Joseph: **Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental (1878–1914).** Diplomatie et Histoire de l'Eglise. – Paris: Beauchesne (1979). 592 S. (Bibliothèque Beauchesne. Religions Société Politique 6) kart. FF 132.–

Archimandrit Dr. J. Hajjar ist seit Jahren der führende Kenner der Geschichte der christlichen Kirchen des vorderen Orients, besonders in der Neuzeit. Das hier vorliegende Werk kann als 3. Teil einer Trilogie aufgefaßt werden, deren 1. Bd unter dem Titel „L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815–1848)" bereits 1970 (Paris, Bloud et Gay/Desclée) erschienen ist. Der 2. Teil, der die Jahren zwischen 1848 und 1878 behandeln wird, ist in Vorbereitung.

Augangspunkt war für den Autor der Umstand, daß das schier unübersehbare Feld der vorderasiatischen christlichen Kirchengeschichte mit den vielen kleinen Patriarchaten, den Nationalitätenkämpfen innerhalb des Osmanischen Reiches, der allmählich sich verstärkenden imperialistichen Durchdringung seitens der europäischen Mächte einen leitenden Gesichtspunkt benötigt, um überhaupt – von den Folgen der weitschichtigen Quellenlage ganz abgesehen – gestaltbar zu werden. Diesen leitenden Gesichtspunkt fand der Autor in dem Nachzeichnen jenes beherrschenden politischen Dreiecks, das sich aus der Untersuchung der kirchlich-diplomatischen Beziehungen zwischen dem Papsttum Leos XIII. (1878–1903) und Pius' X. (1903–14), der Protektoratsmacht Frankreich und den unierten sowie nichtunierten orientalischen Kirchen ergab. Dieses Dreieck ist von Kirche zu Kirche ein verschiedenes und schließt daher eine wechselnde Fülle von Problemfeldern jeweils ein, denn der Autor behandelt nicht nur die Patriarchate innerhalb des ottomanischen Reiches, sondern auch die slawisch-byzantinischen Kirchen von Rußland bis Griechenland, gibt seiner Untersuchung also die größte denkbare Ausdehnung. Jedoch bleibt die Frage nach dem Einfluß der westlichen Protektoratsmacht (teilweise aber auch Österreichs und Rußlands) stets gegenwärtig.

Für die Analyse des politischen Verwirrspiels, das diese höchste Phase des europäischen imperialen Strebens vor dem 1. Weltkrieg kennzeichnet, mit seiner Vielzahl einzelner Antagonismen und Bündnissystemen, hat sich der Autor in erster Linie an das Archiv des französischen Außenministeriums gehalten, das er in erschöpfender Weise ausgewertet hat. Die Fülle gänzlich unbekannter kirchlicher Vorgänge und Konflikte, die er erstmals ans Licht fördert, ist beeindruckend. Dies gilt schon für die Zeit Leos XIII., besonders für die Epoche Pius' X., die bis heute ganz bemerkenswert vernachlässigt wurde, was die sog. große Politik betrifft.

Die Gliederung des Buches ist einfach und übersichtlich: die zwei Hauptteile sind den beiden Päpsten generell chronologisch zugeordnet (7–222/223–534). Innerhalb dieser beiden Teile gibt es jeweils zuerst ein Kap., das einen allgemeinen Überblick über die Ostkirchenpolitik des betr. Papstes gibt (Problem der Unionen, Latinisierung, apost. Vikare vs. Patriarchen, Beziehungen zur Orthodoxie, weltpolit. Rahmen).

Dann folgen jeweils Kap., die sich mit dem französischen Protektorat befassen, bzw. parallelen politischen Fragen, z. B. dem Verhältnis Leos XIII. zu Rußland, österr. Balkanbestrebungen usw. Als dritte Gruppe von Kap. folgt dann jeweils die Analyse der einzelnen unierten Kirchen. Hier schöpft der Vf. souverän aus seinem Wissen und aus neu erschlossenen Quellen, die es ihm gestatten, so gut wie nur gänzlich Neues zu bringen. Daß er dabei die Geschichte der Maroniten und der Armenier etwas ausführlicher behandelt, wird man gerne akzeptieren.

Ein Quellenanhang, ein Verzeichnis der benutzten Periodika, sowie ein Personen- und Sachregister beschließen das Werk, das neben größter Sorgfalt im Detail und stupendem Sachwissen auch den großen Überblick über eine Region besitzt, die heute zu den bedrängtesten der Christenheit gehört. Möge daher das Buch neben der fachlichen Anerkennung, die ihm sicher ist, auch die Aufmerksamkeit finden, die über den engen Fachkreis hinausgehend die Verbindung zwischen westlichem und östlichem Christentum zu verstärken im Stande ist.

Düsseldorf Christoph Weber

Kaiser, Jochen-Christoph: **Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik.** Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1981). 380 S. (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte Bd 32) LN. DM 118.–

Die vorliegende, aus einer von Heinz Gollwitzer betreuten Diss. entstandene Arbeit wendet sich einem Aspekt der sozialistischen Arbeiterbewegung zu, der durch die Entwicklung der SPD in der Nachkriegszeit weitgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein entschwunden ist, aber für die Geschichte dieser Partei, für ihre Ablehnung durch christlich orientierte Gruppen der Bevölkerung bedeutungsvoller geworden ist, als es die verhältnismäßig geringe Zahl seiner dezidierten Vertreter wahrscheinlich macht.

In drei, dem Umfang nach recht unterschiedlichen Kap. geht der Vf. der Kirchenaustrittspropaganda, der freidenkerischen Feuerbestattungsbewegung und der Organisationsgeschichte der proletarischen Freidenkerverbände jeweils von ihrer Vorgeschichte vor dem 1. Weltkrieg bis zur Endphase der Weimarer Republik nach. Der letzte Abschnitt behandelt die nicht ohne kirchlichen Einfluß abgelaufenen Auseinandersetzungen um die Verleihung der Körperschaftsrechte

und das schließliche Ende der Freidenkerverbände in den Jahren 1932 und 1933.

Die solide gearbeitete und ausführlich dokumentierte Untersuchung ist thematisch restriktiv angelegt. Das historische und soziale Umfeld des proletarischen Freidenkertums ist nur mit wenigen Strichen gezeichnet, die Wirkungsgeschichte fast völlig ausgespart, nicht einmal die Berufung des Vorsitzenden der Berliner Freireligiösen Gemeinde, des bekannten „Zehn-Gebote-Hoffmann" zum preußischen Kultusminister im Jahre 1918 mit ihren Folgewirkungen für die Reorganisastion der Zentrumspartei und die Propaganda für die Wahl zur Nationalversammlung wird erwähnt. (Der Literaturhinweis auf 42 A. 42 läßt solche Zusammenhänge allenfalls erahnen.) So bleibt die Einordnung des vom Vf. kundig beschriebenen Phänomens weitgehend dem Leser überlassen. Aber innerhalb des engen selbstgesteckten Rahmens fallen doch Ergebnisse an, die den Aufwand lohnen dürften: die Konzentration der Freidenker auf der Linken des Sozialismus, bei USPD und KPD, obwohl es gerade nicht die marxistische, sondern die Religionskritik der Aufklärung war, die sich in diesen Kreisen auswirkte, das fast ausschließlich wirtschaftlich bedingte Anschwellen der Feuerbestattung nach dem 1. Weltkrieg und damit verbunden die erstaunliche Resistenz kirchenferner Schichten gegen einen kämpferischen Atheismus, welche die SPD in „eine immer stärkere Distanzierung [. . .] gegenüber jenen Kräften" brachte, „die vor dem Kriege als Sozialdemokraten die Kirchenaustrittsbewegung mitgetragen hatten" (37); ob diese Haltung als „Apathie" zutreffend beschrieben ist, wie der Vf. S. 345 meint, bedürfte wohl noch näherer Untersuchung.

Die Arbeit ist sine ira et studio geschrieben und läßt nicht einmal jene Sympathien erkennen, die der Historiker fast immer für einen Gegenstand gewinnt, mit dem er sich lange beschäftigen muß, aber sie enthält sich auch jeglichen Verdiktes. Kritisch wird eher in gelegentlichen Bemerkungen die Rolle der Kirchen gesehen (etwa 344). Die oben erwähnte enge Begrenzung der Untersuchung läßt auch die abschließende Würdigung der „organisierten Religionskritik" knapp und wohl auch zu kurzgreifend ausfallen, wenn der Vf. meint: „Gerade Freidenkertum verstand sich immer auch als Mahnung an den seit 1919 demokratisch verfaßten Staat, das Gebot weltanschaulicher Neutralität ernstzunehmen und allen Bestrebungen in Richtung einer Durchbrechung der geforderten Parität eine Absage zu erteilen. [. . .] Vor Fehlentwicklungen gewarnt und den Staat an seine Pflicht zur religiösen Neutralität erinnert zu haben, [. . .] gehört zu den zu respektierenden Anliegen des proletarischen Freidenkertums in der behandelten Epoche" (348). Nach den historischen Erfahrungen mit den Versuchen, Neutralität zur Norm für das Verhalten des Staates der Religion gegenüber zu statuieren, liegt doch die kulturkämpferische Problematik einer solchen Forderung am Tage (vgl. Axel Frhr. v. Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962).

Eichstätt Heinz Hürten

Nowak, Kurt: **Evangelische Kirche und Weimarer Republik.** Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981) 359 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd 7) kart. DM 68.–

Nachdem sich in den letzten Jahren das Interesse kirchlicher Zeitgeschichte auch denjenigen Epochen zugewandt hat, die dem Kirchenkampf vorausgingen oder ihm folgten, sind eine Reihe wichtiger Spezialstudien zur Geschichte des Protestantismus in der Weimarer Republik entstanden. Doch fehlte bisher eine die vorliegenden Ergebnisse aufgreifende, den Arbeiten Meiers und Scholders zum Kirchenkampf vergleichbare Gesamtdarstellung des evangelischen Deutschland zwischen Revolution und NS-Machtergreifung. Diese Lücke schließt die jüngst erschienene Habil.-Schrift des DDR-Kirchenhistorikers K. Nowak, Oberassistent am Wissenschaftsbereich Kirchliche Zeitgeschichte der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität Leipzig. Intention des Vf.s ist es, „einen Überblick über die politisch-soziale Vorstellungswelt von Kirchenleitungen, Geistlichen, wichtigen kirchlichen Organisationen und Verbänden sowie kirchlicher Presseorgane zu versuchen" und dabei nach „Sachzusammenhängen" vorzugehen, um eine ‚bloß' lexikographische Reihung zu vermeiden. Methodisch gesehen versteht N. Kirche unbeschadet ihres sich historischen Kategorien entziehenden religiösen Propriums als gesellschaftlichen Faktor von Rang, der sich „damit auch den Urteilskriterien von Geschichts- und Politikwissenschaft zu unterwerfen" habe. Diese, herkömmliche Perspektiven der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin erweiternde Sicht wirkt sich im Zuge der Darstellung fruchtbar aus, weil sie, wie der Vf. überzeugend dartut, in der Lage ist, den Protestantismus im Kontext von Politik und Gesellschaft angemessen zu verorten.

In vier großen Abschnitten entfaltet N. sein Thema.

Zwar ist nur das 1. Kap. ausdrücklich dem „Umbruch von 1918/19" mit seinen vielfältigen Wirkungen auf die evangelischen Landeskirchen gewidmet, der Vf. vermag jedoch auch in den anderen Teilen seiner Arbeit immer wieder zu belegen, wie stark politisches Denken und Handeln der Kirchen und ihrer Führungseliten von den Revolutionsereignissen und ihren Nachwirkungen geprägt wurden. In Verfolgung seiner Kernthese, „daß die offizielle Kirche zwischen 1918 und 1932 nicht verstanden [. . . habe], das nach der Novemberrevolution verstärkt auftauchende Problem der Weltverantwortung der Kirche – nach Maßgabe kirchlicher Eigenart – theoretisch und praktisch zu bewältigen", zeigt der Autor im 2. Kap., in dem „Politische Orientierung und Leitideen in den Anfangsjahren der Weimarer Republik" vorgestellt werden, die Gründe dafür auf. Sie liegen für ihn in der raschen Konsolidierung eines konservativ-antirepublikanischen Denkens, wie es etwa auf den Kirchentagen seit 1919 wieder zum Vorschein kam, trotz einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit gegenüber den neuen Verhältnissen. Erst unter der Ägide des DEKA-Präsidenten Hermann Kapler (seit 1925) fanden die kirchlichen Leitungsgremien zu einem vorsichtigen Vernunftrepublikanismus, der für N. seine Bewährungspobe in den Jahren der Endkrise des Weimarer Modells freilich nicht bestand. „In der Phase der relativen Stabilisierung" (Kap. 3) gab es manche Neuansätze politischen und sozialen Denkens im Umfeld der Annäherung von Staat und Kirche, die aber der Radikalisierung in den späten Jahren der Republik ebenfalls zum Opfer fielen.

Mit einer gewissen Logik hat der Vf. über ein Drittel seines Buches dem Abschnitt „Auf dem Weg ins ‚Dritte Reich'" gewidmet, den er von seiten der Kirche und der Mehrheit ihrer Sprecher mit einer Folgerichtigkeit seit 1930 beschritten sieht, die trotz aller Belege in ihrer die Kontinuität betonenden Ausschließlichkeit kritische Einwände herausfordert. Es scheint, als solle dem ökonomischen Determinismus marxistisch-leninistischer Faschismusanalyse ein solcher geistes -und theologiegeschichtlicher Provenienz zur Steite gestellt werden, in dessen Verlauf der deutsche Protestantismus inmitten der angenommenen Entscheidungssituation zwischen Bolschewismus und Faschismus die Partei des letzteren ergriff. Freilich hütet sich N., dieses so ungeschützt auf den Begriff zu bringen; die Auswahl des Materials, das er zur Stützung seiner eingangs erwähnten These zusammengetragen hat, legt dem Leser eine solche Deutung jedoch nahe.

Das Erstaunlichste an dieser Arbeit ist die imponierende Vielfalt der herangezogenen Quellen: zahlreiche Periodika, Monographien, schwer zugängliche ‚graue Literatur' und – mehr zurücktretend – archivalische Zeugnisse bilden ein Stück jener Wirklichkeit des protestantischen Deutschland ab, das man als (ver)öffentlich(t)e Meinung bezeichnen kann. Über die sozialen Realitäten, über die Umsetzungsprozesse in den politischen Alltag des evangelischen Bürgers als Glied seiner Gemeinde und der verschiedensten Organisationen des Verbandsprotestantismus erfährt der Leser wenig und bleibt hier auf die scharfsinnigen Hypothesen des Vf., beispielsweise zum Wahlverhalten, angewiesen. Dieses Defizit darf N. indessen nicht angelastet werden, es betrifft die Kirchliche Zeitgeschichte insgesamt, die sich bisher eher den Leitungsebenen von Kirchen und Verbänden zuwandte, als dem – zugegebenermaßen quellemäßig schwer zu fassenden – Verhalten des Einzelprotestanten. Damit soll nicht einer modischen Beschränkung der Untersuchungstopoi auf den ‚kleinen Mann' und seine religiöse Alltagsexistenz das Wort geredet werden; beide Sichtweisen gehören aber zusammen – die Forschung hat an diesem Punkt viel nachzuholen.

Der Reichtum der Materialpräsentation korrespondiert mit einer Vielfalt von Einzelthemen, die das Werk einem Handbuch zur protestantischen Kirchengeschichte der Epoche ähnlicher machen als einer Monographie. Mit Hilfe seiner hoch entwickelten Darstellungskunst gelingt es dem auch belletristisch hervorgetretenen Vf. jedoch, diesen Eindruck in weiten Passagen zu kaschieren; gelegentlich verraten aber überlange Anmerkungen und Einschübe zu Detailfragen die einem solchen Thema vielleicht angemessene additive Kompositionstechnik, die nichts auslassen und dennoch Neues bringen möchte. Dabei ergibt sich mitunter eine Spannung zwischen jenen Abschnitten, die eher Fakten referieren und denen, die auf ideologisch-systematische Positionen des deutschen Protestantismus abheben. Der blendende Stil und die Stringenz der Gedankenführung zeichnen die zuletzt genannten Unterkap. der Arbeit ganz besonders aus. Bei aller Vielseitigkeit enthält der ereignisgeschichtliche Teil an manchen Stellen Unausgewogenheiten, was etwa in der großen Wertschätzung des Autors für die religiösen Sozialisten zum Ausdruck kommt. Gleichsam auf der Folie, ebenfalls breit vorgestellter antidemokratischer und republikfeindlicher, in den späten 20er Jahren zunehmend völkisch orientierter kirchlicher Stimmen, hebt sich diese, im Gesamtkonnex der Zeit aber ziemlich einflußlose Gruppierung, die schon frühzeitig auf die NS-

Gefahr im Raum der Kirche hinwies, höchst vorteilhaft ab und wird zum Positivparadigma eines ‚anderen Protestantismus'. Welche Hemmnisse einer größeren Akzeptanz des religiösen Sozialismus im Wege standen, thematisiert N. zwar ausführlich; man wird aber fragen müssen, ob er diese Barrieren in ihrer Bedeutung für die Zeitgenossen nicht zu niedrig ansetzt. Das wird etwa bei seiner Bewertung des Bolschewismussyndroms deutlich, das nicht allein als Popanz rechtsgerichteter und nationalsozialistischer Kreise im Vorfeld der Machtergreifung interpretiert –, sondern ebenso auf sehr reale, freilich dann propagandistisch mißbrauchte Ängste der bürgerlichen Welt zurückgeführt werden muß.

Den geäußerten Einwänden kann mit Recht entgegengehalten werden, daß ein so anspruchsvolles und voluminöses Werk (die Seitenzahl täuscht wegen des engen Satzspiegels über den tatsächlichen Umfang hinweg) immer kritikanfällig sein wird. Ganz unabhängig davon liegt nun ein Resümee der Forschung mit spezifischen, eigenen Akzentsetzungen und Weiterführungen durch einen Autor vor, dessen Leistung in Anbetracht des brisanten Themas und mit Blick auf seine politisch-wissenschaftliche Herkunft gar nicht hoch genug bewertet werden kann. Ob man das Werk mehr als Handbuch oder als monographischen Entwurf würdigt, hat mit dem Ergebnis letzten Endes nichts zu tun. Das Buch verspricht, sich einen zentralen Platz im Forschungsfeld der Weimarer Republik zu sichern.

Münster Jochen-Christoph Kaiser

Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von Klaus Gotto und Konrad Repgen. – (Mainz: Grünewald 1980). 158 S. (Tops-Taschenbücher Bd 96) kart. DM 4.80

In dem vorliegenden Taschenbuch, das sich thematisch an den 1976 in derselben Reihe (Nr. 45) von Dieter Albrecht herausgegebenen Bd „Katholische Kirche im Dritten Reich" anschließt, zieht die katholische zeitgeschichtliche Forschung in allgemein verständlicher Form eine Art Bilanz aus der seit Beginn der sechziger Jahre intensiv betriebenen wissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, wie sie in erster Linie in den Veröffentlichungen „Kommission für Zeitgeschichte" in Bonn ihren ebenso beachtenswerten und beispielhaften Niederschlag gefunden hat. Daß die hier vereinigten sieben Beiträge eigens für diesen Bd verfaßt worden sind und nicht, wie sonst vielfach bei sogenannten Taschenbüchern üblich, zuvor in Zeitschriften oder Sammelbänden veröffentlicht und dann freilich erst „gesammelt" einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurden, zeugt von einem nicht häufig anzutreffenden gewandelten Verhältnis wissenschaftlicher Arbeit, das nicht allein der „Zunft" dient, sondern – und vor allem – eine breite Öffentlichkeit, insbesondere auch eine kritisch hinterfragende Jugend, informieren will. Dabei ist jedwede billige Popularisierung ausgeschlossen, jeder Satz „sitzt" und jedes Komme sowie jedes Wenn und Aber ist, wie es sich für zusammenfassende Überblicke geziemt, inhaltlich voll verantwortbar.

Den Reigen der Beiträge eröffnete R. Morsay mit seinem prägnanten Aufsatz „Die katholische Volksminderheit und der Aufstieg des Nationalsozialismus 1930/32" (9–22). Nach einem kurzen Überblick über „Kirche und Nationalsozialismus 1922/30" werden zunächst die „Kundgebungen des Episkopats gegen den Nationalsozialismus 1931/32" analysiert, sodann das brisante Thema „Zentrum und NSDAP" erörtert sowie „Verhalten und Untergang des politischen Katholizismus 1933" behandelt. Schließlich werden die Probleme des kirchlichen Positionswandels, d. h. des Vertrauensvorschusses geenüber der neuen Obrigkeit diskutiert.

R. Lill befaßt sich mit dem wichtigen Thema „Ideologie und Kirchenpolotik des Nationalsozialismus (23–34), wobei er in scharfen Konturen den Totalanspruch der NSDAP, die nationalsozialistische Kirchenpolitik vor 1933 und im Jahre der „Machtergreifung", die Höhepunkte des Kirchenkampfes 1936/37 sowie den „Weg zum Sakristei-Christentum" in den Jahren 1938/39 darstellt und abschließend die kirchenpolitischen Ereignisse im Zweiten Weltkrieg beschreibt und die Vorstellungen der NSDAP hinsichtlich der „Endabrechnung mit den Kirchen" nach dem Krieg skizziert.

Es folgt das wichtige Kap. „Der Hl. Stuhl und das Dritte Reich (35–48), bearbeitet von D. Albrecht, der hier auf seine eigene dreibändige Edition der diplomatischen Korrespondenz zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich zurückgreifen kann und ebenso klar wie einschlägig die Entwicklungslinien des Geschehens herausarbeitet.

L. Volk stellt sich der umstrittenen Frage nach der Haltung des deutschen Episkopats (49–62), indem er die Grundposition der Fuldaer und der Freisinger Bischofskonferenz, die Entspannungsexperimente Gröbers, die Haltung Faulhabers, die „Eingabepolitik" Bertrams ebenso deutlich werden läßt, wie den Richtungsstreit zwischen von Preysing/Berlin und Bertram/Breslau in den Jahren 1937 bis 1940. In einem Unterabschnitt wird die Vertreibung des Bischofs von Rottenburg, Sproll, und „Bischof Galen's einsamer Entschluß", also die Predigten von Juli und August 1941 behandelt.

U. v. Hehl zeichnet notwendigerweise exemplarisch, gleichwohl instruktiv und anschaulich das Bild des Kirchenvolkes im Dritten Reich (63–82), indem er die Situation des Katholizismus in Deutschland vor 1933, im Jahre der Machtergreifung, im Jahre 1934/35, auf dem Höhepunkt der Auseinanderetzung 1936/37, sowie im 2. Weltkrieg darstellt und abschließend eine „Würdigung" versucht.

Mit der Frage „katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik" befaßt sich ausgiebig B. van Schewick (83–100), wobei einleuchtend und methodisch weiterführend zwischen einem traditionellen katholischen „Antijudaismus" und dem nationalsozialistischen „rassischen Antisemitismus" unterschieden und auf die unüberwindbare Kluft verwiesen wird, die zwischen diesen beiden Polen besteht.

Die abschließende vorgelegte Bilanz „nationalsozialistischer Herausforderung und kirchliche Antwort" von K. Gotto, H.-G. Hockertz und K. Repgen (101–146) greift über die übrigen Beiträge weit hinaus, indem sie die bisherig geführte Diskussion über den „Begriff des Widerstandes" aufnimmt, sie eigenständig und mit bestechender phänomenologischer Logik weiterführt, nicht abstrakt und wissenschaftlich-theoretisch, sondern, wie methodisch erforderlich, begründet in der „Logik der Fakten".

Die hier vereinigten Beiträge aus der Feder ausgewiesener Spezialisten beruhen auf einem breiten, zumeist bereits edierten Quellenmaterial und auf einschlägigen Untersuchungen (147–153). Ihnen allen gemeinsam ist eine betonte und unverzichtbare Quellennähe, deren Dichte in den einzelnen Beiträgen notwendigerweise unterschiedlich ist, vor allem auch deswegen, weil für weite Bereiche der „nationalsozialistischen Kirchenpolitik" infolge der außerordentlichen Kompliziertheit der archivischen Überlieferung noch eine systematisch angelegte und erschöpfende Quellenedition fehlt und erst in Bearbeitung begriffen ist. Man mag eine solche Quellennähe in Verkennung methodischer Normen in der Geschichtswissenschaft als „Aktenpositivismus" schelten, jedenfalls werden gewagte Konstruktionen und Hypothesen vermieden.

Nach der Lektüre dieser Aufsätze ist man angeregt, erneut zu den vorliegenden Editionen zu greifen und anhand der Texte das gewonnene Bild zu erweitern und zu vertiefen, nicht zuletzt auch, um die Unmittelbarkeit der Quellenaussage zu „erleben", die in ihrer Dichte und in dem Facettenreichtum der Gesichtspunkte, aber auch in dem, was sie nicht aussagen, ein anschauliches Bild darüber vermitteln, „wie es gewesen ist". Geschichtliche Erkenntnis, so vermittelt, bewahrt vor durchsichtiger Apologetik wie vor ideologischer Einäugigkeit. Sie läßt aber ebenfalls deutlich werden, daß der sich entscheidende und handelnde Mensch in seinem Entscheiden und Handeln stets auch immer ein „animal ineffabile" ist.

Aachen Herbert Lepper

Boyens, Armin / **Greschat,** Martin / **von Thadden,** Rudolf / **Pombeni,** Paolo: **Kirchen in der Nachkriegszeit.** Vier zeitgeschichtliche Beiträge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 167 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 8) Lw. DM 32.–

Die vier hier vereinigten Aufsätze gehen auf Referate zurück, die im Jahr 1977 und 1978 an verschiedenen Orten und vor unterschiedlichem Publikum vorgetragen wurden und die nun in einer Art Buchbindersynthese zusammengefaßt wurden, ohne daß eine wirkliche Konzeption sichtbar wäre, sieht man von der formalen Klammer ab, die im Titel dieser Aufsatzsammlung zum Ausdruck kommt. Es ist dies um so bedauerlicher, als gerade der das kenntnisreiche und umfassende, bisher kaum beachtetes Quellenmaterial verarbeitende Beitrag von A. Boyens „Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht von 1944 bis 1946" zu einer Fortsetzung der Bearbeitung eingeladen hätte, wie auch zu einer Ergänzung über die in vieler Hinsicht anders gearteten Entwicklungen in der britischen, französischen und vor allem in der sowjetischen Besatzungszone. Es hätte somit also ein thematisch geschlossenes Werk von hoher zeitgeschichtlicher Bedeutung entstehen können.

Der genannte Aufsatz von Boyens (7–49) erfüllt alle diejenigen Erwartungen, die man an die Behandlung des Themas in der Form eines Überblicks stellt. Besonders wertvoll ist die als „Anhang" beigefügte Sammlung bisher unbekannter Quellen aus den Archiven in Washington und wie Nr. 11 aus dem Archiv der EKD in Berlin (58–99).

In seiner Darstellung setzt der Vf. geschickt mit einer Analyse der „Planungen ohne Direktive" während des Krieges ein, dem die Periode der „gelenkten Planung" von Oktober 1944 bis Mai 1945 folgte. Den Kern der Abhandlung bildet das Kap. über „Kirchen unter der Militärregierung". Ihr beiderseitiges Verhältnis war zunächst gekennzeichnet durch gegenseitiges Mißtrauen, das erst durch eine

weitgehende „ökumenische Unterstützung für die entstehende evangelische Kirche in Deutschland" abgebaut wurde. Wichtigstes Instrumentarium der Besatzungsmacht auf dem Weg zur „Reinigung der Kirche" war die Entnazifizierung, die sowohl seitens der Militärbehörden als auch der deutschen Spruchkammern allzu formalistisch durchgeführt wurde so also auch zu „Ungerechtigkeiten" gegenüber bestimmten Geistlichen führte, die der NSDAP angehört hatten. So verhielt man sich wie derjenige, der die „Scheune abbrennt, um die Maus zu verbrennen" (57). Die Tendenz der US-Kirchenpolitik insgesamt war restaurativ. Indem man bewußt an die vor 1933 bewährten Kräfte anknüpfte, wurden, wie der Vf. kritisch herausarbeitete, notwendigerweise die in der EKG vorhandenen restaurativen Tendenzen verstärkt; dies mußte sich um so problematischer auswirken, als die Kirchen nach 1945 zum Mitdenken und zu Stellungnahmen zu außen-, innen-, wirtschafts-, sozial- und bildungspolitischen Fragen herausgefordert wurden, weil sie als einzige Stimme des deutschen Volkes das nach 1945 keinen anerkannten politischen Sprecher mehr besaß, gehört werden mußten.

Der Beitrag von M. Greschat „Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit 1945–1949" (100–124) zeichnet die unterschiedlichsten Verlautbarungen der führenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche seit 1945 nach, die inhaltlich zumeist an die wegweisenden Aussagen der Mitglieder des anti-nationalsozialistischen Widerstandes anknüpfen.

Die Chance, wie aber auch das „Verhängnis" war nach Auffassung des Vf., daß sich die Kirche angesichts der neuen Situation gezwungen sah, nicht allein zu Fragen theologischer und kirchlicher Natur Stellung zu nehmen, sondern auch ihre Stimme „zu ganz konkreten Problemen" der Öffentlichkeit zu erheben, wie zu Fragen der politischen und kommunalen Verwaltung, zur wirtschaftlichen Ethik und damit auch zum Aufbau einer neuen Wirtschaftsstruktur, zu Fragen der Parteibildung und hier besonders zum Problem einer christlichen Partei, ferner zur Schulpolitik und zu Fragen der Erziehung generell, „darüberhinaus zu allen Kulturgebieten" (108). In kluger Anknüpfung an die bekannte protestantische Aversion, als Kirche und speziell als Pfarrerschaft Politik zu treiben, waren die Wortführer der Kirche in diesen Jahren vornehmlich Laien. Der politischen Mentalität aller Beteiligten gemeinsam war die Zurückhaltung „gegenüber einer parlamentarisch demokratischen Gesellschaftsordnung" und ihre Neigung, „das alte Modell der unmittelbaren Zusammenarbeit von Staat und Kirche" zu bevorzugen. Auch theologisch blieb man den aus den Kreisen des kirchlichen Widerstandes vertretenen Positionen verbunden, also der Theologie vor 1933. Erst das Erscheinen zweier Bücher führte eine „Wendung" herbei: Es waren Helmut Gollwitzer's Bericht aus russicher Gefangenschaft unter dem Titel „Und führen, wohin du nicht willst", sowie Dietrich Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung". Beiden Büchern gemeinsam war das „Ringen um einen neuen Zugang zur Wirklichkeit", zur „säkularen Wirklichkeit als des Herrschaftsraumes Gottes".

Diese von Greschat nur kurz angedeuteten Zusammenhänge führen zum dritten Aufsatz des Sammelwerkes, zu dem Beitrag von R. von Thadden „Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus" (125–138).

Das Erbe des Theologen Bonhoeffer war die „Theologie vom religionslosen Christentum und der Mündigkeit der Welt", Gedanken also, die, wie Bonhoeffers Ekklesiologie und Ethik, in den Jahren des Aufbaus der kirchlichen Organisationen kaum bestimmend werden konnten, weil sie dem überkommenden kirchlichen Geist entgegenstanden. Zunächst nur in inellektuellen Theologenkreisen wirksam, breiteten diese sich zunehmend aus, um dann seit Beginn der sechziger Jahre die theologischen Diskussionen zu bestimmen. Im Horizont der wachsenden Einsicht in die Grundlagenprobleme der Gesellschaftsentwicklung Deutschlands im 20. Jh. richtete sich die Aufmerksamkeit in steigendem Maße auch auf die Probleme der Volkskirche in einer säkularisierten Welt.

Den Abschluß des Bdes bildet der Beitrag P. Pombeni „Zur Rolle des Katholizismus in der italienischen Nachkriegszeit" (139–157).

Die politische Entwicklung des Katholizismus in Italien in der Nachkriegszeit war gekennzeichnet durch die zielgerichtete Ausbreitung der „katholischen Aktion" und durch dei Gründung der Democrazia Christiana. Erstmals sah sich damit die Kirche und mit ihr der Papst einer katholischen politischen Partei gegenüber, einer Situation, die einerseits von beiden Seiten Zugeständnisse erforderte, andererseits aber zu einem scharfen Antisozialismus führte, der in der kirchlichen Verurteilung des Kommunismus und in der Exkommunikation seiner Mitglieder durch Pius XII. den Höhepunkt erreichte. Gleichwohl ließ sich die Linie des „Integratismus" der katholischen Aktion nicht durchhalten, die sich einer „politischen und sozialen Aktion" gegenübersah. Gerade mit dem Ruf nach einer „sozialen Aktion", nach „Reform der ganzen weltlichen Ordnung" wurde ein neuer Weg innerhalb des italienischen Katholizismus beschritten, der sich in zunehmendem Maße von der kirchlichen Hierarchie absetzte, jedoch nicht die Einheit der „katholischen Kultur" zerbrach. Dieser Prozeß wurde in erster Linie mit dem Vat. II ausgelöst. Die in seinem Umfeld geführten Diskussionen brachten die inneren Widersprüche innerhalb des italienischen Katholizismus an den Tag, die damit eingesetzte Krise der Kirche ist, wie der Verfasser unterstreicht, „noch nicht zum Abschluß gekommen".

Alle vier Beiträge dieses Bdes behandeln auf ihre Weise grundlegende Probleme in der Entwicklung der Kirchen in der Nachkriegszeit, wobei, sieht man von dem Aufsatz von Pombeni einmal ab, die evangelische Kirche eindeutig im Vordergrund der Betrachtungen stand. Trotz der eingangs charakterisierten konzeptionellen Mängel des Werkes werfen die in diesem Bd erörterten Themen weitere neue Fragen auf, so die nach den Anfängen der politischen Theologie auch in der katholischen Kirche, nach der Rezeption der Theologie von F. Bonhoeffer und in diesem Zusammenhang auch von P. Tillich. Zu fragen wäre des weiteren nach dem Einfluß der Theologie R. Bultmanns auf das kirchliche Leben in beiden Konfessionen, auf Verkündigung und Unterricht in den Schulen. Es wäre zu wünschen, wenn seitens der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte", in deren Auftrag die „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" herausgegeben wurden, Fragen dieser Art aufgegriffen würden. Auf diese Weise würden nicht allein wichtige Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der innerkirchlichen Entwicklung der Nachkriegsepoche geleistet, es würden nicht zuletzt auch die Voraussetzungen für eine Standortbesinnung auf die geistige und kirchliche Situation der Gegenwart geschaffen.

Aachen Herbert Lepper

Zimmermann, Marie: **Pouvoir et Liberté.** Clés pour une lecture des rapports Église-État de Bonaparte à Mitterrand. – Strasbourg: Cerdic Publications 1981. 167 S. (Recherches institutionnelles 8 Série: Droit et Églises). kart.

Die Vf.in stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von Kirche und Staat in Frankreich von 1800 bis zur Gegenwart, wie es sich in französischen Handbüchern des Staatskirchenrechts darstellt, zu beschreiben. Tatsächlich wird dieses Ziel nicht erreicht, allein schon deswegen, weil der Rahmen nicht weit genug gespannt ist und die Quellengrundlage nicht ausreicht. Vielmehr handelt es sich bei der Studie im wesentlichen um eine Darstellung des Rechts der Privatschulen in der französischen Republik seit 1959. Daran ändert die Angabe der beinahe 200 Jahre umfassenden Periode von Napoleon bis Mitterrand nichts. In diesem Zeitraum wurden sehr verschiedene Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat verwirklicht.

Z. geht im 1. Kap. davon aus, daß das Verhältnis von Kirche und Staat in dem fraglichen Zeitraum herkömmlich als das zweier Mächte bezeichnet wurde. Ebenso bestand grundsätzlich Übereinstimmung über deren Unanhängigkeit in ihrem eigenen Bereich. Die Schwierigkeiten stellten und stellen sich stets bei der Grenzziehung ein. Das gegenseitige Mißtrauen war und ist wach. Tatsächlich konnte in Frankreich zu keinem Zeitpunkt davon die Rede sein, daß die Kirche in die völlige Freiheit entlassen wurde. Der Staat behielt sich wichtige Einflußmöglichkeiten vor, die nur als Fesseln bezeichnet werden können; man denke nur an die obligatorische Zivilehe und an die Kultvereine. Der Nutzen der Religion für Staat und Gesellschaft war Männern wie Portalis und Fortoul offensichtlich, und daraus nahmen sie das Recht in Anspruch, die Kirche zu schützen und zu beaufsichtigen. Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat wurden auf beiden Seiten unter dem Panier der Freiheit geführt; aber jeder der beiden Kontrahenten verstand darunter etwas anderes. Auf staatlicher Seite wurde hierbei ein beträchtliches Maß an Rechtsverdrehung und Sophisterei aufgeboten, was die Vf.in aber nicht genügend herausstellt.

Im 2. Kap., welches das eigentliche Corpus des Buches enthält, geht die Vf.in den Unterschied zwischen formaler und konkreter Freiheit an, und zwar bei dem heiklen Gegenstand des Unterrichtswesens. Die zweite Hälfte des 20. Jh.s ist in Frankreich durch eine ständige Ausdehnung der Staatsaufgaben geprägt. Die freien Schulen haben sich trotz unaufhörlicher Anfechtungen bis heute behaupten können. Die loi Debré von 1959 verbürgte ihnen den eigenen Charakter und bot ihnen gleichzeitig die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit dem Staat in der Form von Verträgen. Die Anerkennung der Zusammenschlüsse katholischer Schulen durch die Staatsorgane ließ und läßt noch immer zu wünschen übrig; nur dadurch kann aus der Freiheit des Unterrichts eine Freiheit der Einrichtung werden. Auch die Bedürfnisfrage ist nicht über jeden Zweifel geklärt. Die katholischen Schulen zählen zur Zeit 117 000 Lehrer, die ein Sechstel der französischen Schülerschaft unterrichten. Der staatliche Gesetzgeber hat die Freiheit des Unterrichts mit der Religions- und Religionsgesellschaftsfreiheit verknüpft. Diese wird dahin ausgelegt, daß die unter Kontrakt befindlichen Schulen grundsätzlich unterschiedslos alle Schüler aufnehmen müssen, die angemeldet werden. Der Religionsunterricht unterliegt gewissen Erschwernissen. Die Bestimmung des Eigencharakters der katholischen Schule in Frankreich ist nach Z. nicht einfach. Was 1959 selbstverständlich gelebt wurde, ist 1981 problematisch, wenn auch die Vf.in die nachkonziliare Krise der Kirche mit keinem Wort erwähnt. An zahlreichen Stellen beklagt und beschwört sie die Gefahr, daß die freien Schulen zu einer ihre Eigenart verwischenden Nachahmung der staatlichen Schulen tendieren. Die finanzielle Unterstützung der Privatschulen hängt in Frankreich an dem Seidenfaden einer parlamentarischen Mehrheit. Z. schildert die Einzelposten für den Unterhalt der Schulen und die wechselhafte Entwicklung der staatlichen Zuschüsse. Die wirtschaftliche Lage der Lehrer in den katholischen Schulen ist alles andere als günstig. Die Vf.in geht hier sehr ins einzelne, und sie legt sogar die Grundzüge des Rechtes der Sozialversicherung für die Lehrer dar. Niemand bekämpft die freie Schule heftiger als die Sozialisten, niemand verficht die (laizistische) Einheitsschule heftiger als sie. Der jetzige Präsident Mitterrand trat sein Amt unter den verbrauchten fatalen Schlagworten „Vereinheitlichung" und „Verweltlichung" an. Von seiner Regierung hat die freie Schule nichts Gutes zu erwarten. Zentralisation und Etatismus im Schulwesen sind tödliche Gefahren für sie. In

einem Lande, in dem seit 200 Jahren die Freiheit enthusiastisch gefeiert wird, ist die staatliche Verwaltung allgegenwärtig.

Im 3. Kap. wechselt die Vf.in zu einem anderen Gegenstand über: dem Bischof. Sie hebt an mit der Schilderung, wie der napoleonische Staat die Bischöfe in seinen Dienst stellte und der Seelsorgeklerus seine (relative) Selbständigkeit zugunsten der Bischöfe verlor. Die folgende Entwicklung hat diese Lage wenig verändert. Die Handbücher des Staatskirchenrechts des 19. Jh.s sehen in der zentralen Stellung des Bischofs eine Selbstverständlichkeit. Der Staat versuchte, die Kirche zu demokratisieren, hatte aber damit kein Glück; die Position der Bischöfe behauptete sich, jene des Papstes verstärkte sich. Das in diesen Zusammenhang gehörende Urteil im Falle der Pariser Kirche Saint-Nicolas-du-Chardonnet wird von Z. zwar erwähnt, aber nicht in einer Anmerkung ausgewiesen. In der staatlichen Gesetzgebung über die freien Schulen taucht der Bischof nicht auf. Eine geringe Einflußmöglichkeit steht ihm durch seine Mitgliedschaft in dem „Diözesankomitee für das katholische Unterrichtswesen" zu.

Im ganzen legt man das Buch mit gemischten Gefühlen aus der Hand. Es verheißt mehr, als es erfüllt. Nicht die gesamten Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Frankreich in dem angegebenen Zeitraum werden behandelt, sondern lediglich ein Ausschnitt. Die wechselhaften Ereignisse des 19. Jh.s werden kaum gestreift. Die Quellenbasis ist auch in diesem Buch der Vf.in zu schmal. Dagegen ist für die Kenntnis des Schulrechts der heutigen französischen Republik manches aus ihm zu lernen. Ein ernster methodischer Mangel der Arbeit ist das weitgehende Absehen von der Wirklichkeit, d. h. der Lage in Gesellschaft und Kirche. Das normative Material ist doch nur angemessen zu interpretieren, wenn man die Zustände, auf die es trifft, und die Menschen, die es anwenden, kennt.

Mainz Georg May

Zimmermann, Marie: **Structure sociale et Église.** Doctrines et praxis des rapports Église-État du XVIII[e] siècle à Jean-Paul II. – Strasbourg: Cerdic Publications 1981. 183 S. (Recherches institutionnelles 7 Série: Droit et Églises) kart. FF 80.–

Der Titel des Buches verspricht mehr, als es hält. Es bietet nicht einen entwicklungs- und ideengeschichtlichen Abriß der Beziehungen zwischen Kirche und Staat seit dem 18. Jh., sondern einzelne Stücke von Autoren und daran anschließende Bemerkungen der Vf.in zu den Begriffen societas perfecta und completa bzw. societas aequalis und inaequalis.

Im 1. Kap. schlägt Frau Zimmermann große Bögen, um eine Art Überblick über die Entstehung des ius publicum ecclesiasticum im 18. Jh. zu geben. Hierbei nimmt sie Joseph Listl zum Führer, wie sich aus den Anmerkungen erkennen läßt. Den Schlüsselbegriff in dem ius publicum ecclesiasticum findet sie in der societas perfecta. Er stammt von Würzburger Kanonisten, wurde in Italien eingeführt durch Soglia und von Tarquini verbreitet. Pius IX. gab ihm zunächst Anwendung auf dem politisch-territorialen Sektor, sodann für das Gesamtverhältnis von Kirche und Staat. Das I. Vat. nahm die Formel societas perfecta nicht in die von ihm verabschiedeten Texte auf. Um so häufiger findet sie sich in den großen Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. Mit dem Verdacht und dem Vorwurf der Ideologie sollte die Vf.in in diesem Zusammenhang vorsichtiger umgehen. Eine Ideologie ist ein falscher Vorstellungskomplex, der zur Durchsetzung und Behauptung von Interessen künstlich erzeugt wird. Davon kann bei dem Begriff societas perfecta nicht die Rede sein. Er ist nichts anderes als ein der Sache angemessener knapper Ausdruck der Stellung der Kirche gegenüber dem Staat. Was der Begriff inhaltlich besagen will, ist zeitlos gültig, auch wenn es in früheren Zeiten anders ausgedrückt wurde. Die Konkordate des 20. Jh.s sprechen mit ihrer Anerkennung der kirchlichen Autorität, der eigenen Kompetenz und der freien Entfaltung des kirchlichen Lebens das aus, was das Spanische Konkordat (1953) mit der Aufnahme des Begriffes societas perfecta wiedergab.

Im 2. und 3. Kap. stellt die Vf.in an ausgewählten Beispielen die Verwendung des Begriffs societas perfecta in der Zeit zwischen dem I. und II. Vat. dar. Für Frankreich zieht sie Ferdinant Moulart und Nikolaus Jung heran, um die Stellung der über das ius publicum ecclesiasticum schreibenden Autoren zu schildern. Um den Unterricht für den Klerus in dieser Sache kennenzulernen, begnügt sich Z. mit dem ungedruckten Manuskript eines Professors am Priesterseminar zu Besançon aus dem Jahre 1902. Etwas reichlicher sind die Zeugnisse aus der Pastoral, die für den gleichen Zweck herangezogen werden.

Im 4. Kap. setzt die Vf.in zur Beschreibung des Wandels in der Sprache, aber auch in der Sache an, der sich zwischen den beiden Weltkriegen vorbereitete und nach dem 2. Weltkrieg durchsetzte. Z. stellt zuerst die Entwicklung der Gedanken über die religiöse Freiheit im Weltprotestantismus ausführlich dar. Hatten schon die religiösen Verbände die Religionsfreiheit als Menschenrecht angesprochen, so tat dies erst recht die Proklamation der UNO von 1948. Daß diese und andere Erklärungen oder gar Verfassungssätze auf weiteste Strecken deklamatorische Bedeutung haben, wird von Z. nicht genügend herausgestellt, wenn sie auch zugibt, daß in den (nominell) atheistischen Staaten das Prinzip cuius regio eius religio bis heute gilt (134). Die islamische Renaissance tritt ebenfalls nicht in das Blickfeld von Z. Es gibt keinen Staat der Welt, der eine unbegrenzte Gewissensfreiheit garantiert; irgendwelche Grenzen finden sich überall. In San Sebastian wurden im September 1948 noch einmal von katholischen Persönlichkeiten die kirchlichen Prinzipien bezüglich der Gewissens- und Religionsfreiheit im Staate klar formuliert. Im Ringen mit den kommunistischen Staaten Osteuropas hat es die Kirche vortrefflich verstanden, die Verfassungsgarantien derselben mit den Freiheitsforderungen der Kirche zu verbinden. Dann aber kam die Wende. Während Pius XII. noch von der Freiheit der Kirche redete, sprach Paul VI. 1964 zum erstenmal von der Religionsfreiheit. Zu dieser Zeit entstand die Erklärung „Dignitatis humanae". Sie behauptet in n. 13 die Übereinstimmung zwischen Religionsfreiheit und libertas Ecclesiae (catholicae). Die Vf.in versagt hier vor der Aufgabe, dieses Dokument hinreichend zu analysieren und seine Vereinbarkeit mit der traditionellen Lehre der Kirche zu überprüfen, vor allem festzustellen, ob seine Annahme eine Änderung im Glaubensbewußtsein impliziert. Immerhin erwähnt sie, daß die Initiatoren der Erklärung „Dignitatis humane" nicht Fachleute des ius publicum ecclesiasticum, sondern Ökumeniker waren, was über die Herkunft ihrer Vorstellungen einiges aussagt; richtig schreibt sie (94), daß die Erklärung theologisch kümmerlich und Anpassung an außerkatholische Vorstellungen sei. Die Proklamation des II. Vat. hatte und hat keinerlei Auswirkungen in nichtkatholischen Staaten. Auf welche theologische Titel die katholische Kirche ihre Forderungen gegenüber dem Staat stützt, ist diesem, soweit er nicht von gläubigen Katholiken maßgebend bestimmt wird, völlig gleichgültig. Wohl aber hatte und hat die Deklaration fatale Folgen in Ländern mit überwiegend katholischer Bevölkerung. Im Zeichen der konziliaren Religionsfreiheit trägt sich bekanntlich das zu, was man als die spanische Tragödie bezeichnen muß. Die Vf.in hätte herausstellen müssen, daß Kirche nicht die Aufgabe hat, anderen, und d. h. falschen Religionsbekenntnissen die Freiheit des Wirkens und der Verbreitung zu sichern, und daß es nicht ihre Aufgabe ist, den Staat anzuhalten, dem Irrtum die Möglichkeit der Propaganda zu verschaffen, daß die Kirche die aktive und positive Freigabe einer falschen Religionsübung weder vorschreiben noch ermöglichen, sondern lediglich dissimulieren oder höchstens tolerieren kann. Selbstverständlich dürfen die Menschen nicht gezwungen werden, wider ihr Gewissen zu handeln. Wohl aber ist es zulässig, ihnen zu einer begründeten Gewissensentscheidung zu verhelfen und sie nach Fällen derselben vor gewisse Alternativen zu stellen. Bei dieser ganzen Debatte wird gewöhnlich übersehen, daß den Gewissen durch Verführung und Verlockung, etwa durch Minderung der sittlichen Anforderungen, leichter Zwang angetan werden kann als durch äußeren Druck. Die Erfolge aller Abfallbewegungen von der katholischen Kirche sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Die Bevorrechtigung der katholischen Religion zu erreichen und zu erhalten, ist und bleibt eine selbstverständliche Pflicht eines jeden politisch tätigen Katholiken, wobei selbstverständlich andere zwingende Gebote entsprechend berücksichtigt werden müssen.

Anschließend geht die Vf.in daran, die Lehre Johannes Pauls II. über die Religionsfreiheit darzustellen. Diese kreist um die Begriffe Recht des Menschen und Recht der Kirche; die societas perfecta kommt nicht mehr vor. Dabei bemüht sich der Papst um eine theologische Begründung. Die Vf.in rügt seine häufig wenig präzise Sprechweise. Im ganzen ist das Buch unbefriedigend. Ich kann nicht finden, welchen Dienst es der Wissenschaft leisten soll. Manche Fehler sind festzustellen: S. 39 muß es wohl heißen proposition 29 (statt 9). S. 89 ist beim Kult wohl c. 1257 (statt c. 1352) gemeint.

Mainz Georg May

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 14. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1980). 179 S., kart. DM 28.–

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 15. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1981) 210 S. kart. DM 34.–

I

Das 14. „Essener Gespräch" befaßte sich mit den Schwierigkeiten, die in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit dem Elternrecht

entgegenstehen. Unter dieser Rücksicht wurde der elterliche Erziehungsauftrag und sein Verhältnis zum Recht des Kindes und zum staatlichen Erziehungsanspruch durchdacht und diskutiert.

Den Einstieg bietet das Referat von W. Geiger über „Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen" (9–28). Im Anschluß an Art. 6 I GG untersucht G. zunächst den Begriff von Familie.

Nach dem verfassungsrechtlichen Begriff sei Familie im wesentlichen eine vorstaatliche Institution und damit dem Zugriff des Staates entzogen. Familie entstehe, wenn die Ehepartner Eltern werden. Konstitutives Element der Familie ist, wie G. betont, „die Ehe, die förmlich begründete Lebensgemeinschaft von Mann und Frau" (9); dieser Begriff von Familie kann folglich nicht auf „Familien ohne Ehe" angewandt werden. Sodann weist G. anhand von statistischem Material nach, daß sich die Situation der Familie durch mannigfache gesellschaftliche Veränderungen erheblich verschlechtert habe. Von daher ergebe sich die Notwendigkeit besonderer Hilfen für die Eltern, die aber in den Gesetzesänderungen bzw. Gesetzesentwürfen zum Recht der elterlichen Sorge und zum Jugendhilferecht keineswegs hinreichend geboten würden. Vielmehr sei in diesen Gesetzen die Gefahr eines unzulässigen Hineinwirkens des Staates in den Bereich der Familie greifbar, womit der Staat die elterliche Erziehungsverantwortung nur noch weiter erschwere.

Aus der anschließenden Diskussion (29–53), in der manche Einzelkritik vorgetragen wurde, seien zwei Punkte hervorgehoben: 1. Die Gefahr staatlichen Eindringens in den Bereich der Familie ist nach dem Jugendhilferecht nicht sehr hoch zu veranschlagen, da die Jugendhilfe auf dem Prinzip der freiwilligen Annahme der angebotenen Leistung beruht. 2. Nur wenige Gesprächsteilnehmer schlossen sich der Ansicht G.s an, daß der verfassungsrechtliche Begriff von Familie notwendig die Ehe voraussetze. Allerdings müßten, wenn man dieser Konzeption folgt, Kriterien aufgestellt werden, die angeben, welche Arten von nichtehelichen Lebensgemeinschaften geeignet sein können, den Zweck von Familie zu erfüllen, d. h. vor allem die Erziehung der Kinder zu gewährleisten.

In dem Beitrag „Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates" (54–98) beschäftigt sich E.-W. Böckenförde eingehend mit den verfassungsrechtlichen Grundlagen des Elternrechts nach Art. 6 II GG.

Wie der Vf. aufzeigt, nimmt das Elternrecht – im Vergleich zu allen anderen Grundrechten – eine Sonderstellung ein. Es beinhaltet eine „unmittelbare Einfluß- und Bestimmungsmöglichkeit über andere Menschen im Hinblick auf deren Persönlichkeitsentwicklung" (94; vgl. 59ff). Dabei geht es um das Interesse und die Persönlichkeitsentfaltung des Kindes, nicht der Eltern; das Elternrecht muß in dem Maße zurücktreten, als das Kind in die Mündigkeit hineinwächst. Dem Staat kommt in diesem Bereich ein „Wächteramt" zu, das gegenüber dem elterlichen Erziehungsrecht aber nur einen unterstützenden, subsidiären Charakter hat; Eingriffe des Staates sind nur dann zulässig, wenn Gefahr für das Wohl oder die Entwicklung des Kindes droht. Des weiteren legt B. dar, daß sich das elterliche Erziehungsrecht auch auf den Bereich der Schule erstreckt, dort aber mit der staatlichen Schulhoheit kollidiert, die eine ursprüngliche staatliche Kompetenz bezeichnet. Schulischer Erziehungsauftrag und elterliches Erziehungsrecht sind einander nicht über- oder untergeordnet; vielmehr sind sie in „differenzierter Zuordnung" aufeinander bezogen, die je nach Erziehungsbereichen unterschiedlich gestaltet ist.

Für ein Gespräch zwischen Kirche und Staat wäre es sehr interessant, die überzeugend vorgetragenen Ansichten B.s mit dem zu vergleichen, was im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 und im revidierten Kirchenrecht über den Erziehungsauftrag christlicher Eltern und über ein kirchliches Erziehungsrecht gesagt wird. Dabei kann die Kirche ein Erziehungsrecht wohl nur als freies Angebot an die Eltern zur Geltung bringen.

Im letzten Referat behandelt D. V. Simon „Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge" (128–145), eine Reform, die 1979 durch die Novellierung der einschlägigen Bestimmungen aus dem BGB vorgenommen worden ist.

Trotz einiger Bedenken kommt der Vf. insgesamt zu einer recht positiven Wertung; in dem endgültigen Gesetzestext, der sich aufgrund der vielfach geäußerten Kritik nicht unwesentlich von der ursprünglichen Konzeption unterscheidet, werde das Elternrecht durchaus gewahrt.

Als problematisch empfanden die Teilnehmer an der anschließenden Aussprache (146–166) vor allem die Aussage des § 1626 Abs. 2 BGB, in dem nunmehr – wenn auch in deskriptiver Form – ein „demokratischer" Erziehungsstil als normativ vorgestellt wird. Es wurde die Ansicht vertreten, daß hiermit ein pädagogisches Leitbild aufgestellt werde, das bei Abweichungen von diesem Leitbild staatliche Eingriffe in den Bereich der Familie ermögliche. Doch sollte man auch bedenken, daß die erschreckend hohe Zahl von Kindesmißhandlungen wohl dazu geführt hat, ein solches Leitbild aufzustellen.

Insgesamt vermittelt der Bd einen sehr guten Überblick über die Probleme, die im Bereich des elterlichen Erziehungsauftrages liegen. Hierzu sind vor allem die den Referaten beigegebenen Leitsätze hilfreich, die in zumeist knapper Form die wichtigsten Thesen der einzelnen Beiträge zusammenfassen. Zu überlegen wäre nur, ob nicht die Diskussionen, die wörtlich wiedergegeben werden, zumindest gestrafft (vgl. z. B. 109f), wenn nicht gar in Form eines Ergebnisprotokolls wiedergegeben werden sollten.

II

Um Fragen des Datenschutzes im kirchlichen Bereich ging es bei dem fünfzehnten „Essener Gespräch", das am 10. und 11. März 1980 stattfand. Beiträge: K. G. Meyer-Teschendorf, Die Weitergabe von Meldedaten an die Kirchen. Verfassungskräftiger Anspruch der Kirchen auf meldebehördliche Informationshilfe? – D. Lorenz, Datenschutz im kirchlichen Bereich.

Außerdem beschäftigte sich die Tagung mit einem Thema aus dem vergleichenden Staatskirchenrecht; Referat: L. Musselli, Kirche und Staat in Italien. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen.

Eichstätt Peter Krämer

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. (16) Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. Theologie in der Universität. Mit Beiträgen von Walter Kasper und Alexander Hollerbach (Münster): Aschendorff 1982, 173 S., kart., DM 30.–

Mit der Tagungsthematik „Theologie in der Universität" haben die 16. Essener Gespräche einen Kristallisationspunkt gegenwärtiger Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche aufgegriffen. Der Widerruf des bischöflichen Nihil obstat bzw. der Entzug der Missio canonica von Prof. Hans Küng und die Rechtsfolge der Umsetzung und des Ausscheidens aus der kathol.-theol. Fakultät der Universität Tübingen durch Entscheid des baden-württembergischen Wissenschaftsministeriums haben in der Öffentlichkeit heftige und z. T. leidenschaftliche Parteinahmen ausgelöst. Ziel und wohl auch Ertrag der Tagung war es, die öffentliche Diskussion auf eine rationale, sachlich bezogene Disputation zu bringen. Dabei ging es nicht um die theol. Streitfragen im Fall „Küng", sondern um das grundlegende Beziehungsgefüge von kath.-theol. Wissenschaft, kirchl. Lehramt und Kirche, ihrer Sendung, ihrem Leben und Glauben einerseits und deren rechtlicher Ausgestaltung im Staatskirchenrecht andererseits.

Der Tübinger Dogmatiker Walter Kasper hat in seinem Referat „Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der Katholischen Theologie" in einem geschichtlichen Aufriß von gebotener Kürze und Prägnanz „einige geschichtliche Lösungsmodelle" aufgezeigt, der das stets spannungsvolle Verhältnis von „Lehrern" und „Hirten" in der Kirche, von Studium, Sacerdotium und Imperium in ihrer Unterschiedenheit und gegenseitigen Bezogenheit deutlich macht und die geschichtliche Herkunft und Bedingtheit unserer gegenwärtigen Situation und unseres Suchens nach Lösungen für die heutigen Konflikte im Spannungsfeld dieser Grundmächte bewußt hält (14–26).

Hier soll nur auf den von K. zu Recht so betonten Zusammenhang von Zeugnis und Zeugen verwiesen werden: Christus, der Zeuge ist in Person die Sache, die es im Glauben zu bezeugen gilt.

Diese „Einheit" von Zeuge und Zeugnis bleibt in Unterschiedenheit von Christus konstitutiv für den Glauben der Kirche und seine Weitergabe.

In seinen „systematischen Perspektiven" betont K. zu Recht, daß die Spannung zwischen Bindung und Freiheit Strukturelemente jeder Wissenschaft sind. Diese Dialektik von institutioneller Bindung und wissenschaftlicher Freiheit erhält in der Theologie ihr Spezifikum darin, daß ihr „Gegenstand" Gott selbst ist als „in allen anderen Wissenschaften je schon vorausgesetzte(r) Grund und letzte(r) Sinn aller Wirklichkeit" (29). „Da es hier um den Grund und die Sinnbestimmung der Freiheit geht, Freiheit sich aber nur selbst bestimmen kann, impliziert jede Gotteserkenntnis immer eine Option; sie ist immer zugleich Bekenntnis und Anerkenntnis" (29). Theologie als Glaubenswissenschaft bedient sich der allen Menschen gemeinsamen ratio und beansprucht so universale Kommunikabilität, gibt Rechenschaft von ihren Voraussetzungen und Methoden, beansprucht, daß ihr Gegenstand die alle andere Wahrheit erst fundierende Wahrheit ist (31).

Auf diesem Fundament kann K. dann die der Theologie eigene Bindung und Freiheit entfalten. Theologie als Bindung an die Wahrheit des christlichen Glaubens ist Bindung an Christus, der die Wahrheit ist, deren Entfaltung im Christus- bzw. Glaubenszeugnis der Kirche geschieht, die so konstitutiv am eschatologischen Charkater des Christusereignisses teilhat. Insofern ist Theologie als Glaubenswissenschaft auch eine kirchliche Wissenschaft, gibt es Wahrheit des Glaubens nur innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft der Kirche, bezieht sich Theologie auf das ganze Glaubenszeugnis der Kirche in all ihren authentischen Lebensäußerungen durch die Zeiten.

Auf dem Hintergrund der Communio-Ekklesiologie des 2. Vat. und innerhalb des gemeinsamen Glaubenszeugnisses der Kirche kommt dem kirchlichen Lehramt eine authentische, d. h. autoritative Bezeugung zu, vor allem, wenn es mit letzter Verbindlichkeit und damit grundsätzlich unfehlbar spricht. Da Christus, die Wahrheit des Evangeliums, frei macht (Joh 8,36), ist die Freiheit der Theologie – vor aller verfassungsmäßigen Garantie – als Freiheit im Glauben und aus dem Glauben zu verstehen, die in der Bindung an die Christusverkündigung wie in der Verpflichtung zur Auferbauung der Kirche (vgl. 1 Kor 12) ihre befreiende Kraft entfaltet. Es ist der Schöpfungsgedanke, der diese Welt gerade in und wegen ihrer radikalen Abhängigkeit von Gott in ihre relative autonome Eigengesetzlichkeit entlassen und so Wissenschaft und ihre Freiheit erst ermöglicht hat. Die Theologie ist in diese Autonomie einbezogen, wie Papst Joh. Paul II. mit aller erwünschten Klarheit in Altötting und Köln am 15./18. 11. 1980 gesagt hat, sie ist wie jede andere Wissenschaft frei in der Wahl ihrer Methoden.

Die ungeheure Spannung, die im Verhältnis von Theologie als freier Wissenschaft empfunden werden mag, ist aufgehoben in der Glaubensüberzeugung, daß Schöpfungsoffenbarung, auf der Wissenschaft beruht, und geschichtliche Heilsoffenbarung sich grundsätzlich nicht widersprechen können, weil sie beide in dem offenbarenden Gott ihren Ursprung haben. Theologie und Lehramt sind „beide Dienste in der Kirche und für die Kirche. Sie stehen gemeinsam unter dem Wort Gottes und haben ihm zu dienen" (37).

„Aufgabe des Lehramts ist die vollmächtige amtliche Bezeugung der Offenbarung. Das Lehramt spricht authentisch, d. h. autoritativ in Namen Christi und der Kirche. Insofern ist das Lehramt Dienst an der Einheit des Glaubens" (37). Es gründet in der sakramentalen Ordination. Es ist ein pastorales Amt, das argumentatives Lehren einschließt und insofern auf die Theologie angewiesen ist, das nur im Notfall den Weg disziplinärer Maßnahmen und abgrenzenden Lehrens ergreift. Die Autorität des Theologen wurzelt in wissenschaftlicher Qualifikation und Kompetenz; aber da Theologie Glaubenswissenschaft ist, kann sie nur sachgerecht „im Licht des Glaubens" betrieben werden. Insofern Theologie in Universitäten und Fakutäten institutionelle Gestalt annimmt und selbst institutionelle Aufgaben in der Kirche wahrnimmt (Promotion, Ausbildung der Priester und anderer kirchlicher Dienste), bedarf sie der kirchlichen Ermächtigung (Missio, kirchliche Errichtung, Promotionsrecht) und der Participatio am Lehramt. K. beschreibt die gegenseitige Beziehung von Theologie und Lehramt mit Partnerschaft und christlicher Brüderlichkeit als gemeinsame Basis aller Getauften in der Ecclesia-Communio und fordert für das Ethos des Theologen die Demut des (selbstkritischen) Hörens und die Freiheit des (kritischen) Redens.

In der darauf folgenden von Friesenhahn geleiteten Diskussion ergänzte Honecker (Tübingen), daß es nach lutherischem Verständnis gemäß dem sola-scriptura-Prinzip eine solche Bindung an ein kirchliches Lehramt nicht geben könne, daß auf die Selbstreinigung der Theologie vertraut werde und daß Schleichermacher die Theologie begründe als praktische Wissenschaft in Anleitung zum Kirchenregiment. Katholische Theologen wiesen demgegenüber auf lehramtliche Elemente in den evangelischen Kirchen hin wie Confessio Augustana (Art. 28) und Maßnahmen der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jh.s (Kasper), auf das protestantische Lehrzuchtverfahren (Listl) und – man möchte ergänzen – auf die zahlreichen Einigungsformeln ökumenischer Gespräche (z. B. die Leuenberger Konkordie).

Die Staatskirchenrechtler (Isensee, Kaiser, Böckenförde) hinterfragten die Beziehung Lehramt-Theologie und kritisierten die Begriffe Brüderlichkeit und Partnerscharft wegen ihrer mangelnden Justiziabilität, während Aymans und Friesenhahn den Begriff der Partnerschaft durchaus bejahten.

Der Beitrag Hansslers und die Antwort Kaspers erschlossen als neue Dimension der Verhältnisbestimmung den Gebrauch des Machtmittels Öffentlichkeit und (durch Medien) veröffentlichte Meinung mit ihrer intendierten Rückwirkung auf das Glaubensleben der Kirche, die in die Verantwortung sowohl des Lehramts wie der Theologen einbezogen werden müssen.

Der Freiburger Staats- und Kirchenrechtslehrer A. Hollerbach erschloß mit seinem Referat „Die Theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche". (69–102) reiches Diskussionsmaterial (103–170).

Im 1. Teil belegt Hollerbach, daß „Bundesverfassung und einige Landesverfassungen sowie Staatsverträge und Gesetze den theologischen Universitätsfakultäten einen festen Standort in der deutschen Rechtsordnung" verleihen. Die Offenheit des Wissenschaftsbegriffs begründet die institutionelle Garantie der theologischen Fakultäten, deren verfassungsrechtlicher Ort im freiheitlichen Kulturstaat durch Religionsfreiheit und Selbstbestimmungsrecht der Kirchen mitdeterminiert ist. Das Rechtsinstitut des konfessionellen Staatsamts steht mit den staatskirchenrechtlichen Grundlagen der Verfassung im Einklang. Aus der Sicht des kirchlichen Hochschulrechts (Apostolische Konstitution ‚Sapientia Christiana' vom 15. 4. 1979, die den Vorrang des Konkordatsrechts anerkennt) sind die staatlich theologischen Fakultäten „facultates approbatae".

Im 2. Teil betont der Vf., daß nicht nur der einzelne Deutsche, sondern auch die theologischen Fakultäten (korporativ) Träger des Grundrechts der Wissenschaftsfreiheit (Art. 5 Abs. 3 GG) sind. Unter Vorbehalt des Vertragsrechts unterliegen die theologischen Fakultäten staatlichem Hochschulrecht und -verwaltung. Die staatliche Organisationshoheit findet ihre Grenze an der Gewährleistung der Funktionstüchtigkeit nach Maßgabe des Selbstverständnisses der theologischen Wissenschaft. Satzungen, Studien- und Prüfungsordnungen unterliegen dem Erfordernis bischöflicher Zustimmung. Die Zulassung Studierender, die nicht der betreffenden Konfession angehören, unterliegt auch staatlicherseits Grenzen.

Auf diesem Hintergrund entfaltet H. im 3. Teil die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei den Personalien der Fakultät, deren staatskirchenrechtlich relevanten Formen Erteilung, Versagung und Widerruf des bischöflichen „Nihil obstat" sind. Kriterien dafür sind nach H. „ausschließlich" Lehre und Lebenswandel. Die im Badischen Konkordat genannte „Lehrbefähigung" lehnt er mit vielen anderen ab, was der Rez. insoweit anerkennt, als damit pädagogische Eignung gemeint ist; insofern darin aber die auf ein Fach bezogene theologische Qualifikation mitgemeint ist, liegt wegen der unlösbaren Verbindung von Inhalt und Methode eine so enge Verknüpfung von Lehre und Lehrbefähigung vor, daß insofern die bischöfliche Mitwirkungsbefugnis in Form des Nihil obstat auch hier greift. Es ist mit Nachdruck hervorzuheben und dem Vf. zuzustimmen, daß das Nihil obstat nicht nur eine kirchliche Unbedenklichkeitsbescheinigung und Zulassung zur Lehre beinhaltet, sondern auch die kirchliche Zustimmung zur Mitgliedschaft in der Fakultät (im Hinblick auf deren kirchenrechtlich relevanten Akte) umfaßt. Der Kreis der von der Nihil-obstat-Regelung erfaßten Personen wird immer noch am besten mit Flattens Formel aller, die amtlich mit der „offiziellen Funktion des Lehrens" betraut sind, umschrieben.

Bei der Darlegung des Beanstandungsrechts verweist der Vf. des öfteren und zustimmend auf das Bayr. Konkordat von 1974 samt Anlagen als „deutende Positivierung des gemeinen deutschen Staatskirchenrechts" (90f) und auf die Ergebnisse der nordrhein-westfälischen Arbeitsgruppe „als konkretisierende und determiniernde Interpretation der Normen des Preuß. Konkordats in Anwendung der Freundschaftsklausel" (91), die durch einen Briefwechsel zwischen nordrhein-westfälischem Wissenschafts- und Kultusminister und dem Büro der kath. Bischöfe NRWs in Düsseldorf als Handlungsgrundlage beidseitig anerkannt wurde. Der Vf. begründet und hält fest, daß das Faktum eines Antrags auf Laisierung als triftiger Beanstandungsgrund anzuerkennen ist. Kaum bestritten ist, daß die Normen über den erforderlichen christlichen Lebenswandel heute auch auf die in der Lehre tätigen Laien und Diakone bezogen werden müssen. Die Kirche muß eine Beanstandung substantiieren, hinsichtlich deren Tatsächlichkeit der Staat ein Prüfungsrecht hat, während er seiner weltanschaulichen und religiösen Neutralität zufolge die Bewertung der Tatbestände der Kirche überlassen muß. Auch das Urteil über Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit einer solchen Maßnahme ist allein Sache der Kirche. Aufgrund der Freundschaftsklausel wird der Staat die Gleichmäßigkeit kirchlicher Praxis zum Gegenstand gemeinsamer Erörterung machen können. Ein Recht zur Überprüfung des innerkirchlichen Verfahrens (z. B. Lehrbeanstandungsverfahren) ist dem Staat verwehrt. Es ist H. sehr zuzustimmen, wenn er an dieser und anderer Stelle auf die Grundrechte in der Kirche verweist, hier auf den Anspruch auf rechtliches Gehör ex jure naturae.

Kern der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Auseinandersetzung ist die Frage, ob zu den Beanstandungsfolgen neben der Ersatzgestellung (in der Regel eine Planstelle der gleichen Ausstattung) auch das Ausscheiden des Betroffenen aus der theologischen Fakultät gehöre. Gegen neuere Stimmen wie z. B. E. W. Böckenförde, H. Quaritsch, H. Engelhardt, E. T. Emde und mit U. Scheuner, E. L. Solte, D. Lorenz, P. Mikat und dem Rez. begründet und betont der Vf., diese Beanstandungsfolge „ist nicht nur mit der Verfassung und dem Grundverhältnis von Staat und Kirche bloß vereinbar, sondern sie ist verfassungsrechtlich geboten" (90). „Der Staat verschafft der Kirche in der staatlichen Institution Universität einen grundrechtlich gesicherten und strukturierten Ort, an dem sie ihr Wissenschafts- und Freiheitsverständnis entfalten kann. Es kann ihr nicht zugemutet werden, innerhalb dieser Institution Persönlichkeiten zu dulden, die entscheidenden Grundanforderungen, welche die Kirche um ihrer Glaubwürdigkeit willen stellen kann und darf, nicht mehr entsprechen. Andernfalls wäre ihre Funktionsfähigkeit nicht mehr gewährleistet" (91). Im Kern der Sache geht es um die Nichtmitwirkung eines Beanstandeten an allen Angelegenheiten der Fakultät (ich ergänze, die kirchlich relevant sind, oder anders gesagt, die unter das geistliche Aufsichtsrecht des Bischofs fallen), so daß im Ergebnis dem Beanstandeten allenfalls noch ein ‚nudum jus' der Mitgliedschaft bliebe, das nicht wirksam werden darf, weil der Staat verpflichtet ist, eine Einmischung in Fakultätsangelegenheiten zu verhindern (92f). Anders wird die Identität der Fakultät als katholisch-theologischer Fakultät gefährdet, und der Staat verletzt das Verfassungsgebot zu religiöser Neutralität des Staates und zur Freiheit der katholischen Theologie als Wissenschaft.

Unbestritten bleiben dem beanstandeten Hochschullehrer seine Beamtenrechte, Anspruch auf Besoldung und Versorgung , sein grundrechtlich fundierter Anspruch auf Aufrechterhaltung der üblichen Ausstattung und auf Zugang zu den Forschungseinrichtungen seines Faches. Weder das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit noch die Tatsache, daß der Hochschullehrer ein „funktionsgebundenes Amt" (Wolff-Bachof) innehat, steht der beamten- und korporationsrechtlichen „Umsetzung" eines Beanstandeten in eine andere Fakultät und in einen universitätsunmittelbaren Status extra facultatem entegen. Zur Vermeidung von Unklarheiten über die kirchliche Autorisation kann die Kirche die Änderung des „Formalobjekts" seiner Disziplin verlangen.

H. schließt, ideologische und parteipolitische Versuchlichkeiten (vgl. FDP-Kirchenthesen) abwehrend: „Die theologischen Fakultäten besitzen nicht nur formelle verfassungsgesetzliche Legalität, sondern auch materielle verfassungsrechtliche Legitimität. Sie erscheinen als sinnfälliger Ausdruck bewährter part-

nerschaftlicher Zusammenarbeit von Staat und Kirche aus je eigener Verantwortung für die Pflege der Wissenschaft" (102, vgl. 96–99).

Die Aussprache des 1. Tages ergab zunächst Ergänzungen zur Rechtsstellung der evangelisch-theologischen Fakultäten und zum Lehrbeanstandungsverfahren der evangelischen Landeskirchen. V. Campenhausen führte im Anschluß an Solte aus, daß das Vertragsrecht (im Anschluß an die Königliche Kabinettsordre von 1855 in Preußen) nur ein Gutachtenrecht der Kirchen bei Anstellung eines Professors in der evangelisch-theologischen Fakultät kennt, aber kein nachträgliches Beanstandungsrecht.

Beide Sprecher vertraten dezidiert die Auffassung, daß für die evangelischen Fakultäten – nicht im Vertragsrecht geregelt, sondern vom Verfassungsrecht geboten – die gleichen Rechte gelten wie in bezug auf die katholisch-theologischen Fakultäten. Im Streitfall sei das Gutachtenrecht eben doch verbindliches Erinnerungsrecht der Kirchen, wolle der Staat sich nicht verfassungswidrig ein Urteil in Sachen des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen zumuten. Die Ablehnung dieser Konsequenz fächerte sich breit von theologisch mit evangelischem Verständnis unvereinbar (Schlaich), über staatskirchenrechtlich richtig, aber wegen Fehlens eines dezisiven Lehramtes der Kirchenleitungen nicht möglich (Honecker) bis zu praktisch nicht wünschenswert (Frank).

Recht facettenreich gestaltete sich die Darlegung evangelischer Diskussionsparnter zum Lehrbeanstandungsverfahren der evangelischen Landeskirchen.

Hier werde nicht eigentlich Lehre beanstandet oder gar über die Wahrheit von Lehre geurteilt, was eben mangels eines dezisiven Lehramts weder eine Kirchenleitung, eine Synode, noch eine Spruchkammer könne, noch sei es eher ein Disziplinarverfahren, vielmehr gehe es um eine Maßnahme zum Schutz von Gemeinde und Kirche, indem die Ungeeignetheit des Betreffenden zur Ausübung des kirchlichen Lehramtes ausgesprochen und damit die Entlassung aus dem Amt verfügt werde; dieses freilich auf Grundlage der Feststellung, daß die Lehre des Betroffenen nicht mit der Bezeugung der wesentlichen Glaubensinhalte übereinstimme, wie sie die Landeskirche mit den reformatorischen Bekenntnissen festhalte. M. a. W.: Die Lehre des betreffenden und ihre Wahrheit sei nicht Gegenstand des Verfahrens, sondern eben Grundlage für die Erklärung seiner Ungeeignetheit für das kirchliche Amt. Weiter wurde erklärt, ein Lehrbeanstandungsverfahren könne nur gegen Ordinierte und andere, die ein kirchliches Amt (Religionslehrer, Mitglied der Synode, eines kirchlichen Prüfungsausschusses etc.) eingeleitet werden, so daß die Mehrzahl der heute eben nicht mehr ordinierten Lehrer an der Fakultät gar nicht vor die Spruchkammer gezogen werden könnten. Kirchenleitung und Fakultät seien wiederum mangels eines verbindlichen Lehramtes im Sinne der katholischen Kirche in dieser Hinsicht gleichrangig und ohne eine gemeinsame höhere (Lehr-)Instanz.

Für die Gliedkirchen der EKD stellte Wendt (Karlsruhe) fest, daß die Universitätstheologen gemäß den Kirchenordnungen am Lehramt der Kirche als Funktion des ministerium verbi publicum teilhaben und die Zuordnung von Fakultät und Kirchenleitung im wesentlichen der Darlegung von Solte entspricht, so daß man von „kooperativer Verantwortung von Kirchenleitung und Fakultät" (123) sprechen kann.

Wenn sich auch de jure die Mitwirkung der evangelischen Kirchenleitung an der Berufung von Universitätstheologen in einem „auf Lehre und Bekenntnis beschränkten Gutachtenrecht" ausdrücke, so sei dem grundsätzlich zur religiösen Neutralität verpflichteten Staat „keine Freiheit zur abschließenden Letztentscheidung belassen. In der Konfessionalität des Staatsamtes liegt zugleich eine Bindung des Staates an das kirchliche Votum" (124).

Zum Vergleich mit der deutschen Situation trugen Schnizer (Graz), Fuchs (Basel) und Schlick (Straßburg) die ähnlich gestalteten Regelungen der Nachbarländer vor.

In einem weiteren Statement führte Schmitz (München) in das kirchliche Hochschulrecht ein, das ja durch die Konkordate auch für die katholisch-theologischen Fakultäten verbindliches Recht ist.

Vor allem skizzierte er die neue Apostolische Konstitution ‚Sapientia Christiana' und die Vorüberlegungen und Verhandlungen für ein Dekret (oder Instructio) zur Anpassung dieser Normen an den staatlichen Universitätsfakultäten in Deutschland (entsprechend dem Vorbild der Konstitution ‚Deus Scientiarum Dominus' von 1931 und der Instructio von 1932). Allerdings irrt Sch., wenn er den neuen kanonistischen Doktorgrad der Gregorianischen Universität in Rom „cum specialisatione in jurisprudentia" als „Schmalspurdoktorat" und „Minigrad" bezeichnet und von einer Ausbildung von „Schnellrichtern" spricht (142). Richtig ist vielmehr, daß der kanonistische Doktorgrad alle bisherigen Erfordernisse beibehält und die „specialisatio in jurisprudentia" in zwei zusätlichen Semestern intensiver Vorlesungen, Seminare und Übungen in kirchlicher Jurisprudenz, im Ehe- und Prozeßrecht besteht, ein „superadditum" also, das nur zur Nachahmung und Fortentwicklung empfohlen werden kann.

Aus der reichhaltigen Aussprache greife ich drei Punkte heraus:

1. Unbestritten blieb, daß die theologischen Fakultäten eine Doppelaufgabe zu erfüllen haben: Pflege der theologischen Wissenschaft und wissenschaftliche Ausbildung für den kirchlichen Dienst (Priester, Pastoralreferenten, Religionslehrer); bestritten aber wurde der Doppelstatus dieser Fakultäten (Böckenförde, vgl. auch Engelhardt).

Böckenförde argumentiert, daß von Soltes Definition des konfessionsgebundenen Staatsamtes aus („staatliches Amt, dessen Inhaber kraft staatlichen Rechts verpflichtet ist, bei der Ausübung seines staatlichen Amtes zugleich eine kirchliche Aufgabe wahrzunehmen") die Fakultät als solche noch nicht den „Charakter einer kirchlichen oder kirchlich gebundenen Einrichtung erhält" (151), gehe es doch in allem um Anwendung staatlichen Rechts – auch Konkordatsrecht ist ja in innerstaatliches Gesetzesrecht transformiertes Recht, und die Bonner und Breslauer Statuten waren staatliches Recht, in denen staatlich-rechtlich im Hinblick auf die Aufgaben der Fakultäten der Kirche gewisse Aufsichtsrechte eingeräumt waren. Aus der Tatsache der kirchlichen Anerkennung der staatlich-theologischen Fakultäten als facultates approbatae könne zwar in kanonisch-rechtlicher Sicht ein eigener kirchlicher Status gefolgert werden, aus dem sich aber keine Ansprüche dem Staat gegenüber herleiten ließen. Dem widersprach überzeugend Hollerbach (vgl. auch v. Campenhausen, Solte, Listl, Friesenhahn) u. a. mit dem Argument, daß in den Konkordaten „eine klare Bezugnahme auf das kirchliche Recht erfolgt in der Weise, daß der Staat die Bindungen, die sich aus dem kirchlichen Recht ergeben, als solche anerkennt" (154; vgl. RK Art. 19 u. SchlPr.), so daß theologische Fakultäten entsprechend der konkordatären Zuordnung aus staatlichem und kirchlichem Recht handeln (Studienordnung, Lehrbetrieb, -methode etc.).

2. Für bedeutsam halte ich es, daß Böckenförde anerkennt, daß bei der nachträglichen Beanstandung über die Ersatzgestellung hinaus „eine gewisse Regelungspflicht des Staates besteht und daß, wenn die Funktionsfähigkeit der Fakultät auch im Sinne der Wahrnehmung ihrer Aufgabe das gebietet, der Staat bei entsprechenden Äquivalenten für den beanstandeten Theologen eine Umsetzung aus der theologischen Fakultät als Einschränkung des Grundrechtes der wissenschaftsfreiheit vornehmen kann", aber eben nicht muß (153f).

Dem ist aber entgegenzuhalten, daß der religiös neutrale Staat aus eigenem gar nicht beurteilen kann, ob eine katholisch-theologische Fakultät als universitäre Teilkorporation für katholisch-theologische Wissenschaft funktionsfähig ist, und er deshalb, was den geistlichen und katholischen Bezug in der Bewertung der Funktionsfähigkeit angeht, eben bindend an das Urteil der Kirche gewiesen ist, so daß er im Beanstandungsfall auf Antrag der Kirche die Umsetzung nicht nur vornehmen kann, sondern muß (falls eben nicht durch gleichwertige Maßnahmen die Mitwirkung des Betroffenen an den Fakultätsgeschäften unwirksam gemacht wird; genau das ist auch das Ergebnis der preußischen Konkordatsverhandlungen).

3. Hollerbachs (im Anschluß an Bayr. Konkordat 1974 und einvernehmlich Interpretation der NRW-Arbeitsgruppe 1979) vertretene These, schon der Antrag auf Laisierung stelle einen Beanstandungsgrund dar, löste viele Fragen aus:

Was geschehe, wenn der Papst die Dispens nicht gewähre? Ob nicht eine Ungleichbehandlung zu verheirateten Laien als Universitätstheologen bestehe? Ob die laisierungswilligen Priester in den früheren Jahren der erweiterten Laisierungspraxis die Konsequenz des Missio-Entzugs deutlich hätten sehen können? Ob man dem Staat nicht damit finanzielle Lasten (Unterhalt von Beamten, die keinem Lehrbedarf mehr entsprechen) aufbürde, die zu einer Konkordatsverdrossenheit führen können? So menschlich bewegend auch das Schicksal eines laisierten ehemaligen Universitätstheologen sich gestalten mag, so wenig darf vergessen werden, daß in rechtlicher Sicht der Priester mit seinem Antrag auf Laisierung von seinem Weiheversprechen zur priesterlichen Lebensform und priesterlichem Dienst auf Lebenszeit Abstand genommen hat, er damit dem bonum commune ecclesiae, was die in der lateinischen Kirche gewachsene Lebensform des priesterlichen Zölibats angeht, Schaden zufügt; die Relaisierung ist die gnadenweise Dispens des Papstes, um eine geordnete Ehe eingehen zu können; auch darf nicht die Wirkung eines solchen Schrittes auf die Theologiestudenten und die Gläubigen überhaupt übersehen werden. Mit Nachdruck ist hier an das zu erinnern, was Kasper über die unlösbare Verbindung von Zeuge und Zeugnis im theologischen Referat gesagt hatte. Dasselbe ist zu sagen von der Lebensführung von Universitätstheologen, die Laien sind (z. B. wenn Geschiedene wiederverheiratet sind oder wenn theologische Universitätsdozenten die Taufe ihrer Kinder verweigern etc.). Ich sehe nicht, wenn der Staat konfessionelle Ämter im Einklang mit der Verfassung eingerichtet hat, warum verfassungsrechtlich nur Lehre und nicht auch Lebensführung Beanstandungsgründe bieten können, oder womit Böckenförde die Herausnahme der Laien im Unterschied zu den Priestern aus dem Erfordernis entsprechender christlicher Lebensführung begründen wollte.

Das 16. Essener Gespräch wird den Teilnehmern, aber auch den Lesern dieses Bdes ein wertvoller Beitrag zur Information, Diskussion und Anregung für weiteres Nachdenken sein, steht doch die „Theologie in der Universität" im Schnittpunkt der Grundentscheidungen unseres Staat-Kirche-Verhältnisses.

Diese Besprechung soll nicht enden, ohne mit Trauer und Dank an zwei Männer zu denken, die diese Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche mit Geist und Leben erfüllt haben: an den verstorbenen Generalvikar Josef Krautscheidt und an Prof. Ulrich Scheuner.

Münster Heinz Mussinghoff

Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies: Ed. by Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg. The Hague, Paris, New York: Mouton (1979) XIV, 739 S. Gzln. DM 95.– (Religion and Society 19)

Das Buch greift in der Tat ein Thema auf, das in Religionswissenschaft und christlicher Theologie gleichermaßen zentral, aber bisher vernachlässigt ist: die Gegenüberstellung und Verhältnisbestimmung von der Religion, wie sie „offiziell" von autoritativen Institutionen und Instanzen vertreten wird, und der „Religion des Volkes", wie sie faktisch gelebt wird und oft genug eigene Wege geht (Übersetzungen wie „Volksreligiosität" sind schon zweifelhafter, „Volkskirche" völlig mißverständlich; und auch im Englischen erfaßt „people's religion" den Sachverhalt genauer).

Unter Hinweis auf den Gebrauch von „Volksreligion" als Gegensatz zu „Universalreligion" durch Gustav Mensching und Kurt Goldammer lassen sich die Hrg. von der Terminologie des englischen Soziologen Robert Towler, der zwischen „official religion" und „common religion" unterschied, zur Formulierung ihres Themas anregen (vgl. 1–2, 167–168, 217–220). Die äußerste Wichtigkeit begrifflicher Klarheit in diesem Zusammenhang wird sich bald herausstellen.

Das Buch ist um zwei Hauptteile aufgebaut: offizielle Religion und Religion des Volkes im Bereich des westlichen Christentums (I) und außerhalb (II). Ihre inhaltliche Fülle verbietet es, sie unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu besprechen, obwohl dies ein lohnendes Unterfangen wäre; stattdessen konzentriere ich mich auf einen anderen Aspekt, den ein Autor des Bdes treffend als „the sociology of ecumenics" charakterisiert (Staples, 254) und der meiner Meinung nach die Speerspitze des im Buche versuchten Anstoßes darstellt.

Gleichwohl sind die historischen Abrisse von van den Broek über Gebräuche im Kirchenvolk der ersten Jh.e (11–54), von Huisman über die Aufnahme germanischer religiöser Praktiken im Christentum (55–70), und von Frijhoff über die Situation im späten Mittelalter bis zur Neuzeit (71–116) grundlegend für die Bestimmung des Themas. Denn aus ihnen geht hervor, daß, obwohl einige „heidnische" Bräuche von der kirchlichen Obrigkeit bekämpft wurden, viele andere im Volke guten Gewissens beibehalten und von den Bischöfen gutgeheißen, d. h. als zum Glauben zugehörig angesehen wurden; erst die Entstehnung einer gebildeten klerikalen Elite führte dazu, daß man auf die Religion des Volkes mißmutig herabschaute. Das von Frijhoff zur Darstellung dieser evolutionären Entwicklung entworfene Schema (constitutive institutional / semi-institutional / para-institutional / anti-institutional, vgl. 94) ist beachtenswert. Aufgrund dieser Analyse wird es fraglich, ob heidnische „Restbestände" nachträglich „christianisiert" wurden, wie man sich den Prozeß meistens vorstellt.

Andererseits stellt Bouritius mit seinen drei höchst interessanten Fallstudien zum Thema im 19. Jh. (117–165) die andere häufig angetroffene Annahme in Frage, die Religiosität der Massen sei immer von der „Substanz" des Glaubens abgeleitet, die die klerikale Elite bewahre. Die hartnäckige Verehrung der Heiligen, der Toten, der Naturphänomene und der Passion Jesu sowie seiner jungfräulichen Mutter im Katholizismus wurde weitgehend toleriert und hat Platz im offiziellen Brauchtum dieser Kirche gefunden. Die von den Gebrüdern Wesley ausgelöste Reformbewegung des Methodismus jedoch stieß auf den entschiedenen Widerstand der anglikanischen Staatskirche, setzte sich – wenn auch widerwillig – von ihr ab, wurde dann aber selber etabliert und erzeugte erneut Reformbestrebungen in den eigenen Reihen. Ganz anders wiederum die Herz-Jesu-Verehrung im Katholizismus: Genährt aus der rheinländischen Mystik des Mittelalters und von etwas sonderbarer Einseitigkeit, wurde sie dennoch von der offiziellen Kirche aufgegriffen zur Stabilisierung der unruhigen religiösen Lage in Frankreich. Zu diesen drei höchst unterschiedlichen Modellen (vgl. die Darstellung durch Kreis-Diagramme, 155–156) müßten andere hinzukommen, um weitere Varianten offizieller und populärer Regligion zu erfassen.

Wichers, in seinem Beitrag über die christliche Religion in einer Situation wirtschaftlichen Überflusses (200–216), verallgemeinert seine Beobachtungen zu der Formulierung, offizielle Religion würde durch stabile Verhältnisse begünstigt, populäre dagegen in Zeiten der Unruhe. Allerdings habe der traditionelle „Kultus der Entbehrung" keine Bedeutung mehr in einem Kontext allgemeinen Wohlstandes.

Überhaupt lassen es die Analysen des europäischen Christentums im 20. Jh. als fraglich erscheinen, ob die bloße Gegenüberstellung offizieller Religion und Religion des Volkes eigentlich ausreicht, um die religiöse Lage in Situationen tiefgehenden sozialen Wandels zu erfassen. Roebroeck (166–199) findet diese Unterscheidung wenig hilfreich angesichts der schnellen Entwicklung in der katholischen Kirche – und auch in den Gereformeerden Gemeinden – der Niederlande, wo er abweichendes Verhalten der Kirchenmitglieder, Grupenbilkung nach rechts und links sowie Entfremdung von den Kirchen als solchen feststellt.

Vrijhof (217–243) stellt in Frage, ob die Religion des Volkes von vornherein als primär, als Wurzelboden aller Religiosität angesehen werden muß. Auch er sieht die Forschung durch die Herausbildung einer klerikalen Elite in Europa zu solchen ungerechtfertigten Verallgemeinerungen dieses Spezialfalls verleitet. Es handele sich vielmehr um einen zweipoligen und für den Bestand einer Religion konstitutiven Prozeß der „Offizialisierung" neu aufkommender Regungen religiösen Lebens, in Europa erheblich kompliziert durch die Erschütterungen von Renaissance, Reformation und Aufklärung und den nachfolgenden religiösen Pluralismus, der heute auch etwa den Marxismus Osteuropas und die „civil religion" der USA einbegreife. Deshalb sei eine Unterscheidung wie „offiziell/nicht-offiziell" angebrachter; auch das von W. Herberg vorgeschlagene Gegensatzpaar „conventional and operative religion" sei brauchbar, denn viele Elemente christlicher Religiosität seien ständigen Statusänderungen unterworfen (236–240).

In ähnliche Richtung stößt der Beitrag von Staples zur ökumenischen Perspektive des Themas vor (244–293). Die ökumenische Bewegung läßt sich weder als offiziell noch als populär ausschließlich erfassen. Doch gerade weil der Ökumenismus soziologische wie konfessionelle Grenzen übersteigt, legt vor allem der ursprüngliche Sinn von „Ökumene" nah, daß es sich im wesentlichen um „Stile" religiösen Lebens handelt, die für verschiedene „Sphären" (im Sinne logischer Klassen) des Christentums unterschiedlich zutreffen (255ff), sowohl im allgemeinen („die Arbeiterklasse") wie auch im besonderen („die irischen Katholiken"). Ein Stil verhält sich zu einer Sphäre wie Prädikat zum Subjekt in der Grammatik, wobei Bezeichnungen wie „offiziell" und „populär" entweder als Sphären-Wörter oder als Stil-Wörter gebraucht werden können (vgl. das Venn-Diagramm zur Verdeutlichung, 257). Mehrere Stile können einer bestimmten Sphäre zugeordnet werden, z. B. Volkskirche und Volksreligion zu Volk, und es kann durchaus religiöse Erscheinungen geben, die zugleich „offiziell" und „populär" sind. Zusammengenommen mit Staples' weiterer Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie (267ff) ergibt sich ein vielseitiges methodologisches Instrument, denn es läßt sich nun ausdrücken, wie „oben" offizielle Religion vorherrscht, während an der Peripherie entweder offizielle oder populäre oder eine Mischung von beiden anzutreffen ist; oder aber das Zentrum löst sich von bisher als „offiziell" geltenden Vorstellungen, nur um von der Peripherie her zur Rechenschaft gezogen zu werden. So entstand gerade auf dem Höhepunkt offizieller Religion Anfang der sechziger Jahre eine Revolte der Basis, während bis 1968 offizielle Initiativen wie die Vereinigung von Anglikanern und Methodisten oder die Frauenordination vom niederen Klerus und vom Kirchenvolk blockiert wurden. Hinzu kommen die para- oder extra-kirchlichen alternativen Gruppen.

Auch Donders in seinen psychologischen Bemerkungen zum Thema (294–322) spricht von „Stilen" religiösen Verhaltens, die allerdings eher heuristischen als deskriptiven Wert hätten. Die Religion des Volkes ließe sich sowohl ethnographisch (z. B. national) wie sozial (etwa klassenbezogen) und auch politisch (als Machtfaktor) auffassen, und bleibe unbestimmt gegenüber offizieller Religion.

Als Ergebnis dieses 1. Hauptteils steht die Vermutung im Raum, daß die Unterscheidung zwischen offizieller Religion und Religion des Volkes von der Geschichte des Christentums in Europa überhaupt nahegelegt wird, obwohl sie auch hier in einer Zeit raschen sozialen Wandels immer unbrauchbarer wird. Es ist ein Zeichen der Unentbehrlichkeit vergleichender religionsgeschichtlicher Forschungen für die ökumenische Soziologie, daß die Untersuchungen des zweiten Hauptteils diese Vermutung beträchtlich erhärten.

Bezeichnenderweise scheint nur das Judentum überhaupt die Möglichkeit zu bieten, diese Begrifflichkeit anzuwenden, und selbst da, nach der Darstellung von Doeve (325–339), handelt es sich um die Ablösung des Tempelpriestertums nach 70 n. Chr. durch die Laienbewegung der Schriftgelehrten, die ohnehin bis dahin zum offiziellen Judentum längst gerechnet wurden. Fortan blieben die Traditionen des haggadischen Midrasch, obschon mehr oder weniger innerhalb der Richtlinien der Halacha, betont volksnah, während die Eruptionen jüdischer Mystik, wie die Bewegung der Chasidim, sich weitgehend an der Überlieferung orientierten.

Eine ähnliche Konstellation wird in der außerordentlich gründlichen Untersuchung von Waardenburg zum Islam (340–386) noch deutlicher. Die islamischen Gelehrten bekämpften die Aufnahme nichtislamischer Elemente in ihrem Glauben, die in ihren Augen zu shirk (Vielgötterei) oder ittihād (mystischer Vereinigung mit Gott) führten. Aber ein „offizieller" Islam, eine autoritative Instanz, die solche Abweichungen hätte bestätigen können, gibt es nicht: man könnte höchstens von einem „normativen" Islam des heiligen Qur'an und der ursprünglichen Sunna (Gemeindepraxis) sprechen, auf den man sich beruft, um den je nach eigenem Standpunkt als „alternativen" Islam angesehenen Versionen anderer Muslime (Shi'iten, Ahmadiyya usw.) zu beanstanden. Diese Bestimmungen heben sich zwar ab vom jeweils „geltenden" Islam, doch auch dieser braucht sich keineswegs mit dem „normativen" noch mit dem faktisch „gelebten" Islam zu decken. Die im Qur'an festgehaltene göttliche Offenbarung und der Konsens der Gemeinde machen das am Islam aus, was in anderem Zusammenhang vielleicht dem „offiziellen" Aspekt entspräche.

Ähnlich im Hinduismus: die zwei von Hoens (462–486) untersuchten Erneuerungsbewegungen von Hams Ji Mahārāj und Svāmi Chinmayānanda, der eine ein im Yoga erfahrener Sadguru, der andere ein die traditionelle Lehre des Vedānta auslegender sannyāsin, haben bei ihren Versuchen, indische Religion den veränderten Bedingungen der Neuzeit anzupassen, sozusagen freie Hand: sie brauchen sich wegen ihrer z. T. innovatorischen Auslegungen der Tradition vor keiner höheren Instanz als dieser Tradition selbst zu rechtfertigen; ansonsten erreichen sie eine begrenzte Nachfolgschaft beim Volk und im Staate.

Im Falle des von Kloppenborg (487–513) untersuchten sinhalesischen Buddhismus ist noch mehr Vorsicht geboten, denn westliche Gelehrte haben jahrzehntelang die ausgeprägte Tendenz gehabt, alles, was nicht mit dem ihrer Ansicht nach „reinen" Buddhismus des Pāli-Kanons im Einklang steht, als volkstümliche „Korruption" abzulehnen, entweder aufgrund „hinduistischen Einflusses" oder „Synkretismus" mit Naturreligionen. Anthropologen andererseits haben die Religion des Volkes so beschrieben, als ob es die im Volke

verehrte schriftliche Tradition gar nicht gäbe. Erst jetzt wird es möglich, die Religiosität von Mönchen wie Laien als ein komplexes und vielschichtiges religiöses System zu begreifen, in dem nach einem Formulierungsvorschlag von Bechert kanonische, traditionelle und moderne Elemente eine Synthese eingehen, in der der Buddha die Schutzgeister und Ortsgottheiten ruhig zu seiner erhabenen Lehre bekehrt.

Die feinsinnigen und reichhaltigen Untersuchungen zu chinesischer und japanischer Religion von Ransdorp (387–426) und Kamstra (427–461) zeigen erst recht, daß die verschiedenen Strömungen des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, die sich wechselseitig in der Gunst der Herrscher ablösten und alle gleichzeitig das Volk zutiefst prägten, unmöglich in die Begrifflichkeit offiziell/populär eingezwängt werden können. Höchstens das unglückselige Experiment eines staatlichen Shintō in Japan nach der Meiji-Restauration (1868–1945) könnte als offizielle Religion durchgehen, die die ganz anders geartete Religion des Volkes allerdings nachhaltig beeinträchtigte.

Im Hinblick auf das Thema des Buches ist der Befund zweier wertvoller Studien zu afrikanischen Stammesreligionen durch van Beek (514–543) und Platvoet (543–606; hier versagt die Seitenzählung) ähnlich: Entgegen einer weit verbreiteten Meinung seien gerade diese Religionen für die Bewältigung von Neuerungen und Veränderungen, und zwar endogen wie exogen, strukturell geeignet, weil sie so gut wie ausschließlich Religionen des Volkes sind; Schriftreligionen dagegen fällt die Anpassung schwer, denn sie orientieren sich an festgelegten Normen und Autoritäten (entdecken ausgerechnet sie heute gerade deswegen die „populäre" Religion?! Vgl. 541). Mit M. Douglas weist van Beek außerdem scharf daruaf hin, daß es in sogenannten „primitiven" Gesellschaften durchaus alle Schattierungen des Säkularismus und der sozialen und geistigen Unruhe gibt (530). In der von Platvoet untersuchten nachkolonialen Situation des südlichen Ghana, in der die Akan-Stämme mit ihren traditionellen Religionen sich sowohl den Missionskirchen als auch den einheimischen charismatischen Gemeinden gegenübersehen, halten erstere ihre „inklusivistische" Aufnahmefähigkeit für fremde Elemente auch gegenüber den „exklusivistischen" Ansprüchen von letzteren aufrecht. Vor diesem Hintergrund schätzt Platvoet die Anwendbarkeit der zur Diskussion stehenden Terminologie nicht hoch ein (584–585).

Wenn es stimmt – und dies könnte beinahe als Ertrag des 2. Hauptteils gelten –, daß die Vorstellung einer klar identifizierbaren, durch autoritative Institutionen und Instanzen getragenen „offiziellen" Religion von vornherein eine europäisch-christliche ist, dann mag es den Anschein haben, als sei das ganze Unternehmen dieses Buches vergebliche Mühe gewesen. Doch so einfach liegen die Dinge auch nicht. Aus mehreren Beiträgen des ersten Hauptteils geht hervor, daß das westliche Christentum in der Tat veranlaßt wurde, aus sich selbst heraus eine Bildungs- und Machtelite zu bilden, die zu einer eigenständigen Glaubens- und Lehrinstanz wurde und mit der weltlichen Macht konkurrierte (ein Beitrag zum Verhältnis der beiden Größen „offizielle" Religion und „Religion des Volkes" in den Orthodoxen Kirchen des europäischen Ostens wäre in dieser Hinsicht aufschlußreich gewesen). Damit geht einher, wie van Baal in einer abschließenden Betrachtung feststellt (607–628), daß das Christentum in ganz eigenartiger Weise auf die Aufrechterhaltung der Wahrheitsgeltung von Glaubenssätzen angewiesen ist, die von sich aus nicht einleuchtend sind (z. B. „Auferstehung", vgl. 608), während sonstige Religiosität eher als eine Symbolisierung von Sinn gekennzeichnet werden könnte. Die mehr oder weniger gelungene Erfüllung dieser Funktion verleiht vielen anderen Religionen der Menschheit, vor allem in Ostasien, Afrika und Melanesien eine gewisse Bodenständigkeit, eine Verwurzelung im gesellschaftlichen Leben. Die entscheidende Frage wird dann, welche soziologische Gewichtung der Religion – zum „Offiziellen" hin, wie im Westen, oder zum „Volke" hin, wie im Osten – mit dem Tatbestand tiefgreifender und rascher sozialer Veränderung besser fertig wird.

Obwohl er der Fähigkeit der Stammesgesellschaften, auf Neuerungen von innen wie von außen konstruktiv zu reagieren, sogar im Falle der australischen Eingeborenen (615) hoch einschätzt (vgl. 613), vertritt van Baal, der die melanesischen „cargo-cults" entgegen einer verbreiteten Auffassung als eindeutig religiöses Phänomen deutet, in diesem Punkt eine entschiedene Meinung:

„The truth is that the symbols these folk-societies devised to give meaning to their universe are a failure. Based on a thorough misunderstanding the new cults and symbolic activities do not really symbolize the new universe but the crisis of the old one." (626)

Im Zuge eines (nach Meinung von Frijhoff evolutionären, nach der von Wichers wirtschaftlich bedingten) Prozesses sozialen Wandels hat sich westlich-christliche Religion zum Offiziellen hin gegenüber der Religion des Volkes stärker polarisiert als anderswo der Fall war, obwohl Vrijhof betont, daß dies nach wie vor ein andauernder Prozeß ist, in dem verschiedene Verhältnisbestimmungen der beiden Pole denkbar sind, genau wie Bouritius auf mehrere denkbare Modelle hinweist und Staples verschiedene Dimensionen dieses Prozesses entdeckt. Es gibt also weder einen Anlaß, sich an die offizielle Religion festzuklammern, noch einen Grund, die Religion des Volkes zu mystifizieren.

Die vielseitige Betrachtungsweise des Bdes hat m. E. zu mindestens zwei grundlegenden Fortschritten im Hinblick auf das Thema geführt:

(1) Die von Vrijhof postulierte „Offizialisierung" religiöser Elemente aus dem Leben des Volkes – „gebrochen", sozusagen, durch das von Staples entwickelte analytische Instrumentarium – dürfte breite Anwendung in der Religionswissenschaft finden und läßt sich möglicherweise integrieren mit der vom australischen Religionssoziologen Hans Mol vorgeschlagenen „Sakralisierung von Identität" als Definition von Religion überhaupt.

(2) Der vergleichende religionswissenschaftliche Ansatz des Bdes legt nahe, daß es durchaus „funktionale Äquivalente" zur spezifisch christlichen „Offizialisierung" der Religion in anderen Kulturen gibt, ganz eindeutig im von Waardenburg untersuchten „normativen" Islam und möglicherweise auch im jüdischen Verhältnis zum Gesetz. Für Hinduismus und Buddhismus könnte man vielleicht sagen, daß die autoritative Instanz schriftlich-traditionell statt amtlich-institutionell ist, und daß ihre Autorität nicht öffentlich, sondern durch einen impliziten Konsens und die Anerkennung einzelner Lehrer vermittelt wird.

Wenn diese Einschätzung des Ertrages zutrifft, haben die Autoren des Bdes nicht nur eine vielversprechende Begrifflichkeit vom einseitig westlichen Kontext gelöst und der allgemeinen Religionswissenschaft zur Verfügung gestellt, sondern auch die Aufmerksamkeit der Forschung, bisher allzu sehr auf Philologie und Dogmatik, auf Dokumente und Systeme verengt, nunmehr auf die gelebte Religion gelenkt. Gerade weil diese meist in Handlungsweisen und Lebenseinstellungen implizit bleibt, steckt sie für die empirische Forschung eine neue inhaltliche und methodologische Herausforderung ab.

Der von den beiden Hrsg. hinzugefügte, außerordentlich hilfreiche, zusammenfassende und weiterführende Schlußteil (III) wringt den letzten Tropfen analytischen Ertrages und empirischer Forschungsanregung aus der Zusammenschau und Durchsicht der Beiträge. Ein ausführlicher Registerteil (IV) rundet den Bd nicht nur zu einem reichhaltigen Forschungsbericht, sondern darüber hinaus zu einem wertvollen Forschungsinstrument ab.

Münster John May

Islam. Herausforderung an West und Ost. Hrsg. von Gerhard Schult. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1981. 200 S. (Islam heute 1) kart. DM 25.–

Der zu rezensierende Bd faßt Referate und Diskussionen zu Fragen der neuesten Entwicklung in der islamischen Welt zusammen, die anläßlich eines Fortbildungsseminars für die Mitarbeiter der großen deutschen Fernseh- und Rundfunkanstalten im Juni 1980 gehalten wurden. In 10 Beiträgen werden die religiösen und politischen Grundlagen des Islam, seine Rechtsvorstellungen, das Verhältnis von Islam und staatlicher Gewalt und die sich daraus ergebenden Probleme dargestellt.

A. Th. Khoury beschreibt in der gewohnten Klarheit die wichtigsten Lehren des Islam und ihre Quellen und vermittelt überblickartig einen ersten Eindruck vom Funktionieren der Scharia, dem islamischen Recht. Vor allem K.'s zweiter Beitrag ist außerordentlich abstrakt. Hier hätten konkrete Beispiele das Verständnis des fachfremden Lesers erleichtern können. Man kann jedoch K.'s Fähigkeit, ein so umfangreiches Thema auf wenigen Seiten klar und stimmig abzuhandeln, nur bewundern.

Die enge, sich aus dem islamischen Verständnis der Welt sich ergebende Verbindung zwichen Religion und politischer Ordnung entwickelt überzeugend T. Nagel, indem er vom islamischen Menschenbild ausgehend zeigt, wie optimistisch der Islam die Fähigkeit des Menschen beurteilt, „die Ordnung, die Gott ihm kundgetan hat, hier auf Erden zu verwirklichen".

Besonders lebhaft ist eine Gesprächsrunde mit dem iranischen Theologen A. Falaturi, dem Islamisten M. Muranyi, und dem Politologen B. Tibi über die Menschenrechte im Islam. Die Spannung entsteht aus dem Zusammentreffen der Position T.'s, der hier, wie auch in seinem Buch ‚Die Krise des modernen Islams' (München 1981), eine Säkularisierung des Islam fordert, was m. E. nur als eine contradictio in adjecto bezeichnet werden kann, und den Darlegungen der anderen beiden Diskussionsteilnehmer. Leser des genannten Buches von T. sollten unbedingt diese Diskussion zur Kenntnis nehmen, weil sie zeigt, wie kontrovers T.'s Thesen sind.

D. Khalid stellt die unterschiedlichen Erscheinungsformen des gegenwärtigen Islam, die fundamentalistischen ‚Islamisten' und die verschiedenen Formen eines modernen Sufitums (islamische Mystik) mit seinem großen Einfluß auf die breiten Volksmassen dar und beschreibt seinen politischen Einfluß.

E. Stetter untersucht ökonomische Aspekte der Re-Islamisierung und macht deutlich, wie kompliziert es ist, die Erfordernisse einer modernen Welt-

wirtschaft mit den Aussagen des Koran z. B. zum Zinsverbot in Übereinstimmung zu bringen. U. Steinbach analysiert die Folgen der Re-Islamisierung für die weltpolitische Situation, wobei er davor warnt, den islamischen Aspekt zu hoch zu bewerten.

Der Leiter der österreichischen islamischen Gemeinde S. Balić stellt die Lage der jugoslawischen Muslime dar, die gekennzeichnet ist durch die Schwierigkeiten des Kontakts mit der gesamtislamischen Entwicklung und das fragile Verhältnis zu einer Staatsmacht mit einer atheistischen Ideologie.

H. Bräker analysiert die sowjetische Mittelostpolitik und die durch die islamische Revolution im Iran und die sowjetische Intervention in Afghanistan hervorgerufenen Reaktionen der muslimischen Bevölkerung der UdSSR (hier hat eine Vertauschung der Seiten 150 u. 160 stattgefunden).

F. Steppat skizziert die vier heute feststellbaren Haltungen von Muslimen gegenüber der modernen Welt: Traditionalismus, Fundamentalismus, Modernismus und Säkularismus in so unterschiedlichen islamischen Ländern wie Iran, Libyen, Pakistan und Saudi-Arabien.

Alle Beiträge haben ein hohes wissenschaftliches Niveau, was bei Sammelbänden ja nicht die Regel ist. Der Bd leidet darunter, daß es den Autoren nicht möglich war, in Anmerkungen ihre Aussagen zu belegen. Die Literaturhinweise am Schluß des Bdes sind eher zufällig. Dennoch ist das Buch eine lesenswerte Einführung in die gegenwärtigen, sich aus der Verschränkung von Politik und Religion ergebenden Probleme der islamischen Welt.

Münster Peter Heine

Antes Peter: **Die Botschaft fremder Religonen.** Hinduismus, Buddhismus, Islam. Mainz: Grünewald 1981. (Topos-Taschenbücher 107) 154 S. kart. DM 8.80

Eine Menge von guten und weniger guten Büchern über die fremden Religionen erscheinen heute fast täglich. Das vorliegende Buch ist dennoch willkommen, denn es ist zuerst einmal von einem qualifizierten Wissenschaftler geschrieben, und zum zweiten hat sich der Autor bewußt ein besonderes Ziel gesetzt: Er betrachtet den Hinduismus, den Buddhismus und den Islam aus einer besonderen Perspektive, um zur Sinnmitte der jeweiligen Religion vorzudringen.

„Hier wird der Versuch gemacht, in verständlicher und möglichst nachvollziehbarer Weise in die fremde Denkwelt einzuführen ... Eine Einführung, die zum Nachdenken recht fremdartiger Gedankengänge einlädt, muß von einer gewissen Sympathie gegenüber dem Gegenstand bestimmt sein. Sie wird daher manches, was zu kritisieren wäre, ohne Kommentar stehen lassen bzw. es nur sehr abgeschwächt streifen oder gar nicht erwähnen" (9).

Diese Haltung wird durch das Bemühen unterstützt, eine friedliche Koexistenz der Religionen zu erleichtern; daher wird jeder Abschnitt mit einem Kap. über das Verhältnis der behandelten Religion zu den anderen Religionen eingeleitet. Das ganze Buch schließt mit einem Kap. über „Christentum und Dialog".

Die Einzeldarstellungen folgen ein und demselben Schema: das heutige Erscheinungsbild, die Anfänge, die Sinnmitte, Verhältnis zu den anderen Religionen. In diesen Einzeldarstellungen findet der Leser die wichtigsten Angaben über die jeweilige Religion und wird sicher zu einem tieferen Verständnis ihrer Hauptmerkmale geführt. Dem Wunsch nach weiteren Informationen kommen die Literaturhinweise am Ende des Bdes entgegen; doch gerade weil die Einzeldarstellungen knapp ausgefallen sind, wäre es nötig gewesen, ausführlichere Literaturhinweise anzubieten.

Auf zwei Druckfehler soll noch hingewiesen werden:
Auf S. 5, Hinduismus 3, muß es Enstase, nicht Eustase; S. 46, Atman-Brahman, nicht Altman-Brahman heißen.

Es ist zu wünschen, daß dieser Bd viele Leser findet und sie den Nutzen daraus ziehen, den der Autor sich wünscht: „Das Buch möge den Leser befähigen, neue, völlig andersartige Gedankengänge nachzuvollziehen und dadurch seine altgewohnten Bahnen des Denkens von außen sehen zu lernen. So könnte die Begegnung mit dem Fremden zum besseren Verständnis des Eigenen zurückführen" (11).

Münster Adel Theodor Khoury

Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit. Hrsg. von Johannes Horstmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1981). 116 S. (Schriftenreihe der katholischen Akademie Schwerte) kart. DM 15.80

Dieser Sammelband dokumentiert die Referate, die auf einer von der Katholischen Akademie Schwerte durchgeführten Tagung gehalten wird sind. Beiträge haben die Theologen Ferdinand Klostermann, Rudolf Pesch und Hermann Wieh, der Soziologe Karl Gabriel, der Gemeindepfarrer Winfried Daut sowie der Herausgeber (Dozent an der Akademie) verfaßt. Das rege Interesse, das diese Tagung unter kirchlichen Mitarbeitern gefunden hat, deutet an, als wie wichtig die hier aufgegriffene Problematik empfunden wird. Theologen, die dem unmittelbaren „Praxisdruck" nicht ausgesetzt sind, meinen in der Regel, sich um diese Problematik nicht kümmern zu brauchen, ja sie für eine theologisch illegitime Frage zu halten. „Erfolg" sei keiner der Namen Gottes; so wird gern angeführt. Weitere beliebte Verdrängungsargumentationen führt F. Klostermann in seinem Beitrag auf. Angesichts dessen ist es um so verdienstvoller, daß eine Akademie doch einmal Theologen gezwungen hat, sich diesem Problem zu stellen. Der Blick über die theologischen Grenzen hinaus erweitert die Perspektive und läßt die Eigenart eines theologischen Zugangs zum Thema deutlicher werden.

Pointiert arbeitet R. Pesch heraus, wie sehr die bibeltheologische Sicht von „Erfolg" sich von dem alltäglichen Sprachgebrauch unterscheidet, daß geläufige Denkvorstellungen eine Umkehr erfahren: „Die christliche Gemeinde ist die Gemeinschaft derer, die kein Recht auf sich selbst beanspruchen, sondern sich Gott zum Aufbau der Gemeinden ungeteilt zur Verfügung stellen. In dem Maße dies wirklich, real geschieht in der Vielfältigen Integration der Gemeinde, des Leibes Christi, wo der eine als Hand, der andere als Fuß, der nächste als Auge usw. gebraucht wird, kann Gemeinde ‚erfolgreich' werden – in ihrem Wachstum, in der Re-Integration der Welt mit allen ihren Dimensionen und Bereichen unter der Herrschaft Gottes." (20)

Die Überlegungen des Pastoraltheologen F. Klostermann schließen eng an diesen Ausführungen an und führen sie auf die heutige kirchliche Situation hin weiter. Dabei zeigt sich, daß Kirche offensichtlich dann „Erfolg" hat, d. h. von anderen wahrgenommen und gehört wird, wenn sie überzeugend etwas von der Menschenfreundlichkeit Gottes ausstrahlt und sich von einem vordergründigen Erfolgszwang, der auf andere eher abstoßend wirkt, frei macht.

Vermutungen, welchem Erfolgsstandard gegenwärtig faktisch, wenn auch unbewußt pastoralem Handeln innewohnen, stellt der Soziologe K. Gabriel an. Glaubensverkündigung und -vermittlung geschieht immer auch unter empirischen Bedingungen. Von daher hält G. es für heilsam, wenn die Frage nach dem Erfolg nicht bloß verdrängt oder spiritualisiert wird, sondern daß sie durchaus auch mit den anderswo angewendeten Kriterien zu beantworten versucht wird. Seine dafür unterbreiteten Operationalisierungsvorschläge sind sehr bemerkenswert, weil sie gediegen der Eigenart pastoralen Handelns Rechnung zu tragen versuchen.

Exemplarisch seien diese drei Beiträge hier angeführt, um die Wichtigkeit dieses Buches zu unterstreichen.

Münster Norbert Mette

Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Hrsg. von Konrad Baumgartner. – (Würzburg): Echter (1982). 147 S. (Pastorale Handreichungen) kart. DM 24.–

Das Buch ist das Ergebnis einer einwöchigen Pastoralkonferenz der Diözese Eichstätt, die sich im Rahmen der Pastoralreflexion mit den pastoralpsychologischen Fragestellungen des Seelsorgegespräches befaßte. Die einzelnen Beiträge verschiedener Autoren, die zum großen Teil aus der Praxis kommen, versuchen daher auch, neben der Information über die Theologie und Methoden des Seelsorgegespräches, durch Erfahrungsberichte und Hinweise auf praktische Übungen etwas von der Lebendigkeit und Praxisnähe der Konferenz einzufangen. Das gelingt auch innerhalb der Grenzen, in denen ein Buch das überhaupt vermitteln kann.

Wer allerdings erwartet, durch die Lektüre des Buches seine eigene Gesprächsführung verbessern zu können, wird enttäuscht werden. Er oder sie erhält gute Hinweise, wie das seelsorgliche Gespräch beim Hausbesuch, Krankenbesuch, Beichtgespräch oder Glaubensgespräch gestaltet werden kann und die Hinweise dafür sind oft auch sehr praktisch und konkret. Das Buch kann aber nicht die praktischen Übungen und vor allem nicht die Arbeit an sich selbst ersetzen, die Voraussetzung sind, um die eigene Gesprächsführung grundlegend verbessern zu können. Wer nicht mit dieser Erwartung an das Buch geht, wird es mit Gewinn lesen.

P. Schmidt stellt die Gesprächspsychotherapie (GT) nach Carl Rogers und ihre Rezeption in Deutschland durch R. und A. Tausch dar. Seine Darstellung berücksichtigt den neuesten Stand der GT-Forschung. Geschickt versteht er es, Parallelen zwischen Grundprinzipien der GT und der geistigen Führung, wie sie etwa im Exerzitienbuch des hl. Ignatius beschrieben werden, herzustellen. Da sein Beitrag sich ausschließlich mit der GT befaßt, hätte man auch ein paar kritische Worte dazu erwartet.

So hat die GT innerhalb des Seelsorgegespräches unbestritten den Vorteil, dem Ratsuchenden einen Raum zu bieten, der es ihm erlaubt, sich aussprechen zu können, ohne Angst haben zu müssen, gemaßregelt oder zurückgewiesen zu werden. Auch verzichtet die GT, wie es Rogers einmal in einem Brief an einen Seelsorger formulierte, auf den „Stein der Lenkung und des Rates" zugunsten des „nährenden Brotes der Selbst-Lenkung", die den Ratsuchenden befähigt, auch langfristig sein Leben in die eigene Hand nehmen zu können. Andererseits aber

sind gerade innerhalb der amerikanischen Entwicklung des Pastoral Counseling, in dem die GT seit über 20 Jahren bekannt ist, die Grenzen der GT, auch einer GT im theologischen Kontext, deutlich geworden. Das liegt z. T. an einer Verkennung der Möglichkeiten, die tatsächlich in der GT stecken. Es hängt aber auch zusammen mit der zu geringen Berücksichtigung konfrontativer Elemente im Gesprächsverlauf der GT. Ein Vergleich mit anderen therapeutischen Richtungen zeigt weiter, daß der GT nicht notwendigerweise die vornehmste Stelle innerhalb der therapeutischen Schulen, die für die Theologie und seelsorgliche Praxis interessant und hilfreich sind, einzuräumen sind. Gestalttherapie, Psychosynthesis, Psychodrama und Transaktionsanalyse bieten nicht weniger, wenn nicht sogar mehr Möglichkeiten, die für das innere Wachstum förderlich sind.

Um dies für die pastoralpsychologische Praxis brauchbar machen zu können, werden von der Theologie noch mehr Anstrengungen unternommen werden müssen, will sie dazu eine selbstbewußte theologische Reflexion und Deutung, die über eine theologische Ausschmückung psychologischer Theorie und Praxis hinausgeht, vorlegen können.

K. Baumgartner hat versucht, dies für das Seelsorgegespräch zu leisten. Seine Ausführungen zeigen, daß hier jemand problembewußt und kritisch in den Dialog mit der Theologie/Seelsorge und der Psychologie/Therapie tritt. Sein Ansatz wirkt überzeugend, weil er die humanwissenschaftlichen Ergebnisse ernstnimmt, ohne dabei die Theologie in der Rolle des gleichwertigen Dialogpartner zu vernachlässigen oder sein theologisches und seelsorgliches Interesse außer acht zu lassen. Dies wird besonders deutlich, wenn er sich mit dem Beichtgespräch befaßt und der Frage nachgeht, welcher „Anteil" das Gespräch am sakramentalen Geschehen hat. Im Gegensatz zu dem Beitrag von J. Tasch, der sehr begrüßenswerte und notwendige Vorschläge für das Beichtgespräch als Feier der Vesöhnung enthält, theologisch aber meiner Meinung nach zu dünn ausfällt – ich vermisse darin, was ich Transzendenz oder das Mystische nennen würde, was ein wesentliches Moment des Beichtgespräches ist und durch nichts ersetzt werden kann – problematisiert B. immerhin die Frage, wie sich Seelsorgegespräch und Sakrament einander zuordnen lassen, wenn er sich auch selbst nicht in der Lage sieht, die Antort darauf zu geben. B. hat für seinen im katholischen Bereich einzigartigen Entwurf einer Theologie des Seelsorgegesprächs viel Material zusammengetragen. Die vielen wörtlichen Zitate stören und manches bleibt unverständlich, da es zu unvermittelt stehen bleibt. Es ist noch nicht von einem Guß. Doch das wäre vielleicht auch zu viel verlangt. Dafür ist die hier vorgestellte Form des Seelsorgegespräches zumindest in der Bundesrepublik und im katholischen Raum noch zu jung.

Ein wesentliches Element des Seelsorgegespräches, das in den meisten Beiträgen des Buches nicht aufgegriffen wird, erwähnt J. Mayer-Scheu. In seinem Beitrag über das seelsorgliche Gespräch mit Kranken verweist er auf die prophetische Aufgabe des Seelsorgers. Im Kontext des Seelsorgegespräches geht die prophetische Aufgabe (auch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Seelsorger und Therapeut) über die Präsenz und Verfügbarkeit in einer echten Begegnung im seelsorglichen Gespräch hinaus und besteht vor allem darin, durch öffentliches Auftreten auf die Probleme, die im Seelsorgegespräch immer wieder angesprochen werden, hinzuweisen und, soweit es in den Kräften und Möglichkeiten des Seelsorgers steht, dabei mitwirken, daß die sozialen Voraussetzungen, die zu der Not und zu dem Leid, das in der persönlichen Begegnung deutlich wird, beitragen, erkannt und nach Möglichkeit abgebaut werden. Wenn das geschieht, werden auch die Kritiker des Seelsorgesprächs, die wie Harvey Cox eine Anpassung von Menschen an ungesunde Systeme und Strukturen unterstellen, diesem neue Seiten abgewinnen können.

Bamberg Wunibald Müller

Indianer-Reader. Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch indianischer Völker in Mittel- und Südamerika. Hrsg. vom Ökumenischen Ausschuß für Indianerfragen. – Mettingen: brasilienkunde-verlag (bkv) (1982). 220 S., kart. DM 18.–

Es handelt sich zweifellos um ein interessantes, vor allem aktuelles Buch, das der Ökumenische Ausschuß für Indianerfragen, Hamburg, dem neben Vertretern der verschiedenen christlichen Konfessionen auch eine Ethnologin und ein Soziologe angehören, hier vorlegt.

Dreißig Dokumente und Aufsätze – Erklärungen der Indianer, der Konferenzen und Arbeitsgruppen verschiedener Religionsgemeinschaften sowie der Ethnologen – aus den letzten zehn Jahren (1971–81) sollen den Wandel in den mittel- und südamerikanischen Indianerbewegungen aufzeigen: Den „Übergang von Klage/Anklage zu Lösung/Aufruf" (26); denn während bisher andere (Ethnologen, Theologen) für die Indianer sprachen, bringen sie sich inzwischen selbst zu Gehör (8).

Die Beschränkung auf die mittel- und südamerikanischen Indianerbewegungen ist richtig, da der Kampf der nordamerikanischen Indianer aufgrund ihrer eigentümlichen Geschichte ganz andere Formen angenommen hat und durch spektakuläre Aktionen (Wounded Knee 1973) und weltweite Unterstützung bereits einige, wenn auch bescheidene Erfolge (finanzielle Entschädigungen, Verbesserungen im Schul- und Gesundheitswesen) aufweist; die Indianerbewegungen der südlichen Hemisphäre haben dagegen noch einen – auch publizistischen – „Nachholbedarf". Diesen zu begleichen ist um so dringlicher, als sich die Ausrottung der einheimischen Bevölkerung bis heute fortsetzt.

Die ausgewählten Dokumente stehen zwar inhaltlich in einem gewissen Zusammenhang, zeigen aber gleichzeitig die ganze Bandbreite der (noch bestehenden) Gegensätze. Darin mag einerseits der Reiz für den Leser liegen, doch wird er sich nach der Lektüre einem Fragenkomplex gegenübersehen, auf den das Buch keine Antworten gibt: Die insgesamt dargebotene Grundlage ist zu schmal, um dem mit der historischen und insbesondere der politischen Materie nicht vertrauten Leser mehr als nur einen Einblick auch in indianisches Denken zu gewähren. Deshalb wird der Wunsch, „eine möglichst breite Öffentlichkeit für das Schicksal der ca. 40 Millionen Indianer (zu) interessieren und zur Solidarität mit indianischen Völkern heraus(zu)fordern" (9) nicht ganz in Erfüllung gehen.

Die hier aufgezeigten Gegensätze sind zum einen die Suche der verschiedenen Konfessionen nach einer neuen Pastoral der „Befreiungstheologie" (vgl. vor allem 110–115, 161–163 u. ö.) und zum anderen das Verlangen der indianischen Befreiungsbewegungen (und der Ethnologen) nach einer Befreiung (auch) von der Theologie, jedenfalls solange sich diese als Instrument der Kolonialpolitik erweist (vgl. 20ff.36ff.96ff.118ff.191 u. ö.). Radikalere Indianerbewegungen und die Ethnologen fordern daher die Einstellung jeder Art der Missionierung: Da die „Aktivitäten der christlichen Missionare in Lateinamerika . . . der herrschenden kolonialen Situation" entsprechen, „gelangen wir zu dem Schluß, daß es für die indianischen Bevölkerungen, aber auch für die moralische Integrität der Kirchen selbst am besten wäre, jede missionarische Tätigkeit einzustellen" (36.37). Man erkennt zwar an, daß es in den Kirchen zunehmend Leute gibt, die sich der Selbstkritik unterziehen, bezeichnet diese aber als „dissidente Elemente" (38).

Gerade das erste indianische Dokument, eine Rede aus dem Jahre 1980, wird aufgrund seiner inhaltlichen Widersprüche und der Pauschalurteile zur Auseinandersetzung reizen, die hier den Rahmen der Besprechung sprengen würde.

Sicher ist es wahr, daß der Indianer nur die Wahl hat zwischen Leben („einheimische Befreiung des Indianers") und Tod (koloniale Unterdrückung durch Europa, wobei unter Europa auch alle von Europa her kolonisierten, heute „selbständigen" amerikanischen Staaten einschließlich den USA verstanden wird; 12ff). Diese Bedrohung durch „Europa" wird in dessen entzweienden Vielfalt seiner Ideologien, Religionen, Kulturen etc. gesehen, die zur Bedrohung Europas selbst werden (15.21/2.24). Aus dem Selbstverständnis des Indianers heraus, der sich als Teil der Natur und nicht wie der Europäer als Herr derselben versteht (13), wird die indianische Bewegung nicht nur zu einer alternativen Lebensform (16), sondern zum Retter der gesamten Menschheit (15). Die Ablehnung alles Europäischen richtet sich auch gegen ihre eigenen Brüder, die kolonisiert oder missioniert sind, denn: für „den ‚Assimilierten' gilt jede Befreiungsidee als absurd" (17).

Der Ablehnung gegenüber steht die Anerkennung der Komplexität der Welt (23), aufgrund der die indianische Unabhängigkeit nicht Isolation bedeuten kann, zumal man teilhaben will am Fortschritt der übrigen Menschheit (24). Dieser (scheinbare?) Widerspruch wird gelöst, indem man sich nur „auf die einzig mögliche Weise an sie" (die heutige Welt) bindet: „mit unserer Stimme und mit unserem Denken" (24).

Wenngleich die Kirchen inzwischen ihre Fehler bis in die jüngste Vergangenheit erkannt haben und eingestehen (46ff.49f u. ö.) und sich auf dem Weg zu einer grundlegenden Wandlung befinden, die sich auch darin ausdrückt, daß gestern „die Missionare durch die Hand der Indianer, die ihre Länder und ihre Freiheit verteidigten", starben, heute „Missionare neben den gleichen Indianern als Opfer der neuen Kolonialherren . . ., an der Seite der Unterdrückten" (142; vgl. auch 140 u. ö.) sterben, so ist damit nurmehr ein erster Schritt für eine Verständigung getan. Denn durch die Haltung der Indianer stehen die Kirchen z. Z. noch vor dem Problem, ihren Missionsauftrag einerseits und das Gebot, für Gerechtigkeit und gegen jede Art der Unterdrückung einzutreten andererseit in Übereinstimmung zu bringen.

Der nächste Schritt liegt jedoch bei den verschiedenen Indianerbewegungen: Sie müssen zunächst ihr Wollen auf einen Nenner bringen und über das theoretische Aufstellen von Forderungen und Strategien hinaus zu einem praktischen Vorgehen kommen.

Keines der vorliegenden Dokumente gibt Aufschluß darüber, wie z. B. die geistige Unabhängigkeit innerhalb der Systeme zu erreichen ist, die als Voraussetzung für die Befreiung an sich gilt.

Die Erkenntnis, daß die „in sich Uneinigen (die Weißen) . . . niemals andere zur Einheit führen", also die „fremden Theorien" die Indianer nicht vereinigen können (24), muß die Einigung der Indianer „mit Hilfe unserer uralten angestammten Rechte und mit Hilfe unserer eigenen Befreiungsziele" (ebd.) zur Folge haben.

Dann folgt der erste praktische Schritt, „ein Nein zum weiteren Erdulden der sozialen Ungerechtigkeit" (25).

Die Klage des Indianers schließt jedoch noch „ein gewisses Vertrauen in den Unterdrücker ein, . . ., daß er die offensichtlichen Brutalitäten beseitigen wird. Da dies niemals zutrifft, verliert der Unterdrückte allmählich seine Hoffnung, im Unterdrücker einer gewissen Menschlichkeit zu begegnen. So erwächst die klare Gewißheit: das unterdrückte Volk selbst wird sein Leiden beenden" (25). Das „wie" ist nicht gesagt, aber zu vermuten:

Gewalt als Mittel der angewandten Theorie. Und damit vielleicht eine Wiederholung der Geschichte unter umgekehrten Vorzeichen; aber auch neue Probleme für die Kirchen.

Ein Entgegenkommen der Indianer in ihrer Haltung gegenüber den Kirchen, deren Bewußtsein für ihre Verantwortung geschärft ist und die am ehesten den Kampf an der Seite der Unterdrückten aufnehmen können, würde Raum schaffen für die Hoffnung, daß eine Form des Zusammenlebens möglich wird, die beiden Seiten oder besser den amerikanischen Menschen gleich welcher Hautfarbe und Rasse Gerechtigkeit zuteil werden läßt.

Bonn Norbert M. Borengässer

Adoukonou, Barthélemy: **Jalons pour une théologie africaine.** Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. – Tome I: Critique théologique Tome II: Étude ethnologique. – Paris/Namur: Editions Lethielleux/ Culture Vérité (1980). XXV, 347 S., XXVII, 245 S. (Le Sycomore Série „horizon" 4 kart.

Es handelt sich bei diesem umfangreichen Werk um eine Diss., die unter der Anleitung des damaligen Professors für Dogmatik, Kardinal Josef Ratzinger, an der Universität Regensburg erstellt wurde.

Es ist die erklärte Absicht des Vf.s, wie der Titel der Arbeit andeutet, über den Weg einer Hermeneutik des Vodun (einer Religion der Volksrepublik Benin, früher Dahomey) zur Formulierung der Grundsätze einer afrikanischen Theologie zu gelangen, die sich als Theologie der „Différence" (Andersartigkeit) versteht (I, VII). Diese Andersartigkeit des Afrikaners versteht sich aber nicht als eine bloße Opposition zur Identität des Europäers, mit dem der Afrikaner infolge der geschichtlichen Ereignisse freiwillig oder gezwungenermaßen seit Jahrhunderten im Dialog steht. Die „différence" zeugt vielmehr von dem Reichtum der Einheit der Natur in ihrem Ursprung (Gott und seinem schöpferischen Wort) und hat die Aufgabe, zur gegenseitigen Förderung („promotion", I, VIIIf) der vielfältigen Erscheinungsformen (gesellschaftlicher, kultureller oder sonstiger Art) beizutragen. Auch eine „afrikanische Theologie" kann daher nicht in sich ruhen, sondern muß sich als ein Ort der Begegnung, des Dialogs mit der europäisch-westlichen Theologie entfalten.

Wie aber wird diese Absicht in der vorliegenden Arbeit konkretisiert? Der Vf. beschreitet zwei Hauptwege: Unter der Überschrift „critique théologique" (theologische Kritik) beschäftigt er sich im 1. Bd mit der Methodenfrage (I, 1–229) und schließt daran eine erste theologische Fragestellung im Hinblick auf eine afrikanische Theologie im Rahmen der Menschheitsgeschichte an (I, 231–310). Der 2. Bd ist der strukturalistischen „lecture" des Vodun (II, 1–126) und der daraus folgenden hermeneutischen Wahrheit bzw. der theologischen Rückbesinnung auf die Religion Vodun gewidmet (II, 127–229).

In einem kurzen Abschlußkap. (II, 231–233) faßt der Vf. in drei Punkten die einzelnen Teile seiner Studie zusammen und wiederholt als Aufruf zu weiteren Überlegungen seine Forderung nach einer Rückgewinnung der religiösen Werte als Beitrag zur Lösung der vielen Probleme des heutigen Menschen.

Zur näheren Charakterisierung der einzelnen Punkte:

In einem kurzen Einführungskap. (I, XIII–XXV) überprüft der Vf. die bisher auftauchenden Tendenzen in den seit zwei Jahrzehnten vorgelegten Arbeiten (Monographien) über afrikanische Theologie. Zur Überwindung der Einseitigkeiten, die diese Studien aufweisen („Christocentrisme" ohne Berücksichtigung der sozio-kulturellen Bedingtheit jeder Theologie; pneumatologisch bestimmte Ansätze, die aber der christologischen Dimension der Pneumatologie nicht genügend Rechnung tragen), plädiert der Vf. für einen einerseits von „interculturalité" als authentischem Ausdruck der Intersubjektivität der Völker (I, XVIII) und andererseits von der Sorge um die Einheit der drei großen theologischen Traktate (Ekklesiologie, Pneumatologie, Christologie) – mit Festigkeit, aber auch angemessener Flexibilität – getragenen Ansatz (ebd.). Der Vf. verspricht sich davon u. a. ein besseres Profil der afrikanischen Kirche als „hermeneutisches Subjekt" (ebd. XVI), das Hörer nicht nur des Wortes (Gottes), sondern auch seines eigenen wie des Wortes der anderen Teil- oder Ortskirchen ist und bleiben muß.

Die Durchführung dieses Programmes, zu der die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten will, erfordert ein angemessenes Instrumentarium, mit dem man sowohl das eigene wie auch das Wort der anderen vermitteln kann. Aus diesem Grund beschäftigt sich der Vf. im 1. Teil seiner Ausführungen (I, 1–229) mit der theoretischen Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit der „rencontre" (Begegnung, I, 1–135). Die Aufmerksamkeit richtet sich besonders auf die Entfaltungsmöglichkeiten einer neuen Form der Begegnung zwischen Afrika und Europa. Die Anknüpfung an zwei von europäisch-westlicher Denkweise geprägte Wissenschaften, Strukturalismus und Hermeneutik, versteht sich daher von selbst. Hier führt der Vf. den Dialog mit zwei Hauptrepräsentanten dieser Wissenschaften: Claude Lévi-Strauss (I, 137–167) und Paul Ricoeur (ebd. 169–204).

Wenn aber zuvor, im ersten Durchgang, nach der Zukunft der Mission in Afrika (als der Bedingung der Möglichkeit der Begegnung) gefragt wird (ebd. 111–135) und dabei die historischen Hintergründe beleuchtet werden (ebd. 35–110), dann deswegen, weil afrikanisch-christliches Denken (bzw. Theologie) sich nicht an der Tatsache vorbeimogeln kann, daß die Anfänge des afrikanischen Christentums traurigerweise im Kontext der Sklaverei und des Kolonialismus liegen. Daß diese geschichtlichen Fakten durchreflektiert werden müssen, gehört ebenso zur authentischen afrikanischen Theologie wie die ehrliche Suche nach den Möglichkeiten einer neuen Form des Dialogs. Nur so kann eine „afrikanische Theologie" gebührend ihren Platz unter den vielen „Afrikanismen" einnehmen (ebd. 3–34). Nicht selten gerät die Kirche auch heute in Afrika in den Verdacht, eine Handlangerrolle weiterzuspielen, wie in einer Zeit, wo Kolonialismus und Missionierung oft im Dienst einer gemeinsamen Sache standen: der europäisch-westlichen imperialistischen Eroberung Afrikas! Damit droht aber das Evangelium als Liebeswort und -angebot Gottes an alle Menschen verworfen zu werden. Dem Vf. ist daher zuzustimmen, wenn er (besonders heute, da die marxistische Ideologie auf dem schwarzen Kontinent immer mehr an Boden zu gewinnen scheint) die zukünftige Missionsarbeit als „kritische Rückgewinnung" (réappropriation critique) der eigenen Identität versteht (ebd. 32ff; 119–124). Das ist für die afrikanische Kirche eine Frage des Überlebens. Entweder ist die Kirche in Afrika, wie Papst Johannes XXIII einmal in einer Ansprache an afrikanische Bischöfe sagte, afrikanisch oder sie wird nicht mehr sein!

Verantwortung aus dem Glauben und ernsthafte Bemühungen um Antwort auf die Herausforderung der Gegenwart bestimmen den weiteren Weg, den der Vf. im 2. Teil des 1. Bdes beschreitet (I, 231–297). Vor dem Hintergrund einer kurzen Auseinandersetzung mit M. Heidegger über das implizite Postulat des Gottesgedankens und über die Frage nach dem Sein, der sich jede Theologie stellen muß (ebd. 223–227), versucht der Vf. anhand einiger Grundsätze („propositions"), dem Leser das zu vermitteln, was er im Kontext einer afrikanischen Theologie unter „dialogisch-topologischer Hermeneutik" (ebd. 259–277) versteht. In einem sowohl geschichtlich wie systematisch orientierten Durchgang werden Perspektiven der „lecture" der nicht-christlichen Religionen, in diesem Fall der Religion Vodun, dargelegt. Zwei Ziele werden dabei verfolgt. Einmal die Aufdekkung der Reinheit der Grundintention und der Aussageformen der afrikanischen Religionen. Zum anderen wird auf ihre Fähigkeit verwiesen, die vom Christentum geforderte „metanoia" zu vollziehen. Das Einmalige des christlichen Faktums bleibt zwar für jede nicht-christliche Religion eine ungeheure Herausforderung. Die „metanoia" aber, wo sie wirklich gelingt und so wesentlich zum Inkulturationsprozeß in den jungen Kirchen beiträgt, kann die Frage nach Gott heute auch für die alten Kirchen noch brennender werden lassen (I, 262). Jede „metanoia" ist in der Tat „Ereignis des Seins" (ebd. 267ff) und somit auch eine neue Frage, die den Suchenden über das Erreichte hinaustreibt. Bei jeder weiteren Annahme des Kreuzes Christi stellt sich aufs neue auch für diejenigen, die es bereits angenommen haben, die Frage nach seinem Sinn hier und jetzt und immer. Diese aufrüttelnde Wirkung der jungen Kirchen zugunsten der Weltkirche ist nach dem Vf. nur dann gewährleistet, wenn die jungen Kirchen Afrikas bereit sind, ihre Gotteserfahrung so zu leben, daß sie, gerade weil sie eine partikulare, afrikanische Gotteserfahrung ist, zum Reichtum der einen, christlich-kirchlichen, „katholischen" Gotteserfahrung beiträgt (I, 279–297) – als „intentio" in der „diastase" (ebd. 284ff). Einander begegnen, einander annehmen, so könnte man die Grundthese des Vf.s zusammenfassen. Dabei kann seiner Meinung nach die hermeneutische Fruchtbarkeit der Christologie von Chalkedon der afrikanischen Theologie nur zugute kommen (ebd. 229).

In dem Spannungsverhältnis von „intentio" und „diastase" verläuft im 2. Bd die eigentliche Besinnung des Vf.s auf die Religion Vodun. Dabei dient ihm das Vodun als Paradigma zur Behandlung der sachlich gebotenen Ziele und Inhalte der afrikanischen Theologie. Dieser Teil der Arbeit dient zugleich zur Konkretisierung der im 1. Bd formulierten Grundsätze.

Könnte im Vorhergehenden die Forderung nach der „metanoia" als „catégorie majeure" (Grundkategorie, I, VIII) fast wie ein Verrat des Vodun an sich selbst erscheinen, so präzisiert nun der Vf. seinen Gedanken und betont ausdrücklich das Gegenteil (II, XVIf). Worauf es ihm ankommt, ist die Annahme des Angebotes des Christentums. Kann aber das Vodun wirklich christianisiert werden? Wie könnte die Gefahr eines Synkretismus gebannt werden, wenn das Vodun unter dem Deckmantel der „metanoia" weiterleben sollte? Auf diese Frage fehlt beim Vf. eine eindeutige Antwort. Es wird lediglich darauf verwiesen, daß die „Umkehr keinen Verrat bedeuten soll, sondern Zugang zu jenem Niveau der Artikulierung der Andersartigkeit, das allein imstande ist, die Vollendung herbeizuführen" (II, XVII).

Im weiteren Verlauf der Arbeit bemüht sich der Vf. um eigentliche theologische Inhalte des Vodun (II, 127–229). Diesen theologischen Überlegungen, die in der Ausarbeitung des Transzendenz- und Immanenzbegriffs des Vodun kulminieren (ebd. 215–229), war eine detaillierte Entfaltung der philosophischen und anthropologischen Gedanken vorangestellt, die in den scheinbar harmlosen und naiven Aussagen des Vodun stecken (ebd. 1–126). Eine minuziöse Analyse, die auch dem nichtafrikanischen Leser das Begreifen der Eigendynamik, der komplizierten Zusammenhänge des Vodun, erlaubt. Dabei werden zahlreiche kultische und Gebetstexte zugrunde gelegt und meisterhaft strukturalistischer Analyse unterzogen. Die strenge Unterscheidung zwischen lexikalischer und Aussageebene mündet in die Aufdeckung eines der wichtigsten Offenbarungsmomente des Vodun: Vaterschaft-Sohnschaft-Beziehung (ebd. 101–129). Analog werden auch die Aussagen über Leben und Tod im Rahmen der religiösen und sozio-kulturellen Gegebenheiten ausgearbeitet und Kritik an Mißdeutungen geübt (ebd. 53–100).

Die Desiderate, die der Vf. in seiner großangelegten Untersuchung zur Sprache bringt, lassen sich teilen. Aufs Ganze gesehen bietet der Vf. keine ausführliche Begriffsanalyse der vielen von ihm angesprochenen Probleme, er leistet aber eine gute programmgeschichtliche Zusammenschau der hinter den Fakten liegenden Fragestellung. Erfreut ist man außerdem darüber, daß er sich stets darum bemüht, der Gefahr einer Abkapselung der afrikanischen Welt zu entgehen und stattdessen den Brückenschlag zum „anderen", insbesondere zur europäisch-westlichen Kultur aufrechtzuerhalten („interculturalité").

Ihm ist es aber nicht immer gelungen, durch stringente Straffung und Klarheit der Exposition die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Wichtigste zu lenken. Dankbar ist der Leser für interessante und sorgfältig zusammengestellte Informationen aus den verschiedensten Bereichen der afrikanischen Kultur und Geschichte. Aber gerade diese Fülle von Material, das im Rahmen der vorliegenden Arbeit einfach nicht entsprechend bewältigt werden konnte, läßt beim Leser eine Unzufriedenheit zurück. Nicht ganz gelöst ist trotz ernsthaften Bemühens des Vf.s die Frage der angestrebten pneumatologisch-christologischen „conversio" des Vodun.

Diese Schwächen schmälern aber nicht die Qualität der Arbeit, die einen wichtigen Beitrag zur Erarbeitung der noch im Entstehen befindlichen afrikanischen Theologie darstellt. Es bleibt zu wünschen, daß das Grundanliegen des Vf.s von ihm und anderen afrikanischen Theologen erfolgreich weitergetragen wird.

Münster Kossi J. Tossou

Fremde Welt Islam. Einblicke in eine Weltreligion. Hrsg. von Anton Schall. – Mainz: Grünewald (1982). 98 S. (Veröffentlichungen der Rabanus-Maurus-Akademie, Frankfurt am Main) kart. DM 16.80

Dieser Sammelband umfaßt vier Beiträge, die einen Einblick in die „fremde Welt Islam" vermitteln wollen. Der Heideberger Islamwissenschaftler Schall informiert über Leben und Wirken Mohammeds, des Verkünders des Islams (12–28). Sein Beitrag schließt mit Ausführungen über die Bedeutung Mohammeds.

„Eine Betrachung der Stellung Mohammeds im Glauben seiner Gemeinde würde über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen, nicht weniger eine solche, die seinen Glauben selbst analysieren und werten würde als universale Religion und Kultur. Hier kommt es darauf an, die Gestalt des Propheten zu bestimmen als Sohn seines Volkes, und zu unterscheiden, was an spezifisch Arabischem er in seine Konstruktion einbrachte, zuammen mit offensichtlich fremden Einflüssen" (24).

Der Kölner Rechtswissenschaftler E. Klingmüller gibt einen Überblick über Quellen, religiöse Grundlagen, Entwicklung des islamischen Rechts, über die Einflüsse europäischen Rechts auf das islamische Recht und über die Reaktion des Islams im Zuge der heutigen Reislamisierungsbewegung (86–98).

Der Religionswissenschaftler P. Antes (Hannover) beschreibt zuerst die Reaktion der Christen auf den Islam: Byzantiner, Lateiner, Neuzeit, dann legt er „Erwägungen zum gegenwärtigen Dialog" vor (54–85). Dieser 2. Teil ist von besserer Qualität als der erste. In seinem Abschnitt über die Byzantiner z. B. ist mir nicht einsichtig geworden, warum der Autor den Byzantiner übersieht, der über Jahrhunderte hinweg (10.–13. Jh.) das Urteil der Byzantiner über den Islam festlegte und die gesamte Literatur über den Islam, die in Byzanz angefertigt wurde, unbestritten beherrschte: Niketas von Byzanz!

Der muslimische Mitautor M. Salim Abdullah schreibt über das „Leben im Islam" (29–53). Im 1. Teil behandelt er kurz folgende Themen: Geburt, Gebet, Fasten, Armensteuer, Pilgerfahrt, Heirat, Tod; allgemeine Bräuche; Festkalender; Speisevorschriften; Kleidung und Haartracht.

Sehr beachtenswert ist das, was er im 2. Teil über den „Islam und die moderne Arbeitswelt in Europa" schreibt. Seine Beschreibung der Nöte der Muslime in der modernen Welt und seine harte Kritik an die Adresse der islamischen Organisationen sind mutig. Sie sind so bedeutend, daß sie hier in Auszügen wiedergegeben werden sollen:

„Zwar gelangt Literatur, strömen Katechismen und religiöse Ratgeber aus der islamischen Welt nach Europa, aber kann es eine Hilfe sein, wenn darin die neue Umwelt verteufelt wird, wenn an Stelle von Information suggeriert wird, ‚hinter jeder freundlichen Maske' verberge sich ein christlicher Missionar?

Keine Antworten sind bis heute gegeben auf die Frage nach der Einhaltung der vorgeschriebenen Gebetszeiten in der modernen Arbeitswelt und nach der Praxis des Ramadhanfastens bei glichzeitiger Einspannung in den Arbeitsprozeß bzw. hinsichtlich der Probleme, die die Hygiene- und Speisevorschriften mit sich bringen" (45).

„Bei vielen Moslems in der Bundesrepublik herrscht das Gefühl, daß man sie allein gelassen hat, sie stehen den neuen Gegebenheiten ihrer Umwelt hilflos gegenüber und ziehen sich daher allzu leicht in ein selbstgewähltes Ghetto zurück" (45–46).

„Der religiöse Islam hat in seinen Kernländern die Herausforderung der Moderne bislang nicht angenommen – er nimmt sie nicht einmal zur Kenntnis" (47).

„Der Islam wäre gut beraten, auf jene Moslemgruppen zu hören, die zwar bereit sind, sich in die europäische Gesellschaft voll zu integrieren, die aber den Islam – ihre religiöse Identität – mit in diesen Prozeß einbeziehen möchten" (47).

Aus solchen Teilen läßt sich ein dringender Appell heraushören. Dieser Appell darf nicht überhört werden, denn er weist auf eine Aufgabe hin, die in besonders dringender Weise nottut. Muslime und auch Christen müssen im Sinne einer Dialoghaltung, besser: im Sinne ihrer gemeinsamen Solidarität und einer gegenseitigen kritischen Sympathie an der Bewältigung dieser Aufgabe mitwirken.

Münster Adel Theodor Khoury

Lehmann, Karl: **Geistlich handeln.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 160 S., kart. DM 16.80

Heilsvermittlung „auf geistliche Weise" ist das Anliegen des Freiburger Dogmatikers, der hier seine Vorträge, Zeitschriftenartikel und Meditationen aus den letzten Jahren vorlegt. Er hat sie in drei Abschnitten zusammengeordnet: Arbeiten über Fundamente des geistlichen Amtes und des kirchlichen Auftrages, über Dimensionen geistlichen Handelns (Lebenshingabe Jesu Christi und Verwurzelung in ihr, im Tod Jesu und seiner Auferstehung, würdige Verkündigung des Evangeliums, betende Feier der Eucharistie, Leiden für das Evangelium) und über Kontexte unserer Gegenwart (z. B. Zusammenwirken von vielen Charismen und Diensten, missionarische Gemeinde, lebendige Mitverantwortung aller Glaubenden usw.). „Es kommt gerade darauf an, den einzelnen Gaben in der Kirche: Frauen und Männern, Jungen und Alten, Weißen und Schwarzen mit ihrer Geschichte und ihren Fragen Lebensrecht in der einen Kirche zu gewähren"(31). Infolge „Enteignung personaler Verantwortung" durch „heimlichen Sieg anonymer Kommissionen und Gremien in entscheidenden Belangen" steht das Amt „in der Gefahr, sich auf Management reduzieren zu lassen" (33). Es müssen „Vorbilder des konkreten Lebens geweckt und ermuntert, gestärkt und geführt werden" (38). Der Vf. bringt entsprechende Anregungen bei Gelegenheit von Priesterkonferenzen, Priesterjubiläen, Primizfeiern, in theologischen Meditationen im Collegium Borromaeum in Freiburg/Br. sowie in Informationen des Erzbistums Freiburg.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Corrigenda zu Heft 6/1982 Sp. 468–469:

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

Neben bedauerlichen Rechtschreibfehlern, die aus drucktechnischen Gründen nicht korrigiert worden sind, muß es Sp. 469 Z. 26/27 heißen: (s. WA 6,592,29–593,4).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Communicatio fidei. Festschrift für Eugen **Biser** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Horst Bürkle und Gerold Becker. – Rgb: Pustet (1983). 432 S.

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christl. Glaubens. Wilhelm **Dantine** ‹1911–1981› zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 239 S.

M[a]c Grath, Margret: Étienne **Gilson**. A bibliography ... – (Tor, Ontario:) Pont. Institute of Mediaeval Studies (1982). XXVIII, 124 p. = The Étienne Gilson series III; $ 9,50.

M[a]c Carthy, Joseph M.: Pierre **Teilhard** de **Chardin**. A comprehensive bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1981. IX, 438 p. = Garland reference library of the humanities CLVIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Overdulve, C. M. – J. C. E. Meij – C. J. den Heyer: Hoe krijgt de Bijbel betekenis? Semiotiek toegepast op bijbelse teksten. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum B. V. (1982). 168 blz.; hfl 22,90.

Wolff, Hans Walter: Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament. – (Mchn:) Kaiser (1982). 85 S. = Kaiser Traktate LXX.

Teeple, Howard M.: The historical approach to the Bible. – Evanston: Religion and Ethics Institute (1982). XI, 323 p. = Truth in religion II; $ 7,50.

Gibson, Arthur: Biblical semantic logic. A preliminary analysis. – Oxf: Blackwell (1981). XI, 244 p.; £ 12,–.

Beauchamp, Paul: Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques. – P: Éd. du Cerf 1982. 257 p. = Cogitatio fidei CXIV; F 121,–.

2. Altes Testament

Gunneweg, A(ntonius) H. J.: Sola Scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 253 S.; S. 243–246: Bibliographie A. H. J. Gunneweg; DM 58,–.

Seidl, Theodor: Tora für den „Aussatz"-Fall. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in **Levitikus 13** und **14**. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1982. XII, 266 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XVIII; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, München]

Mayes, A(ndrew) D(avid) H(astings): **Deuteronomy**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1981). 416 p. = New century Bible commentary; paper $ 8,95.

Tengström, Sven: Die Toledoformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch. – (Uppsala:) Gleerup (1982). 81 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XVII; skr 57,–.

Koenig, Jean: L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'**Isaïe**. – Lei: Brill 1982. XVIII, 450 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXIII; hfl 140,–.

Petersen, Claus: **Mythos** im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den **Psalmen**. – B, NY: de Gruyter 1982. XVIII, 280 S. = ZAW, Beih. CLVII; Lw. DM 88,–.

Schmitt, Rainer: Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von **Geschichte** im Alten Testament. – Ffm, Bern: Lang (1982). 241 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII; sfr 55,–.

Targum Onkelos to Genesis. A critical analysis together with an English translation of the text ‹based on A. Sperber's ed.› by Moses Aberbach and Bernard Grossfeld. – Denver: Univ. of Denver. Center for Judaic Studies; NY: KTAV Publ. House (1982). 376 p.; $ 29,50.

Chernus, Ira: Mysticism in rabbinic Judaism. Studies in the history of **Midrash**. – B, NY: de Gruyter 1982. IX, 162 p. = Studia Judaica XI.

Essays in honor of Yigael **Yadin**. Ed. by Geza Vermes and Jacob Neusner. – Oxf: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies 1982. XVI, 600 p. = Journal of Jewish Studies XXXIII, 1.2; [cont.:] p. XI–XVI: Bibliography of Yigael Yadin; p. 3–18: Ben-Tor, Amnon: The relations between Egypt and the land of Canaan during the Third Millennium B. C.; p. 19–34: Dever, William G.: The Late Bronze, Iron Age, and Hellenistic defences of Gezer; p. 35–54: Stern, Ephraim: A favissa of a Phoenician sanctuary from Tel Dor; p. 55–59: Good, Robert M.: Metaphorical gleanings from Ugarit; p. 61–70: Lambert, W. G.: Booty from Egypt?; p. 71–79: Malamat, Abraham: "Silver, gold and precious stones from Hazor": Trade and trouble in a new Mari document; p. 81–107: Muffs, Yochanan: Abraham the noble warrior: Patriarchal politics and laws of war in Ancient Israel; p. 109–115: Segal, J. B.: Aramaic legal texts from Hatra; p. 119–132: Blenkinsopp, Joseph: Abraham and the righteous of Sodom; p. 133–144: Cazelles, Henri: La rupture de la Berît selon les Prophètes; p. 145–160: Delcor, M.: Une allusion à 'Anath, déesse guerrière en **Ex. 32: 18**?; p. 161–173: Haran, Menahem: Book-scrolls in Israel in pre-exilic times; p. 175–184: Kallai, Z.: The wandering-traditions from Kadesh-Barnea to Canaan: A study in biblical historiography; p. 185–188: Milgrom, Jacob: The Levitic town: An exercise in realistic planning; p. 189–194: Weinfeld, Moshe: The **king** as the servant of the people: The source of the idea; p. 197–213: Alexander, Philip S.: Notes on the "Imago Mundi" of the Book of **Jubilees**; p. 215–225: Baumgarten, Joseph M.: Exclusions from the Temple: Proselytes and Agrippa I; p. 227–235: Black, Matthew: The twenty angel dekadarchs at **I Enoch 6. 7** and **69. 2**; p. 237–255: Brock, Sebastian: Some Syriac legends concerning **Moses**; p. 257–264: Caquot, André: Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes; p. 265–285: Charlesworth, James H.: A prolegomenon to a new study of the Jewish background of the hymns and prayers in the New Testament; p. 287–301: Davies, Philip R.: The ideology of the **Temple** in the Damascus document; p. 303–309: Gaylord, Harry E.: How Satanael lost his "-el"; p. 311–326: Levine, Baruch A.: From the Aramaic **Enoch** fragments: The semantics of cosmography; p. 327–331: Licht, Jacob: An analysis of Baruch's prayer ‹**Syr. Bar. 21**›; p. 333–348: Nickelsburg, George W. E.: The Epistle of **Enoch** and the Qumran literature; p. 349–359: Van der Woude, A. S.: Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the identification of the **Wicked Priest** in the **Habakkuk** commentary; p. 361–376: Vermes, Geza: Jewish literature and New Testament exegesis: Reflections on methodology; p. 379–394: Broshi, Magen: The credibility of **Josephus**; p. 395–405: Cohen, Shaye J. D.: **Masada**: Literary tradition, archaeological remains, and the credibility of Josephus; p. 407–416: Fuks, Gideon: The Jews of Hellenistic and Roman Scythopolis; p. 417–427: Goodman, Martin: The first Jewish revolt: Social conflict and the problems of debt; p. 429–443: Hayward, Robert: The Jewish Temple at Leontopolis: A reconsideration; p. 445–464: Kraabel, A. T.: The Roman diaspora: Six questionable assumptions; p. 465–477: Rajak, Tessa: **Josephus** and the "Archaeology" of the Jews; p. 479–493: Rappaport, U.: **John of Gischala**: From Galilee to Jerusalem; p. 495–497: Scheiber, Alexander: Further traces of Jewish settlement in **Pannonia**; p. 503–515: Barth, Lewis M.: The "Three of Rebuke and seven of Consolation" sermons in the Pesikta de **Rav Kahana**; p. 517–525: Goldenberg, Robert: Early Rabbinic explanations of the destruction of Jerusalem; p. 527–536: Grabbe, Lester L.: **Aquila**'s translation and rabbinic exegesis; p. 537–546: Neusner, Jacob: Form-analysis and exegesis: The case of **Mishnah Parah** chapter three; p. 547–556: Saldarini, Anthony J.: The adoption of a dissident: **Akabya ben Mahaleleel** in Rabbinic tradition; p. 557–567: Sarason, Richard S.: The petihtot in Leviticus Rabba: "Oral Homilies" or redactional constructions?; p. 569–582: Schäfer, Peter: Aufbau und redaktionelle Identität der **Hekalot Zutrati**; p. 583–593: Shatzmiller, Joseph: Doctors and medical practice in Germany around the year 1200: The evidence of Sefer Hasidim; p. 595–600: Taubes, Jacob: The price of **Messianism**.

3. Neues Testament

Schweizer, Eduard: Neues Testament und Christologie im Werden. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 210 S.; kart. DM 44,–.

Moule, C[harles] F[rancis] D[igby]: Essays in New Testament interpretation. – Cambr (e. a.:) Cambridge Univ. Pr. (1982). XIII, 327 p.; £ 18,–.

Logia. Les paroles de Jésus – the sayings of Jesus. Mémorial Joseph **Coppens**. Ed. by Joël Delobel. [By] T[ijtze] Baarda (e. a.). – Lv: Peeters; Lv: Univ. Press 1982. 647 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIX; FB 2000; [cont.:] p. 29–75: Neirynck, Frans: Recent developments in the study of Q; p. 77–99: Vögtle, Anton: Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom «Menschensohn»?; p. 101–119: Carlston, Charles E.: Wisdom and eschatology in Q; p. 121–200: Schürmann, Heinz: Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung; p. 201–236: Dupont, Jacques: La transmission des paroles de Jésus sur la lampe et la mesure dans **Marc 4,21–25** et dans la tradition Q; p. 237–256: Légasse, Simon: L'oracle contre «cette génération» ‹**Mt 23,34–36** par. **Lc 11,49–51**› et la polémique judéo-chrétienne dans la Source des Logia; p. 257–275: Edwards, R. A.: Matthew's use of Q in chapter eleven; p. 277–304: Lambrecht, Jan: Q-influence on **Mark 8,34–9,1**; p. 305–335: Denaux, Adelbert: Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt ‹**Mt 7,13–14** par. **Lk 13,23–24**›. Tradition und Redaktion; p. 337–342: Van Cangh, J. M.: «Par l'esprit de Dieu – par le doigt de Dieu» **Mt 12,28** par. **Lc 11,20**; p. 343–354: Tuckett, C. M.: **Luke 4,16–30**, Isaiah and Q; p. 355–361: Fusco, Vittorio: L'accord mineur **Mt 13,11a/Lc 8,10a** contre **Mc 4,11a**; p. 363–371: Sabbe, Maurits: Can **Mt 11,25–27** and **Lc 10,22** be called a Johannine Logion?; p. 373–377: Wrege, H. Th.: Zur Rolle des Geistwortes in frühchristlichen Traditionen ‹**Lc 12,10** parr.›; p. 379–387: Vassiliadis, Petros: The original order of Q. Some residual cases; p. 389–394: Robinson, James M.: Early collections of Jesus' sayings; p. 395–409: Zeller, Dieter: Redaktionsprozesse und wechselnder «Sitz im Leben» beim Q-Material; p. 411–418: Piper, Ronald A.: **Matthew 7,7–11** par. **Lk 11,9–13**: Evidence of design and argument in the collection of Jesus' sayings; p. 419–423: Jacobson, Arland D.: The literary unity of Q. **Lc 10,2–16** and parallels as a test case; p. 425–429: Hickling, C. J. A.: The plurality of «Q»; p. 431–457: Delobel, Joël: The sayings of Jesus in the textual tradition. Variant readings in the Greek manuscripts of the Gospels; p. 459–467: Noorda, S. J.: «Cure yourself, doctor!» (**Luke 4,23**). Classical parallels to an alleged saying of Jesus; p. 469–476: Wilcox, Max: Ταλιθα κουμ(ι) in **Mk 5,41**; p. 477–484: Räisänen, Heikki: Zur Herkunft von **Markus 7,15**; p. 485–490: Magne, Jean: Les paroles sur la coupe; p. 491–500: Vorster, Willem: Redaction, contextualisation and the sayings of Jesus; p. 501–505: Buchanan, G. W.: Chreias in the New Testament; p. 507–515: Dehandschutter, B.: L'Évangile de Thomas comme collection de paroles de Jésus; p. 517–528: Sevrin, J.-M.: Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes; p. 529–556: Baarda, Tjitze: 2 Clem 12 and the sayings of Jesus; p. 561–586: Neirynck, Frans & Frans Van Segbroeck: Q bibliography.

Freedom and love. The guide for christian life ‹1 Co 8–10; Rm 14–15›. By J(erome) Murphy-O'Connor (e. a.). Ed. by Lorenzo de Lorenzi. – R: St. Paul's Abbey Ed. 1981. 347 p. = Monographic series of „Benedictina". Biblical-ecumenical section VI; Lire 28 000; [cont. e. a.:] p. 7–38: Murphy-O'Connor, J.: Freedom or the ghetto in ‹**I Co 8,1–13; 10,23–11,1**›; p. 57–84: Cambier, Jules-Marie: La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire ‹**Rm 14,1–15,13**›; p. 127–141: Galitis, Georg: Das Wesen der Freiheit. Eine Untersuchung zu **I Ko 9** und seinem Kontext; p. 149–171: Hahn, Ferdinand: Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von **I Ko 10,1–22**; p. 205–225: Bouttier, Michel: **1 Co 8–10** considéré du point de vue de son unité; p. 263–269: Agourides, S.: General summary

of the final session; p. 293–305: Sánchez Bosch, J.: La prima Lettere di Paolo ai Corinzi come opera pastorale.

Trevethan, Thomas L.: Our joyful confidence. The lordship of Jesus in Colossians. ‹An exposition›. – Downers Grove, Ill.: Intervarsity Pr. (1981). 162 p.

Jewett, Robert: Letter to pilgrims. A commentary on the epistle to the **Hebrews**. – NY: The Pilgrim Pr. (1981). 248 p.; $ 7,95.

Meyer, Marvin W.: The letter of **Peter to Philip**. Text, translation and commentary. – (Chico, CA:) Scholars Press (1981). XIII, 220 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LIII; $ 13,50.

Blevins, James L.: The Messianic secret in Markan research, 1901–1976. – (Wash., D.C.:) Univ. Press of America (1981). IV, 227 p.; $ 10,25.

Harvey, A[nthony] E[rnest]: Jesus and the constraints of history. The Bampton Lectures, 1980. – (Lo:) Duckworth (1982). 184 p.; £ 7,50.

Farmer, William R(euben): Jesus and the Gospel. Tradition, scripture, and canon. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIV, 300 p.; $ 21,95.

Michaels, J. Ramsey: Servant and Son. Jesus in parable and Gospel. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). XIII, 322 p.; $ 8,95.

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 [Diss., New Haven. Yale Univ.]

Carr, Wesley: Angels and principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase hai archai kai hai exousiai. – Cambr (e. a.:) Cambridge Univ. Pr. (1981). XI, 242 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XLII; £ 15,50 [Diss., Sheffield]

Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann **Binder** anläßlich seines 70. Geburtstags. Hrsg. von Ferdinand Hahn und Hans Klein. Mit Beiträgen von G(eorg) Strecker (u. a.). – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1982). 140 S. = Biblisch-theologische Studien VII; kart. DM 16,20; [enth.:] S. 11–28: Strecker, Georg: Vaterunser und Glaube; S. 29–42: Klein, Hans: Das Glaubensverständnis im Matthäusevangelium; S. 43–68: Hahn, Ferdinand: Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium; S. 69–92: Schenk, Wolfgang: Glaube im lukanischen Doppelwerk; S. 93–112: Friedrich, Gerhard: Glaube und Verkündigung bei Paulus; S. 113–140: Kretschmar, Georg: Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe. Lukas **Vischer**: Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch? – Albert **Gasser**: Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung. – Andreas **Lindt**: Der vom 1. Vatikan geprägte Katholizismus in der Sicht evangelischer Theologen. – Rolf **Weibel**: Konfessionelle Perspektiven in der Darstellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 136 S. = Theologische Berichte XI; kart. DM 29,80.

Brauns, Eric: Projet et conditions d'une théologie de l'histoire. – RSR LXX, 1982, 321–342.

Pasquato, Ottorino: Chiese europee tra origini e futuro. Progresso nella continuità nel pensiero di Giovanni Paolo II. – Sales XLIV, 1982, 103–128.

Weis, Eberhard: Neue Forschungsrichtungen in der Geschichtswissenschaft, insbesondere der Sozialgeschichte, gezeigt am Beispiel der frühen Neuzeit (16. bis beginnendes 19. Jahrhundert). – HJ CII, 1982, 390–417.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Köhler, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982). 427 S. = Herderbücherei 987.

Helvetia sacra. III: Die Orden mit Benediktinerregel. Bd. 3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die Reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten der Schweiz. Hrsg. von C. Sommer-Ramer u. P. Braun. – Bern: Francke 1982. 1206 S.; sfr 250,–.

Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Vorträge und Berichte einer internationalen ökumenischen Tagung vom 12.–17. Oktober 1981 im Basler Missionshaus hrsg. von Lukas Vischer. – Bas: Reinhardt 1982 = ThZ XXXVIII, 1982, 259–492; [enth.:] S. 263–271: Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive – Ein Memorandum; S. 274–308: Meuthen, Erich: Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht; S. 308–330: Schneider, Hans: Das **Basler** Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung; S. 330–359: Geanakoplos, Deno J.: Die Konzile von Basel ‹1431–49› und Florenz ‹1438–39› als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive; S. 359–366: Aldenhoven, Herwig: Das Konzil von Basel in altkatholischer Sicht; S. 367–398: Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in **Lateinamerika.** Eine Interpretation; S. 399–417: Garrett, John: Die Geschichte der Kirche im **Pazifik;** S. 418–433: Wilson, Henry S.: Die Indische Vereinigung für Kirchengeschichte. Ein ökumenisches Experiment; S. 433–455: Kalu, Ogbu U.: Kirchengeschichte in **Afrika** heute; S. 455–472: Chiovaro, Francesco: Gelebte Geschichte des christlichen Volkes. Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte; S. 473–490: Ergebnisse der Tagung.

3. Alte Kirchengeschichte

Scheffczyk, Leo: Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt. – MThZ XXXIII, 1982, 195–205.

Blank, Josef: Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung. – Mchn: Kösel 1982. 267 S.; kart. DM 34,–.

Laub, Franz: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1982). 120 S. = Stuttgarter Bibelstudien CVII.

M[a]cCullough, W(illiam] Stewart: A short history of **Syriac** Christianity to the rise of Islam. – (Chico, CA:) Scholars Press (1982). VIII, 197 p. = Scholars Press general series IV; $ 21,95.

Brox, Norbert: Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des **Markion** und **Origenes**. – Kairos N. F. XXIV, 1982, 1–16; S. 17–30: Baumbach, Günther: Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum.

Gallagher, Eugene V.: Divine man or magician? **Celsus** and **Origen** on Jesus. – (Chico, CA:) Scholars Press (1982). V, 207 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIV; $ 13,50 [Diss., Chicago]

Schöllgen, Georg: Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. **Tertullians** Zeugnis für Karthago. – RömQu LVII, 1982, 1–29; S. 30–51: Maser, Peter: Parusie Christi oder Triumph der Gottesmutter? Anmerkungen zu einem Relief der Tür von S. **Sabina** in Rom; S. 52–85: Haehling, Raban von: Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus.

Cosgrove, Charles H.: **Justin** Martyr and the emerging Christian canon. – VigChr XXXVI, 1982, 209–232; p. 233–250: Stead, G. Christopher: The scriptures and the soul of Christ in **Athanasius**; p. 251–260: Pépin, Jean: **Grégoire** de **Nazianze**, lecteur de la littérature hermétique; p. 261–274: Haykin, Michael A. G.: ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΣΙΛΟΥΑΝΟΣ. **Silvanus** of **Tarsus** and his view of the Spirit; p. 275–281: Evans, Craig A.: Isaiah 6: 9–10 in rabbinic and patristic writings; p. 282–286: McCarthy, William: **Prudentius**, *Peristephanon* 2: *Vapor* and the martyrdom of Lawrence; p. 287–291: Uthemann, Karl-Heinz: Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur; p. 292 –293: Lucchesi, Enzo: Les homélies sur l'Ecclesiaste de **Grégoire** de **Nysse** ‹CPG 3154›. Nouveaux feuillets coptes.

Wischmeyer, Wolfgang: Die Tafeldeckel der christlichen **Sarkophage** konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik. – R, Frb/B, Wien: Herder 1982. IX, 198 S., 8 Tafeln = RömQu. Supplementheft XL.

Hunt, E. D.: Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312–460. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. VIII, 269 p.; £ 16,50.

(Basilius Archiep. Caesareae:) Basile de Césarée: Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie. Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Tome I. – P: Éd. du Cerf 1982. 274 p. = Sources chrétiennes CCIC; F 167,–.

Sancti **Ambrosii** opera. Pars X. Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concilii Aquileiensis. Recensvit Michaela Zelzer. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1982. CCI, 368 p. = Corpvs scriptorvm ecclesiasticorvm latinorvm LXXXII 10,3.

Monat, Pierre: **Lactance** et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident Constantinien. Tome I: Texte. T. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1982. 288 p.; 164 p.; F 368.

Johannes Chrysostomus: Panégyriques de S[aint] Paul (De laudibus beati Pauli apostoli, griech., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel. – P: Éd. du Cerf 1982. 374 p. = Sources chrétiennes CCC.

Riggi, Calogero: S. **Agostino** perenne maestro di ermeneutica. – Sales XLIV, 1982, 71–101; p. 385–430: Pasquato, Ottorino: Tardo antico e 'Christiana tempora' nella storiografia di H. I. Marrou.

Canning, Raymond: The distinction between love for God and love for neighbour in St. Augustine. – Augustiniana XXXII, 1982, 5–41.

O'Donovan, Oliver: *Usus* and *Fruitio* in Augustine, *De Doctrina Christiana I.* – JThSt XXXIII, 1982, 361–397; p. 398–410: Gorman, Michael M.: A survey of the oldest manuscripts of St. Augustine's *De Civitate Dei.*

Clark, Elizabeth A.: Claims on the bones of Saint **Stephen**: The partisans of Melania and Eudocia. – ChH LI, 1982, 141–156.

Schultze, Bernhard: Zum Ursprung des **Filioque**: Das Filioque und der römische Primat. – OChP XLVIII, 1982, 5–18; p. 19–28: Halkin, François: Une vie grecque des saints **Joachim** et **Anne** BHG 828b; p. 29–64: Esbroeck, Michel van: La légende ‹romaine› des saints **Côme** et **Damien** ‹BHG 373d› et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin II. Le panégyrique géorgien; p. 65–91: Haile, Getatchew: On the writings of Abba **Giyorgis Säglawi** from two unedited miracles of Mary; p. 92–123: Arranz, Miguel: Les prières de la Gonyklisia ou de la génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien euchologe byzantin; p. 124–158: Passarelli, Gaetano: L'Eucologio Athon. Panteleimonensis 77 alias 162 (1890); p. 159–170: Taft, Robert: Byzantine liturgical evidence in the *Life of St. Marcian the Oeconomos*: Concelebration and the preanaphoral rites.

Maximus **Confessor**. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980. Édités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn. – Frb/S: Éd. Universitaires 1982. 438 p. = Paradosis XXVII; sfr 70,–; [cont.:] p. 13–25: Dalmais, Irénée-Henri: La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie; p. 29–35: Places, Édouard des: Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé; p. 37–49: Bellini, Enzo: Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5; p. 51–59: Berthold, George C.: The Cappadocian roots of Maximus the Confessor; p. 61–79: Madden, John D.: The authenticity of early definitions of will (*thelēsis*); p. 83: Sotiropoulos, Charalampos G.: Remarques sur l'édition critique de la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur; p. 85–96: Declerck, José H.: La tradition des Quaestiones et dubia de S. Maxime le Confesseur; p. 97–109: Bracke, Raphael B.: Some aspects of the manuscript tradition of the ambigua of Maximus the Confessor; p. 111–121: Riedinger, Rudolf: Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner; p. 123–137: Ceresa-Gastaldo, Aldo: Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur; p. 139–146: Laga, Carl: Maximus as a stylist in Quaestiones ad Thalassium; p. 147–155: Madden, Nicholas: The commentary on the Pater Noster: An exemple of the structural methodology of Maximus the Confessor; p. 159–172: Heinzer, Felix: L'explication trinitaire de l'economie chez Maxime le Confesseur; p. 173–192: Garrigues, Juan-Miguel: Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur; p. 193–206: Radosavljevic, Artemije: Le problème du «présupposé» ou du «nonprésupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe; p. 207–214: Léthel, François-Marie: La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite; p. 215–222: Piret, Pierre: Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»; p. 223–233: Uthemann, Karl-Heinz: Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas; p. 235–237: Le Guillo: Marie-Joseph: Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime; p. 239–246: Studer, Basil: Zur Soteriologie des Maximus Confessor; p.

247–259: Croce, Vittorio e Bruno Valente: Provvidenza e pedagogia divina nella storia; p. 261–271: Christou, Panayotis: Maximos Confessor on the infinity of man; p. 273–284: Schönborn, Christoph: Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium; p. 285–308: Thunberg, Lars: Symbol and mystery in St Maximus the Confessor with particular reference to the doctrine of eucharistic presence; p. 309–339: Daley, Brian E.: Apokatastasis and «Honorable Silence» in the eschatology of Maximus the Confessor; p. 343–364: Jeauneau, Edouard: Jean l'Erigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur; p. 365–373: Steel, Carlos: Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator; p. 375–384: Stickelberger, Hans: Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner; p. 387–402: Pelikan, Jaroslav: The place of Maximus Confessor in the history of Christian thought.

4. Mittelalter und Neuzeit

Festschrift für Berent **Schwineköper**. Zu seinem siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Helmut Maurer und Hans Patze. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 618 S.; Lw. DM 120,–; [enth. u. a.:] S. 5–18: Borgolte, Michael: Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof **Bertrams** von **Le Mans** ‹616›; S. 19–28: Fleckenstein, Josef: Über das **Aachener Marienstift** als Pfalzkapelle Karls des Großen. Zugleich als Besprechung einer neuen Untersuchung über die Entstehung des Marienstifts; S. 29–43: Geuenich, Dieter: **Zurzach** – ein frühmittelalterliches Doppelkloster?; S. 45–86: Ewig, Eugen: Der Gebetsdienst der Kirchen in den Urkunden der späteren Karolinger; S. 117–140: Schmid, Karl: Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit (II): Wer waren die ‚fratres' von Halberstadt aus der Zeit König Heinrichs I.?; S. 155–175: Zotz, Thomas: Pallium et alia quaedam archiepiscopatus insignia. Zum Beziehungsgefüge und zu Rangfragen der Reichskirchen im Spiegel der päpstlichen Privilegierung des 10. und 11. Jahrhunderts; S. 187–209: Beumann, Helmut: Die Urkunde für die Kirche St. **Magni** in **Braunschweig** von **1031**; S. 291–307: Kahl, Hans-Dietrich: **Fides cum Ydolatria** ... Ein Kreuzfahrerlied als Quelle für die Kreuzzugseschatologie der Jahre **1146/47**; S. 309–325; Schneider, Reinhard: Der Zistersienserkonverse **Werner** als Wettinger Hofmeister und kurialer Prokurator; S. 337–353: Ennen, Edith: Stadterhebungs- und Stadtgründungspolitik der Kölner Erzbischöfe. Eine Skizze; S. 523–535: Müller, Wolfgang: Entwicklungsphasen der Pfarrei **Steinenstadt**; S. 537–552: Hausmann, Friedrich: **Protestanten** als Flüchtlinge in der Grafschaft **Ortenburg**, insbesondere im frühen 17. Jahrhundert; S. 553–567: Höroldt, Dietrich: **Preußen** und die Kirchen der Rheinprovinz im 19. Jahrhundert.

Horstkötter, Ludger: **Norbert-Patrozinien** und Stätten besonderer Norbert-Verehrung in Deutschland. Ein Beitrag zum 400. Gedenktag der Heiligsprechung Norberts durch Papst Gregor XIII. am 28. Juli 1582. – APraem LVIII, 1982, 5–34.

Moltmann, Jürgen: Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit **Joachim** von **Fiore** und **Thomas** von **Aquin**. – MThZ XXXI, 1982, 241–260.

Cargnoni, Costanzo: Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana. – CollFr LI, 1981, 293–324.

Wilson, Gordon A.: **Henry** of **Ghent** and René **Descartes** on the unity of man. – FStudien LXIV, 1982, 97–110.

5. Mittelalter

Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer und Jürgen Schneider. – Neustadt an d. Aisch: Degener 1982. X, 162, 4 S., 4 Ill., 1 Kt. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Univ. Erlangen-Nürnberg XII; kart. DM 33,50.

Fichtner, Gerhard: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. – FMSt XVI, 1982, 1–18; S. 19–24: Brenk, Beat: Welchen Text illustrieren die Evangelisten in den Mosaiken von S. **Vitale** in Ravenna?; S. 45–57: Jarnut, Jörg: Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?; S. 58–73: Schieffer, Rudolf: **Ludwig** ‚der **fromme**'. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens; S. 74–128: Keller, Hagen: Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit; S. 142–160: Schmid, Karl: Zum Stifterbild im Liller Evangelistar des 11. Jahrhunderts; S. 161–192: Vogel, Jörgen: Zur Kirchenpolitik **Heinrichs IV.** nach seiner Kaiserkrönung und zur Wirksamkeit der Legaten Gregors VII. und Clemens' (III.) im deutschen Reich 1084/85; S. 193–207: Poeck, Dietrich: Ein Tag in der Synopse der cluniacensischen Necrologien; S. 208–236: Werckmeister, Otto Karl: Die Auferstehung der Toten am Westportal von **St. Lazare** in **Autun**.

Schwöbel, Heide: **Synode** und **König** im **Westgoten**reich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1982. XI, 175 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte I; kart. DM 48,– [Diss., Marburg]

Hannig, Jürgen: **Consensus fidelium**. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 343 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXVII; DM 178,– [Diss., Saarbrücken].

Fritz, Gerhard: Kloster **Murrhardt** im Früh- und Hochmittelalter. Eine Abtei und der Adel an Murr und Kocher. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 178 S., Kt. = Forschungen aus Württembergisch-Franken XVIII; Lw. DM 44,–.

Reuter, Timothy: The 'Imperial Church System' of the Ottonian and Salian rulers: a reconsideration. – JEH XXXIII, 1982, 347–374; p. 375–390: Jones, Adrienne: The significance of the regal consecration of **Edgar** in **973**; p. 412–423: Cheney, C. R.: Early Norman monastic visitations: a neglected record.

Torchio, Agostino Menico: L'osservazione della natura nell'Alto Medioevo. Il contributo dei benedettini. – SC CX, 1982, 254–271.

Raymond, M.: Die drei Rebellen. Die Väter von **Citeaux**. – St. Ottilien: EOS 1982. 395 S.; Ppb. DM 29,80.

Cohen, Jeremy: The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-Judaism. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1982. 299 p.; £ 27,–.

Wenin, Christian: La signification des universaux chez **Abélard**. – RPhL LXXX, 1982, 414–448.

Evans, Gillian R.: The classical education of **Bernard** of **Clairvaux**. – Cît XXXIII 1982, 121–134; p. 135–194: Dereine, G.: Une chronique de l'abbaye **Notre-Dame** du **Jardinet** (Walcourt); p. 195–205: Thompson, Aug.: A reinterpretation of Joachim of Fiore's *Dispositio novi Ordinis* from the *Liber Figurarum*.

Nielsen, Lauge Olaf: Theology and philosophy in the twelfth century. A study of **Gilbert Porreta**'s thinking and the theological expositions of the doctrine of the incarnation during the period 1130–1180. – Lei: Brill 1982. 396 p. = Acta theologica Danica XV; hfl 96,–.

Bouthillier, Denise / Jean-Pierre Torrell: De la légende à l'histoire. Le traitement du ‹miraculum› chez **Pierre** le **Vénérable** et chez son biographe **Raoul** de **Sully**. – Cahiers de civilisation médiévale X^e–XIII^e siècles XXV, 1982, 81–99.

Brian, Tierney: Religion, law, and the growth of **constitutional thought 1150–1650**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. X, 114 p. = The Viles lectures 1979; £ 12,50.

Cardini, Franco: **Francesco** d'**Assisi** e l'Europa del suo tempo. Ricerca d'una risposta ‹globale› al tema delle origini di una vocazione. – StudFranc LXXIX, 1982, 15–53; p. 55–64: Di Ciaccia, Francesco: Il "Saluto alla Vergine" e la pietà mariana di Francesco d' Assisi; p. 65–114: Nanni, Giuseppe: Rilettura della Leggenda dei Tre Compagni; p. 115–136: Lauriola, Giovanni: La personalità di Francesco d'Assisi nelle sue ‹Admonitiones›; p. 137–142: Di Ciaccia, Francesco: ‹Madonna› Povertà e Francesco nel canto XI del Paradiso.

Fauser, Winfried, SJ: Codices manuscripti operum **Alberti Magni**. Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil 1: Die echten Werke. / Codices manuscripti operum Alberti Magni. Pars I: Opera genuina. – Mstr: Aschendorff 1982. XXVI, 483 p. = Albertus Magnus: Werke. Opera omnia. Tomus subsidiarius I; kart. DM 132,–.

Stagnitta, Antonio: Teorie della logica in Alberto Magno. – Angelicum LIX, 1982, 162–190.

Sommerville, Robert: Sestia Pontificia: papal letters to **Scotland** before the pontificate of Innocent III. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. XIII, 177 p.; £ 25,–.

Van der Velden, G. M.: Documenten betreffende de **Orde** van **Prémontré**, verzameld door Merselius van Macharen in 1445. – APraem LVIII, 1982, 35–95; p. 96–129: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**, I: The Ursberg 'Chronicon' text.

Raimvndi Lvlli opera latina. X: 114–117, 119 in monte Pessvlano anno MCCCIV composita. Edidit Louis Sala-Molins. – Turnhout: Brepols 1982. XXVII, 420 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaeualis XXXVI.

Housley, Norman: The **Italian crusades**. The papal-Angeoise alliance and the crusades against Christian lay powers 1254–1343. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. XI, 293 p., 2 maps; £ 12,50.

Richter, Gerhard: Ansätze und Motive für die Lehre des **Gregorios Palamas** von den göttlichen Energien. – OstkSt XXI, 1982, 281–296.

Boockmann, Hartmut: Der Streit um das **Wilsnacker Blut**. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 385–408; S. 461–473: Marchal, Guy P.: Das Stadtstift. Einige Überlegungen zu einem kirchengeschichtlichen Aspekt der vergleichenden Städtegeschichte.

Barber, Malcolm: The Templars and the Turin shroud. – CHR LXVIII, 1982, 206–225.

Marcolino, V.: Eine Bearbeitung der Lectura **Gregors** von **Rimini**. – Augustiniana XXXII, 1982, 189–229.

Watts, Pauline Moffitt: Nicolaus **Cusanus**. A fifteenth-century vision of man. – Leid: Brill 1982. 248 p. = Studies in the history of Christian thought XXX.

Holbach, Rudolf: **Stiftsgeistlichkeit** im Spannungsfeld von Kirche und Welt. Studien zur Geschichte des **Trierer** Domkapitels und Domklerus im Spätmittelalter. Teil I. II. – Trier: Verlag Trierer Historische Forschungen 1982. 781 S. = Trierer historische Forschungen II. [Diss., Trier. Überarb.]

Burrows, Toby: Monastic benefactors in medieval **Yorkshire**. – The Journal of Religious History XII, 1982, 3–8; p. 9–22: Brann, Noel L.: The proto-protestant assault upon church magic: The 'Errores Bohemanorum' according to the Abbot **Trithemius** ‹1462–1516›.

6. Gesamte Neuzeit

Köster, Heinrich: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. VII, 240 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3c.

Möller, Joseph: Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit. – ThQ CLXII, 1982, 275–288.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Luthertum und Demokratie. Aspekte zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses. – ZRGG XXXIV, 1982, 242–254.

Felling, A. / J. Peters / O. Schreuder: Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland. – AGKatKN XXIV, 1982, 25–81.

Blank, Josef: Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus oder der Streit um die letzte Bestimmung des Menschen. – Kairos, N.F. XXIV, 1982, 46–66.

Fogarty, Gerald P.: The **Vatican** and the **American hierarchy** from **1870** to **1965**. – Stu: Hiersemann 1982. XXI, 438 p. = Päpste und Papsttum XXI.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Bibliographie de la Réforme 1450–1648. Fasc. VIII: **Benelux**. Ouvrages parus de 1956 à 1975/6. – Lei: Brill 1982. VII, 151 p.

Blickle, Peter: Die Reformation im Reich. – Stu: Ulmer 1982. 174 S. = Uni-Taschenbücher 1181; kart. DM 17,80.

Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. Hrsg. vom Verein für Schleswig-Holstein. Kirchengeschichte Bd. III: Reformation. Unter Mitarb. von Walter Göbell ... – Neumünster: Wachholtz 1982. 381 S., 1 Ill.

Pirckheimer, Charitas: Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer. Hrsg. von Frumentius Renner. – St. Ottilien: EOS 1982. XVI, 176 S.

Ferraro, Giuseppe: Il Paraclito, lo Spirito di veritá, nel commento del **Caietano** al quarto Vangelo. – Angelicum LIX, 1982, 117–152.

Bradshaw, Brendan: The Christian humanism of **Erasmus**. – JThSt XXXIII, 1982, 411–447.

Mayer, Hans: Martin **Luther**. Leben und Glaube. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 320 S., Ill., Noten; Ppb. DM 29,80.

Aland, Kurt: Die Reformation Martin Luthers. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 159 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1405.

Pesch, Otto Hermann: Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. 144 S. = Quaestiones disputatae XCVII; kart. DM 26,–.

Behnk, Wolfgang: Contra liberum arbitrium pro gratia dei: Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation duch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung. – Ffm, Bern: Lang (1982). VII, 509 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 188; kart. sfr 83,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Sundén, Hjalmar: Luthers Vorrede auf den Psalter von **1545** als religionspsychologisches Dokument. – Archiv für Religionspsychologie XV, 1982, 36–44.

Cassesse, Michele: L'interpretazione cattolica della Confessione Augustana del 1530. – SC CX, 1982, 272–288; p. 490–496: ~: A proposito di una nuova interpretazione storiografica del dibattito Lutero Seripando.

Johannes Eck: De sacrificio missae libri tres ‹1526›. Hrsg. von Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Peter Fabisch. – Mstr: Aschendorff 1982. XXXIV, 206 S., Abb. = Corpus Catholicorum XXXVI; kart. DM 85,–.

Ganoczy, Alexandre: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen **Calvin**s zu 7 Senecatragödien u. d. Pharsalia Lucans. – Wiesb: Steiner 1982. 151 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CV.

Schützeichel, Heribert: Calvins Protest gegen das Fegfeuer. – Cath XXXVI, 1982, 130–149; S. 150–180: Feld, Helmut: Um die reinere Lehre des Evangeliums: Calvins Kontroverse mit Sadoleto 1539.

Peter Martyr **Vermigli** and Italian reform. Ed.: Joseph C(ummnig) M[a]cLelland. – (Waterloo, Ontario:) Wilfrid Laurier Univ. Pr. (1980). VIII, 155 p.; $ 10,75 [cont.:] p. 5–16: Grendler, Paul F.: The circulation of Protestant books in Italy; p. 17–28: Vasoli, Cesare: Loci communes and the rhetorical and dialectical traditions; p. 29–41: Belladonna, Rita: Aristotle, Machiavelli, and religious dissimulation: Bartolomeo Carli Piccolomini's *Trattati Nove Della Prudenza;* p. 43–51: Santosuosso, Antonio: Religion *More Veneto* and the trial of Pier Paolo Vergerio; p. 53–63: D'Andrea, Antonio: Geneva 1576–78: The Italian community and the myth of Italy; p. 65–84: Anderson, Marvin: Peter Martyr Vermigli: Protestant humanist; p. 85–105: McNair, Philip M. J.: Peter Martyr in England; p. 107–119: Donnelly, John Patrick: The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli; p. 121–139: Kingdon, Robert M.: The political thought of Peter Martyr Vermigli; p. 141–151: McLelland, Joseph C.: Peter Martyr Vermigli: Scholastic or humanist?

Schlesische Religionsakten **1517** bis **1675**. Hrsg. von Gottfried Ferdinand Buckisch. Bearb. von Joseph Gottschalk . . . Teil I: Einführung. – Köln, Wien: Böhlau (1982). VIII, 145 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVII; Lw. DM 74,–.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Protestants irenisme in de 16e en de eerste helft van de 17e eeuw. – NThT XXXVI, 1982, 205–222.

Penaskovic, Richard: The ecclesiology of the Augsburg Confession. – HeythrJ XXIII, 1982, 139–152.

Pignatelli, Antonio M.: Il P. Virgilio **Cepari** S.I. La formazione e la prima attività: 1582–1601. – AHSJ LI, 1982, 3–44; p. 45–79: Donnelly, John Patrick: The Jesuit college at **Padua**. Growth, suppression, attempts at restoration: 1552–1606.

Moody, Michael E.: Trials and travels of a nonconformist layman: The spiritual odyssey of Stephen **Offwood**, 1564 – ca. 1635. – ChH LI, 1982, 157–171.

8. Neuere Zeit

Sprunger, Keith L.: **Dutch Puritanism**. A history of English and Scottish churches of the Netherlands in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lei: Brill 1982. XIII, 485 p. = Studies in the history of christian thought XXXI; hfl 172,–.

Eybl, Franz M.: Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur kath. Predigtsammlung am Beispiel lat. und dt. Übers. des Pierre de **Besse**. – Wien: Braumüller 1982. IX, 223 S. = Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur X; kart. DM 49,– [Diss., Wien]

MacCormack, Sabine G.: **Calderón**'s *La Aurora en Copacabana*: The conversion of the Incas in the light of seventeenth century Spanish theology, culture, and political theory. – JThSt XXXIII, 1982, 448–480.

Vidal, David: Matériaux pour une théorie des sectes: Les "Multipliants" contre les Inspirés languedociens ‹1719–1723›. – BSHPF CXXVIII, 1982, 143–171; p. 283–362: Richard, Robert / Denis Vatinel: Le consistoire de l'Eglise réformée du **Havre** au XVII[e] siècle: les laïcs ‹étude sociale›.

Cygan, Jerzy: **Valerian Magni** und die Frage der Verständigung mit der orthodoxen Kirche unter Ladislaus IV. Wasa in den Jahren 1633/34. – CollFr LI, 1981, 333–368; p. 369–398: Zamora, Germán: La filosofía moderna y los capuchinos españoles en 1780. Un bicentenario olvidado.

Bradley, Rosemary D.: The failure of accomodation: Religion conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643–1646. – The Journal of Religious History XII, 1982, 23–47; p. 48–61: Rennie, Sandra: Virginia's Baptist persecution, 1765–1778; p. 62–73: Neitzel, Sarah C.: The Salzburg Catholic Gesellenverein: An alternative to socialism.

Isaacs, Tina: The Anglican hierarchy and the Reformation of **Manners 1688–1738**. – JEH XXXIII, 1982, 391–411.

Köster, Heinrich M.: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. – TrThZ XCI, 1982, 195–205. 281–290.

Williams, David R.: Horses, pigeons, and the therapy of conversion: A psychological reading of Jonathan **Edwards**'s theology. – HThR LXXIV, 1981, 337–352.

Fern, Richard L.: **Hume**'s critique of miracles: An irrelevant triumph. – Religious Studies, XVIII, 1982 337–354.

Thielicke, Helmut: **Goethe** und das Christentum. – Mchn, Zü: Piper 1982. 107 S.; kart. DM 20,–.

Johann Michael **Sailer** und seine Zeit. Hrsg. von Georg Schwaiger und Paul Mai. – Rgb: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1982. 437 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XV.

Johann Michael **Sailer** – zum 150. Todestag im Jahr 1982. – Zur Geschichte der Augsburger Bistumspatrone **Ulrich** und **Afra**. – Weitere Aufsätze zur Bistumsgeschichte. – Augsburg: Verl. des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 1982. 325 S., zahlr. Abb. auf Taf. = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte XVI.

Schäfer, Philipp: Johann Michael Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien. Ein Beitrag zur Theologie des frühen Sailer. – MThZ XXXIII, 1982, 161–176.

Kent, John H. S.: The end of the line? The development of Christian theology in the last two centuries. – Lo: SCMPr. 1982. 134 p.; £ 4,50.

Drabble, John E.: Mary's Protestant and Elizabeth's Catholic traitors in the age of Catholic emancipation. – ChH LI, 1982, 172–185; p. 186–197: Altholz, Josef L.: The mind of Victorian Orthodoxy: Anglican responses to "Essays and Reviews", 1860–1864.

200 [Zweihundert] Jahre **Toleranzpatent** II. – Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten 1982. 302 S. 1 Kt. = Carinthia I, 172.

Landau, Peter: Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II. – ÖAKR XXXII, 1981, 187–203.

Penzel, Klaus: The Reformation goes West: The notion of historical development in the thought of Philip **Schaff**. – JR LXII, 1982, 219–241; p. 335–358: Devenish, Philip E.: Divinity and dipolarity: Thomas **Erskine** and Charles **Hartshorne** on what makes God "God"; p. 359–375: Stenger, Mary Ann: Paul **Tillich**'s theory of theological norms and the problems of relativism and subjectivism.

Olaechea, Rafael: El cardenal **Lorenzana** y los ex jesuitas (Arévalo, Masdeu, Luengo, Bolgeni). Cartas de Arévalo a Lorenzana, 1793–1796. – AHSJ LI, 1982, 80–160.

Hasler, Ueli: Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jh. (**Schleiermacher, Ritschl, Herrmann**). – Bern, Ffm: Lang 1982. 367 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie IL; kart. sfr 66,– [Diss., Basel]

Collenberg, Adolf: Die de Latour von Brigels in der Bündner Politik des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte **Graubünden**s von 1800–1851 und des aufgeklärten bündnerischen liberalen Katholizismus. – Bern, Ffm: Lang 1982. 216 S. = Europäische Hochschulschriften III, 168; kart. sfr 38,90.

Friedman, R. Z.: **Kierkegaard**: First existentialist or last Kantian? – Religious Studies XVIII, 1982, 159–170; p. 171–175: Levine, Michael P.: Why the incarnation is a superfluous detail for Kierkegaard.

Anz, Wilhelm: Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie. – ZThK LXXIX, 1982, 451–482.

Horvath-Peterson, Sandra: Abbé Georges **Darboy**'s *Statistique Religieuse du Diocèse de Paris* ‹1856›. – CHR LXVIII, 1982, 401–450.

Quigley, Michael A.: Ernst **Troeltsch** and the problem of the historical absolute. – HeythrJ XXIV, 1983, 19–37.

Arnal, Oscar L.: The nature and success of Breton Christian democracy: The example of *L'Ouest-eclair.* – CHR LXVIII, 1982, 226–248; p. 451–468: Janick, Herbert: Catholicism and culture: The American experience of Thomas Lawrason **Riggs**, 1888–1943.

Gatz, Erwin: Die Vorverhandlungen zur Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität **Straßburg** ‹1898–1902›. – RömQu LVII, 1982, 86–129.

Hunt, James C.: „Die Parität in Preußen" (1899): Hintergrund, Verlauf und Ergebnis eines Aktionsprogramms der **Zentrumspartei**. – HJ CII, 1982, 418–434.

9. Neueste Zeit

Morsey, Rudolf: Am Vorabend der November-Revolution von 1918. Der Aufstand der „Hinterbänkler" in der Zentrumsfraktion des Reichstags am 7. November 1918. – HJ CII, 1982, 450–467.

Harvey, Charles E.: John D. **Rockefeller**, Jr., and the Interchurch World Movement of 1919–1920: A different angle on the ecumenical movement. – ChH LI, 1982, 198–209.

Bloedhorn, Klaus: Untertan der Obrigkeit? Baptisten und Brüdergemeinden 1933–1950. – Witten-Stockum: Verlag am Szeinberg 1982. 175 S.

Martensen, Katherine: Region, religion, and social action : The Catholic Committee of the South, 1939–1945. – CHR LXVIII, 1982, 249–267.

Ottati, Douglas F.: Meaning and method in H. Richard **Niebuhr**'s theology. – (Wash, D.C.:) Univ. Press of America (1982). X, 216 p.; $ 10,95 [Diss., Chicago]

Walsh, Michael J.: Ecumensim in war-time Britain. The sword of the spirit and religion and life, 1940–1945. – HeythrJ XXIII, 1982, 243–258. 377–394.

Ayali, Meir: Responsen ohne Entscheidung zur Zeit des Holocaust. – Kairos N.F. XXIV, 1982, 37–45.

Annala, Pauli: Transparency ot time. The structure of time-consciousness in the theology of Paul **Tillich**. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1982. XI, 158 p. = Publications of Luther-Agricola-Society B XII; FM 65,–.

Jüngel, Eberhard: **Barth**-Studien. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 347 S. = Ökumenische Theologie IX.

Pope, Earl A.: The Orthodox Church in Romania. – OstkSt XXXI, 1982, 297–310.

Valentini, Eugenio: Alla ricerca della fede. Il chiaroscuro tragico nel carteggio Camilleri–Pastore. – Sales XLIII, 1981, 595–631; XLIV, 1982, 479–528.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Verbeek, Léon: Les Salésiens de l'Afrique Centrale. Bibliographie 1911–1980. – R: LAS 1982. 141 p.

Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 1884–1914. Eine politische Geschichte iher Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit unter bes. Berücks. Afrikas und Chinas. – Pad: Schöningh 1982. 444 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart; DM 82,–.

Verstraelen-Gilhus, Gerdien: From Dutch Mission Church to Reformed Church in **Zambia**. The scope for African leadership and initiative in the history of a **Zambian Mission Church**. – Franeker: Wever (1982). 366 p.

Crow, Paul A., Jr.: Christian unity: Matrix for mission. – NY: Friendship Pr. 1982. 119 p.; $ 4,95.

Pieris, Aloysius, SJ: The place of non-christian religions and cultures in the evolution of a Third-World religion. – East Asian Pastoral review XIX, 1982, 5–33; p. 34–58: Results of the SEDOS Seminar on the future of mission, Rome, march 1981.

Islam in local contexts. Ed. By Richard C. Martin. – Lei: Brill 1982. XI, 118 p. = Contributions to Asian studies XVII; hfl 68,–.

Rizzardi, Giuseppe: Il problema della **cristologia coranica**. Storia dell 'ermeneutica cristiana'. – Mil: Istituto Propaganda Libraria 1982. 189 p. = Fede e cultura. Testi; Lire 12 000.

Sanon, Anselme Titianma – René Luneau: Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi. – P: Ed. du Cerf 1982. 225 p. = Collection «Rites et symboles» XIV; F 67,–.

Black Americans and the missionary movement in **Africa**. Ed. by Sylvia M. Jacobs. – Westport: Greenwood 1982. 255 p. = Contributions to Afro-American & African studies LXVI; $ 27,50.

Pobee, John S.: Tendenzen der afrikanischen Theologie heute. – Zeitschrift für Mission VIII, 1982, 198–204; S. 205–209: Wambutda, Daniel N.: Grundlinien für eine Theologie der dritten Welt; S. 210–219: Sempebwa, J. W.: Religiöse Bewegungen und die Suche nach neuen Identitäten in Afrika.

Beidelman, T(homas) O(wen): Colonial evangelism. A socio-historical study of an East African mission at the grassroots. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. (1982). XIX, 274 p.

Hodgson, Janet: Mission and Empire: a case study of convergent ideologies in 19th century Southern Africa. – Journal of Theology for Southern Africa XXXVIII, 1982, 34–48; p. 49–58: Ashley, M. J.: Features of modernity. Missionaries and education in South Africa.

Marapu und Karitu. Mission und junge Kirche auf der Insel **Sumba**. Hrsg.: H.-J. May [u. a.] – Bonn: Hofbauer-Verl. 1982. 143 S.

Tibesar, Antonine S.: The suppression of the religious orders in **Peru, 1826–1830** or the King versus the Peruvian Friars: The King won. – The Americas XXXIX, 1982, 205–237.

Mampila, A.: Les Eglises du **Sud** a la recherche d'une ecclésiologie œcuménique. Question posée après la réunion de Foi et Constitution à Lima. – Revue Africaine de Théologie VI, 1982, 69–83.

Smith, Brian H.: The Church and politics in **Chile**. Challenges to modern Catholicism. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press (1982). XIII, 383 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hasenfratz, Hans-Peter: Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum **sozialen Tod** in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogen. Strafopfertheorie. – Lei: Brill 1982. XII, 167 S. = Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXIV; hfl 62,–.

Sundén, Hjalmar: Religionspsychologie. Probleme und Methoden. Aus dem Schwedischen übers. von Horst Reller. – Stu: Calwer Verlag (1982). 228 S.

The other side of God. A polarity in world religions. Ed. by Peter L. Berger. – Garden City, NY: Anchor Press 1981. VIII, 302 p.; $ 7,95; [cont.:] p. 3–27: Berger L.: Problem and agenda; p. 28–47: Fishbane, Michael: Israel and the "Mothers"; p. 48–60: Kee, Howard Clark: The conversion of Paul: Confrontation or interiority? p. 61–73: Pagels, Elaine: The Orthodox against the Gnostics: Confrontation and interiority in Early Christianity; p. 74–103: Cousins, Ewert H.: Francis of Assisi and Bonaventure: Mysticism and theological interpretation; p. 104–130: Green, Arthur: **Hasidism**: Discovery and retreat; p. 131–154: Böwering, Gerhard: The Islamic case: A Sufi vision of existence; p. 157–181: Eck, Diana: The dynamics of Indian symbolism; p. 182–207: Carman, John B.: **Hindu Bhakti** as a middle way; p. 208–251: Thurman, Robert A. F.: Confrontation and interior realization in Indo-Tibetan Buddhist tradtions; p. 252–272: Unno, Taitetsu: The nature of religious experience in **Shin Buddhism**; p. 284–304: Cox, Harvey: The battle of the Gods? A concluding unsystematic postscript.

Erlösung in Christentum und Buddhismus. Von Fritz Buri (u. a.). ‹Hrsg.:› Andreas Bsthe. – Mödling: St. Gabriel (1982). 200 S. = Beiträge zur Religionstheologie III; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 11–31: Buri, Fritz: Dialog als theologisches Prinzip; S. 32–51: Dumoulin, Heinrich: Christentum und Buddhismus in der Begegnung: S. 52–71: Henrici, Peter: Der erlösungsbedürftige Mensch; S. 73–87: Dhirasekera, Jotiya: Die individuale und soziale Dimension der Erlösung im Buddhismus; S. 88–111: Nakamura, Hajime: Der Erlösungsprozeß im Buddhismus; S. 112–127: Rahner, Karl: Das christliche Verständnis der Erlösung; S. 128–146: Pannenberg, Wolfhart: Auf der Suche nach dem wahren Selbst; S. 147–174: Füglister, Notker: Grundweisen biblischer Heilserfahrung; S. 175–193: Takeuchi, Yoshinori: Die Bedeutung der ‚anderen Kraft' im buddhistischen Heilspfad.

Doctrine de la non-dualité «advaita-vâda» et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'église et le **Vedânta**. [Par] un moine d'Occident. Préface de Jean Tourniac. – P: Dervy 1982. 161 p. = Mystiques et religions.

Poirier, Paul-Hubert: L'Hymne de la perle des **Actes** de **Thomas**. Introduction, texte, traduction, commentaire. – Louvain-la-Neuve: (Univ. Cathol. de Louvain) 1981. 462 p. = Homo religiosus VIII.

Fossum, Jarl Egil: The name of God and the angel of the Lord. The origins of the idea of intermediation in **Gnosticism**. De naam van God en de Engel des Heren met een samenvatting in het Nederlands. – Utrecht 1982: Elinkwijk. VII, 564 p.; hfl 155,– [Diss., Utrecht]

Metuh, Emefie Ikenga: God and man in African religion. A case study of the **Igbo** of **Nigeria**. – Lo [e. a.:] Chapman (1981). XIV, 181 p., 2 cartes, 10 fig.

Sinaga, Anicetus B.: The **Toba-Batak** High God. Transcendence and immanence. – St. Agustin: Anthropos Institute 1981. 264 p. = Studia Instituti Anthropos XXXVIII; kart. DM 35,–.

Gruber, Elmar: Tranceformation. **Schamanismus** und die Auflösung der Ordnung. – Bas: Sphinx Verlag (1982). 487 S., zahlr. Abb. im Text.

VI. Religionsphilosophie

Morreall, John: The aseity of God in St. **Anselm**. – Studia theologica XXXVI, 1982, 37–47.

Longuenesse, Béatrice: **Hegel** et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence. – P: Vrin 1981. 217 p. = Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie; F 60,– [Diss., Paris]

Becker, Gerhold: Religion und Philosphie. Anmerkungen zu Hegels Begriff der Offenbarung. – Communicatio fidei. Festschrift für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 229–239; S. 267–276: Kaiser, Philipp: Von der Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen; S. 277–284: Mordstein, Friedrich: Philosophie, Theologie, Atheismus in ihrer unlöslichen Verbindung bei **Nietzsche**; S. 313–326: Weier, Winfried: Religion als Höhepunkt existentiellen Menschseins.

Schmidt, Erik: Hegel und die kirchliche Trinitätslehre. – NZSystTh XXIV, 1982, 241–260.

Milano, Andrea: Deus immutabilis. L'infinita differenza qualitativa e l'immutabilità di Dio in **Kierkegaard**. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani . . ., Brescia (1982), 1451–1477; p. 1479–1495: D'Amore, Benedetto: La funzione della filosofia nel cristianesimo. L'Enciclica *Aeterni Patris* nel suo primo centenario.

Besieger Gottes und des Nichts. **Nietzsches** fortdauernde Provokation. Hrsg. von Eugen Biser. Mit Beitr. von Eugen Biser (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 102 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CVIII; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–23: Ross, Werner: Nietzsche heute – von der Person zum Werk; S. 24–51: Salaquarda, Jörg: Das wahre Selbst über dir; S. 52–83: Figl, Johann: Die Religion als Kulturphänomen – Gegenstand der Kritik Nietzsches; S. 84–102: Biser, Eugen: Nietzsches theologische Provokation.

Boné, Édouard: La vision dynamique de **Teilhard** de **Chardin** sur l'univers. – RTL XIII, 1982, 163–185; p. 186–204: Martelet, Gustave: Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard.

Devenish, Philip E.: Divinity and dipolarity: Thomas **Erskine** and Charles **Hartshorne** on what makes God "God". – Journal of Religion LXII, 1982, 335–358.

Barukinamwo, Matthieu: Edith **Stein**. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale. – Ffm, Bern: Lang (1982). 184 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 169; sfr 46,–.

Petruzellis, Nicola: **Heidegger** tra ateismo e panteismo. – Doctor communis XXXV, 1982, 265–281; p. 305–316: Elders, Leo: St. **Thomas Aquinas** and the problems of speaking about God.

Davies, Brian: An introduction to the philosophy of religion. – Oxf (e. a.:) Oxford Univ. Pr. 1982. 144 p. = OPUS book; £ 6,95.

Gellmann, Jerome: God and theoretical entities: Their cognitive status. – Intern. Journal for philosophy of religion XIII, 1982, 131–142.

McCarthy, Gerald: Meaning, morals and the existence of God. – Horizons IX, 1982, 288–301.

Analytical philosophy of religion in Canada. Ed. by Mostafa Faghfoury. – Ottawa: Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1982. 288 p. = Collection philosophica XXII; $ 9,75.

Biser, Eugen: Der schwere Weg der Gottesfrage. – (Düs:) Patmos (Verlag 1982). 158 S.; kart. DM 24,–.

VII. Fundamentaltheologie

Herms, Eilert: Theorie für die Praxis – Beiträge zur Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1982). 396 S.; kart. DM 48,–.

Kraus, Hans-Joachim: Theologische Religionskritik. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1982. 278 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie II; kart. DM 31,50.

Valentini, Donato: L'Enciclica «Redemptor Hominis» e la Teología Fondamentale. – Sales XLIV, 1982, 129–147.

Brümmer, Vincent: Theology and philosophical inquiry. An introduction. – (Lo [e. a.:]) M(acMillan 1981). 306 p.; paper $ 16,90.

Cahill, P. Joseph: Mended speech. The crisis of religious studies and theology. – NY: Crossroad (Publ. Comp. 1982.) 199 p.

Tracy, David: The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralisme. – NY: Crossroad (1981). XIV, 467 p.; $ 24,50.

Lindgens, Godehard: Pluralismus und Christentum. Studie zur katholischen Theorie über das Verhältnis von Pluralismus und Wahrheit. – FZPhTh XXIX, 1982, 465–487.

Taylor, Mark C.: Deconstructing theology. – (NY:) The Crossroad Publ. Comp; (Chico, CA:) Scholars Press (1982). XXI, 129 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXVIII; $ 12,95.

Thils, Gustave: Pour une théologie de structure planétaire. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1982. 80 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain VI.

Neuhaus, Gerd: Transzendentale Erfahrung als Gesichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an **Rahners** Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive **transzendentaler Theologie**. – Düs: Patmos Verlag (1982). 376 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 54,– [Diss., Bochum]

Peters, Ted: Methode und System in der heutigen amerikanischen Theologie. – KuD XXIX, 1983, 2–46.

Sokolowski, Robert: The God of faith and reason. Foundations of Christian theology. – Notre Dame (, Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Press (1982). XIV, 172 p.; $ 5,25.

Smith, Wilfried Cantwell: Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion. – Phil: Westminster Pr. (1981). VI, 206 p.; $ 20,–

Alemany, José J. – Xavier Quinzá: Aportaciones de una teoria del texto a la teología narrativa. – EE LXVII, 1982, 183–205.

Bleickert, Günter: Unterwegs zur Heimat. Eine fundamentalekklesiologische Kritik. – Communicatio fidei. Festgabe für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 89–98; S. 99–110: Fries, Heinrich: Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Leidensproblematik; S. 147–162: Kern, Walter: Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in neueren Modellen; S. 163–174: Lehmann,

Ratschow, Carl Heinz: Jesus Christus. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 284 S. = Handbuch systematischer Theologie V.

Hillenbrand, Karl: Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus. – Wü: Echter Verlag (1982). XIX, 771 S.; kart. DM 98,– [Diss., Gregoriana]

Hauke, Manfred: Die Problematik um das **Frauenpriestertum** vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1982). 496 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVI; Lw. DM 68,– [Diss., München]

Auer, Johann: Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament. – Rgb: Pustet 1983. 424 S. = Kleine katholische Dogmatik VIII; kart. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Das priesterliche **Amt** der Kirche. – MThZ XXXIV, 1983, 22–36.

Toinet, Paul: L'ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme. – (P:) FAC Éd. (1981). 187 p. = Théologie nouvelle; F 59,–.

VIII. Dogmatik

Anderson, Ray S(herman): On being human. Essays in theological anthropology. – GrR (, Mich.): Eerdmans (1982). IX, 234 p.; $ 9,95.

Dubarle, A.-M.: Le **péché original**. Perspectives théologiques. – P: Ed. du Cerf 1983. 180 p. = Cogitatio fidei CXVIII; F 94,–.

Blanco Clendon, Fernando: La hermeneutica moderna y el Decreto tridentino sobre el pecado original. – Studium XXII, 1982, 261–302.

Gherardini, Bruno: Tematiche ecclesiologico-tomistiche. – Sapienza XXXV, 1982, 327–344; p. 345–357: Gillon, L. B., OP: La dottrina del peccato originale ieri e oggi.

Jenson, Robert W.: The triune identity. God according to the Gospel. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIV, 191 p.; $ 16,95.

Ganoczy, Alexandre: Der **Heilige Geist** als Kraft und Person. – Communicatio fidei. Festgabe für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 111–124; S. 125–138: Hahn, Ferdinand: Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender.

Bilaniuk, Petro B. T.: Theology and economy of the Holy Spirit. An eastern approach. – Bangalore: Dharmaram Publ. (1981). XI, 218 p. = Placid lecture series II; Rs 35,–.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. 2., wesentl. veränderte Aufl. Bd. V: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teil-Bd. 5: **Maria**, Mutter Christi und Mutter der Kirche. Bd. VI: Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. Teil-Bd. 1: Gott als der durch Christus Vergebende. Teil-Bd. 2: Gott der Vollender. – St. Ottilien: EOS Verl. (1982). XIV, 344 S.; XVII, 338 S.; XVI, 354 S.

Salgado, Jean-Marie: La foi de l'Immaculée Mère de Dieu. – Div XXVII, 1982, 9–43.

Ratschow, Carl Heinz: Jesus Christus. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 284 S. = Handbuch systematischer Theologie V.

Hillenbrand, Karl: Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus. – Wü: Echter Verlag (1982). XIX, 771 S.; kart. DM 98,– [Diss., Gregoriana]

Hauke, Manfred: Die Problematik um das **Frauenpriestertum** vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1982). 496 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVI; Lw. DM 68,– [Diss., München]

Auer, Johann: Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament. – Rgb: Pustet 1983. 424 S. = Kleine katholische Dogmatik VIII; kart. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Das priesterliche **Amt** der Kirche. – MThZ XXXIV, 1983, 22–36.

Toinet, Paul: L'ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme. – (P:) FAC Éd. (1981). 187 p. = Théologie nouvelle; F 59,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Nelson, E. Clifford: The rise of World **Lutheranism**. An American perspective. – Phil: Fortress Pr. (1982). XXI, 421 p.; $ 24,95.

Gerrish, B.: The old Protestantism and the new: essays on the Reformation heritage. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1982. 222 p.; $ 35,–

Rome and the **Anglican**s. Historical and doctrinal aspects of Anglican – Roman Catholic relations. [By] J. C. H. Arding [e. a.] Ed. with a postscript by Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1982. 301 p.; Lw. DM 138,–; [cont.:] p. 1–53: Loades, D. M.: Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches in the 16th and 17th centuries; p. 55–142: Aveling, J. C. H.: The English clergy, Catholic and Protestant, in the 16th and 17th centuries; p. 143–281: McAdoo, H. R.: Anglican/Roman Catholic relations, 1717–1980. A detection of themes; p. 283–289: Haase, W.: Rome and the Anglicans – The Anglicans and Rome. Editor's postscript.

Salachas, Dimitri: Les Eglises soeurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions, perspectives, problèmes. – Nicolaus X, 1982, 103–132.

Thurman, Joyce V.: New wineskins. A study of the House Church Movement. – Ffm, Bern: Lang (1982). 109 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXX; sfr 27,–.

Ramers, Peter: Der „Absolutheitsanspruch des Christentums" und der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen. – Verbum SVD XXIII, 1982, 211–244.

Left, James L.: Papal infallibility and the Marian dogmas: An introduction. – One in Christ XVIII, 309–340; p. 348–384: Ecumenical notes and documentation. Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order, Lima, 1982.

Löser, Werner: Marienleben und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche – nach neueren lehramtlichen Verlautbarungen. – OeRu XXXI, 1982, 411–424; S. 424–442: Baschekis, Athanasios: Die Gottesmutter, Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche; S. 433–461: Ritschl, Dietrich: Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie.

Cobb, John B., Jr.: Beyond dialogue. Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIII, 156 p.

Thompson, Betty: A chance to change. Women and men in the Church. – Phil: Fortress Pr.; Genève: World Council of Churches (1982). 112 p.; $ 4,95.

Huntston Williams, George: The ecumenical intentions of Pope **John Paul II.** – HThR LXXV, 1982, 141–176.

Howell, Jean: Im Glauben handeln. Der ökumenische Rat der Kirchen seit 1975. – Genf: Ökum. Rat der Kirchen; Ffm: Lembeck 1982. 145 S.; DM 15,80.

Evangelium – Sakramente – Amt und Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. von Karl Lehmann u. Edmund Schlick. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 192 S. = Dialog der Kirchen II; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–27: Iserloh, Erwin: Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana; S. 28–57: Kasper, Walter: Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana; S. 58–79: Lohse, Bernhard: Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana; S. 80–108: Lohse, Bernhard: Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana; S. 109–121: Schlink, Edmund: Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession; S. 122–163: Hauschild, Wolf-Dieter: Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus; S. 164–183: Lehmann, Karl: Die spezifische Form des „Bekenntnisses" aus der Sicht der katholischen Tradition; S. 184–192: Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises. Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana. Evangelium – Sakramente – Amt.

Lanne, Emmanuel: La contribution du cardinal **Bea** à la question du baptême et l'Unité des chrétiens. – Irenikon LV, 1982, 471–499; p. 499: Summary.

X. Moraltheologie

Geraghty, Richard P.: The object of moral philosophy according to St. **Thomas Aquinas**. – Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1982. X, 139 p.; paper $ 7,75.

Erfahrung, Glaube und Moral. Hrsg. von Josef Blank und Gotthold Hasenhüttl. Mit Beiträgen von Alfons Auer (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 224 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80; [enth. u. a.:] S. 9–21: Böckle, Franz: Recht und Sittlichkeit. Der Maßstab der Sittlichkeit im Rechtsdenken der Gegenwart; S. 22–35: Auer, Alfons: Zur Kritik an der Rezeption des Autonomie-Begriffs in die theologische Ethik; S. 36–50: Mieth, Dietmar: Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik; S. 51–75: Dreier, Wilhelm: Christliche Sozialethik angesichts der Grenzen des Wachstums; S. 76–102: Peukert, Helmut: Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse; S. 103–122: Gniffke, Franz: **Kant**s Deutung des Sündenfallmythos; S. 123–139: Funk, Rainer: Glaubenshaltung im Verzicht auf Haben. Zur Hermeneutik der jesuanischen Lebenspraxis; S. 140–162: Blank, Josef: Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte in der Bibel.

Fraling, Bernhard: Theologische Begründung ethischen Verhaltens. – Evolutionstheorie und ethische Fragestellung . . ., (Rgb 1981), 141–162.

Relativism, cognitive and moral. Ed. with introduction by Jack W. Meiland and Michael Krausz. – Notre Dame (, Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1982). X, 260 p.; $ 8,95.

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. I: Angst und Schuld. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 205 S.; kart. DM 29,80.

Bednarski, Felix W., OP: La vérité des normes de l'éthique eudémoniste. – Angelicum LIX, 1982, 571–601.

Díaz, Carlos: La felicidad y la virtud. – Revista Agustinidad XXIII, 1982, 95–127.

Virt, Günter: **Epikie** – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine histor.-system. Untersuchung zu **Aristoteles**, **Thomas** v. **Aquin** u. Franz **Suarez**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1983. 299 S. = Tübinger theologische Studien XXI; kart. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Tübingen]

Demmer, Klaus, MSC: Der Anspruch der **Toleranz**. – Greg LXIII, 1982, 701–720.

Zalba, Marcelino, SJ: Cooperatio materialis ad malum morale. – PerRMCL LXXI, 1982, 411–441; p. 443–460: Cuyás, Manuel, SJ: Sic dicta «Dichotomia» sub aspectu morali.

Martínez Albiach, Alfredo: Teología del **cuerpo**. – Burgense XXXII, 263–297; p. 425–453: Martínez Albiach, A.: Teología del **sexo**.

Gaffney, James: The Vatican declaration on **euthanasia** & some reflections on Christian ethical methodology. – Thought LVII, 1982, 413–421; p. 422–437: Derr, Patrick: Who shall live? Who shall die? Who shall play God? Some reflections on euthanasia; p. 438–448: Varga, Andrew: The ethics of infant euthanasia; p. 449–464: Rowntree, Stephen: Ethical issues of life & death: A review article; p. 465–475: Meilaender, Gilbert: Euthanasia & Christian vision; p. 476–483: Paris, John J.: Brain death, death & euthanasia; p. 484–501: Santurri, Edmund N. – William Werpehowski: Substituted judgment & the terminally-ill incompetent; p. 502–513: Maguire, Daniel: The revolution in death consciousness.

Sailer, Martin: **Medizin** in christlicher Verantwortung. Sittliche Orientierungen in päpstlichen Verlautbarungen und Konzilsdokumenten. – Pad (u. a.): Schöningh 1982. 247 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXI; kart. DM 28,– [Diss., München]

Monti, Joseph: Ethics and public policy. The conditions of public moral discourse. – Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1982. 274 p.; $ 21,–.

Malloy, Edward A., CSC: The Christian ethicist in the community of faith. – ThSt XLIII, 1982, 339–427; p. 428–446: Winters, Francis X., SJ: Nuclear deterrence morality: Atlantic community bishops in tension; p. 447–467: Langan, John, SJ: The American hierarchy and nuclear weapons.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

López-Gay, Jesus: Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario. – Estudios Trinitarios XV, 1982, 151–173; p. 175–216: Muñiz Rodríguez, Vicente: El misterio trinitario en **Dionisio Areopagita** y su influencia en la mística española del siglo de oro; p. 217–239: Rodríguez, José Vicente: Trinidad y vida mística en San **Juan** de **la Cruz**; p. 241–260: Herräiz, Maximiliane: Vida mística en Santa **Teresa** de **Jesús**. Culminación del proceso de comunicación divina.

Eno, Robert B., SS: **Augustine** the pastor and the isolation of the saints. – AmBenRev XXXIII, 1982, 349–375; p. 394–422: O'Hare, Colman: Dunstanus Sage: England and the Old Norse Church.

Covi, E.: Il Dio di **Francesco** e dell'uomo moderno. Convergenze e divergenze. – Laurentianum XXIII, 1982, 1–39; p. 40–76: Rotzetter, A.: Gott in der Verkündigung des Franz von Assisi; p. 77–101: Iriarte, L.: Dios el Bien, fuente de todo bien, según san Francisco; p. 102–132: Matura, Th.: «Mi pater sancte». Dieu comme père dans les écrits de François; p. 133–195: Optato van Asseldonk: Lo spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di Francesco; p. 196–232: Teixeira, C. M.: Deus na esperiência pessoal de s. Francisco de Asis; p. 233–262: Izzo, L.: Dio nell'esperienza personale di Francesco d'Assisi secondo il suo «Testamento»; p. 263–285: Van Dijk, W. Ch.: La volonté de Dieu dans la spiritualité franciscaine; p. 286–311: Egger, W.: «Verbum in corde – cor ad Deum». Analyse und Interpretation von RegNB XXII; p. 312–375: Lehmann, L.: «Gratias agimus tibi». Structure and content of chapter XXIII of the Regula non bullata; p. 376–403: Schmucki, O.: Spiritus orationis et actionis humanae compositio ad mentem s. Francisci Assisiensis; p. 404–413: Blasucci, A.: «In caritate quae Deus est». Dio-amore negli scritti di s. Francesco d'Assisi; p. 414–423: Optato van Asseldonk: Maria sposa dello Spirito Santo secondo Francesco d'Assisi.

Sinclair, Keith Val.: French devotional texts of the Middle ages. A bibliographical manuscript guide. Suppl. I. – Westport: Greenwood Pr. 1982. 234 p.

Spiritualität heute und gestern. Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. August 1982. Bd. I. Hrsg. von James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1982. IV, 236 S. = Analecta Cartusiana XXXV; [enth.:] S. 1–95: Crook, Eugene J.: Lothario Dei Segni ‹Pope **Innocent III**› *On the four kinds of marriage ‹De quadripartita specie nuptiarum›*: Introduction and translation; S. 97–114: Maisonneuve, Roland: Le langage mystique et son interpretation; S. 115–156: Grill, Leopold, OCist: Mystik und höfische Dichtung; S. 157–166: Ellis, Roger: A note on the spirituality of St. **Bridget** of **Sweden**; S. 167–212: Clark, J. P. H.: English and Latin in the *'Scale of Perfection'* – Theological considerations; S. 213–235: Baier, Walter: Theologische Grundlegung des Kartusianischen Offiziums nach Matthias **Mittner** ‹1575–1632› – Zum Gedenken an seinen 350. Todestag.

Dubois, Jacques: Histoire monastique en France au XII[e] siècle. Les institutions monastiques et leur évolution. – Lo: Variorum Reprints 1982. II,4, 342 p. = Collected studies series 161.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Bd. I: Geistliche Schriften. – Ffm: Knecht 1982. 304 S.; geb. DM 34,–.

Zeitz, James W.: Spirituality and analogia entis according to Erich **Przywara**, SJ. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. 346 p.; $ 26,25.

Dale, Alzina Stone: The outline of sanity. A biography of G(ilbert) K(eith) **Chesterton**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XVI, 354 p. with tables; $ 18,95.

Vater-unser Bibliographie – The Lord's Prayer. A bibliography. Hrsg. von Monica Dorneich. Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica, Freiburg i. Br., 1982 . . . – (Frb/B: Herder 1982). 240 S.

Ducharme, Alfred: Une dynamique communautaire de la foi. ‹La communauté religieuse.› – Montr: Bellarmin 1982. 248 p.

Mieth, Dietmar: Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns. – Mchn: Kösel (1982). 214 S.; kart. DM 24,80.

Gardet, Louis – Olivier Lacombe: L'expérience du soi. Etude de mystique comparée. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1981). 392 p.; F 138,–.

Holmes, Urban Tigner: Spirituality for ministry. – NY: Harper & Row 1982. 198 p.; $ 12,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Droulers, Paul: Cattolicesimo 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.

Bentley, James: Between Marx and Christ. The dialogue in German-speaking Europe 1870–1970. – (Lo:) Verso (Editions 1982). XIV, 191 p.; £ 3,95.

Curran, Charles E.: American Catholic social ethics: twentieth-century approaches. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr.; NY: Harper & Row 1982. 353 p.

Cousineau, Jacques: L'église d'ici et le social **1940–1960**. [Tom.] I: La commission sacerdotale d'études sociales. – Montr: Bellarmin 1982. 287 p.

Fowler, Robert Booth: A new engagement. Evangelical political thought, **1966–1976**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). X, 298 p.; $ 13,95.

Krims, Adalbert: **Wojtyla**: Politik und Programm des Papstes. – Köln: Pahl-Rugenstein 1982. 181 S. = Kleine Bibliothek CCXLVII; kart. DM 14,80.

Williams, George Huntston: **John Paul II**'s concepts of church, state and society. – Church and State XXIV, 1982, 463–496; p. 497–524: Dipboye, Carolyn Cook: The Roman Catholic church and the political struggle for human rights in **Latin America**, **1968–1980**.

Giers, Joachim: Das «Evangelium» und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken Johannes Pauls II. – MThZ XXXIII, 1982, 261–280.

L'enciclica „**Laborem exercens**" e la società industriale. Incontro di studio tra la Civiltà Cattolica e Confindustria. – R: (Editore S.I.P.I.) 1982. 103 p. = La Civiltà Cattolica. N. 3177 – Supplemento.

Bleibendes und Veränderliches in der katholischen Soziallehre. Anton **Burghardt** zum Gedächtnis. Hrsg. von Alfred Klose und Gerhard Merk. – B: Duncker & Humblot 1982. 162 S.; kart. DM 56,–; [enth.:] S. 9–25: Merk, Gerhard: Zur Zielordnung; S. 27–37: Utz, Arthur F.: Zur Wirtschaftsordnung; S. 39–46: Brusatti, Alois: Zur internationalen Wirtschaftsordnung; S. 47–58: Mikl-Horke, Gertraude: Zur Betriebsordnung; S. 59–72: Schmitz, Wolfgang: Zur Geldordnung; S. 73–80: Weiler, Rudolf: Zur Grundwertordnung; S. 81–93: Kimminich, Otto: Zur Rechtsordnung; S. 95–105: Schambeck, Herbert: Zur Staatsordnung; S. 107–118: Köck, Heribert Franz: Zur Völkerrechtsordnung; S. 119–131: Klose, Alfred: Zur Kulturordnung; S. 133–143: Zapotoczky, Klaus: Zur Familienordnung; S. 145–151: Zsifkovits, Valentin: Zur Friedensordnung.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Kirche. – Konrad Deufel: Sozialstaat und christliche Diakonie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 183 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd. XV.

Schrems, John, SJ: Revolutionary theology and political thought. – Thomist XLVI, 1982, 347–369.

Séguy, Jean: Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L. G. de Monfort. – SocComp XXIX, 1982, 5–24; p. 25–40: Wallis, Roy: The social construction of **charisma**; p. 41–58: Léger, Danièle: Charisma, utopia and communal life. – The case of neorural Apocalyptic communes in France; p. 59–74: Baubérot, Jean: Nathan **Söderblom**: un réformateur religieux? p. 75–92: Faure, Guy-Olivier: Charisme et réforme sociale en Inde.

Capmany, José: La persona y el amor de Jesús en la ordenación social. – Scripta theologica XIV, 1982, 449–518.

Fleuriot, Gerard de: Church and human relations in industry. Introduction to the teaching of the church on labour and related masters. – Bangalore: Theol. Publications in India (1981). 209 p.; $ 2,20.

Benne, Robert: The ethic of democratic capitalism. A moral reassessment. – Phil: Fortress Pr. (1981). XI, 267 p.; $ 10,95.

Kann der Christ Marxist sein? Muß er Kapitalist sein? Hrsg. für die Intern. Stiftung Humanum v. Arthur F. Utz. – Bonn: WBV; Bonn: Scientia-Humana-Institut 1982. 133 S. = Humanum; kart. DM 19,–.

XIII. Kirchenrecht

Cunningham, Richard G: An annotated bibliography of the work of the Canon Law Society of America 1965–1980. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America – Canon Law Society of America 1982. V, 121 p.; $ 4,50.

Congar, Yves, OP: Droit ancien et structures ecclesiales. – Lo: Variorum Repr. 1982. IV, 312, 4 p. = Collected studies series 159; £ 26,–.

Minnerath, Roland: Le droit de l'Eglise à la liberté du Syllabus à Vatican II. – P: Beauchesne (1982). 207 p. = Le point théologique XXXIX; F 99,–.

Spinelli, Lorenzo: Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive. In collaborazione con Giuseppe dalla Torre. – Mil: Giuffrè 1982. IV, 154 p.; Lire 8000,–.

Périsset, Jean-Claude: Curé et Presbytérium paroissial. Analyse de Vatican II pour une adaptation des normes canoniques du prêtre en paroisse. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. XXXVII, 450 p. = Analecta Gregoriana CCXXVII = Series Fac. Iuris Canonici-Sectio B, n. XLVI; Lire 26 000.

Campenhausen, Axel Frhr. von – H. J. Erhardt: Kirche, Staat, **Diakonie**. Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts im diakonischen Bereich. – Ha: Verl. des Amtsblattes der Evang. Kirche in Deutschland 1982. 232 S. = Sachbücher der Diakonie I; kart. DM 28,20.

Lombardía, Pedro: La relación entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico. – Ius canonicum XXII, 1982, 11–30; p. 221–239: Rouco Varela, Antonio M.: Iglesia universal – iglesia particular.

Corecco, Eugenio: Erwägungen zum Problem der **Grundrechte** des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte. – AkKR CL 1981, 421–453; S. 454–476: Müller, Hubert: **Freiheit** in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht.

Kress, Robert: Membership and leadership in the Church. – Jurist XLII, 1982, 29–69; p. 122–140: Peter, Valentine J.: Divorce, remarriage, and the sacraments *Quod potest debet?*

Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia. – PerRMCL LXXI, 1982, 379–396; p. 397–410: Coccopalmerio, Francesco: Communicatio in Sacris, iuxte Schema novi Codicis.

Lefebvre-Teillard, Anne: Règle et réalité: les nullités de mariage à la fin du Moyen-Age. – RDC XXXII, 1982, 145–155; p. 156–167: Aubert, Jean-Marie: Le synode des évêques face aux difficultés de la famille d'aujourd'hui; p. 167–185: Bernhard, Jean: Le mariage éclaté: qu'est-on en droit d'attendre du Droit canonique?; p. 186–213: Franck, Bernard: Quelques points de jurisprudence récente des officialités britanniques et allemandes.

Damizia, Giuseppe: Il **diaconato** permanente nella nuova normativa giuridica. – Lateranum N.S. XLVIII, 1982, 261–284.

Dammertz, Viktor: Die Institute des geweihten Lebens im neuen Kirchenrecht. – Ordenskorrespondenz XXIII, 1982, 257–283.

Della Rocca, Fernando: Diritto matrimoniale canonico. Tavole sinottiche. Volumine di aggiornamento. – Padova: CEDAM 1982. XVI, 350 p.

Mendoça, Agustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XVI, 1982. 213 p.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Boyle, Leonard E.: Pastoral care, clerical education and canon law, 1200–1400. – Lo: Variorum Reprints 1981. 362 p. = Collected studies series CXXXV.

Werbick, Jürgen: Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1983). 599 S. = Studien zur praktischen Theologie XXVI; kart. DM 59,– [Habil.-Schrift, München]

Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der **Sendung**. Hrsg. von Heinrich M(aria) Köster, Manfred Probst. Mit Beiträgen von Franz Courth (u. a.). – Limburg: Lahn-Verlag (1982). 120 S. = Glaube, Wissen, Wirken VI; kart. DM 16,80.

Baumgartner, Isidor: Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoral-psychologischen Ausbildung von Seelsorgern. – Passau: Passavia Univ. Verlag (1982). 326 p.; kart. DM 48,– [Diss., Passau]

De Paolis, Velasio, CS: Die Seelsorge für die Menschen unterwegs. Nach dem Motu Proprio "Pastoralis Migratorum Cura" und nach der Instruktion "De Pastorali Migratorum Cura". – Roma: (Pro Manuscripto) 1981. XII, 174 S.

Bolkestein, M. H.: 'Verhelderen' in de praktische theologie. – NThT XXXVII, 1983, 40–54.

Wie wir **Gemeinde** wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche. Hrsg. von Norbert Mette. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)-

Grünewald(-Verlag 1982). 212 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XLI; kart. DM 28,–.

Warnier, Philippe: Nouveaux témoins de l'église. Les communautés de base. – (P: Éd.) Centurion (1981). 132 p.; F 50,–.

Kelley, Arleon L(eigh): Your church: a dynamic community. – Phil: The Westminster Pr. (1982). 120 p.; $ 7.95.

Schmidt-Rost, Reinhard: **Verkündigung** in evangelischen Zeitschriften. Elemente eines publizistisch-homiletischen Prozesses. – Ffm, Bern: Lang 1982. XIII, 246 S. = Erfahrung und Theologie V; sfr 61,– [Diss., Tübingen]

Peterson, Geoffrey: Conscience and caring. – Phil: Fortress Pr. (1982). XII, 84 p. = Creative pastoral care and counseling series; $ 3.95.

Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1981. Im Auftr. des Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 171 S.

Urrutia, Francisco Javier, SJ: Pastoralis matrimonialis et familiaris in Africa. VI Consessus generalis SECAM Yaounde ‹Cameroun›, 29 Junii ad 5 Julii anni 1981. – PerRMCL LXXI, 1982, 255–318.

Krotz, Fritz: Die religionspädagogische Neubesinnung. Zur Rezeption der Theologie K(arl) **Barth**s in den Jahren 1924–1933. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg. Gekürzt]

Hill, Brian V(ictor): Faith at the blackboard. Issues facing the Christian teacher. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). VIII, 143 p.; $ 6,95.

Schlüter, Richard: Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität. Eine Studie zur Funktion und Modifikation des Konfessionsprinzips im Religionsunterricht heute. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 347 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 204; sfr 73,–.

Simon, Werner: Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1983. 447 S. = Studien zur praktischen Theologie XXVII; kart. DM 48,– [Diss. Mainz]

Biemer, Günter: Katechetik der Sakramente. Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 215 S.

Spescha, Plasch: „Arbeit und Freizeit" als sozialethische und theologische Herausforderung. – Religionspädagogische Beiträge IX, 1982, 3–22; S. 23–37: Gleißner, Alfred: Religionsunterricht im Rahmen des Berufsschulunterrichts; S. 38–52: Birk, Gerd: Entwicklung des beruflichen Schulwesens – Berufsschule und (etablierte) Religionspädagogik; S. 53–59: Rittgen, Paul: Beeinflußt der Berufsschüler die Konzeption des Religionsunterrichts?; S. 60–74: Gräßle, Erwin: „Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht an beruflichen Schulen" – Zielsetzung, Struktur, religionspädagogische Konzeption und weiterführende Aspekte; S. 75–86: Kopp, Manfred: „Schritte ins Leben" – Überlegungen für eine Aktualisierung des Themas „Beruf und Arbeitswelt"; S. 87–123: Neuser, Heinz: Aspekte bildungstheoretischer Begründungen des Religionsunterrichts an beruflichen Schulen; S. 124–148: Wegenast, Klaus: Der Religionsunterricht in der Schweiz – Ein Überblick; S. 149–175: Sauer, Ralph: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht.

XV. Liturgiewissenschaft

Pfaff, Richard William: Medieval Latin liturgy: A select bibliography. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1982. 129 p. = Toronto medieval bibliographies IX.

Hughes, Andrew: Medieval manuscripts for mass and office. A guide to their organization and terminology. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1982. 470 p.

Bénédictins du Bouveret: Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI[e] siècle. T. VI: Lieux anonymes ‹18952–23774›. – Frb/S: Ed. Universitaires 1982. 537 p. = Spicilegii Friburgensis subsidia VII.

Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell' Abate Salvatore **Marsili**. – Laumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1981). XL, 670 p. = Quaderni di Rivista liturgica. N.S. V; Lire 30 000 [cont.:] p. XVII–XXXII: Ballatori, Mauro: Bibliografia dell' Abate S. Marsili; p. 3–24: Carideo, Armando: La vita di Cristo e dei cristiani offerta sacrificale al Padre nello Spirito ‹Rm 12,1 – Ef 5,2›; p. 25–48: Neunheuser, Burkhard, OSB: La liturgia della Chiesa come culto del corpo di Cristo; p. 49–72: Sodi, Manlio, SDB – Ruggero Dalla Mutta: «**Cultus – Colere**» nei Documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II; p. 73–88: Colombo, Gianni: La liturgia nella missione della Chiesa; p. 89–114: Maggiani, Silvano, OSM: Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di «**gratuità**» e di «**gioco**». La proposta di Romano **Guardini**; p. 115–152: Sodi, Manlio, SDB: Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza; p. 153–160: Mazza: Enrico: Sul rapporto: liturgia-storia; p. 161–192: Donghi, Antonio: Nella lode la Chiesa celebra la propria fede. Considerazioni sull'assioma «lex orandi, lex credendi»; p. 193–232: Oggioni, Costantino: I criteri della riforma liturgica e loro traduzione nei libri rinnovati: valutazione e prospettive; p. 233–260: Pistoia, Alessandro, CM: Dal rapporto «rito-assemblea» al rapporto «liturgia-Chiesa». Il problema dell'adattammento e della creatività nell'assemblea celebrante e nelle Chiese particolari; p. 261–288: Triacca, Achille M., SDB: La partecipazione liturgica. Spunti metodologici; p. 289–306: Sartore, Domenico, CSJ: Il silenzio come «parte dell'azione liturgica»; p. 307–328: Venturi, Gianfranco, SDB: Evoluzione della problematica relativa alla traduzione liturgica; p. 329–350: Raffa, Vincenzo, FDP: Parola ed Eucaristia; p. 351–362: Bergamini, Augusto: Il significato pasquale del racconto della Istituzione nella Preghiera eucaristica; p. 363–440: Vagaggini, Cipriano, OSB: «Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione». Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione; p. 441–456: Falsini, Rinaldo, OFM: La Cresima nel quadro della iniziazione: rapporto con il Battesimo; p. 457–484: Capriolo, Adriano: Preghiera cristiana e liturgia; p. 485–498: Lodi, Enzo: L'antifonario della Liturgia oraria nei tempi forti; p. 499–524: Petrazzini, Maria Luisa – Giuseppe Sobrero: Catechesi e celebrazione della Liturgia delle Ore; p. 525–540: Visentin, Pelagio: Un Dirittorio-modello della Liturgia delle Ore; p. 541–556: Brovelli, Franco: Appunti di studio sul tema dell'anno liturgico; p. 557–566: Costa, Eugenio, Jr., SJ: Indispensabile? Insostituibile? Sul ruolo della musica nell'azione liturgica; p. 567–578: Abruzzini, Eugenio: Programma-processo per una funzionalità liturgica dell'edificio «sacro» con particulare referimento al rapporto fra committenza ed artisti; p. 579–590: Penco, Gregorio: Influssi benedettini sui pionieri del movimento liturgico italiano; p. 591–642: Dell'Oro, Ferdinando – Bonifacio Baroffio: Un «Ordo Missae» monastico del secolo XI.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Norbert Maria Borengässer, Weierbornstr. 19, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östenbäcks Kloster, S-73300 Sala; Dr. Filipe José Couto IMC, Major Seminary, P.O.Box 22, Peramiho, Tanzania; Dr. Horst Goldstein, Lüninghauser Str. 110, 2804 Lilienthal; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Heinz Hürten, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Spiekerhof 62, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Peter Krämer, Altersheimweg 21, 8078 Eichstätt; Dr. Herbert Lepper, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Dr. Venício Marcolino, Hausserstr. 150, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim; Dr. John May, Kösliner Str. 51, 4400 Münster; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dipl.-Theol. Wunibald Müller, Abtsberg 73, 8600 Bamberg; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. DDr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Margarete Schlüter, Universität Frankfurt, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Prof DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfram Frhr. von Soden, Gluckweg 19, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm, Via Merulana 124, I-00185 Roma; Dr. Gerd Stricker, Kreuzstr. 2–4, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr. 4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Christoph Weber, Citadellstr. 9, 4000 Düsseldorf; Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Kromgasse 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Dieter Zeller, Berliner Str. 39b, 6500 Mainz.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

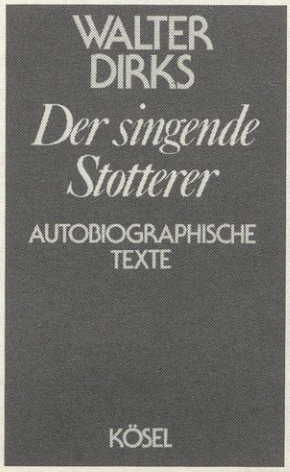
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschriften" und „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft"

Frühjahr'83 KÖSEL

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Walter Dirks
Der singende Stotterer
Autobiographische Texte. Mit einem Vorwort von Fritz Boll
204 Seiten. Geb. DM 22,-
Diese autobiographischen Texte vermitteln das authentische Zeugnis und die Hoffnungen einer Epoche - Hoffnungen, die der Autor gegen die Zeitläufe wachhält.

Klemens von Alexandrien
Welcher Reiche wird gerettet werden?
96 Seiten. Geb. DM 16,80,
Reihe: Schriften der Kirchenväter, Band 1
Subskriptionspreis
bei Abnahme der gesamten Reihe DM 14,80
Mit diesem Band eröffnet der Kösel-Verlag seine neue Reihe „Schriften der Kirchenväter". Diese knüpft an eine lange Tradition des Verlages an. Sie macht ausgesuchte Texte der Kirchenväter, ergänzt durch einen ausführlichen Kommentar, wieder zugänglich.

Thomas Morus
Gebete und Meditationen
Herausgegeben von Hubertus Schulte-Herbrüggen
Reihe: Thomas-Morus-Werke
110 Seiten. Geb. DM 16,80
Die Auswahl der Werke von Thomas Morus gibt einen kompetenten Einblick in die Entstehung eines neuen Weltbildes. Durch die größtenteils erstmalige Übersetzung der wichtigsten Texte soll das Werk Thomas Morus neu erschlossen werden.

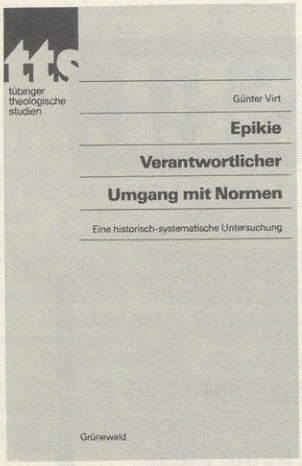
Josef Imbach
Das Vaterunser für unsere Zeit
Drei Aktualisierungen
122 Seiten. Kart. DM 14,80
Das Grundgebet des Christentums ist auch für unsere Zeit aktuell.
Der Autor zeigt, wie im Vaterunser Fragen des heutigen individuellen, kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens im neuen Licht erscheinen.



Reinhold Bärenz
Die Trauernden trösten
Für eine zeitgemäße Trauerpastoral
78 Seiten. Kart. DM 14,80
Wie mit dem Tod selber, so tut man sich heute auch mit den Trauernden schwer. Der Autor bietet eine längst fällige praktische Handreichung für die Seelsorge.

Karl Rahner
Im Gespräch
Band 2: 1978-1982
Herausgegeben von Paul Imhof und Hubert Biallowons
320 Seiten + 8 Bildseiten.
Geb. DM 38,-
Bei Abnahme beider Bände zusammen DM 68,-
„Karl Rahner kommt hier in einer so authentischen Weise zu Wort, wie man es sich gar nicht besser wünschen kann. Ein Gewinn für die Theologie!"
Herbert Vorgrimler

Neue Ansätze in der Religionswissenschaft
Herausgegeben von Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg
Reihe: Forum Religionswissenschaft
200 Seiten. Kart. DM 68,-
Erfüllen alle Religionen identische menschliche Bedürfnisse oder können sie ihre Geltung nur für den jeweiligen Kulturbereich beanspruchen? Die Autoren dieses Bandes gehen dieser Frage auf den Grund.



tübinger theologische studien – die notwendige Grundlagenforschung

Günter Virt
Epikie – Verantwortlicher Umgang mit Normen

Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez.
300 Seiten. Kt. DM 48,–

Je komplizierter und vielfältiger Gesetze und Normen, je unüberschaubarer die Lebensumstände werden, in denen sie angewandt werden sollen, desto dringlicher wird jene „namenlose Tugend" (Karl Rahner), die das Allgemeine ernst nimmt und doch eine letzte Eigenständigkeit der Freiheit und der Praxis (also des Besonderen) anerkennt. Der Autor untersucht diese Tugend in historischer und systematischer Weise anhand der drei prägenden Gestalten dieser Tradition: Aristoteles, Thomas und Suarez.

Josef Wohlmuth
Verständigung in der Kirche

Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel
292 Seiten. Kt. DM 44,–

Arno Schilson
Theologie als Sakramententheologie

Die Mysterientheologie Odo Casels
356 Seiten. Kt. DM 48,–

Gerhard Mertens
Ethik und Geschichte

Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens
248 Seiten. Kt. DM 36,–

Konstantinos Delikostantis
Der moderne Humanismus

Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee
XII + 232 Seiten. Kt. DM 32,–

Walter Fürst
Wahrheit im Interesse der Freiheit

Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865)
616 Seiten. Kt. DM 86,–

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Schalom Ben-Chorin
Theologia Judaica

Gesammelte Aufsätze. 1982. X, 212 Seiten. ISBN 3-16-144567-8 Ln. DM 68,–

Schalom Ben-Chorin, dessen Werke über Glaube, Gesetz und Gebet im Judentum weite Verbreitung und anerkennende Beachtung fanden, legt in diesem neuen Band »Theologia Judaica« eine Auswahl seiner Essays, akademischen Vorlesungen und Vorträge zum jüdisch-christlichen Dialog und zur Klärung theologischer Positionen im Judentum vor.
Diese Arbeiten stellen die reife Frucht langjähriger Beschäftigung mit exegetischen und systematischen Fragen der Konfrontation von Judentum und Christentum dar. In einer klaren Sprache, die den christlichen Leser in jüdische Denkformen und Glaubensstrukturen einführt, werden die Grundprobleme der Glaubensweisen von Kirche und Israel transparent.
Theologen und Laien, die einen dialogischen Zugang zum Judentum suchen, werden in dieser Sammlung eine Fülle von Material und Denkanstößen finden.

Wohl kaum jemand hat dem christlich-jüdischen Dialog so viele Anregungen gegeben wie Schalom Ben-Chorin. Neben dem neuen Sammelband sind auch die Bände seiner »Trilogie des Judentums« wesentliche Beiträge zu diesem Thema:

Betendes Judentum:
Die Liturgie der Synagoge. Münchener Vorlesung. 1980. 225 Seiten. Pappband geb. DM 32,–.

Die Tafeln des Bundes
Das Zehnwort vom Sinai. 1979. 191 Seiten. Pappband geb. DM 28,–.

Jüdischer Glaube
Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. 2., durchgesehene und um Register ergänzte Auflage 1979. 332 Seiten. Pappband geb. DM 32,–.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Gerd Theißen
Psychologische Aspekte paulinischer Theologie

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 131). Ca. 388 Seiten, Leinen ca. DM 88,–; kartonierte Studienausgabe ca. DM 62,–

Am Beispiel paulinischer Texte zeigen die Untersuchungen, daß der urchristliche Glaube darauf zielt, menschliches Verhalten und Erleben tiefgreifend zu verändern.
Methodisch erweist sich, daß eine ruhig voranschreitende und disziplinierte psychologische Exegese möglich ist, indem einerseits historisch-kritische Forschung durch verschiedene psychologische Ansätze vertieft, andererseits psychologische Forschung in einer von ihr oft vernachlässigten historischen Dimension getrieben wird.
Schließlich will das Buch ein Beitrag zu dem von vielen Mißverständnissen belasteten Gespräch zwischen Theologie und Psychologie sein.

Gerd Lüdemann
Paulus, der Heidenapostel

Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 130). 322 Seiten, Leinen ca. DM 74,–

Der Göttinger Neutestamentler legt mit dieser Schrift den zweiten Band seines dreibändigen Pauluswerkes vor. Ausgehend von der Tübinger Schule F. C. Baurs, analysiert er die Paulusgegnerschaft in den ersten beiden Jahrhunderten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß der Antipaulinismus in diesem Zeitraum genetisch vermittelt ist und daß sein Ursprung in der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems der vierziger Jahre gelegen haben muß.

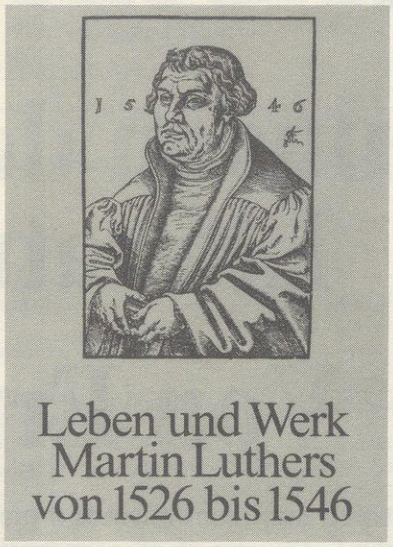
Band I: Studien zur Chronologie. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 123). 301 Seiten, Leinen DM 66,–

»G. Lüdemann legt eine Studie vor, der der Paulusforscher wegen ihrer Substanz Beachtung schenken muß. Der Autor hat mit seinem kritischen Engagement das Problembewußtsein geschärft.« *Theologische Literaturzeitung*

Die Mitte des Neuen Testaments

Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard Schweizer zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Luz und Hans Weder. Ca. 440 Seiten, kart. ca. DM 72,–; Vorbestellpreis DM 65,–

Ein repräsentativer Kreis internationaler Neutestamentler hat hier Beiträge zu Aspekten des Festschriftthemas beigesteuert: C. K. Barrett, F. Bovon, R. H. Fuller, Ferd. Hahn, T. Holtz, Y. Ichiro, J. Jervell, E. Jüngel, W. Kohler, X. Léon-Dufour, U. Luz, P. S. Minear, C. F. D. Moule, H. Riesenfeld, E. Ruckstuhl, R. Schnackenburg, W. Schrage, S. Schulz, P. Stuhlmacher, W. Trilling, H.-J. Venetz, N. M. Watson, A. Vögtle und H. Weder.



Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546

Festgabe zu seinem 500. Geburtstag. Im Auftrag des Theologischen Arbeitskreises für Reformationsgeschichtliche Forschung hrsg. von Helmar Junghans. **Band 1:** 708 Seiten, 20 Abb.; **Band 2:** Ca. 320 Seiten, 24 Bildtaf., Leinen im Schuber zus. DM 148,–; Vorbestellpreis DM 128,–

Zum erstenmal seit Generationen wird Luthers letzter Lebensabschnitt wieder ausführlich von der Forschung bearbeitet und damit zugleich eine *enzyklopädische Gesamtwürdigung des Reformators* aus internationaler Sicht geboten.
Über vierzig Lutherforscher des In- und Auslandes haben nach sorgfältiger gemeinsamer Planung daran mitgearbeitet. So ist das auf lange Zeit gültige Standardwerk über den »späteren«, den »protestantischen« Luther entstanden, dessen Wirken dem Aufbau der evangelischen Kirche galt.

Ulrich Eibach
Experimentierfeld: Werdendes Leben

Eine ethische Orientierung. Ca. 224 Seiten, kart. ca. DM 28,–

In der Genetik und Embryologie sind im letzten Jahrzehnt Methoden entwickelt worden, die uns die Vorstellung von einer gezielten Züchtung neuer Lebewesen, ja einer »Menschenzüchtung« nicht mehr als Science Fiction abtun lassen. Diese Methoden werfen nicht nur eine Vielzahl ethischer, sondern auch theologischer Fragen auf. Der Verfasser behandelt, ausgehend von der anthropologischen Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens, ethische und theologische Probleme des Schwangerschaftsabbruchs und der Schwangerschafts-Konfliktberatung sowie der genetischen Beratung und vorgeburtlichen Diagnostik und Therapie. Weitere Schwerpunkte sind: Zeugung in der Retorte, Experimente mit tierischen und menschlichen Embryonen, positive Eugenik und »Menschenzüchtung«, Molekurlargenetik und Gentechnik.

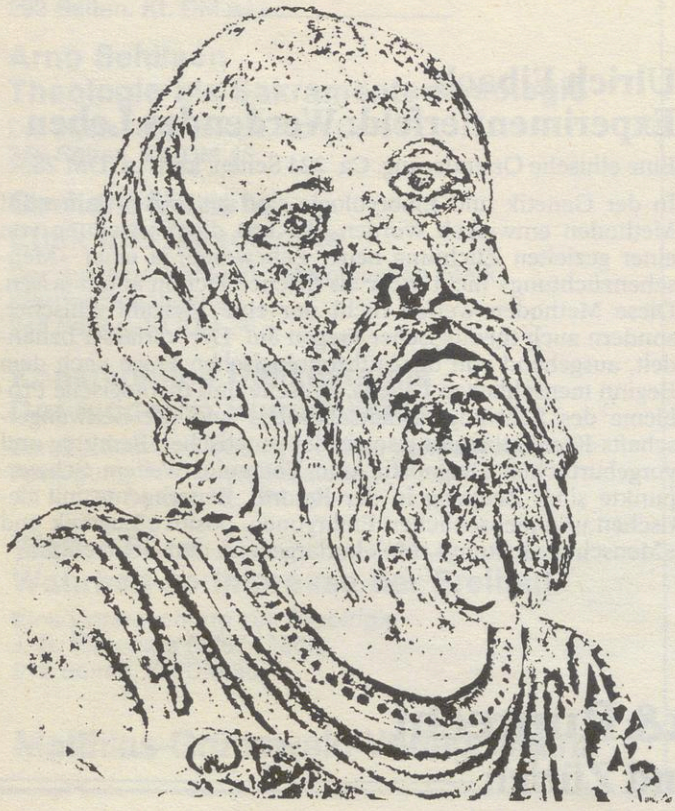
Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich

Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

„Es handelt sich hier nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testamentes steht ... Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen **ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom usw.** Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden" (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte).



„Insgesamt besticht dieses Werk durch repräsentative Quellenauswahl, kompetente Problembehandlung, klare, sachgemäße Gedankenführung, lesbaren Stil, Literaturkenntnis und Mut zu nüchternem, wohlüberlegtem, gut begründeten Urteil. Dassmann hat nicht nur eine vorzügliche Übersicht über das Thema, sondern auch eine kompetente Deutung geschaffen, welche die alten, einseitigen, polemischen Standpunkte überwindet und einen bedeutsamen Beitrag zur angemessenen Wertung dieses, vor allem ökumenisch, umstrittenen Bereiches leistet. Damit ist ein neues Fragen und Forschen im ökumenischen Geist möglich" (Theologische Revue).

Ernst Dassmann, geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike.

Der Stachel im Fleisch. XII und 336 Seiten, Paperback 28,– DM, ISBN 3-402-03185-X. Bezug durch Ihre Buchhandlung.
Aschendorff – Postfach 11 24 – 4400 Münster.

Aschendorff

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 84,–

Nummer 3 — 1983 — 79. Jahrgang

Hubert Frankemölle: Neue Literatur zur Bergpredigt . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 197

A. Schenker: Versöhnung und Sühne (H. Seebass)
B. Lang: Ezechiel (J. Becker)
P. Deselaers: Das Buch Tobit (H. Groß)
M. Küchler: Frühjüdische Weisheitstraditionen (U. Luck)
W. Schrage: Ethik des Neuen Testaments (R. Schnackenburg)
A. Polag: Die Christologie der Logienquelle (P. Hoffmann)
H.-Th. Wrege: Wirkungsgeschichte des Evangeliums (R. Pesch)
Freedom and Love. Hrsg. von L. de Lorenzi (H.-J. Klauck)
M. Stubhann: Der Christus Jesus (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 210

P. W. Van der Horst: Aelius Aristides and the New Testament (K. Berger)
R. M. Grant: Christen als Bürger im römischen Reich (B. Kötting)
H. Kaiser-Minn: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts (U. Schubert)
Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Hrsg. von C. Schmidt (H. Quecke)
Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Hrsg. von H. Seidl (H. Verweyen)
J. van Kastl: Vom ungeschaffenen Licht (P. Bekker)
B. Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts (J. Sudbrack)
K. von Greyerz: The Late City Reformation in Germany (M. Schulze)
F. Schrader: Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg und die evangelischen Landesherren 1561–1651 (W. Kohl)
R. Bireley: Religion and Politics in the Age of Counterreformation (F. Bosbach)
H.-J. Sonne: Die politische Theologie der Deutschen Christen (K. Meier)
E. Keller: Conrad Gröber 1872–1948 (U. v. Hehl)
M. Höllen: Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 227

F. Mildenberger: Grundwissen der Dogmatik (S. Wiedenhofer)
W. Gräb: Humanität und Christentumsgeschichte (G. Scholtz)
M. Lochbrunner: Analogia Caritatis (K. J. Tossou)
Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. von J. J. Petuchowski und W. Stroltz (H. Wagner)
Y. Congar: Diversités et Communion (J. Schmid)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 234

Lutheran Worship. Prepared by the Commission on Worship of the Lutheran Church (Th. A. Schnitker)
F. Oettinger: Gottesbild und Gottesdienst (M. Probst)
D. E. Moeller: Corpus Praefationum (E. J. Lengeling)

Pastoraltheologie, Moraltheologie . . . Sp. 240

R. Ziegert: Der neue Diakonat (P. Plank)
Vom Behandeln und Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky (H. Kramer)
Hilfe in Krisen. Hrsg. von H. und S. Gastager (K. Thomas)
J. Tischner: Ethik der Solidarität (J. Piegsa/W. Boloz)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 246

H. Wißmann: Sind doch die Götter auch gestorben (N. M. Borengässer)
R. Grulich: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (W. Promper)
Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von H. Fries, F. Köster, Bernward H. Willeke, N. P. Moritzen, H. Bürkle, F. Wolfinger (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248

M. Feldmeier: Antwort auf Gottes Ruf (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Neue Literatur zur Bergpredigt

von Hubert Frankemölle, Paderborn

Die Kap. 5–7 aus dem Mt-Ev., allgemein bekannt unter dem Namen „Bergpredigt" (nach Mt 5,1 im Gegensatz zur parallelen „Feldrede" des Lk in 6,17–49) gehören nicht erst heute zu den am häufigsten zitierten Stellen aus dem NT. Für ihre Beliebtheit bedurfte es nicht der ausführlichen Auslegung des Origenes (gest. 254) mit 25 Büchern zum Mt-Ev. oder des Augustinus, der als Prediger in Hippo um 393–96 mit seiner Schrift De sermone domini in monte den Begriff „Bergpredigt" prägte. Schon Justin der Märtyrer, der um 150 „die schönen Weisungen Christi" sammelte, nach denen die Christen ihr Leben gestalten sollen (Apol I 15–17), zitierte die Worte Jesu aus dem Mt-Ev.; dabei wirkte er keineswegs innovierend, sondern er bestätigt nur eine bestehende Praxis. In der Tat hat das Mt-Ev. und hier besonders die Bergpredigt den tiefsten und ausgedehntesten Einfluß auf die christliche Literatur und auf das praktische Leben der Kirche in den ersten Jh. ausgeübt. Dies ist in der Forschung unbestritten (zur Literatur vgl. U. Berner 114f). Die Anfänge dieser Wirkungsgeschichte der Bergpredigt lassen sich im übrigen bereits im NT, u. a. im Jakobusbrief, feststellen (und selbst Luther, bei dem bekanntlich nach 1521 Paulus als kanonkritisches Prinzip fungiert, betont in einer Tischrede von 1532, WA Tischreden III, Nr. 2823, die Bedeutung von Paulus und Johannes für die Predigt, „pro vulgo" aber stehe Mt voran).

Die gegenwärtige Aktualität der Bergpredigt auf Tagungen, in der fachwissenschaftlichen sowie in der sich an breitere Kreise richtenden Literatur, ja sogar in Tageszeitungen ist nicht primär innertheologisch oder innerkirchlich begründet, sondern hat ihren Grund in den fast schon weltweit lebhaft geführten Auseinandersetzungen um Krieg und Frieden, Abrüstung, Gewalt und Revolution, Befreiung und soziale Gerechtigkeit, Feindesliebe usw., wobei an dieser erstaunlichen, weil in diesem Ausmaß wohl erstmaligen öffentlichen „Bibelarbeit" nicht nur junge Christen (auch nicht nur bei Großdemonstrationen) und Fachtheologen, sondern auch Bischöfe, Bischofskonferenzen, der Papst sowie evangelische Landeskirchen, Naturphilosophen, Atomphysiker, Generäle, Politiker u. a. diesseits und jenseits des Atlantischen Ozeans beteiligt sind.[1]

[1] An kirchlichen Verlautbarungen vergl. z. B. Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode von 1963 bis 1980, Bonn 1980, sowie den Entwurf der kath. Bischöfe in USA mit

19. SEP. 1983

Wie immer man in dieser Diskussion die Bergpredigt „benutzt", ihre Aktualität, ihr schöpferisches Potential, ihre zugleich „gefährliche" und „befreiende" Kraft im zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich ist anerkannt, wird implizit vorausgesetzt oder explizit formuliert. Dies ist eine erstaunliche, begrüßenswerte Renaissance der Bibel und zugleich ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges, da die Besinnung auf die Nachfolge Jesu und ihre Verwirklichung heute Christen und Kirchen zur Gemeinsamkeit zwingt – angesichts des möglichen atomaren Holocausts oder angesichts der immer bedrohlicher werdenden Nord-Süd-Problematik. Es wird nicht zuletzt an der konkreten Praxis der christlichen Gemeinden und Kirchen liegen, wie lange gerade die Bergpredigt ihre Licht-Funktion für einen möglichen Ausweg aus dem „Tal der Finsternis" behalten wird. Es wäre fatal, wenn – analog zu üblichen Slogans – nur „das Jahr 1981 in Deutschland das Jahr der Bergpredigt" (Moltmann 9) gewesen wäre ...

Die Auswahl der vorzustellenden Literatur war bedingt durch Verlagswerbung, jedoch ergab sich auch so eine gute Streuung: Fachwissenschaftliche Werke stehen neben pastoralpraktischer Literatur (Tagungsbände, Rundfunkbeiträge) und popularisierenden Entwürfen. Ausgeklammert wurde (bis auf das Buch von A. Vögtle) bibeltheologische Literatur, die den Friedensgedanken thematisiert; allein die Literatur aus den letzten 12 Monaten hätte den Umfang gesprengt.[2]

Gibt es gemeinsame Trends in der Literatur zur Bergpredigt? Gibt es vielleicht sogar einen Konsens im methodischen Ansatz, im sachlichen Verständnis des mt Textes oder sogar bei den heutigen Konkretionen?

Es liegt auf der Hand, daß gerade bei der Aktualisierung heute keine Harmonie zu erwarten ist; denn: Wie bereits die Vielzahl der ethischen Konkretionen im NT zeigt, vor allem auch die redaktionelle Überarbeitung älterer Jesuslogien in der Quelle Q durch Lk und anders durch Mt, muß in jeder Situation (in kritischer Treue zur Tradition) die wirklich befreiende Botschaft vom Handeln Gottes in und durch Jesus nach Mt 5,19 neu „getan und verkündet" werden (man achte auf die Reihenfolge). Um die sachgemäße Konkretisierung wurde z. Z. der Urgemeinden nicht nur zwischen Paulus und Petrus gestritten, auch heute muß darum gestritten werden. Konflikte unter Christen sind weder sündhaft noch theologisch illegitim. Wie unter den Teilkirchen und Riten „eine wunderbare Verbundenheit herrscht, so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut" (Dekret über die katholischen Ostkirchen 2), so dürfte auch für die ethische Konkretisierung das Prinzip der „Einheit in der Vielfalt" gelten. „Im Notwendigen Einigkeit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem aber Liebe" (Augustinus). Von solcher Einheit in der Vielfalt legen die vorliegenden „Auslegungen" auf die heutige Situation hin ein beredtes Zeugnis ab.

Anders steht es um den Konsens in bibeltheologischer Hinsicht; hier läßt sich in der Tat cum grano salis ein Konsens in vielfacher Hinsicht feststellen. Dies betrifft 1. die Rolle des Kontextes. Das heißt: Die Kap. Mt 5–7 sind keine Predigt des geschichtlichen Jesus, sondern ein Element der theologischen Konzeption des Evangelisten Mt. Diese unterscheidet sich von der des Mk, des Lk und von Q. Dem hat 2. die Aufgabe des Interpreten zu entsprechen. „Der Erklärer hat nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus gegebener Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend hat ausdrücken wollen" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 12). Auch kath. Exegese hat also – Gott Dank! – auf die (politische, soziale, kulturelle) „Situation" und auf die sprachlichen (jüdisch, atl geprägten), insgesamt auf die „umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen zu achten" (ebd.). Unter solcher hermeneutischen Voraussetzung wird sowohl die Bildhaftigkeit mancher Sprüche, die nichts von ihrem Appellcharakter zurücknimmt, wie auch das Verständnis von urchristlicher Ethik als jüdische Ethik gewahrt (auch und selbst dort, wo die Ethik in der Nachfolge Jesu eigene Akzente setzt). Da es „schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum" (K. Barth), könnte das in vielen bibeltheologisch fundierten Beiträgen betonte Verständnis von Glaube als Einheit von Hören und Tun sowie von der Verbindung der Ethik mit der vorauslaufenden Zusage Gottes nicht nur evangelisch-katholische Christen den mittelalterlichen Streit um die (verkürzte) Rechtfertigung „allein aus Glauben" überwinden helfen, sondern auch Christentum und Judentum vor die gemeinsame Glaubensverantwortung für die Welt stellen. Dies schlösse sowohl die Überwindung einer das allgemeine Christentum billigmachenden Zwei-Stände-Ethik wie der radikalen Zwei-Reiche-Lehre ein, da nicht nur alle Christen in Mt 5–7 angesprochen sind, sondern sie auch zu gesellschaftlichem Handeln aufgerufen werden. Auch diese handlungsorientierte Auslegung der Bergpredigt ist Kennzeichen nicht nur der exegetischen Beiträge.

Ist bez. des hermeneutischen Vorverständnisses für heute in den vorliegenden Büchern eine erstaunliche Übereinstimmung im Grundansatz festzustellen (im Detail gibt es weiterhin erhebliche Differenzen; diese wird es sicherlich immer geben), so zeigt die Auslegungsgeschichte in aller Nüchternheit (und dies nicht nur im 1. und 2. Weltkrieg), wozu „Exegese" fähig ist. Wo die vorstehenden Auslegungskriterien mißachtet werden, scheint eine übertriebene, nur vom Leser/Interpret her denkende Rezeptionstheorie Recht zu haben: „Der literarische Text erzeugt nicht die vom Autor intendierte Bedeutung, sondern eine Struktur, die ihren Sinn durch den Leser erhält, den Leser, dessen Sinnentwürfe variieren je nach dem ideologischen, biographischen und historischen Systemzusammenhang, dem er angehört."[3] Allerdings hat darin jegliche Rezeptionstheorie – auch theologisch – ihr Recht, im historisch vorgebenen Text das für heute freizulegen, „was uns unbedingt angeht" (P. Tillich) und was von uns unbedingt getan werden muß. Hier ist bei der Realisierung jeder Christ gefordert; erst die Zukunft offenbart auch ihm (vgl. Mt 25,31–46), ob er sich richtig verhalten hat. Ein reines Bekenntnis-Christentum lehnt Mt ab, für ihn zählt allein ein Christentum der Tat (7,21–23) ...

I

Den besten historisch-kritischen und zugleich den Leser ansprechenden und gekonnt aktualisierenden Kleinkommentar zur Bergpredigt hat E. Schweizer vorgelegt.[4]

Der Altmeister der Auslegung der synoptischen Evangelien (der Kommentar zu Mk erschien 1968, ^{5}1978, zu Mt 1973, ^{3}1981, zu Lk 1982, alle in der Reihe „Das Neue Testament Deutsch" – mit der Zielgruppe: breiter Leserkreis ohne fachexegetische Vorbildung), der emeritierte Züricher evangelische Neutestamentler, bietet in diesem handlichen Bändchen einen Sonderdruck seiner Auslegung zu Mt 5–7 aus dem Jahre 1973. Ist es deshalb veraltet? Im Gegenteil! Die Aktualität ist nicht begründet in der sparsamen Neugestaltung (lesenswerte Hinweise im Kommentar zur Vorgeschichte des mt Textes wurden – leider – gestrichen oder äußerst knapp zusammengefaßt; dafür wurde der Text um vier Exkurse aus den Kommentaren zu Mt und Mk ergänzt, was für das Verständnis hilfreich ist, wie etwa die Hinweise zum Begriff „Friede" S. 19–21 zeigen können), die Aktualität beruht auch nicht auf der sinnvollen Ergänzung jüngster Beispiele (vgl. etwa bes. 112), sie ist vielmehr begründet in der bleibenden Aktualität dieses mt Textes. Es ist das Verdienst von Sch., diesen zum einen angemessenen historisch für die Gemeinde des Mt (sowie teilweise für seine Vorlagen), zum anderen für den Leser heute ausgelegt zu haben. Dem entspricht die klare Gliederung bei der Auslegung: Einleitung (mit Hinweisen zur innerchristlichen und jüdischen Vorgeschichte etc), Einzelauslegung und Schlußbemerkung (in direkter Hinwendung auf die Gegenwart). Drucktechnisch hätten vor allem die Schlußbemerkungen deutlicher als geschehen abgegrenzt werden müssen, da Auslegung und Anrede verschiedenen Sprechebenen angehören, was vom Verf. auch sorgfältig beachtet wird.

Der Stil des Autors ist wohltuend: allgemeinverständlich, aber keineswegs simplifizierend, klar und konzentriert, den Leser nicht überredend, wohl aber ihn einladend, sich auf die Bewegungen des Textes einzulassen und den vorgezeichneten Weg heute weiterzugehen. Dabei bleiben die Hinweise zur Aktualisierung in der Fluchtlinie der Auslegung. Hierin liegt die Stärke dieses Bändchens, dies begründet eine nachdrückliche Empfehlung für alle, die heute ringen um Fragen von Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltlosigkeit, Revolution und Entwicklung, soziale Gerechtigkeit, Ehe, Eid, Rechtsprechung und Feindesliebe, aber auch um Fragen des Gebetes, der christlichen Grundorientierung, um Ehelosigkeit und christliche Freiheit usw. Was in den einzelnen Schlußbemerkungen (24.27f.31.37f.50–52.71–73.85f) stärker in der Perspektive des Textes blieb, wird abschließend über den mehr individuellen und kirchlichen Bereich hinaus auch gesellschaftlich und politisch ausgezogen – bis in die neuformulierten Hinweise auf die jüngste Abrüstungsproblematik: „Daß man das Menschenmögliche tun muß, um einen Atomkrieg zu vermeiden, ist von der Bergpredigt her eindeutig. Darin sind sich Christen einig. Aber ob ein, notfalls

dem Thema „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort"; die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Bd 1–2, Gütersloh 1978.

[2] Vgl. z. B. H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983; W. Korff (Hrsg.), Den Frieden sichern, Düsseldorf 1982; L. Schottroff, Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis, München 1982; P. Trummer (Hrsg.), Gedanken des Friedens, Graz 1982.

[3] P. Rusterholz, Hermeneutik, in: H. L. Arnold – V. Sinemus (Hrsg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft I, München ^{4}1976, 103, der diese These mit Recht kritisiert.

[4] Schweizer, Eduard: Die Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 118 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481) Kart. DM 14,80.

einseitiger, Verzicht auf Atomwaffen dazu führt oder ob gerade umgekehrt eine Politik der Stärke, gepaart mit Bereitschaft zu Abrüstungsgesprächen, auch den andern zu Friedensverhandlungen bereit macht, das kann nur eine möglichst klare und nüchterne politische Einschätzung der Lage beantworten. Der britischen Kolonialmacht gegenüber war der passive Widerstand Gandhis das von der Bergpredigt her inspirierte richtige Handeln; Hitler gegenüber hätte vielleicht eine frühzeitige innen- und außenpolitische Haltung der Stärke, notfalls unter Waffeneinsatz, unsagbares Leid verhütet." (112). – An diesem Punkt geht der Entwurf der amerikanischen Bischöfe zum Friedenspapier bekanntlich weiter, da dort auch die Drohung mit Atomwaffen als unmoralisch verurteilt wird (vgl. auch H. Gollwitzer und H. R. Reuter; dazu unten).

Angesichts der unbestreitbaren Vorzüge dieses Bändchens sind fachexegetische Bemerkungen zweitrangig wie generell die, daß forschungsgeschichtlich der Stand von 1973 unverändert beibehalten wurde. Dies zeigt sich z. B. in der überstarken Betonung der theologiebildenden Funktion der (unfaßbaren) Größe „Gemeinde" (etwa 52.72.107 u. a.; die Entdeckung der Gemeindetheologie in der frühen Formgeschichte wirkt hier kräftig nach), in der durchgehend angenommenen, aber historisch und theologiegeschichtlich nicht näher angegebenen (und angebbaren?) vormatthäischen Traditionsschicht zwischen Mk/Q und dem Redaktor Mt sowie in der Christologie (7.24.33 u. a.: sind „Messias" und „messianischer Anspruch" ohne jegliche Erklärung für die mt Konzeption wirklich angemessen angesichts 1,23, wonach Jesus der Immanuel, d. h. der „Gott mit uns" ist?). Die Grundtendenz der gesamten Auslegung wird allerdings von diesen fachlichen Aspekten nur peripher berührt.

Wichtiger ist die durchgehende Betonung, daß Mt in Fortsetzung der Weisheitsliteratur nicht nur die innere Haltung stärker betont, sondern mit ihr das Tun (vgl. etwa 8.24.104f), vor allem daß diese Forderung zum Tun begründet ist in Jesu und Gottes vorhergehender Zusage und Zuspruch (etwa 8.24.28.86.105; anders: Strecker, Berner; siehe unten). Noch wichtiger ist die konsequente geschichtliche Betrachtungsweise, wonach die Bergpredigt „keine Rede Jesu ist, sondern ein ganzer Chor verschiedener Stimmen" (104) – mit der hermeneutischen Erkenntnis: Kein Theologe und keine Gemeinde verstand Jesu Weisungen als Gesetz und als eine für alle Zeiten fixierte Formel (110), sondern als Aufruf zur Freiheit (8) und zum konkreten „Dienst der Liebe" (112) – in Bindung an den irdischen Jesus (94.100: Kennt die mt Gemeinde und kennt Sch. die ursprüngliche Intention des irdischen Jesus? S. 112 wird dies suggeriert), so daß „die Gemeinde Jesu wirklich mit dem Worte Jesu lebte" (106) – entsprechend der neuen Situation. „So dringlich die Bergpredigt zur praktischen Konsequenz aufruft, so unmißverständlich muß doch festgehalten werden, daß aus dem Glauben lebende Liebe nie zum Programm werden kann. Sie muß in den politischen und sozialen Bewegungen das Salz und Licht bleiben." (116). Programme sind immer nur mit Paragraphen und unter Strafandrohung durchzusetzen (115). Christliches Engagement in diesem Sinn kann sich nicht aus dem Spiel halten (114), es lebt mit dem Risiko, keine „reinen Hände" zu behalten (113), ist bereit zum Konflikt (114) und fähig zur Toleranz gegenüber verschiedenen christlichen Verwirklichungen (112f). „Leben im Glauben ist nie eine Patentlösung, die alles beantwortet" (114).

Ökumenisch wichtig erscheint, besonders im Hinblick auf eine in evangelischen Kreisen immer noch fast verabsolutierte und vereinseitigte Paulus-Rezeption,[5] die trotz ihrer vornehmen Zurückhaltung eindeutig formulierte Kritik am Ende der Auslegung: „Matthäus ist skeptisch gegen eine nachösterliche Evangeliumsverkündigung, die zwar erklärt, daß in Jesus Gottes Wort an die Welt gesprochen, Gottes Macht und Gnade zum Menschen durchgebrochen sei, aber dies nicht mehr eindeutig an die Predigt und das Wirken des irdischen Jesus bindet. Daß Jesus in Gottes Vollmacht gesprochen hat, soll nicht einfach verkündigt und geglaubt, sondern angehört und getan werden." (100)

Sch. ist es in wohltuender Weise gelungen zu zeigen, daß weder historisch-kritische Exegese sich gegen allgemeinverständliche Umsetzungen sperrt, noch daß sie als Methode untheologisch ist (vgl. die andere Position von U. Berner, die die Auslegung von E. Schweizer nicht angemessen würdigt). Gerade das Ernstnehmen, das genaue Hinhören auf das damals Gesagte (in der Variabilität der unterschiedlichen Lebenskontexte), legt die theologische Botschaft dieser Texte für uns frei. Dem Verlag kann man für den Neudruck nicht genug danken, dem Vf. für die gelungene Synthese von wissenschaftlicher und zugleich kerygmatischer Arbeit gratulieren. Wer in der gegenwärtigen Friedensdiskussion biblisch motiviert ist (wer ist das explizit oder implizit nicht?), findet in diesem kleinen Bändchen eine profilierte und wegweisende Hilfe.

[5] Vgl. als extreme Position S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart-Berlin 1976, bes. 429ff; wohltuend, weil sachlich zutreffend dagegen U. Wilckens, Der Brief an die Römer I, Zürich-Neukirchen 1978, bes. 250–257; zutreffend zur Bergpredigt bereits auch H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, Leipzig ²1937, bes. 91f. 149f, der zu Recht eine Auslegung von Paulus her ablehnt.

II

Nicht die eigene Auslegung, sondern die Geschichte der Auslegung der Bergpredigt im 20. J. skizziert U. Berner.[6]

Die ev. theol. Göttinger Diss. (bei G. Strecker), die im WS 77/78 angenommen und 78/79 für den Druck überarbeitet wurde, ist als exegesegeschichtliche Arbeit eine wahre Fundgrube für alle, die an der Theologiegeschichte des 20. Jh. interessiert sind. Dieser Arbeitsertrag ist eine nicht zu unterschätzende Leistung. Der Titel ist allerdings irreführend, da er zu viel verspricht. B. nimmt nämlich „eine fast ausschließliche Beschränkung auf die deutsche protestantische Forschung" (10) vor, wobei deutsch in der Regel mit deutschsprachiger Literatur identifiziert wird (so werden neben österreichischen u. a. auch Arbeiten tschechischer Autoren einbezogen). Angelsächsische und katholische Literatur wird in der Regel ausgeschlossen, da sie „anderen Bedingungen„ (welchen? Die knappen Hinweise S. 112f dürften wohl als Begründung unzureichend sein) „unterliegen" (ebd.).

Von der Sache her ist dieses Auswahlprinzip nicht einsehbar (leben protestantische Exegeten in Isolation?), kann darum auch nicht näher begründet werden; faktisch nimmt die Vf.in dies auch nur als grobes Selektionsprinzip, da sie ständig auch angelsächsische, frz. und kath. Literatur aus verschiedenen Sprachen (ohne die Katholizität der Verfasser, auch der dt., jeweils anzugeben, was für bibliographisch unkundige Leser ein Handikap ist); ähnlich verfährt sie mit jüdischen, marxistischen u. a. Stimmen. Eine Auswahl in der Literatur mußte getroffen werden, denn es stimmt: „Der Stand der Literatur ist fast unübersehbar geworden" (220 Anm. 9); der Amerikaner W. S. Kissinger stellt immerhin 1975 in einer Bibliographie bereits 1000 Titel zur Bergpredigt und zusätzlich noch 350 Titel zu den Seligpreisungen vor – und diese Bibliographie ist keineswegs vollständig. Angesichts der Fülle auch an dt. Literatur ist die Belesenheitsbreite von B. erstaunlich, so daß bereits die Aufarbeitung des bibliographischen Materials eine enorme Leistung darstellt, die für die weitere Auslegung der Bergpredigt unersetzlich ist.

Auch von der Zeit her ist das angewendete Auswahlprinzip nicht einsehbar, denn die mit H. Weinel für das Jahr 1900 postulierte „Wende" (17) ist theologiegeschichtlich nicht belegbar (so greifen liberale Theologie, religionswissenschaftliche und philologische Erforschung, aber auch die formgeschichtliche Betrachtung weit ins 19. Jh. zurück; ebenso ist die dialektische Theologie nur als Gegenbewegung auf das 19. Jh. verständlich). Rein formale Eingrenzung ist eines, die Begründung und der Einschnitt etwas anderes.

Das Buch zeigt insgesamt eine stark inventarisierende Grundtendenz, was sich auch am Umfang zeigt: 90 S. Ausführungen (durchsetzt mit Exkursen) zur Auslegungsgeschichte im 20. Jh. (Predigtsammlungen werden einbezogen, katechetische Literatur nicht) stehen insgesamt 115 S. Anm. gegenüber, gefolgt von einem Literaturverzeichnis (227–257) und einem biographischen Anhang (258–273: dieser ist veraltet, unvollständig, ungenau, da – entgegen der Intention des Buches – konfessionelle Angaben rar sind: cui bono?). Eingeleitet wird das Buch mit Hinweisen zur Methode und zum Verlauf der Arbeit (9f) und einer Grobskizze zur Auslegung der Bergpredigt vom 1. bis 19. Jh. (11–18). Methodisch nennt B. zwei Prämissen für die Arbeit:

1. Sie soll zeigen, daß die „Auslegungen der Bergpredigt abhängig sind von der Zeit, in der sie geschrieben wurden" (9); diese historische Betrachtungsweise nennt sie „diachron" (ein Sprachgebrauch, der von keinem literatur- und sprachwissenschaftlichen Lexikon gedeckt wird); in der Durchführung beschränkt sich diese außerordentlich begrüßenswerte historische (politische, soziale, kulturelle, geistesgeschichtliche) Perspektive allerdings in der Regel bei jedem Punkt auf ca. 3–4 Sätze.

2. Als „grundlegende Voraussetzung der Arbeit" wird ihre „Parteilichkeit" für die Interpretation von G. Strecker genannt (10.106f); danach wird „das neue Sein" bei Mt nicht „indikativisch", sondern „imperativisch" ausgesprochen (10; zu einer Gegenposition vgl. oben E. Schweizer), die Bergpredigt ist ein „ethischer Text" (106), „die Verkündigung Jesu wesentlich als ethische Forderung" verstanden (G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen 1966, 175. Ebd. behauptet allerdings Strecker: „Der Imperativ ist mit dem Indikativ identisch".) Wie auch immer: So sehr die atl-jüdische Ausrichtung des mt Gerechtigkeits-Begriffes unumstritten ist, ob die aus der paulinischen Diskus-

[6] Berner, Ursula: Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert (Göttinger Theologische Arbeiten 12), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979, 273 S., Kart. DM 35,–.

sion übernommenen Begriffe Indikativ-Imperativ für Matthäus (ohne inhaltliche Abklärungen) hilfreich sind, ist zu bezweifeln. Im übrigen wäre es wünschenswert gewesen, die „Parteilichkeit" durch eine eigene kritische Auslegung von Mt 5–7 zu fundieren bzw. zu ersetzen.

Der Schwierigkeit, das ausufernde Material in den Griff zu bekommen, rückt die Vf.in nicht nur dadurch zu Leibe, daß sie zeitlich gliedert (wobei die Einschnitte zwischen A.VI-VII und B.III-IV: „Nach dem Zweiten Weltkrieg" – „In der Gegenwart" unbegründet bleiben), sie nimmt darüberhinaus eine Anregung von H. Windisch aus dem Jahre 1929 auf, wonach zwischen theologischer und historisch-kritischer Auslegung streng zu trennen sei. Zwar fragt B. (87), „ob Windischs scharfe Trennung ... nicht künstlich ist", dennoch wird seine Interpretation nicht nur als „Meilenstein" (87) und „Wendemarke" (106) gekennzeichnet, sondern auch zum Gliederungsprinzip erhoben. „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", ist mit Rudolf Bultmann im Hinblick auf die historisch-kritische Exegese zu fragen. Die Folgen dieser korsettartigen Zweiteilung sind weder grundsätzlich (75ff), noch bei nebensächlichen Aspekten durchzuhalten. So erscheinen beispielsweise Stimmen jüdischer Philosophen und Journalisten (80–84) in Teil B, Vertreter der politischen Theologie und die gesamte neuere kath. Exegese jedoch in Teil A. Dieses Verständnis vom „Graben zwischen theologischer und historischer Auslegung" (70) ist um so problematischer, da die Vf.in den Begriff theologische Auslegung etwa identifiziert mit „keine ... wissenschaftliche Forschung" (172), als „theologische Besinnung" (184) versteht, die sich „in einem überzeitlichen systematisch-dogmatischen Konzept bewegt", jedoch nicht „von einer aktuell zeitbezogenen theologischen Auslegung Gebrauch macht" (77) usw. Es ist die Unklarheit des Begriffes „theologisch" (vgl. bes. 9f.70 mit Anm. 93.75–77.106.184f), an der die Ausführungen grundsätzlich leiden – trotz der übergroßen Fülle des Materials, das vorgeführt wird. Wo anders als im philologisch, religionswissenschaftlich, politisch-sozial, insgesamt historisch georteten Text wird die theologische Aussage greifbar (wenn nicht intuitiv fromme Aneignung gemeint sein soll)?

Der Überblick über die reich mit Anmerkungen versehenen skizzierten Auslegungen ist voluminös: angefangen bei Luther und in der Lutherrenaissance, in der dialektischen und existentialen Theologie, bei den religiösen Sozialisten, in der Kriegsexegese während des 1. und 2. Weltkrieges, in der jeweiligen Nachkriegszeit, in der DDR (hier ist nach 1945 die Bergpredigt „nicht existent", so 54, wobei die Kommentare von W. Grundmann zu Mt und H. Schürmann zu Lk übergangen werden), bei Forschern, die religionswissenschaftlich, form- und redaktionsgeschichtlich, linguistisch usw. ansetzen. Die Knappheit im einzelnen ist unübertreffbar: 1 S. Exkurs zu Luther (33f), 2 S. zur dialektischen (29–31), 1 S. zur existentialen Auslegung (31f), 2 S. zur redaktionsgeschichtlichen Auslegung (89–91), 2 S. zur Abhängigkeit von Qumran (98–100). Weniger – und dies exemplarisch intensiver – wäre wahrscheinlich mehr gewesen.

Luthers Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer einflußreichen, die politische Abstinenz der Christen begründenden Grundstruktur wird von B. (ganz im Gegensatz zu den ev. Theologen U. Luz und H. Gollwitzer; vgl. unten) wohl zu irenisch interpretiert. Nach B. wird Luther „dem historischen Ort der Bergpredigt gerecht" (34). Zum anderen sieht die Vf.in im Gegensatz zu etlichen protestantischen Darstellungen zu Recht, daß die kath. Theologie von der mittelalterlichen hermeneutischen Lesart (vgl. 12) der Unterscheidung zwischen Räten (für Priester etc) und Geboten (für alle Gläubigen) „längst Abschied genommen hat" (70), wodurch der Appellcharakter der ganzen Bergpredigt für alle Christen gewahrt ist. Hier scheint im Sinne der Vf.in das sola scriptura auf kath. Seite eher gewahrt zu sein als in der von der „Vorurteilsstruktur reformatorischen Denkens" (Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) geprägten protestantischen Literatur (70f).

Für jeden, der diesen umfang- und facettenreichen Überblick zu Auslegungen der Bergpredigt im 20. Jh. liest, dürfte es erstaunlich und zugleich erschreckend sein, daß man in den Text der Bibel offenbar hineinlesen kann, was man will – gemäß einem alten Spruch zur Bibel: invenit dogmata quisque. Kann der Text die Auslegung so wenig steuern? Gerade aufgrund der referierenden und die Auslegung nicht zugleich hinterfragenden Form der Darbietung in diesem Buch bricht das Problem des Verhältnisses von Intention des Textes und Rezeption durch verschiedene Leser fundamental auf. B. begnügt sich mit der Skizzierung eines faktischen Verlaufes, gibt in der Einleitung zu den einzelnen Punkten jeweils kurz sozialgeschichtliche Aspekte an, ohne das damit gestellte grundsätzlich hermeneutische Problem zu reflektieren (was auch wohl bei der Anlage dieser Arbeit nicht möglich war). Ihr abschließender Appell (106–108) zum Zusammenwirken der historisch-kritischen Forschung mit systematischen Bemühungen ist in dieser allgemeinen Form zwar akzeptabel, ebenso die These, daß ethische Texte sozialgeschichtlich zu interpretieren sind und daß es bei der Auslegung um ihre „Applikation" (107: der Begriff wird nicht näher geklärt) gehen muß. In diesem Kontext hätten dann allerdings die Hinweise 67–69 zur „politischen Theologie" umfangreicher und im Grundansatz positiver ausfallen dürfen. Mit solchen Hinweisen jedoch fängt erst das hermeneutische Problem als fundamentale Frage für uns heute an: Warum ist der historisch vorgegebene Text aus dem 1. Jh. n. Chr. Wort Gottes? Können wir ihn heute noch in seiner ursprünglichen Intention richtig verstehen? Wohin, d. h. zu welcher Praxis will er mich und die christliche(n) Kirche(n) heute bringen?

Die Vf.in hat dankenswerterweise für das 20. Jh. das Material (wohl) umfassend für den angegebenen Bereich aufgearbeitet, so daß die hermeneutische Problematik in allen christlichen Kirchen angegangen werden kann. Wie dies auch immer geschieht: Analog zur Frage nach dem historischen Jesus (dies hat die Geschichte der Exegese ebenfalls in unserem Jh. unzweideutig gelehrt) kann dies nur in einem Gespräch mit dem historisch vorgegebenen Text gelingen, wobei der Interpret sein Vorverständnis jeweils noch einmal kritisch zu hinterfragen hat. Der historisch vorgegebene theologische Text bietet dann keine Patentrezepte für das 20. Jh., wohl aber Modelle gelungener Verwirklichung von Nachfolge Jesu, die zu kritischer und schöpferischer Konkretion heute in der Perspektive dieser Modelle anleiten können (vgl. 70f).

III

Die Verbindung von konkreter Nachfolge heute und historisch vorgegebener Bergpredigt wird – dies signalisiert bereits der Titel – in dem vom J. Moltmann hrsg. Buch versucht,[7] wobei allerdings noch die Rollen anteilig zwischen den zwei Exegeten und den zwei Praktikern verteilt sind.

Das vorliegende gewichtige Sammelbändchen, bereits 1982 in 2. Aufl. erschienen, geht auf eine Tagung der „Gesellschaft für evangelische Theologie" vom Frühjahr 1981 zurück; der Buchtitel ist mit dem Tagungsthema identisch. Wie bei solchen Tagungsbeiträgen üblich, steht jeder Aufsatz für sich, gibt mehr oder weniger nur einige Aspekte zum Gesamtthema frei.

Am schwersten mit dem Thema tut sich verständlicherweise W. H. Schmidt (12–36: Aspekte alttestamentlicher Ethik), der zum Thema selbst nur Präliminarien beiträgt, die er in exemplarischen Skizzen (Josefserzählung, Tempeleinlaßliturgie, Dekalog, Propheten) entwirft, wobei der situative Lebenskontext der einzelnen Texte um ein vielfaches stärker (vgl. 15.30) hätte angegeben werden müssen. Auch im AT ist Nachfolge Gottes an konkrete Situationen gebunden. Hätte es sich angesichts der aktuellen Bezüge der Einladung zur Tagung (Nachrüstung, Afghanistan, ohne Waffen leben, Befreiungsfronten, Überprüfung der Zwei-Reiche-Lehre und der politischen Theologie; vgl. den Einladungstext zur Tagung im Vorwort S. 7) nicht nahegelegt, zur auch theologisch begründeten Aufrüstungsideologie unter David und Saul etwas zu sagen (so exegetisch interessant – etwa zum Tötungsverbot: 29f – die Ausführungen sind)? Wo anders in der Bibel als hier hatte Israel staatliche Macht, zu welch anderer Zeit mußte über die Beteiligung an Macht theologisch reflektiert werden? Erst seit den Zeiten Konstantins gibt es – jetzt für die Kirche – wiederum die „davidische Versuchung" (N. Lohfink). Dies wäre eine hochaktuelle und außerdem fundamental wichtige Fragestellung gewesen! Oder (da es um die Bergpredigt geht): Was sagen Alttestamentler oder jüdische Theologen zu den in ntl Literatur immer wieder sich findenden Thesen, daß der mt Jesus die Tora verschärft, überboten, aufgehoben oder überhaupt erst sachgerecht interpretiert hat? Das wäre das Thema gewesen, das außerdem für das christlich-jüdische Gespräch befreiend hätte wirken können. Schwerwiegender als die vertane Chance für die ökumenischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum ist die „protestantisch" begründete Abwertung der Tora, wenn durchgehend (12.23f.33 Anm. 24) Glaube und Ethik auseinanderdividiert werden, so als wenn hebräisch emunā als Feststehen in Gott, als Treue und Glaube nicht auch die Verwirklichung des Glaubens und die Heiligung des Alltags einschlösse. Um so erfreulicher sind die Hinweise auf die Konzentration der Einzelgebote auf ein Hauptgebot bereits in der Priesterschrift und bei den Propheten (23ff).

[7] Nachfolge und Bergpredigt. Mit Beiträgen von W. H. Schmidt, U. Luz, R. Heinrich, H. Gollwitzer. Herausgegeben von J. Moltmann (Kaiser Traktate 65), München: Kaiser-Verlag 1981, 120 S., DM 13,–.

U. Luz skizziert als Neutestamentler „Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte" (37–72), vor allem in der altkirchlichen sowie in der reformatorischen und täuferischen Auslegung im 16. Jh.; dies geschieht kenntnisreich und auf wissenschaftlich hohem Niveau. Der Vf. konzentriert sich dabei auf Seligpreisungen und Antithesen, die er jeweils zunächst (39–43.47–53) nach heutigen Erkenntnissen auslegt, ohne die Rezeptionssituation im 20. Jh. zu reflektieren (was mit dem Buch von U. Werner, auf das nicht verwiesen wird, ein leichtes gewesen wäre). Gibt es nicht das Problem des Vorverständnisses in der historisch-kritischen Exegese (dies wird S. 37 verneint)? Ist es wirklich ihre einzige Aufgabe, nur nach dem „ursprünglichen Textsinn" zu fragen (so u. ä. 8mal auf S. 37–39)? Müßte nicht auch historisch-kritisch nach allen Variationen in der Wirkungsgeschichte, die im NT bereits anfängt (vgl. die vier Evangelien und die Nachwirkung der Bergpredigt in der Briefliteratur) gefragt werden? Was heißt dann noch „ursprünglicher Textsinn"? Gehören die Rezipienten nicht von Anfang an zur Textkonstitution unaufgebbar dazu? So sehr L. mit E. Troeltsch ab S. 62 die gesellschaftliche und kirchliche Situation zu Recht mit einbezieht, so sehr fehlt diese Dimension im Vorhergehenden. Exegetische Gegenmeinungen werden (bedingt durch den Umfang) auch in den Anm. nicht genannt. So wird die auf S. 41 postulierte Erweiterung der Seligpreisungen in vormatthäischer Zeit oder die Behauptung auf S. 48, wonach Mt die 3 Antithesen sogar „aus einer schriftlichen Quelle" übernommen habe, weder literarisch noch sozial- und kirchengeschichtlich fundiert. Die „Überspanntheit und Realitätsblindheit" in Jesu „Kontrastethik" (51) ist wohl nicht nur (innertheologisch) auf das von Jesus erhoffte Herannahen der Herrschaft Gottes zurückzuführen, vielmehr ist dieses noch einmal sozialgeschichtlich-theologisch mit Jesu und der ersten Jünger Wanderleben als bettelarme, heimat- und familienlose Propheten zu verbinden (vgl. die Arbeiten von P. Hoffmann, G. Theißen, L. Schottroff – W. Stegemann u. a.). Ethisches Verhalten ist auch im NT sozial und konkret.

Die paulinisch-protestantische Perspektive zeigt sich auch in diesem Beitrag nicht nur in der Diktion (vgl. bes. 42f: im Mt-Ev. gehe es um das „Bleiben bei der Gnade"; die Bergpredigt beginnt bereits in den Seligpreisungen „mit dem Imperativ"; „Imperativ der Seligpreisungen"), sondern auch im grundsätzlichen Ansatz. So wird 46 bei der Frage nach dem Sinn der Seligpreisungen heute gefordert, daß „die Frage nach unserm Verständnis der Mitte der Schrift ... eine erhebliche Rolle spielen muß" (vgl. auch 56).

Abgesehen von diesen Ausstellungen werden die wichtigsten Auslegungsmodelle der Bergpredigt dem Leser deutlich skizziert, wobei vor allem die Nähe der frühen Täufer (die in der Nachfolge Luthers auch von L. despektierlich „Schwärmer" genannt werden) zum mt Jesus auch L. fasziniert, während ihn „ein tiefes Erschrecken über die reformatorische Auslegung" erfaßt (56). L. ist sogar „bestürzt über die Distanz" (ebd.) der Reformatoren zum mt Jesus – aufgrund starker Tendenzen zur Verinnerlichung, d. h. zur Ausblendung der sozialen Dimensionen, der Idee der Zwei-Reiche-Lehre, der Betonung der Gesinnungsethik u. a. Gemäß der Erkenntnis aus der Wirkungsgeschichte: „Sektenfrömmigkeit war oft Jesusfrömmigkeit" (63) plädiert L. am Ende emphatisch für das Ethos von Freiwilligkeitskirchen – für Volkskirchen, die faktisch schon keine mehr sind (68).

Wie solche Konkretionen heute aussehen können, entwickelt erfahrungstheologisch R. Heinrich an der Seligpreisung der Armen (73–88). Am Beispiel eines Bergmannes, einer behinderten Frau, von Obdachlosen, eines schwarzen Pfarrers im Ruhrgebiet, konfrontiert ein „praktischer Seelsorger" die reichen christlichen Gemeinden mit den (relativ) Armen in ihrer Mitte. Sein Plädoyer für eine arme Kirche sieht diese „den Hausbesetzern näher als den Hausbesitzern" (78).

Im abschließenden Beitrag „Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre" (89–120) verbindet H. Gollwitzer souverän und mit dem Mut zum persönlichen Bekenntnis (einschließlich der Praxis) die wirkungsgeschichtliche Auslegung (mit deutlicher Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre, seiner Tabuisierung der Obrigkeit sowie seiner Ordnungsangst) mit dem Versuch, Bergpredigt für heute konkret auszulegen. G. macht ernst mit einem wirklich historisch-theologischen Ansatz, was etwa folgende Konsequenzen hat. 1. Für Jesus: Er hob nicht die weltlichen Ämter auf; darin hatte Luther Recht, aber Luther übersah in seinem individualistisch-pazifistischen Verständnis die Kriterien für ein auch kritisches christliches Verhalten dem Staat gegenüber (102f). 2. Für die berechtigte Absicht der Zwei-Reiche-Lehre; aber: „entscheidend ist, wie die Gewalt, an der Jünger Jesu sich beteiligen, ausgeübt wird und wofür (103): für die Armen, zur Erhaltung des Rechtsfriedens usw. Dabei kann „Gewaltanwendung gegen Menschen eine paradoxe Gestalt der Liebe" sein (106). 3. Für die aktive Beteiligung der Christen an der staatlichen Gewalt „und d. h. auch: an der Verwaltung und Anwendung der staatlichen Gewaltmittel", was eine absolute Ablehnung von Krieg ausschließt (107). Für eine positive Deutung der Lehre „vom gerechten Krieg" (106.108–110), die den mündigen Bürger anzielte, so daß Beteiligung von Christen am Krieg als „äußerster Grenzfall des opus alienum der Liebe" ebenso zu respektieren ist wie eine Nicht-Beteiligung (108). 4. Angesichts des heutigen atomaren Rüstungswahnsinns gilt: „Friedensdienst ohne Waffen ist als Absage einer Rüstung und Kriegsbeteiligung heute ‚ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensangebotes unseres Herrn' (Erklärung der DDR-Kirchen ‚Zum Friedensdienst der Kirche', 1965)". Doch selbst hier gilt für G.: „Wer sich im Gewissen für den Militärdienst entscheidet, ist zu respektieren" (114). 5. Ökumenisch sieht G. zu Recht die Bergpredigt als Anklageschrift (118) und Gewissensspiegel für das Christentum durch die Jahrhunderte hindurch, wodurch jede Überheblichkeit gegenüber dem Judentum ins Gegenteil verkehrt werden dürfte. Jesus als „Ruf Gottes" kritisiert „christliche Gesetzlichkeit nicht weniger wie die jüdische" (116). 6. Die Bergpredigt stellt Christen nicht nur zu Israel, sondern zu den Armen dieser Erde und verpflichtet sie zu aktivem, auch politischem Einsatz (119f).

Der Beitrag von Gollwitzer, der bekanntlich innerkirchlich keineswegs unumstritten ist (wie sollte er es bei seinem engagierten Christsein auch sein?) empfiehlt sich u. a. für alle diejenigen zu lesen, die ihn als „links" abzustempeln geneigt sind, mehr noch für alle diejenigen, die ihn schlechthin als „Kirchenvater" der APO, der Besetzerszene und pazifistischer Kreise vereinnahmen wollen. Es ist nicht das schlechteste Zeichen, wenn Theologen sich gegen solch eindeutige Vereinnahmung von welcher Seite auch immer aufgrund ihrer Arbeiten sperren. Der Rez. ist der Überzeugung, daß in diesem Beitrag eine gewichtige Stimme des Friedens zu hören ist, auch wenn man damit nicht jede Formulierung zu unterschreiben bereit ist. Um den Frieden muß gestritten werden – mit Worten und vor allem in der Praxis bis zum Mut, verfolgt zu werden (Mt 5,10).

IV

Aus einer anderen Perspektive und mit anderen Voraussetzungen wird die Frage nach der Aktualität der Bergpredigt von P. Lapide aufgeworfen.[8] Da es aus jüdischer Warte geschrieben ist, nimmt man es als Christ mit gespannter Erwartung in die Hand.

Jedoch: Es besteht kein Zweifel, daß auch er als in Deutschland lebender und seit 10 J. ökumenisch engagierter Jude nicht nur vom Titel her für seinen Gesprächsbeitrag die aktuelle Friedensdiskussion in der Bundesrepublik vor Augen hatte. Auch die Einleitung (mit Äußerungen von Mahatma Gandhi über Karl Marx bis zu von Bismarck und Helmut Schmidt) und der Schluß bestätigen diesen „Sitz im Leben". Dies ist allerdings nur der Rahmen, insgesamt liegt ein Versuch vor, zu „Jesu Judesein und die grundlegende Hebraizität seiner Frohbotschaft ... so nahe wie möglich zu kommen" (13). Grundsätzliches Ziel ist also die Heimholung Jesu ins Judentum. Der Weg dorthin: „Hinter dem Übersetzergriechisch des Evangelisten" den „Ursinn des Meisterwerkes jesuanischer Ethik" (ebd.) aufzuspüren – und zwar durch Rückübersetzungen des in der Regel „holprigen und platten Griechisch" (16.41) des Mt ins Hebräische (so etwa 16), ins Aramäische (so etwa 24), in semitische Prägung (so etwa 122), ins Qumran-Hebräische (so etwa 123) – als ob dies beliebig wäre! Daß Palästina seit ca. 300 Jahren v. Chr. und darum z. Z. Jesu großenteils zweisprachig war (Griechisch als Handels-, Kultur- und Verwaltungssprache), erfährt der Leser nicht (da es nicht ins Konzept des Autors paßt), auch nicht, daß die ntl Theologen das Evangelium des Alten Bundes darum in ihrer griechischen Übersetzung (Septuaginta) lasen und zitierten. L. geht dagegen ständig von einem nur ihm bekannten hebräischen Urtext aus, ohne auch nur an einer einzigen Stelle anzudeuten, wie er zum ursprünglichen Wortlaut gelangt.

Vor aller Kritik aber zunächst positive Seiten: Jüdische Stimmen zur christlichen Bibel kann man nicht genug hören. Auch populärwissenschaftliche Publikationen erfüllen eine wichtige Funktion, auch wenn sie stark journalistisch angelegt sind und auf Effekte zielen (wovon die Publikationen L.s seit jeher in starkem Maße leben). Daß ein essayhaft und kenntnisreich-feuilletonistisches, stark subjektiv geprägtes Jesusbild des Autors entfaltet wird, mag für den kundigen Leser seine Reize haben, ebenso die zahlreichen Zitate aus „rabbinischer Literatur", die L. (wie eh und je in seinen Publikationen) assoziativ zusammenträgt, ohne den Leser darüber zu informieren, ob sie aus dem 1. Jh. oder 7. Jh. n. Chr. stammen (vgl. 132: „schon lange vor Jesus ..., wie der Talmud ... deutlich beweist"). Immerhin kann

[8] Lapide, Pinchas, Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1982, 144 Seiten (Grünewald-Reihe), kart. DM 19,80.

auch so bei Christen das Bild von „dem" ungläubigen und leistungsbedachten Judentum korrigiert werden. Jedoch suggeriert L. durch sein Vorgehen beim Leser den Eindruck, daß so etwas wie ein ungeschichtliches, einheitliches, geschlossenes Judentum ohne jegliche Wandlungen durch alle Zeiten existierte und daß es „die" rabbinische Lehrmeinung gegeben hat. Dies gilt trotz des Hinweises auf S. 23, wonach jedes Bibelwort 70 Auslegungsmöglichkeiten hat. In diesem Zusammenhang zu betonen: „Es gibt ja keinen jüdischen Papst, der imstande wäre, eine einzige Deutung zur Orthodoxie oder gar zum Dogma zu erheben, nur um die restlichen 69 zu verketzern", ist aufgrund der saloppen Formulierung nicht nur eine (ökumenische) Geschmacklosigkeit, sondern mehr noch ein Zeichen für die Ignoranz des Vf.s, der es nicht nötig hat, sich über die Möglichkeiten und Grenzen des Papstes in der kath. Theologie zu informieren. Was die Hypothesenfreudigkeit – verbunden mit Besserwisserei und der Nonchalance, auf Fachliteratur verzichten zu können – betrifft, ist dies weder in diesem noch in anderen Büchern L.s ein Einzelfall. Daher muß man wohl mit ihm Tacheles reden – im Interesse des jüdisch-christlichen Gespräches in Deutschland, so wie es in Akademien z. T. auch mit L. geführt wird.

Statt Textauslegung bietet L. geistreiche, assoziative Aphorismen – auch aus rabbinischer und heutiger Literatur, allerdings ohne jegliche kritische Gewichtung. Zitiert wird reichlich, in der Regel allerdings ohne jeglichen Quellenbeleg und nur zur Stützung der eigenen Meinung (auch wenn es 99 % Gegenstimmen gibt). Bei grundlegenden Voraussetzungen (Rabbi Hillel als Lehrer Jesu) wird allgemein auf „etliche Forscher" (23.90) hingewiesen. (Gibt es einen einzigen Fachwissenschaftler?) Für die ebenso grundlegende These vom „Rabbi Jesus" wird verschwiegen, daß Rabbi als Titel erst in der talmudischen Zeit, also nach 70 n. Chr., belegt ist; außerdem schrumpfen die 14 genannten Belege in den Evangelien für Jesus als Rabbi enorm zusammen, wenn 1. die literarische Abhängigkeit in den synoptischen Evangelien beachtet wird (irgendeine Art von Zwei-Quellen-Theorie setzt auch Lapide voraus), wenn 2. nicht jede Stelle in den Evangelien als historisch für Jesus angenommen wird, vor allem nicht die Sammelberichte, in denen Rabbi häufig redaktionell erscheint, und wenn 3. mit der Fiktionalität der Stellen ernst gemacht wird (die Anrede Rabbi erscheint in der Regel nicht im Munde der an Jesus Glaubenden, sondern im Munde der Jesus Ablehnenden). Von der Tauferzählung an betonen die Evangelisten, daß Jesus niemandes Schüler ist, sondern nur in prophetischen Kategorien verstanden werden kann. Folglich spricht Jesus in der Bergpredigt auch nicht als Rabbi, so daß jede Deutung in dieser Richtung unsachgemäß ist! Abenteuerlich ist die unbelegte These, daß ⅓ der Jünger, vielleicht sogar die Hälfte, „aus dem geistigen Lager der militanten Aktivisten" stammt oder ihm nahestand (104.129). In pseudoexegetischer Weise werden hier Thesen von R. Eisler weitergetragen, für Jesus die „Befreiung vom Heidenjoch" zu einem „der drei Hauptziele seiner Heilslehre" stilisiert, ohne daß es zu einer Auflösung des Widerspruchs zu dem ebd. (106) behaupteten weiteren Hauptziel: „schrankenlose Liebe zu Gott und dem Mitmenschen" kommt (wobei doch auch nach L. ebd. 94 die ausdrückliche Aufforderung zur Feindesliebe in der gesamten jüdischen Literatur nur für Jesus belegt ist). Nach L. bleibt die Stellung Jesu „als gewandter Stratege" (129) zur Gewalt schillernd: Feindesliebe (94), kein bedingungsloser Pazifist (104), Aufruf zum „maßvollen" (?) Schwertkauf (104.118.129), „militärische Konfrontation" und „Schlacht" (129) stehen beziehungslos nebeneinander. Nachfolge versteht Jesus nach L. demnach von Anfang an konsequent als zelotische Bereitschaft zum „Rebellentod am Römerkreuz" (105). Dazu kontrastieren die Ausführungen über die radikale Nächstenliebe in Mt 5,43 (88–99), wobei die allzu irenischen Verabsolutierungen erst durch die Hinweise auf den S. 104 und 119 zu Fluchpsalmen und zum Haß komplementiert werden. Vergleicht man die Äußerungen L.s mit denen aus früheren Zeiten, ist die Bemühung um eine stärkere Differenzierung unverkennbar, argumentativ ist die „Auslegung" aber immer noch nicht. Darunter leiden auch die guten Passagen des Buches, so daß L. weiterhin auf eine breite Rezeption durch wissenschaftlich arbeitende Bibeltheologen wird warten müssen.

Methodisch ist dieser grundlegende Mangel u. a. dreifach begründet. 1. L. wertet jeden Text primär als Aussage über den historischen Jesus, verkennt also konsequent die Texte als Aussagen der Evangelisten. (Daß es Glaubensaussagen sind, steht hier nicht zur Debatte.) 2. Betrieben wird eine bis ins Extrem gesteigerte isolierte Vers-„Exegese", die den literarischen Kontext sträflich mißachtet (vgl. z. B. 104.108. 118.129 zu Lk 22,35–51: Wort vom Schwertkauf). 3. Die Rückübersetzung ins Aramäische und Hebräische wird nach Art eines Simsalabim betrieben, so als ob der richtige Sinn eines Wortes oder eines Verses dort offen zutage läge (ganz abgesehen davon, daß die Neutestamentler heute fast einhellig der Meinung sind, daß die im NT vorliegenden Schriften keine Übersetzungen, sondern griechische Originaltexte sind). Haben etwa die Ausleger des Evangeliums des Alten Bundes nicht die gleichen Interpretationsprobleme wie die Ausleger des Evangeliums des Neuen Bundes? Hebräisch sollte kein Schibboleth sein – schon gar nicht für wissenschaftlich ungebildete Leser! Daß L. wie üblich 4. auf jede ernsthafte kritische Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Literatur verzichtet, zeugt zwar von seiner Überzeugung, verbaut ihm aber permanent die Rezeption.

Bei dieser Art von „Auslegung" wird L. weiterhin bei jüdischen Theologen, Judaisten und christlichen Bibelwissenschaftlern gleichermaßen umstritten bleiben.[9] Es sei unbestritten, daß vorgebildete und kritische Leser jedes seiner Bücher mit Gewinn lesen können. Beim vorliegenden Buch ist es vor allem die nüchterne Perspektive der kleinen Schritte zu mehr Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, zu weniger Not, Gewalt und Angst (41.101) sowie die durchgehende Betonung der Einheit von Religion und Politik, von Glauben und Tun, von Gott und Welt im Sinne der Bibel (ein Aspekt, bei dem ev. Exegeten im Hinblick auf das ganze NT sich aufgrund einer verkürzten Paulusexegese zum Teil schwer tun; die jüdische Stimme bildet hier ein deutliches Gegengewicht). Allerdings ist diese positive Grundintention methodisch und sachlich dermaßen verstellt, daß man das Buch nur theologisch vorgebildeten Lesern – allerdings mit starken Einschränkungen – als Kontrastlektüre zu anderen Büchern zur Bergpredigt und zur Friedensthematik im NT empfehlen kann.

V

Eine Zwischenstellung in den zu besprechenden Büchern nimmt das von F. W. Kantzenbach ein.[10]

Von zweifacher Intention ist das Buch des Kirchengeschichtlers an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken geprägt. Erstens verfolgt K. die Frage, wie sich die Kirche in den verschiedenen Jahrhunderten dem Inhalt der Bergpredigt gestellt hat bzw. sich ihrem Anspruch verweigert hat (11–81), zweitens bietet er u. a. ausgewählte Lyrik, Predigten, Gebete sowie reflektierende und meditierende Texte von der Alten Kirche (Justin, Athenagoras) bis in die Gegenwart (von Gläubigen und Agnostikern, Philosophen und Juden u. a.) – als Beispiele von Aktualisierungen (82–154). „Geschichtliche Besinnung und meditatives Nachdenken" als Einheit sollen dazu dienen, „dem Geheimnis der Bergpredigt auf die Spur zu kommen" (7). Warum im 2. Teil das geschichtliche Moment (wenigstens in Form kurzer bibliographischer Hinweise auf die Verfasser) fehlt, bleibt angesichts der Betrachtungsweise des ersten Teils unerklärlich. So unterschiedlich der Standort der Verfasser im 2. Teil, so unterschiedlich die Impulse, die sie aus Mt 5–7 empfingen und weitergeben. Der menschenfreundliche Grundton ist das gemeinsame Band.

Im 1. Teil bietet der Vf. gut informierende geschichtliche Längsschnitte zur Wirkungsgeschichte der Bergpredigt: Verschiedene Zugänge heute, Zugang von Jesus her (stark simplifizierend, ungeschichtlich und im Hinblick auf die Bemerkungen zu den Pharisäern karrikierend. Begründet ist diese exegetische „Enthaltsamkeit" wohl in einem grundsätzlichen Vorbehalt des Vf.s gegen „alle exegetischen Spitzfindigkeiten" [77] und „dem nicht endenden theologischen Geschwätz, dem gelehrten Disputieren, das selbstzwecklich ist"; so 79). Neben dem Überblick zum Mönchtum ist lesenswert vor allem die Skizzierung der Armutsbewegung im 12. und 13. Jh. sowie zu M. Luther (39: „Luthers reformatorische Entdeckung bedeutet eine Neuentdeckung der Gemeinschaft der Heiligen"; kritisch ist K. hinsichtlich Luthers Akzeptierung jeglicher Obrigkeit, betont demgegenüber jedoch, daß der Christ gesandt ist, die Bergpredigt in der Welt zu realisieren und dieser Dienst nicht „gespalten", sondern „einheitlich" ist; so 44). Im Hinblick auf die Täufer gelangt K. zu der Formulierung: „Im Rückblick auf die Täufer wird man urteilen können, daß die Bergpredigt in ihnen von Jesus gemeinte Adressaten fand" (48). Die Bewegungen des Pietismus (Ph. J. Spener) und der Aufklärung (Rousseau, Kant), die soziale Bewegung (F. Naumann), religiöser Sozialismus (L. Ragaz, G. Wünsch) und die „Ehrfurcht-vor-dem-Leben"-Losung (A. Schweitzer) werden sowohl unter geistesgeschichtlichen und sozialen Aspekten konkret wie in Personen lebendig. Dies trifft auch auf D. Bonhoeffers christologische Auslegung wie auf die Rezeption durch M.

[9] Vgl. z. B. J. Maier, in: HerKorr 30 (1976), 318; H. Zirker, in: RUHSch (1975), 102f; U. Luz, in: ThLZ 107 (1982), 516f; J. J. Petuchowski, in: The Jewish Spectator, Winter 1982, 23–25.

[10] Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Bergpredigt. Annäherung – Wirkungsgeschichte. – Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, 158 S., DM 29,80.

Gandhi zu. Am Ende stehen Trends in der Gegenwart, die mit den Begriffen personal (D. von Oppen), politisch (J. Moltmann) und weltethisch (T. Rendtorff) skizziert werden; angesichts der Betonung von Freiheit, Toleranz und Menschenrechte bei letzterem ist die (undifferenzierte) Kritik am Begriff Freiheit in der „Theologie der Befreiung" zumindest verkürzt (vgl. 74 mit 75f). Den Abschluß bildet das Kap. „Meine Begegnung mit der Bergpredigt" (77–81), in dem der Vf. nicht nur – untergeordnet – seinen Vorbehalt gegen die wissenschaftliche Exegese verbalisiert (77.79), sondern auch – und dies ist entscheidender – in 20 Thesen seine Perspektive skizziert: erst die theozentrische („der Wille des himmlischen Vaters") und (in Anschluß an D. Bonhoeffer) die christologische Auslegung bewahren die Ethik der Bergpredigt davor, natürliche Sittenlehre zu sein. Es geht um das In- und Miteinander dieser drei Aspekte! Insgesamt liegen sehr dichte, informative dogmen- und kirchengeschichtliche Überblicke vor, die im 2. Teil durch Versuche des Nachbuchstabierens (fast ausschließlich aus dem 20. Jh.) ergänzt werden. Ob damit ein einheitlicher Leserkreis angesprochen wird, erscheint fraglich.

VI

Parallel zum 1. Teil des Buches von Kantzenbach hat auch Joh. de Graaf die mannigfachen Versuche aus der Vergangenheit und Gegenwart, die Worte Jesu zu entschärfen oder konkret umzusetzen, knapp und treffend dargestellt und kritisch besprochen.[11]

Der Vf. dieses schmalen Taschenbuchs ist Niederländer, er lehrte nach längerer Tätigkeit als Gemeindepfarrer von 1955–1957 als Professor für Ethik an der theologischen Fakultät der Universität Utrecht. Veröffentlicht wurde vorliegendes Bändchen unter dem Titel „In Gesprek met de Bergrede" („Im Gespräch mit der Bergpredigt") im Jahre 1957, 6. Aufl. 1979; Grundlage war eine Vorlesung von 1956. Da der Vf. mit der Bergpredigt des Mt ins Gespräch kommen will (und ihm dieses in der Tat gelingt), verzichtet er auf jegliches gelehriges Beiwerk in Form von Zitaten und Literaturhinweisen. In einem kurzen Nachwort zur dt. Erstveröffentlichung weist er mit Recht auf die veränderte Situation gegenüber der Zeit vor 25 Jahren hin. Als Ursachen der erneuten Aktualität des Textes sieht er (jenseits tagespolitischer Ereignisse) den sich verstärkenden jüdisch-christlichen Dialog an, der zu einem intensiveren Nachdenken über die „Lehre" Jesu zwingt, dann aber auch überhaupt die Frage nach dem Unterscheidenden des Christseins und die Frage nach der gesellschaftlichen und politischen Konsequenz des christlichen Glaubens. Nur so könne bei der „im Sinne der Bergpredigt realistischen Suche nach schöpferischen Alternativen gegenüber der ... herrschenden Resignation und Hoffnungslosigkeit" in den Bereichen der Ökonomie und Ökologie sowie der internationalen Politik (79) dieser Text heute wirksam werden. Der Vf. gibt die Richtung an, ohne sie – im vorgegebenen Rahmen – für heute umfassend oder ansatzweise zu konkretisieren.

Unter fachexegetischer Perspektive ist dem Vf. zu bestätigen, daß er (unter Rückgriff auf die Bergpredigt-Auslegung seines Landsmannes A. M. Brouwer) auf textlich gut fundierter, bereits stark redaktionsgeschichtlich orientierter Grundlage mit dem Text umgeht. Hier sind vor allem die Betonung der Theozentrik zu nennen (24: in Mt 5–7 geht es „um die gute Botschaft von Gott, der in Jesus Christus sich selbst gibt und nicht nur ein Gesetz oder eine Reihe von Geboten"), mehr noch die der Christozentrik (58–64.75f). Die ethische Weisung ist an die Person Jesu gebunden, beide bilden eine Einheit (23), als Weisung ist sie (mit Bergson) eine morale ouverte, „die zu Gott und dem Nächsten hin offensteht" (69). Adressat ist die christliche Gemeinde. Dennoch bleibt diese Weisung weder auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt, noch im allgemein Theologischen behaftet, da der Vf. an konkreten Beispielen aus der Geschichte (69f), mehr aber noch in Nebensätzen gemeindliche und weltliche Möglichkeiten konkreter Nachfolge benennt (vgl. bes. 73ff).

Mit dieser grundlegenden Perspektive gelingt es ihm, einseitige Interpretationsmodelle aus der Geschichte, die er in gedrängter, aber angemessener Form skizziert, zu befragen und positiv in der Bergpredigt ein Modell für das Ethos der christlichen Gemeinde zu sehen (65–76). Als Weisung erinnert die Bergpredigt „die Gemeinde an ihren niemals beendeten Auftrag zum ‚Experiment mit der Liebe'" (72), das auch heute andauert.

Dem Übersetzer ist eine gut lesbare Diktion zu bescheinigen, dem Vf. eine fundierte Deutung der bislang vorliegenden Versuche anderer Gesprächspartner mit dem Text sowie eine freundliche und werbende Einladung an den Leser, sich auf die Sache dieses Evangeliums im Evangelium (21–23) einzulassen – in der Überzeugung, daß seine „experimentellen Möglichkeiten noch längst nicht ausgeschöpft sind" (74).

[11] de Graaf, Johannes: Mit der Bergpredigt leben. – Gütersloh: Mohn 1982, 79 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1057), kart. DM 8.80.

VII

Im Gegensatz von Joh. de Graaf steht bei G. Borné die Aktualisierung der Bergpredigt auf eine konkrete Situation einer Gemeinde heute ganz im Vordergrund.[12]

Der Vf., Promotion bei H. Gollwitzer, verheiratet mit einer Psychotherapeutin, seit 1975 ev. Pfarrer in Berlin (West), seit 1979 Kreispfarrer für Behinderte, legt in diesem Buch „Betrachtungen" (14) vor, die ursprünglich in den Jahren 1979–81 als Predigten gehalten wurden. Die Intention: „Gefragt wird nach der Bedeutung der Bergpredigt für diesen unseren Alltag in seiner Verflechtung mit dieser unserer Zeitgeschichte" (14). Bergpredigt und konkretes Leben sollen also wie im NT zusammengebracht werden, was zur Folge hat, daß entschieden politische Predigten entstanden sind, bei denen kein aktuelles Thema ausgeklammert wird (u. a. Hausbesetzungen, Behinderte, Friedensdemonstrationen, Proteste gegen Atomwerke und dritte Startbahn des Frankfurter Flughafens, Doppelbeschluß der NATO – und immer wieder die atomare Aufrüstung). Aber auch der familiäre, psychologisch orientierte Kontext wird durchgehend einbezogen; vor allem das Plädoyer für das Recht auf Trauer (auch für Männer) im Kontext der Seligpreisung „Glücklich die Trauernden" ist hier lesenswert (24–30).

Die Legitimation für dieses Engagement findet B. im NT: „Jesus ist parteilich. Er ist nicht für alle in gleicher Weise da!" (71). Dabei will der Vf. die Bergpredigt nicht als „Rezeptbuch" verstehen; Ziel ist „eine schöpferische Anwendung ihrer Grundgedanken auf unser heutiges Leben" (11), es geht um eine „Konkretisierung" des häufig zitierten „Geistes der Bergpredigt" auf uns. Nach welchen Regeln geschieht diese „Anwendung"? Woher kennt man den „Geist" der Bergpredigt? Über diese fundamentalen Voraussetzungen wird der Leser weder in einer Einleitung noch im Vollzug der „Auslegung" informiert. Faktisch gibt die eigene Rezeptionssituation des Vf.s und sein Standort innerhalb der „Christen für den Sozialismus" (vgl. 42f) die intuitive und von daher durch nichts zu erschütternde Lesehaltung an: „Ich sehe nicht, wie man als Christ und Mensch einen anderen Standpunkt ernsthaft vertreten kann" (69). Auch wenn der Vf. als „linker" Christ andere nicht „diffamieren" will (94f), respektieren oder tolerieren kann er im Grunde genommen andere Verwirklichungen von Christsein heute nicht. Hier ist er radikal – und gerade diese Radikalität mit allen Konsequenzen macht das Buch lesenswert, auch wenn man nicht immer und überall zustimmen kann.

So ist B. (aufgrund seiner Lesart der Bergpredigt) bereit, auch den Verlust der politischen Freiheit in Kauf zu nehmen. Als Pazifist plädiert er beim Wort vom Schlag auf die Wange (Mt 5,38f) dafür (117ff), den russischen Panzern keinen militärischen Widerstand zu leisten, sondern mit Blumen entgegenzugehen. Dies sei „der einzige Weg" (119), der zum wirklichen Frieden führt. Der schrittweise Abstieg vom Gipfel der Aufrüstung durch Verhandlungen ist unmöglich? Angesichts der politischen Blauäugigkeit nimmt es nicht wunder, daß B. die Sowjetunion „im Moment eher als die ‚vernünftigere' Weltmacht erscheint" (117) – mit entsprechender Negativierung der anderen (etwa 49f.53.114). Aufrüstung, Straflager und psychiatrische Kliniken in Rußland erhalten – und dies ist angesichts der sonst üblichen konstatierenden Wisserei entlarvend – den Zusatz „wenn es stimmt" (126). Neutral ist der Vf. politisch und theologisch nicht. Aber wer kann das schon sein? Wie aber steht es (da überarbeitete Predigten vorliegen) angesichts der durchgehenden eindeutigen politischen Stellung des Vf.s um das Amt des Predigers in der Gemeinde? Was darf, soll und muß ein Gemeindeleiter tun? Wird bei Predigten dieser Art Gemeinde letztlich nicht wiederum als unmündig behandelt, zum Objekt des Predigers gemacht? Wird die Bibel nicht doch als Rezeptbuch verstanden? Predigt man überhaupt noch über den biblischen Text, oder ist er nur Mittel zum Zweck? Ist man bereit, die Bibel als historisches Bekenntnis des Glaubens an das Wirken Gottes in Jesus (vgl. die spärlichen streng theologischen Hinweise auf S. 95f.128 und die verkürzende Rede von der Auferstehung auf S. 116) und seiner auch politisch relevanten Praxis zu deuten, sich folglich auch (in guter „evangelischer" Predigt-Tradition) mit dem Text und seiner Auslegungsgeschichte (bis in wissenschaftliche Kommentare hinein) auseinanderzusetzen?

Hinweise auf exegetische Fachliteratur sucht man vergebens, lediglich die sozialrevolutionären „Auslegungen" von L. Ragaz (109.124–130) und von L. Tolstoi (112ff) verdienen nach B. Erwähnung, kennzeichnen somit auch das Interesse des Vf.s selbst. „Auslegung" im Sinne des Vf.s (vgl. 78f) ist nicht das Bemühen, historische Texte aus dem 1. Jh. n. Chr. aus der damaligen, je einmaligen Sprechsituation zu interpretieren, vielmehr impliziert der Begriff bereits in verabsolutierter Form die

[12] Borné, Gerhard: Bergpredigt und Frieden. Mit einem Vorwort von Dorothee Sölle und einer Rede des Erzbischofs von Seattle, Olten-Freiburg: Walter-Verlag 1982, 147 S., DM 18.50.

„Auslegung" der heutigen Situation. Der Versuch, beides zusammenzubringen, wird nicht gemacht. Lessings garstiger Graben zwischen dem Damals und Heute wird nicht beachtet – mit der Folge, daß man die Handlungsanweisungen Jesu nach Mt im salto mortale als politische Instruktion und für uns „übersetzt". Beispiel: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere dar!" = „Wenn einer neue Raketen auf dich richtet, dem zeige, daß du auch deine bereits stationierten abbauen willst!" (10) und daß du deinen Feind mit offenen Armen als Aggressor einlädst (118f).

D. Sölle nennt in ihrem Vorwort das Buch „ein schönes Dokument der neuen christlichen Kultur, die unter uns entsteht", wobei das Neue an diesem Buch „dieser sanfte Ton, diese geduldige Überredung . . ., doch bitte das Leben dem Tod vorzuziehen" (7) sei. Lieber rot als tot: Ist das die Alternative?

Anders, weil differenzierter, im Anhang (133–147) zwei Erklärungen des kath. Bischofs *Hunthausen* von Seattle, der bekanntlich aus Protest gegen die weitere Atomrüstung zu 50 Prozent seine Steuern verweigert. Er hält den Besitz von Atombomben und die Drohung mit Waffen dieser Art – analog zum bekannten Schreiben aller amerikanischen Bischöfe – für unmoralisch; auch er plädiert für einseitige Abrüstung, da wechselseitige Abrüstungen mißlungen seien. Seinen „zivilen Ungehorsam" versteht er als „Gehorsam gegen Gott" und als „Gewissensverpflichtung", ohne andere darauf festzulegen oder sich selbst für immer darauf festzulegen (144). Hier wird nicht eine besserwisserische Übertragung der Bergpredigt auf die gegenwärtigen Probleme vollzogen, jedoch mit dem Mut zum „Kreuz" (135f) eine christliche Position mit aller Klarheit und mit allen Konsequenzen vertreten, gleichzeitig aber Toleranz praktiziert, ohne daß diese den Stachel gelebten Christseins für andere verliert.

VIII

Vom gleichen Engagement für das konkrete Handeln in der Gegenwart in der Perspektive der mt Bergpredigt wie das Buch von Borné, aber exegetisch fundiert, ist das folgende vorzügliche und lesenswerte von V. Hochgrebe hrsg. Sammelbändchen: Provokation Bergpredigt.[13]

Unter dem Titel „Die Bergpredigt – Leitfaden oder Utopie?" sendete der Hessische Rundfunk vorliegende Beiträge bekannter, engagierter kath. und ev. Theologen, deren Name z. T. schon ein theologiepraktisches Programm ist (ihre wichtigsten Lebensdaten finden sich dankenswerterweise im Anhang 156–158). Als Folge ist aufgrund der getroffenen Auswahl eine starke – auch ökumenisch bedeutsame – Übereinstimmung zu konstatieren sowie ein (vor allem im Hinblick auf die beteiligten evangelischen Theologen) erstaunlicher Konsens hinsichtlich der in der Bergpredigt betonten Not-wendigkeit des Tuns. (Lediglich der Hrsg. meint im Vorwort das Bild vom Baum und seinen guten Früchten in Mt 7,17 wie folgt kommentieren zu müssen: „Der gute Baum produziert ja nicht die Früchte, sondern sie wachsen an ihm. Insofern hat Luther recht mit seinem reformatorischen Bekenntnis ‚gerecht allein durch Glauben'". Wie steht es dann um den schlechten Baum mit den schlechten Früchten im gleichen Vers? – Dies bleibt eine Ausnahme.) Insgesamt kann allen Autoren ein möglichst unvoreingenommener, nicht von einer verkürzten lutherischen Paulus-Deutung geprägter Umgang mit der Bergpredigt des Mt bestätigt werden.

Den Autoren geht es nicht um eine Auslegung des Textes im engeren Sinn, auch nicht den Exegeten. (Am ehesten bleibt noch der einleitende Beitrag von J. Blank in diesem Ansatz, was sich im Hinblick auf das ganze Buch aber als sachlich begründet erweist: Er bietet lesenswerte, knappe Hinweise zur literarischen Eigenart des Textes, zur Intention der mt Bergpredigt wie zur lk Feldrede, zu Verständnismodellen in der Geschichte und zur Provokation der Seligpreisungen.) Dennoch wird in allen Beiträgen Auslegung im besten Sinne des Wortes betrieben: Auslegung der eigenen christlichen Gegenwart angesichts der provozierenden Thesen der mt Bergpredigt. Die Frage: Kann man mit der Bergpredigt als Christ heute leben? wird übereinstimmend bejaht, wobei die Übereinstimmung auch die Reichweite betrifft. Die Bergpredigt kann nicht auf den privaten Bereich oder auf Familie und Gemeinde beschränkt werden, sie bezieht sich eindeutig auf die Gesellschaft, schließt also alle Dimensionen gesellschaftlicher Wirklichkeit in Ost und West, Nord und Süd ein. Dabei ist sie kein Gesetz, sondern Evangelium, das ständiger Aktualisierung (vgl. etwa 131–145: M. Stöhr), schöpferischer Phantasie und Mut zu Konkretisierungen bedarf. Solche parteilichen Stellungnahmen in der Nachfolge Jesu werden in jedem Beitrag reichlich geboten.

So beim ev. Exegeten E. Käsemann (33–44) zum Thema: Dürsten nach Gerechtigkeit, der Bergpredigt und Weihnachtsevangelium stark miteinander verbindet sowie in einem streng gesamt-bibeltheologischen Ansatz die Zusage Jesu: „Ihrer ist das Himmelreich" zu Recht mit dem atl Zuspruch Jahwes: „Ich bin der Herr, dein Gott" identifiziert; beim kath. Weihbischof L. Schwarz (45–61) zum Thema: Verfolgte um Jesu willen, der auf die „Sünde vor allem auch in der sozialen Dimension" in Südamerika (60) verweist; beim ev. Systematiker J. Moltmann (63–74) zum Thema: Liebet eure Feinde, der ebd. 65f vielleicht zu wenig im Hinblick auf Q und die Großevangelien die unterschiedliche Sozialstruktur beachtet und ebd. 68f angesichts des Christozentrismus die Humanität anderer Religionen und Kulturen übersieht. (Haben nicht gerade „christliche" Staaten Weltkriege geführt?); beim kath. Systematiker O. H. Pesch (75–89) zum Thema: So sollt ihr beten (mit einem Plädoyer für eine christliche Spiritualität, die keinen Bereich des Lebens ausschließt); beim ev. Theologen J. Zink (91–104) zum Thema: Sorget nicht (im Kontext einer von ihm diagnostizierten depressiven Grundstimmung und kollektiven Melancholie in Deutschland wirbt er für ein „sorgloses" Engagement, das alles von Gott erwartet); beim kath. Kirchenrechtler K. Walf (105–115) zum Thema: Richtet nicht (der sich zu Recht gegen Vorurteile, aber auch gegen eine falsche Toleranz ausspricht – und zwar im zwischenmenschlichen und vor allem im kirchlichen Bereich); bei der ev. Exegetin L. Schottroff (117–129) zum Thema: Die enge Pforte (die mit Recht herausstellt, daß die Bergpredigt vom „eigenen Zusammenhang" her bezüglich der Verbindlichkeit in allen Bereichen „völlig eindeutig" ist); beim ev. prakt. Theologen M. Stöhr (131–145) zum Thema: Vom Reden und Tun (der die mt Theologie zu Recht vom jüdisch-bibeltheologischen Horizont her versteht); beim neuaufgenommenen Beitrag des ev. prakt. Theologen R. Roessler zum Thema: Sich nicht zum Feind machen lassen (einer Rundfunkpredigt anläßlich der Entführung von H. M. Schleyer 1977).

Alle Beiträge sind geprägt vom Grundton christlicher Hoffnung, daß ein Leben nach der Bergpredigt wirklich neue Menschen und eine neue menschliche Gesellschaft ermöglicht. Und auch folgendes ist als Konsens bei allen Autoren festzuhalten:

1. „Ein Glaube, der sich nicht auch im Tun äußern und bewähren würde, ist für Matthäus ein sehr unzureichender Glaube, der keineswegs für das Christsein ausreicht" (22). Dieser Satz könnte in jedem der Beiträge stehen, auch in dem über das Beten.

2. Die Bergpredigt bietet nicht ein ethisches Programm, ist nicht primär Aufforderung, sondern „die Zusage Gottes aus dem Munde Jesu, daß Gott sich einmischt. In der Bergpredigt wird diese Gotteszusage gleich am Anfang in einer Reihe von Seligpreisungen ausgedrückt" (128). Oder anders formuliert: Die Botschaft und Praxis Jesu von der schon gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit Gottes ist die grundlegende Voraussetzung für ein Handeln, ohne das Christsein nicht möglich ist. Mit Recht findet sich die Vorrangstellung des Gedankens von der Zusage Gottes durchgehend bei allen Autoren (vgl. z. B. 25f.36f. 52.70.85f.100f.126–129. Zu einer anderen Akzentuierung vgl. oben U. Berner, G. Strecker).

3. Jeder Verfasser ist bemüht, in der Perspektive der mt Bergpredigt diese gewiß alte, aber weiterhin aktuelle Botschaft neu auszulegen – ähnlich wie die Propheten, Jesus selbst und alle Evangelisten und Theologen des NT ständig neu konkret wurden. „Die Bibel ist kein Rezeptbuch" für die Gegenwart (das wäre platter Biblizismus, von dem alle Autoren gleich weit entfernt sind), aber sie gehört auch nicht „ins Reich der Illusionen" (das würde ihr jeglichen Stachel der Provokation nehmen). „Gibt es zwischen praxisnahem Rezept und praxisloser Illusion nicht ein Drittes: Nämlich die präzise Zielvorstellung, in welche Richtung wir Menschen gehen und in welche nicht? Sind Wegweiser, die mir weder Lesen noch Denken, weder Laufen noch Energie abnehmen, dafür aber zum Ziel auf den Weg bringen, sind Wegweiser deswegen überflüssig, weil sie mir nur die Richtung zeigen, mich aber nicht an das gewünschte Ziel bringen? Dahin muß ich mich schon selber bemühen" (144f). Mit Recht betonen alle Autoren die Bergpredigt als Modell zu einem alternativen Leben im 1. Jh. n. Chr. – mit dem Appell an uns heute, ähnlich konkret Nachfolge Jesu zu leben.

Von solchen Bemühungen ist dieses lesenswerte Bändchen voll, wobei – auch im Sinne der Autoren – nicht immer das letzte Wort gesprochen ist. Daß auch wissenschaftliche Theologen heute immer stärker auch zu kirchen- und staatspolitischen Fragen Stellung nehmen, ist keineswegs zum Schaden für die gegenwärtige Diskussion. Im Gegenteil: Erst so kommt das Evangelium Jesu Christi in seiner die gesamte Wirklichkeit betreffenden Intention wieder voll zur Sprache und auch die historisch arbeitenden Fachwissenschaftler sind auf dem Weg, das zu tun, was Jesus getan hat: um der Menschen willen den Frieden (schalom) Gottes zu verkünden und erfahrbar werden zu lassen.

[13] Hochgrebe, Volker (Hrsg.): Provokation Bergpredigt. Mit dem Text von Matthäus 5–7 in der Übersetzung von Walter Jens und mit Beiträgen von Josef Blank u. a. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1982, 158 S., kart. DM 16.80.

IX

Sollte sich dem Leser der Eindruck aufdrängen, daß katholische Stimmen in dieser Übersicht fast ganz fehlen, so ist dies durchaus zutreffend; darin spiegelt sich die Lage auf dem Büchermarkt wider, wenigstens bis vor einigen Jahren. Auch wenn in den vergangenen Jahren es zu einem ausgewogenen Verhältnis von katholischer und evangelischer Literatur der Bergpredigt und zur Ethik des Neuen Testamentes gekommen ist (vgl. die Monographien von R. Schnackenburg, K. H. Schelkle, P. Hoffmann-V. Eid u. a.), so gilt dennoch die Feststellung des emeritierten Würzburger katholischen Neutestamentlers R. Schnackenburg in dem von ihm hrsg. Sammelband:[14] „Hauptsächlich den evangelischen Christen jedoch verdanken wir die Hinlenkung unseres Blickes auf die Bergpredigt" (8). Als Grund für diese Situation im katholischen Bereich wird ebd. vom kath. Münchener Moraltheologen J. Gründel (unter Hinweis auf das Dekret über die Ausbildung der Priester Nr. 16 des Zweiten Vatikanischen Konzils) die Einsicht genannt, daß in der kath. Moraltheologie „eine Verkümmerung vorliegt, die sich vor allem darstellt als ein Ansatz, der zu wenig an der Heiligen Schrift als einer wesentlichen Quelle unseres Glaubens orientiert ist" (81), dem eine „Vergesetzlichung der traditionellen Moraltheologie" als „Sündenlehre und als Disziplin für die Ausbildung guter Beichtväter" (82) in den vergangenen Jahrhunderten (vgl. dazu 82–85) entspricht. So sehr die historisch-kritische Exegese heute cum grano salis zu einem die Konfessionsgrenzen übersteigenden Konsens gelangt ist, ebenso sehr zeigen sich (und dies ist keineswegs negativ zu bewerten) konfessionell geprägte Ansätze und Tendenzen in der katholischen Moraltheologie oder in der evangelischen Ethik bei der Frage, was getan und warum es getan werden muß und woher und ob allgemeingültige Regeln zu gewinnen sind.[15]

R. Schnackenburg weist – wenn auch in aller Kürze – in einer These (kursiv gedruckt) auf dieses hermeneutische Grundproblem hin: „Jesu sittliche Mahnungen sind keine unmittelbaren Handlungsanweisungen und praktikablen Normen, sondern bedürfen der jeweiligen Applikation mit Hilfe der gläubigen Vernunft" (58; vgl. auch 53f die Hinweise auf J. Blank, P. Hoffmann und H. Schürmann). In ähnlicher Deutlichkeit formuliert auch der evangelische Gesprächsbeitrag von H. R. Reuter (Referent an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft in Heidelberg) mehrmals das evangelische Vorverständnis, wenn er „systematische Theologie bis in die politische Ethik hinein ... als konsequente Auslegung der Heiligen Schrift" (63) versteht oder sich kritisch „zu einem allen Menschen vorgegebenen Naturrecht" (75) äußert (vgl. auch 79). Demgegenüber ist wohl die einseitige Betonung nur der futurisch gedachten Herrschaft Gottes bei Reuter (64.67.69.79) als konfessionalistisch zu bezeichnen (ist Gegenwart nur verderbt im Sinne Luthers?), wo doch auch evangelische Exegeten (wie auch R. Schnackenburg es durchgehend in seinem Beitrag tut) den Anfang von Gottes Herrschaft im Wirken Jesu und im Wirken seiner Jünger im bekannten Schema von Schon (bereits erfahrbar) – Noch-Nicht (vollendet erst in der Zukunft) zu Recht herausstellen.

Diese z. T. verdeckten, z. T. offen ausgesprochenen ökumenischen „Interessen" und Vorverständnisse machen nicht zuletzt den Wert und Reiz dieses Buches aus, das im übrigen vier Referate eines Studientages der Kath. Akademie in Bayern von September 1981 enthält.

Die Aufgabe des Exegeten R. Schnackenburg war es, einen ersten Überblick über die Texte (die als Synopse im Anhang 113–124 sinnvollerweise abgedruckt sind) und eine Einführung in ihre Aussageabsicht zu geben (13–36). Er bietet lesenswerte Hinweise zur Überlieferung der in der „Bergpredigt" gesammelten Herrenworte bis zu Lukas und Matthäus und zum Aufbau der Kapitel 5–7 bei Mt. Zu Recht betont er inhaltlich durchgehend den jüdischen Denkhorizont, noch wichtiger, „daß die Botschaft von der herannahenden Gottesherrschaft die ganze Rede trägt und motiviert" (28). „Was Gott inauguriert, sollen die Menschen ergreifen und im irdisch-geschichtlichen Raum, von Gottes Kräften getragen und getrieben, fortführen, bis Gott einst alles vollendet" (31). Hier werden Botschaft und Forderung, Gottes Gnade und menschliches Ethos ausgewogen und den Texten gemäß gleichermaßen betont, was dem ökumenischen Gespräch dienlich sein dürfte.

Das zweite Referat zur „Auslegungsgeschichte" (36–54) mit den anschließenden 7 Thesen zur eigenen „Sinndeutung" (55–59) bietet eine zwar keineswegs erschöpfende und umfassende, aber meisterhafte, knappe und übersichtliche Skizze mit trefflichen, hier und da nur in zwei Sätzen gerafften kritischen Anmerkungen zur jeweiligen Position. Über U. Berner, U. Luz und F. W. Kantzenbach hinaus werden auch neue Autoren vorgestellt. Festzuhalten bleiben vor allem zur angeblich typisch katholischen Aufteilung der Forderungen der Bergpredigt in eine zweistufige Moral (für Ordensleute und für Christen allgemein) die Differenzierungen Schnackenburgs (42f, vgl. auch U. Berner 70f) mit Hinweisen zu Thomas von Aquin, aber auch zu den evangelischen Theologen F. Naumann und K. Bornhäuser.

Beim abschließenden „Versuch ... einer Anwendung auf unsere Zeit" (55) in sieben Thesen kann es sich selbstverständlich nur um die Angabe einer Richtung handeln. Die theozentrische und christologische Begründung wird zu Recht verbalisiert (Thesen 1–3). Die Gemeinde-Perspektive entfällt erstaunlicherweise (vgl. dagegen die Hinweise zu den Hörern bei Mt und Lk auf S. 25–27); zumindest etwas mißverständlich und verkürzt wird sofort „jeder einzelne Mensch" als Adressat genannt, so daß die Spannung von (in „Welt" verstricktes) Gemeindeethos und (vielfältig begründetes und praktiziertes) Weltethos gar nicht aufkommt. Lediglich in der 7. These (58) wird das Problem angesprochen, daß „für den Einzelnen ... die Höchstforderungen Jesu mit Gottes Gnade nicht unerfüllbar (sind)", während sie angesichts der „Macht des Bösen ... für die menschliche Gesellschaft als ganze ein unerreichbares Ziel (bleiben)." Hier hätte man sich einige Hinweise zur (z. Z. diskutierten) Gemeinde als Kontrastgesellschaft, zur christlichen Ethik als Widerspruchsethik usw. gewünscht. Dem Verf., der mit seinem Buch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes", München [1]1954, bereits früh als Katholik die anstehenden Probleme anging, bleibt zu wünschen, daß auch die in Arbeit befindliche völlige Neubearbeitung wiederum ein Standardwerk wird.

Der Beitrag von H. R. Reuter zum Thema „Bergpredigt und politische Vernunft" ist in seiner Hauptthese, „daß politische Vernunft im Licht des christlichen Glaubens eine von Angst befreite Vernunft sein muß" (10), bis in den konkreten politischen Alltag heute hinein ernstzunehmen. Hier könnte vor allem die Goldene Regel Mt 7,12 eine „Vernunft des Überlebens" (73) im Atomzeitalter begründen. Ebd. 71–77 finden sich lesenswerte Überlegungen dazu wie auch 71f bedenkenswerte kritische Hinweise gegen die angeblich „zeitlos gültige Lehre" von Röm 13. Wie hier die positiven Erfahrungen des Paulus mit den konkreten römischen Justizbehörden ernstgenommen werden, so auch insgesamt beim Verständnis der christlichen Ethik: „Alle christliche Ethik gründet so gesehen in einem Ethos des Antwortens und formiert sich dementsprechend als kontext- und realitätsgerechte Verantwortungsethik – und keineswegs als zeitlose Gesinnungs- oder Normenethik" (77).

Den gleichen Sachverhalt umschreibt J. Gründel in seinem Beitrag „Die Bergpredigt als Orientierung für unser Handeln. Zur Erneuerung der Moraltheologie ‚aus der Lehre der Schrift'" (81–112) mit dem mißverständlichen Begriff „Kompromiß". Trotz der auf S. 103–105 getroffenen Differenzierungen bleibt der Begriff aufgrund der allgemeinen Sprachverwendung zu stark vorprogrammiert, als daß er das Gemeinte ohne lange Absicherungen festhalten kann. Auch im NT liegen ja in den Adaptionen und Konkretionen der Evangelisten Mt und Lk keine Konzessionen und Kompromisse (in diesem Sinne) vor, sondern sachgerechte theologische Interpretationen auf neue Wirklichkeitserfahrungen hin. Was sachlich zum „Ethos des Konfliktes und des Kompromisses" (103) gesagt wird, stimmt grundsätzlich mit der Position des evangelischen Gesprächspartners überein; unter ökumenischer Perspektive bleibt dies festzuhalten. Grundsätzlich führt die stärkere Besinnung auf die Schrift auch die kath. Moraltheologie zu einer Abkehr von einer deontologischen, essentialistisch-deduktiven Methode und zu einer Hinwendung zu „einer recht verstandenen Verantwortungsethik" (102). Auch wenn die biblischen Aussagen – zu Recht – nicht den Charakter einer normativen Ethik tragen, sondern den der Paränese und „die sittlichen Forderungen an Gottes vorausgehendes Heilshandeln geknüpft werden" (111; vgl. 104), bleibt die Frage (nicht nur an diesen Aufsatz, sondern generell im Hinblick auf das Verhältnis von Moraltheologie und Schrift): Gibt es über die Hermeneutik einer sachgemäßen Auslegung historisch vorgegebener Texte bereits die (von Gründel ebd. 86ff vorausgesetzte) „Hermeneutik als sachgemäße ... Übertragung biblischer Texte" (86)? Muß nicht die Spannung zwischen dem prinzipiell verpflichtenden Charakter der Forderungen Jesu, die keine unmittelbaren Handlungsanweisungen sein wollen, sondern auf je neue Applikationen drängen (vgl. Schnakkenburg 54.58), und der menschlichen Vernunft, die auf sittlich relevante Einsichten und Erfahrungen basiert und auch auf je neue Konkretionen drängt, bestehen bleiben? Daß christliche Ethik dabei das Ethos der Bergpredigt nicht transformieren kann, ist ipso facto mit dem Anliegen der Moraltheologie, konkrete Handlungsanweisungen für heute zu geben, mitgegeben. Beispiele solcher Konkretionen bietet das Buch in Fülle – bis hin zur These, daß Christen nicht nur zum Einsatz von ABC-Waffen „ihr kategorisches Nein" sagen müssen, sondern auch zur „Bereithaltung dieser Waffen und der Drohung mit ihnen" (80).

Zum Schluß sei auf ein Buch verwiesen, das thematisch breiter ansetzt, aber dennoch die Bergpredigt behandelt:

Der emeritierte katholische Freiburger Exeget A. Vögtle legt ein engagiert geschriebenes, nüchtern und differenziert abwägendes, auch allerneueste Literatur aufarbeitendes Buch zum Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes vor.[16] Daß es z. T. sehr dicht geschrieben ist, hier

[14] Die Bergpredigt, Utopische Vision oder Handlungsanweisung? Mit Beiträgen von Johannes Gründel, Hans-Richard Reuter und Rudolf Schnackenburg. – Hrsg. von Rudolf Schnackenburg, Düsseldorf: Patmos 1982. 124 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 107) kart. DM 16,–.

[15] Zur gegenwärtigen Diskussion um sittliche Vernunft und Sachverstand, besonders um das Problem einer autonomen Moral vgl. den Literaturüberblick von D. Mieth, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orientierung 40 (1976) 31–34.

[16] Vögtle, Anton: Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1983, 165 Seiten, kart. DM 14,80.

und da zum mehrmaligen Lesen und Bedenken reizt, liegt nicht nur am Stil des Vf., sondern auch in der Breite der Thematik. Daß er sich als einer der Altmeister der historisch-kritischen Exegese auf katholischer Seite nicht scheut, abschließend (141–160) bei der Suche „nach konkreten praktikablen Schritten der Friedenssicherung" (145) die vom neutestamentlichen Ethos gewonnen „Orientierungsmarken" (149) einzubringen, ist sehr begrüßenswert. Dies vor allem deswegen, weil Vf. „das bedrückende Dilemma" (153ff) der christlichen Ethik „in einer von Sünde und Irrtum gezeichneten Welt" nicht alternativ auflösen kann, da auch die neutestamentlichen Zeugnisse nicht utopisch und weltfremd formuliert sind. So kann z. B. nach V. der einzelne Christ das Prinzip völliger Gewaltlosigkeit für sich wählen, als Prinzip politischer Mitverantwortung ist es unangemessen (156f; vgl. auch 113).

Dies ist ein Grundzug des Buches, daß es sich gegen jede euphorische Lesart der Bibel wendet, da es die „Realität des Bösen" (120) ganz ernst nimmt (vgl. etwa noch 65–69.160) Daher geht es im christlichen Ethos um eine „nie endende und zu vollendende Aufgabe", „auf allen Ebenen Frieden zu stiften und Friedensbereitschaft zu mobilisieren" (160). Begründet ist diese nüchterne Weltsicht in einer ebenso nüchternen Aufgabe des Exegeten, „so ehrlich und sachlich wie eben möglich zu erheben, was das Neue Testament zur Thematik Krieg – Frieden sagt und was es etwa auch nicht sagt" (16). Um die thematische Breite des Bändchens in etwa anzudeuten, seien einige Hinweise auf die Gliederung erlaubt:

Die einzelnen Abschnitte sind wie folgt überschrieben: „Frieden" und „Frieden" (11–14: zur Vieldeutigkeit des Begriffes); ein dorniges Problem (15f: Vielfalt der neutestamentlichen Schriften); Grenzen einer neutestamentlichen Orientierung. Beschränkte Zuständigkeit (17f: im Hinblick auf die Kompetenz des Neutestamentlers; 18–20 im Hinblick auf den riesengroßen Unterschied der Weltsituation). Eine erste Bestandsaufnahme (21–36) behandelt das unbefangene Reden von Soldaten und Soldatendienst im NT (22–24: sie „werden weder verurteilt noch als Schreckensgestalt empfunden") und das Reden von militärischer Gewaltanwendung und Krieg (24–36: Krieg im uneigentlichen Sinn, Kriegshelden des AT im NT, Krieg bei Jesus, als messianische „Wehen" in Mk 13. „Jesus blickt auf das Weltphänomen Kriegführung, ohne auf die sittliche Beurteilung desselben abzuzielen": 29). Die Seiten 37–50 sind betitelt: „Warum keine direkte Stellungnahme zum Problem Krieg und Völkerfrieden?" Die Gründe: Ausrichtung der Hörer Jesu auf das absolut „Letzte"/„Eschaton" (38–40); die Situation der Kirche des Anfangs (40–50: Naherwartung, Unmöglichkeit politischer Einflußnahme, Segensgut der pax Romana, Möglichkeit faktischer Distanzierung vom Soldaten- und Kriegsdienst). Der Abschnitt „Vorsehung Gottes und Krieg" (51–57) interpretiert die Zerstörung Jerusalems, „die eindeutig mit positiver Zielsetzung in den Weltplan Gottes eingeordnet" wird (51), wobei Vf. zu Recht jüdische Deutungsmodelle im AT heranzieht. In einer Art Zwischenreflexion wird „die veränderte Situation der heutigen Christenheit" (58f) nochmals ins Bewußtsein gerufen. Danach wird der Frage „Ist ‚das Evangelium des Friedens' durch die Geschichte widerlegt?" (60–69) nachgegangen mit den Unterabschnitten: Vollendeter Friede als Tat und Gabe Gottes, göttliche Friedensinitiative und menschlicher Einsatz, eine realistische Weltsicht – mit der Einsicht: „Weder die reine Gemeinde noch die heile Welt sind herstellbar" (67). Dies ist aber für den Vf. nicht Anlaß zur Resignation, sondern zur Überwindung jedweder Friedlosigkeit und Gewalttätigkeit „von der Wurzel her" (69). Im Kapitel „Widersprüchlich klingende Worte der Jesusüberlieferung" (70–98) behandelt Vf. das Tötungsverbot Mt 5,21, die Schwert-Worte Mt 10,34, Mk 14,47 par und Lk 22,35–38, das Wort vom Hinhalten der anderen Wange u. ä. und die Reaktion Jesu „Warum schlägst du mich?" nach Joh 18,23. „Die abschließende schlußfolgernde thesenhafte Überschrift lautet: Die unbestreitbare Forderung, den Gewaltmechanismus zu überwinden" (97f). Im Kapitel „Die Urkirche und das Prinzip der ‚Gewaltlosigkeit'" (99–108) behandelt Vf. unter der Überschrift „Moralische Gewaltanwendung" das Problem der Exkommunikation im NT (100–103), woraus sich konsequent der Punkt ergibt: „keine prinzipielle Forderung des Rechtsverzichts" (103ff), da totaler Rechtsverzicht durchaus „ein friedenshemmender Faktor sein kann" (107).

Den Fragen: Kann und müßte ein Staatswesen mit der Bergpredigt regiert werden? ist das Kapitel „Bergpredigt und weltliches Regieren" (109–140) gewidmet. Einleitend skizziert der Vf. und nimmt kritisch Stellung zur Auseinandersetzung über die politische Relevanz der Bergpredigt zwischen M. Hengel und W. Schrage von 1981, dann folgen die inhaltlichen Aspekte: Keine prinzipielle Ablehnung der römischen Staatsgewalt. Überwindung des Gewaltmechanismus durch obrigkeitlichen Zwang? Konnte Jesus auf Strafgerichtsbarkeit verzichten? Die grundlegende Perspektive (endgültiges Heilshandeln Gottes). Bestätigende Stimmen der Urkirche (u. a. Röm 13,1–7). Der Grenzfall staatlicher Strafgewalt (Hinrichtung durch das Schwert), wobei die ntl Theologen „den individuell-eigenmächtigen Zugriff auf das Leben eines anderen" (135), der im Verbot des „Du sollst nicht töten" ausgesprochen ist, nicht im Widerspruch sehen dazu, daß „die staatliche Gewalt als Werkzeug Gottes die Todesstrafe verhängen läßt" (135), wie die Verbindung vom Röm 13,9 mit 13,1–7 zeigt.

Bei diesen und vielen anderen implizierten Aspekten ist dem Vf. zu bescheinigen, daß ihm eine geschlossene Deutung unterschiedlichster ntl Stimmen gelungen ist, die vor allem durch die nüchterne und umfassende Bestandsaufnahme besticht. Auf einzelne exegetische Punkte einzugehen, ist unmöglich. Nur einige Fragen, die thematische Aspekte betreffen, seien formuliert.

Sind die „heiligen" Kriege im AT (21) für einen Neutestamentler kein Problem (zumal nur hier in der Bibel Israel an der Macht partizipierte)? Steht der behaupteten „faktischen Distanzierung vom Soldatenberuf" (50; hier fehlen Belege) das „unbefangene Reden von Soldaten und Soldatendienst" (22–24) nicht entgegen? Die Sprechweise „Jesus selbst" (27–33) ist vielleicht etwas vorschnell, zumal u. a. auch Mk 12,13–17 (Frage nach der Kopfsteuer) hier behandelt wird; auch der Hinweis auf Joh 18,36 („Mein Königtum ist nicht von dieser Welt . . .") ist zumindest für exegetisch nicht vorgebildete Leser leicht mißverständlich. Wenn „Jesus von jedem einzelnen den rücksichtslosen Kampf gegen die Sünde in allen ihren Formen verlangt" (38), gehören soziale und kriegerische nicht dazu? Kann man das Problem, warum Jesus und die ntl Theologen sich nicht prinzipiell zu Fragen staatlicher Friedenssicherung, zum kriegerischen Verhalten von Völkern untereinander, zum Verhalten Roms gegen Aufständische in Israel u. a. mit dem Hinweis abtun: „Ob man diese dezidierte Forderung stellen darf, ist eben schon die Frage" (21)? Muß man und darf man hier nicht in aller Nüchternheit die Beschränktheit der theologischen Perspektive auch in der ältesten Jesustradition feststellen? Gehört die Deutung von der Zerstörung Jerusalems (56f) nicht doch zum lehrhaften Bestandteil der matthäischen (und der dtr) Geschichtstheologie, so daß Ambivalenz, Versagen, Sünde auch mitten durch theologische Aussagen geht? Hat der Christ die Möglichkeit, das Böse „von der Wurzel her zu überwinden" (69)? Wäre das nicht eine Aufhebung der Ambivalenz, des simul iustus et peccator? Wird ab S. 110ff die konkrete Sprechsituation in der ältesten Tradition in Q genug beachtet, so daß die Frage nach der Regierbarkeit eines Staates mit der Bergpredigt sich in dieser direkten Form gar nicht einstellen kann? Wollen die Aussagen des Paulus in Röm 13,1–7 über die Staatsgewalt wirklich „grundsätzliche Bedeutung . . . beanspruchen" (130; ähnlich 134) oder gehen sie nicht doch auf die positiven Missions-Erfahrungen des Paulus zurück und sind demnach nur lebensgeschichtlich von dort her zu interpretieren (vgl. oben Reuter zu Röm 13)? Wo sind die innerstaatlichen Grenzen des „Grundsätzlichen"?

Dem Rez. scheint, daß Vf. an diesen und anderen Stellen die historisch vorgegebene Beschränktheit ntl Texte und die Ambivalenz der Wirklichkeit noch kräftiger, als es erfreulicherweise geschehen ist, hätte nachzeichnen können in seinen textbezogenen, die Probleme durchdringenden, klaren und einsichtigen Auslegungen, Zusammenfassungen und Problemskizzen. Das Buch arbeitet insgesamt die Ergebnisse der modernen Exegese vorbildlich auf für das Friedensengagement, von dem kein Christ sich heute dispensieren kann. Allen daran Interessierten sei es nachdrücklich zur Lektüre empfohlen. Pflichtlektüre sollte es darüberhinaus vor allem für diejenigen werden, die sich in der einen oder anderen Weise an der Friedensbewegung oder Friedensdiskussion direkt beteiligen, damit man sich in Zukunft etwas nüchterner und sachgerechter auf die Urkunde des Glaubens beruft. Mit den Worten des Vf.: „Das Anliegen meines Bemühens sähe ich erfüllt, wenn diese neutestamentlichen Perspektiven auch bei der allen aufgetragenen Aufgabe einer vom ‚Evangelium der Friedensherrschaft' inspirierten Aktivierung der Friedensfähigkeit und der praktischen Friedensarbeit einige Hilfe geben könnten" (Vorwort). Das Buch dürfte einige Auseinandersetzungen auslösen – um des Friedens willen. Dies wäre nicht sein schlechtester Dienst am Frieden.

Die vorgestellten Auslegungen und schöpferischen Aneignungen der mt Bergpredigt sind vortreffliche Beispiele für die Ernsthaftigkeit des christlichen Ringens um eine heute angemessene Nachfolge Jesu. Darüber hinaus kann der Leser bei den historisch-kritisch arbeitenden Verfassern Seite für Seite feststellen, wie unbegründet das plakativ verallgemeinernde Urteil ist, die heutige historisch-kritische Exegese auf ev. und kath. Seite biete als historische und zugleich theologische Einzeldisziplin kaum mehr Ermutigung zum Glauben bzw. zur Glaubenspraxis. Diese Erfahrung ist nicht nur dort zu machen, wo Fachexegeten auch zu aktuellen gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung nehmen, sondern auch erfreulicherweise auf ihrem ureigenen Terrain.

Insgesamt bleibt für die weitere Diskussion zu hoffen, daß neben dem Modell der mt Bergpredigt von praktischem Christsein die mt Konzeption in ihrer übergreifenden Einheit wie auch die anderen ethischen Entwürfe im NT[17] ebenfalls stärker berücksichtigt werden.

[17] Vgl. dazu das treffliche Buch von W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

Nur in dieser historischen Rückbesinnung können nämlich heutige Christen und Kirchen – durch die vorgegebene Vielfalt der ethischen Modelle im Kanon hermeneutisch gezwungen – in ihrer jeweiligen Situation für sich und in Verantwortung für die ganze Kirche Jesu Christi nicht nur Mut zum eigenen Weg finden, sondern auch zum Gehen dieses Weges selbst. Beschimpfung, Verleumdungen und Verfolgungen sind dabei zu erwarten (Mt 5,3–12; in Lk 6,26 heißt es sogar: „Wehe euch, wenn euch alle Menschen loben", da das Lob der Menschen nur falschen Propheten gilt). Können wir Christen, können die christlichen Kirchen in unserem Land vor diesem Maßstab bestehen?

Schenker, Adrian: **Versöhnung und Sühne.** Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – (Freiburg/Schweiz): Schweizerisches Kath. Bibelwerk (1981). 179 S. (Biblische Beiträge 15) kart.

Dieses Buch von etwa 140 S. (und einem knappen Anmerkungsteil) entspricht ganz dem Untertitel. Es ist von einem aktuellen Anlaß her geschrieben, nämlich der in der Schweiz virulenten Diskussion um gewaltfreie Konfliktlösung. Freilich hat es die Aktualisierung nicht soweit getrieben, daß seine fünf Teile, die ganz biblischen Betrachtungen gewidmet sind (Versöhnung; Reue; Gütlicher Ausgleich; Liturgie der Sühne; Versöhnung und Sühne in Christus), sich nach der Decke der aktuellen Diskussion hätte strecken müssen. Vielmehr hat der Autor die Diskussion aufgegriffen, um aus dem reichen Schatz der biblischen Tradition einiges ihm Wichtige ins gegenwärtige Bewußtsein zu heben. Eine eigentliche wissenschaftliche Absicht verfolgt das Buch demnach nicht – das hätte seinem Zweck nicht entsprochen. Sehr wohl aber werden seine Überlegungen von gründlicher wissenschaftlicher Arbeit getragen.

Der Rez., der sich dem Thema der biblischen Theologie verpflichtet weiß, kann die mit dem Buch verfolgte Absicht nur lebhaft begrüßen. Die Durchführung der Absicht läßt freilich eine Reihe von Fragen offen, die kurz genannt werden müssen.

1. Mit Teil II hat der Autor sich an einen besonders schweren Textbereich (2 Sam 12,15–25) gewagt, dessen Deutung bisher extrem unsicher genannt werden muß. Neue Gesichtspunkte hat er hier nicht zur Geltung gebracht. Dann aber muß man fragen, ob das Beispiel für die Beschreibung einer Konfliktlösung wirklich geeignet ist. Speziell scheint es mir ganz unglaubwürdig, daß nach der auch von Sch. befolgten Deutung von 2 Sam 12,7 ein Willkürurteil Davids (auf Diebstahl stand nie und nimmer die Todessanktion!) den Ausgangspunkt für Gottes Urteil über David bilden soll (m. E. gilt Davids Todesurteil dem Machtmißbrauch des Reichen gegen einen Wehrlosen, vgl. ZAW 86, 1974).

2. Im dritten und vierten Teil entfaltet der Autor eine Reihe von Beispielen (neben anderen), die aus dem atl Recht stammen. Aber ohne Angabe des Stellenwertes, welche die Fälle je im atl Rechtssystem haben, kann man ihre Bereitschaft zur Konfliktlösung schwerlich beurteilen. Dies hat, ebenso wie im zweiten Teil, ganz bedenkliche Auswirkungen auf das vom Autor eher beiläufig als absichtlich angeführte Gottesbild. Z. B. benutzt Sch. den Begriff der Strafe, den es im AT nicht gibt, zu häufig und wohl auch zu unreflektiert, um die jeweiligen Rechtsfälle angemessen zu interpretieren.

3. Ganz Analoges müßte man zu Fällen sagen, die der „Liturgie der Sühne" entnommen sind: Ohne Angabe des Rahmens, in den sie gehören, sind Beispiele nur bedingt aussagekräftig und hinsichtlich des Gottesverstehens nicht ohne Irritationen.

Uneingeschränkt geglückt scheint mir demgegenüber der erste Teil (15–40), in welchem der Autor die Josefsgeschichte interpretiert. Er folgt hier weitgehend G. W. Coats, From Canaan to Egypt, korrigiert Coats jedoch verschiedentlich sehr treffend (auf die wissenschaftliche Diskussion muß hier nicht eingegangen werden). Von diesem Teil ausgehend findet man in den übrigen Teilen eingestreut eine Fülle von kleineren Beispielen, überwiegend aus der erzählenden Literatur, die ebenfalls ausgesprochen gelungen sein dürften (z. B. im dritten Teil die knappen Ausführungen zu Gen 32 „Jabbokskampf"). Besonders bestechend finde ich die Übersetzungen des biblischen Textes, die gelegentlich durch kleine Ergänzungen dem modernen Leser noch besser verständlich gemacht werden. Wegen dieser vielen guten Ansätze möchte man dem Autor wünschen, daß er auf dem eingeschlagenen Wege unter Berücksichtigung der genannten Defizite weitergeht.

Mainz Horst Seebass

Lang, Bernhard: **Ezechiel.** Der Prophet und das Buch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. IX, 184 S. (Erträge der Forschung Bd 153) kart. DM 39.50

Der Vf. ist auf dem Gebiet der Ezechielforschung vor allem mit dem 1978 erschienenen Buch „Kein Aufstand in Jerusalem" hervorgetreten (vgl. meine Besprechung in ThRv 76, 1980, 106–108). Die darin vertretene Ezechielauffassung (Einflußnahme auf die Jerusalemer Politik von Babel aus mit dem Ziel, einen sinnlosen Aufstand zu verhindern; weitgehende Authentizität der Texte) findet man in den vorliegenden „Erträgen der Forschung" wieder. Diese sind – mit Bezug auf die behandelten Fragen – eine Mischung von Forschungsbericht und Einleitung mit eigenen Beobachtungen und dezidierten Stellungnahmen.

Im 1. Kap. (1–31) geht es um nicht weniger als die Entstehung des Buches. Nach einem Überblick über Modelle und Tendenzen (wobei die pseudepigraphische These in nicht sehr vorteilhaftem Licht erscheint) werden in Auswahl „nichtezechielische Wörter, Notizen und Texte" erörtert, die das Wesen der recht einschneidenden redaktionellen Tätigkeit veranschaulichen sollen. Das Material, das die Redaktoren benutzen, ist in der Regel echt ezechielisch. Somit steht der Vf. der Zimmerlischen „Fortschreibung" und Bearbeitungsschichten einheitlicher Prägung eher ablehnend gegenüber. Zurückgewiesen wird auch eine palästinensische Tätigkeit Ezechiels.

Das 2. Kap. (32–56) ist den vierzehn Daten des Buches und der zeitlichen Einordnung des Stoffes gewidmet. Die Daten gelten als bare historische Münze. (Eine Besonderheit: Das berühmte 30. Jahr von Ez 1,1 ist, wie schon im 1. Kap. [19f] dargetan wird, nach der Ära Jojachin zu zählen und bezieht sich auf die Thronwagenvision, die folglich in das Jahr 568 zu datieren ist.) Was die nichtdatierten Texte und eine Periodisierung des Wirkens Ezechiels betrifft, möchte der Vf. dem Ezechielbuch nicht einfach folgen.

Das 3. Kap. (57–76) beschäftigt sich eingehend mit dem an sich weniger zentralen Problem der Krankheit des Propheten.

Das 4. Kap (77–121) greift wichtige Aspekte der Verkündigung auf (Ezechiels geistige Heimat, politische Botschaft, Erkenntnis Gottes, Bedeutung des Sakralrechts, Fremdvölkersprüche, Heilsbotschaft). Es versteht sich, daß die Ezechielauffassung L.s weithin die Richtung angibt. Die Erkenntnis Gottes darf z. B. die politischen Ereignisse, auf die der Agitator Ezechiel einwirken soll, nicht zum „Vorletzten" herabstufen.

Die Anmerkungen stehen getrennt auf S. 123–149. Die Literatur, die im allgemeinen auch in Text und Anmerkungen erscheint, füllt S. 155–169.

Der Vf. bringt auf seine Art Ordnung in das Stimmengewirr der Ezechielforschung und kann mit viel Zustimmung rechnen. Der Rez. schätzt besonders die reiche bibliographische Information und sieht seine eigene Grundauffassung (das Ezechielbuch als Pseudepigraphon) schon im Vorfeld abgetan.

Kleine Korrekturen: S. 36, Z. 7 v. u.: Statt 1 Chr 20,1 besser die primäre Stelle 2 Sam 11,1; S. 37 (zu 29,17): Nebukadnezzar scheint (Insel-)Tyrus nie „erobert" zu haben; S. 44, Z. 14: Neben Ammon, Moab und Edom in Ez 25 auch die Philister; S. 65, Z. 7: „Jüdischer Krieg" statt „Altertümer"; S. 77, Z. 12: „in die Nähe von Babel" (statt Ninive); S. 107, Z. 4 v. u.: 25,14 statt 24,14.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Deselaers, Paul: **Das Buch Tobit.** Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht 1982, 534 S., 15* S. (Orbis Biblicus et Orientalis 43) geb. DM 150.–

Um es gleich zu sagen, mit D.s Werk liegt eine umfassende, solide, kenntnisreiche und tiefschürfende Monographie zu den verschiedenen exegetischen Aspekten des Buches Tobit vor, die einen Markstein in der Erforschung dieses deuterokanonischen atl Werkes bedeuten wird. In der Methode konsequent geht D. den vielfältigen Fragen über die Entstehung des Buchs, über seine Adressaten und vor allem seiner theologischen Intention nach. Dabei zeigt er ein durchgehend einfühlsames exegetisches Gespür für die zentrale offenbarungsmäßige Aussageabsicht von Tobit, der das mit großem Geschick gehandhabte, heutige exegetische Instrumentarium dienstbar gemacht wird.

Verhältnismäßig schnell gibt D. der griechischen Textrezension BA den Vorzug vor der Version S. BA bildet für ihn das „Original" der Tobiterzählung, von der alle weiteren Textrezensionen abhängen. Diese Option wird als Hypothese durch die Gesamtanalyse und die Zusammenschau vielfältiger Arbeitsgänge „stabilisiert" (19). Als Methode seiner Untersuchung setzt D. eine fortentwickelte Literarkritik ein, wie sie vor allem von E. Zenger angewendet wird, vgl. auch F. L. Hoßfeld, Der Dekalog, (OBO 45). D. kommt zu dem Ergebnis, daß an Stelle des bis heute hauptsächlich vertretenen einstufigen oder zweistufigen Entstehungsprozesses des Buches die Grunderzählung Tobit eine dreifache Bearbeitung und Erweiterung erfahren hat. Dieses

dreifach erweiterte Redaktionsmodell wird auf Grund formaler, literarischer und inhaltlicher Abhängigkeiten im Corpus der Diss. entfaltet und nachgewiesen. Mit einer minutiösen Akribie werden Form und Struktur der verschiedenen Abschnitte des biblischen Buches besprochen und interpretiert. Dabei werden in einem ungewöhnlich breiten Ausmaß grammatische Fragen, Beziehungen der relevanten griechischen Worte zu ihren hebräisch-aramäischen Äquivalenten, historische Festlegungen und eine von großer Belesenheit zeugende Diskussion mit der vorliegenden Literatur zum Buch Tobit hauptsächlich in den Anmerkungen untergebracht. So wird im Grunde auch ein Kommentar zu Tobit geliefert.

Die Frage nach der Gestalt der Erzählung steuert nach einer kürzeren formkritischen Betrachtung die Suche nach der Gattungsbestimmung an.

Nach einer Durchmusterung der bisher versuchten Bestimmungen von Midrasch, Lehrerzählung, Geschichtsschreibung zu Legende, Märchen, Novelle plädiert D. dafür, in Tobit vor einer romanhaften Lehrerzählung zu stehen, die einen „Existenzentwurf des Diaspora-Israel angesichts dauernder Überlebensprobleme dieses Volkes" (278) bietet. Als traditionsgeschichtlicher Kontext werden „das Märchen von der Braut des Unholds" und „die Brautwerbung für Isaak" (Gen 24) angeführt und auf das Vergleichbare hin behandelt. Die fünfstufige Entstehung setzt ein mit dem vorliegenden Märchen, den ein jüdischer Autor zur romanhaften Grunderzählung umformt und ausgestaltet; sie selbst hinwiederum erfährt drei Erweiterungen.

Neben Literar-, Form-, Gattungs- und Traditionskritik wird in Kap. III (309–373) erfreulicherweise großes Gewicht auf die theologische Intention des Buches gelegt. Hierbei kommt D. zu überzeugenden und zum Teil erstaunlichen Ergebnissen. Die wichtigsten Einsichten sollen genannt werden

Die Aussagen des Buches zielen auf die Familie als Kernzelle des Volkes Israel in der Diaspora. Als Entstehungszeit ist das 3./2. Jh. v. Chr. gemeinhin angenommen. Was den Entstehungsort angeht, so plädiert D. für Ägypten. Als theologisches Programm wird auf die Wege des Menschen und sein Ergehen abgehoben. Als Kennzeichen des wahren Israeliten werden das „Almosengeben", Ausdruck des solidarischen Handelns (348–358), und „lobendes Danksagen" (358–362) herausgearbeitet. In Korrespondenz dazu zeichnen die S. 363–373 Gottes Güte und Größe, seine heilschaffende Kraft.

Im 3. Teil (374–500) werden Zeit und Ort und vor allem die theologische Intention der drei Erweiterungsschichten und ihre Autoren vorgestellt.

In der knappen Frist von ca. 60 Jahren passen sie die Grunderzählung je neuen geographischen Verhältnissen und fortgeschrittenen historischen Situationen an. So soll die letzte Erweiterung um 185 v. Chr. in Jerusalem oder Judäa entstanden sein. Vor allem die theologischen Ergebnisse, aber auch die unterschiedlichen Adressaten, Autor und sukzessiven Redaktoren sowie Zeit und Ort werden im Schlußwort (501–515) übersichtlich und präzise geordnet zusammengestellt.

D. weiß selbst zu genau, daß seine mit bewundernswerter Wissenschaftlichkeit vorgelegte Studie gezwungen ist, für manche durchaus begründete Hypothesen zu optieren. Da ich einen Kurzkommentar zu Tobit übernommen und daher die vorliegende Diss. mit besonderer Aufmerksamkeit studiert habe, möchte ich einige Probleme ansprechen, die mir fraglich bleiben und trotz des Gewichts der von D. für seine Auffassung beigebrachten Argumente wohl auch anders beantwortet werden könnten.

1. Sind die Unterschiede in der Endgestalt des Textes von solchem Gewicht, daß sie ein fünfstufiges Redaktionsmodell verlangen; lassen sie sich nicht mit guten und überzeugenden Gründen aus einer ein- oder besser zweistufigen Entstehung verständlich machen?

2. Natürlich ist es eine Frage der Definition, ob man Tobit als „Roman" versteht. Entspricht Tobit jedoch wirklich am ehesten der Literaturgattung, die wir heute landläufig als Roman bezeichnen? D. scheint selbst nicht alle Bedenken bei dieser Festlegung zu überwinden, wenn er von einem „lehrhaften Roman" spricht.

3. Ist der Unterschied der aufeinanderfolgenden Autoren von solcher Deutlichkeit und Qualität, da sie letzten Endes doch alle der Weisheit verpflichtet sind? Wird bei Annahme eines fünfstufigen Werdegangs des Buches die Möglichkeit ihrer je individuellen literarischen Tätigkeit nicht sehr eingeengt; besonders auch deswegen, weil die Erweiterungen in der knappen Zeit von nur 60 Jahren angefügt, bzw. eingearbeitet werden?

Auch solche Fragen mögen dartun, daß ich mich mit der Tobit-Studie von D. intensiv beschäftigt habe, der ich insgesamt mit vollem Herzen zustimme, ja, die ich ob ihrer Bedeutung und Fülle, auch ob ihrer treffsicheren und gefälligen deutschen Diktion bewundere. Jedenfalls wird die weitere Forschung nicht an ihr vorbeigehen. Stellt sie doch die derzeitige Summe des exegetischen Wissens über das Buch Tobit in einer überzeugenden und glaubwürdigen Weise dar.

Regensburg Heinrich Groß

Küchler, Max: **Frühjüdische Weisheitstraditionen.** Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1979. V. 703 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 26), geb. sfr. 95.–

Eine schöne Frucht des weiter zunehmenden Interesses an den biblischen Weisheitsüberlieferungen ist die umfangreiche Arbeit von K., der sich zum Ziel gesetzt hat, den „Fortgang des weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens" – so der Untertitel – zu verfolgen. Es handelt sich hier um eine überarbeitete Diss., die 1979 von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg (Schweiz) angenommen wurde. K. versteht unter „Frühjudentum" – diese Bezeichnung sollte endlich allgemein verwendet werden – den Zeitraum zwischen 200 v. und 135 n. Chr., auch wenn dieser „durch politische Fakten geschaffene Zeitraum" (13) bei traditionsgeschichtlicher Arbeitsweise immer wieder nach beiden Seiten überschritten werden muß.

Der Vf. ist zu diesem Thema gekommen, nachdem er sich vorher in seiner Lizentiatenarbeit mit den „weisheitlichen Logien Jesu nach den Synoptikern" (maschinenschriftlich 1972) beschäftigt hatte. Von dort aus wurde er weitergeführt eben zu den frühjüdischen Weisheitsüberlieferungen, die er in der Kontinuität der atl Weisheitsüberlieferungen sehen möchte. Der Schluß der Arbeit (VI 2 Ausblick) zeigt denn auch, worauf es ihm ankommt: Den durchgehenden Überlieferungszusammenhang der Weisheit vom AT bis zu Jesus von Nazareth und dem frühen Christentum aufzuzeigen. Darüber hinaus sieht er in der Person Jesu, auch wenn ausdrücklich mit einem Fragezeichen versehen (583), die Erscheinung der Weisheit selbst „in endgültiger Form" (583).

Kein Zweifel, die materialreiche Arbeit will nicht nur, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, eine allgemeine traditions- und religionsgeschichtliche Aufarbeitung der Weisheitsüberlieferungen im Bereich des Jahweglaubens (14) sein, sondern sie wird von einer spezifisch theologischen Fragestellung geleitet. Diese Fragestellung ergibt sich religionsgeschichtlich aus der m. E. bisher viel zu wenig beachteten Tatsache, „daß Anspruch auf Weisheitsbesitz ein Charakteristikum aller frühjüdischen Bekenntnisgruppen war" (15). Nicht nur die weisheitliche Terminologie „geht quer durch alle Schul- und Meinungsrichtungen" (15), ebenso wird von allen Gruppierungen, K. rechnet auch die frühchristliche Theologie und Predigt dazu, der Anspruch auf die „entscheidende Weisheit" gestellt (15).

Dieser Sachverhalt ist bereits von G. v. Rad ausdrücklich festgestellt und beim Namen genannt worden, wenn er sagt, daß „das gesamte spätjüdische Theologisieren mehr oder minder weisheitlich" wurde (Theologie des Alten Testaments I, 439). „Jedenfalls fand es in dem Oberbegriff der Weisheit eine Einheit und eine alles umgreifende Zusammenfassung, wie sie Israel vorher noch nicht gefunden hatte" (ebd.).

Allerdings, so stellt nun K. zu Recht fest, sind diese unter dem Oberbegriff „Weisheit" zusammengefaßten Überlieferungen ihrem Inhalt nach sehr verschiedenartig.

Obwohl es in den Weisheitsüberlieferungen „immer um allgemein menschliche Welterfahrung und Weltbemächtigung innerhalb eines homogenen Erlebnisraumes ging", so teilte sich die Weisheit doch in verschiedene Weisheiten auf (16): Tora, Apokalyptik, Spruchweisheit u. a. Diese Auffächerung der Weisheit in verschiedene Weisheiten, in formal und inhaltlich verschiedenen Überlieferungen, macht es immer noch schwierig, hier von einem einheitlichen, kontinuierlichen Überlieferungszusammenhang zu reden. K. möchte nun in seiner Arbeit nachweisen, daß gerade die auf den ersten Blick verschiedenen Formen und Inhalte der Weisheitsüberlieferungen des Frühjudentums den immer schon angestrebten Ziel der Weisheitsüberlieferungen dienen: der „frommen Einordnung" in eine göttliche Ordnung durch Verstehen und Bewältigung dieser Welt und dieses Lebens! Auch die frühjüdische Rezeption und Formierung der Weisheitsüberlieferungen in den verschiedenen Gestalten wie Rabbinismus, Apokalyptik, Testamenteliteratur, ist für ihn damit „genuine" Weisheit, insofern auch hier, wie schon in der altorientalischen und altisraelitischen Weisheit, die im Weisheitsspruch artikulierte Erfahrung in die Ganzheit der göttlichen Ordnung eingestellt wird.

Von daher werden nun auch die Weisheitsüberlieferungen in ihrer Vielgestaltigkeit theologisch begriffen, ohne daß dafür „eine neue Formel von Weisheit in die Welt" gesetzt wird, „welche biblische und frühjüdische Weisheit definitorisch umgreift" (24).

K. bietet das umfangreiche Überlieferungsgut unter drei Gesichtspunkten:

1. Weisheitsreflexionen,
2. weisheitliche Logientraditionen,
3. weisheitliche Paränese.

Die „Weisheitsreflexionen und Weisheitsmaterialien in den frühjüdischen Bekenntnisgruppen" werden in Kap. I und II abgehandelt (31–113). K. kann den Inhalt dieser Kap. auch griffig als „Texte" bezeichnen, „in welchen über die Weisheit nachgedacht wird" (25).

De facto geht es hier um die Gleichsetzung von Tora und Weisheit sowie um die apokalyptische Weisheit. Hier werden die Gegenwart, das Wirken und die Verborgenheit der Weisheit thematisiert. Auf diese Weise bekommen die Einzelüberlieferungen ihre Kohärenz „und damit die frühjüdische Weisheitsreflexion ihre innere Einheit" (112).

In diesem Zusammenhang der Reflexion über die Weisheit werden auch die „frühjüdischen Exegeten, Historiker, Romanciers und Poeten" eingebracht (115). Die Zusammenstellung dieser jüdisch-hellenistischen Schriftsteller mit den Rabbinen und Apokalyptikern ist für den Vf. darin begründet, daß er die rabbinischen und apokalyptischen Weisen in der Auseinandersetzung mit den bis dahin unbekannten Geisteswelten der persischen Zeit und des Hellenismus sah. Sie wollten und mußten zeigen, daß die Weisheit des Judentums „höher" sei, als das, was nun von außen auf sie eindrang. In dem Sinne wären auch die Vertreter des apokalyptischen und des Tora-Judentums vor allem apologetisch motiviert. Andererseits besteht das Hauptinteresse der jüdisch-hellenistischen Historiker darin, zu zeigen, daß alle Weisheit im Grunde aus Israel kommt. Unter dieser Akzentsetzung werden Demetrios, Pseudo-Eupolemos, Pseudo-Hekateios, Eupolemos (Judaeus), Artapanos und Aristobulos herangezogen. Die hier aufgezeigte Tendenz dieser jüdisch-hellenistischen Schriftsteller wird von K. zurückgeführt auf eine Salomotradition (1. Kön 5,9–14). Dieses Interesse, die Überlegenheit der Weisheit im Judentum auzuzeigen, hat schon immer ihren Grund eben in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit, die den Anspruch des Judentums in Frage stellen, über die Weisheit zu verfügen, die als Gesetz den Erfolg des Lebens sichern kann.

Doch der Vf. will ja nicht nur den begründeten Zusammenhang der Weisheit mit der Tora und der Apokalyptik aufzeigen, er will nicht nur zeigen, wie mit Hilfe der weiterentwickelten salomonischen Sachweisheit der weisheitliche Anspruch gegenüber der Umwelt gesichert wird, K. will zugleich den legitimen Fortgang der israelitischen Weisheitsüberlieferungen, wie wir sie schon in den ältesten Spruchsammlungen finden, im Frühjudentum darstellen. Dem ist denn auch der größte Teil des umfangreichen Buches gewidmet (Kap. III–V, 157–545).

Deshalb wendet er sich hier nun dem weisheitlichen Spruchgut selber zu, also den Texten, in denen selbst „weisheitlicher Rat und Zuspruch gegeben werden" (25). Diese Überlieferungen werden in zwei Textgruppen geordnet: 1. Weisheitliche Logientraditionen (III u. IV), 2. weisheitliche Paränesen (V).

Der legitime Fortgang der Weisheitstraditionen wird dadurch ermöglicht, daß die an sich kontextlosen Logien in neue Sammlungen eingehen, die dann als Rahmen zugleich die Überlieferungen neu begründen. Als Beispiele seien genannt: die Sammlungen in Abot und Abot de R. Natan; die Gesetzesepitomeen bei Josephus, Ap. 2,190–219, bei Philo, Hyp. 7,1–9, Pseudo-Phokylides und die nur syrisch erhaltenen Sprüche des Menander (157–318).

Umfangreich ist in IV die Beschäftigung mit den Achikar-Traditionen (319–413). Dies entspricht natürlich der Bedeutung, die die Achikar-Literatur in der Antike sowohl im vorderen Orient als auch in Griechenland hatte. Die Achikar-Traditionen zeigen, wie der engere biblisch-jüdische Rahmen gesprengt wird und die Weisheitsbewegung sich vollends für die Umwelt öffnet. Bereits unter III 4–6 hat der Vf. zu zeigen versucht, wie die hellenistische Gnomik im Judentum Raum gewinnt.

Besonderes Gewicht haben ferner in V die Testamente der XII Patriarchen. Dieses literarische Testament erscheint als spezifisch frühjüdische Gattung paränetischer Tendenz. Die weisheitlich geprägten Texte werden als Zeugnisse frühjüdischer Laienfrömmigkeit angesehen.

In seiner Darstellung der frühjüdischen Weisheit in ihrer vielgestaltigen Form baut der Vf. selbstverständlich auf vorliegenden Arbeiten auf (für Test XII auf J. Becker). So ist sein Buch auch eine ausgezeichnete Darstellung der Forschungssituation. Ein weiterer Pluspunkt ist die Tatsache, daß die Quellen reichlich wiedergegeben werden. So wird die Monographie auch zu einem Kompendium frühjüdischer Weisheit. Dies alles aber zugleich auf dem Hintergrund einer weitgreifenden These: Die weisheitlichen Traditionen in frühjüdischer Zeit bilden bei aller Kontinuität ein neues Kapitel in der Geschichte der Weisheit im Bereich des Jahweglaubens. Dies wird 1. dadurch möglich, daß die Gestalt der Weisheit „als Personifikation, mythische Gestalt oder Hypostase" mit der Tora identifiziert wird. 2. Wird durch die Ausbildung der apokalyptischen Weisheit ein Überblick über die Geschichte gewonnen, der es ermöglicht, die weisheitliche Grundgewißheit von der Ordnung der Welt durchzuhalten trotz der „chaotischen Zustände, unter denen man lebte" (547f).

Neben diesen zwei Hauptformen der Weiterentwicklung der Weisheit findet K. noch die „akademische Auseinandersetzung mit der Geisteswelt des Griechentums" (549) von Aristobul bis Philo. Hier kommt es zu der Verbindung von Sophia mit Pneuma und Logos, die dann weniger im Judentum, um so mehr aber in den christologischen Lehrbildungen von Gewicht ist.

K. kann in der Tat zeigen, daß die Weisheitsüberlieferungen in einem breiten Strom sich durchhalten und auch im Frühjudentum gepflegt wurden. Zahlreiche Sammlungen belegen dies, wie wir gesehen haben. Dieser Strom reicht in direkter Kontinuität in das frühe Christentum, in das NT hinein. In einem „Ausblick" wird daher auch auf die „christliche" Weisheit, die „jesuanische Weisheit" eingegangen.

In einem Anhang werden die weisheitlichen Logien Jesu bei den Synoptikern zusammengestellt. Dabei kommt K. auf 108. „Jesus selbst ist Träger von Weisheit und die Weisheit" selbst. Er ist beides zusammen deshalb, „weil in einer Endgültigkeitsaussage Träger und Getragenes zusammenfallen müssen" (583). Im Leben des „Frühjuden" Jesus werden die „fragmentarischen Einzelworte zur ganzheitlichen Gestalt" (586).

Da die These des Buches nicht in der Analyse einzelner Schriften, sondern in einer grundsätzlichen Beurteilung der frühjüdischen Weisheitsüberlieferungen zu sehen ist, möchte ich kritische Anmerkungen im Detail-Bereich zurückstellen und noch einmal auf die tragende These des Buches eingehen. Sie ist es, die der Monographie ihre herausragende Bedeutung gibt.

K. selbst hat die These seines Buches in Auseinandersetzung mit der Diss. von H. H. Schmid über „Wesen und Geschichte der Weisheit" (1966) formuliert.

Schmid hatte in seinem Buch zu zeigen versucht, daß die Weisheitsüberlieferung im Frühjudentum gegenüber der älteren Weisheit (Spr. 10–29) zum Weisheitsdogma erstarrt seien und sich so neuen Erfahrungen gegenüber verschlossen hätten. Die spätere frühjüdische Weisheit habe die Kontinuität zu Zeit und Geschichte weitgehend verloren. Sie sei damit versteinert und so ohne Leben.

Demgegenüber will das Buch von K. den Nachweis führen, daß das weisheitliche Denken im Frühjudentum weitergeht, nicht nur als bloßer, versteinerter Traditionsstrom, sondern gerade in konkreter Geschichtsbezogenheit.

Allerdings weiß der Vf.: gerade dieser „Kontext zu Zeit und Geschichte ist so eine Sache" (19). Denn er ist ja, wie gerade diese Arbeit zeigt, nicht aus der unmittelbaren Evidenz des weisheitlichen Spruchgutes zu halten, wie es in der alten Weisheit der Fall war. Die frühjüdische Weisheit muß sich selbst thematisieren, sie bedarf grundsätzlicher Reflexion. Dem dienen doch die Personifizierung der Weisheit, ihre Hypostasierung, ihre Identifizierung mit der Tora. Ebenso ist die Apokalyptik doch nur zu verstehen, wenn man sieht, daß hier die Grundfrage der Weisheit nach der gerechten und Leben schenkenden Weltordnung Raum und Zeit überschreiten muß, wenn sie diese Ordnung in den Blick bekommen will.

Aber auch die Spruchsammlungen und die Testamenteliteratur müssen die Weisheitsüberlieferungen unter eine äußere Autorität stellen. So erweist das Leben und das Geschick der Patriarchen hier die Wahrheit der Lehre.

Hier sieht man die Eigenart der frühjüdischen Weisheitslehre: Sie arbeitet weiterhin mit der Aufnahme alter Überlieferungen. Aber diese Überlieferung kann nicht mehr einfach situationsgerecht dargeboten werden. Die Spannung mit der Wirklichkeit wird als zu groß erfahren. Deshalb der Rückgriff auf die Macht der Weisheit, die sich durchsetzen wird (Sap. Sal. 7,22–30); deshalb der apokalyptische Horizont, deshalb die Verbindung mit der geoffenbarten Tora. Deshalb die Unterstellung unter die Autorität der Väter. Diese Hypostasierung, dieser Weg in die Apokalyptik, die Unterstellung der Weisheitsüberlieferungen unter eine Lehrautorität zeigen, daß die Weisheitsüberlieferungen eben ihre unmittelbare Evidenz verloren hatten. Insofern handelt es sich um eine fundamentale Veränderung dieser Literatur, schon in ihrem Ansatz. Deshalb muß nun der Hinweis auf die besondere Herkunft, die Offenbarung, die besondere Erfahrung, die Überzeugungskraft der Weisheit stärken.

Insofern ist die frühjüdische Weisheit eben doch durch einen Bruch gekennzeichnet, der sie von der alten Weisheit trennt. Dieses Problem kommt in der Darstellung von K. nicht klar genug heraus. Wie wichtig gerade dieses Problem ist, wird ja daran erkennbar, daß sich von hier aus die Christologie auf den weisheitlichen Horizont beziehen läßt. Daß die Jesusüberlieferung voll ist von Weisheitstraditionen und Spruchgut ist als solches nicht verwunderlich. Welt- und Lebensorientierung vollzieht sich ja seit eh und je im Horizont der Weisheit. Das Entscheidende dürfte doch darin liegen, daß bei Jesus die Weisheit ihre unmittelbare Evidenz wiedergewonnen hat und daß nach Ostern diese Evidenz christologisch erbracht werden muß. Insofern tritt die Christologie an die Stelle weisheitlicher Reflexion!

Dem Vf. ist nur zuzustimmen, wenn er den weisheitlichen Hintergrund für das Verständnis Jesu und der Christologie herausstellt. Auf diesem Hintergrund hat die Verkündigung Jesu ihren Lebens- und Weltbezug. Auf ihn bezieht die Christologie den Weg und das Geschick Jesu.

Wenn der Vf. nun aber das gesamte Frühjudentum unter Einschluß des frühen Christentums unter weisheitlichem Vorzeichen sieht, dann können die weisheitlichen Überlieferungen schwerlich nur als ein Traditionsstrom unter anderen gesehen werden. Dann dürfte man den Weisheitsüberlieferungen nur gerecht werden, wenn versucht wird, den fundamentalen Charakter dieser Überlieferungen zu erfassen.

Ansätze dazu bietet der Vf. genug (18). Dennoch muß m.E. an dieser Stelle die Arbeit an der frühjüdischen Weisheit weitergeführt werden. Die Monographie von K. legt dazu eine ausgezeichnete Grundlage; sie sollte gerade auch im akademischen Unterricht einen hervorragenden Platz einnehmen.

Kiel Ulrich Luck

Schrage, Wolfgang: **Ethik des Neuen Testaments.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 340 S. 4. Auflage. 1. Aufl. ds. neuen Fassung. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungenreihe Bd 4) kart. DM 40.–

Der von dem Bonner Neutestamentler neubearbeitete Grundriß, der an die Stelle des früheren Werkes von Heinz-Dietrich Wendland getreten ist, übertrifft bei weitem die Maßstäbe, die man an einen „Grundriß" legen wird. Schon äußerlich ist diese Summe ntl Ethik, verglichen mit dem s. Z. beachtlichen Werk von Wendland, um das 2½fache angewachsen. Äußerlich fallen sodann die reichlichen Literaturangaben auf, die zu Beginn jedes Abschnittes genannt, gelegentlich in Anmerkungen herangezogen, vor allem aber in interner Auseinandersetzung mit den Autoren ständig berücksichtigt werden. Die umfassende Belesenheit des Vf.s ist dem Werk, das eine profunde Kenntnis der heutigen Fragestellungen verrät, zugute gekommen und doch seiner eigenen, an den Quellen orientierten Arbeit nicht hinderlich gewesen. Schaut man auf seine erste Arbeit zur ntl Ethik „Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese" (1961) zurück, so ermißt man den Weg jahrelangen Studiums und intensiver Beschäftigung mit allen Problemen der ntl Ethik; dadurch ist dieses Werk ausgereift und zu einem Standardwerk geworden.

Im äußeren Aufbau folgt Sch. im großen und ganzen dem Entwurf seines Vorgängers, nämlich der Linie: Jesus – frühe Gemeinden – Paulus – Deuteropaulinen – Jakobus – johanneische Schriften – Johannesoffenbarung. Neu hinzugekommen sind „Ethische Akzente bei den Synoptikern" (nach dem Abschnitt über die frühen Gemeinden) und „Die Mahnungen an das wandernde Gottesvolk im Hebräerbrief" (vor dem Abschnitt über die Joh-Offb). Weggefallen ist die Schlußbetrachtung Wendlands über die „Einheit der ntl Ethik", wohl nicht zufällig. Aber jeder dieser Abschnitte ist ganz erheblich ausgebaut und bis in Einzelfragen der Exegese durchgearbeitet. Damit ist ein völlig neues Arbeitsbuch entstanden, das nicht nur tief in ethische Grundfragen hineinführt, sondern auch viele Einzelstellen detailliert behandelt.

Da es unmöglich ist, auf diese Einzelfragen der Exegese und Interpretation einzugehen, will ich mich auf die grundlegenden Perspektiven und die ethischen Einsichten beschränken, die auch für das Gespräch zwischen Exegese und systematischer Ethik relevant sind. Dafür ist schon die Einleitung (9–20) aufschlußreich, die zwar hauptsächlich die Situation auf evangelischer Seite reflektiert, aber nicht weniger für die lebhafte Diskussion zwischen katholischen Exegeten und Moraltheologen lehrreich ist. Sch. kennt und benutzt übrigens auch reichlich kath. Literatur, und nicht selten kommt er ihr in Auseinandersetzung mit prot. Positionen recht nahe – die Fronten verlaufen heute nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern quer durch sie hindurch. Wichtige Aussagen finden sich auf S. 18f: Nicht nur die Handlungsmotive und -gründe, sondern auch die Maßstäbe und konkreten Inhalte der Ethik sind vom NT her zu erfragen. Dabei will Sch. den statisch gedachten Normenbegriff vermeiden und stattdessen von K r i t e r i e n sprechen, „die eher dynamisch-geschichtlich Freiheit und Verbindlichkeit neutestamentlicher Ethik zusammenhalten können". Die Angst vor der Gesetzlichkeit habe hier oft den Blick verstellt. Klar spricht er sich gegen eine bloße Situationsethik aus, gegen die „Reduktion auf die einzige Mahnung, sich in der jeweiligen Situation gewissensmäßig zu entscheiden". Die Liebe als Zentrum und Quintessenz aller Einzelmahnungen impliziert ganz bestimmte Inhalte und Handlungskriterien und bildet kein abstraktes Formalprinzip. Erfreulich ist auch die Feststellung: „Daß die Hauptvertreter der neutestamentlichen Ethik nacheinander behandelt werden, impliziert nicht von vornherein ein negatives Urteil über die Spätschriften, als ob die Entwicklung von Jesus bis hin zu den Pastoralbriefen und den Katholischen Briefen als bloßer Abfallsprozeß zu verstehen ist" (20). Sogar für die Betonung der „Werke" in einigen dieser Spätschriften (vgl. zu Jak) bringt Sch. ein geschichtlich begründetes Verständnis auf. Bei aller zu übenden Kritik kann nur „das Evangelium und die Liebe im Wandel der Zeiten" das Sachkriterium sein.

Aus dem Abschnitt „Jesu eschatologische Ethik" (21–115), der bei der „Gottesherrschaft als Horizont und Grund der Ethik Jesu" einsetzt und die „dynamisch sich realisierende Eschatologie" in den Blick bringt (23), beschreibt der Vf. das auf kath. Seite umstrittene Verhältnis von Gottesverkündigung und Basileia-Botschaft überzeugend so: „Charakteristisch ist gerade, daß in der Verkündigung von der Gottesherrschaft beides zusammenfällt, die eschatologische Herrschaft Gottes also die Herrschaft des Vaters ist, der mit seiner Herrschaft die Heilsmacht seiner Liebe heraufführt" (29). Zum Lohngedanken sagt er: „Es gibt im Protestantismus eine von Plato und Kant vererbte Befangenheit gegenüber dem Lohngedanken, die durch die Frontstellung gegenüber dem Katholizismus noch verstärkt worden ist" (30). Man müsse ihn nur richtig interpretieren: Lohn als freies Geschenk Gottes. Apokalyptische Interimsethik und sapientiale Schöpfungsethik werden gleicherweise abgewiesen (33–40). In der gesinnungsethischen Interpretation liegen Richtiges und Falsches nahe beieinander (46). Bei der Frage der Nachfolge steht Sch. der soziologischen Deutung auf ein „abgestuftes Ethos" für „Wandercharismatiker" und „Sympathisanten" distanziert gegenüber (51, doch vgl. 119f zur Logienquelle), ähnlich der Herleitung des Doppelgebotes der Liebe aus dem hellenistisch-jüdischen Bereich (58.70–72). Die schwierige Frage, wie Jesus zur Tora stand, wird ausführlich und differenziert behandelt. Auch seine „konkreten Weisungen" (darunter Ehe und Ehescheidung, Armut und Reichtum, Staat und Gewalt) werden umsichtig erörtert.

Die Transformierung der ethischen Weisungen Jesu in der nachösterlichen Situation und Sicht der Urkirche kommt sowohl in dem Abschnitt über die ethischen Ansätze in den frühen Gemeinden (116–130) als auch in dem neuen Abschnitt über ethische Akzente bei den Synoptikern (131–154) zum Ausdruck. Für Paulus (155–230) wird die Christologie als der „alles bestimmende Horizont der Ethik" (170) erkannt, doch auch die sakramentale, die pneumatologisch-charismatische und die eschatologische Begründung gebührend hervorgehoben. Diese Begründungen stehen nicht losgelöst vom christologischen Zentrum und stellen es nicht in Frage.

Aus dem Abschnitt über Paulus nenne ich einige mir besonders wertvoll erscheinende Ausführungen: „Indikativ und Imperativ" (156–161); zu 1 Kor 7,29–31 (171f); zu Röm 13,11–14 (173f); zu Röm 13,1–7 (173f. 226–230); zum Gericht nach den Werken (175f); zur Ehe (217–220). Überall erfreut die unvoreingenommene und alle Aspekte einbeziehende Behandlung.

Statt in einem Referat fortzufahren, will ich die Vorzüge hervorheben, die mir insgesamt in diesem umfassenden, auf der Höhe heutiger Forschung stehenden Werk bemerkenswert erscheinen: 1. zuverlässige Information über die anstehenden Probleme, sowohl in exegetischer als auch in theologisch-systematischer Hinsicht; 2. Einbindung der Einzelfragen in übergreifende Zusammenhänge; 3. Diskussion der verschiedenen Interpretationen und abgewogenes eigenes Urteil; 4. Aufzeigen von Entwicklungslinien, soweit sie sich aus dem lückenhaften und disparaten Material des NT erkennen lassen; 5. Öffnung mancher Einzelfragen für den heutigen Horizont.

Bei diesem ausgereiften Werk bleiben wenige Erwartungen und Wünsche unerfüllt. Etwas deutlicher hätte ich gern gesehen, wie sich die (nachösterliche) urchristliche Ethik zu den ethischen Weisungen Jesu verhält, sich darauf zurückbezieht, sie rezipiert, modifiziert, auf die jeweiligen Situationen appliziert. Vor allem wäre wichtig, wie dies zur Wegweisung, zu einem „Modell" oder, um mit Sch. zu sprechen, zu Kriterien für christliches (individual- und sozialethisches) Verhalten in unserer Zeit werden kann. Es ist ja die Grundfrage, die uns alle bewegt, wie aus der Orientierung an Jesus und an der Urkirche Orientierungshilfen für die Gegenwart erwachsen können. Wer das Buch aufmerksam liest, wird es auch dafür in vielem hilfreich finden; aber diese Linien könnten noch stärker ausgezogen werden. Ein Zweites, was damit zusammenhängt, soll kritisch vermerkt werden: Die „Ausgewogenheit" des Urteils führt nicht selten dazu, daß bestimmte Positionen dann wieder in einer Gegenreflexion abgeschwächt werden und man nicht zu einer klaren Sicht gelangt.

Wenigstens ein Beispiel: Was heißt „Bürgerlichkeit" im ethischen Kontext der Pastoralbriefe? „Zweifellos hat auch Paulus durchaus Elemente der antiken Ordnungsethik aufnehmen können, und Kol/Eph haben das in einer veränderten Situation ebenso getan (vgl. auch 1. Petr), doch ist niemand dabei zu einer solch statischen Bürgerlichkeit gelangt wie die Pastoralbriefe ... Bürgerlichkeit darf allerdings nicht einfach Weltlichkeit oder Verweltlichung genannt werden, wie sich etwa in der Stellung zu den Gütern des Lebens, zumal an der Wertschätzung des Maßhaltens zeigt ..." (248). Gibt es also, und wenn ja, was heißt christliche „Bürgerlichkeit"? Wie müßte sie für unsere Zeit positiv und wiederum negativ abgrenzend bestimmt werden? Die hohe Reflexionsstufe des Vf. gibt dem Leser nicht immer eine klare Perspektive.

Schließlich bedauere ich es, daß Sch. am Ende nicht auch wie Wendland die Frage nach der Einheit der ntl Ethik gestellt hat. Nach der differenzierten Darstellung der von Jesus zu den letzten Schriften (2 Petr/Jud: „Hier regieren die Ideale hellenistischer Ethik", auf S. 265 in sieben Zeilen abgetan) verlaufenden Entwicklung wäre man dafür dankbar gewesen. Aber ich weiß, wie schwer diese Frage – nicht weniger für die ntl Theologie insgesamt – zu beantworten ist. Als letzter Wunsch für eine Neuauflage bleibt ein Sachregister.

Diese kritischen Anmerkungen ändern nichts daran, daß wir Sch. ein Standardwerk verdanken, das allen Exegeten und Ethikern unschätzbare Dienste leisten wird.

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Polag, Athanasius: **Die Christologie der Logienquelle.** – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1977. IX, 213 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45) Ln. DM 42.–

Die vorliegende Veröffentlichung geht auf die Diss. des Vf.s zurück, die, von F. Mußner angeregt und W. Thüsing betreut, 1969 der Theol. Fak. Trier vorgelegt wurde. Sie setzt für die Rekonstruktion und Traditionsgeschichte von Q die Lizentiatsarbeit des Vf.s „Der Umfang der Logienquelle" (Masch. Trier 1966) sowie nicht veröffentlichte Teile der Doktorarbeit (3–29) voraus. Deren Veröffentlichung in einer eigenen Untersuchung „Sprache und Gestalt der Logienquelle Q" wird zwar angekündigt, ist aber bis heute noch nicht erfolgt, so daß in zahlreichen Details der von P. vorausgesetzte Q-Text in der vorliegenden Arbeit ein noch nicht näherer begründetes Postulat darstellt. Dieser Eindruck wird durch das bereits erschienene Textheft „Fragmenta Q" (Neukirchen 1979) eher noch verstärkt. P. zitiert zwar im Apparat einige von seiner Rekonstruktion abweichende Meinungen. Da die ausgewerteten Autoren jedoch zum Teil den Q-Text nicht vollständig rekonstruiert haben, läßt sein Verfahren gerade nicht erkennen, welche seiner gelegentlich recht eigenwilligen Textentscheidungen von anderen mitgetragen werden (fehlende Gegenstimmen im Apparat indizieren noch keinen exegetischen Konsens!). So bleibt gerade auch hier die positive Textdarbietung an vielen Punkten unsicher. Das mindert die Brauchbarkeit des Textheftes erheblich.

Ziel der vorgelegten Monographie ist die Erfassung der christologischen Entwicklung innerhalb des durch Q repräsentierten Traditionskomplexes. Christologie meint dabei allgemein die Frage nach der Bedeutung Jesu und seines Wirkens für das Heil der Menschen (vgl. S. V). Nach einer eher thetischen als argumentativen Darbietung seiner literar- und formgeschichtlichen Voraussetzungen in einem Einleitungskapitel (1–32) untersucht P. in dem über ein Drittel des Buches umfassenden Kap. II (33–128) den christologischen „Aussagegehalt des Überlieferungsgutes".

Es geht um „die der Redaktion vorgegebene Tradition" und um den Aussagegehalt, der einem Spruch „von seiner primären Formung her eigen ist und der die Grundlage bildet für jede spätere Applikation und Transformation" (33). Dabei bleiben traditionsgeschichtliche Differenzierungen oder „das Problem der Authentizität" zunächst unberücksichtigt (vgl. 33f, aber auch 128). Entsprechend zeigt seine Darstellung häufig eine Unschärfe: oft wird zu selbstverständlich auf die Situation des historischen Jesus zurückgegriffen; andererseits wird jedoch nicht nach der spezifischen Sicht der Tradition gefragt.

Kann z. B. ohne traditionsgeschichtliche Differenzierung die Perikope der Täuferanfrage zum Ausgangspunkt für die Erfassung der Bedeutung des Handelns Jesu gemacht werden (vgl. 34–38)? Für mich wäre gerade hier ein Ansatz gegeben, ein Spezifikum der nachjesuanischen Christologie zu erfassen und so Intentionen der im Material vorliegenden ersten Traditionsstufe herauszuarbeiten. Ähnliche Einwände bestehen auch gegen die Auswertung von Lk 7,24–26.31–34; 16,16 (vgl. 47f), Lk 10,1–16 (Vgl. 67–72) sowie Lk 6,22.46; 7,34; 11,49; 13,34.35 (vgl. 73f).

Bedenken ergeben sich jedoch auch gegen die inhaltliche Deutung. In der Auslegung der Täuferanfrage trägt P. von Jes 61 her den in Q nicht explizierten Gedanken der Ausrufung des Gnadenjahres in den Text ein und kommt so zu einer sehr einseitigen Akzentuierung. „Die Heilungen Jesu bringen zum Ausdruck, daß Gott die Schuld des Volkes jetzt löschen will"; sie sind „reale Schuldnachlaß-Zusage, die das rechte Gottesverhältnis herstellt" (37); auch die „Heilszusage an die Armen" wird „als realer Schuldnachlaß zur Versöhnung mit Gott" gedeutet (38). Ziel des jesuanischen Handelns soll „die Aufrichtung des Volkes für den Bund" (ebd.) sein. Sicherlich sind die Zusage der Vergebung und die Sammlung Israels sowohl für Jesus selbst als auch für Q zentral. Doch lassen sich die Heilungen und die Botschaft an die Armen, ja das Botentum Jesu überhaupt so spezifisch verstehen? Kann man auch Jesu Bedeutung für das Basileiageschehen (vgl. 57) sowie seine Gottesverkündigung allein von diesem Ansatz her deuten? Geht es in der Aussendungsrede darum, daß die Jünger „ein Zeichen der Solidarität mit Jesus provozieren" und die Menschen „Gemeinschaft mit Jesus und Anteil an den Gütern seiner Bewegung, an der Dämonenbefreiung, dem Zeichen des Schuldnachlasses durch Gott ..." erhalten (vgl. 72)? Ist schließlich die Zeichenforderung Jesu (Mt 12,38) mit einer Mose-Typologie in Verbindung zu setzen (vgl. 45) oder das Jonaszeichen (Lk 11,29) als die „Gnadenzuwendung Gottes an die Heiden" (90) zu interpretieren?

Besondere Schwierigkeiten bereiten mir immer noch die Ausführungen über den Menschensohn (102–117). P. postuliert offenbar die Authentizität der meisten Menschenworte, will in ihnen jedoch die Bezeichnung Menschensohn nur in der Bedeutung von „ein bestimmter Mensch" verstanden wissen. Dafür führt er negativ an, daß Jesus nicht von sich im Sinn des präexistenten himmlischen Menschensohnes gesprochen haben könne. Damit argumentiert er mit einer Schwierigkeit, die er sich erst durch seine These der Authentizität der Sprüche und der Identität Jesu mit dem Menschensohn in ihnen einhandelt. Andererseits ist die Vorstellung der himmlischen Präexistenz nicht notwendig mit der Menschensohnvorstellung verbunden. Daß in Analogie zur Stellung des historischen Jesus im Basileiageschehen auch eine unklare Angabe über seine Funktion im kommenden Gericht erforderlich sei und dadurch sogar positiv motiviert werde, ist mir nicht einsichtig. Die Sprüche vom kommenden Menschensohn nehmen jeweils auf endzeitliche Szenerien Bezug, die sich der traditionellen Menschensohnvorstellung einordnen lassen und beim Hörer eindeutige Assoziationen wecken mußten. Solche Assoziationen sind auch beim Sprecher vorauszusetzen, solange das Gegenteil im Text nicht deutlich signalisiert wird. Hätte der Sprecher bewußt eine verschleierte Aussage machen wollen, dann hätte er sich – schon im Hinblick auf das Vorverständnis seiner Zuhörer – anders ausdrücken müssen. Ersetzt man zudem probeweise i. S. P.s den Menschensohn in den Zukunftsaussagen durch „einen bestimmten Menschen", so ist leicht erkennbar, daß dadurch die Satzaussagen selbst sinnlos werden. Am ehesten ließe sich eine solche Redeweise noch bei den Sprüchen vom irdischen Menschensohn voraussetzen, doch auch da zwingt der traditionsgeschichtliche Zusammenhang mit den Sprüchen vom kommenden Menschensohn, sie wie jene zu verstehen.

P. unterscheidet sodann zwischen der „Redaktion der Hauptsammlung" und einer „späten Redaktion"; deren Intentionen stellt er in den Kap. III (129–144) und IV (145–170) dar. Für die literarischen und formgeschichtlichen Thesen wird auf das Einleitungskapitel verwiesen, wo allerdings eine genauere Begründung gleichfalls fehlt. P. rechnet mit älteren der Hauptsammlung vorausliegenden kleinen Spruchgruppen, in denen sich keine Anhaltspunkte für eine christlogisch bestimmte redaktionelle Tendenz finden. Sollten verschiedene Kernstücke der Spruchgruppen (Lk 6,27–38; 7,18–26; 10,4–11.16; 11,14–23) bereits vor der Hauptsammlung zusammengestellt worden sein, wäre hier allerdings s. M. n. bereits eine christologische Tendenz feststellbar. „Formal wird die Autorität Jesu durch seine eigenen Aussagen unterstrichen. Das läßt auf eine ausgesprochen urtümliche christologische Unbeholfenheit schließen" (130). Zum anderen sollen „Einschübe und Zusätze, die gegenüber der Hauptsammlung sehr wahrscheinlich sekundär sind ..." ein gewisses Interesse an der Gemeindesituation zeigen (vgl. 131).

Die dafür bereits S. 13f in Anspruch genommenen Textstellen scheinen mir allerdings überinterpretiert zu sein: Lk 17,1–10 (V. 7–10 ist zudem LkS) wird kaum „durch den Gesichtspunkt der Verantwortung der Gemeindeleiter" zusammengehalten; speziell 17,1f geht es nicht um die „Irreführung schwacher Gemeindeglieder", sondern um das endzeitliche Ärgernis. 16,13–18 (14f ist wieder LkS) handelt es sich nicht um „Polemik gegen Falschlehrer bzw. Falschpropheten"; Lk 12,1b, die „Warnung vor den Lehren der Pharisäer" ist für Q nicht sicher belegbar. Daher ist Lk 12,2f so wenig ursprünglich auf Gesetzeslehrer und in Q auf Falschlehrer zu beziehen, wie Lk 6,43–45. Schürmanns Thesen werden hier – zu unkritisch – rezipiert. Unwahrscheinlich ist mir auch, daß die „ursprünglich auf die Jüngersituation bezogenen Worte" Lk 9,57–62 (61f ist LkS); 14,26–35 (28–33 ist LkS); 14,16–24 oder 11,1b–13 (5–8 ist wieder LkS) nun zu „Leitern der Gemeinde" sprechen. Besonders unverständlich ist, wieso die Worte von der Gebetserhörung mit dem Argument, daß die Geistmitteilung Lk 11,13 vorlukanisch sein kann, auf die Führer der Gemeinde bezogen zu sein scheinen. Ebenso sollen die „Zwischenfragen und Anreden im Text" (vgl. 14) die Tendenz zeigen, das Material auf die Führer der Gemeinde zu applizieren. Doch Lk 11,1b.45; 12,41; 13,23; 14,15; 17,5.37 sind durchweg lukanisches Sondergut; sie sind daher eher LkR als irgendeiner Q-Redaktion zuzuordnen. Daher lassen sich auch aus der Verwendung von κύριος/κύριε für Q keine Schlüsse ziehen (gegen 131f).

Die Hauptsammlung selbst ist für P. durch „Trost und Stärkung" der Jünger in der Situation der Verfolgung, durch die „Mahnung zum Ausharren im Bekenntnis zu Jesus und in der Erwartung des Herrn" (sic!) und die „Polemik gegen das die Sendung Jesu ablehnende Volk" bestimmt (vgl. 10–13 sowie 30). „Eine Thematisierung christologischer Fragen und damit ein Interesse der Redaktion an christologischer Reflexion ist im ganzen nicht spürbar" (131f). – Trotz der christologische Reflexion verratenden Sprüche Lk 7,18–23.34f; 13,34f? – Allerdings gibt es nach P. „Anzeichen dafür, daß bei den Tradenten eine entwickeltere Christologie vorhanden ist, als es sich aus dem Material zunächst zu ergeben scheint" (32). Sie ist von der Apokalyptik und Weisheitstradition beeinflußt (vgl. 144). P. findet diese in der nun titular gebrauchten Menschensohn- sowie in der Kyrios-Bezeichnung, die er mit Vorbehalt S. 137 für die Hauptsammlung doch in Anspruch nimmt, und schließlich in der Rede von der „Weisheit" (Lk 7,35; 11,49). Durch die Verwendung von „diesem Geschlecht" als terminus technicus auf der Ebene der Gemeinde wird s. M. n. deutlich, daß „die Gemeinde im Gegensatz zu Israel, das die Sendung Jesu ablehnt, sich als die Gemeinschaft versteht, die die Funktion des Bundesvolkes wahrnimmt", so daß also „bei den Tradenten der Hauptsammlung eine

geprägte theologische Sicht der Stellung der Jüngergemeinde Jesu vorhanden war" (139). Damit wird die Verwendung des Ausdrucks erheblich überinterpretiert.

Die Weitergabe der Herrenworte durch die Tradenten der Hauptsammlung wird nach P. nicht durch die Menschensohn- und Basileiaerwartung (so etwa Tödt), sondern durch die Geisterfahrung der frühen Gemeinde begründet. „Die Weiterverkündigung geschah ... in der Überzeugung, daß in diesen Worten der Wille des gegenwärtig bei Gott lebenden Jesus" (140) ausgesagt werde. Die erneute Zuwendung zu Israel – trotz der Unheilsprophetie – setze voraus: „In der Gemeinde der Jünger gibt es erneut die Möglichkeit der Begegnung mit Jesus und damit den Zugang zur Basileia" (143). Zweifellos hat die Menschensohnerwartung für Q bereits einen präsentischen Aspekt, das hat W. Thüsing gegen F. Hahn mit Recht betont. Dennoch verfehlt die einseitige präsentische Akzentuierung den für Q dominanten Zukunftsaspekt in der Christologie. Richtig wird auch die „Vollmacht der Boten" herausgestellt; die ekklesiologische Engführung dieser Vollmacht scheint mir jedoch in den Texten so nicht vorgegeben zu sein.

Die entscheidenden Bedenken gegen die Charakterisierung der Christologie der Hauptsammlung ergeben sich jedoch aufgrund der traditionsgeschichtlichen Scheidung der Hauptsammlung von der späteren Redaktion, durch die von vornherein explizite christologische Aussagungen für die erstere ausgeschlossen werden.

Bei der Bestimmung dieser sogenannten späteren Redaktion geht P. von den Einleitungsperikopen aus.

Der Sohn-Gottes-Titel in der Versuchungs- und Taufgeschichte wird von der „Stellung Israels" zu Gott abgeleitet und bezeichnet so „die besondere Erwählung und Huld von seiten Gottes". Die Bewährung Jesu als Sohn Gottes werde unter der Voraussetzung der Wüstenzugtradition dargelegt. Jesus wird so zum „Repräsentanten eines neuen Bundesverhaltens" (151). Die Deutung blendet zu Gunsten der Antworten Jesu die Versuchungssituationen für die Interpretationen bewußt aus (147) und kommt damit so zu einer sehr einseitigen Deutung (zur komplexen Problematik der Interpretation vgl. jetzt H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien, Frankfurt 1978). Die Gerichtsworte des Täufers (Lk 3,7–9) stehen nach P. im Zusammenhang mit der christlichen Taufe. „Auf die Person Jesu bezogen, können diese Worte nur so ausgelegt werden, daß sein Handeln eine entscheidende Bedeutung hat für die neue Abrahamskindschaft, d. h. für die Aufrichtung des auserwählten Volkes, das im Gericht bestehen kann" (154). Der angekündigte kommende Stärkere ist „ausgezeichnet durch die Vermittlung des Geistes. Diese aber geschieht auch durch einen Taufakt, d. h. durch die Handlung, die die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk darstellt und zueignet" (155). Auch den Hinweis auf die Feuertaufe möchte P. entsprechend verstehen: „Als Element der Epiphanievorstellung" bringe sie „die Gegenwart Gottes bei diesem Geschehen zum Ausdruck" (mit Hinweis auf Apg 2,3–4: ebd. Anm. 466). Die Auswahl des Materials stehe daher „wahrscheinlich in Zusammenhang mit der frühen präbaptismalen Verkündigung" (155, vgl. dazu auch 15f). – Die Konsequenz dieser Interpretation kann in der Tat nur die Spätdatierung des Abschnittes sein, allerdings geschieht dies durch eine Eleminierung der apokalyptischen Elemente des Textes, die ihm kaum gerecht wird.

„Von einer Redaktion, die Einleitungsperikopen schafft, muß man annehmen, daß sie auch eine Schlußperikope der Sammlung anfügt", folgert P. weiter (16).

Er findet diese in der Parabel von den Talenten Lk 19,12–27: die Hervorhebung der unausweichlichen Rechenschaftsforderung, die Mahnung zur sittlichen Anstrengung, die Betonung des Wissens bei der Verurteilung weisen ihn „auf postbaptismale Paränese besonderer Art" und damit auch auf die Nähe zu den Einleitungsperikopen hin (vgl. 16). – Doch auch diese Argumentation wird man so wenig als zwingend ansehen können, wie die weiteren Konsequenzen aus diesem Ansatz.

Gemeinsamkeit mit der Einleitungs- und Schlußperikope, formale Unterschiede zum übrigen Q-Gut und sekundärer Zusammenhang mit dem Kontext bilden die Kriterien für die Zuweisung weiterer Q-Stücke zu der späteren Redaktion.

P. nennt die Hauptmannsperikope; die Ergänzungen zum Täuferzyklus Lk 7,27–28; die Anfügungen zu dem Aussendungszyklus Lk 10,21f sowie 10,23f; die Ergänzung zur Spruchgruppe vom Bekenntnis Lk 12,10; die Anfügung an die Spruchgruppe von der Bereitschaft Lk 12,49–53 (V. 49f ist allerdings LkS) und – mit Vorbehalt – die dem Sondergut angehörigen Sprüche Lk 12,47f und Mt 5,19 sowie verschiedene Rahmenelemente (vgl. 16f.145).

Die christologischen Akzente dieser Schicht findet P. in der „Besonderheit des Gottesverhältnisses Jesu", in der Betonung seiner „Lehrfunktion", in der Abhebung von der Gestalt des Täufers und der Gegenüberstellung Jesu zu anderen messianischen Erwartungen. Dazu kommen eine ausgeprägte Gerichtserwartung, ein hohes sittliches Verantwortungsbewußtsein sowie das Zurücktreten der Naherwartung. Die „Redaktoren gehören einem Kreis an, dessen Überzeugung getragen wird von einer christlichen Schriftgelehrsamkeit und der ausgerichtet ist auf die an Jesus orientierte Sittlichkeit der Gemeinde" (170). – Aufgrund der Unsicherheit der Traditionskritik bleibt jedoch auch die Interpretation hypothetisch.

Das Schlußkap. V (171–197) ordnet die Logienquelle der Geschichte der frühen Gemeinde ein:

Die Primärtradition stehe der frühen Verkündigung der ὄνομα-Formel und einer Bundesvolktheologie nahe, die P. beide für die früheste Gemeinde reklamiert (181); die Hauptsammlung diene der Bekenntnisstärkung in einer Situation „der ersten großen Anfeindung und Rezession" (182); schließlich vermutet er, daß die spätere Redaktion von Q und die Schriftüberlieferung der Apg überlieferungsgeschichtlich verwandt sind (185). Q gehöre in den Bereich des nichtantiochenischen hellenistischen Judenchristentums hinein. In der zweiten Hälfte des Schlußkap. sucht P. wahrscheinlich zu machen, daß das Material der Primärtradition „einen Ausschnitt des vorösterlichen Bereichs bietet, der es ermöglicht, die Überlieferung des Jüngerkreises zu erreichen, und damit hilft, Aussagen über Jesus zu sichern" (197). Doch auch diese Thesen konnten mich nicht überzeugen.

Die vorliegende Arbeit geht innerhalb der neueren Q-Forschung vielfach eigene Wege. Das ist gerade bei einem auf Hypothesen angewiesenen Forschungsobjekt, wie es die Logienquelle darstellt, heilsam, insofern dadurch bestehende Positionen relativiert und neu zur Diskussion gestellt werden. Das gilt insbesondere für den Versuch P.s, drei Traditionsschichten in der Logienquelle zu unterscheiden, der allerdings so wenig wie der von S. Schulz zu überzeugen vermag. Sowohl die Exegese der Texte als auch die Auseinandersetzung mit der Literatur kommen insgesamt zu kurz (es fehlt z. B. die Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten von Steck, Stuhlmacher, Theißen u. a.). Generell problematisch scheint mir das eher idealtypisch als analytisch orientierte Vorgehen zu sein, das im ganzen dominiert. So bleibt es denn auch – mehr oder weniger – bei „Mutmaßungen" über Q.

Bamberg Paul Hoffmann

Wrege, Hans-Theo: **Wirkungsgeschichte des Evangeliums.** Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1981). 290 S., kart. DM 39.80

W. geht von der Einsicht der Formgeschichte aus, daß die Texte des Evangeliums „als Sprache bzw. Schrift gewordene christliche Erfahrung" zu verstehen sind: „In jede Überlieferungseinheit sind dabei eine Mehrzahl von wirkungsträchtigen Impulsen eingegangen, die sich in vergleichbaren geschichtlichen Situationen wieder aus dem Text lösen und neue Erfahrungen strukturieren helfen. Die Entstehungsgeschichte der Texte findet also eine Resonanz in ihrer Wirkungsgeschichte" (9).

Nach einer Bestimmung der „Wirkungsgeschichte" (11ff) wird diese These in 4 Stichproben durchgespielt: an den „Anfängen der christlichen Wirkungsgeschichte im NT, bei Ignatius, Montanus, Markion und Augustin" (33ff), an „Reformation, Rationalismus, lutherischem Einfluß in Nordamerika" (87ff), am Thema „Wurzeln der Entweltlichung" (137ff), bei dem ein Bogen von Sokrates über die Mystiker bis zu Schopenhauer geschlagen ist, schließlich im Kap. „Evangelischer Glaube angesichts der technischen Revolution: Von der Jesusgesinnung zur Pauluspredigt" (195ff). Die Überlegungen münden in einer Erörterung des jüngst wirksamen neuen Jesusbezugs im letzten Kap.: „Das Evangelium erschließt neue Möglichkeiten für die Welt" (247ff), in dem als ein ntl Modell, „welches einer Theologie nach der empirischen Wende eine präzise funktionale Bestimmung geben kann – die Gattung ›Evangelium‹" (279) angeboten wird, wie sie W. 1978 in seiner Arbeit „Die Gestalt des Evangeliums" beschrieben hat.

Im letzten Kap. wird – wie schon im Vorwort – der pastoralpraktische Impuls der Arbeit deutlich, die leitende Frage nach dem „wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Art und Struktur der Texte auf der einen und der Praxis auf der anderen Seite" (9), und ebenso freilich der soziologisch verengte Erfahrungs- und Gemeindebegriff, der das „Evangelium" als „ökumenische" Klammer der divergierenden Erfahrungen entspricht und der „die Gemeinde zum ›Sitz im Leben‹ für jene praktische Rückkopplung der unterschiedlichen Erfahrungen werden (läßt), die der Herstellung einer Mehrfachwechselbeziehung unter den verschiedenen Jesustraditionen in der Gattung ›Evangelium‹ entspricht" (286).

Diskussionswürdig und -bedürftig erweist sich so W.s Auffassung der Wirkungsgeschichte als einer „empirischen Methode" (39), ihrer Verwandtschaft mit der Formgeschichte und „als deren Verlängerung in den Bereich der Kirchen- und Gesellschaftgeschichte hinein" (29); so lädt seine Untersuchung auch zu einer neuen Debatte um die „Formgeschichte" ein.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1 Co 8–10; Rm 14–15). Hrsg. von Lorenzo de Lorenzi. – Rom: St. Paul's Abbey 1981. 347 S. (Monographic Series of „Benedictina". Biblical-Ecumenical Section Vol. 6), kart.

Der Bd enthält die Beiträge des VII. Colloquium Paulinum von 1978. J. Murphy-O'Connor, Freedom or the Ghetto (7–38), behandelt 1 Kor 8,1–13 und 10,23–11,1; der Aufsatz war zuvor schon

zugänglich in RB 85 (1978) 543–574. J. M. Cambier, La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire (57–84), beschäftigt sich mit Röm 14,1–15,13. Es ist etwas bedauerlich, daß die beiden auf Strecken hin parallelen Textstücke fast völlig isoliert behandelt werden. Ein Vergleich war von der Themenstellung her offensichtlich angestrebt, wird auch in der Diskussion verschiedentlich angesprochen (vgl. z. B. 84), doch wendet sich dort das Interesse rasch dem Ausdruck „Diener der Beschneidung" in Röm 15,8 zu. G. Galitis, Das Wesen der Freiheit (127–141), versucht zu zeigen, daß sich 1 Kor 9 völlig in den Kontext einpaßt, muß dazu aber V. 3 übersetzen mit: „Dies ist meine Antwort an die, die mich befragen", was sicher keinen ungeteilten Beifall finden wird (vgl. 118f). In der Diskussion taucht dann auch die nicht von der Hand zu weisende Gegenmeinung auf, es handle sich in Kap. 9 vielmehr um „independent passages that have been gathered together to create this whole thing" (147). Exegetisch besonders ergiebig sind die Ausführungen von F. Hahn, Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Ko 10,1–22 (149–171). M. Bouttier, 1 Co 8–10 considéré du point de vue de son unité (205–225), versucht, mit einer strukturalistisch beeinflußten Verfahrensweise die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10 und darüber hinaus von 1 Kor 8–11 nachzuweisen. Man wird bei der Lektüre das Gefühl nicht los, daß dem Text ein abstraktes, konstruiertes Schema von außen übergestülpt wird. Was man auf diese Weise an Indizien gewinnt, ist weder so erstaunlich noch so neu, wie der Autor meint. Die Frage wird so schnell nicht zur Ruhe kommen, auch wenn die Mehrheitsmeinung, die sich in den Gesprächsprotokollen spiegelt, auf der Seite von B. steht. Inzwischen hat es Christophe Senft (1979), soweit ich sehe erstmalig, unternommen, eine Aufteilung des 1 Kor in vier selbständige Schreiben auf Kommentarlänge (!) durchzuziehen. Der Vierzahl mag man etwas skeptisch gegenüberstehen, aber die Existenz wenigstens eines weiteren, früheren Schreibens ist durch 1 Kor 5,9 eindeutig bezeugt. Es ist bezeichnend, daß B. seine Thesen entwickeln kann, ohne auf diese Stelle, die erst in der Diskussion zaghaft angesprochen wird (229), einzugehen. Der Rez. kann sich nach wie vor von der Einheitlichkeit der Kap. 8–10 (oder gar 8–11) nicht überzeugen. Es folgen noch eine Zusammenfassung der Ergebnisse durch S. Agouridès, den Präsidenten des Kolloquiums (263–269), ein öffentlicher Vortrag von J. Sánchez-Bosch, La Prima Lettera di Paolo ai Corinzi come opera pastorale (293–305), und mehrere Indizes, die C. Burini dankenswerter Weise zusammengestellt hat.

Besonders interessant macht die Lektüre dieses Bdes die verhältnismäßig ausführliche Wiedergabe der Diskussionen (38–55.84–126.141–147.171–204.226–261.269–291.305–312). Die einzelnen Voten werden wie die thematischen Abhandlungen in der jeweiligen Originalsprache wiedergegeben. Das hat fast unvermeidlich zur Folge, daß eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben sind. Einige Beispiele: S. 12, Anm. 20, Z. 2: may be; S. 23, Z. 11: strictly; S. 43, Z. 19f von unten: wäre, ich; S. 46, Z. 7: Paulus; S. 49, Z. 10 von unten: vermag; S. 52, Z. 3 von unten: single; S. 90, Z. 10 von unten: dürfe; S. 116, Z. 7 von unten: muß 1 Kor 11 heißen; S. 117, Z. 2: Annahme; S. 118, Z. 3 von unten: dann; S. 119, Z. 18 von unten: was heißt „vers 56"?; S. 120, Z. 4: nicht, u. Z. 14: sondern; S. 209, Z. 15 von unten: 11,2 statt 11,25; S. 213, Anm. 7: néantis. Besonders schlimm geht es auf S. 241 zu.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Stubhann, Matthias: **Der Christus Jesus.** Aufgabe des kritischen Verstandes – Ziel des glaubenden Herzens. Eine Informations- und Diskussionsschrift. – Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet 1981. 612 S., geb. DM 98.–

Der Salzburger Exeget versucht hier, vor allem für Seelsorger und Religionslehrer, aber auch für gebildete Christen, den Weg der modernen Auslegung des NT, vor allem der historisch-kritischen Jesusforschung nachzuweisen, ihre Fragestellung, Methoden, Thesen und Hypothesen und die verschiedenen Ergebnisse, zu denen die einzelnen Forscher , je entsprechend ihrer Voreinstellung, kamen. Dabei geht es ihm darum, selbst ohne Voreingenommenheit (z. B. gegenüber Bultmann und seiner Schule) die Leistung dieser Forscher, aber auch ihr Ungenügen kritisch zu würdigen und zu einer vorsichtigen Darstellung dessen zu gelangen, was als (einigermaßen) gesichertes Ergebnis der modernen kritischen Jesusforschung festgehalten werden kann.

Folgende Schritte des Vorgehens verzeichnet die Inhaltsangabe:

1. Das Jesusproblem; 2. Aufbruch der Kritik – ihre Geschichte (moderne Bibelkritik und Leben-Jesu-Forderung ab Reimarus. Dabei werden folgende Themen behandelt: die Quellenfrage, das synoptische Problem, die Markuspriorität, die Zweiquellentheorie, die religionsgeschichtliche Schule, die konsequente Eschatologie, die Formgeschichte: Dibelius, Bultmann, Entmythologisierung); 3. In der Werkstatt des Exegeten (Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionskritik, Linguistik); 4. Stellungnahme zur historisch-kritischen Methode; 5. Bultmann und die Entmythologisierung; 6. methodische Rückfrage zum historischen Jesus; 7. Einzelfragen (Reden, Wunder, Selbstbewußtsein, Todesbewußtsein Jesu, die Leidensgeschichte, die Auferstehung Jesu); 8. die Bedeutung Jesu; 9. Wissen und Glauben; 10. Wegweisung für die Verkündigung. Im Anhang findet sich eine umfangreiche Übersicht über bedeutsame Literatur; dazu sind Wort- und Sacherklärungen (für Nichtfachleute) und gute Register (Personen, Sachen, Schriftstellen) beigegeben.

St. hat den Mut, den schwierigen und verwickelten, vorwiegend von Nichtkatholiken getragenen Prozeß der leidenschaftlichen und unerbittlichen Bemühung nachzuzeichnen, wissenschaftlich zu erforschen, wer Jesus von Nazareth wirklich war und daraus zu schließen, was er für uns moderne Menschen bedeuten kann und bedeutet. Dies gelingt ihm im ganzen auf überzeugende Weise. Er versucht dabei, weithin die Quellen selbst sprechen zu lassen; er wehrt einseitige und vorschnelle Urteile ab; er bemüht sich, den kritischen Forschern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; er zeigt vor allem auf, was mit historischen Methoden kritisch denn wirklich erkannt werden kann. Vor allem weist er nach, daß mit historischen Mitteln allein die religiöse Einzigartigkeit der Person und der Bedeutung Jesu nicht erfaßt werden kann.

Grundsätzlich stellt er fest, daß Wissen und Glauben zueinander in einem kritischen Verhältnis stehen, daß aber beide nötig sind für die Erkenntnis des Menschen und daß daher der Glaube die kritische Forschung nicht ausschließen oder negieren darf, soll er glaubwürdig bleiben. „Die Exegese hat daher Recht und Pflicht zu warnen, daß vorschnell und ohne historische und hermeneutische Grundlage aus einem biblischen Text eine ‚klare' Offenbarungswahrheit herausgelesen wird" (471). „Eindeutige exegetische Erkenntnisse . . . müssen von der zuständigen Lehrautorität anerkannt und respektiert werden" (ebd.).

Er bemerkt sodann: „Wer ausgezogen ist, nur den ‚historischen' Jesus zu suchen, muß enttäuscht, ohne ihn gefunden zu haben, zurückkehren – zu sich selber. Den ‚bloß historischen Jesus' gibt es nicht, er ist eine Fiktion der ungläubigen Wissenschaft" (502). „Das historisch faßbare Zwischenglied zwischen der Botschaft und der Geschichte des irdischen Jesus und dem ‚biblischen Christus', wie ihn das NT bezeugt, ist die Predigt der Apostel" (503, nach H. Lamparter, Wer ist Jesus?) „So ist Jesus selbst der Ur-Zeuge und das Ur-Zeugnis für sich, seine Wirklichkeit, sein Leben, seine Botschaft, sein Kommen zu uns. In seinem Wort hat er sich dem Wort der Apostel und damit dem Wort der Kirche übergeben, überantwortet. In diesem konkreten Lebens-, Zeugnis- und Sinnzusammenhang allein begegnet der wirkliche . . . Jesus" (503). Auf diesem Zeugnis beruht die Verkündigung der Kirche.

Dieses Buch füllt eine Lücke, indem es auf verantwortliche und verständliche Weise dem exegetischen Nichtfachmann, auch unter Theologen und Religionslehrern, zeigt, was die Exegese des NT zu leisten vermag, welche Probleme ihr vorgegeben sind und welcher Dienst ihr für den Glauben zukommt und möglich ist. Zuverlässig und hilfreich ist für diese Information die ausgewählte Literatur.

Passau Otto Knoch

Van der Horst, P. W.: **Aelius Aristides and the New Testament.** – Leiden: E. J. Brill 1980. X, 115 S. (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamneti 6). Ln. hfl 36.–

In der Reihe der gelehrten Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti ist dieses nach Studien zu Apollonius von Tyana, Dio Chrysostomus und Plutarch ein neuer und wichtiger Beitrag. Das gilt auch dann, wenn man sich wegen der verschiedenen Anlage der Bde dieser Reihe zunächst für jeden einzelnen Autor an die je von dem Bearbeiter gehandhabte Methode gewöhnen muß. Ein wenig mehr Einheitlichkeit wäre da wünschenswert, um für Einzelfragen die Bde schneller durchsehen zu können.

Der vorliegende Bd beginnt mit einer sehr knappen Darstellung des Lebens und der Werke des Aelius Aristides (1–3), bei der freilich über die geistesgeschichtliche Position (von anderem zu schweigen) des antiken Autors so gut wie nichts zu erfahren ist. Zugrunde gelegt ist bei der Erstellung der Parallelen zum NT außer der letzten vollständigen Edition von W. Dindorf (1829) auch das von B. Keil, F. W. Lenz und C. A. Behr inzwischen Herausgegebene. – Die aufgeführten Parallelen beginnen mit Mt 1 und enden mit der ApkJoh. Außer semantischem Material werden, und das ist gegenüber älteren Arbeiten ein Fortschritt, auch gattungsmäßige Parallelen referiert. Da Aelius Aristides von 117 bis 180 n. Chr. lebte, sind die Entsprechungen für das NT insgesamt von Bedeutung. Besonders interessant und weiterführend sind einige Beobachtungen zum JohEv und zu Hebr.

So lebt die Tochter Gottes, Athena, immer allein bei und mit ihrem Vater Zeus (Ael. Arist. 37,4), was gut zu Joh 1,18, besser aber noch zu zwischentestamentlichen Weisheitsvorstellungen paßt. Und wenn Jesus nach dem JohEv des Vaters Werke tut, dann steht auch hier wieder der Sohn an der Stelle, die bei Aelius Aristides Athena als Tochter des Zeus einnimmt: Hier ist von „gemeinschaftlichen Werken" die Rede (Ael. Aristides 37,28). Athena „nimmt vom Vater" wie Jesus von seinem Vater (Joh 10,18 und Ael. Arist. 37,2). Und wie die Menschen ohne Jesus „nichts tun" können (Joh 15,5), so auch nicht ohne Athena (Ael. Arist. 37,10; 50,102). Und die enge Gemeinschaft zwischen Zeus und Athena entspricht der zwischen Jesus und dem Vater (Joh 17,11.22; Ael. Arist. 37,27). Eine Entsprechung zwischen Jesus und Athena gibt es auch mit Hebr 6,20: Sie ist „prodromos" (Ael. Arist. 37,29) wie Jesus auch. Und schließlich kann man auch von ihr sagen, daß sie zur Rechten des Vaters sitzt (Ael. Arist. 37,6). Leider verliert unser wortkarger Zusammensteller der Parallelen kein Wort über die Bedeutung aller dieser schönen Entsprechungen. Regelmäßig begegnen die stärksten Analogien zum NT dort, wo die Tochter Gottes, Athena dem ntl Sohn Gottes, Jesus, entspricht. Weiteres Vergleichsmaterial zum Komplex der Tochter Gottes, wie ich es in Kürze vorzulegen hoffe, erhellt die große Bedeutung dieser mythischen Kategorie für das Nachdenken über den Mittler zwischen Gott und Welt im Zeitalter des Hellenismus.

So ist die hier geleistete Zusammenstellung als Anregung für den von großem Wert, der (und das wäre natürlich das noch Bessere) nicht den antiken Autor selbst zu lesen vermag. Schade ist nur, daß man so wenig Kriterien an die Hand bekommt, wie denn nun die Entsprechungen einzustufen sind.

Heidelberg Klaus Berger

Grant, Robert M.: **Christen als Bürger im römischen Reich.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 234 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 26.80

Das Hauptanliegen des Buches ist es, die Entwicklung der politischen und sozialen Verhältnisse in den ersten Jh.en nach dem Eintritt des Christentums in die antike Kultur darzustellen. Die Christen werden hier als Mithandelnde verstanden, die sich zögernd, bereitwillig oder vorantreibend in die jeweils sich ändernde Situation einfügen.

Im 1. Kap. (11–22) wird die Mission des Christentums behandelt. Dabei wird die Entwicklung auf den Generalnenner gebracht, daß die volle Ausbreitung erst nach Konstantin erfolgte. Etwas mehr sollte man hier differenzieren. Die sprachlichen Barrieren werden nicht erwähnt; sie sind allmählich von der Mitte des 2. Jh.s an in den Gebieten der lateinischen Sprache behoben; in den anderen noch nicht. Gewiß, die Zahl der namentlich bekannten Märtyrer ist gering, weil es sich dabei in den ersten beiden Jh.en um römische Bürger handelte, die in einem eigenen Prozeßverfahren verurteilt wurden. Wieviele Christen in einem Pogrom (z. B. in Rom unter Nero oder 248 in Alexandrien) umgekommen sind, wissen wir nicht. Genauere Angaben haben wir aus dem 2. Jh. nur über die Vorgänge in Lyon (177). Leider wird von G. nicht versucht, die Bedeutung der Constitutio Antoniniana aus dem Jahr 212 in Anschlag zu bringen. Sie hat mit der Verleihung des Bürgerrechtes an alle freien Bewohner des Imperium Romanum die Situation für die Christen grundlegend verändert; dazu kam dann die Toleranz der Kaiser aus der severischen Dynastie (bis 235), die einen Übertritt zum Christentum gefahrlos machte. Die seit dem Jahre 212 veränderte Situation spürt man: Die Abwehr der Vorwürfe gegen die angeblichen Greueltaten der Christen (Kindestötung, Eselsanbetung usw.) wie sie sich bei Minucius Felix und Tertullian findet, ist nun nicht mehr erforderlich; von nun an findet man Christen in fast allen Berufen; es gibt christliche Beamte, Soldaten, Lehrer usw. Gewiß, die Mitglieder des Senates und vor allem des stadtrömischen Adels wandten sich erst nach der Neuordnung der politischen Verhältnisse durch Konstantin der christlichen Bewegung zu. Umstritten bleibt die Zahl der Christen, etwa in Rom in der Mitte des 3. Jh.s, die man aufgrund des Briefes zu errechnen versuchte, den der römische Bischof Cornelius an seinen Kollegen Fabius in Antiochien gesandt hat. G. entscheidet sich für etwa 7000 Gläubige (ähnlich Haller in seiner Papstgeschichte u. a.), während andere Forscher wie v. Harnack oder v. Hertling bis an 50 000 herangehen.

Über das Thema des 2. Kap.s „Kirche und Staat" lassen sich Bände füllen. Hier geht es nicht um die Spannungen zwischen beiden, sondern darum, wie sich in der Kirche Organisationsformen entfaltet haben, die den Stempel der Analogie zur staatlichen Ordnung tragen. Einige Ausführungen sind dabei etwas zu knapp geraten und dadurch mißverständlich, so etwa, wenn es heißt: „Vor dem 4. Jh. wären Männer wie Hosius oder Athanasius, die den Kaiser kritisierten, hingerichtet worden." Gewiß, wer des „crimen laesae maiestatis" angeklagt wurde, hatte mit der Todesstrafe zu rechnen, auch nach Konstantin, aber der Inhalt des Vergehens war doch sehr verschieden, vor oder nach Konstantin. Mit Recht wird auch aus der Zeit vor Konstantin die gegenseitige finanzielle Hilfeleistung hervorgehoben, die es ermöglichte, in den Gebieten, die von Barbareneinfällen heimgesucht wurden (Nordafrika, Kappadokien), Geld für den Rückkauf der Gefangenen zur Verfügung zu haben.

Die folgenden Kap. befassen sich vornehmlich mit den Fragen, die sich aus der Eingliederung in die öffentliche, soziale Ordnung stellten: Steuern, Dienstleistungen und Privilegien (55–77), Arbeit und Berufe (78–110), Privateigentum und Gemeineigentum (111–140), Almosen, Abgaben und staatliche Zuschüsse (141–163), Grundbesitz und Vermögen der Tempel und Kirchen (164–182). Zu all diesen Problemen kommen immer neue Spezialstudien heraus, so daß dieser zusammenfassende, auf intensiver Kenntnis der Quellen und der Literatur beruhende Bericht einen guten Einblick in die öffentlich-soziale Umwelt gewährt, in der das junge Christentum sich zurechtzufinden hatte und die es nach eigenen Normen und Vorstellungen dann zu gestalten versuchte.

Zu Einzelheiten möchte ich einige Bemerkungen machen:

Generell zu behaupten, daß die Kirchenväter wegen der „nahen Erwartung des Reiches Gottes" vor einer übertriebenen Liebe weltlicher Güter bewahrt worden seien (136), scheint mir nicht haltbar. – Hippolyt macht dem Callistus nicht den Vorwurf, daß er Sklave gewesen war (139), sondern vielmehr, daß er in Bankgeschäften unzuverlässig gewesen sei. – Daß es in der Urkirche noch keine eigenen Kulträume für die Gemeinde gab und daß man in „Hauskirchen" zusammenkam, ist sicher; aber daß der Verzicht auf einen eigenen Kultraum mit „der Eschatologie der Urgemeinden" zusammenhängen soll (164), erscheint mir unbewiesen. – Ein „oströmischer Kirchenlehrer Justin (167)", der in Rom gelebt und den Martertod erlitten hat, ist mir nicht bekannt. Quelle dieser Aussage ist wohl die legendäre Passio des römischen Märtyrers Justinus. – Die Asklepiosheilstätte Aegae oder Aigai war eine Stadt in Kilikien (174); deshalb kann man nicht „auf Aegae" schreiben. – Die Schlacht am Frigidus war 5. September 394 (180).

Münster Bernhard Kötting

Kaiser-Minn, Helga: **Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1981. VIII, 146 S., 26 Abb. im Text, 135 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 6) Ln. DM 98.–

In einer kurzen Einleitung verweist die Vf.in auf die Vorteile, aber auch auf die möglichen Mängel der heute für die Erforschung der frühen christlichen Schöpfungszyklen üblichen Zusammenordnung der einzelnen biblischen Bildformulierungen zu verschiedenen Bildrezensionen (San Paolo fuori le mura, Cotton-Genesis, Ashburnham Pentateuch und Oktateuche). K.-M. gibt vor allem die Möglichkeit zu bedenken, daß die jeweils aktuellen philosophischen und theologischen Zeitströmungen, die die einzelnen Bildrezensionen nach ihrer Erstformulierung beeinflußten und mitbestimmten, nicht deutlich genug erkannt werden. Sie beschränkt sich bei ihrer Untersuchung auf das Thema der Erschaffung des Menschen in der Sarkophagplastik des 3. und 4. Jh.s in Rom und stellt dem in seiner Gesamtheit vorgeführten christlichen Material eine reiche Auswahl von analogen Beispielen auf den heidnischen Prometheussarkophagen gegenüber. Dabei kann die Vf.in eine überraschende Anzahl von ideellen und thematischen Übereinstimmungen, vor allem bezüglich der den Darstellungen von der Erschaffung des Menschen beigegebenen Kontextbilder aufzeigen, wozu besonders die Bilder von der Erweckung der Toten nach Ez 37 bzw. das Wegführen der Seele durch Hermes gehören. Allerdings dürfte es sich bei der zweiten Gruppe – trotz aller Bedenken der Vf.in – eher um das Heranführen der Seele (Psyche, Anima) durch Hermes-Merkur zu dem von Prometheus neugebildeten Menschen (Taf. 18a; 19; 22) als um das Wegführen der Seele von einem Verstorbenen handeln.

Weiter scheint es nicht möglich zu sein, der Vf.in bei ihrer Ablehnung eines Einflusses der spätantiken trichotomischen Anthropologie auf die Bildgestaltung der Erschaffung des Menschen sowohl auf den Prometheus-Sarkophagen als auch im christlichen Bereich zuzustimmen.

K.-M. bezieht sich bei ihrer These von einer streng eingehaltenen dichotomischen Anthropologie auf die Bildformulierung Prometheus (Formung) – Athena/Merkur (Beseelung) bzw. auf Gen 2,7 (Formung und Beseelung durch den Schöpfergott). Aber in der Spätantike ist die trichotomische Anthropologie sowohl im heidnischen als auch im christlichen und schließlich auch im jüdischen Raum explicite belegt). Bei Marc Aurel, dem Stoiker auf dem römischen Kaiserthron, heißt es in seinen Selbstbetrachtungen (12,3): „Drei Teile sind es, aus denen du zusammengesetzt bist, Körper, Pneuma und Geist (vgl. M. Simon, Entstehung und Inhalt der spätantiken trichotomischen Anthropologie, in: Kairos 23, 1981, 43–50, bes. 50). Ähnliche Äußerungen stammen von Paulus (1.

Tess 5,23), Irenäus (adv. haer. 5,6,1), Augustinus (confess. 13,11; de civ. Dei II,24) sowie von Josephus Flavius (ant. 1,1,2 = I,34). Die Stellungnahme der angeführten christlichen und jüdischen Autoren beweist, welchen Einfluß der Zeitgeist selbst auf solche – sonst aufgrund der Bibel ganz anders informierte – Glaubenseiferer auszuüben vermochte.

Aus diesen Gegebenheiten folgt mit Notwendigkeit, daß auch das künstlerische Gestalten, wenn es vom zeitgenössischen Betrachter verstanden werden sollte, sich den Gesetzen der jeweilig zeitbedingten lingua franca unterordnen mußte. Ein überzeugendes Beispiel für eine solche Praxis bietet u. a. der Moses-Kindheitszyklus in der Synagoge von Dura Europos (Mitte 3. Jh. n. Chr.) durch die Einfügung von 3 Nymphen als Zeugen der Errettung des Mosesknaben aus dem Nil.

Wenn daher die Vf.in für den Zyklus zu Ez 37 in derselben Synagoge eine dem kanonischen Bibeltext getreue Bilderfolge erwartete, mußte sie darin zwangsläufig enttäuscht werden. Die Aufgabe des Synagogen-Malers bestand nicht darin, den Prophetentext möglichst wortgetreu wiederzugeben, sondern dem Betrachter den Sinn der Aussage in einer ihm geläufigen Bildersprache verständlich zu machen. Und dieser Sinn bestand in der Erwartung der Wiederherstellung des Volkes Israel am Ende der Tage.

Daher findet sich als Hintergrundskulisse zur 3. Szene (Ez 37,7–8) eine von der Vf.in als solche nicht identifizierte Illustration von Zach 14,4 (vgl. J. Gutmann, When the Kingdom comes, in: Art Journal 27, 1967/68, 168–175, bes. 172); sie soll dem Betrachter die eschatologische Akzentsetzung der Wiedererweckung der Toten im Tal von Dura deutlich machen. Jedenfalls findet sich bei Ezechiel keine Erwähnung eines gespaltenen Ölberges – worauf die beiden Bäume auf den beiden Gipfeln hinweisen –, ... aus dem die Gebeine der nach rabbinischer Vorstellung aus allen Teilen der Welt herbeigewanderten Toten am Ende der Tage aufsteigen. Die in dieser Szene in Dura dargestellte (dritte) Gestalt des Propheten Ezechiel weist auf das Zusammenrücken der Knochen zu drei ganzen Leibern hin. In der folgenden Szene übermittelt der Prophet Ezechiel textgetreu dem „Pneuma", veranschaulicht durch die Psychegestalt (vgl. M. Simon a.a.O., S. 46) den Auftrag der Pneuma-Verleihung. Hierauf ist in der folgenden Szene der jetzt griechisch gekleidete Ezechiel mit dem für den Beseelungsakt von der Vf.in verschiedentlich als charakteristisch beobachteten Sprechgestus dargestellt, der seinen Beseelungsauftrag an die 3 kleinen herbeiflatternden Seelengötter gibt. Die Anzahl der beigefügten Ezechielgestalten scheint hier den 3 Phasen der Wiederbelebung zu entsprechen.

Eine solche dreiphasige Wiederbelebung der Toten nach Ez. 37 könnte vielleicht – gegen die Behauptung der Vf.in, die „Darstellung der Fresken in Dura hat keine Nachfolge gehabt" (82) – noch in der Bildinitiale zum Ezechieltext in der Gumpertsbibel (Erlangen, Ms 1, fol 210v; Georg Swarzenski, Salzburger Malerei, 1913, Abb. 144; Die Bilderhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Wiesbaden 1936, S. 122ff) im letzten Viertel des 12. Jh.s ein spätes Nachleben gehabt haben.

Der Bildstreifen unterhalb der Initiale des Ezechieltextes ist durch eine Säule in 2 Hälften geteilt, die ihrerseits wieder durch die in der Mitte der beiden Hälften stehende frontal dem Betrachter zugekehrte Prophetengestalt halbiert sind. Dadurch zerfällt der Bildstreifen in 4 voneinander getrennte ungefähr gleich große Bildflächen. Im linken ersten Viertel liegen Knochen, Schädel und Gliedmaßen auf dem Boden, darüber blickt aus einer Wolke von oben herunter der jugendliche Schöpfer mit Kreuznimbus und wendet sich mit der im Sprechgestus vorgestreckten Rechten an den vor ihm stehenden Propheten. Im zweiten Bildfeld ist das allmähliche Zusammenrücken zu sich erhebenden Leibern dargestellt. Die rechte Hälfte des Bildstreifens enthält zwar wieder zwei voneinander getrennte Bildfelder, trotzdem ist aber in jede der vier Ecken dieser Streifenhälfte vor einem Wolkensegment der Kopf eines Windgottes gesetzt, aus dessen Mund man den Wind blasen sieht. Außerdem aber ist über den sich im dritten Bildfeld mühsam aufrichtenden 4 Menschen vor ein Wolkensegment wieder die Büste des jugendlichen Schöpfers mit Kreuznimbus gesetzt, der seine Hand – es ist erstaunlicherweise die Linke – über den sich der Hand entgegenstreckenden Kopf eines sich erhebenden neugebildeten Menschen hält. Die Augen dieses offensichtlich noch nicht vollständig Wiederbelebten sind geschlossen, obwohl er außerdem auch von zweien der vier Windgötter mit Wind beblasen wird. Im vierten Bildfeld schließlich, dessen Hintergrund als einziger hell und durchlichtet ist, sind die Wiedererweckten – es handelt sich auch hier wieder um 4 menschliche Körper – alle mit offenen Augen und in lebhafter Bewegung dargestellt; sie werden von den beiden anderen Windgöttern beblasen, so daß die 4 Körper den vier dargestellten Windgöttern entsprechen. Auch wenn in dieser Szenenfolge die 3 herbeiflatternden Seelengötter aus der Synagoge von Dura Europos fehlen, die dort – entgegen den Argumenten der Vf.in – doch wohl für die 3 auf dem Boden liegenden Leiber bestimmt sind, so erfolgt trotzdem die Wiederbelebung der Gebeine auch hier augenscheinlich – ohne Bezug zum Prophetentext oder zum Schöpfungsbericht in Gen 2,7 – in 3 Phasen, wobei die 2. Phase durch Berührung am Kopf, in diesem Fall durch die Hand des Logos, veranschaulicht ist. Daß die im 12. Jh. längst in Vergessenheit geratene trichotomische Anthropologie, die wohl noch die Vorlage für die Bilderfolge in der Gumpertsbibel geprägt hat, in dieser nicht völlig sinnentsprechend wiedergegeben ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß uns in den 4 Szenen der Gumpertsbibel eine seltsame Verbindung von Elementen des Ezechiel-Zyklus von Dura Europos mit der Wiedergabe der 4 antiken Windgötter begegnet, wie solche im selben Zusammenhang beispielsweise in der spanischen Farfabibel (cod.vat.lat. 5729, fol 209r) oder in etwas anderer Art in der spanischen Rodabibel (Paris, BN, cod.lat. 6, III., fol 45v; W. Neuss, Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, Bonn 1922, figs. 97 und 96) im 11. Jh. belegt sind.

Abgesehen von dem grundsätzlichen Mißverstehen der spätantiken trichotomischen anthropologischen Voraussetzungen für die Erschaffung des Menschen bietet das Buch viele lehrreiche und zu weiterer Diskussion anregende Abschnitte. Besonders wertvoll scheint das umfangreiche 6. Kap., das sich mit dem allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergrund des gestellten Problems beschäftigt; hier wäre vielleicht nur eine kritische Frage angebracht, ob die Sarkophage nicht eine zu schmale Basis für eine umfassende Beantwortung der Frage sind, ob und inwieweit jüdische Bildvorlagen auf den frühchristlichen Schöpfungszyklus eingewirkt haben (vgl. u.a. die Adam und Eva-Szenen in der Wiener Genesis bei O. Mazal, Kommentar zur Wiener Genesis, Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Frankfurt am Main 1980). Auf alle Fälle ist der Vf.in für die handliche Bereitstellung des relevaten Bildmaterials und die Anregung zu weiterer Forschung zu danken.

Wien Ursula Schubert

Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: **Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk.** Hrsg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Auflage, hrsg. von Hans-Martin Schenke. – Berlin: Akademie-Verlag 1981. XXXXVI, 424 S. (Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) Lw DDR M 48.–

Die vorliegende Übersetzung der in den Kodizes Askew und Bruce erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften hat bisher drei Auflagen (1905, 1954 und 1959), einen Nachdruck (1962) und jüngst eine englische Adaptation erlebt (V. MacDermot, Pistis Sophia; The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, beide Leiden 1978; beide mit kopt. Text). Sie gilt als „klassisches Werk" (so auch der Hrsg., S. V) und braucht deshalb hier nicht im einzelnen vorgestellt zu werden, obwohl sie in dieser Zeitschrift noch nicht rezensiert worden ist. Der neue Nachdruck ist um das Vorwort des neuen Hrsg. erweitert (IV–VIII), wohingegen der Name von W. Till, der seinerzeit die zweite Auflage bearbeitet hatte, nun vom Titelblatt verschwunden ist. Dabei enthält das Werk auch heute noch die gesamte Einleitung (IX–XXXVI) in der Fassung, die ihr Till damals (im Sinne des Vf.s konzipiert) gegeben hatte, nebst seinen „Nachträgen zur Übersetzung" (369–383). Das „herausgegeben" auf dem Titelblatt ist in dem Sinne zu verstehen, daß C. Schmidt die genannten Schriften nach dem überlieferten koptischen Text ins Deutsche übersetzt hat, „Erster Band" bedeutete im Sinn des Autors zunächst, daß ein zweiter Band mit der Übersetzung der im Pap. Berol. 8502 enthaltenen koptisch-gnostischen Schriften folgen sollte; dieser Band ist nie erschienen. Nach dem Plan des neuen Hrsg. sollen nun zwei weitere Bände mit der Übersetzung der gesamten Nag-Hammadi-Bibliothek folgen (V); es ist anzunehmen, daß darunter auch die Schriften der Berliner Handschrift ihren Platz finden werden, zumal deren größerer Teil ohnehin Parallelfassungen in den Nag-Hammadi-Handschriften hat.

Der Hrsg. stand vor der schwierigen Frage, ob Schmidts Übersetzung heute noch einmal unverändert herausgegeben werden kann. Die in Erwägung gezogene Neubearbeitung hält er für „weder erforderlich noch praktikabel" (IV), ja für ein „unnötige(s) und unmögliche(s) Unterfangen" (V). Nun ist es auf der einen Seite sicher wünschenswert, daß das vorläufig noch unentbehrliche Standardwerk, insofern weiterhin Nachfrage danach besteht, verfügbar ist. Eine andere Frage ist aber, ob nicht eine Neubearbeitung zumindest ebenso wünschenswert oder sogar dringend erforderlich ist. Eine solche Neubearbeitung kann natürlich nicht von einem Tag auf den anderen geschehen, und sie sollte, soweit nur möglich, aus der Auswertung der Nag-Hammadi-Schriften Gewinn ziehen. So kann oder muß sie vielleicht warten, bis diese in ein halbwegs ausgereiftes Stadium eingetreten ist. Völlig unabhängig davon ist aber ein anderer Punkt, dessen Wichtigkeit auch der Hrsg. klar gesehen hat. Schmidts Übersetzung der beiden in England befindlichen koptisch-gnostischen Hss. ist im Zusammenhang seiner Bearbeitung dieser Hss. zu sehen, deren heute noch maßgebliche Editionen ja gleichfalls größtenteils sein Werk sind. Nur von dem sogenannten „Unbekannten altgnostischen Werk" des Kodex Bruce ist inzwischen die Ausgabe von Ch. A. Baynes hinzugekommen (A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus, Cambridge 1933), glücklicherweise mit vollständigem Faksimile des Originals nach Fotos. Der Hrsg. sieht die Sachlage nun so: „Wer Schmidts Werk neu bearbeiten will oder soll, der muß nämlich erst einmal die Vertrautheit mit den Originalen in London bzw. Oxford, wie Schmidt sie besaß, erlangen. Und diese ist nicht ohne weiteres bzw. überhaupt nicht mehr ‚reproduzierbar', zumal der sog. Codex Brucianus gar nicht mehr ist, was er zu Schmidts Zeiten noch war; der Erhaltungszustand der Papyrusblätter ist inzwischen erheblich schlechter geworden" (IV). Das

klingt beinahe so, als könnten wir den Kodex Bruce schon abschreiben, hätten jedenfalls über Schmidts Ausgabe hinaus nichts von ihm zu erwarten. Demgegenüber möchte ich für eine grundlegende Neubearbeitung von Textausgabe und Übersetzung als dringendes Desiderat der Koptologie und Gnosisforschung plädieren. Was speziell den Kodex Bruce betrifft, so ist sein Zustand schon seit langer Zeit alarmierend, und es ist höchste Zeit, daß endlich einmal alles, was sich am Original noch feststellen läßt, mit größtmöglicher Vollständigkeit und Genauigkeit festgehalten wird. Bei aller Anerkennung von Schmidts Verdiensten um die Bearbeitung der beiden Hss. muß man sagen, daß die Ausgaben nicht das bieten, was wir heute bei Hss., die aufgrund ihres Inhalts und ihres mutmaßlichen Alters einen solchen Rang einnehmen, erwarten. Der Kodex Bruce ist keine ursprüngliche Einheit und von mehreren Händen geschrieben. Über das sog. „Unbekannte altgnostische Werk" hinaus liegt aber bis heute von keiner einzigen der übrigen Hände ein veröffentlichtes Faksimile vor (man denke etwa daran, daß inzwischen schon der gesamte Nag-Hammadi-Fund in Faksimile veröffentlicht ist). Schmidt mußte seinerzeit die Absicht, seiner Ausgabe wenigstens Spezimina der verschiedenen Hände nach Fotos beizugeben, als undurchführbar aufgeben. Seiner Ausgabe kann man aber für die elementarsten Datails wie Länge der Lücken, unsichere Buchstaben, erhaltene Buchstabenreste usw. nichts Sicheres entnehmen. Damit wird es ein höchst prekäres Unterfangen, die Textlücken aufzufüllen, sei es, daß man Schmidts Ergänzungen nicht folgen kann, sei es an Stellen, die Schmidt nicht ergänzen konnte. Unter Schmidts Ergänzungen finden sich bekanntlich auch solche, die sich inzwischen längst als ungrammatisch herausgestellt haben. Der Hrsg. macht nun im Hinblick auf einen konkreten Fall den Eindruck, als verdiene dieser, da die fragliche grammatische Regel inzwischen längst bekannt ist, keine Erwähnung mehr (VI). Es bleibt aber die Frage, wie die Lücke stattdessen zu ergänzen ist. Dafür muß man den Befund des Originals kennen, wofür man im gemeinten Fall, da es sich um eine Stelle aus dem „Unbekannten altgnostischen Werk" handelt (und das betreffende Blatt nicht inzwischen verlorengegangen war), auf das Faksimile bei Baynes zurückgreifen kann. Wo dies nicht der Fall ist, können geradezu chaotische Situationen entstehen wie in dem von mir (Biblica 61, 1980, 124f) angeführten Beispiel (43,3). Der Fall liegt analog zum vorher genannten, nur steht hier kein Faksimile zur Verfügung, wohl aber die Angaben von MacDermot. MacDermot, die Zugang zu den Originalen hatte, stellt der inakzeptablen Ergänzung durch Schmidt zwei andere Ergänzungsvorschläge gegenüber. Diese differieren zum einen ganz erheblich in der Länge der Lücke (einmal fünf, einmal acht Buchstaben) und operieren zudem im angeblich noch erhaltenen Text an ein und derselben Stelle mit je einem anderen Buchstaben. Was soll der Benutzer, der keine Kontrollmöglichkeit hat, mit solchen Angaben anfangen? Darüber hinaus ist es sicher nicht ganz überflüssig, Schmidts Test überhaupt noch einmal gegen das Original zu kontrollieren. Beim Vergleich einer Stelle des „Unbekannten altgnostischen Werks" mit dem Faksimile bei Baynes bin ich ganz zufällig gleich auf einen Passus gestoßen, in dem alle unsere Ausgaben (Amélineau, Schmidt, Baynes) ein kleines Textstück übersprungen haben. 357,35 muß es demnach richtig etwa so heißen: „... und sie sproßten auf wie das Kraut des Feldes, wenn es wächst" (Einzelheiten und kopt. Text wiederum Biblica 61, 1980, S. 125).

Zwei Hinweise zu Einleitungsfragen. Zur Liste der veröffentlichten Faksimiles des Kodex Askew (XVIII, Anm. 1) kommt jetzt noch hinzu: J. H. Charlesworth, Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon, Durham, N. C. 1981, Taf. 14–20 (alle von der 2. Hand). – MacDermot zitiert (Books of Jeu, 319) Baynes' Ausgabe des „Unbekannten altgnostischen Werks" als Ann Arbor 1970 erschienen (mit Verweis auf das erstmalige Erscheinen Cambridge 1933). Daraus könnte man den Eindruck gewinnen, daß es einen Neudruck des Werkes gibt. Da es mir aber bisher trotz intensivster Bemühungen nicht gelungen ist, eine solche Neuausgabe bibliographisch zu ermitteln, möchte ich annehmen, daß das Books-on-Demand-Programm der University Microfilms gemeint ist, in das Baynes' Ausgabe aufgenommen ist (Best.-Nr. ASG-OP 44658).

Rom Hans Quecke

Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, hrsg. von Horst Seidl. Lateinisch-Deutsch. – Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982, XL, 196 S. (Philosophische Bibliothek Bd 330) kart. DM 36.–

Nach den intensiven Bemühungen um die Philosophie und Theologie des Aquinaten zwischen den beiden Weltkriegen und bis in die sechziger Jahre war die Diskussion um den großen Lehrer des Hochmittelalters in den letzten Jahrzehnten etwas zähflüssig geworden. Aus der jüngsten Zeit gibt es einige erfreuliche Zeichen dafür, daß das Werk des Thomas nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat. Hierzu darf man sicher die neue Ausgabe der thomanischen Gottesbeweise durch S. in der „Philosophischen Bibliothek" rechnen.

Im deutschen Sprachraum hat es bislang noch keine so sorgfältig übersetzte und – sowohl im Hinblick auf den aristotelischen Hintergrund wie die zeitgenössische Diskussionslage – eingehend kommentierte lateinisch-deutsche Studienausgabe dieser wichtigen Stücke aus der „Summa contra gentiles" (Buch I, Kap. 10–15) und der „Summa theologiae" (Teil I, Frage 2) gegeben.

Nach einem kurzen Überblick über die einzelnen Beweise und ihre induktive Argumentationsstruktur ist ein längerer Abschnitt der Einleitung der Kritik des Aquinaten am sogenannten „ontologischen Beweis" Anselms von Canterbury gewidmet. Hier wird der (wohl doch etwas zu gedrängte) Versuch unternommen, gleichzeitig die in jüngerer Zeit zur Rehabilitation Anselms vorgelegten Argumente zu entkräften. Abschließend werden die ontologischen Voraussetzungen der thomanischen Beweise und das Problem der Gleichsetzung der metaphysischen Erstursache mit Gott diskutiert.

Die deutsche Übersetzung der Texte aus der theologischen Summe ist präzise und gut lesbar, dürfte jedenfalls der Übertragung in der „Deutschen Thomas-Ausgabe" vorzuziehen sein. Hinsichtlich der Übersetzung der Auszüge aus der "Summe gegen die Heiden" würde ich an vielen Stellen der unlängst erschienenen Ausgabe von K. Albert und P. Engelhardt den Vorzug geben.

Im äußerst knapp gehaltenen Kommentar wird neben ersten Hinweisen auf die wichtigsten Quellen vor allem der Versuch unternommen, in kurzen Umrissen die logische Stuktur der einzelnen Beweise festzuhalten.

In den Beilagen – dem umfassendsten Teil des Buches – wird zunächst eine Skizze der einschlägigen Quellen bei Aristoteles[1] und, anhangsweise, die wichtige Stelle in Platons „Leges" (X, 885ff) geboten. Im Anschluß daran versucht der Vf. in Auseinandersetzung mit anderen Autoren, eine gemeinsame Beweisstruktur der „fünf Wege" herauszuheben. Es folgen Bemerkungen zu Kants Kritik der Gottesbeweise, wobei auffällt, daß relativ ausführlich der vorkritische Kant sowie Kants Kritik des ontologischen Arguments zu Wort kommen, in nur wenigen Zeilen jedoch auf dessen Abweis des „kosmologischen" und überhaupt nicht auf den des „physiko-theologischen" bzw. teleologischen Beweises eingegangen wird.

Die systematisch wichtigsten Ausführungen finden sich in den beiden letzten Abschnitten („IV. Zu gegenwärtiger Kritik an Thomas' Gottesbeweisen", „V. Zu gegenwärtigen Versuchen symbollogischer Formalisierung von Thomas' Gottesbeweis aus der Bewegung"). Soweit es überhaupt im Rahmen einer solchen Ausgabe möglich ist, wird hier umfassend die Diskussion der letzten Jahrzente berücksichtigt. Mit Recht bemängelt der Vf. z. B., daß den symbollogischen Formalisierungen des Beweises in nicht ausreichendem Maße eine sorgfältige inhaltliche Analyse des Arguments vorausgegangen ist. Überzeugend besonders die Zurechtweisung der Kritik an Thomas' Ausschluß des unendlichen Regresses (wobei der Vf. bei der berechtigten Kritik an der Übertragung des mathematischen Begriffs einer „aktuellen Unendlichkeit" auf ontologische Sachverhalte leider ein Beispiel für eine potentielle Unendlichkeit anführt, 173). Gegen Bendiek wird u. a. aufgezeigt, daß von ihm gegen Thomas ins Feld geführte „Einwände" bei Duns Scotus und Suarez dort die Wiedergabe einer gegnerischen Position darstellen.

S.s Interpretation weist allerdings auch bemerkenswerte Schwächen auf, wie wir im Rahmen dieser Rez. nur aus dem für Thomas wichtigsten Argument aus der Bewegung (in der Fassung der theologischen Summe) illustrieren wollen. Der Vf. sagt, der (in der Analyse des Bewegungsprinzips nach den Begriffen von Akt und Potenz implizierte) Kausalsatz sei induktiv gewonnen (92, vgl. XVII, 120f).

Diese Feststellung ist einmal schwer vereinbar mit dem Kommentar des Thomas zu den Beweisgründen des Aristoteles für den Bewegungssatz, wo nur das zweite, nicht aber das über die Termini Akt und Potenz geführte Argument als Induktion gekennzeichnet ist (CG I, 13). Aus S.s eigener Erläuterung: „Die Begründung des sog. Kausalsatzes erfolgt induktiv aus den Begriffen des Potentiellen und Aktuellen" (93, vgl. XVII, unsere Hervorhebung) möchte man zum anderen eher auf eine deduktive Argumentation für das Prinzip schließen. Vor allem aber scheint diese Interpretation einen Rückschritt hinter den in der Neuscholastik und schon vorher von Kant gegenüber Hume erreichten Fragestand zu implizieren. Aus einer Induktion kann nie ein Prinzip mit wirklich metaphysischer Tragweite, sondern letztlich nur mit probabler Gültigkeit gewonnen werden. Man wird S.s Begriff der Induktion zwar von seinem umfassenden Verständnis der Empirie her verstehen müssen, die nach ihm über die Sinnesanschauung hinaus auch geistige Erfahrung umfaßt. Die Begründung dieser Ansicht in der Auseinandersetzung mit Kant (vgl. 131f) wird man jedoch kaum als hinreichend annehmen dürfen.

[1] Vgl. Seidls Ausgabe der „Metaphysik" des Aristoteles in Band 307/308 der „Phil. Bibl.".

S. stellt schließlich folgendes Beweisschema für die „prima via" auf:
„II Bewegtes wird verursacht durch (bewegtes) Bewegendes.
I Bewegtes Bewegendes wird verursacht
– entweder durch bewegtes Bewegendes usf. in infinitum
– oder durch ein unbewegtes Bewegendes.
III Bewegtes wird verursacht durch ein unbewegtes Bewegendes." (93)

Die Abfolge der Sätze II und I ist aber kaum vom Text her zu gewinnen. Aus dem ersten Teil des Arguments – bei S. als „(a)" abgehoben – ergibt sich nicht, daß hier schon an ein bewegtes Bewegendes zu denken sei. Vielmehr wird erst im zweiten Teil (b) gesagt: „Wenn also das, wovon es bewegt wird, (seinerseits) bewegt wird . . ." Daraus ergibt sich die (implizite) Disjunktion: Entweder sind wir – zu Ende von (a) – schon bei einem nicht bewegten Beweger angelangt oder wir müssen noch die Möglichkeit einer Reihe von seinerseits bewegten Bewegern ins Auge fassen.

Ungenau ist auch die abschließende Feststellung: „Dann gibt es aber auch nichts Bewegtes, was jedoch gegen die Voraussetzung der Prämisse II ist" (94). Richtig wäre: „. . ., was doch Voraussetzung für die Anwendung der Prämisse II (des Kausalsatzes) ist." Gegenüber dem meines Erachtens die Struktur des Beweisgangs eher verwirrenden Schema im Kommentar scheint mir viel einleuchtender (und didaktisch hilfreicher) die Erklärung der „prima via" durch P. Brown, die S. am Ende seiner Beilagen unter dem Titel „Anhang" zustimmend referiert (181–184).

Eine in allem zufriedenstellende Interpretation der thomanischen Gottesbeweise steht wohl noch immer aus. Die Ausgabe von S. darf aber als ein wichtiger Baustein auf dem Weg dorthin betrachtet werden.

Essen Hansjürgen Verweyen

von **Kastl,** Johannes: **Vom ungeschaffenen Licht.** Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Josef Sudbrack. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1981. 165 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 12.80

Der Hrsg. dieser Schrift fragt gleich zu Beginn seiner „Hinführung": „Warum eigentlich liest man alte Schriften, Zeugnisse verflossener Zeiten?", wir können sofort hinzufügen: Warum diese Schriften des J. v. K.? „Meditation" ist heute in aller Munde, aber: „Johannes von Kastl – Klassiker der Meditation", den es heute noch zu lesen lohnt? Hier stellt sich eine berechtigte Frage, zumal wenn man das Büchlein nach der Lektüre zurücklegt und still überdenkt. So ist es denn verständlich, daß die einleitende „Hinführung" in den alten Text diese Frage im voraus aufgreift und unter den Gesichtspunkten des zeitlichen Hintergrunds, des Autors und seiner Persönlichkeit und seiner Quellen, aber auch mit dem Blick auf den Wert eines Gesprächs mit diesem Zeugen der Vergangenheit zu beantworten sucht. Man sollte eigentlich nach der Lektüre der Schrift diese „Hinführung" noch einmal lesen.

Der Traktat „Vom ungeschaffenen Licht" des oberpfälzischen Benediktiners J. v. K., dessen schriftstellerische Tätigkeit in dem ersten Viertel des 15. Jh.s anzusetzen ist, nimmt gut den halben Raum des Bändchens ein, die andere Hälfte enthält weitere Texte desselben Vf.s: „Die Kunst des Sterbens", Auszüge aus dem Riesenkommentar zur Benediktusregel, „Ein Kleinod für Gottsuchende". Alle Texte sind vom Hrsg. übersetzt und mit hilfreichen kommentierenden Einleitungen versehen, hilfreich sind auch die Nachweise und das Glossar der Eigennamen am Schluß.

Der Begriff „Licht" im Titel der ersten Schrift wird von J. v. K. nicht vornehmlich in erkenntnistheoretischer Weise verstanden. „Licht" schlechthin bedeutet in allegorisch umfassender Art „Gott", und „man spricht das Lichtsein normalerweise dem Worte Jesus Christus, dem Sohn unter den drei Personen, zu" (36). Von seiten des Menschen geschieht die Zuwendung zum Lichte Jesus Christus durch Erkennen und durch Lieben, und dieses Licht ist in unserem Inneren. Der Einfluß des Dionysius Areopagita, der in vielen Kanälen die Geisteswelt des Mittelalters durchströmte, wird hier besonders deutlich, indem der „innige Überschritt" durch die wahre Gottesliebe geschieht, „und zu dieser überschreitenden Innigkeit hat die Intelligenz in diesem Leben keinen Zugang, nur allein das Gemüt, das sich Gott ganz innig vereinen kann" (87).

Schwierig mag für das Empfinden vieler heutiger Menschen die radikale Einforderung sein, „die Verachtung oder Geringschätzung oder das Hinter-sich-Lassen der Dinge, die nicht Gottes sind, für Gott" (74), aber sie erscheint doch als eine notwendige Folge der einmal gezeigten, alles überbietenden Bedeutung des Lichtes Jesus Christus. Man könnte bei manchen Formulierungen meinen, J. v. K. sei in dieser „Verachtens"haltung taub für die Umgebung und heilsegoistisch auf sich bezogen, doch dies stimmt nicht. Die strenge Forderung auf die Innerlichkeit ist verbunden mit der festen Überzeugung, daß die Bestärkung auf die Anwesenheit des Heiligen Geistes notwendig die Liebe zum Nächsten umfaßt: „Zunächst müssen wir in innerlicher Glut bei uns selbst gesammelt verbleiben. Dann müssen wir in Treue und mitmenschlicher Liebe aus uns selbst hinausgehen zum Nächsten hin" (126 vgl. 149f, 158). So wird hier die unabdingbare Voraussetzung dargelegt, daß alles Wirken nach außen, auch in der Gemeinschaft, seinen Quellgrund in einer vom Geist gewirkten Christusliebe haben muß, – sicher ein Wesensstück jeder christlichen Meditation.

Der Hrsg. möchte J. v. K. nicht (wie etwa Martin Grabmann) unter die „großen Mystiker" einreihen. Da mag man ihm im Hinblick auf die Bezeichnung „großen" zustimmen. Aber gehört es nicht doch auch zur Mystik, wenn aus so breiter Väter- und theologischer Lectio eine so innige Erfahrung der Jesuseinigung gemacht wird, wie sie in den Büchern des J. v. K. durchdringt (vgl. etwa 90f)? So kann dieser alte „Klassiker der Meditation" den Weg zeigen, wohin Meditation im wesentlichen führen muß, soll sie christliche Meditation sein.

Trier Petrus Becker OSB

Hamm, Bernd: **Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts.** Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. - Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982. XV, 378 S. (Beiträge zur historischen Theologie Bd 65) Ln. DM 168.–

Das Interesse der evangelischen Forschung an der vorreformatorischen Frömmigkeitstheologie und -geschichte wächst – nicht zuletzt dank Prof. Heiko A. Obermann, der auch vorliegende Tübinger Habil.-Schrift initiierte. Verständlicherweise fällt dabei der Blick vorrangig auf die Augustinereremiten, den Orden Martin Luthers. Unter ihnen hat seit jeher Johannes Jeuser von Paltz (1445 in Pfalzel bis 1511) als Hochschullehrer von Erfurt und einflußreicher Ablaßprediger das Interesse geweckt. Eine kritische Ausgabe seiner einflußreichen populären Schriften ist in Vorbereitung. Auch abgesehen von dem – mit Recht angenommenen, aber nicht nachweisbaren – Einfluß auf Luther (338) bietet Johannes von Paltz einen guten Zugang zur damaligen Theologie und Frömmigkeit.

In der aufschlußreichen Einleitung (1–11) wird die Bedeutung der Frömmigkeitsgeschichte philologisch herausgestellt. Die Ausbreitung der Forschungsgeschichte zu Johannes von Paltz (13–36) unterstreicht die Eigenthese des Vf.s. Darauf folgt die Ausarbeitung der Biographie und des literarischen Werks (37–131). Der II. Teil heißt: „Johannes von Paltz als Repräsentant der Theologie am Vorabend der Reformation" (134–333). Ein anscheinend ursprünglicher Plan, neben den Moselländer auch noch Johannes von Dorsten zu stellen (vgl. 330), blieb wohl in der Überfülle des Materials stecken. Dafür aber wird breit und oft auf den „Umkreis" der Frömmigkeitstheologie des Johannes von Paltz eingegangen.

Die eigentlichen, großen Entscheidungen des Christentums fallen auf dem Feld der Frömmigkeit, im Vollzug des einfachen Glaubenden. So geht auch die „seelsorgliche Grundintention" des Johannes von Paltz auf das Heil „möglichst vieler" Sünder (146–456). Die „subjektive" Leistung wird dabei – wie H. kritisch entfaltet – auf den „demütigen Gehorsam gegenüber der Priester- und Papstkirche" reduziert (163). In einer Kontroverse mit dem großen Erforscher der Augustinereremiten, mit A. Zumkeller, zeigt H. mit einigem Recht, daß Johannes von Paltz besser nicht in eine bestimmte Schulrichtung eingezwängt werden sollte; auch wenn er die Tradition verarbeitet, ist das kein Bekenntnis zu irgendeiner Schule, sondern eine Darstellung der „communis opinio" der Kirche und der „doctores approbati" (182–216). Der spätmittelalterliche Mensch wird in seiner Suche nach dem gnädigen Gott auf die Kirche verwiesen – kein „Interiorisierungsprogramm" (devotio moderna, Gerson, neuplatonisch-augustinische und mystische Tradition), sondern „die Garantieangebote der päpstlichen Sakralinstitution . . . Sakramente, Ablässe . . . institutionalisierte Frömmigkeitsformen" (246).

Auf dieser Grundausrichtung baut die „via securior" des Johannes von Paltz auf (247–303). Das „meritum de congruo" des „facere quod in se est" verweist auf Gottes Barmherzigkeit und ist selbst die „Frucht eines vorausgehenden göttlichen Gnadenwirkens". Allerdings besteht diese Gnade, wie H. zeigt, eher aus dem Ruf der Kirche als in dem inneren Wirken. Die „attritio", die „galgenrew" des Sünders, wird erst durch die Gnade zu einer Reue, die sich an der Liebe zu Gott statt an der Angst motiviert (277). H. zeigt weiterhin, daß diese Minimalforderung an den Bekehrungsimpuls des Menschen nicht so sehr außerhalb der Tradition liegt, wie man sonst annimmt.

Dieser „subjektiven" Leistung des Sünders steht die Kirche mit ihrem Gnadenangebot von Sakrament und Ablaß gegenüber. Sie selbst aber zieht ihre Kraft aus dem Leiden Christi (262–272). (Der „lapsus", den Ablaß auf Sündenerlaß, statt auf Erlaß der Strafen für die Sünde zu beziehen, (85), stört die sonst saubere theologische Berichterstattung.) Kirche und Papst aktualisieren also die Erlösungsgnade Christi. „Si audis papam in communibus factis ecclesiae, audis Christum . . . si

ipse (Papa) deficeret in intentione, Christus responderet de his, quae papa publice tibi promisisset." (268)

Damit ist der Kern der theologischen Aussage vorliegender gründlicher Arbeit freigelegt. Nicht Laxismus oder Veräußerlichung, sondern Kirchentheologie wird zum entscheidenden Fragepunkt. Auch im Vorfeld dieses Zentralproblems bringt H. wichtige Einsichten: Die in aller Hochachtung und Dankbarkeit ausgeübte Kritik an der zu einseitig herausgestellten „Augustinertheologie" (303–333); die Herausarbeitung des allgemeinen Ringens um den „gnädigen Gott"; der seelsorgliche Grundimpuls des Johannes von Paltz; die Aufarbeitung seiner Theologie und deren ausführlich geschilderten Umfelds.

Eine wichtige Anfrage an die Arbeit allerdings lautet: Ist Paltz wirklich d e r Typus spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie? Bringt er wirklich eine „Ernte mittelalterlicher Frömmigkeitstheologie" ein (303)? Und muß man nicht selbst bei ihm Rhetorik und pastoralen Überschwang ständig mitdenken? Das Kap. über den modus loquendi (175–181) bleibt im akademischen Problem stecken – Loslösung von der theologischen Fachsprache.

Das Studium der soeben erschienenen monumentalen dreibändigen Untersuchung des Franzosen Gérald Chaix über „Reforme et contreréforme catholiques. Recherches sur la chartreuse de Cologne aux XVIe Siècle" (Salzburg 1981, Analecta Cartusiana, Bd 80) läßt die Verengung des Blickfeldes auf die Erfurter Augustinereremiten (vielleicht auch bei Martin Luther!) ahnen.

In drei Bänden (1: Darstellung, XVIII + 411 + 16 Tafeln; 2: Sources-Bibliographie-Appendices, 415–790; 3: Notes-Index-Tables, 794–1119) wird ein ganz anders strukturiertes und überaus einflußreiches Frömmigkeitsfeld abgeschritten. Es ist das Feld, auf dem die sogenannte Gegenreform in einem reichen Maße ernten konnte. Ein anderer Frömmigkeitstyp zeigt sich hier. G. Chaix zeichnet diese Frömmigkeit als Erbe zweier mystischer Strömungen der einen „Rheinischen Mystik": „La mystique spéculative des Strasbourgeois et la mystique plus affective des Flammands". Wie Luther die Theologia Deutsch herausgab, so editierte dort Petrus Canisius (der als zweiter Apostel Deutschlands verehrt wird) die Predigten des Johannes Tauler. Über den Kölner Kartäuser Kalkbrenner lernte Petrus Canisius die Jesuiten (P. Alphonso Alvaro und dann Peter Faber) kennen und trat in diesen neuen Orden ein. Allerdings zeigte sich später, daß die Jesuiten – leider! – diesen ihren ersten „mystischen" Impuls vergaßen. Doch zur Darstellung der Situation der vorreformatorischen Frömmigkeit in Deutschland darf man an der Kartäuserspiritualität nicht vorübergehen.

G. Chaix zeigt weiterhin, welche immense Vorarbeit eine redliche Aufarbeitung der vorreformatorischen Frömmigkeit erfordert. Tabellen, Übersichten über Druckorte, Herkunft der einzelnen Kartäuser und vieles andere bis hin zu einer Graphik: „Consommation de papier pour l'édition de Denys le Chartreux (en feuilles, à Cologne)" bilden das solide Fundament, auf dem die geistesgeschichtliche Deutung aufruhen kann. Wer z. B. die „Liste sommaire des ouvrages publiés par les profes de Cologne" (759–770, anfangend im Jahr 1509) durchblättert, wird ermessen, welche Vorarbeiten vonnöten sind, um ein objektives Bild dieser unruhigen Zeit zu erstellen.

Auf dem Hintergrund dieser vorzüglichen Arbeit kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auch die gründliche Arbeit von H. noch nicht tief genug in die Kultur-, Wirtschafts-, Bibliotheks- oder Politikgeschichte der Zeit um 1500 eingestiegen ist.

Von der Theologie aber sind wohl zwei Fragen an H. zu richten: a) Am Verhältnis dessen, was in der Mönchstheologie „aridus" heißt und was die lutherische Theologie Angefochtensein nennt, kann man die Ähnlichkeit der Ratschläge Luthers und Johannes' von Paltz ermessen.

Letzterer betont nämlich eine Art von „caritas", obgleich die „gratia devotionis" fehlt. Meint er damit wirklich nur eine „äußere Reglementierung"? Ist diese Orientierung an der „caritas", obgleich die innere Ergriffenheit fehlt, wirklich nur das von H. glossierte „Minimalprogramm"? Oder steckt dahinter nicht auch das manchmal verzweifelt klingende Hinwenden des „peccator" Luther zum Kreuz, damit er von dort her ein „justus" sei. Mit dem Begriffsschema „subjektiv" (Luther) gegen „institutionell" (Johannes v. Paltz) ist der Unterschied auf keinen Fall zu packen. b) Die Grundfrage geht nämlich auf die Bewertung der Sichtbarkeit und Sakramentalität der Kirche. Kann man ihre, vor dem Menschen stehende und nicht aus seiner Subjektivität herauswachsende Wirklichkeit auf die Seite des „Objektiven" abschieben – im Unterschied zur subjektiv-existentiellen Seite? – etwa wie im folgenden Zitat: „Staupitz und der frühe Luther denken an einen unmittelbaren Effekt im Zusammenhang der personalen Gemeinschaft zwischen Christus und der Seele, indem sie ... den Christus pro nobis als Christus in nobis wirksam werden lassen; die sichtbare Kirche hat keine konstitutive Bedeutung für das Fruchtbarwerden der Passion im Vollzug des pro me: Paltz' Interesse gilt dagegen der ‚virtus passionis', wie sie dem Menschen gerade durch die Vermittlung der kirchlichen Sakralinstitution ... zuteil wird." (264) Mir scheint dieses eher aus der Kant'schen Philosophie entnommene Raster zu grob, um der Frömmigkeitstheologie dieser Zeit gerecht zu werden.

Ich glaube, erst mit der Verfeinerung des Begriffsrasters wird man dem Mitbruder Martin Luthers und seiner Theologie völlig gerecht; man wird allerdings dann auch viele der kritischen Urteile akzeptieren, die H. in seiner wichtigen und materialmäßig gründlichen Arbeit über die spätmittelalterliche Frömmigkeitstheologie des Johannes von Paltz fällen muß.

München Josef Sudbrack SJ

Greyerz, Kaspar von: **The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar 1522–1628.** – Wiesbaden: Steiner 1980. XIV, 236 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd 98. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) Lw. DM 68.–

Die Reformation als Volksbewegung nahm mit dem Bauernkrieg ihr Ende, es folgte die Zeit des obrigkeitlich verordneten Wandels in reichsfreien Städten und fürstlichen Territorien. Als im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Augsburg dem von oben verbreiteten neuen Kirchenwesen die Grenzen im Reich steckte, da schlug die Stunde der Kirche. Sie vermochte aus ihrer Mitte heraus eigene Kräfte zu mobilisieren, um die Massen – religiös inzwischen abgestumpft oder täuferisch geworden – wiederum zu gewinnen. Dieses Geschichtsbild wird von dem weit verbreiteten ‚Handbuch der Kirchengeschichte'[1], auf Forschungen und auch auf Quellen gestützt, dem Leser ausgemalt. Die Ereignisse, die mit dem Begriff ‚Spätreformation' umschrieben werden, widersprechen diesem Bild allerdings. Die Deutung, die G. jenem Geschehen gegeben hat, fügt sich aber nahtlos in den Rahmen dieses Handbuches ein: Die Spätreformation ist nichts anderes als eine ‚von oben' erzwungene Ausnahme

Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Stadt Colmar, jene Reichsstadt im Elsaß, die erst im Jahre 1575 die Reformation eingeführt hat. Man wird G. in der Wahl seines Forschungsgegenstandes eine glückliche Hand bescheinigen können, denn er ist mit Colmar auf eine Stadt gestoßen, der kaiserlich-habsburgische Politik die Grenzen reichsherrlicher Freiheiten gewiesen hat.

Das 1. Kap. informiert über die politischen und kirchlichen Verhältnisse der Stadt. Als Mitglied der elsässischen Dekapolis untersteht Colmar dem besonderen Schutz und später dem besonderen Druck des kaiserlichen Reichslandvogtes. Im Inneren hatte das Jahr 1521 eine Verfassungsreform erbracht, die den Zünften die entscheidende Rolle im Großen und im Kleinen Rat einräumte (19f).

Um das Vordringen der Reformation geht es im 2. Kap., wo der Leser des häufigeren auf das Stichwort ‚Antiklerikalismus' stößt , das, niemals definiert, die Lektüre des Buches bis ans Ende begleiten wird. Die Quellen zum Thema dieses Kap. fließen spärlich. Man erfährt Wichtiges zu den Voraussetzungen der Reformation, etwa, daß auch in Colmar sich der Rat die Pflegschaft über die Klöster der Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und auch über die Stadtkirche St. Martin gesichert hat (41f). Doch der Vorgang des Eindringens der reformatorischen Botschaft bleibt dunkel. Nur die Tatsache von Unruhen, getragen von Mitgliedern der ‚bäuerlichen' Zünfte in der Zeit vom Dezember 1524 bis zum Mai 1525 läßt den Rückschluß zu, daß auch Colmar von den neuen Ideen wirkungsvoll erfaßt wurde. Zum Glück läßt sich erheben, was in der Stadt während der frühen Reformationszeit von dem Drucker Amandus Farckall gedruckt werden konnte: alles Bücher mit ‚lutherischer Tendenz' (59). Mit dem Ende der Unruhen bricht aber auch die reformatorische Bewegung ‚fast von einem Tag auf den anderen' zusammen (71). Es ist der Mangel an Quellen, der dem Vf. diesen Schluß so einleuchtend macht.

Das Jahr 1535 markiert einen Einschnitt in der seit 1525 anhaltenden Nicht-Reformationsgeschichte Colmars. Die Wiedererwerbung Württembergs hatte ihre Auswirkungen bis in das Unterelsaß hinein. Die der Stadt Colmar benachbarte Grafschaft Horbourg und die Herrschaft Riquewihr werden 1535 von ihren schwäbischen Besitzern in der Person Georgs, Grafen zu Württemberg, Herzog Ulrichs Bruder, der Reformation zugeführt. Was die kirchlichen Neuerungen dieser kleinen fürstlichen Territorien bis zum Augsburger Religionsfrieden der Stadt an Folgen erbracht hatten, ist das Thema des 3. Kap. Das Ergebnis ist lapidar zusammenzufassen: Um Colmar ist und bleibt es still. Die Bevölkerung verhält sich zwar zunehmend aufsässig, widerspenstig, in der Sprache des Vf.s eben antiklerikal gegenüber der alten Kirche, doch es fehlt angeblich jedes Interesse an reformatorischer Predigt. Damit ist der Grund gelegt für die im Vorwort bereits angekündigte zentrale These: Die Reformation in Colmar „was entirely introduced ‚from above' by the ruling patriciate" (3), wie überall in den Städten, die sich erst spät zur Reformation entschlossen haben. Nur Dortmund sticht als Ausnahme hervor.

Kap. 4 kommt zum eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, zur Einführung der Reformation in Colmar während des Jahres 1575. Es wird deutlich, daß ‚Reformation' ein Wagnis blieb, trotz des Augsburger ‚Religionsfriedens', denn das Recht der Städte auf das ‚ius reformationis' rückte mit zunehmender Nähe Habsburgs in weitere Fernen. Doch Colmar und Hagenau wurden aktiv. Sie

[1] Hg. v. H. Jedin, Bd. 4: Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation, hg. v. e. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin. Freiburg 1967.

entsendeten Ende 1574 eine Delegation nach Wien, damit diese dem Kaiser Maximilian II den Standpunkt der Elsässer zur Religions- und Reformationsfrage vortrage. Der Kaiser sagte mit kurzen Sätzen nichts zum ius reformationis, doch zurückgewiesen hat er es nicht. Also kann auch, im Mai 1575, in Colmar die Reformation durchgeführt werden – von oben, wie der Vf. nicht müde wird, den Quellen zu entnehmen.

Mit anhaltender Fülle an Daten und Fakten beschreibt das 5. Kap. den Übergang der Stadt zum Calvinismus und im 6. Kap. folgen die zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussagen zu Eigenheiten und Verlauf städtischer Spätreformationen. Hier nun werden die Grenzen dieses Buches evident. Wäre die Reformation in Colmar der Beschreibung des Vf.s gemäß verlaufen, dann hätte sie ohne inneren Gehalt nur als politischer Irrsinn im Angesicht der Weltmacht Habsburg zu gelten. Religiöse Motive werden beteuert, wohl wiederum auf die Führungsschichten beschränkt, kein einziges aber wird aufgezeigt. Was Volk und Rat miteinander verbindet, ist Antiklerikalismus, den das Volk hegt, weil es dem Klerus die Vorrechte neidet, und der Rat, weil er obrigkeitliche Rechte gegenüber der Kirche durchzusetzen sucht.

Um die an Colmar gewonnenen Ergebnisse abzusichern, wird zum Schluß die Geschichte der Spätreformation in Essen, Dortmund, Aachen, Hagenau und im schwäbischen Aalen zum Vergleich herangezogen. In einem eindrücklichen Abschnitt, der die Wertung der Geschehnisse erst am Ende mit der Darstellung mischt, wird deutlich, was auf dem Spiele steht, wenn man sich auf der Wende vom 16. zum 17. Jh. den Kaiser zum Feinde macht. Die Stadt Aachen geriet erst im Jahre 1544 offenkundig in Kontakt mit ‚Protestanten', sie ist ein Beispiel für die Reformation durch Flüchtlinge. Die Kämpfe in den Niederlanden brachten Exulantenströme auf den Weg, auch nach Aachen. Niederländische Gemeinden bildeten sich und ihr reformatorisches Zeugnis verfehlte nicht seine Wirkung auf die Bürger der Stadt. Aachen legitimierte im Jahre 1581 den evangelischen Gottesdienst und weigerte sich später, dem Reformationsverbot des Kaiserlichen Gerichts nachzukommen. Admiral Mendoza exekutierte 1598 die Reichsacht über Aachen und brachte die Abgefallenen zum rechten Glauben zurück, allerdings nur auf Zeit. Dreizehn Jahre später gelingt es nämlich zum zweiten Male, der Reformation Raum zu schaffen, bis 1614 General Spinolas Soldaten ‚intervenieren' und der Häresie ein Ende setzen. ‚Die Reformation in Aachen war fehlgeschlagen' (188). Fehlgeschlagen? Niedergeschlagen.

Tübingen Manfred Schulze

Schrader, Franz: **Die Visitationen der Katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die Evangelischen Landesherren 1561–1651.** Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1978. XII, 157 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd 18). kart. DDR M 11.–

Der Vf., der sich schon mehrfach erfolgreich mit der Geschichte der klösterlichen Reste in den Diözesen Magdeburg und Halberstadt (1973 in derselben Reihe wie oben Bd 13) und dem Überleben der katholischen Klöster in denselben Bistümern bis zum Westfälischen Frieden (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 37. Münster: Aschendorff 1977) auseinandergesetzt hat (vgl. ThRv 74, 1978, Sp. 395f) legt nunmehr erneut eine Zusammenstellung von Visitationsakten aus den Jahren 1561–1651 vor, die bereits im Jahre 1961 in den Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten (Münster: Aschendorff) erschien und jetzt lediglich Ergänzungen und Verbesserungen erfahren hat. Die neue Auflage ist denn auch nur „zum Vertrieb und Versand in der DDR und in den sozialistischen Staaten bestimmt".

Neben den Visitationen aller vorhandenen Klöster stehen auch solche einzelner Niederlassungen, wie z. B. Marienstuhl vor Egeln, St. Agnes zu Magdeburg-Neustadt, Meyendorf usw., aber auch Schreiben betr. Visitationen und Instruktionen, die insgesamt ein dichtes Bild der Vorgänge ergeben.

Eine kurze Geschichte der Einführung der Reformation in den Klöstern des Erzbistums Magdeburg, Bemerkungen zu den Problemen der Visitationsakten und ein Archivalienverzeichnis leiten die eigentliche Publikation ein. Je nach Bedarf sind alle Stücke mehr oder weniger kommentiert. Ein gemeinsames Namen- und Sachregister erschließt den reichen Inhalt des Bandes.

Münster Wilhelm Kohl

Bireley, Robert: **Religion and Politics in the Age of Counterreformation.** Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy. – Chapel Hill: The University of Northern Carolina Press 1981. XIII, 311 S.

Die Gegenreformation in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges nimmt im wissenschaftlichen Schaffen B.s breiten Raum ein. So legte er vor einiger Zeit eine Untersuchung vor über Maximilian von Bayern und dessen Beichtvater Adam Contzen S. J., in der er in bezug auf Bayern dieselben Fragen untersucht hat, die er in der hier zu besprechenden Arbeit für die Politik des Kaiserhofes in der Zeit vom Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges bis zum Prager Friedensschluß stellt. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht das Wirken des Jesuitenpaters Wilhelm Lamormaini, der von 1624 bis zum Tode des Kaisers im Februar 1637 als Beichtvater Ferdinands II. tätig war. Ziel der Untersuchung ist es, den Anteil Lamormainis an der Gestaltung der Wiener Politik darzustellen, um auf diese Weise einen Beitrag zum Verständnis des ideologischen Charakters des Krieges und zur Verdeutlichung der engen Verbindung von Religion und Politik im Zeitalter der Gegenreformation zu leisten. B. baut seine Darstellung nicht nur auf der Auswertung der bereits vorhandenen umfangreichen Literatur auf, sondern schafft sich zudem eine breite Quellengrundlage, vornehmlich aus Beständen der römischen und Wiener Archive. Besonderes Gewicht kommt den von B. im römischen Zentralarchiv der Jesuiten gefundenen annähernd tausend Briefen des Ordensgenerals Vitelleschi an Lamormaini zu, die zur Beurteilung des Wirkens des kaiserlichen Beichtvaters sehr viel beitragen.

Um den Anteil Lamormainis an der Gestaltung der Politik des Kaiserhofes zu ermitteln, gliedert B. den Untersuchungszeitraum nach chronologischen Gesichtspunkten in Abschnitte, in denen das jeweilige historische Geschehen im Einzelnen dargelegt und die für die kaiserliche Politik wesentlichen Entscheidungsfaktoren herausgearbeitet werden. Dazu werden jeweils die Stellungnahmen der wichtigsten konträren Gruppierungen des Hofes, meist repräsentiert von Lamormaini und von dem Direktor des Geheimen Rates Eggenberg, sowie die Ansichten der katholischen Kurfürsten, Spaniens und der Kurie herangezogen. Diese Gruppen bildeten im wesentlichen die Kräfte, die – in zuweilen wechselnden Verbindungen untereinander – ihren Einfluß im Vorfeld politischer Entscheidungen des Kaisers geltend zu machen suchten. Lamormaini wurde zu den Entscheidungen von Amts wegen gehört, denn die Tätigkeit des kaiserlichen Beichtvaters bestand aus zwei Aufgaben: im regelmäßigen, wöchentlichen Hören der Beichte und in der Beratung des Kaisers in politischen Angelegenheiten. Letztere Funktion Lamormainis hat ihren Niederschlag in den Quellen gefunden und kann daher Gegenstand der historischen Untersuchung sein. B. vermag aufzuzeigen, daß Lamormaini in der gesamten Zeit seiner Tätigkeit für Ferdinand II. ein sehr starres Programm vertrat, das eine harte Haltung gegenüber den Protestanten, die strenge Durchführung der Rekatholisierungsmaßnahmen (in diesem Sinn war er einer der entschiedensten Befürworter des von den katholischen Kurfürsten initiierten Restitutionsedikts) und die Vermeidung von Konflikten zwischen katholischen Staaten befürwortete. Für alle drei Bereiche weist B. die erfolgreiche Einflußnahme Lamormainis auf verschiedene Entscheidungen des Kaisers nach, bzw. hält zeitgenössische Berichte über diese Einflußnahme für glaubwürdig. Er kommt schließlich für die Reichspolitik Ferdinands II. zu dem Ergebnis, daß sie hauptsächlich aus der Religionspolitik abgeleitet gewesen sei: Ziel sei eine starke Stellung des Kaisers im Reich gewesen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Gegenreformation. Für das Programm dieser aggressiven Religionspolitik, die mit dem Prager Frieden ihr Ende fand, sei Lamormaini verantwortlich gewesen.

Leider beläßt es B. weitgehend bei einer Schilderung der Geschehnisse in chronologischer Anordnung und verzichtet auch am Schluß darauf, systematisch die herausgearbeiteten Ergebnisse im Hinblick auf die Beteiligung Lamormainis an der kaiserlichen Politik zusammenzufassen. Sein Urteil über die Verantwortlichkeit des Beichtvaters für die kaiserliche Religionspolitik scheint die Eigenständigkeit des Kaisers zu wenig zu berücksichtigen und zu stark von den zeitgenössischen Urteilen der Gegner Lamormainis beeinflußt zu sein. Es ist eine in zeitgenössischen politischen Analysen der frühen Neuzeit sehr häufig anzutreffende Eigentümlichkeit, daß das Handeln eines Entscheidungsträgers, das den Erwartungen des Urteilenden zuwider läuft, als von sachfremden Faktoren beeinflußt angesehen wird. Wie bei den fürstlichen Räten meist eine von interessierter Seite geleistete Geldzahlung herhalten muß, um ein unerwartetes Verhalten erklärbar zu machen, so ist es bei den Monarchen der Einfluß des Beichtvaters. Auch sollte die Person Ferdinands II. nicht außer acht gelassen werden, der wohl mehr politische Eigenständigkeit zuzugestehen ist, als ihr bei einer zu starken Betonung der Rolle Lamormainis zukäme. Der Kaiser handelte – wie B. selbst betont – seit jeher aus eigenster tief-religiöser Haltung, bestärkt von einem missionarischen Eifer und erfüllt von dem Bewußtsein göttlichen Beistandes. Ein Zeugnis dieser Haltung ist sein am Tag des Dienstantritts Lamormainis abgelegtes Gelöbnis, nach ganzen Kräften zum Nutzen der Religion zu wirken. Bei ihm bedurfte es wohl kaum einer besonderen Beeinflussung, um seine Politik zum Vorteil des Katholizismus zu gestalten, wenigstens so lange, wie diese Politik tatsächlich durchsetzbar schien, also ungefähr bis zu Tillys Niederlage bei Breitenfeld. Nur so lange währte die Übereinstimmung zwischen der kaiserlichen Politik im Reich und Lamormainis politischen Zielen. Die so eng mit der Person des Beichtvaters verknüpft erscheinende kaiserliche Politik kann demnach auch als eigenständige, aufgrund eigener Überzeugung getroffene Entscheidung des Kaisers gesehen werden, die von Lamormaini nur bekräftigt

wurde und die der Kaiser so lange aufrecht erhielt, wie ihre Durchführung möglich erschien. Als diese in Frage gestellt war, zögerte Ferdinand nicht, seine Politik zu ändern, wozu er nicht einmal gegen seine religiösen Überzeugungen handeln mußte, denn andere Theologen zeigten ihm die gewünschten Möglichkeiten auf, nun auch durch Kompromisse in der Religionsfrage zur Beilegung der Auseinandersetzungen zu kommen.

Abschließend ist zu betonen, daß B. mit seiner Arbeit eine umfassende Darstellung der Politik Ferdinands II. liefert und damit einen wertvollen Beitrag zu unserem Verständnis der Epoche der Gegenreformation leistet.

Bonn Franz Bosbach

Sonne, Hans-Joachim: **Die politische Theologie der Deutschen Christen.** Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen" und der Christlich-deutschen Bewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 278 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 21). kart. DM 45.–

Es handelt sich um eine ideologiekritische historiographische Analyse wesentlicher integraler Vorläufergruppen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen", die sich im Jahre 1932 formierte: um den Bund für deutsche Kirche (Kap. 2), die Kirchenbewegung DC (Kap. 3) und die Christlich-deutsche Bewegung (Kap. 4). Schon 1953 hatte Hans Buchheim auf engstem Raum in seiner Studie „Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik" diese drei Gruppierungen zeithistorisch vorgestellt. Sie sind inzwischen als wesentliche Faktoren des Vorfeldes der pronationalsozialistischen Synthesekonzeptionen in den Gesamtkontext des „nationalen Aufbruchs" eingezeichnet worden, der den protestantischen Zugang zum Dritten Reich ermöglichte (vgl. Kurt Meier: Die Deutschen Christen, Halle (S.) u. Göttingen 1964; ^{3}1967; ders.: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden, Bd 1 u. 2. Halle u. Göttingen 1976). Auch Darstellungen der evangelischen Kirche in der Weimarer Zeit haben sich dieser Gruppen historiographisch annehmen müssen (so Kurt Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Weimar und Göttingen 1981, bes. 244–261). Eine Promotionsschrift über die Deutschkirchler, die auch deren Organisationsgeschichte wie ihre Vorläufer mit berücksichtigt, steht im Forschungsbereich des Rez. vor dem Abschluß.

In dieses wichtige Feld präfaschistischer Prägung stößt S. mit seiner Diss. ideologieanalytisch vor. Die Deutschkirchler werden unter dem Begriff „deutschvölkische Religionstheorie" vorgestellt: „Im Gegensatz zur Christlich-deutschen Bewegung bekundet die Deutschkirche oftmals ihre Nähe zu deutsch-religiösen Strömungen, denen sich viele von ihr später anschließen" (25). Die Thüringer Kirchenbewegung DC wird mit Recht vom deutsch-kirchlichen Typ abgehoben. Ihre „politische Theologie" wird vom Rassenbiologismus abgegrenzt, der illusorisch die Sünde negiert. Im Kampf gegen die dialektische Theologie rückt sie indes mitunter in die Argumentationslinie der Deutschgläubigen ein und zeigt nicht selten, „daß sie die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in den Völkern von der Christusoffenbarung lösen" kann (24f). Die dem nationalkirchlichen Ziel verpflichteten Thüringer DC tendieren gleichwohl in ihrer Mehrheit „eher zur deutschkirchlichen als zur christlich-deutschen Meinung über den Offenbarungscharakter des Volkes" (25).

Die subtil an reichem Belegstellenmaterial vollzogene erhellende Analyse ermöglicht durchaus ein informatives, nuancenreiches Bild, dessen Konturen durch folgende heuristische Fragestellung bestimmt sind: der Vf. orientiert sich an der „revelatio generalis", die in der Tat zu den Hauptthemen der protestantischen Theologie zwischen den beiden Weltkriegen gehörte und versucht von daher, die theologische Dimension des Kirchenkampfes im Dritten Reich zu erschließen.

Im „deutschchristlichen Volksdenken" jener Jahre sieht er dominante „theologische und ideologische Motive": das Volk ist die je verschieden gefaßte Ordnung, vor der alle anderen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens verblassen. Einschränkend wird allerdings konstatiert, „daß die Lehre von dem universalen Offenbarungshandeln Gottes nicht – wie vielfach, oft in der Nachfolge Barths, geschehen – für politische Irrtümer verantwortlich zu machen ist. Tillich und Brunner sind prominente Gegenbeispiele" dafür (16). Die inhaltlichen Differenzen der allgemeinen Offenbarung markieren den Standort der deutschchristlichen Gruppierungen gegenüber der nichtchristlichen Gläubigkeit (25). Dadurch wird eine graduell abstufende Abgrenzung von dem sehr vielschichtigen Bereich a-christlich orientierter völkischer Gläubigkeit möglich und deutlich. Kap. 1 versucht umspannend „Die religiöse Volksidee der Deutschen Christen" zu skizzieren, den „national-protestantischen Rahmen" und die „theologische und ideologische Basis" abzustecken, wobei der Ideologiebegriff in einem mehr wertneutralen Sinn als Bezeichnung für die Einstellung gebraucht wird, die „ihrem Wesen nach soziopolitisch und nicht theologisch" ist (138, Anm. 2). Obwohl kurze Hinweise auf die Bedeutung des Nationalen und Volkstumshaften zur Zeit der Befreiungskriege nicht fehlen und besonders die Überfremdung des Volkstumsgedankens durch die Rassenideologie gegen Ende des 19. Jh.s gewisse Konturen erhält, versteht sich diese Arbeit nicht als Darstellung dieser komplizierten Rezeptionsvorgänge. Als Traditionselemente werden indes wiederholt Gedanken der Kriegstheologie des 1. Weltkrieges bei Nationalkirchlern und Christlich-Deutschen aufgewiesen und deren Einwirkungsgrad bedacht (23, 81, 84f u. ö.).

Die Beschränkung auf die Vorläuferbewegungen der Glaubensbewegung DC ist für eine Promotionsschrift angemessen. Auch der Vergleich läßt sich in dieser gleichsam idealtypischen Untersuchungsweise leichter durchführen, als wenn etwa der pluriforme Aufmarschbereich der Glaubensbewegung DC und ihre differenzierten Nachfolgeorganisationen noch mit einbezogen worden wären. Die zeithistorische Vermittlung der Ideologie dieser Bewegungen tritt ebenfalls ganz zurück, so daß unbefangen Belegmaterial aus verschiedenen Etappen des Untersuchungszeitraums herangezogen werden konnte. Auch die einzelnen Personen rangieren demgemäß stärker als Ideologieträger, obwohl der Autor die zeitgeschichtlichen Ambivalenzen im politischen und kirchenpolitischen Einstellungsverhalten und damit die Spannweite der analysierten Gruppierungen kennt und an Einzelexponenten schlaglichtartig deutlich werden läßt (101). Die an sich interessante Kurzdokumentation vom weiteren Werdegang von Prof. Wolf Meyer-Erlach (Jena) fällt etwas aus dem Rahmen und will wohl anhand von Enttäuschungssituationen eines DC-Repräsentanten Wandlungsprozesse aufweisen, die für die zeithistorische Situation von Belang sind, gleichwohl im begrenzten Themenfeld der Ideologiekritik nicht ausreichend berücksichtigt werden konnten. Indes muß betont werden, daß für die ereignisgeschichtliche Seite einschlägige Spezialliteratur und auch neuere Gesamtdarstellungen zu Rate gezogen werden, obschon die Organisationsgeschichte nur dort angedeutet wird, wo sie für das Verständnis erforderlich ist (vgl. 75 u. ö.) Der Anmerkungsapparat bietet neben den sorgfältigen Belegen und weiteren Zitaten, die den Text (1–124) entlasten, kritische Würdigung der Literatur und gelegentlich behutsame Kontroverse.

Leipzig Kurt Meier

Keller, Erwin: **Conrad Gröber 1872–1948.** Erzbischof in schwerer Zeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 366 S. 12 Abb. Linson DM 36.–

Im Zeichen einer verbreiteten ‚Autoritätskrise' im deutschen Katholizismus darf das Verhalten von Bischöfen während des Dritten Reiches allgemeiner Aufmerksamkeit sicher sein, vor allem, wenn sie in irgendeiner Weise „umstritten" sind. Das gilt in besonderer Weise von Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg (1932–1948), der 1933/34 zunächst durch betont zur Schau gestellten Optimismus verblüffte, dann aber um so energischer als Gegner des Nationalsozialismus hervortrat. Durch „Führungsambitionen und Mangel an Einordnungsbereitschaft" blieb er für seine „Mitstreiter im Episkopat [gleichwohl] ein ausgesprochen schwieriger Bundesgenosse" (L. Volk), womit über die Qualität oder Notwendigkeit seiner Vorstöße übrigens noch nichts gesagt ist. Die Apostrophierung Gröbers als „Conrad der Plötzliche", seine raschen, oft von großer Impulsivität getragenen Entschlüsse, auch manche Schroffheiten im Umgang mit Angehörigen seines Diözesanklerus lassen erahnen, daß ihm neben Verehrung auch manchmal Unverständnis entgegenschlug, von massiven Anfeindungen einiger Mitglieder seines Domkapitels einmal abgesehen, die eigentlich eher ein Fall für den Psychotherapeuten oder Staatsanwalt als für den Historiker sind. Jedenfalls haben sich an Gröber seit seinem frühen Tod die Geister in Zustimmung oder Ablehnung geschieden, ohne daß sich bis heute jemand der Mühe unterzogen hätte, sein Wirken umfassend biographisch-kritisch zu würdigen.

Insofern entspricht das hier anzuzeigende Buch von K. einem seit langem vorhandenen Bedürfnis, auch wenn es die Ansprüche des Historikers nicht durchweg befriedigen kann. Obgleich es auf ungedruckten Archivalien vornehmlich Freiburger Provenienz beruht und wichtige Literatur heranzieht, beansprucht es nicht, eine wissenschaftliche Darstellung seines Gegenstandes zu sein. K. weist die Quellen, aus denen er schöpft, nicht im einzelnen nach, verzichtet überhaupt auf Anmerkungen und leider auch auf ein Register, da sein Buch, eigenem Bekunden nach, „für ein breiteres Leserpublikum gedacht" ist (7).

Es ist also eine populär geschriebene Biographie, chronologisch aufgebaut (mit zwei eingeschobenen Sachkapiteln: ‚Conrad Gröber zu Fragen der christlichen Kunst'; ‚Neue Strömungen in Theologie und Seelsorge'), klar gegliedert und

gut erzählt: eine Biographie, die in der ausdrücklich betonten Absicht verfaßt ist, einem „überragenden Bischof, so gut es mir möglich war, ein wohlverdientes literarisches Denkmal zu setzen, um ihn selbst gebührend zu ehren und seinen Namen, der einmal in vieler Mund war, in unserer raschlebigen Zeit nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen" (8).

Von daher erklärt sich die Verehrung des Vf.s für seinen Helden, sein Bemühen, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihn selbst dort gegen Angriffe in Schutz zu nehmen, wo Gröbers Verhalten zumindest mißverständlich gewesen ist, z. B. gegenüber den ‚KZ-Priestern' seines Erzbistums. Dennoch wird Gröber nicht hagiographisch verklärt: Wir erleben durchaus einen Menschen in seinem Widerspruch, seiner Einbindung in die Urteile und Vorurteile der Zeit, übrigens auch einen Bischof, der in nicht wenigen Bereichen nicht wenige seiner Amtsbrüder überragte. Dazu gehörte freilich nicht die Politik, auch nicht die Kirchenpolitik. Gröber war stets zu gefühlsbetont und unpolitisch, als daß er die vorgeblich ‚nationale Wiedergeburt des Reiches' nicht aus vollem Herzen begrüßt hätte. Viele Äußerungen, darunter törichte, auch etwa Teile seines „Handbuchs der religiösen Gegenwartsfragen" legen Zeugnis dafür ab, so daß man sagen muß: Schweigen wäre zuweilen das Klügere gewesen. Aber aus der gleichen impulsiven Persönlichkeitsstruktur erwuchsen andererseits seine mutigen Kanzelproteste gegen Unrecht und Gewalt, seine vielfältigen caritativen und pastoralen Bemühungen – und seine Oppostion gegen den kirchenpolitischen Kurs des überbedächtigen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Adolf Kardinal Bertram. Die Berliner Gestapoführung hielt Gröber jedenfalls für den aktivsten Fürsprecher einer Offensivstrategie der Bischöfe.

Ob Gröber damit zum „Widerstandskämpfer" wurde, wie der Vf. in unreflektierter Verwendung des Begriffes meint, muß man bezweifeln. Kein deutscher Bischof ist nach dem Kriege mit diesem Anspruch aufgetreten, zumal aktiv-politischer Widerstand nicht kirchlichem Selbstverständnis entsprach. Der Kirche ging es vielmehr um die Wahrung ihres Propriums, um die unverkürzte Verkündigung der Botschaft Christi, von der jeder weiß, daß sie der nationalsozialistischen Weltanschauung diametral entgegengesetzt war. Hier allerdings darf man Gröber bescheinigen, mit nicht alltäglichem Einsatz geleistet zu haben, was seines Amtes als Bischof war.

Bonn Ulrich von Hehl

Höllen, Martin: **Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker.** Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. – Mainz: Grünewald (1981). XXVIII, 160 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 33) kart. DM 46.–

Rechtzeitig zum 20. Todestag von Heinrich Wienken hat H. seine Wienken-Biographie als Berliner Diss. vorgelegt. Sie verdankt ihr Entstehen einer zufälligen Begegnung des Leipziger KNA-Redakteurs H. mit dem Namen Wienken anläßlich der 25-Jahrfeier des St.-Benno-Verlags, an dessen Gründung der Bischof wesentlich beteiligt war. Wienken, nie führende und prägende Gestalt, war dennoch Repräsentant dreier Epochen des deutschen Katholizismus im Berlin der 20er bis 50er Jahre. Die Oldenburgische Heimat mit ihrer bodenständigen katholischen Frömmigkeit, die ärmlichen häuslichen Verhältnisse und der frühe Tod der Mutter, die theologische Ausbildung und geistlich-aszetische Formung des von Jesuiten geleiteten internationalen Collegium Canisianum in Innsbruck sowie der seelsorgliche Einsatz in der Großstadt Berlin haben den jungen Wienken geprägt. Von 1921 bis 1937 vertrat er die Freiburger Zentrale des Deutschen Caritasverbandes in Berlin; von 1937 bis 1951 leitete er das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin; von 1951 bis 1957 war er Bischof des sächsischen Diaspora-Bistums Meißen-Bautzen.

Unter den wechselnden Verhältnissen und den schwierigen Arbeitsbedingungen in der Weimarer Republik, unter dem NS-Regime und in der Zeit der sowjetischen Besatzung und der DDR ist Heinrich Wienken sich selbst treu geblieben. Er wollte den Freiraum der Kirche für Seelsorge und Caritas erhalten und verteidigen. Unbestritten und gut herausgearbeitet ist sein Charisma caritativen Wirkens gerade in der Einzelfallhilfe.

„Ihm ging es stets um die ‚armen Menschen'. Kaum ein anderes der von ihm gebrauchten Worte beschreibt so einfach und kräftig das Anliegen Wienkens. Gerade diese einfache Ehrlichkeit erklärt die Stetigkeit seines Hilfsempfindens unter wechselnden äußeren Bedingungen. ‚Arme Menschen' waren für Wienken die ungeliebten Emigranten, die in den 20er Jahren nach Berlin kamen (die polnischen Feldarbeiter), ebenso wie die Opfer der NS-‚Euthanasie', die Insassen der Konzentrationslager, aber auch jene, die nach 1945 inhaftiert, verfolgt und vertrieben wurden. Durchgängig ist Wienkens Bestreben und Freude, solch ‚armen Menschen' helfen zu können" – resümiert H. mit Recht (147).

Gerade in der NS-Zeit hat Wienken „in der Form tiefster Demütigungen" politische Kulissenarbeit „in der Drecklinie" geleistet, urteilt sein Mitarbeiter und Kritiker Franz Kloidt. Nichts war ihm zuviel, wenn es galt, sich für Benachteiligte, Unterdrückte und Verfolgte einzusetzen; humanitäres Empfinden, genuines Mitleid und sein katholischer Glaube waren Triebfeder seines Handelns, das bis zur Selbstverleugnung ging.

In seinem politischen Wirken indes blieb Heinrich Wienken bis heute umstritten. Er wurde als der „braune Bischof" und der „rote Heinrich" abgestempelt. Es war sein Schicksal, immer nur „zweiter Mann" gewesen zu sein.

War es in der Caritas-Arbeit Benedikt Kreutz, der in Berlin die Leitlinien aushandelte und die Kärrnerarbeit Wienken überließ, so sah sich Weihbischof Wienken (nach dem Intermezzo als Koadjutor des wegen Devisenvergehens verdächtigten Meißener Bischofs Petrus Legge) ab 1937 einem komplizierten Kräftespiel innerhalb des deutschen Episkopats ausgesetzt. Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz und Breslauer Erzbischof Kardinal Bertram, der unter den Bedingungen des preußischen Kulturkampfes in Würzburg zum Priester geweiht worden war, versuchte durch eine vorsichtige und fleißige, aber letztlich unfruchtbare „Eingabenpolitik" (L. Volk) die im Reichskonkordat garantierten Freiheiten und Rechte der Kirche zu verteidigen; dabei scheute er die persönliche Verhandlung, für die ihm der Osnabrücker Bischof Berning eine wesentliche Hilfe war. Auch hier blieb Wienken die zähe Kleinarbeit auf vorgezeichneter Linie. Dabei wußte er sich einig und stimmte sich fast wöchentlich ab mit dem Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo. Zu diesem kirchenpolitischen Kurs, der geduldiges Verhandeln in ständiger Anpassung an eine diktatorisch bestimmende, alles Recht mißachtende Linie in Partei und Regierung versuchte, stand seit 1937 im schärfsten Gegensatz der Berliner Bischof von Preysing, der eine deutliche Sprache und moderaten Widerstand erstrebte (siehe Bertrams fataler Geburtstagsglückwunsch an Hitler, Enzyklika „Mit brennender Sorge"; vgl. Walter Adolphs, Geheime Aufzeichnungen aus dem Kirchenkampf 1933–1945, die Ulrich von Hehl 1979 herausgegeben hat).

Beim Zusammenbruch harrte Wienken in Berlin aus und konnte dank seiner Verbindungen aus der Zeit der Caritasarbeit und seiner slawophilen Einstellung fast nahtlos die Verhandlungen mit der sowjetischen Besatzungsmacht, dem alliierten Kontrollrat und den führenden Gremien und Männern der DDR weiterführen. Herausragend war wiederum die Sorge für die Menschen im ausgebombten Berlin und für die Flüchtlinge aus dem Osten. Wiederum war es eine Ironie des Schicksals, daß Kardinal Frings' kirchenpolitischer Berater Wilhelm Böhler bald das größere politische Gewicht erhielt und Wienken ihn sogar in den Beratungen zur DDR-Verfassung konsultierte.

In allem macht H. sichtbar, daß Wienken kein konzeptioneller Denker in kirchen-, staats- und gesellschaftspolitischen Fragen war, sondern administrativ arbeitete und Originalität und Eigenständigkeit nur in caritativen Fragen und humanitärer Einzelfallhilfe gewann, wenn er auch nur wenigen Menschen angesichts der Gesamtzahl der Opfer helfen konnte.

Die Westintegration der Bundesrepublik macht Wienkens umstrittene Aufgabe in Ostberlin illusorisch. 1951 kam er auf den Meißener Bischofsstuhl, verkannt, viel krank und dennoch von der Diözese geachtet. Ab 1955 führte Otto Spülbeck als Koadjutor die Geschäfte, bis Heinrich Wienken sich 1957 in Westberlin zur Ruhe setzen durfte, wo er 1961 starb. Sein Grab fand er im heimatlichen Oldenburg, dem er bis zum Tode so sehr verbunden war.

Es ist das Verdienst H.s, eine Fülle von Material zur Biographie Heinrich Wienkens zusammengetragen zu haben, was um so höher wiegt, als bislang nur ein gedruckter Aufsatz von Wienken und wenig Schriftliches gefunden werden konnte. Hier liegt auch die große Unsicherheit bei der Würdigung dieses Priesters und Bischofs. Heinrich Wienken war unzweifelhaft ein Mann der Kirche, geprägt vom bodenständigen katholischen Glauben seiner Heimat. Unbestritten ist auch sein caritatives und humanitäres Wirken für die „armen Menschen" bis zur Selbstpreisgabe. Umstritten ist und blieb seine Kirchenpolitik; dabei war und wollte Wienken nicht herrschsüchtig bestimmen, sondern demütig dienen und loyaler Mit- und Zuarbeiter seiner Auftraggeber sein: des Caritas-Verbandes, der Fuldaer bzw. Deutschen Bischofskonferenz und ihrer Vorsitzenden Bertram und Frings. Dies würdigt m. E. der Vf. zu wenig, weil er unbewußt das Leitbild eines unabhängig und selbständig agierenden „politischen Bischofs" vor Augen hat und kirchliches Wirken unter Extrembedingungen mit politischen Maßstäben im engeren Sinne mißt. Gerade die Diskussion um die Ostpolitik Papst Pauls VI. hätte Kriterien einer „Seelsorgepolitik" unter Extrembedingungen zur Verfügung stellen können.

Neben dieser Unsicherheit in den Bewertungskriterien fällt ein journalistischer Arbeitsstil auf, der bisweilen nicht tief genug eindringt.

Dafür in Kürze ein Beispiel: M. E. fehlt bei der Darlegung der Predigten des Münsteraner Bischofs von Galen zur Euthanasie im Sommer 1941 und ihrer Wirkungsgeschichte der Hinweise darauf, wie sehr diese Predigten auch gerade an der Front verbreitet wurden, wo manchem Soldaten klar wurde, daß das Euthanasie-Programm auch ihn treffen könne, wenn er schwer verwundet heimkehre. Es ist zu fragen, ob nicht gerade dies Moment eine Schwächung der Front bedeuten konnte und die Nazis endgültig vom Euthanasie-Programm abbrachte.

Jeder, der an Zeitgeschichte interessiert ist, wird H. danken, nunmehr den Entwurf einer Biographie dieses umstrittenen Bischofs vorliegen zu haben, der seiner Kirche und den „armen Menschen" dienen wollte.

Münster Heinz Mussinghoff

Mildenberger, Friedrich: **Grundwissen der Dogmatik.** Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1982. 306 S. kart. DM 29.80

„Das ‚Grundwissen der Dogmatik' ist als Arbeitsbuch angelegt. Es will die Kenntnis der wichtigsten dogmatischen Probleme und einiger Lösungsmöglichkeiten für diese Probleme, wie sie die Geschichte der Dogmatik und die gegenwärtige dogmatische Diskussion anbieten, vermitteln. Es will dabei in die dogmatische Methode (Problemlösungsverhalten) einführen und eine dogmatische Sprache einüben, die Voraussetzung für die Fähigkeit zum dogmatischen Denken ist" (10).

Das Arbeitsbuch verfolgt also ein doppeltes Ziel. Einmal will es zum dogmatischen Denken selbst anleiten. Dazu gehört z. B. auch, daß es in Form von Aufgaben in die selbständige Erarbeitung von Informationen einübt, mit wichtigen Quellentexten bekanntmacht und sie durch gezielte Fragen aufschließen hilft. Dazu gehört auch eine Hilfestellung für die Sicherung der erworbenen Kenntnisse in einer Frage-Antwort-Schematik (268–301). Dazu gehört auch der (für dieses Genre sehr zur Nachahmung empfohlene) Versuch, den Text durch kleine Zeichnungen aufzulockern, um auf diese Weise Emotionen und Werturteile zu objektivieren, wenngleich der Versuch hier inhaltlich unterschiedlich gelungen ist und auch nicht jedermanns Geschmack treffen dürfte. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch das Bemühen, die Methode der Dogmatik so zu konkretisieren, daß sie auch für den Studenten handhabbar wird (12–23).

Zum anderen will das Arbeitsbuch das für das Studium „und erst in zweiter Linie auch für das Examen" nötige Grundwissen der Dogmatik vermitteln. Weil es ihm auf die „schulmäßige Erarbeitung eines möglichst allgemeinen Wissensstandes" ankommt, soll die eigene dogmatische Position des Verf.s im Text möglichst in den Hintergrund treten und nur in Form von Literaturhinweisen zugänglich sein (10).

In der Gliederung folgt das Buch der traditionellen Schematik:

Nach den ausführlichen Prolegomena, die den „Aufbau der Dogmatik" (23–39), die „Einordnung der Dogmatik" (39–58) und die „Kriterien der Dogmatik (Schriftlehre)" (58–77) behandeln, folgen in üblicher Reihenfolge Gotteslehre, Schöpfungslehre, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, die Lehre von den Gnadenmitteln (Wort und Sakrament), Ekklesiologie und Eschatologie (77–238). Die Lösungen für die Arbeitsaufgaben (239–267), die Fragen und Antworten zur Lernkontrolle (268–301), ein Register der Autoren und Texte (302–305) sowie eine Übersicht über die Dogmatische Methode (306) schließen den Band.

Zu einem so umfassenden Projekt kann natürlich vieles kritisch vermerkt werden – z. B., daß die Literaturhinweise nicht immer auf dem neuesten oder notwendigen Stand sind (wie etwa in bezug auf die Geschichte der Dogmatik, 31–39), oder, daß trotz des Bemühens, das dogmatische Grundwissen am möglichst breiten Konsens zu orientieren, doch immer wieder sehr spezielle Lösungsmuster vorgeschlagen werden (müssen?) (wie etwa K. Barth.s Religionsverständnis, zu dem freilich gleich angemerkt wird, daß es „gegenwärtig kaum Anklang findet", 29), wichtiger aber scheint mir ein genereller und viel folgenreicherer Sachverhalt: Sowohl von der Intention des Verf.s wie auch von der faktischen Durchführung her konzentriert sich die Vermittlung des Grundwissens, d. h. der theologischen Probleme und Antworten zum einen auf die altprotestantische Orthodoxie, zum zweiten auf die von der Aufklärung bewirkte Problemverschiebung (bes. Schleiermacher und überhaupt das 19. Jh.) und schließlich zum dritten auf die gegenwärtige evangelische Theologie (vgl. bes. 18f). Damit hängt nun zusammen, daß erstens angesichts dieser deutlichen Akzentsetzung (und das überrascht nun den katholischen Theologen doch etwas) die Theologie der Reformationszeit sehr stark in den Hintergrund tritt und die biblische Theologie als Basis der Dogmatik sogar fast ganz ausfällt, daß zweitens die katholische Tradition (sowohl als Dogma wie als Dogmatik) nur eine periphere Rolle spielt, d. h. im wesentlichen nur dort auftaucht, wo entweder ein Hinweis auf die (gemeinsame) altkirchliche Tradition unvermeidlich ist (wie etwa im trinitarischen und christologischen Dogma, 101f, 145–148) oder wo es um konfessionelle Differenzen geht (Hinweise hier vor allem auf Tridentinum, Vatikanum I und II). Die gegenwärtige katholische Dogmatik ist praktisch völlig ignoriert (wenn man von fünf knappen Angaben absieht, von denen drei H. Küng und je eine K. Rahner und J. Ratzinger betreffen). Nun muß da keineswegs böser Wille dahinterstehen. Aber selbst wenn man der Auffassung ist, ein Arbeitsbuch müsse den breiten Konsens widerspiegeln, so muß man doch nicht unbedingt diesen Konsens konfessionalistisch in eine vorökumenische Zeit zurückverlegen. Aus ökumenischer Perspektive jedenfalls ist die hier gewählte (bzw. fraglos übernommene) Schwerpunktsetzung sehr zu bedauern. Wo sonst als in Arbeitsbüchern, Handbüchern usw. hätte die gemeinsame Rezeption der christlichen Gesamttradition eine größere ökumenische Wirkungsmöglichkeit? Und selbst wenn man die Dogmatik mit einem stärkeren konfessionellen Akzent versehen möchte und sich im Rahmen eines Arbeitsbuches notgedrungen auch auf die eigene Dogmatik-Tradition konzentrieren muß, – kann man allen Ernstes das Lehrbuch von Diekamp-Jüssen als alleinige Repräsentation katholischer Dogmatik verwenden, die (dann irritierenderweise) auch noch mit der Charakteristik versehen wird: „Scholastisch trocken, aber solide gearbeitet und für die konservative katholische Richtung kennzeichnend" (14, bzw. „konservativ, neuthomistisch", 23)? Das Handbuch „Mysterium Salutis" („Versucht eine biblische und heilsgeschichtliche Auflockerung der neuthomistischen Scholastik", 14) wird zwar zunächst noch als zweite katholische Dogmatik angeführt (14), dann aber nicht mehr verwendet.

Mit dem gewählten Schwerpunkt hängt noch ein anderer Sachverhalt zusammen, der den katholischen Theologen ebenfalls verblüfft, nämlich mit welcher Selbstverständlichkeit hier dem Studenten im Rahmen eines Arbeitsbuches eine Unmenge von doktrinellen und theologiehistorischen Einzelheiten aus der protestantischen Theologiegeschichte und der Gegenwartstheologie zugemutet werden. Aber selbst wenn die eigene Theologiegeschichte für die evangelische Dogmatik u. U. einen anderen Stellenwert haben sollte (wie etwa mittlerweile die nachtridentinische Theologiegeschichte für die katholische Dogmatik), so geht diese Art von Konzentration doch zugleich zu Lasten der aktuellen Auseinandersetzung mit den heutigen Fragen (entgegen dem eigenen Ansatz, vgl. 15). Kant und der deutsche Idealismus scheinen immer noch näher als die eigene Gegenwart (Ausnahmen z. B. 110f, 120f, 123, 197f, 210). Und was ich mir schließlich gar nicht vorstellen kann: Wie ein Student mit diesem Übermaß an Einzelheiten fertig werden kann (das Arbeitsbuch mit seinen 300 S. hat das Format DIN A 4!). Wäre nicht weniger vielleicht mehr gewesen?

So bleibt ein etwas skeptischer Gesamteindruck und für den katholischen Theologen auch ein Bedauern wegen einer versäumten Chance.

Frankfurt/M. Siegfried Wiedenhofer

Gräb, Wilhelm: **Humanität und Christentumsgeschichte.** Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1980). 221 S. (Göttinger Theologische Arbeiten. Bd. 14) kart. DM 35.–

Die Arbeit wendet sich einem über die Grenzen der Schleiermacher-Forschung hinaus wichtigen Thema zu. Denn Schleiermacher wurde als Pfadfinder der historischen Schule (Dilthey) und als Wegbereiter des Historismus (Meinecke) bezeichnet, und dennoch steht gerade sein Verhältnis zur Geschichte im Zwielicht: Man hat ihn sowohl als ahistorischen Denker wie als relativistischen Historisten kritisiert und zuweilen sogar beides zugleich in ihm gesehen. – G. gibt in seiner theol. Diss. keine Begriffsgeschichte i. e. S., sondern er stellt nach H. Mulert (1907), H. Süskind (1911) und E. Meister (1922) erneut die Frage nach Schleiermachers Geschichtsphilosophie, also nach der Disziplin, die Schleiermacher nicht ausgeführt, ja nicht einmal projektiert hat. Die Forschung sah in dieser Systemlücke des Theologen und Philosophen bisher zumeist eine Inkonsequenz, da Schleiermachers Ansatz eine Geschichtsphilosophie verlange und sie in seinen Werken auch angelegt sei, ohne ausgeführt zu werden. Süskind hatte eine geschichtsphilosophische Bestätigung der religiös geglaubten Absolutheit des Christentums bei Schleiermacher erwartet, aber dann nur einen Dualismus gefunden: zwischen einer Religionsphilosophie, für die die christliche nur eine Religion unter anderen ist, und einer Dogmatik, die die Absolutheit der christlichen Religion einfach voraussetzt. G. folgt nun einem Fingerzeig E. Hirschs und legt dar, daß im Falle der Geschichte sich Philosophie und Theologie bei Schleiermacher nicht dualistisch, sondern knmplementär verhalten.

Man hat die sich seit dem 18. Jh. ausbildende Geschichtsphilosophie als Säkularisierung, Transformation oder Ersetzung der älteren Geschichtstheologie begriffen. Welche Deutung auch richtig sein mag, jedenfalls werden Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie

nicht gleichberechtigt nebeneinander bestehen können. Schon deshalb mußte die Geschichtsphilosophie ein brisanter Punkt für Schleiermacher sein, der ja Philosophie und Theologie in gleicher Weise und parallel betreiben wollte. Es verwundert nicht, daß sich ihm die einschlägige Thematik auf beide Bereiche, Theologie und Philosophie, verteilte, ohne zu einer Disziplin zu verschmelzen.

G. trägt diesem Sachverhalt schon im Aufbau seiner Arbeit Rechnung, indem er zunächst (Kap. I) sich Schleiermachers Philosophie und dann (Kap. II) sich dessen Theologie zuwendet und schließlich (Kap. III) nochmals ausdrücklich deren Zusammenhang darstellt.

Sorgfältig und ausdrücklich hat G. die Verankerung der Geschichtsthematik in Schleiermachers philosophischem Wissenschaftssystem, in der spekulativen Ethik und der empirischen Geschichtskunde gezeigt. Seine Darstellung der Schleiermacherschen Ethik bestätigt eine Kritik, die schon im 19. Jh. (z. B. J. Schaller) auftaucht und neuerdings (z. B. H. Kimmerle) wiederholt wurde: Schleiermacher ist kein Prozeßdenker. G. pointiert die Ethik, die Schleiermacher selbst gelegentlich die „Wissenschaft von den Geschichtsprinzipien" nannte, als reine „Strukturtheorie der Geschichte", die mit einem abstrakten „anthropologischen Konstruktionsprinzip" die mehr formalen Invarianten der Geschichte heraushebe: nämlich die Vernunfthandlungen (Organisieren, Symbolisieren), aus denen die Kultursphären hervorgehen, die G. mit dem Begriff „Humanität" zusammenfaßt. Schleiermacher hat seine Ethik nie Geschichtsphilosophie genannt, und sie kann laut G. auch nicht als solche gelten, da sie den wirklichen Geschichtsverlauf und sein Subjekt ausklammert und so weder Gelingen und Mißlingen der Humanität noch die historische Genese ihres eigenen Standpunktes zeigt. Nur „die Beschreibung der universalen Möglichkeiten sittlicher Vernunft unter irdisch-menschlichen Bedingungen" werde in der Ethik gegeben (178).

Hingegen liefere Schleiermachers Theologie einen Geschichtsbegriff, der die Leerstellen der Ethik z. T. ausfüllt. Denn die Dogmatik als „geschichtliche Selbstauslegung des christlichen Bewußtseins" begreift dessen gegenwärtigen Gehalt, indem sie auf seinen Anfang, auf den historischen Jesus zurückgeht. Aus der Anschauung der historischen Individualität Jesu ergibt sich, wie G. zeigt, in der Tat eine Theorie der wirklichen Geschichte, nämlich eine „christologische Verlaufstheorie der Geschichte" und eine durchgängig christozentrische Geschichtstheologie: Christus als Mitte und Wendepunkt der Geschichte tritt in unableitbarer Faktizität in den historischen Verlauf ein und ist zugleich der Schlüssel für die Vorgeschichte seiner Erlösungstat, für Griechentum und Judentum, wie für die gesamte noch fortgehende Geschichte des Christentums, die aus der Produktivität seiner urbildlichen Frömmigkeit hervorgeht. So ist die Person Jesu das „Rekonstruktionsprinzip des Ganzen der geschichtlichen Welt" (118).

Jene philosophische Strukturtheorie der Geschichte und Kultur und diese Geschichtstheologie müssen laut G. aufeinander bezogen werden, da sie sich ergänzen: Die philosophische Ethik kann nicht die Christentumsgeschichte darstellen, die Theologie nicht die Totalität vernünftigen Handelns. So haben beide ihren eigenen Kompetenzbereich. Zugleich sind sie voneinander abhängig: Die philosophische Vernunft der Ethik erfährt ihren Grund erst in der christlichen Religion, und als humane Vernunft ist ihre Entwicklung bestimmt durch die Entwicklung des Christentums; die Religion kann ihren Gehalt nur angemessen explizieren, indem sie die Vernunft zur Hilfe nimmt.

G.s Thesen laufen eigentlich darauf hinaus, daß Schleiermachers Theologie gleichsam die lebendige Kraft der Geschichte thematisiert, während seine Philosophie die Kategorien bereitstellt, um die Erscheinungsweisen dieser Kraft zu messen. Eine Geschichtsphilosophie oder eine christliche Universalgeschichte aber gibt es nicht, nämlich eine Theorie, die die Totalität der geschichtlichen Welt in ihrem Kern und im Umfang ihrer weltlichen Erscheinungen der Entwicklung nach darstellt. Sie wäre wohl erst möglich, wenn der religiös erfaßbare Kern (Christus) sich als vernünftig erwiese. Schleiermachers Philosophie hat aber, das ist das Signifikante, diesen Erweis nicht erbracht, abgeschreckt durch den spekulativen Idealismus Schellings und Hegels. Und so verteilt sich die Geschichtsphilosophie auf Ansätze in Philosophie und Theologie. Allerdings nähert Schleiermacher diese Bereiche aneinander an, indem er zeigt, daß die Vernunft sich in der Geschichte gleichsam christianisierte und die christliche Religion sich als allgemeingültig darstellt (vgl. 170f, 179). Denkt man diesen Annäherungsvorgang als geschichtlich fortschreitenden Prozeß – und Schleiermacher hat dies wohl getan –, dann wäre im Fluchtpunkt ihres Zusammenfalls auch Geschichtsphilosophie möglich. (Es wäre aber zu fragen, ob Schleiermachers Kategorien geeignet sind, historische Entwicklungen zu begreifen; seine Dialektik kennt ja z. B. nur Quantitätswachstum, aber keinen Umschlag einer Qualität in eine andere).

G. hat eine Reihe interessanter Züge in Schleiermachers Geschichtsdenken herausgestellt. So zeigt er treffend, daß für Schleiermacher die Gegenwart sich nicht in einem Epochenbruch von der Tradition gelöst hat, sondern auch die moderne Welt noch durch das Christentum bestimmt ist (172f). Auch die mögliche Zusammenstimmung von Religion und Wissenschaft geht noch auf die Christentumsgeschichte, besonders auf die Reformation zurück (135, 173). Einleuchtend hat G. auch einen Zusammenhang zwischen Schleiermachers umstrittener Trinitätslehre und seiner christozentrischen Geschichtssicht aufgewiesen (154f): beidemal wird – durch die Ablehnung bloßer Spekulation – kein Übergang von Gott, dem Absoluten, zu Christus gezeigt, so daß Jesus, das Urbild vollkommener Frömmigkeit, ganz kontingent wie ein Wunder in die Geschichte eintritt (im 19. Jh. hatten schon Ch. J. Braniß und D. F. Strauß dies als inkonsequent kritisiert). – Ein wenig einseitig gerät bei G. jedoch das Bild von Schleiermachers philosophischer Ethik in der Kennzeichnung einer naturphilosophisch und anthropologisch konstruierten Strukturtheorie von Invarianten. Denn zum einen betrachtet ja die Ethik da höchste Gut, den Inbegriff der sittlichen Kultursphären, gerade auch in seinem Werden, und in diesem – freilich ganz ideal gefaßten – Werden scheint auch schon die wirkliche Geschichte durch; denn die Ethik kennt die Entgegensetzung von Antike und Moderne (Werke, hrsg. von Braun u. Bauer II 192, 380, 510, 555) und betrachtet die Güter in einem Prozeß der Ausdifferenzierung, wodurch Schleiermacher für die in seiner Gegenwart sich anbahnende und weiter zu realisierende Freiheit Partei nimmt. (Vgl. vom Rez.: Schleiermachers Theorie der moderen Kultur. Mit vergleichendem Blick auf Hegel. Hegel-Jahrbuch, Beiheft 1982; dagegen G. 174). Schleiermachers idealer Werdeprozeß des höchsten Gutes hält die Mitte zwischen einer apriorisch konstruierenden Geschichtsphilosophie im Sinne Fichtes und einer die Wirklichkeit gedanklich durchdringenden Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels. Es ist eine Konstruktion, die den Übergang zur Wirklichkeit erst anbahnt – so, wie die Ethik ja insgesamt als ü b e r w i e g e n d spekulative Wissenschaft verstanden werden will. Dadurch ist das von der Ethik dargestellte Vernünftige noch nicht sogleich auch wirklich und das Wirkliche noch nicht vernünftig; Vernunft und Wirklichkeit decken sich vorerst nur partiell. Am ehesten ist darin Schleiermachers Konstruktion mit Kants hypothetischer Geschichte a priori verwandt, deren Realitätsgehalt auch erst nur durch „Geschichtszeichen" verbürgt ist. – Zum zweiten darf man wohl Schleiermachers philosophische Ethik nicht gänzlich zur bloßen Naturtheorie erklären, wenngleich Dilthey sie mit dem Entwurf H. Spencers verglich. Denn sie ist zentral eine Güter- und Institutionentheorie, die zugleich auch das enthält, was Gräb in ihr vermißt, eine „Aufforderung an das Vernunfthandeln" (56), d. h. eine Postulatenlehre: der Pflichtbegriff ist für sie genauso konstitutiv wie die Begriffe der Tugend und des höchsten Gutes. Nur ist die Pflicht der Individuen eingelassen in den Werdeprozeß des höchsten Gutes. Daß aber die Postulate der subjektiven Vernunft ihre Voraussetzung in der objektiven Vernunft haben, darin trifft sich Schleiermacher mit Hegel; was jener höchstes Gut nennt, ist mit Hegels Begriff der Sittlichkeit durchaus vergleichbar. Trotz der Sonderstellung, die G. betont (55ff), fällt Schleiermacher doch aus dem Kontext des deutschen Idealismus nicht gänzlich heraus.

Bochum Gunter Scholtz

Lochbrunner, Manfred: **Analogia Caritatis.** Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981. 350 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 120), kat. DM 59.–

Mit dieser in drei Hauptteile gegliederten Arbeit bietet der Vf. eine Gesamtdarstellung des immensen Werkes Hans Urs von Balthasars und gibt einen Überblick über seine äußere und innere Chronologie sowie über die eigentliche innere Gestalt. Am Schluß steht eine um den Liebesbegriff v. Balthasars kristallisierte Deutung, die noch einmal durch die verschiedenen theologischen Gebiete führt: Trinitätslehre, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie etc.

Im 1. T e i l (Hinführung) geht der Vf. zunächst auf den „werkgeschichtlichen Überblick" ein und befaßt sich dann mit der Denk- und Sprachgestalt des Werkes sowie mit dem Theologieverständnis v. Balthasars. Um dem Leser eine schnelle Übersicht über das immense Werk zu ermöglichen, zeichnet der Vf. ein „Werkporträt" (28) in fünf Dekaden, die den Zeitraum von 1925–1975 umfassen, den chronologischen „Wachstumslinien des Werkes" (44) zwar nicht immer entsprechen, sie aber immer wieder anzeigen oder einholen. Dabei läßt sich der Vf. von den Hinweisen v. Balthasars selbst leiten. In diesem schnellen Durchgang werden die einzelnen Werke kurz charakterisiert.

Als wichtigste Periode tritt die 4. Dekade (1955–1965) hervor. Es ist die Periode der Publikation der wichtigsten theologischen Abhandlungen v. Balthasars (die ersten Bde der „Skizzen zur Theologie" erschienen Anfang der 60er Jahre). Aber entscheidend für diese Dekade ist vor allem die Publikation der ersten Bde des großangelegten Hauptwerkes „Herrlichkeit", deren Abfassung sich bis 1969 hingezogen hat. Auch wenn zunächst wenig beachtet, so handelt es sich jedoch um jenes Werk, das v. Balthasar nicht nur in der theol. Fachwelt große Beachtung verschafft hat und als eine Art Rehabilitation nach einer langen Periode des „Boykotts" gewirkt hat. Der Vf. schließt seinen porträtistischen Durchgang mit einem „Ertrag" ab (51f), in dem auf die „Organik und mehrdimensionale Perspektivität" des gesamten Werkes v. Balthasars hingewiesen wird.

Mit der Herausarbeitung von drei Elementen setzt der Vf. im 2. Kap. dieses 1. Teils den „Orientierungsgang" fort: 1. D e n k g e s t a l t: die Beobachtung der typischen Denkfiguren v. Balthasars führt – mit Recht – zu dem Hinweis, daß der „Grundzug" des Balthasarschen Denkweges darin besteht, das „Ganze im Fragment" anzusprechen; kein säuberlich trennender Gang der „klassischen Traktate", sondern Dynamik der Konvergenz und der Integration, die verschiedene

Gedankenlinien zusammenzieht und zu einer Gestalt fügt (56). 2. In Korrespondenz dazu steht die Besonderheit der Sprache v. Balthasars. Die „Sprachgestalt" v. Balthasars weist „eine hohe Sprachkultur" auf (58). „Ein üppiger Bilder- und Metaphernreichtum konkretisiert und exemplifiziert den Gedanken" (59). 3. Schließlich zum dritten Element, dem Theologieverständnis v. Balthasars, das in Zusammenhang mit den ersten beiden Elementen angesprochen wird, stellt der Vf. fest: „Alles deutet darauf hin, daß Balthasar einen sehr persönlichen, seinem Auftrag entsprechenden Standort innerhalb der Theologie und Kirche suchen wird" (68). Dieser persönliche Weg ist nicht primär der „Theologie als Wissenschaft", sondern der betenden und knieenden Theologie", der Theologie als Sendung und Auftrag, als Berufung zur Heiligkeit, wie das Beispiel der großen Theologen der Patristik zeigt. Zugleich aber ist diese Theologie der Heiligen von „eigentlicher dogmatischer Bedeutung: als eine ins konkrete, epochale Kirchenleben übersetzte Dogmatik und als eine von der gelebten, heiligen Existenz her rückübersetzte Lehre" (73).

Mit der Exemplifikation dieses Grundgedankens in der „Trilogie" v. Balthasars („Wahrheit", „Herrlichkeit", „Theodramatik") befaßt sich der Vf. im 2. Teil seiner Untersuchung unter der Überschrift „Darstellung" (77–239). In den hier zusammengetragenen Ansätzen (Metaphysik, theol. Ästhetik und Theodramatik) steht eines im Vordergrund: die göttliche Offenbarung. „Jeder Teil der Trilogie expliziert jeweils das Ganze der Offenbarung" (138). Das „mehrdimensionale Strukturprinzip der Trilogie" erklärt sich also dadurch, daß der jeweilige Teil einen bestimmten Aspekt der „Sache" thematisiert und kritisch bedenkt. Drei Aspekte spielen eine besondere Rolle: pulchrum (Theo-Ästhetik), bonum (Theo-Dramatik), verum (Theo-Logik). Diese Trilogie erweist sich nach den Worten des Vf.s als ein „genialer Griff" (144), der „in der Umkehrung einer gewohnten Denkrichtung" liegt (145). Damit bringt v. Balthasar sicherlich eine neue Bewegung in die systematische Betrachtung des Objekts der Theologie.

Nimmt man zur Kenntnis, daß die Thematisierung der jeweiligen Teile der Trilogie in das Geheimnis der allerfreiesten göttlichen Liebe mündet, so verwundert es nicht, daß der Vf. den 3. Teil seiner Arbeit („Von der Darstellung zur Deutung", 241–304) der „Kardinalfunktion des Liebesbegriffs (245) bei H. U. v. Balthasar widmet. Darauf deutet bereits der Titel der Arbeit hin. Von der Feststellung ausgehend, daß für v. Balthasar „Liebe kein univoker Begriff, sondern ein analoger Begriff par excellence ist" (246), geht der Vf. in seiner Klärung des Balthasarschen Liebesbegriffs in zwei Schritten vor. Dem ersten Schritt, der sich um „die geschichtlichen Begriffs- und Motivvarianten der Liebe" sowie um „eine systematische Ortsanweisung des Begriffs" bemüht, folgt ein zweiter, der das „Deutungsprinzip" hervorhebt. Nicht nur als „partikuläre Wirklichkeitsbereiche" (246) abdeckend bietet sich der Liebesbegriff an, sondern als ein relationaler und personaler Begriff. Geheimnisvolle Weite und vielfältige Differenziertheit charakterisieren daher den Liebesbegriff und machen eine erschöpfende Definition desselben unmöglich. In einer „streiflichtartigen Bestandsaufnahme" (247ff) zeichnet der Vf. die geistesgeschichtlichen Spuren des Liebesbegriffs im Werk v. Balthasars auf und verweist auf seine christologisch-trinitarische Zentrierung. Dabei erweist sich die Liebe als „praktikables Ordnungsprinzip der Dogmatik" (279). Der Vf. hat es gut verstanden, dieses Ordnungsprinzip zugleich als „Deutungsprinzip" zur Geltung zu bringen.

In seiner kritischen „Schlußbetrachtung" (307ff) präzisiert der Vf. noch einmal den Gang und die in der Arbeit angewandten Methoden der Analyse und verweist u. a. auf die Größe und Grenzen des Balthasarschen Denkens.

Die entscheidenden Verdienste dieser Arbeit liegen in der sorgfältigen Erhebung der Vielgestaltigkeit des Werkes von v. Balthasars. Die Überschaubarkeit und die Klarheit der Exposition erlauben dem Leser einen schnellen und nahezu vollständigen Einblick in das pluridimensionale Werk von Balthasars. Es ist dem Vf. gelungen, mit dieser Gesamtdarstellung einen interessanten Beitrag zur Erschließung dieses Werkes zu leisten. Dankbar ist man dem Vf. besonders für den hohen Informationsgehalt, der eine wichtige Anregung für eine weiterführende Aufarbeitung der Quellen gibt.

Münster Kossi Joseph Tossou

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. von Jakob J. Petuchowski und Walter Stroltz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 263 S. (Quaestiones Disputatae 92). kart. DM 48.–

„Wenn Juden und Christen gemeinsam über ihr Offenbarungsverständnis nachdenken, dann berühren sie die große Frage nach dem Ursprung und Ziel ihrer Existenz im Glauben ... Es ist die leitende Absicht dieses Buches, das Offenbarungsverständnis im Gespräch zwischen Juden und Christen ... zu vertiefen ..." (7). Diese Sätze aus der Einführung der Hrsg. des Bdes, der auf Beiträge einer Begegnung zwischen Juden aus Israel und den USA mit christlichen Theologen aus der Bundesrepublik und der Schweiz zurückgeht (Freiburg i. Br. 16.–18. 10. 1980), verdeutlichen den Stellenwert des Sammelbandes in der Theologie. In der Tat ist es ja die Kategorie der Offenbarung, die (wenn auch als solche theologiegeschichtlich neueren Datums) sowohl für Juden als auch für Christen maßgeblich ist und (in der Spannung zwischen atl und ntl Offenbarung) Juden und Christen zusammenbindet. Neben prinzipiellen Darlegungen zum beidseitigen Offenbarungsverständnis (biblisch, systematisch) werden religionsphilosophische Grundpositionen hinsichtlich der näheren Bestimmung des Bündnisses von Vernunft und Glaube vorgestellt. Im dritten und letzten Teil werden von christlicher Seite Wandlungsprozesse im christlichen Offenbarungsverständnis aufgezeigt.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die zehn teilweise recht umfangreichen (bis zu vierzig S.!) Beiträge im einzelnen vorzustellen.

Teilweise wird Bekannteres und schon anderswo Gesagtes – wenn auch mitunter in neuer Perspektive und korrigiert – dargelegt. Sehr reizvoll ist in dieser Hinsicht z. B. der Beitrag von R. Rendtorff, „Offenbarung und Geschichte. Partikalarismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels", der das über zwanzig Jahre alte Programm der „Offenbarung als Geschichte", verbunden vor allem mit dem Namen von W. Pannenberg, kritisch weiterführt. Sehr engagiert legt M. Seckler in seinem Beitrag: „Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis" eine Interpretation der Offenbarungskonstitution des II. Vat. vor, die diese in geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge einordnet. Offenbarung wird im Konzil „als das Heilsmysterium der Selbstmitteilung Gottes zur Teilhabe und Gemeinschaft und als die Epiphanie der alles und alle erlösenden und richtenden Wirklichkeit Gottes" gedeutet (233). Die jüdischen Perspektiven dürften auch dem theologisch gebildeten Leser kaum geläufig sein (vgl. bes. die Beiträge von Sh. Talmon und von J. J. Petuchowski). Auch die religionsphilosophischen Erhellungen sind weitgehend Neuland (z. B. P. Eicher: „Expression und Offenbarung. Spinozas radikale Frage.")

Es ist bezeichnend, daß der Anteil der Fundamentaltheologen unter den katholischen Autoren überwiegt. In der Tat wird ja der Komplex von „Offenbarung" traditionell dieser theologischen Disziplin zugewiesen. Der Fundamentaltheologe und der, der dieses Fach gerade studiert oder sich dafür interessiert, hat in diesem Bd eine differenzierte Hilfe. Insofern aber „Offenbarung" eine Grundkategorie des Christlichen ist (wie ja Fundamentaltheologie ein Grundzug von Theologie überhaupt), ist das Buch für die gesamte Theologie wichtig. Für das Gespräch zwischen Christen und Juden ist es eine wertvolle Bereicherung. Die Komplexität und Vielfalt der Einzelaspekte ist dem Fachmann sicher willkommen. Für den „Anfänger" mag dies zur Verwirrung führen, die er wohl am besten meistert, wenn er sich vor der Lektüre des Buches erst einer Zusammenfassung des katholischen Offenbarungsverständnisses in einem Handbuch widmet.

Marburg Harald Wagner

Congar, Yves: **Diversités et Communion.** Dossier historique et conclusion théologique. – Paris: Editions du Cerf 1982. 257 S. (Cogitatio fidei 112), kart. FF 90.–

Man durfte gespannt sein, wie Y. Congar nach seiner 3-bändigen Reflexion „Je crois en l'Esprit Saint" (1979/80) das heutige kirchliche Anliegen neu aufgreift. Mit „Diversités et Communion" (der Titel ist nur behelfsweise mit „Verschiedenheiten und Gemeinschaft" zu übersetzen) schließt der Vf. an das von ihm jahrzehntelang überdachte Thema Ökumenismus an, dem schon sein Werk von 1937 gegolten hatte: „Chrétiens désunis. Principe d'un oecuménisme catholique". Um Prinzipien des Ökumenismus geht es also auch hier und jetzt noch, und als erstes ist sicherlich die Zurückhaltung zu bemerken, nach so langer Denkbemühung in der Sache nun keine Ökumenismustheologie, ja nicht einmal eine -theorie vorzulegen. Eine schlichte „enquête documentaire" (15) war beabsichtigt, nicht mehr. So wie sie vorliegt, bietet sie aber für eine Ökumenismustheologie die beste Grundlegung.

Wie ist Kirchengemeinschaft erreichbar? Der Vf. gibt sich selbst säuberlich Rechenschaft darüber, daß eine solche Gemeinschaft heute nicht anders als in Pluralität denkbar und auch wünschenswert ist. Dieser Tatsache haben das II. Vat. und nachfolgend die Äußerungen der Päpste zwar als vornehmlich aufgrund der völkischen, historischen und kulturellen Eigenheiten Rechnung getragen (als roter Faden durchzieht das Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio", insbes. Abschnitt 17, das Buch), wichtiger erscheint dem Vf. jedoch, daß die gesamte Kirchengeschichte diese Pluralität kennt (vgl. 26–54), ja daß sie bereits innerneutestamentlich vorliegt, wie es in Anschluß an E. Käsemanns Überlegungen zu Kanon und Kircheneinheit kurz ausgeführt wird: Einheit im depositum fidei, Vielfalt im Ausdruck dieses Glaubens. Nun wäre es gewiß lohnend gewesen, diese Linie theologisch weiterzuverfolgen, etwa anhand einer Entsprechung zwischen der notwendigen Einheit im Glauben aufgrund göttlicher Offenbarung und der ebenso notwendigen Vielheit im Ausdruck aufgrund der Verschiedenheit der „lebendigen Menschen, die ihre Vorverständnisse, ihre Kultur, ihre Probleme" damit verbinden (64f). Der Vf. tut dies nur mit äußerster Umsicht. Ihm erscheint es vorderhand dringlicher, die beiden Pole strukturell auszuleuchten, also ihren Umfang und ihre

gegenseitige Verwiesenheit erst einmal zu diskutieren. Erst spät wird dann mit dem Gedanken an die Eschatologie eine theologische Wegrichtung optiert: mag die vollkommene Einheit der Kirchen auch eschatologische Größe bleiben, „kosmisches Ostern", so steht doch eine „Aktualisierung der eschatologischen Gabe durch neue ‚Missionen' des Hl. Geistes" als Aufgabe der Kirchen an (237–240). Kein Grund also zum Defaitismus angesichts der Schwierigkeiten!

Aber zurück zu den beiden Polen und zur Erkenntnis, daß Pluralismus „die Verschiedenheit in der Einheit mitbesagt (connote)" (64). Von hier aus sind zwei Wege möglich: 1. aus dem depositum fidei heraus die Verschiedenheiten zu legitimieren, oder 2. die Verschiedenheit im Ausdruck als eigentlich „gelebten Glauben" aufzuzeigen. Der Vf. nimmt diesem zweiten Weg, ohne an irgendeiner Stelle die Gefahr zu mißachten, daß gelebter Glaube in seinem Willen zur Einheit auch vorschnelle Kompromisse einzugehen drängt auf Kosten des Glaubensgutes. Das nun klingt in Deutschland reichlich aktuell. Können wir nicht, so fragen sich ja viele, durch gelebte, etwa interkommunielle Einheit die Gemeinschaft mit den protestantischen Kirchen begründen, statt sie erst nachträglich zu lehramtlichen oder theologischen Konsensen zu vollziehen? Und wo, wenn dies mitkonstituierend für eine Einheit ist, wären die springenden Punkte? Solche Punkte zu untersuchen, ist Ausgangsinteresse und Leitfaden Congars; an ihnen arbeitet das Buch antlang.

Das „Wie" dieses Arbeitens nun ist allerdings bemerkenswert. Es bemißt sich nicht so sehr an der Vordringlichkeit des Gesprächs für die katholische Kirche mit den Ostkirchen (71–152) gegenüber dem mit den Kirchen der Reformation (155–232), weil das Schisma der ältere Punkt der Trennung wäre. Es bemißt sich auch nicht an Nähe oder Ferne, sondern an der Strittigkeit der Sachlage, die uns verschiedene Denkmodelle zur Hand reicht.

In der Tat: diese Denkmodelle sind erstaunlich vielfältig. Im Gespräch mit den Ostkirchen ragt das Argumentieren „kat' oikonomian" (80–102) hervor, das der Vf. am Filioquestreit erörtert. Es sei besser, wenn jeder die aus seiner eigenen Tradition vom Dogma im engeren Sinne gezogenen Präferenzen beibehält, aber eben in jenem strikten Sinn, für den sie die Präferenz bildeten. Etwas bedauerlich ist, daß C. dieses Denkmodell ungeschützt stehen läßt, wonach zwar Glaubenseinsichten im Sinne von UR 17 „potius inter se compleri dicendae sunt quam opponi", aber daraus noch kein Umgang mit Ökonomiegründen und Komplementarität folgt. Vf. bringt dies als persönliche Überzeugung aus seiner Arbeit vor und verweist auf Denktypen in ihrer Verschiedenheit, wie dies Kardinal Willebrands vorschlug (137) oder auf die physikalische Komplementaritätslehre, über die Zugehörigkeit zweier gegeneinander widersprüchlicher Aspekte (vgl. 109–113). Hier wäre mehr Präzision wünschenswert gewesen.

Im Dossier auf die Kirchen der Reformation hin ragen zwei verwandte Modelle heraus. Zum einen die protestantische Suche nach Fundamentalartikeln des Glaubens mit vorzüglichen Dokumentationen über den Konsens bezüglich der frühen ökumenischen Konzilien (I–V bzw. VI) und das Dogmaprinzip des Vinzenz von Lérins (Schriftinterpretation nach universalem Glauben der Kirche, aber zugleich Wachstum dieser Interpretation nach vorne hin) (158–183). Und zum andern die „Hierarchie der Wahrheiten" des II. Vat., Bezugspunkt UR 11 (184–197). Erneut kommt Vf. dabei auf den Doppelpol der eigentlichen Glaubenswahrheit und ihrer je verschiedenen Ausdrucksform im kirchlichen Leben. Daß er dabei nicht versäumt, das Argument der Geschichtlichkeit implizit mit ins Spiel zu bringen (191), dürfte für die heutige westliche Tradition fruchtbare Folgen haben können, mehr vermutlich als der im Gespräch mit den Ostkirchen entwickelten Weg über „Theologumena" und „Ökonomie" – wenngleich es wohl im Sinn des Vf.s läge, auch zwischen Theologumena und Geschichtlichkeit eine Komplementarität zu setzen, beispielsweise in der Frage nach ‚Heil außerhalb der Kirche' etc.

Bevor der zusammenfassende Denkschritt angesprochen wird, sei hingewiesen darauf, wie reichhaltig das vorliegende Dossier zitiert und wie umfassend es bibliographiert. Es entspricht dabei weitgehend den inneren Erfordernis in der Ökumenefrage, Denkmodelle im Umgang mit verschieden gelebtem Glauben weniger zu definieren als ihren ‚Sitz' im Leben zu dokumentieren. Nur dann erscheinen sie als dieser gelebte Glaube selbst, was C. beispielsweise bei den Finessen über die Anerkennung des VI. oder VII. Ökumenikums nicht mehr nachvollziehen kann und daher als irrelevant markiert (181f). – Aber damit zum Schlußschritt.

Die Frage nach der ‚Anerkennung' beispielsweise der ‚Confessio Augustana' von 1530 bringt ja den Gesichtspunkt mit, daß keine solche Anerkennung davon absehen kann, wie auch dieses Dokument Kind seiner Zeit ist. Es beabsichtigte wohl, „eine mögliche Position in einer Katholischen Kirche auszudrücken", aber es kannte „weder das Konzil von Trient noch das I. Vaticanum noch die Dogmen von 1854 und 1950 . . ." (216). Was tun? Ist es schlüssig, daß C. letztlich alle seine nachgewiesenen und dokumentierten Einzelmodelle in einer Schlußreflexion in das umfassende Anliegen „re-réception" hineinnimmt? Also „neuerliche, nochmalige Rezeption"? Für ihn bedeutet dies zugleich eine „Rücksituierung ins Gesamte und ins Gleichgewicht des Schriftzeugnisses" (249), wie das aufgrund der heutigen Exegesen sicherlich nötig ist, und zugleich einen heute gebotenen Neuaufgriff der gelebten Tradition. Oder, wie C. es bei P. Pierre Duprey glücklich ausgedrückt findet: Es bedeutet, daß wir die gemeinsame Lehre „gemeinsam nochmals formulieren" („reformuler ensemble"). Damit schließt eigentlich der Gedankengang. Denn angesichts der dann auftretenden „delikaten" Fragen bezüglich Papstdogma bzw. der Komplementarität von verbindlich päpstlichem Amt hier und ebenso verbindlicher Episkopalstruktur im Osten kann er nur andeuten: „Das wäre etwas wie eine teilweise Vorwegnahme eines künftigen gemeinsamen Konzils . . ." (250) oder sich in jener Hoffnung beschränken, die auch Papst Johannes Paul II. mehrfach bekundet hat, es möge Einheit gleichermaßen im Bereich von Glauben und Leben erreichbar sein, wo wir noch getrennt sind (21. 12. 1980).

Was wiegt der Ansatz einer „re-réception"? Die Versuche des Vf.s liegen ganz auf jener auch im deutschen Raum aufkommenden Besinnung über den Dogmenbegriff, die vom II. Vat. her ein Neuverständnis des Dogmabegriffs gegeben sehen. Auch dort, und gerade in der Ekklesiologie von ‚Lumen Gentium', lag ja eine ‚relecture' der Tradition vor, die weniger von Formeln lebt als aus dem Dokument gelebten Glaubens. Von da her ist die Veröffentlichung C.s nicht nur Füllhorn an wertvollem Material, sondern auch hilfreicher Fingerzeig. Sie nimmt den Rang eines hermeneutischen Pfadfinders ein, bedürfte allerdings an einigen Stellen noch genauerer Formulierung, beispielsweise im Prinzip des gelebten Glaubens, um tatsächlich weiterhelfen zu können. Ob in der Folge eine auch theologische Aufarbeitung möglich sein wird, nachdem nun eine dokumentarische vorliegt, wird sich erweisen; möglich, ja wünschenswert erscheint sie. Aber schließen wir hier mit jenem Satz, den auch C. selbst ans Ende seines Vorwortes setzt: „A chaque jour suffit sa peine" („jeder Tag hat genug an seiner Mühe"). Der morgige wird weitersehen.

Würzburg Johannes Schmid

Lutheran Worship. (Prepared by The Commission on Worship of The Lutheran Church – Missouri Synod.) – St. Louis: Concordia Publ. House (1982). 1005 S., geb. $ 10.–

I

Die Lutheran Church – Missouri Synod (= LCMS) ist mit 2,6 Mio. Mitgliedern die zweitgrößte lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten; sie gilt als sehr bekenntnistreu, konservativ oder reaktionär (je nach eigenem Standpunkt des Betrachters). Der Kampf gegen zu laxe Interpretation des lutherischen Bekenntnisses begleitete die LCMS von Anfang an.

Im Herbst 1838 segelte der Dresdner Pastor Martin Stephan mit 700 Sachsen nach Amerika; sie und weitere Nachzügler siedelten sich in der Nähe von St. Louis, Missouri, an. Im April 1847 konstituierte sich die Gruppe zusammen mit anderen Gemeinden als „Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten"; die offizielle Sprache war deutsch, da Englisch als für Abweichungen vom Bekenntnis anfällig angesehen wurde. Erst 1947 erhielt die Kirche den heutigen englischen Nameen „The Lutheran Church – Missouri Synod". In einigen Gemeinden benutzte man die von Wilhelm Löhe 1844 für diese Gruppen erstellte „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses" (2. Aufl. 1852), der damals stark romanisierende Tendenzen nachgesagt wurden. Für den gesamten Bereich der Synode von Missouri erschien 1856 die „Kirchen-Agende für Evangelisch-Lutherische Gemeinden"; bereits 1847 war das „Kirchen-Gesang-Buch für Evangelisch-Lutherische Gemeinden" erschienen. Die Synode übernahm also nicht die Agenden, die im Gefolge der Bemühungen Heinrich Melchior Mühlenbergs mit seiner ersten Agende 1748 (in deutscher Sprache [nicht, wie B. Meyer in ThRv 78, 1982, Sp. 273 behauptet, in englischer Sprache]) dazu hatten dienen sollen, wie Mühlenberg selbst es wünschte, eine lutherische Agende für alle Lutheraner Nordamerikas als verbindlich anzusehen. Allerdings gilt von den damals gebrauchten liturgischen Büchern in anderen Teilen der Vereinigten Staaten, was Luther D. Reed vor allem, aber nicht nur, von der englischsprachigen Agende F. H. Quitmans (1814) sagt: sie „repräsentieren den Tiefpunkt eines unhistorischen und un-lutherischen Typs von Gottesdienst in diesem Land" (The Lutheran Liturgy, rev. ed. 1958, 171). Jedoch wurden immer wieder Texte und Lieder aus Agenden anderer lutherischer Kirchen übernommen, so auch, gleichsam als Skelett, das 1888 von anderen lutherischen Kirchen und Synoden herausgegebene „Common Service", das Grundgerüst für den Abendmahlsgottesdienst. Dies war der Stand (natürlich um andere Texte erweitert, sowie mit einem eigenen Gesangbuch) Anfang der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts, nachdem die anderen lutherischen Kirchen 1958 gemeinsam das „Service Book and Hymnal" für ihren Bereich herausgegeben hatten. Die LCMS hatte es damals abgelehnt, daran mitzuarbeiten; sie besaß seit 1941 ihr „The Lutheran Hymnal".

Seit ca. 1960 suchte der damalige Direktor der Kommission für Gottesdienst der Lutheran Church in America, Dr. Edgar S. Brown, Jr., die in der LCMS Verantwortlichen von der Notwendigkeit einer allen nordamerikanischen Lutheranern gemeinsamen Agende zu überzeugen; ohne seinen Einsatz hätte es, wenn überhaupt, noch langer Zeit bedurft, um endlich – offensichtlich – ans Ziel zu kommen. Verschiedene Eingaben an die 46. Regular Convention der LCMS, 16.–26. Juni 1965 in Detroit, hatten sich für die Erstellung einer einheitlichen Agende ausgesprochen; diese Anträge wurden angenommen (Proceedings of the

46th Regular Convention, 185f). Der Präsident der LCMS, Dr. Oliver R. Harms, konnte daraufhin die anderen lutherischen Kirchen in den USA zur Bildung einer gemeinsamen Kommission einladen. Diese konstituierte sich am 10./11. Februar 1966 in Chicago als Inter-Lutheran Commission on Worship (= ILCW). (Wenn in der Literatur, auch im Lutheran Book of Worship. Ministers Desk Edition, 11, behauptet wird, die Initiative zur Erstellung einer gemeinsamen lutherischen Agende sei von der LCMS ausgegangen, so gilt das nur für die offizielle Einladung; der Anstoß kam von Dr. Brown, Dr. Edward T. Horn und einigen wenigen anderen [der Rez. hatte Gelegenheit, mit diesen Personen hierüber zu sprechen und Einblick in die Korrespondenz zu erhalten].)

Ergebnis der Arbeit der ILCW war aufgrund von 10 Studientexten (Contemporary Worship 1–10; 1969–1976) und deren Überarbeitungen das Lutheran Book of Worship/Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship: Lutheran Church in America, The American Lutheran Church, The Evangelical Lutheran Church of Canada, The Lutheran Church – Missouri Synod, 1978 (s. Bespr. in: ThRv 78, 1982, Sp. 271–276). Von diesem Buch sagt der Bericht der Kommission für Gottesdienst der LCMS für die 52. Regular Convention (15.–22. Juli 1977, Dallas):

„Alle Mitglieder der Kommission, einzeln und insgesamt, haben beständig darauf gedrungen, daß die Theologie des Lied- und [Text-]Materials mit der Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften übereinstimmt. Außerdem ist die glaubensmäßige Reinheit der Texte des neuen Buches durch die sorgfältige Untersuchung aller Bestandteile durch einen Synodalprüfer gewährleistet. ... Die Kommission glaubt, daß das [Lutheran Book of Worship] ganz in Treue zur Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften steht." (Convention Workbook [Reports and Overtures], 1977, 58.)

Das Lutheran Book of Worship wird deshalb voller Überzeugung zur Annahme empfohlen (ebd., 59). Dennoch mußte die Kommission für Gottsdienst sich mit Klagen über nicht-lutherisches Gut vor allem in den Liedern auseinandersetzen.

Auf der Convention wurde ein Antrag angenommen, der einem besonderen Ausschuß die Möglichkeit gibt, das endgültige Manuskript des Lutheran Book of Worship zu überprüfen und der nächsten Regular Convention (1979) die Annahme, Änderung oder gänzliche Ablehnung dieses Buches zu empfehlen. Bei einer Ablehnung soll die Kommission für Gottesdienst neues Material zusammenstellen. Das Lutheran Book of Worship erschien also, trotz der Mitarbeit der LCMS, 1978 ohne ihre Zustimmung. Der Prüfungsausschuß empfahl die Annahme des Lutheran Book of Worship mit Änderungen. Die neue Kommission für Gottesdienst (die alte war aus Protest zurückgetreten) stellte daraufhin Material für eine neue Agende mit Hymnar zusammen, das auf der 53. Regular Convention (6.–12. Juli 1979, St. Louis) angenommen wurde (Convention Proceedings, 1979, 113). Das Ergebnis dieses langwierigen, oft unerquicklichen Prozesses liegt jetzt vor: Lutheran Worship/Prepared by The Commission on Worship of The Lutheran Church – Missouri Synod.

Auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklungen ist es verständlich, daß die Besonderheiten des „Lutheran Worship" erst im Vergleich mit dem „Lutheran Book of Worship" (= LBW) zur Geltung kommen und entsprechend gewürdigt werden können.

II

Nach einer bündigen theologischen Einleitung (6f) folgt das Kirchenjahr, bestehend aus dem mit dem LBW fast identischen Temporale (8f) und den kleineren Festen (9); weitere Gedenktage vorbildlich gelebter Christen (wie im LBW) sind nicht vorgesehen.

Es schließt sich an das Proprium für das Temporale (10–94) und die Feste (94–117) sowie einiger besonderer Gelegenheiten (117–123). Dieses besteht aus Psalmversen mit Psalmodie zum Introitus, dem jeweiligen Tagesgebet, den Perikopenangaben für die Lesungen, dem Graduale und dem (Halleluja-)Vers.

Die Tagesgebete stimmen im großen und ganzen mit denen des LBW überein, sind aber, wo es dem Prüfungsausschuß notwendig erschien, überarbeitet, um bekenntnismäßige Aussagen zu verdeutlichen, oder gegen andere ausgetauscht. Die Perikopierung entspricht insgesamt dem des LBW in seinem dreijährigen Lesezyklus (der größtenteils mit dem römischen von 1969 übereinstimmt); der ebenfalls angebotene einjährige Zyklus gibt denjenigen des LBW. Ministers Desk Edition, 192ff, wieder.

Eine Ordnung der Osternacht wird nicht geboten (sie steht für das LBW nur in der Ministers Desk Edition, 143–153; ein solcher Band ist für „Lutheran Worship" dem Rez. bislang nicht bekannt; die Fassung des LBW und die Feier insgesamt wird vom Prüfungsausschuß „wegen der vielen bekenntnismäßigen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten" [Report and Recommendations: Convention Workbook 1979, 276] abgelehnt).

Es folgen Bitt-, Fürbitt- und Dankgebete (124–133). Im Vergleich mit dem LBW wird gerade hier deutlich, wo Akzente liegen.

Das Gebet „Für die Kirche" lautet im LBW, 45:

„Gnädiger Vater, wir bitten dich für deine heilige katholische Kirche. Erfülle sie mit aller Wahrheit und allem Frieden. Wo sie verderbt ist, reinige sie; wo sie in Irrtum ist, leite sie; wo sie in irgendetwas verkehrt ist, berichtige sie; wo sie recht ist, stärke sie; wo sie in Not ist, sorge für sie; wo sie getrennt ist, führe sie wieder zusammen. [Wir bitten dich] um Jesus Christus willen, deinen Sohn [und] unseren Erlöser."

Im „Lutheran Worship" lautet das Gebet „Für die Kirche" (124): „Barmherziger Gott, wir bitten dich inständig, die hellen Strahlen deines Lichts auf deine Kirche zu werfen, damit wir, unterwiesen durch die Lehre der seligen Apostel, im Licht deiner Wahrheit wandeln und dereinst zum Licht des ewigen Lebens gelangen, durch Jesus Christus, unsern Herrn."

Es folgt nach dem Athanasianum „Quicunque vult" (134f; gegenüber LBW verändert) die in vier verschiedenen Fassungen gebotene Abendmahlsfeier (136–198).

Die erste Form (136–157) ist eine nur leicht überarbeitete Fassung des auch bislang (seit 1888 und 1941 beibehaltenen) bekannten „Common Service": Schuldbekenntnis, Introitus, Kyrie (Gloria), Tagesgebet, 1. Lesung, Graduale, 2. Lesung, (Halleluja-)Vers, Evangelium, Nicaenum, Tageslied, Predigt, (Geld-)Kollekte, Offertorium, Fürbitten. Wenn kein Abendmahl gefeiert wird, schließt der Gottesdienst mit dem Herrengebet, Lied, Segensgebet, Aaronitischer Segen. Folgt das Abendmahl, so wird der Gottesdienst nach den Fürbitten fortgesetzt mit der Präfation (12 Formulare für verschiedene Anlässe) und dem Sanctus, Bitte um fruchtbare Kommunion, Herrengebet, Einsetzungsbericht, Friedensgruß, Agnus Dei, Austeilung der Kommunion, Canticum Simeonis (Lk 2,29–32) oder Lied, Gebet nach der Kommunion, Aaronitischer Segen. In diesem wie in den folgenden Formularen ist ausdrücklich nicht vorgesehen, daß der Einsetzungsbericht Teil eines Hochgebets ist. Ein solches wird als zu umstritten und mit dem Theologumenon der einzigartigen Initiative Gottes in allem Heilshandeln nicht vereinbar abgelehnt (Report and Recommendations: ebd. 278). Wer die relativ stark ausgeprägten Hochgebete des LBW dagegen hält (s. ThRv 78, 1982, Sp. 275), kann die Kluft erahnen, die die LCMS von den anderen amerikanischen lutherischen Kirchen trennt.

Hier wie auch in den beiden folgenden Formularen werden mit Ausnahme der fakultativ angebotenen Version des Vater unser nicht die von der International Consultation on English Texts 1975 in 2., veränderter Aufl. gebotenen ökumenischen Fassungen der sog. Ordinariumstexte (Herrengebet, Gloria, Glaubensbekenntnisse, Cantica u. dgl.) verwandt, da sie sich nicht mit den lutherischen Bekenntnisschriften in Einklang bringen ließen („hinabgestiegen zu den Toten" des Apostolicums wird zu „hinabgestiegen in die Hölle"; gemäß der Übersetzung Luthers wird „ecclesia catholica" nicht, wie in der auch im LBW übernommenen Fassung, mit „katholische Kirche", sondern mit „christliche Kirche" übersetzt).

Die beiden folgenden Formulare für die Abendmahlsfeier (158–196) sind Adaptationen der im LBW (57–119) bzw. der Ministers Desk Edition (196–306) vorgelegten Fassungen, selbstverständlich auch hier ohne die Hochgebetstexte der anderen lutherischen Kirchen. Da aber auch hier nicht alle Gemeindetexte übereinstimmen, wird allein schon aus diesem Grund gemeinsames Abendmahl mit Angehörigen anderer lutherischer Kirchen erschwert, wenn nicht gar bewußt unmöglich gemacht.

Die vierte Fassung (197f) nimmt die Tradition der Liedmesse nach Luthers Deutscher Messe (1526) wieder auf, in der Teile des Ordinariums durch Kirchenlieder ersetzt werden.

Der Taufordo (199–204) macht deutlich, wie untereinander verschieden lutherisches Verständnis von der Verfallenheit des Menschen, Gerechtmachung durch Christi Blut und Wesen der Kirche sein kann (darf?).

In „Lutheran Worship" schließt die erste Vermahnung an die Gemeinde (199) nach Zitat Mt 28,18–20; Apg 2, 39a.38:

„Wir lernen auch vom Wort Gottes, daß wir alle in Sünde empfangen und geboren sind und deshalb Vergebung nötig haben. Wir wären für immer verloren, wenn wir nicht der Sünde, dem Tod und der ewigen Verdammung entrissen wären. Aber der Vater alles Erbarmens und aller Gnade hat seinen Sohn Jesus Christus gesandt, der für die Sünde der ganzen Welt gesühnt hat, damit, wer an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat."

Die Vermahnung an die Gemeinde im LBW (121) dagegen lautet: „In der heiligen Taufe befreit uns unser gnädiger himmlischer Vater von Sünde und Tod, indem er uns in den Tod und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus einbindet. Durch die Geburt sind wir Kinder einer gefallenen Menschheit; im Wasser der Taufe werden wir durch die Wiedergeburt zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens. Durch Wasser und den Heiligen Geist werden wir zu Gliedern der Kirche, die der Leib Christi ist. In unserem Leben mit ihm und seinem Volk wachsen wir in Glaube, Liebe und Gehorsam gegnüber dem Willen Gottes."

Sinn der Taufe und des christlichen Lebens lassen sich kaum unterschiedlicher ausdrücken. Die Tauffragen werden in „Lutheran Worship" (201f) an die Gemeinde als Stellvertreter für das Kleinkind gestellt (im LBW [123] an die Gemeinde in ihrem eigenen Recht). Ein Lobpreis über dem Wasser (etwa in Fortsetzung des sog. lutherischen „Sintflutgebetes") wird nicht angeboten (im Gegensatz zum LBW [122]). Taufkleid und -kerze können übergeben werden. Eine Chrismation als Zeichen der Geistgabe nach der Taufe findet nicht statt (anders LBW [124]).

Die Konfirmation (205ff) wird als Ermöglichung öffentlichen Zeugnisses und der Kundgabe der Bindung an das bekenntnismäßige Fundament der LCMS verstanden. Die Gaben des Geistes werden verliehen und die Konfirmanden zu vollberechtigten Mitgliedern der Gemeinde erklärt.

Es folgt eine Sektion mit Formularen, die sowohl für den Gemeindegottesdienst wie auch den privaten Gebrauch vorgesehen sind. Morgen- und Abendlob werden wieder in zwei Fassungen geboten: eine dem traditionellen Bestand der LCMS entnommene Version und eine im Wortlaut modifizierte Übernahme der Formulare des LBW; eine Komplet schließt sich an (208–269). Dem Aufbau nach ein für heutige Verhältnisse adaptiertes Kathedraloffizium mit dementsprechend zahlreichen unveränderten Texten und Gesängen, eignet es sich gut auch für die regelmäßig wiederholte Feier in den Gemeinden. Diese Form der Stundenliturgie verbreitet sich in den Vereinigten Staaten immer mehr über alle Konfessionsgrenzen hinweg – Ermöglichung gemeinsamen Gebetes (zur Geschichte vgl. ThRv 78, 1982, Sp. 268f). Eine Leseordnung wird für das Morgen- und Abendlob nicht geboten; das vom LBW (179–192) vom Book of Common Prayer 1979 der Episcopal Church (USA) übernommene Tagzeitenlektionar bleibt unerwähnt.

Responsive Prayer I (für den Morgen) und II (andere Tageszeiten) (270–275); Bidding Prayer (die Großen Fürbitten des Karfreitags; 276ff); die Litanei Martin Luthers (279–287), zum Singen eingerichtet; Eigentexte für Morgen- und Abendlob zu den geprägten Zeiten des Kirchenjahres (288–292); Vorschläge für eine kurze Andacht in der Familie oder von Einzelpersonen (293). Es folgt ein von üblichen Einteilungen abweichendes Lektionar, das als Schema für einen biblischen Leseplan dient. Jedem Kalendertag (1. Dez. bis 30. Nov.) wird ein Psalm oder Psalmteil zugeordnet, so daß im Verlauf eines Jahres alle Psalmen (auch die sog. Fluchpsalmen) zweimal gelesen werden, ohne Rücksicht auf die geprägten Zeiten. Außerdem wird die Bibel in durchschnittlich 3 Kap. aufgeteilt, die einem jeden Tag als Lesestoff zugeteilt werden. Es handelt sich also nicht um ein „liturgisches" Lektionar, sondern um einen der persönlichen Frömmigkeit dienender Plan (295–299). Es schließt sich an eine Übersetzung des Kleinen Katechismus Martin Luthers (300–305 = Text deutsch: BSLK ^{8}1979, 507–523; der 4. Teil handelt von den „Schlüsseln des Himmelreichs" und ist eine englische Fassung dieses zum ersten Mal in der „Agenda ... vor de kerken in Pamern ‹Pommern›" 1569 erschienenen Zusatzes zum Kleinen Katechismus Luthers [in Sehling, EKO, 4 (1911) 419–480 nicht abgedruckt]).

Von den sog. Kasualien sind aufgenommen ein gemeinsamer Bußgottesdienst mit indikativer Absolution (308f) und eine Ordnung für eine Privatbeichte, ebenfalls mit indikativer Absolution (310f). Die der Vergebung der Sünden adäquate Reaktion der Poenitenten, Freude und Dankbarkeit und Leben in der Umkehr, kommen leider kaum zum Ausdruck (anders im LBW [193–197]); es ist ein düsteres Bild. Außerdem werden Texte und Anweisungen für eine Nottaufe gegeben (312).

Der folgende Teil besteht aus ausgewählten Psalmen, jeweils für eine ausnotierte Psalmodie eingerichtet (313–368). Die Textfassung entstammt der New International Version (1978). Das LBW hatte 1978 die auch im Book of Common Prayer 1979 enthaltene Psalmversion übernommen. Innerhalb der lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten gibt es also keinen gemeinsamen liturgischen Psalmentext (es sind Bestrebungen im Gange, ebenso wie ein allen christlichen Kirchen gemeinsames dreijähriges Sonntagslektionar auch eine einheitliche Psalmfassung zur Verwendung im Gottesdienst zu erstellen; Ergebnisse werden aber noch lange auf sich warten lassen).

In einem Positionspapier über den Gottesdienst in der LCMS für die ILCW 1966 von Walter E. Buszin, Mitglied der Kommission für Gottesdienst der LCMS (aufbewahrt im Archiv der ILCW) heißt es u. a.:

„Die Missouri-Synode hat sich immer um Reinheit der Lehre bemüht. ... Bis heute bleibt dies ein Charakteristikum der lutherischen Kirche und erstreckt sich mehr auf ihr Liedgut denn auf ihre liturgischen [Texte]. ... Lutheraner betonen noch immer, daß es von höchster Wichtigkeit ist, daß ihre Lieder in ihrer Musik für den Gottesdienst passen und in Text und Theologie bekenntnismäßig einwandfrei sind. ... Dies erklärt, warum die LCMS auf passender Musik und gesunder Theologie bestanden hat. ... Wir glauben, daß wir den Traditionen und dem Standard der Kirche treu bleiben müssen, weil es nicht unsere Ehre und Verherrlichung ist, um die es geht, sondern die Gottes."

Dies alles gilt auch noch immer für den gesamten zweiten Teil des „Lutheran Worship", der neben 11 Cantica, zum Singen eingerichtet, aus weiteren 509 Kirchenliedern besteht. Die meisten der im LBW gebotenen Lieder sind auch im „Lutheran Worship" vertreten, allerdings werden auch hier, entsprechend zum einen der starken Betonung des Liedgutes, zum anderen aus doktrinellen Erwägungen, Änderungen angebracht. 24 Lieder Martin Luthers (von 37) sind aufgenommen (LBW: 19); den Kompilatoren ist es gelungen, zeitlich und räumlich etwas von der (vom Inhalt her vermißten) Katholizität einzufangen, wenn auch vom Textlichen und Musikalischen das deutsche Element die Oberhand hat. Dennoch auch hier: Selbst wo eigentlich die Notwendigkeit nicht einzusehen ist, sind sowohl die Übersetzung des Originals wie auch die Harmonisierung gegenüber den betreffenden Fassungen des LBW verändert (besonders bedauerlich beim ältesten deutschen Kirchenlied, dem „Christ ist erstanden" [„Lutheran Worship", Nr. 124]).

Die LCMS gehört weder dem Lutherischen Weltbund noch dem Weltrat der Kirchen an; auch in inneramerikanischen lutherischen Organisationen ist sie oft nicht vertreten. Dies alles, mit der hier gebotenen Skizze zur Agende, rundet sich zu einem Bild ab, das geprägt ist von Absonderung (soll man sagen: Berührungsangst?), dem Bestreben, Reinheit (des Bekenntnisses) der Einheit (mit anderen [lutherischen] Kirchen) vorzuziehen, und so starken innerkirchlichen Spannungen, daß es immer wieder zum Austritt von Theologen und Gemeinden kommt, die sich den anderen lutherischen Kirchen anschließen. Eine dieser Gruppen, die sich im vergangenen Jahrzehnt aufgrund theologischer Bedenken gegen die Abkapselung der Kirche getrennt hat, hat im September 1982 beschlossen, mit den beiden anderen großen lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, die das LBW benutzen, zum 1. Januar 1988 zu einer großen lutherischen Kirche mit insgesamt 5,5 Mio. Mitgliedern zu verschmelzen. Diesen Einigungsprozeß hat sicherlich das LBW wesentlich gefördert: Einheit im Glauben wird nicht so sehr durch offizielle Gespräche als vielmehr durch die gemeisame gottesdienstliche Feier erreicht. Um so schwerer wiegt die Herausgabe eines Buches wie des „Lutheran Worship".

Münster Thaddäus A. Schnitker

Oettinger, Friedemann: **Gottesbild und Gottesdienst.** Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1979). 251 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd 17) kart. DM 45.–

Das Wort von der Krise des Gottesdienstes ist in den christlichen Kirchen nahezu eine Standardformel geworden. Ganz im Gegensatz dazu steht die Zahl ernster Versuche, die Ursachen für diese Krise zu erheben, zu denen wohl auch die Krise des christlichen Gottesbildes gehört. Um so erwartungsvoller greift man zu der bereits Anfang 1978 von der kirchlichen Hochschule Berlin als Diss. angenommenen Arbeit von Oettinger. Der Titel „Gottesbild und Gottesdienst" verspricht die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Bild, das sich eine Gemeinde von ihrem Gott macht und dem Gottesdienst, den sie feiert. Diese Frage ist der abendländischen Theologie spätestens seit Kant gestellt, wird aber nur selten als zentrales Problem gottesdienstlicher Theologie erkannt und bedacht.

Die Problemstellung der Arbeit umreißt der Vf. mit einer Meditation zu Ex. 20,4ff (Bilderverbot) und als Kontrast Ex 32 (Verehrung des goldenen Kalbes). Daraus wird das Postulat erhoben, Gottesdienst solle sich „ein Bild von Gott machen". Das Gegenbild wäre ein Gottesdienst, in dessen Vollzug die Gemeinde sich selbst abbildet, sich selbst feiert (13). Der Gottesdienst nach Ex 20,4ff weist über sich selbst als kultische Veranstaltung hinaus: „Es geht darum, Gott in der Welt für die Welt nachzubilden, dadurch selbst ein Bild von ihm zu werden und zu bezeugen, als Gemeinde, als σῶμα Χριστοῦ. Gottesdienst schafft und wird selbst ein lebendiges Bild von Gott" (15).

Das 1. Hauptkapitel, „Gottesfrage und Gottesbild" handelt die Gottesfrage im vertikalen, horizontalen und im „kairologischen" Aspekt ab. Die Ausführungen über den vertikalen Aspekt der Gottesdienstproblematik resümiert Oe. in folgender These: „Der in seiner Offenbarung mit sich selbst einige Gott wäre zu erkennen 1. als die Voraussetzung des Gottesdienstes und 2. als die Krisis des Gottesdienstes" (31). Im horizontalen Aspekt der Gottesdienstproblematik unter-

scheidet er ebenfalls zwei Momente: „1. Christlicher Gottesdienst hat seinen Ort innerhalb profaner Geschichte: da Offenbarung Gottes an dieser Geschichte nicht ablesbar ist, feiert Gemeinde Gottesdienst ‚etsi Deus non daretur' (Bonhoeffer). 2. Da Offenbarung Gottes in profane Geschichte eingreift, kommt deren Todverfallenheit nicht mehr das letzte Wort zu. Dem verdankt und verpflichtet sich christlicher Gottesdienst" (52). Unter dem „kairologischen" Aspekt versteht Oe. das spezifische Verhältnis von Vertikaler und Horizontaler im Gottesdienst.

Das 2. Hauptkap. des Buches unter dem Titel „Gottesdienst" untersucht zunächst Gebet, Schrift und Predigt sowie das Abendmahl als gottesdienstliche „Elementaria". Sodann wird der gottesdienstliche Prozeß unter den Aspekten „Liturgie und Gestalt" sowie „Kultus und Ritus" abgehandelt. Der 3. Abschnitt „die Gemeinde im Gottesdienst" des 2. Hauptkap. wird unter den Stichworten Meditation, Information und Aktion abgehandelt. Die Erörterung des komplexen Themas klingt aus, ähnlich wie zu Beginn, in einer Meditation, und zwar zu Lk 24,13ff, der Emmausgeschichte.

Der Leser ist dankbar für die umfangreiche Literaturliste und das Namensregister, verzichtet aber ungern auf ein Sachregister.

Die Studie von Oe. darf den Anspruch auf Originalität erheben. Man kann durchaus den Befund akzeptieren, der den Autor bewegt, „daß in der Dogmatik die Gottesfrage eine breite, der Gottesdienst eine relativ geringe, daß hingegen in der praktischen Theologie der Gottesdienst eine zentrale, die Gottesfrage hingegen eine relativ bescheidene Rolle spielen" (18). Insofern kann man den Versuch des Autors, das systematisch-theologische Defizit in der praktisch-theologischen Gottesdienstdebatte unserer Tage (17) aufzuarbeiten, nur begrüßen. Für einen kath. Leser ist die Auseinandersetzung des Autors mit vielen modernen ev. Theologen über die Frage des Gottesbildes und des Gottesdienstes von hohem Interesse und Erkenntniswert.

Mit Gewinn liest man die Auseinandersetzung mit M. Buber (24) und die Charakterisierung des Barth'schen Gottesbildes als vertikale, des Moltmann'schen als horizontale Hypertrophie. Gern folgt man auch der kritischen Auseinandersetzung mit dem politischen Nachtgebet in Köln (125ff) und den Anfragen an allzu aktionistische Gottesdienste (134). Immer wieder erhält man beim Lesen dieses Buches weiterführende Denkanstöße. Dazu gehört z. B., was Oe. zur Interzessio des Geistes sagt, ebenso seine Ausführungen über den Zusammenhang von Schrift und Predigt (83–94) oder die Aussagen über den „gottesdienstlich zentralen Stellenwert des Abendmahls" (103).

Die Studie von Oe. weist aber nicht nur viele Vorzüge, sondern wirft auch Fragen und Schwierigkeiten auf. Nur schwer erschließt sich dem Leser der Gesamtzusammenhang des Gedankenganges. Bei den Ausführungen über den kairologischen Aspekt erhebt sich die Frage, ob mit den Vorüberlegungen des Autors zu den Begriffen κηρύσσειν, διδάσκειν und καιρός ein genügend tiefes Fundament gelegt ist, um von daher das Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde bestimmen zu können (vgl. 61). Weiter scheint es fragwürdig, im 2. Hauptteil das Abendmahl als gottesdienstliches Elementarium einfach neben das Gebet sowie Schrift und Predigt zu stellen. Die Feier des Abendmahls ist doch ein komplexer Vorgang, der sowohl Gebet als auch Schrift und Predigt enthalten kann. Wenig überzeugend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen über Taufe und Gottesdienst (107–109).

Das vom Autor gebrauchte theologisch-wissenschaftliche Vokabular scheint oft mehr als kompliziert. Die allzu häufige Verwendung biblischer Texte oder Wörter in ihrer Ursprache erschwert nicht nur das Lesen, sondern läßt auch fragen, ob sich der Autor dadurch nicht allzu oft der Mühe der Übersetzung oder Übertragung dieser Begriffe in die dt. Sprache entzogen hat. Auch zeugen Formulierungen wie „Das ‚Wie' in der Offenbarung als die ‚Wer'-Frage", „Das ‚Wie' in der Offenbarung als die ‚Wo'-Frage", oder „Das ‚Wie' im Gottesdienst als die ‚Was'-Frage" (vgl. Inhaltsverzeichnis) von keiner besonderen Kraft zur analytischen Begriffsbildung.

Daß sich in der Arbeit eines ev. Theologen auch Aussagen finden, die mit der kath. Theologie in Gegensatz oder in Spannung stehen, sei als eine Selbstverständlichkeit angemerkt (vgl. z. B. 88–94, 95, 96 Anm. 5, 105). Nachdenklicher stimmt, daß der Autor trotz einer Bereitschaftserklärung, vom kath. und orth. Gottesdienst lernen zu wollen (220 Anm. 54), in keiner Weise ernsthaft auf liturgietheologische Aussagen der Liturgiekonstitution des II. Vat. K. oder ökumenische Konsenspapiere eingeht. Es ist jedoch ein hoffnungsvolles Zeichen, mit welcher Intensität sich hier ein ev. Theologe einer lange vernachlässigten Frage zuwendet und dabei zu Ergebnissen kommt, die in vielen Punkten ökumenische Konvergenz aufweisen. So erwachsen aus dieser Arbeit die Desiderate, die Gottesfrage stärker in die Analyse der Krise der Liturgie einzubeziehen, dabei wesentliche Aussagen anderer Kirchen mitzuberücksichtigen und liturgietheologische Fragen noch intensiver in das ökumenische Gespräch aufzunehmen.

Vallendar Manfred Probst

Moeller, Dom Edmond (Eugène) O.S.B.: **Corpus Praefationum.** Étude préliminaire. – Turnholti: Typographie Brepols Editores Pontificii 1981. CXCIV u. 99 S. (Corpus Christianorum. Series Latina CLXL) kart. bfr. 2250.–

Der in der Rez. der Edition der Text- und Apparatbde (ThRv 78 [1982] 234f) angekündigte Einleitungsbd war bei Erscheinen der Besprechung bereits veröffentlicht.

M. erläutert ausführlich Wesen und Ursprung der lateinischen Präfationen (VIII–XXXIV), die einzelnen liturgischen Familien mit Beschreibung der benutzten Quellen (XXXIV–C), die nachträglich zu Praefationen umgeformten Weihe- und Segensgebete der Pontifikalien und Ritualien (C–CXVIII; auf der letzten S. Editionsregeln), eine Liste von Präfationen mit verändertem Anfang (CXIX–CXXIII) und dem liturgischen Kalender im weitesten Sinn, d. h. auch „Missae cotidianae", „Commune Sanctorum", „Missae votivae" u. a. (CXXIV–CLIII) mit den Verweisen auf die Nr. der Textbände, und eine Bibliographie, die zunächst (CLIV–CXC) die in den Kommentarbdn verwandten Sigel erschließt (die – kurz vor der Étude gedruckte – Edition des Gellonense durch A. Dumas mit Einführung und Registern von J. Deshusses – Rezension: ThRev 78 [1982] 409ff – ist nicht aufgenommen), eine für liturgische Studien sehr nützliche Hilfe über K. Gamber (CLLA) hinaus, und im zweiten Teil (CXC–CXCIV) einschlägige Studien erfaßt.

Im 2. Teil folgen dem kurz orientierenden Sigel-Verzeichnis (das den vier Bden als Faszikel beigegeben war) Indices der biblischen Zitate oder Allusionen (19–73) und der Autoren (patristische Texte, 75–88) und Addenda et corrigenda (89–91). Daß eine Verbalkonkordanz fehlt, ist verständlich.

M. darf des Dankens auch für die sicher höchst mühevolle Arbeit an diesem Bd gewiß sein.

Münster Emil J. Lengeling

Ziegert, Richard: **Der neue Diakonat.** Das freie Amt für eine missionarische Kirche – Bilanz einer französischen Bewegung 1959–1977. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 241 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 41). kart. DM 45.–

Den jüdischen Gesetzeslehrer Gamaliel mit seinem allbekannten im NT überlieferten Spruch vom Bleiben eines göttlichen und Vergehen eines nur menschlichen Werkes (Apg 5,38f) sollte man angesichts der Zweideutigkeit fast aller geschichtlichen – auch kirchengeschichtlichen – Zeitläufte nicht leichtfertig anführen. Ein besonders sprechendes Beispiel für dabei gebotene Vorsicht und Zurückhaltung ist wohl der mehr als ein Millenium währende faktische Verfall des Diakonenamtes in der lateinischen Kirche, welchem das Vat. II mit dem Artikel 29 seiner Kirchenkonstitution ein Ende setzen konnte. Dennoch gelang es dem Rez. nicht, den sich immer wieder aufdrängenden Gedanken an Gamaliels Diktum bei der Lektüre des vorliegenden Bdes, der sich mit einer speziellen Bewegung zugunsten der Wiedereinführung ebendesselben Diakonats beschäftigt, von sich zu weisen.

Es geht um die sog. „Communauté du Diaconat de France (CDF)", um Vorgeschichte, Entstehung, Entwicklung, Gedankengut und schließlich um den inneren und äußeren Auflösungsprozeß einer nicht-kirchenamtlichen Initiative zur Förderung des Diakonats in Frankreich, die stark von einem einzigen Mann namens René Schaller abhing und getragen wurde (143 Anm. 45) und mit dem Schwinden von dessen Interesse an der Sache auch selbst allmählich verschwand (223f).

Bis zum heutigen Tag stößt das Amt des Diakons bei Episkopat, Klerus und Kirchenvolk in Frankreich nur auf mäßiges Interesse, ist die Zahl der französischen Diakone relativ gering, und es hat den Anschein, als hätten Schaller und seine Freunde dem Diakonatsgedanken in ihrem Lande durch ihre Ideen und Bestrebungen einen Bärendienst erwiesen, weil sie damit bei vielen Verantwortlichen eher unangenehme Erinnerungen an Vergangenes als zuversichtliche Hoffnungen auf Künftiges weckten. Denn was sie wollten, war etwas ganz anderes als das, was den Konzilsvätern vorschwebte, auch etwas anderes als das, was etwa J. Hornef und die schon seit den 50er Jahren in Westdeutschland bestehenden Diakonatskreise anstrebten. Es ging der „Communauté" nicht um eine Wiederentfaltung des im Laufe der Jahrhunderte verkümmerten dreifachen hierarchischen Amtes der Alten Kirche zugunsten von Liturgie, Verkündigung und Caritas, sondern um „Mission", ein Schlagwort des reformerischen Flügels im französischen Katholizismus, seit dieser sich nach den 1905 erlassenen Gesetzen über die Trennung von Kirche und Staat seiner desolaten inneren Situation mehr und mehr bewußt geworden war (31–47). Es ging um eine Art Ersatz für die 1959 endgültig gescheiterte Arbeiterpriesterbewegung (48–66 u. 223), die als ihre Hauptaufgabe die einfache „Präsenz" Christi und der Kirche im entchristlichten französischen Arbeitermilieu begriffen hatte.

Dementsprechend wollte Schaller den französischen Diakon ebenfalls in keinerlei konkrete innerkirchliche Aufgabe und Funktion eingebunden wissen (153). Völlig frei sollte er sein zu einer totalen – wie auch immer gedachten – „Diakonie" am Menschen überhaupt zur Hervorbringung einer „neuen Welt" (153), der Umwelt durch Zivilberuf und Familienleben vollständig angeglichen, aber doch offiziell von der Kirche durch Weihe gesandt und vor der Gesellschaft dadurch legitimiert als vorbildlicher Christ: „Der Diakon nimmt die Bescheinigung der Kirchlichkeit, der Christusgemäßheit, durch den Bischof entgegen. Die von der Gemeinde bescheinigte humanisierende Kraft des Diakons wird kirchlich

für authentisch erklärt" (183). Nicht weniger als eine ernsthafte Alternative zum durch den Zölibat weltabgewandten Priester sollte er sein, das kirchliche Amt und die Kirche insgesamt im Sinne selbstloser und un-hierarchischer Diakonie an der Gesellschaft verändern: „Hier im neuen Diakonat ist nichts anderes zu sehen als eine neue Gestalt des ganzen (!) kirchlichen Amtes, Sakrament der wahren Humanität der Welt zu sein . . ." (183).

Das hat nun freilich mit dem Diakonat der Alten Kirche wenig zu tun. Lumen Gentium 29 und das Motuproprio „Sacrum Diaconatus Ordinem", Dokumente, welche an die altchristliche Ordnung anknüpfen wollen und nach denen die röm.-kath. Gesamtkirche sich ohne große Widerstände ausgerichtet hat, sprechen eine andere Sprache, ebenso der nach der liturgischen Tradition und den angeführten Normen ausgearbeitete neue Weiheritus. So liest sich Z.s Arbeit als Chronologie eines Irrwegs, der sich deshalb als Sackgasse erweisen mußte, weil er die grundlegende und unverzichtbare Rolle genuiner Überlieferung in der christlichen Kirche verkennt.

Z. nennt Schallers Ziel bereits im Titel einen „neuen", nicht etwa einen er-neuerten Diakonat, vermutlich ohne zu wissen, wie recht er damit hat. Nun wird es einem reformatorischen Autor deutscher Zunge niemand übelnehmen, wenn seinem Vorverständnis vom Diakonat das Gedankengut und das Werk J. H. Wicherns (1808–1881), des „Vaters" der deutschen evangelischen Diakonie, zugrunde liegt (vgl. 11; 23; 177 Anm. 126). Schon nachdenklicher stimmt es, wenn er sich allzu wenig bemüht, zu begreifen, was Katholiken meinen, wenn sie von Kirche, Eucharistie, Amt reden („Der CDF geht es . . . nicht um Kirchen, in denen Messe gelesen wird, sondern um den ‚Aufbau von christlichen Gemeinschaften'" (129 Anm. 46); „Diakone-Laien oder Hierarchiker (!?)" (157ff); „. . . die Eucharistie als formalisiertes Evangelium (!) ist doch wohl mehr eine innerkirchliche Angelegenheit geworden (?)" (159). Am meisten aber muß es verwundern, daß er Schallers Konzeption, die selbst von einer Einbindung des Diakons in die caritative bzw. diakonische Arbeit der Kirche abrückt (185f), so kritiklos hinnimmt, ja offensichtlich bewundert und ihren Niedergang bedauert. Allerdings muß zugegeben werden, daß es über weite Passagen hin unmöglich ist, Schallers und Z.s Gedanken voneinander zu unterscheiden, weil Dokumentation und Kommentar ineinander verschwimmen.

So sei es erlaubt, an dieser Stelle einige grundsätzliche Gedanken zum freien „Missions"-Diakonat im Sinne Schallers vorzulegen:

1. Wird die Diakonenweihe nicht zu bestimmten innerkirchlichen Aufgaben und Funktionen, sondern einzig und allein zu dem Zweck erteilt, einen Christen als solchen vor der Gesellschaft zu präsentieren, so stellt dies indirekt eine unerträgliche Geringschätzung des Laien und seines durch Taufe, Firmung und Teilnahme an der Eucharistie in unübertrefflicher Weise realisierten und öffentlich manifestierten Christseins dar. Haben die sakramentalen Akte der christlichen Initiation ihre Zeichenhaftigkeit und Signalwirkung auf die Öffentlichkeit verloren, so muß darüber nachgedacht werden, auf welche Weise diese wiederhergestellt werden können. Man muß sich fragen, wie wohl Laienchristen des Altertums von der Qualität eines Justin, Tertullian, Klemens von Alexandrien oder Prudentius etwa auf folgenden Satz reagiert hätten: „An die Stelle halbverantwortlicher Repräsentation Christi durch den Laien tritt die aktive vollverantwortliche Repräsentatio Christi des Diakons" (155). Gerade einen theologisch und kirchlich interessierten Franzosen hätte allein schon die Lektüre von Y. Congars aufsehenerregendem Werk „Jalons pour une théologie du laicat" (dt. Titel: Der Laie) von der Unsinnigkeit solcher Gedanken überzeugen müssen.

2. Die gesellschaftliche und missionarische Unwirksamkeit des zölibatären Priesters soll durch den nicht-klerikalen, weil nicht-zölibatären Diakon aufgefangen werden. In dieser These offenbart sich in erschreckender Weise, daß als Proprium des Priesters weniger sein kirchliches Amt, als vielmehr die damit nach geltendem kirchlichen Recht obligatorisch verbundene ehelose Lebensweise angesehen wird (vgl. 171 Anm. 185). Die logische Folge daraus ist, daß mit der Zölibatsverpflichtung des Priesters auch die Existenzberechtigung des Diakons fiele. Ein Blick auf die frühe Geschichte der ungeteilten Gesamtkirche wie auf die Praxis der heutigen östlichen Kirchen katholischen wie orthodoxen Bekenntnisses zeigt, daß beide Vorstellungen nur aus sturem Unverstand erwachsen und sich halten können. Bischof, Presbyter und Diakon sind sakramental geweihte Amtsträger, gehören zur Hierarchie, zum Klerus, ob sie nun zum zölibatären Leben verpflichtet sind oder nicht, wie andererseits einen Laien nicht die Wahl eines asketischen Lebens zum Kleriker macht, sondern einzig und allein die Ordination. Es muß wiederum verwundern, daß das gerade von französischen Theologen eifrig betriebene „Ressourcement" – immer noch ist J. Colsons Buch „La fonction diaconale aux origines de l'Eglise" (Paris 1960) der bedeutendste Beitrag zur Erforschung des vornizänischen Diakonats! – davon nicht längst schon allgemein überzeugen konnte.

3. Der folgenreichste Fehler an Schallers Vorstellung scheint aber dennoch anderswo zu liegen, nämlich in der ständigen Verwechslung von Diakonat und Diakonie. Damit bleibt er freilich nicht allein. Der alte Wichern und seine Schüler stehen ihm hier ebenso zur Seite wie die nachvatikanischen Architekten des deutschen Caritas-Diakonats. Kein Einsichtiger wird bestreiten wollen, daß die Diakonie untrennbar zum Diakonat gehört. Aber sie ist keine Besonderheit des Diakonats. Vielmehr offenbart sich jedes kirchliche Amt und christliche Existenz überhaupt ihrem Wesen nach als – unterschiedlich zu übende – Diakonie. Jede Seite des NT legt Zeugnis dafür ab. Die Besonderheit des Diakonats kann also nicht in der Aufgabe der Diakonie als solcher, sondern muß in seiner spezifischen Art der Diakonie liegen. Zweierlei mag maßgeblich zur falschen Identifizierung von Diakonat und Diakonie beigetragen haben. Zum einen wird die Einsetzung der Sieben zur „Diakonie der Tische" wie sie Apg 6,1–7 berichtet, immer noch unreflektiert als Gründungsakt und bleibende Norm des Diakonats betrachtet. Dabei hat der Exeget P. Gaechter (Die Sieben, in: ZkTh 74 [1952] 129–166) schon vor 30 Jahren davon überzeugen können, daß dies zu Unrecht geschieht, und damit einen alten, lange Zeit abgerissenen Traditionsstrang wieder aufgenommen, als dessen Hauptverfechter der Kirchenvater Johannes Chrysostomus († 407) anzusehen ist. Dieser konnte sich mit seiner zur Stelle gegebenen Erklärung (Hom XIV in Act, in: PG 60,116), die Sieben hätten eine Aufgabe sui generis übernommen und nichts mit den Diakonen der Kirche zu tun, bei den byzantinischen Theologen und Kanonisten durchsetzen und damit den ostkirchlichen Diakonat vor einer ähnlichen Entwicklung wie im Westen bewahren. Zum anderen hat das Vat. II durch ein verstümmeltes Zitat im ersten Satz von LG 29 Öl aufs Feuer gegossen: Der Diakon werde ordiniert nicht „ad sacerdotium, sed ad ministerium". Durch die Unterdrückung des anschließenden Genitivs „episcopi", welcher in der herangezogenen Traditio Apostolica des Hippolyt von Rom (Kap. 8: De diaconis) den Terminus „ministerium" näher bestimmt, wurde die alte protestantische Gleichsetzung von Diakonat und Diakonie auch der katholischen Theologie und Kirchenpraxis nahegelegt und gleichzeitig das Spezifikum des altkirchlichen Diakonats verwischt: Der Diakon übt seine Diakonie in der Unterstützung des Bischofs als der Vorsteher einer Ortsgemeinde. Denselben Dienst – so ist folgerichtig anzufügen – hat er einem Presbyter zu leisten, wenn dieser den Bischof in dessen priesterlicher Vorsteherfunktion vertritt. Mit anderen Worten: Der Diakon ist ein Pastoralassistent, der durch Handauflegung und Gebet des Bischofs in seinen Dienst eingesetzt ist. So ist das Spezifikum der Diakonie eines Diakons eindeutig durch älteste kirchliche Tradition bestimmt. Ihre biblischen Wurzeln sind weniger in Apg 6,1–7, als vielmehr in Phil 1,1 und 1 Tim 3,8–13 zu suchen, wo das gemeindliche Zusammenwirken zwischen Vorstehern und Diakonen bereits belegt ist. Die Abhängigkeit des Diakons von Bischof und Presbyter als „manichäische Hörigkeit" (172) zu kennzeichnen, zeugt jedenfalls nicht nur von sachlicher Verzerrung, sondern auch von schlechtem Geschmack.

René Schaller hat einen Holzweg beschritten, der ihm wohl selbst am Ende als solcher zu Bewußtsein gekommen ist. Z. hat ihn nachgezeichnet, offenbar ohne ihn als solchen zu erkennen. Was beide bei ihren Bemühungen vermissen lassen, ist ein klares Bewußtsein von der unverzichtbaren Verankerung kirchlichen Glaubens, Handelns und Denkens in der genuinen gesamtchristlichen Überlieferung.

Würzburg Peter Plank

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. – Hrsg. von Josef Mayer-Scheu und Rudolf Kautzky. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Herder 1980. 180 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 4) kart. DM 23.80

Die Veröffentlichung geht zurück auf eine Tagung vom Juni 1977 mit dem Thema „Die Sorge um den Kranken", veranstaltet von der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands und der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Krankenseelsorger Deutschlands. Als Anliegen des Kongresses und der Veröffentlichung benennen die Hrsg. den „Brückenschlag zwischen den therapeutischen und seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes im heilenden Handeln aller im modernen Krankenhaus" (7).

Einleitend referiert W. Böker über „Sprache, Ursachenkonzepte und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit" (9–22). H.-Chr. Pieper, der an der genannten Tagung nicht teilnahm, berichtet mit reichen Fallbeispielen über

„Kranksein – Erleiden und Erleben. Erfahrungen von Krankenhausseelsorgern im Umgang mit Patienten" (23–39). H. Schipperges behandelt historisch „Die Entwicklung der ‚Cura' im Verständnis der therapeutischen Dienste" (40–55). R. Kautzky bemüht sich als Chefarzt in erhellender und menschlich überzeugender Weise um „Die Antwort der Therapeuten" (56–73). Den ausführlichsten Beitrag liefert J. Mayer-Scheu „Vom ‚Behandeln' zum ‚Heilen'. Die Aufgabe von Theologie und Seelsorge im Krankenhaus" (74–180). Allen Beiträgen bzw. Kap. sind sehr lange Literaturlisten beigestellt.

Gemäß der Intention der pastoralanthropologischen Reihe mit dem Titel „Sehen – Verstehen – Helfen" sollen überlegende Sichtungen und Klärungen für die Mitarbeiter im Krankenhaussystem vorgelegt werden. Wie im Genus dieser Veröffentlichungen üblich, findet sich Kritisch-Erhellendes, Maniristisches, bewegend Bekenntnishaftes und wild Ausgebreitetes nahe beieinander.

In besonderer Weise beeindruckt der Ernst, mit dem R. Kautzky seine Überlegungen zum Arzt als Reparateur vorträgt, über die Folgen der hierarchischen Struktur im Krankenhaus referiert und fragt, wie den Therapeuten zu helfen ist. Davon betroffen werden hoffentlich nicht nur seine ärztlichen Kollegen mit selbstkritischen Überlegungen reagieren, sondern auch die Theologen und Seelsorger. Denn im Kern der kurzen Überlegungen des Arztes über die schwierige Position des Krankenseelsorgers steht der ernst zu nehmende und deshalb erschütternde Satz: „Das, wofür er eintritt, nämlich das Christentum, wird leider häufig auch von ihm selbst verkannt." Das Fazit sagt er im Understatement über die Rolle des Seelsorgers im Krankenhaus: „Es ist für alle so eine etwas peinliche Sache" (67). Die Veröffentlichung zeigt erneut an, in welchem Maße Theologie, besonders die Theologische Ethik, und die pastorale Ausbildung vor Alltagsaufgaben gestellt sind, die bislang noch nicht hinreichend als solche eingestanden wurden.

Bochum Hans Kramer

Hilfe in Krisen. Wege und Chancen einer personalen Krisenintervention. Hrsg. und eingeleitet von Heimo und Susanne Gastager. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 136 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 6) kart. DM 22.–

In diesem Buch ergreifen Ärzte und Seelsorger das Wort, um aus grundsätzlicher Besinnung und praktischer Erfahrung Wege zu weisen zum rechtzeitigen Erkennen, wirksamen Vorbeugen und hilfreichen Handeln; in Lebenskonflikten und in ihren akuten Folgen, den Krisen.

Der ursprüngliche, hippokratische Sinn der Krise als Gipfel und Wende einer Krankheit wurde 1944 von Lindemann auf die „depressiven Krisen von Hinterbliebenen", 1964 von Caplan auf die „Konfrontation eines Individuums mit einer problematischen Situation" und später „auf alle psychischen Störungen" erweitert. (68f).

Caplan teilte 1964 die Krisen in 4 Phasen ein, die Dr. med. Kulesa (Wien) referiert:

In der 1. Phase versucht ein belasteter Mensch seine Probleme durch gewohnte Verhaltensweisen zu lösen.

In der 2. Phase erkennt er sein Unvermögen bei diesen Bemühungen,

in der 3. Phase erlebt er seine Belastung als Notfall und mobilisiert alle eigenen Kräfte, bis er

in der 4. Phase, der vollen Krise, die Wirklichkeit nur noch verdrängen und in einem chaotischen Erleben sein Verhalten nicht mehr steuern kann.

Auch schwere seelische Krisen, abnorme Reaktionen und Notfälle, die sich in der biologischen Ebene (z. B. Reifungskrisen), in der psychischen Ebene (psychosomatische Krisen) und in der sozialen Ebene abspielen können, pflegen nur kurzzeitig, nämlich Tage bis längstens sechs Wochen zu dauern (72f).

Je nach der Ebene der Krisen sind unterschiedliche Berufsgruppen, aber auch Familienangehörige zum Helfen berufen, z. B. bei den biologischen Krisen die Ärzte, bei den psychosomatischen die ärztlichen Psychotherapeuten, bei den „psychosozialen" Krisen auch Schwestern, Lehrer, Psychologen und Seelsorger usw. (74ff).

Unter den verschiedenen Erscheinungsformen der Krisen kommt den Entwicklungs-Krisenzeiten (z. B. in der Pubertät, im Klimakterium u. a.), den depressiven und suizidalen Krisen sowie den häufigen psychosomatischen Krisen neben den Partnerschaftskrisen eine hervorragende Bedeutung zu (77ff).

Die Gefahren eines Ableitens in Abhängigkeit (bes. den Alkoholismus), in Chronifizierung und Suizid fordern dringend fachkundige „Krisenintervention", für die Dr. med. G. Sonneck (Wien) erfahrene Hinweise gibt. In der Krisenhilfe ist ein aktives Vorgehen mit „direkter Beratung, Therapie usw." unerläßlich (96). (Die verbreitete Gesprächstherapie ist hier, auch nach den Erfahrungen des Rez., nicht geeignet.)

Sonneck fordert mit Recht eine genaue Diagnose der Eigenart, der Phase und der Schwere einer Krise. So dürfen in der Schockphase etwa die Betroffenen nicht allein gelassen werden. Ratsuchende darf man nicht weiter verweisen! (98–99). Gruppentherapie, auch Selbsthilfegruppen leiten dann über zu der „Phase des Nachkontaktes" mit neugewonnener Selbständigkeit (101–103).

Einer weiteren Komplikation hat Dr. med. M. Biebl (Salzburg) in seiner Arbeit über „Aspekte zur pathologischen Trauer" mit Recht die Aufmerksamkeit der Leser zugewandt; denn nicht bewältigte Trauer hemmt die Entwicklung der Persönlichkeit und beeinträchtigt die Partnerschaftsbeziehungen und die Erziehung. Er unterstreicht die Bedeutung des „Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod" (54) und „der Vorstellung von dem Sinn des Lebens" (58), ohne daß diese wichtigen, durch lebendige Beispiele begründeten Probleme in dem Buch die gebührende seelsorgerische Antwort finden.

Dr. med. W. Ruff (Wittgenstein) wendet in seinem Beitrag über „offene und verdeckte Krisenabläufe" seine Aufmerksamkeit auch den eigenen Krisen der Krisenhelfer zu (41–49), die zur beruflichen Ausbildung und dem „guten Willen" auch die persönliche Eignung mitbringen müssen (49–51).

Der Hrsg., Prof. Dr. med. H. Gastager, bestätigt mit seinem Bericht über die Kriseninterventionsstelle in Salzburg die gleichen, lehrreichen Erfahrungen dort (seit 1975), die der Rez. seit 1956 in Berlin sammeln konnte: So forderte er die enge Zusammenarbeit zwischen Telefonseelsorger und Psychiatrie in der Krisenhilfe und erkennt die Bedeutung einer echten „pastoralen Krisenintervention", der eigentlich einige Beiträge dieses Buches gewidmet sein sollten (105–110).

Was hier aber als vermeintliche Seelsorge oder (scheinmodern) als pastorale „Intervention" und „Kommunikation" angeboten wird an „Selbstfindung", „Encounter-Therapiegruppen", „Körperkontakt" (sich „wärmend um den am Boden liegenden [Teilnehmer] legen . . .) (so daß er „plötzlich . . . sexuelle Wünsche hatte" 18), sich mit dem „Rückgrat auf . . . einen Besenstiel legen" und dabei „in den Schmerz hineinatmen" (sic!) (20). – Das alles widerspricht eben der in keiner Weise beherzigten Forderung des Buches, „der Pfarrer sollte einer eigentlichen Rolle als Seelsorger treu bleiben" (118).

In den theologischen Teilen lehrt das Buch „gruppenzentriertes . . ." und „institutionszentriertes Vorgehen" mit „Prozeß-", „Prägnanzhöhe", „Interaktionsmustern", „paradoxen Intentionen", „Double-bind-Botschaften", „inkongruenten Mitteilungen", mit „kognitiver Integration", „Sensibilität", „Expressivität" und „Flexibilität" (126, 127).

Von den Möglichkeiten christozentrischer Seelsorge aber zum Bewältigen von Lebenskrisen, besonders der häufigsten in Liebe, Ehe und Sexualität oder von den Berufskrisen der kirchlichen Amtsträger (die S. 114 zwar genannt, aber nicht behandelt werden), schweigt das Buch.

Würde die Aufgabe ausschließlich lauten, dieses Büchlein zur „Pastoralanthropologie" zu beurteilen (der Rez. würde diese Reihe lieber unter dem Titel sehen: Seelsorge und Menschenkunde), dann wäre nur insgesamt die Frage zu stellen: Warum sind nicht einfach die theologischen Beiträge fortgeblieben? Das Büchlein wäre dann einheitlicher, wesentlich wertvoller und nicht zuletzt billiger.

So aber regt das Buch stellvertretend für eine größere Zahl von Büchern über „Pastoralanthropologie" zu einer grundsätzlichen Besinnung an: Jeder Werbungspsychologe weiß: Wer etwas verkaufen will, betont nicht, was er auch anzubieten hat wie andere, sondern er hebt hervor, welche einzigartig wertvolle Ware er zu bieten hat, die es nirgends sonst gibt.

Viele Bestrebungen kirchlicher Arbeit muten mich an, wie das unermüdliche Betonen: „Wir sind auch dabei": nämlich beim Umweltschutz und bei der Politik, bei Popkonzerten und (hier im Blick auf die Krisenhilfe) bei der Gesprächstherapie und Encountergruppen, bei der Gestalttherapie und beim Sensitivity-Training.

Der Rez. sähe lieber in den Vordergrund gestellt: Biblische Seelsorge kann zur Krisenhilfe einen Beitrag leisten, den es nirgend sonst gibt: Wir predigen „Christus, den Gekreuzigten", helfen zur Vergebung untereinander und damit zur Befreiung von den vielen echten Schuldgefühlen, zu einer Wandlung, die dem Leben Halt und Sinn verleiht, einem persönlichen Herrn, zu dem man in Ängsten beten kann, einer ewigen Heimat, die noch in Todesnöten ein leuchtendes Ziel vor Augen stellt. Tacke nannte diese not-wendige Seelsorge kurz und treffend: „Glaubenshilfe als Lebenshilfe", und wir fügen hinzu: auch als „Krisenhilfe".

Solche Partner wünschen sich die meisten mir bekannten Ärzte. Das wurde auch am Tage der Niederschrift dieser Zeilen deutlich, als sich Ärzte und Seelsorger zum Vorbereiten einer Ausbildungstagung für Seelsorger in Regensburg für Ende Oktober 1983 zusammengefunden hatten.

Berlin Klaus Thomas

Tischner, Jozef: **Ethik der Solidarität.** Prinzipien einer neuen Hoffnung. (Aus dem Polnischen übersetzt von R. u. E. Schleicher). – Graz, Wien, Köln: Styria 1982. 160 S. Kart. DM 19.80

Gehen wir auf eine total verwaltete und durch Massenmedien perfekt manipulierte Gesellschaft zu, die durch Beseitigung der Entscheidungsfreiheit schließlich auch die Ethik überflüssig werden läßt?

Die Entwicklung in den totalitären Staaten des sozialistisch-marxistischen Ostblocks bestätigt diese apokalyptische Vision gottlob nicht. Der gefährdete Mensch entwickelt körperliche, aber auch geistige Abwehrkräfte, sobald er vom Untergang bedroht wird. Das Bewußtsein der Solidarität wird lebendig, das in Zeiten des Wohlstandes verkümmert.

Ein Zeugnis dieser Hoffnung in äußerster Bedrängnis ist die „Ethik der Solidarität" des polnischen Philosophen und Priesters J. Tischner. Für die unabhängige Gewerkschaft ‚Solidarność', die am 31. August 1980 staatlich anerkannt, seit dem 13. Dezember 1981 durch das Militärregime verfolgt und später offiziell aufgelöst und verboten wurde, war er der geistliche Berater. T. bietet in seiner Ethik Anleitungen praktischen Handelns, aber darüberhinaus – wie der Untertitel bereits erkennen läßt – „Prinzipien einer neuen Hoffnung". Zum Entstehen und zur Bedeutung seines Werkes schreibt der Vf. selbst:

„Der Text entstand in einer drängenden Zeit und war eine spontane Antwort auf das, was geschieht. Ich wollte nach Möglichkeit die Pflicht eines christlichen Philosophen erfüllen und die Ereignisse mit dem Licht der Weisheit, das sich in den Worten der Philosophen findet, begleiten. Ich wollte weder zu etwas aufrufen noch etwas festlegen, noch zu etwas aufmuntern. Ich wollte nur die eben entstehende geistige Wirklichkeit beschreiben. Das Leben ist klüger als die Menschen, auch das Leben der Geschichte. Die Geschichte lebt dadurch, daß sie das menschliche Gewissen aufweckt und auf diesem Weg den sich herausstellenden Bedürfnissen entsprechend ein Ethos entwickelt. Zuerst kommt das Ethos. Es wirkt auf die Menschen, damit sie ihm entsprechend reden und handeln. Unsere Pflicht ist es zuzuhören. Ich habe es gewagt, einen Schritt weiterzugehen und dieses Ethos zu beschreiben" (140f).

T. hat mehr „gewagt", als Gegebenes nur „zu beschreiben". Er hat es unternommen, das neu Aufbrechende aus christlicher Sicht kritisch zu interpretieren und dadurch zu normieren. Das wird schon im ersten Beitrag „Solidarität der Gewissen" (9–14) deutlich. Im polnischen Original ist den Ausführungen, die eine Predigt wiedergeben, der Evangeliumstext Lk 18,1–8 vorangestellt, der in der deutschen Ausgabe fehlt. Die wichtigsten Verse 7 und 8 werden jedoch im Text zweimal wiederholt:

„Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, etwa nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern? Ich sage euch: Unverzüglich wird er ihnen ihr Recht verschaffen. Wenn aber der Menschensohn kommt, wird er dann auf der Erde noch Glauben antreffen?" (9f u. 14).

Das Fundament also, auf dem T. die „Ethik der Solidarität" gegründet wissen will, ist der christliche Glaube. Der Glaube ist die Garantie für die Richtigkeit und für den Erfolg dieser Ethik, bis in den sozialen und politischen Bereich hinein. Die Trennung, die Max Weber zwischen privater Gesinnungsethik und politischer Verantwortungsethik gewahrt wissen wollte, vollzieht T. nicht. Aber er bleibt sich der Spannung zwischen privaten Anliegen und öffentlichem Interesse vollauf bewußt. Auch das entspringt seinem Bestreben, den Forderungen des Evangeliums gerecht zu werden. In diesem Licht wird das Grundwort „Solidarität" folgendermaßen definiert:

„Solidarität, die vom Buchstaben und vom Geist des Evangeliums kommt, braucht keinen Feind oder Gegner, um stark werden und sich entwickeln zu können. Sie wendet sich an alle und nicht gegen irgend jemanden" (11).

Vergegenwärtigt man sich die polnische Wirklichkeit, so wird die Größe der Forderung deutlich: Verachtung oder gar Rache am politischen Gegner sind ausgeschlossen (s. Punkt 17. „Gegner", 125–129). T. begründet diese Haltung auch durch folgenden Appell an die Einsicht:

„Ein Handeln nach dem Grundsatz der Vergeltung vermehrt die Anzahl der Gräber, trägt jedoch nichts zum Wachsen der Wahrheit bei" (125).

Kennzeichen einer jeden Diktatur ist die Verlogenheit. Nur die Wahrheit kann frei machen. Darum schreibt T. begeistert:

„Wir erleben heute einen ungewöhnlichen Augenblick. Die Menschen reißen ihre Masken vom Gesicht. Aus der Asche und dem Vergessen steigt ihr Gewissen empor. Heute sind wir diejenigen, die wir in Wirklichkeit sind" (12).

Im „Verlassen der Verstecke" (21) sieht T. bereits den Anfang eines Dialogs (vgl. Punkt 1. „Dialog", 21–25). Die Bedeutung des Dialogs kann nicht überschätzt werden:

„Ein authentischer Dialog bewirkt im Leben der Menschen, der Gesellschaft eine richtige Revolution ... Ein Dialog gibt den Dingen ihr eigentliches Gesicht wieder" (22).

Als Dialog bzw. als Gespräch betrachtet T. auch die Arbeit (vgl. Punkt 3. „Arbeit", 26–31), die durch Aufrichtigkeit gekennzeichnet sein soll. Der westliche Beobachter des Ostblocks kann nicht verstehen, warum die wirtschaftliche Lage in allen sozialistisch-marxistisch regierten Ländern konstant schlecht bleibt. T. legt seinen Finger auf einen wesentlichen Mangel, indem er die ‚Verlogenheit' des gesamten Produktionsprozesses anprangert. Hier kommen originelle und fruchtbare Gedanken zum Tragen: „Eine Arbeit, die lügt, heißt Ausbeutung" (31). Das wichtige Kap. „Arbeit" wird in den nachfolgenden Beiträgen „Ausbeutung" (32–37), „Leiden" (38–43) und „Illusion" (44–50) weitergeführt. Schon darin wird die Bedeutung der Arbeit für eine „Ethik der Solidarität" sichtbar. Im Kap. „Leiden" (Punkt 5., 38–43) heißt es:

„Ausbeutung der Arbeit bedeutet Mißbrauch der Arbeit. Ein ausgebeuteter Mensch ist ein mißbrauchter Mensch ... Die Ausbeutung richtet sich gegen den guten Willen des Menschen, und zwar derart, daß sie ihn verachtet, erniedrigt und an ihm Verrat übt ... Nicht Hunger, nicht Übermüdung, nicht physische Erschöpfung sind das Schlimmste. Am schlimmsten ist der Hauch jenes finsteren Verrats, der sich auf jeden Arbeitstag, auf jede Arbeitsstunde legt" (39, 41, 42).

In der Wissenschaft (vgl. Punkt 7., 51–58) besteht die Ausbeutung darin, „daß man ihm (dem Gelehrten) nicht gestattet, bis zum Ende ein Gelehrter zu sein" (57), d. h. der Wahrheit kompromißlos zu dienen. Ähnlich verhält es sich mit der Kunst (vgl. Punkt 8., 59–65). Sie wird ausgebeutet, wo man den Künstler zwingt zu einem „Schaffen unter Druck, ohne Wahlfreiheit und Inspiration" (65).

Auch die weiteren Punkte, auf die hier nicht mehr eingegangen werden soll, verdienen die Aufmerksamkeit des Lesers. Auf dem Umschlag der broschürten dt. Ausgabe stehen die Worte: „Polen steht heute für die Welt. Eigentlich geht es um uns, eigentlich steht unsere Zukunft auf dem Spiel".

Augsburg Joachim Piegsa/Wojciech Boloz

Wißmann, Hans: **Sind doch die Götter auch gestorben.** Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 155 S. (Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 15) kart. DM 24.–

Der Titel des Buches ist dem resignativen Ausspruch „Wir sind Untertanen, wir sind vergänglich, wir sind sterblich; laßt uns denn sterben, laßt uns denn zugrundegehen, sind doch die Götter auch gestorben" (79) aztekischer Priester entnommen und kennzeichnet die historische Umbruchsituation in den Jahren unmittelbar nach der Eroberung und Zerstörung des aztekischen Reiches durch Cortés.

U. a. von ihm erbeten und von Kaiser und Papst gesandt, erreichten am 12. Juni 1524 unter Führung des Martin de Valencia zwölf Franziskaner die neuerrichtete Hauptstadt Mexico. Noch im gleichen Jahr fand zwischen ihnen und aztek. Vornehmen und Priestern ein Religionsgespräch statt, das Bernardin de Sahagun, der am Gespräch nicht beteiligt war, vierzig Jahre später nach den Protokollnotizen in aztek. und span. Sprache aufzeichnete. Diese ‚Colloquios', in der älteren Literatur auch als ‚Confabulationes' (‚vertrauliche Unterredungen') bezeichnet, die nur als Fragment erhalten sind (1. Hälfte des 1. Buches), bilden den Gegenstand des vorliegenden Werkes.

Allerdings (und leider) beschränkt sich der Vf. auf eine religionsgeschichtliche und -wissenschaftliche Fragestellung unter Ausklammerung der theologischen und weitgehend auch der historischen. Sicher wird die theologische Auseinandersetzung dadurch erschwert, daß gerade der Teil der ‚Colloquios' nicht erhalten ist, in dem die Franziskaner ‚katechismusartig' die Glaubenslehre voll entfalten (21). Aber der Verzicht auf eine ausführlichere Auseinandersetzung mit theologischen und historischen Aspekten läßt doch einige Fehleinschätzungen durch den Leser zu, die der Verweis auf andere Literatur nicht verhindern kann.

Einem einleitenden Kap. (17/41) über die span. Teilnehmer am Gespräch und der Entstehung der ‚Colloquios' folgt ein kommentierender Überblick (41/100) über den Inhalt der erhaltenen Kap. und der Versuch einer Rekonstruktion (100/112) der fehlenden Kap. anhand der überlieferten span. Kapitelüberschriften.

In dem Überblick stellt der Vf. vor allem die Vorgehensweise der Franziskaner im Gespräch mit den Azteken dar, in welchen Worten und Bildern sie ‚Herkunft und Wesen des Gotteswortes' die ‚Gotteslehre' etc. zu vermitteln suchen, möglichen Einwänden der Azteken zuvorkommen und deren Glauben als falsch erweisen. Deutlich wird auch, daß sich die Franziskaner nicht eigentlich mit der aztek. Religion auseinandersetzen, sondern nur dann an aztek. Vorstellungen anknüpfen, wenn den Azteken dadurch der Zugang zum Christentum erleichtert werden kann. Wenngleich die Franziskaner die aztek. Religion als Krankheit erkennen und diese nicht durch ‚Brennen' und ‚Schneiden', sondern durch ‚Diagnose' und ‚Therapie' heilen wollen (9/10), so scheitert dieses Vorhaben am Mangel tatsächlicher Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen der aztek. Religion, wobei sich die Frage stellt, wieviel sie davon so unmittelbar nach ihrer Ankunft wissen konnten. Eine Quelle für eine aztek. Religionsgeschichte sind die ‚Colloquios' daher nicht, wie der Vf. zu Recht feststellt.

Zunächst betonen die Franziskaner ihre Menschlichkeit und Sterblichkeit und begegnen damit der Ansicht der Azteken, in den span. Ankömmlingen die Gefolgsschar des wiedererwarteten Gottes Quetzalcoatl (= Cortés) zu sehen (42f).

Die Schwierigkeiten der Franziskaner, bei der folgenden Darlegung des christlichen Glaubens zu entscheiden, „wann ein (den Azteken) unverständliches ... Fremdwort gewählt wurde und wann man sich auf das gewagte Gebiet der Übersetzung in aztekische Begriffe mit ihren inhärenten kulturellen und religiösen Bedeutungen begab", bezeichnet der Vf. als „terminologische Gratwanderung" (45/6) und führt dazu einige Beispiele an. In der Tat hat u. a. der Versuch, aztek. Begriffe mit neuen Inhalten zu füllen, zu Mißverständnissen, zu falschen Assoziationen geführt, etwa wenn mit dem Begriff ‚teotl' sowohl der chistliche Gott als auch die von den Franziskanern als Teufel oder Dämonen erwiesenen aztek. Götter bezeichnet werden (67) oder durch die Verkürzung des Erlösungswerkes Christi um die Auferstehung dieses als Opfertod mit den Menschenopfern der Azteken in Verbindung gebracht werden kann (62f). Andererseits gelingen den Franziskanern durchaus verständliche Bilder, wenn sie die aztek. Götter als die im Engelkampf Unterlegenen darstellen, die jetzt als Teufel die ärgsten Feinde des Menschen sind (89ff).

In einem letzten Kap. (112/35) kommt der Vf. zur „Beurteilung der ‚Colloquios' als Beispiel für ein Religionsgespräch', in dem er deren Bedeutung als Quelle für die Religionswissenschaft erweist.

Über die Erarbeitung der kennzeichnenden Merkmale eines Religionsgesprächs (u. a. Frage der Authentizität) gelangt er zu einer zusammenfasssenden Darstellung der Intentionen der Gesprächsteilnehmer: auf der einen Seite der Versuch, die Azteken von Warheit und Wert der christlichen Botschaft mit dem Ziel der Konversion zu überzeugen, auf der anderen Seite der Widerstand gegen diese Botschaft, um außer der nationalen Souveränität durch Aufgabe der traditionellen Religion nicht auch noch den Verlust der persönlichen Identität zu erleiden (124/7). Die gemeinsame Basis, auf der das Gespräch überhaupt erst ermöglicht wurde, war die Anerkenntnis der ‚Warheit der (jeweiligen) Religion', d. h. der Existenz und Wirklichkeit (132), wobei der Begriff ‚Religion' (seitens der Franziskaner) sehr weit gefaßt und das Zentrum beider Religionen nicht identisch war: hier Theologie als spekulative Reflexion der religiösen Wirklichkeit, da die ‚Kontinuität der Tradition' (133/4). Denn anders als die Franziskaner konnten die Azteken über ihre Religion nicht als eine eigenständige Größe reden; sie ließ sich nicht aus dem kulturellen, politischen, ja alltäglichen Leben isolieren. Deshalb, und darin ist ein Grund für das Scheitern des Gesprächs zu sehen, mußten die Azteken an ihrer Religion festhalten, auch wenn sich ihre Götter als nicht mächtig genug erwiesen hatten, die Niederlage der Azteken zu verhindern.

Die schwierige Situation der Franziskaner wird auch deutlich in ihren Widersprüchen. Einerseits sagen sie, die Azteken könnten aufgrund ihres Polytheismus keine Kenntnis von dem einen und wahren Gott haben (42, 49 u. ö.), andererseits stellen sie die Niederlage der Azteken als Bestrafung für die Beleidigung (in Form des Polytheismus etc.) dieses Gottes hin (49f, 54). Auch die Gegenüberstellung des guten und wahren Gottes den grausigen Götzen – die Menschenopfer fordern – verliert an Glaubwürdigkeit: ist es doch der Zorn dieses guten Gottes, der in Form der Conquista über die Azteken hereinbrach. Zwar versuchen sich die Franziskaner von der Conquista bzw. deren Greueltaten zu distanzieren (was möglicherweise aufgrund dieser nonkonformen Haltung zum Druckverbot der ‚Colloquios' führte), was jedoch nicht gelingen konnte: schließlich erfolgte die Eroberung und Unterwerfung im Namen und Auftrag der katholischen Könige; und gerade für die Spanier des beginnenden 16. Jh.s waren Kirche und Staat noch eine Macht. – Von daher ist auch eine Trennung zwischen Kirchen- und Profangeschichte nicht gerechtfertigt. – Auch die Franziskaner erkannten ja die Notwendigkeit der Vernichtung der aztek. Religion zur Sicherung sowohl der span. Macht als auch des jungen Christentums an. Dazu kam die Stellung der Azteken: Noch bevor sie überhaupt entdeckt waren, wurden sie vom Papst zu span. Untertanen erklärt und waren dadurch nicht irgendwelche Heiden, sondern – etwas überspitzt formuliert – zu Ketzern in einem kath. Land geworden. – Die indifferente Haltung der Franziskaner zur Conquista wird vollends deutlich, wenn sie den Azteken den Untergang bzw. die Vernichtung im Falle der Nichtkonversion androhen, zumal sie nun, da sie den Hauch des wahren Gottes verspürt hätten, als verstockt anzusehen seien (85). Nirgends wird die unterschiedliche Stellung der Franziskaner und Azteken als Sieger und Besiegte deutlicher, als in solchen Momenten. Wenn sich die Azteken nachmals zur Konversion bereit erklärten (108), so wohl weniger, weil sie von der neuen Religion überzeugt waren, sondern weil sie es für opportun hielten, um so der drohenden Vernichtung zu entgehen, nicht zuletzt also, weil es die Religion der Sieger war (134). Die folgenden Massenbekehrungen lassen jedenfalls darauf schließen.

Mission und materielle Vernichtung der aztek. Religion gingen da Hand in Hand, wo Missionare Kultstätten und Kultgüter der Azteken zerstörten, gefeiert als „einen der glänzendsten Züge der Kirchengeschichte" (M. Cuevas, Historia de la Iglesia en México I [Tlalpan 1921] 199). Eine Identifikation der Azteken mit dem Christentum wie mit ihrer traditionellen Religion hat es wohl nicht gegeben – das hat schon das Beispiel der Spanier verhindert. Der psychischen Vernichtung folgte die physische: Tausende ließen trotz ihrer Konversion in der Zwangsarbeit für ihre span. christl. Brüder ihr Leben. Und gerade in der Befürwortung der Repartimentos taten sich auch die Franziskaner hervor und standen damit im Gegensatz etwa zu den Dominikanern.

Sicher sind die ‚Colloquios' aus den oben erwähnten Gründen keine Quelle für eine allg. aztek. Religionsgeschichte und stellen auch nur begrenzt e i n e Missionsmethode im 16. Jh. dar; sie geben vielmehr in erster Linie Erkenntnisse über das konkrete Gespräch (112). Durch die gute Darlegung der terminologischen Schwierigkeiten und des Bemühens der Franziskaner, den Azteken den einen und wahren Gott nahezubringen, ist das Buch interessant für Religionswissenschaftler, Philologen und jeden, der sich über Möglichkeiten und Grenzen der Kommunikation zwischen zwei völlig verschiedenen Kulturen über einen zwar gemeinsamen Begriff, jedoch mit ebenso verschiedenen Inhalten, informieren will. Aber weder sind die Gesprächsteilnehmer geschichtslose Wesen, noch findet das Gespräch in einem ‚leeren Raum' statt, so daß die fehlende Betrachtung der ‚Colloquios' in ihrem historischen Kontext als Manko empfunden werden muß.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Grulich, Rudolf: **Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts.** – Königstein/Taunus: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 230 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. Neue Folge, 7), br. DM 48.–

Mit dieser in Würzburg vorgelegten Habil.-Schrift leistet der Laientheologe G. einen originellen Beitrag zur Missionsgeschichte. In den böhmischen Ländern mit Prag als Mittelpunkt hat sich seit dem 14. Jh. ein reges kulturelles und religiöses Leben entwickelt. Vorab Jesuiten, aber auch Franziskaner und andere Orden gründeten in diesen Gebieten eigene Provinzen, die bedeutendes Personal für die Weltmission zur Verfügung stellten. Während die Patronatsmission Spanisch-Amerikas zunächst Spaniern vorbehalten war, wurden seit 1664 auch ausländische Missionare, wenigstens aus den österreichischen Ländern und allen mit dem Haus Habsburg befreundeten Fürstenhäusern zugelassen, und zwar als Angehörige von nicht seefahrenden Nationen.

G. bietet Kurzbiographien sämtlicher Missionare aus dem ehemals österreichischen Böhmen-Mähren-Schlesien, wie es nach 1918 in der 1. Tschechoslowakischen Republik weiterbestand. Die Missionare aus dem seit Friedrich d. Gr. preußischen Schlesien sollen in einer eigenen Arbeit später behandelt werden. Seit der Gründung der böhmischen Ordensprovinzen gehörten diesen Vertreter aus ganz Europa an, die auch z. T. in der Mission gewirkt haben, z. B. Willibald Gumppenberger aus Ingolstadt, Josef Neumann aus Brüssel, Franz Stadlin aus Zug in der Schweiz, Johann Witgen aus Münster in Westfalen, Jean Verdier aus Frankreich, etc. G. beschränkt sich auf die in den böhmischen Ländern geborenen oder wenigstens dort aufgewachsenen.

Den weitaus größten Teil der böhmischen Missionare stellten die Jesuiten (36–130), von denen die meisten in Lateinamerika missioniert haben, jedoch auch etliche auf den Philippinen, in Indien, China und Südostasien. Böhmische Franziskaner wirkten in Ägypten, Äthiopien, im Heiligen Land, in der Türkei und in China (131–152). Die Theatiner stellten zwei Indien-Missionare (154). Auch einige böhmische Karmeliten (154–155) und Serviten (155–156) dienten dem Missionswerk. Die böhmischen Jesuiten Augustin Strobach und Heinrich Richter starben als Märtyrer auf den Marianen bzw. bei den Jivaros in Brasilien. Etliche Missionare haben sich als Entdecker, Kartographen, Historiographen, Ethnologen, Sprachforscher, Architekten, Künstler, Musiker, Apotheker, etc. (165–178) einen Namen gemacht. Verschiedene standen im Ruf der Heiligkeit (161–162).

Mehrere Anhänge (Übersichten, Auszüge aus Briefen), Karten, Abbildungen und Verzeichnisse (183–230) vervollständigen die wertvolle Veröffentlichung.

Allein im Literaturverzeichnis (210–217) habe ich 63 Korrekturen angebracht. Es ist zu orthographieren: Gutiérrez (passim), missionnaires (179, 214). Amberes (57) ist die spanische Übersetzung für Antwerpen.

Münster Werner Promper

Feldmeier, Marcellus: **Antwort auf Gottes Ruf.** Leben und Sendung der heiligen Teresa von Avila. – München: Kaffke 1982. 92 S. (Das religiöse Buch. Bd 2) kart. DM 14.80

Das Büchlein will keine wissenschaftliche Arbeit sein, sondern die heilige Teresa zu Worte kommen lassen, um den suchenden Menschen unserer Zeit etwas von ihrem Geist und Leben zu vermitteln. Einzelthemen: „Nur Gott genügt", „Jetzt fange ich an", „Von der Schau zur Tat", „Das innere Gebet", „Durch Licht und Dunkel", „Gottes Werke sind Werke", „Die Welt in Gott lieben", „Gott allein genügt" und andere mehr. M. hebt im Kap. „Die Reform der Kirche" hervor, daß es im Hinblick auf Luther und die Reformation Teresa „nicht voll zum Bewußtsein" kam, „daß die Ursachen der Reformation auf beiden Seiten lagen" (63). Mehr als das: Teresa war in diesem Punkt falsch unterrichtet und sah die Reformatoren im Licht ihrer Höllenvision, ohne die allgemeine Situation zu durchschauen. Ein anregendes Büchlein.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard **Ebelings**. ‹Hrsg.› Hans Friedrich Geißer, Walter Mostert. – Zü: Theolog. Verlag (1983). 230 S.; kart. DM 44,–.

Religion, société et politique. Mélanges en hommage à Jacques **Ellul**, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux I. – (P:) Pr. Univ. de France (1983). XIV, 866 p.; F 470; p. 855–857: Bibliographie Jacques Ellul.

Reformation und praktische Theologie. Festschrift für Werner **Jetter** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Martin Müller und Dietrich Rössler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 318 S.; kart. DM 54,–; S. 306–318: Bibliographie Werner Jetter.

Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung. Siegfried **Wolf** zum 11. Mai 1983. Im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule hrsg. von Horst Dietrich Preuß. – Stu: Calwer Verlag (1983). 173 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Concordance de la Bible de Jérusalem. Réalism à partir de la banque de données bibliques de l'Abbaye de Maredsous. – (P: Éd. du) Cerf; (Turnh:) Brepols (1982). IX, 1229 p. 4°; F 600.

Turner, Nicholas: Handbook for biblical studies. – Phil: The Westminster Press (1982). XI, 144 p.; $ 6,95.

Alexander, George M.: The handbook of biblical personalities. – NY: The Seabury Press (1981). XV, 299 p.; $ 6,95.

Hurley, James B.: **Man** and **woman** in biblical perspective. – GrR, Mich.: Zondervan (1982). 288 p. = Contemporary evangelical perspectives series.

2. Altes Testament

Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für J. P. M. van der **Ploeg** zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 4. Juli 1979. Hrsg. von W. C. Delsman [u. a.]. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1982. XII, 567 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXI; S. 513–534: Delsman, W. C.: Bibliographie P. M. van der Ploeg; Lw. DM 159,–; [enth. u. a.:] S. 3–21: Ackroyd, P. R.: **Isaiah 36–39**: Structure and function; S. 23–35: Baillet, M.: Corrections à l'édition de von Gall du pentateuque samaritain; S. 37–44: Beek, M. A.: Rahab in the light of Jewish exegesis; S. 45–52: Boer, P. A. H. de: Some observations on **Deuteronomy VI 4** and **5**; S. 53–59: Brekelmans, C. H. W.: Solomon at Gibeon; S. 61–74: Brongers, H. A.: Die metaphorische Verwendung von Termini für die Kleidung von Göttern und Menschen in der Bibel und im Alten Orient; S. 75–90: Cazelles, H.: Prolégomènes à une étude de l'Esprit dans la Bible; S. 91–100: Coppens, J.: La prophétie de **Nathan**. Sa portée dynastique; S. 101–122: Delcor, M.: Le culte de la «Reine du Ciel» selon **Jer 7,18**; **44,17–19.25** et ses survivances; S. 123–129: Gispen, W. H.: A blessed son of Abraham; S. 131–136: Jagersma, H.: Some remarks on the jussive in **Numbers 6,24–26**; S. 137–142: Koole, J. L.: Zu **Jesaja 40:3**; S. 143–148: Labuschagne, C. J.: The meaning of bᵉyād rāmā in the Old Testament; S. 149–159: Mulder, J. S. M.: **Qoheleth**'s division and also its main point; p. 161–172: Mulder, M. J.: Was war die am Tempel gebaute „Sabbathalle" in **II Kön. 16,18**?; S. 173–184: Nelis, J. T.: **Sir 38,15**; S. 185–211: Poulssen, N.: An hour with Rispah. Some reflections on **II Sam. 21,10**; S. 213–237: Scharbert, J.: Bêyt 'āb als soziologische Größe im Alten Testament; S. 239–256: Schwarz, O.: **Jer. 17,13** als möglicher alttestamentlicher Hintergrund zu **Jo. 8,6.8**; S. 257–269: Selms, A. van: The expression 'The Holy One of Israel'; S. 271–282: Tromp, Nic.: Jacob in **Psalm 24**: Apposition, aphaeresis or apostrophe?; S. 285–294: Bogaard, L. van den: Le rouleau du Temple. Quelques remarques concernant les «petits fragments»; S. 295–302: Brownlee, W. H.: The ceremony of crossing the Jordan in the annual covenanting at Qumran; S. 303–310: Jongeling, B.: Un passage difficile dans le Siracide de Masada (col. IV, 22a = **Sir. 42,11e**); S. 311–337: Woude, A. S. van der: Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumran ‹11Q ŠirŠabb); S. 341–365: Delsman, W. C.: Zur Sprache des Buches **Koheleth**; S. 367–377: Emerton, J. A.: The meaning of the Ammonite inscription from Tell Siran; S. 379–387: Hoftijzer, J.: Une lettre du roi hittite; S. 389–409: Peters, J.: In the fullness of time. An exegetical analysis of Sūra 97 of the Qur'ān; S. 411–426: Römer, W. H. Ph.: Einige Überlegungen zur ‚Heiligen Hochzeit' nach altorientalischen Texten.

Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E[rwin] I[sak] J[akob] **Rosenthal**. Ed. by J. A. Emerton and Stefan C. Reif. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1982). XV, 318 p., 6 plates. = University of Cambridge Oriental Publications XXXII; £ 22,50; [cont.:] p. 1–15: Reif, Stefan C.: Erwin I. J. Rosenthal: A biographical appreciation; p. 16–26: Bibliography of the publications of E. I. J. Rosenthal; p. 27–34: Brock, S. P.: An early interpretation of pāsaḥ: 'aggēn in the Palestinian Targum; p. 35–55: Clements, R. E.: Heinrich Graetz as biblical historian and religious apologist; p. 57–59: Daube, David: The extension of a simile; p. 61–83: De Lange, N. R. M.: Two Genizah fragments in Hebrew and Greek; p. 85–118: Emerton, J. A.: The translation and interpretation of **Isaiah VI,13**; p. 119–131: Gordon, Robert P.: Terra Sancta and the territorial doctrine of the Targum to the prophets; p. 133–155: Loewe, R. J.: The Bible in medieval Hebrew poetry; p. 157–169: Morag, Shelomo: Some notes on Šelomo Almoli's contributions to the linguistic science of Hebrew; p. 171–177: Rabin, Chaim: Discourse analysis and the dating of Deuteronomy; p. 179–225: Reif, Stefan C.: A Midrashic anthology from the Genizah; p. 227–233: Shivtiel, Avihai: יצקב מצם לצז ‹Psalm CXIV,1› בצאת ישראל ממצרים בית; p. 235–250: Snaith, J. G.: Aphrahat and the Jews; p. 251–265: Vajda ז"ל, Georges: L'homélie du Karaïte Samuel al-Maghribī sur les Dix commandements; p. 267–275: Weingreen, J.: דבּרה תורה כלשׁשון בני אדם; p. 277–298: Weitzman, M. P.: The origin of the Peshitta Psalter.

Scharbert, Josef: **Genesis 1–11**. – (Wü:) Echter Verl. (1983). 120 S. = Die Neue Bibel V.

Zenger, Erich: Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu **Exodus 17–34**. – Altenberge: CIS-Verlag 1982. 200 S.; kart. DM 24,80.

Maccagnan, Bruno: **Isaia 61,10**. Lettura cultuale nella solennità dell'Immacolata. – R: Ed. "Marianum" 1982. XXI, 225 p. = Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum XXXV = Nova Series VII; Lire 12 000.

Hunter, A(ustin) Vanlier: Seek the Lord. A study of the meaning and function of the exhortations in **Amos**, **Hosea**, **Isaiah**, **Micah** and **Zephaniah**. – Baltimore, Maryland: St. Mary's Seminary & Univ. 1982. XIX, 323 p.; $ 8,85 [Diss., Basel]

Crapon de Caprona, Pierre: **Ruth** la Moabite. Essai. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). 138 p. = Essais bibliques III; sfr 19,80.

Woude, A. S. van der: **Haggai – Maleachi**. – Nijkerk: Callenbach 1982. 190 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 57,50.

Fenshaw, F(rank) Charles: The Books of **Ezra** and **Nehemiah**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XIII, 288 p., 3 cartes = The New International Commentary on the Old Testament; $ 12,95.

Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter **Wolff** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Augustin und Jürgen Kegler. – Ffm, Bern: Lang (1982). 135 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 177; sfr 31,–; [enth.:] S. 11–50: Augustin, Matthias: Beobachtungen zur chronistischen Umgestaltung der deuteronomistischen Königschroniken nach der Reichsteilung; S. 51–70: Mach, Michael: Tora-Verleihung durch Engel; S. 71–79: Ogushi, Motosuke: Der Tadel Jahwes im Alten Testament; S. 80–123: Kegler, Jürgen: Hoffnung in Krisenzeiten. Prophetische Entwürfe für eine menschliche Zukunft im Alten Testament.

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. [Von] Ernst Haag [u. a.]. Hrsg. von Norbert Lohfink. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 256 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 15–50: Lohfink, Norbert: „Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung; S. 51–110: Lohfink, Norbert: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg; S. 111–158: Ruppert, Lothar: Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt; S. 159–213: Haag, Ernst: Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt; S. 214–224: Schwager, Raymund: Eindrücke von einer Begegnung; S. 225–247: Lohfink, Norbert (Endredaktion): Literaturverzeichnis.

3. Neues Testament

Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard **Schweizer** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Luz und Hans Weder. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XI, 437 S.; kart. DM 58,–; S. 427–437: Bibliographie E. Schweizer; [enth. u. a.:] S. 5–21: Barrett, H. C. Kingsley: The centre of the New Testament and the Canon; S. 22–33: Bovon, François: L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul; S. 34–41: Fuller, Reginald H.: Early Catholicism. An Anglican reaction to a German debate; S. 42–54: Hahn, Ferdinand: **Mt 5,17** – Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus; S. 55–78: Holtz, Traugott: Traditionen im **1. Thessalonicherbrief**; S. 79–96: Jervell, Jacob: Die Mitte der Schrift. Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments; S. 131–141: Léon-Dufour, Xavier: Situation de **Jean 13**; S. 142–161: Luz, Ulrich: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien; S. 162–175: Minear, Paul S.: Diversity and unity: A Johannine case-study; S. 176–186: Moule, Charles F. D.: Jesus of Nazareth and the Church's Lord; S. 187–192: Riesenfeld, Harald: Eine Ergänzung zur Mitte der Botschaft: ihre Wirkung – fruchtbares Leben; S. 193–220: Ruckstuhl, Eugen: Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts **Mk 1,9–11**; S. 221–237: Schnackenburg, Rudolf: Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich; S. 238–253: Schrage, Wolfgang: Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik; S. 254–271: Schulz, Siegfried: Die Anfänge urchristlicher Verkündigung. Zur Traditions- und Theologiegeschichte der ältesten Christenheit; S. 272–290: Stalder, Kurt: Überlegungen zur Interpretation der **Bergpredigt**; S. 291–316: Stuhlmacher, Peter: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament"; S. 317–344: Trilling, Wolfgang: Zum „**Amt**" im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung; S. 345–361: Venetz, Hermann-Josef: „Durch Wasser und Blut gekommen." Exegetische Überlegungen zu **1 Joh 5,6**; S. 362–383: Vögtle, Anton: Das markinische Verständnis der **Tempelworte**; S. 384–398: Watson, Nigel M.: "... To make us rely not on ourselves but on God who raises the dead" – **2 Cor 1,9b** as the heart of Paul's theology; S. 399–411: Weder, Hans: „Evangelium Jesu Christi" ‹**Mk 1,1**› und „Evangelium Gottes" ‹**Mk 1,14**›; S. 412–426: Yamauchi, Ichiro: Jesus as teacher reconsidered.

Dermience, A.: La péricope de la Cananéenne ‹**Mt 15,21–28**›. Rédaction et théologie. – EThL LVIII, 1982, 25–49; p. 279–308: Sabbe, M.: The footwashing in **Jn 13** and its relation to the synoptic Gospels.

Rolland, Philippe: Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptiques de **Mc, II,18–22** et parallèles. – RB LXXXIX, 1982, 370–405.

Derrett, J. Duncan M.: Why Jesus blessed the Children ‹**Mk 10:13–16 par.**› – NovT XXV, 1983, 1–18; p. 19–36: Good, R. S.: Jesus, protagonist of the Old, in **Lk 5:33–39**.

Serra, Aristide: Sapienza e contemplazione di Maria secondo **Luca 2,19.51b**. – R: Ed. "Marianum" 1982. XIII, 382 p. = Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum XXXVI = Nova Series ‹VIII›; Lire 18 000.

Bartolomè, Juan J.: Una costumbre de Jesús y su proprio comentario ‹**Lc 15**›. – Sales XLIV, 1982, 669–712.

Doran, Robert: **Luke 20:18**: A warrior's boast? – CBQ XLV, 1983, 61–67; p. 68–73: Agnew, Francis H., CM: **1 Peter 1:2** – An alternative translation.

Gatti, Vincenzo: Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su **Act. 17,22–31**. – Brescia: Paideia Ed. (1982). 298 p. = Studi biblici LX; Lire 20 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Salvation by faith. Aspects of Pauline soteriology in **Romans**. (Proceedings of the seventeenth meeting of The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA› – „Die Nuwé-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika" ‹NTWSA›. Held at the University of Stellenbosch from the 21st to the 23rd of July 1981.) – (Stellenbosch:) The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA›, (Co-Secretary) 1982. 221 p. = Neotestamentica XV; [cont.:] p. 1–11: Boers, H.: The problem of Jews and gentiles in the macro-structure of Romans; p. 12–33: Roberts, J. H.: Righteousness in Romans with special reference to Romans **3:19–31**; p. 34–68: Fryer, N. S. L.: Reconciliation in Paul's epistle to the Romans; p. 69–100: Lombard, H. A.: The Adam-Christ 'typology' in Romans **5:12–21**; p. 101–117: Pelser, G. M. M.: The objective reality of the renewal of life in Romans **6:1–11**; p. 118–138: Malan, F. S.: Bound to do right. According to Romans **6:12–23** the new life must be manifested by doing what is right; p. 139–179: Rensburg, J. J. J. v.: The children of God in Romans **8**; p. 180–198: Coetzer, W. C.: The Holy Spirit and the eschatological view in Romans **8**; p. 199–221: Villiers, J. L. de: The salvation of Israel according to Romans **9–11**.

Findeis, Hans-Jürgen: Versöhnung, Apostolat, Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments ‹2 Kor, Röm, Kol, Eph›. – (Wü:) Echter Verlag (1983). XX, 610 S. = Forschung zur Bibel XL; kart. DM 64,– [Diss., Münster. Überarb. u. gekürzt]

Lindemann, Andreas: Der **Kolosser**brief. – Zü: Theol. Verlag (1983). 95 S. = Zürcher Bibelkommentare N.T. X; kart. DM 20,–.

Shuler, Philip L.: A genre for the Gospels. The biographical character of Matthew. – Phil: Fortress Pr. (1982). X, 131 p.; $ 9,95.

Mateos, Juan: Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de **Marcos**. – Madr: Ed. Cristiandad (1982). 304 p. = Lecture del Nuevo Testamento I; pes 1300.

Manicardi, Ermenegildo: Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico. – R: Biblical Institute Pr. 1981. X, 221 p. = Analecta biblica XCVI; Lire 20 000 [Diss., Roma. Pont. Ist. Biblico]

Gueuret, Agnès: L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon saint **Luc**. Préface de A.-J. Greimas, postface de P. Geoltrain. – P: Éd. du Cerf 1983. 319 p. = Lectio divina CXIII; F 140,–.

Horn, Friedrich Wilhelm: **Glaube** und **Handeln** in der Theologie des **Lukas**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 400 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVI; kart. DM 76,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Theobald, Michael: Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum **Johannesprolog**. – Stu: Kath. Bibelwerk (1983). 146 S. = Stuttgarter Bibelstudien CVI; kart. DM 26,80.

Thompson, James W.: The beginnings of christian philosophy: the Epistle to the **Hebrews**. – Wash, D. C.: Catholic Biblical Assoc. of America 1982. VII, 184 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XIII; $ 6,–.

Böcher, Otto: Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur **Offenbarung** des **Johannes**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1983). VI, 167 S.; kart. DM 32,–

Wilson, R. McL.: **Nag Hammadi** and the New Testament. – NTSt XXVIII, 3, 1982, 289–302; p. 303–320: Barrett, C. K.: Quomodo historia conscribenda sit; p. 321–347: Penna, Romano: Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul; p. 348–364: Fee, Gordon D.: Origen's text of the New Testament and the text of Egypt; p. 365–374: Rordorf, W.: Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten; p. 374–388: Walker, William O.: The Son of Man question and the synoptic problem; p. 388–399: Geyser, Albert: The twelve tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian apocalypticism; p. 400–423: Gaston, Lloyd: Israel's enemies in Pauline theology; p. 423–434: Coggins, R. J.: The Samaritans and Acts.

Lüdemann, Gerd: Paulus, der Heidenapostel. Bd. II: **Antipaulinismus** im frühen Christentum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 322 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CL; Lw. DM 82,–.

Beker, J(ohan) Christiaan: Paul's apocalyptic Gospel. The coming triumph of God. – Phil: Fortress Press (1982). 127 p.; £ 5,–.

Legido López, Marcelino: Fraternidad en el mundo. Un estudio de **eclesiología Paulina**. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 434 p. = Biblioteca de estudios biblicos XXXIV; pes 1150.

Theissen, Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 419 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXI; kart. DM 68,–.

Scippa, Vincenzo: La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale. – Nap: D'Auria (1982). XIV, 329 p. = Biblioteca teologica Napoletana; Lire 25 000.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. I: Gott und die Welt. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1982. XVIII, 284 S. = Grundrisse II.

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. IV: Geschichte der Kirche im Zeitalter der Vorreformation, Reformation und Gegenreformation. 1. u. 2. Teilband. – Stu: Quell Verlag (1982). IV, 244 S.; Ringbuch DM 68,–.

Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het **Nederlandse Protestantisme**. Redactie: D. Nauta [e.a.]. Deel II. – Kampen: Kok 1983. 488 blz.

Wetzel, Klaus: Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760. – Gi, Bas: Brunnen Verlag 1983. VI, 591 S.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. Tome C: Mélanges offerts à Baudouin de **Gaiffier** et François **Halkin**. – Brux: Société des Bollandistes 1982. XXX, 790 p.; [cont.:] p. VII–XXX: Bibliographie de Baudouin de Gaiffier et de François Halkin; p. 1–15: Silvestre, Hubert: Le «plus grand miracle» de Jésus; p. 17–41: Fontaine, Jacques: Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown; p. 43–61: Follieri, Enrica: Passione di Sant' **Ippolito** secondo il cod. «Lesb. S. Ioannis Theologi 7» ‹BHG 2178›; p. 63–78: Aubineau, Michel: La passion grecque inédite de saint **Thérinos**, martyrisé en Épire ‹BHG 1798z›; p. 79–86: Frend, W. H. C.: A fragment of the «Acta sancti Georgii» from Q'asr Ibrim ‹Egyptian Nubia›; p. 87–109: Canart, Paul: La collection hagiographique palimpseste du Palatinus graecus 205 et la Passion de S. Georges BHG 670g; p. 111–124: Lemerle, Paul: Sainte **Anysia**, martyre à Thessalonique? Une question posée; p. 125–145: Van Esbroeck, Michel: Saint **Épimaque de Péluse**. III: Les fragments coptes BHO 274; p. 147–183: Winkelmann, Friedhelm: Vita **Metrophanis** et **Alexandri** BHG 1279; p. 185–208: Coquin, René-Georges / Enzo Lucchesi: Une version copte de la passion de saint **Eusignios**; p. 209–228: Devos, Paul: Une recension nouvelle de la passion grecque BHG 639 de S. **Eusignios**; p. 229–236: Mossay, Justin: Note sur **Héron-Maxime**, écrivain ecclésiastique; p. 237–241: Van der Straeten, Joseph: S. **Martin** sauveteur de S. Brice; p. 243–257: Gasnault, Pierre: La sainte **Ampoule** de Marmoutier; p. 259–262: Garzya, Antonio: «Enkyklios Paideia» in **Palladio**; p. 263–269: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LIV de saint **Augustin** *De Placendo et non placendo hominibus*; p. 271–275: Dagron, Gilbert: Le fils de **Léon** Ier (463). Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie; p. 277–289: Simonetti, Manlio: Note sulla «Vita Fulgentii»; p. 291–317: Flusin, Bernard / Joseph Paramelle: De **Syncletica** in deserto Iordanis ‹BHG 1318w›; p. 319–325: De Vogüé, Adalbert: Le pape qui persécuta saint **Equitius**. Essai d'identification; p. 327–339: Díaz y Díaz, Manuel C.: La «Passio Mantii» ‹BHL 5219›. Unas consideraciones; p. 341–350: Lackner, Wolfgang: Zwei membra disiecta aus dem Pratum Spirituale des **Ioannes Moschos**; S. 351–363: Wortley, John: A «Narratio» of rare distinction: *De monacho superbo*, BHG 1450x; p. 365–372: Pellegrin, Élisabeth: Un prologue et un argument inédits à l'«Historia translationis sancti **Benedicti**»; p. 373–400: Vircillo Franklin, Carmela / Paul J. Meyvaert: Has **Bede**'s version of the «Passio S. Anastasii» come down to us in BHL 408?; p. 401–409: Mango, Cyril: St. **Anthusa** of **Mantineon** and the Family of Constantine V; p. 411–428: Sanders, Gabriel: Le remaniement carolingien de la «Vita Balthildis» mérovingienne; p. 429–430: Lampsidis, Odusseus: Das Wunder des heiligen **Ioannikios** in der Kirche des Evangelisten Johannes in Ephesos; p. 431–442: Philippart, Guy: La Vie de saint **Adelphe** de **Metz** par Werinharius d'après un manuscrit de Neuwiller, cod. Vindobonensis 563, XIIe s.; p. 443–458: Huyghebaert, Nicolas: La translation de sainte **Amelberge** à Gand; p. 459–462: Gouillard, Jean: Nouveaux témoins du **Synodicon** de l'orthodoxie; p. 463–468: Astruc, Charles: Le plus ancien témoin du texte des homélies de **Léon VI** le Sage. Fragments palimpsestes dans le Parisinus graecus 117; p. 469–483: Trapp, Erich: Die sieben Slavenapostel in der liturgischen Dichtung; p. 485–495: Rydén, Lennart: The revised version of the «Life of St Philaretos the Merciful» and the «Life of St Andreas Salos»; p. 497–513: Van Ommeslaeghe, Florent: Le codex marcianus gr. VII.34 de Venise; p. 515–544: Dolbeau, François: Vie inédite de S. **Fulcran**, évêque de Lodève; p. 545–566: Noret, Jacques: La vie la plus ancienne de saint **Athanase** l'**Athonite** confrontée aux écrits laissés par le saint; p. 567–579: Fonkic, Boris L.: **Самосский список Жития Евфимия Ивира**; p. 581–605: Étaix, Raymond / Bernard de Vregille: Le «Libellus» bisontin du XIe siècle pour les fêtes de saint **Étienne**; p. 607–617: Dubois, Jaques: Les sources continentales du martyrologe irlandais de **Gorman**; p. 619–635: Leclercq, Jean: Poèmes à la louange de S. **Gossuin** d'**Anchin**; p. 637–651: Hunger, Herbert: **Gregorios** von **Korinth**, Epigramme auf die Feste des Dodekaorton; p. 653–676: Brooke, Rosalind B.: Recent work on St **Francis** of **Assisi**; p. 677–681: Dujčev, Ivan: A quelle époque vécut l'hagiographe **Jean Staurakios**?; p. 683–689: Batllori, Michel: Sur l'édition de l'autobiographie de **Raymond Lulle** par le Père de Gaiffier; p. 691–700: Zanetti, Ugo: Un cryptogramme copte de **Pierre V**, 83e patriarche d'Alexandrie; p. 701–728: Sauget, Joseph-Marie: Une collection hagiographique arabe peu connue: le manuscrit Vatican arabe 1225; p. 729–735: Fros, Henry: Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème; p. 737–741: Tomadakis, Nikolaos B.: Un neomartire cretese anonimo in Alessandria d'Egitto ‹1811› e una nota agiografica del patriarca **Teofilo**; p. 743–780: Aubert, Roger: Le Père H. **Delehaye** et le cardinal **Mercier**.

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. [Von] Carl Andresen [u.a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. XVI, 754 S. = Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I; Lw. DM 220,–; [enth.:] S. 1–98: Andresen, Carl: Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung; S. 99–283: Ritter, Adolph Martin: Dogma und Lehre in der alten Kirche; S. 284–405: Wessel, Klaus: Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz; S. 406–566: Mühlenberg, Ekkehard: Dogma und Lehre im Abendland. I: Von Augustin bis Anselm von Canterbury; S. 567–754: Schmidt, Martin Anton: Abschn. II: Die Zeit der Scholastik.

Kawerau, Peter: **Ostkirchengeschichte**. Bd. II: Das Christentum im oströmisch-byzantinischen Reich bis zur osmanisch-türkischen Eroberung Konstantinopels. Bd. III: Das Christentum in Europa und Asien im Zeitalter der Kreuzzüge. – Lv: Peeters 1982. XVIII, 146; XXVIII, 172 S. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCCXLI. CCCCXLII = Subsidia LXIV. LXV.

Pinckaers, Servais: Le problème de l'Intrinsece Malum». Esquisse historique. – FZPhTh XXIX, 1982, 373–388.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit vielen Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. XXII/XXIII: Die Erscheinungen der Jahre **1977** und **1978**. – B, NY: de Gruyter 1982. IL, 316 S.

Quacquarelli, Antonio: Retorica e iconologia. A cura di Mario Girardi. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Univ. degli Studi 1982. VII, 257 p., con fig. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XVII; Lire 28 000.

Thoma, Clemens: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1982. IX, 174 S. = Grundzüge XLIV; kart. DM 36,–.

Maier, Johann: Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. XIV, 320 S. = Erträge der Forschung CLXXVII; kart. DM 75,–.

Chadwick, Henry: History and the thought in Early Church. – Lo: Variorum Reprints 1982. V, 344 p. = Collected studies series CLXIV; £ 26,–.

Guerra Gómez, Manuel: Los nombres del **papa**. Estudios filológico-teológico de varios nombres del papa en los primeros siglos del cristianismo. – (Burgos:) Ed. Aldecoa 1982. 522 p. = Teología del sacerdocio XV; pes 2000.

Gamber, Klaus: Sacrificium vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden. – Rgb: Pustet (in Komm.) 1983. 134 S. = Studia patristica et liturgica XII.

Bovon, François: Pratiques missionaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif. – RThPh CXIV, 1982, 369–381.

Kee, Howard Clark: Das frühe Christentum in soziologischer Sicht: Methoden und Anstöße [Aus dem Amerik. von M. Mühlenberg]. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 190 S. = Uni-Taschenbücher 1219; kart. DM 24,80.

Fontaine, Jacques: Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike. – JAC XXV, 1982, 5–21; S. 22–27: Schöllgen, Georg: Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift **Tertullians**; S. 28–64: Wacht, Manfred: Privateigentum bei **Cicero** und **Ambrosius**; S. 65–101: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi; S. 102–131: Deckers, Johannes G.: **St. Gereon** in **Köln** – Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus (mit 9 Abb. im Text, 7 Falttaf. und 2 Taf.); S. 132–171: Shelton, Kathleen J.: The diptych of the Young Office Holder (with plates 3/8); S. 172–176: Engemann, Josef: Der Greif als Apotheosetier (mit 2 Taf.).

Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients. Hrsg. von Guntram Koch. – Wiesb: Harrassowitz 1982. 138, XX S., Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 6; kart. DM 44,–.

Braun, René: Notes de lecture sur une édition récente de l'*Aduersus Valentinianos* de **Tertullien**. – RevÉtAug XXVIII, 1982, 189–200; p. 201–207: Doignon, Jean: "Erat in Iesu Christo *homo totus*" (**Hilaire** de **Poitiers**, *In Matthaeum* 2,5). Pour une saine interprétation de la formule; p. 208–212: Jay, Pierre: La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme; p. 213–224: Raveaux, Thomas: **Augustinus** über den jüdischen Sabbat seiner Zeit; p. 225–238: Moreau, Madeleine: Sur un correspondant d'Augustin: qui est donc Publicola?; p. 239–252: O'Connel, Robert J.: The origin of the soul in Saint Augustine's *Letter* 143; p. 253–256: Étaix, Raymond: Un fragment augustinien transmis par **Raban Maur**; p. 257–279: Tilliette, Jean-Yves: Une lettre inédite sur le mépris du monde et la componction du cœur adressée par Baudri de Bourgueil à Pierre de Jumièges; p. 280–288: Duval, Noel: Une *mensa* funéraire de Tharros ‹Sardaigne› et la collection chrétienne du Musée de Cagliari.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène**. Supplément I. – Steenbrugge: Abbatia Sancti Petri; sGravh: Nijhoff 1982. 337 p. = Instrumenta patristica VIII A.

Halleux, André de: Le II^{e} concile œcuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 297–327.

Orlandi, Tito: A catechesis against apocryphal texts by Shenute and the gnostic texts of Nag Hammadi. – HThR LXXV, 1982, 85–95.

(Aetheria) Égérie: Journal de voyage (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval. – Valérius du Bierzo: Lettre sur la B^{se} Égérie. Introduction, texte et traduction par Manuel C. Díaz y Díaz. – P: Ed. du Cerf 1982. 383 p. = Sources chrétiennes CCXCVI.

The Canons ascribed to **Mārūtā** of **Maipherqat** and related sources. Edited and translated by Arthur Vööbus. – Lv: Peeters 1982. XXVIII, 160 p.; XXVII, 145 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDXXXIX/CDXL = Scriptores syri CXCI/CXCII.

(Theodorus Mopsuestenus) Théodore de Mopsueste: Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes ‹Psaume 118 et Psaumes 138–148›. Édités et traduits par Lucas van Rompay. – Lv: Peeters 1982. VII, 83 p.; LVIII, 109 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDXXXV/CDXXXVI = Scriptores syri CLXXXIX/CXC.

Éphèse et **Chalcédoine**. Actes des Conciles traduits par A. J. Festugière. – P: Beauchesne 1982. 895 p. = Textes, dossiers, documents VI; F 500,–.

Les Règles des saints Pères. T. I: Trois règles de Lérins au V siècle. II: Trois règles du VI^{e} siècle incorporant des textes Lériniens. Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé. Index et tables. – P: Ed. du Cerf 1982. 483 p. = Sources chrétiennes CCXCII.

Festugière, André-Jean: Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III–VI (La Définition de la Foi). Traduction française. Préface par Henry Chadwick. – Gen: Cramer 1983. 97 p. = Chahiers d'orientalisme IV.

Gorman, M. M.: The manuscript tradition of **Eugippius**' *Excerpta ex operibus sancti Augustini*. – RBén XCII, 1982, 7–32. 229–265.

S. Gregorii Magni Registrvm epistvlarvm. Libri VIII–XIV. Appendix. Edidit Dag Norberg. – Turnhout: Brepols 1982; p. 513–1184 = Corpvs christianorvm. Ser. latina CXL A.

Instrumenta lexicologica latina. S. Gregorius Magnus. Registrum Epistularum. Curante Cetedoc. – Turnhout: Brepols 1982. 129 p., 20 microfiches = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CXL–CXL A = Instrumenta lexicologica latina ser. A, IX.

Instrumenta lexicologica latina. Sanctus Gregorius Magnus. In Canticum Canticorum. In Librum Primum Regum. Curante Cetedoc. – Turnhout: Brepols 1982. 108 p., 18 microfiches = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CXLIV = Instrumenta lexicologica latina ser. A; VIII.

Maximi Confessoris Qvaestiones et dvbia. Edidit José H. Declerck. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Press 1982. CCLIII, 255 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. graeca X.

Schwager, Raymund: Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre. Zur Erlösungslehre des **Maximus Confessor**. – ZKTh CV, 1983, 32–57.

Théodore Bar Koni Livre des Scolies (recension de Séert). II. Mimrè VI–XI. Traduit par Robert Hespel et René Draguet. – Lv: Peeters 1982. 319 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCXXXII = Scriptores syri CLXXXVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Quellen zur Geschichte von Stift und Freiheit **Meschede**. Bearbeitet von Manfred Wolf. – Mstr: Aschendorff 1981. 727 S., Ill. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden, Texte und Regesten III; Lw. DM 30,–.

Berschin, Walter: **Verena** und **Wiborada**. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jahrhundert. – FreibDA CII, 1982, 5–15; S. 16–59: Keller, Erwin: Bischöflich-konstanzische Erlasse und Hirtenbriefe. Ein Beitrag zur Seelsorgsgeschichte im Bistum **Konstanz**; S. 60–75: Bissinger, Albert F. X.: St. **Johannes** von **Nepomuk** in **Ettlingen**. Zur 250-Jahr-Feier der Fresken des Cosmas Damian Asam in der ehemaligen Ettlinger Schloßkapelle; S. 76–117: Schmid, Hermann: Das Ringen Karl Theodors von **Dalberg** mit Kurbaden um die bischöflich-konstanzischen Patronatsrechte ‹**1802–1804**›; S. 118–133: Ott, Hugo: Rerum Novarum – die erste Arbeiterenzyklika und ihr gesellschaftliches Umfeld.

Beltrutti, Giorgio: Le Certose d'Italia (Liguria). La Certosa di Toirano. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1982. 95 p. = Analecta Cartusiana CI.

Mojsisch, Burkhard: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance. – FZPhTh XXIX, 1982, 341–359.

Gerl, Hanna-Barbara: Abstraktion und Gemeinsinn. Zur Frage des Paradigmenwechsels von der Scholastik zum Humanismus in der Argumentationstheorie Lorenzo **Vallas**. – Tijdschrift voor Filosofie XLIV, 1982, 677–706.

Wirth, Jean: La naissance du concept de **croyance** ‹**XII^{e}–XVII^{e}** siècles›. – Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance XLV, 1983, 7–58.

5. Mittelalter

Borias, André: L'inclusion dans la Règle bénédictine. – RBén XCII, 1982, 266–303; p. 304–316: Sheerin, Daniel J.: The Church dedication *Ordo* used at **Fulda**, 1 Nov., 819; p. 317–323: Müssigbrod, Axel: **Bonneval**. Zu einer angeblichen Klostergründung des IX. Jahrhunderts; p. 324–357: Étaix, Raymond: Textes inédits tirés des homiliaires de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent; p. 358–375: Hesbert, René-Jean: Les antiphonaires monastiques insulaires.

Donatus Ortigraphus: Ars grammatica. Edidit John Chittenden. – Turnhout: Brepols 1982. LXII, 264 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XL D = Grammatici Hibernici Carolini Aevi IV.

Donatus Ortigraphus: Ars grammatica. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1982. 45 p., 5 microfiches = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaeualis XL D = Instrumenta lexicologica latina ser. A, X.

Die alten Mönchslisten und die Traditionen von **Corvey** (Traditiones Corbeienses, dt.) Teil I. Neu hrsg. von Klemens Honselmann. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1982. 198 S. mit Faks. auf Taf. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen X = Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung VI; kart. DM 48,–.

Gorre, Renate: Die ersten **Ketzer** im **11**. Jahrhundert, religiöse Eiferer – soziale Rebellen? Zum Wandel der Bedeutung religiöser Weltbilder. – Kstz: Hartung-Gorre 1982. 346 S. = Konstanzer Dissertationen IV; kart. DM 48,– [Diss., Konstanz]

Llevellyn Barstow, Anne: Married priests and the Reforming papacy: the eleventh-century debates. – NY, Toronto: Edward Mellem Pr. 1982. XI, 275 p. = Texts and Studies in Religion XII; $ 29,95.

Guillaume de Saint-Thierry: Le miroir de la foi. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet. – P: Ed. du Cerf 1982. 203 p. = Sources chrétiennes CCCI; F 142,–.

Roll, Eugen: Die **Waldenser**. Aufbruch in eine neue Zeit. – Stu: Mellinger 1982. 313 S., 28 Ill., 1 Kt.; Ppb. DM 49,–.

Elze, Reinhard: Päpste – Kaiser – Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik. Ausgewählte Aufsätze hrsg. von Bernhard Schimmelpfennig und Ludwig Schmugge. – Lo: Variorum Reprints 1982. 302 p. = Variorum Collected Studies series CLII.

Cheney, C(hristopher) R.: The **papacy** and **England. 12th–14th** centuries. Historical and legal studies. – Lo: Variorum Reprints 1982. II, 346 p. = Variorum Collected Studies series CLIV.

Godding, Robert: Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIII^{e} siècle. Une œuvre inédite de **Thomas** de **Cantimpré**. – NRTh CXIV, 1982, 692–721.

Kolmer, Lothar: Ad capiendas vulpes. Die **Ketzerbekämpfung** in **Südfrankreich** in der 1. Hälfte des **13**. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens. – Bo: Röhrscheid 1982. 257 S., Kt. = Pariser historische Studien XIX; kart. DM 85,– [Diss., Regensburg]

Franchi, Antonio: La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio ‹1249–1254›. La legazione di Giovanni da Parma – il ruolo di Federico II. Studio critico sulle fonti. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1981. 307 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXXI; Lire 35 000.

Malik, Josef: Der Mensch aus der philosophischen Sicht des **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXII, 1982, 345–383.

Cessario, Romanus: Christian satisfaction in Aquinas. Towards a personalist understanding. – (Wash, D.C.:) Univ. Pr. of America (1982). XXI, 368 p.

Hermann of **Carinthia**: De Essentiis. A critical edition with translation and commentary by Charles Burnett. – Lei, Köln: Brill 1982. X, 385 p., 6 pl. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XV; kart. hfl 120,–.

Der Deutschordensstaat **Preußen** in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart. Hrsg. von Udo Arnold und Marian Biskup. – Marb: Elwert 1982. X, 278 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXX; Lw. DM 38,–; [enth.:] S. 1–35: Biskup: Marian: Die Erforschung des Deutschordensstaates Preußen. Forschungsstand – Aufgaben – Ziele; S. 36–85: Łowmiański, Henryk: Anfänge und politische Rolle der Ritterorden an der Ostsee im 13. und 14. Jahrhundert; S. 86–102: Zientara, Benedykt: Preußische Fragen in der Politik **Heinrichs** des **Bärtigen** von Schlesien; S. 103–132: Powierksi, Jan: Die Stellung der pommerellischen Herzöge zur Preußen-Frage im 13. Jahrhundert; S. 133–164: Labuda, Gerard: Zu den Quellen der „Preußischen Chronik" **Peters** von **Dusburg**; S. 165–188: Chłopocka, Helena: Die Zeugenaussagen in den Prozessen Polens gegen den Deutschen Orden im 14. Jahrhundert; S. 189–217: Nowak, Zenon Hubert: Bemühungen um die Gründung einer Universität in **Kulm** im 14. und 15. Jahrhundert; S. 218–236: Górski, Karol: Die Anfänge der ständischen Vertretung der Ritterschaft im Ordensland Preußen im 15.

Jahrhundert; S. 237–262: Biskup, Marian: Die Fronpflichten der Zinsbauern im Ordensland Preußen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Erkens, Franz-Reiner: **Siegfried** von **Westerburg** ‹1274–1297›. Die Reichs- und Territorialpolitik eines Kölner Erzbischofs im ausgehenden 13. Jh. – Bo: Röhrscheid 1982. 440 S., graph. Darst., Kt. = Rheinisches Archiv CXIV; kart. DM 98,– [Diss., Passau]

Chélini, Jean: L'église au temps des schismes **1294–1449**. – P: Colin (1982). 155 p. = Collection U; F 65,–.

Gilmour-Bryson, Anne: The trial of the **Templars** in the Papal State and the Abruzzi. – CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1982. 313 p. = Studi e testi CCCIII.

Raban, Sandra: **Mortmain** legislation and the English Church **1279–1500**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. XIII, 216 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 17; £ 25,–.

Haubst, Rudolf: Aktuelles aus der **Cusanus**-Forschung. – MFCusG XV, 1982, 29–42; S. 43–56: Hallauer, Hermann J.: Cod. Harl. 5403 (Sammlung alchemistischer Schriften); S. 57–70: Colomer, Eusebio: Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris"; S. 71–80: Frank, Isnard W.: Nikolaus von Kues und das Dominikanerkloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; S. 81–85: Laufner, Richard: Eine Kurzbiographie des Nikolaus von Kues um 1550; S. 86–91: Schmitt, Gerd: Das Cusanus-Wappen in den Deckenmalereien der Basilika St. Wendalinus in St. Wendel; S. 92–103: Kremer, Klaus: Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes; S. 104–120: Wyller, Egil A.: Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee.

Cook, William R.: The question of images and the Hussite movement in Prague. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 329–342.

„Der Franckforter" („Theologia deutsch"). Kritische Textausgabe von Wolfgang von Hinten. – Mchn, Zü: Artemis 1982. 163 S., 1 graph. Darst. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXVIII; Lw. DM 44,– [Diss., Würzburg]

Hirsch, Ernst / Hans Rindlisbacher: Naulisamentum navigii pro Valdensibus. – ThZ XXXIX, 1983, 35–51.

Johannes von Paltz: Werke. I: Coelifodina. Hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedrich Stasch. Unter Mitarb. von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – B, NY: de Gruyter 1983. LV, 527 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen II; Lw. DM 292,–.

6. Gesamte Neuzeit

Binder, Ludwig: Die Kirche der **Siebenbürgener Sachsen**. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1982. 115 S., Ill.

Dussel, Enrique: Periodizzazione di una storia della chiesa in America latina. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 253–286; p. 287–295: Ruggieri, Giuseppe: Nuovi soggetti alla ricerca della loro storia: una proposta latino-americana.

Hesse, Johannes: Staat und katholische Kirche in **Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe** und **Waldeck-Pyrmont**. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen. – Osn: Wenner 1982. VIII, 374 S.; Lw. DM 68,–.

Stöver, Rolf: Protestantische Kultur zwischen Kaiserreich und Stalingrad. Porträt der Zeitschrift **„Eckart"** 1906–1943. – Mchn: Kaiser 1982. 203 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte V; kart. DM 29,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Weinfurter, Stefan: Herzog, Adel und Reformation. **Bayern** im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 1–39.

McGrath, Alister E.: Forerunners of the Reformation? A critical evaluation of the evidence for precursors of the Reformation doctrines of justification. – HThR LXXV, 1982, 219–242.

Fox, Alistair: **Thomas More**: history and providence. – Oxf: Blackwell 1982. XI, 271 p.; £ 17,50.

Wünsch, Dietrich: Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen. – B, NY: de Gruyter 1983. IX, 282 S., zahlr. Beil. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LII; Lw. DM 142,–.

Diwald, Hellmut: Martinus **Luther**. Lebensbilder. – Bergisch Gladbach: Lübbe 1982. 235 S., 244 Ill. (z. T. farbig), Kt.; Lw. DM 78,–.

Congar, Yves: Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique. – P: Éditions du Cerf 1983. 151 p. = Cogitatio fidei CXI; F 49,50.

Lienhard, Marc: Martin Luther un temps, une vie, un message. – P: Le Centurion; Genève: Labor et Fides (1983). 471 p.; F 150,–.

Luther und die Reformation. Hrsg. von Bjørn Ekmann u. Børge Kristiansen. – Kop: Verlag Text und Kontext; Mchn: Fink 1982. 100 S. = Kopenhagener Kolloquien zur Deutschen Literatur V = Text & Kontext. Sonderreihe XIII.

Die fromme Revolte. Ursachen, Faktoren, Folgen von Luthers Reformation. ‹Hrsg.:› Herbert Immenkötter. – St. Ottilien: EOS Verlag (1982). 170 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 7–42: Brandmüller, Walter: Wege in die Krise; S. 43–77: Immenkötter, Herbert: Der Reformator Martin Luther; S. 78–127: Becker, Winfried: Die Durchsetzung der Reformation; S. 129–170: Schmidt, Hans: Die politischen und kulturellen Folgen der Reformation.

Heckel, Georg: Herr und Knecht zugleich. Studien zu Martin Luthers Gottes- und Menschenverständnis. Mit einer Einführung von Johannes Hanselmann. – Mchn: Claudius 1982. 164 S.; kart. DM 16,80.

Hof, Otto: Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre. Aufsätze zur Theologie Luthers. Mit einem Geleitwort von Edmund Schlink. – Karlsr: Evangel. Presseverband für Baden (1982). 278 S.; kart. DM 26,50.

Krumwiede, Hans-Walter: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). VIII, 222 S.; kart. DM 19,80.

Stock, Ursula: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519. – Lei: Brill 1982. VIII, 383 S. = Studies in the history of Christian thought XXVII; hfl 128,–.

Hofmann, Hans-Ulrich: Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators. – Tü: Mohr 1982. XIV, 745 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXIV.

Beintker, Horst: Der Reformator **Bugenhagen**. Neuordnung der Kirche unter dem Einfluß reformatorischer Theologie. – ThZ XXXVIII, 1982, 532–554.

Cocran, Jan B.: The **Scottish** Reformation. Church and society in sixteenth-century Scotland. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1982). X, 344 p.; £ 11,95.

Wright, A. D.: The **Counter-Reformation**. Catholic Europe and the non-Christian world. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1982). VII, 344 p.; £ 18,50.

Repertorium der **Kirchenvisitationsakten** aus dem **16.** und **17.** Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Ernst Walter Zeeden in Verb. mit Peter Thaddäus Lang ... Bd. I: Hessen [Hrsg. von Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle]. – Stu: Klett-Cotta 1982. 357 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit.

Perrottet, Luc: Un exemple de polémique religieuse à la fin du XVI^e siècle: la défense de la tradition par Robert **Bellarmin** ‹1542–1621› et la république calviniste. – RThPh CXIV, 1982, 395–413.

8. Neuere Zeit

Die Aufklärung. Hrsg. von Martin Greschat. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 398 S. = Gestalten der Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 79,–.

Holmes, Peter: Resistance and compromise. The political thought of the Elizabethan catholics. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. VIII, 279 p. = Cambridge studies in the history and theory of politics; £ 22,50.

Ruiz Jurado, Manuel, SI: Para una biografía del moralista Tomás **Sánchez** SI. – ATG XLV, 1982, 15–51; p. 53–119: Olivares, Estanielao, SI: Ediciones de la obra de Tomás Sánchez; p. 201–213: Olivares, Estanielao, SI: Bibliografía sobre la doctrina de Tomás Sánchez; p. 215–233: Sánchez, Tomás, SI: Prácticas sobre los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia. Edición, introducción y notas por Eduardo Moore y Francisco Delgado, SI; p. 335–346: Sánchez, Tomás, SI: A una consulta del Cabildo Catedral de Granada. Edición, introducción y notas por Manuel López Aranda; p. 347–358: Sánchez, Tomás, SI: Sobre si se han de pagar los corridos de un censo por dos vidas. Edición, introducción y notas por Eduardo Moore, SI.

Kastner, Ruth: Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der ill. Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem histor. u. publizist. Kontext. – Ffm, Bern: Lang 1982. 421 S., Ill. = Mikrokosmos XI; kart. sfr 78,– [Diss., Hamburg]

Alonso, Carlos: **Buenaventura d'Avalos O.S.A. ‹1609–1675›**. Un obispo desconcertante. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1982. XVI, 151 p. = Studia Augustiniana historica VIII; Lire 12 000.

Sellier, Philippe: Jésus-Christ chez **Pascal**. – RSPhTh LXVI, 1982, 505–521.

Tersteegen, Gerhard: Briefe in niederländischer Sprache. Hrsg. von Cornelis Pieter van Andel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. XIX, 309 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus V, 8; Lw. DM 94,–.

Hammerstein, Notker: Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 73–89.

Engelbrecht, Jörg: Die reformierte Landgemeinde in **Ostfriesland** im **17.** Jahrhundert. Studien zum Wandel sozialer und kirchlicher Strukturen einer ländlichen Gesellschaft. – Ffm, Bern: Lang 1982. 244 S., Kt. = Europäische Hochschulschriften III, 175; kart. sfr 58,– [Diss., Düsseldorf]

Oetinger, Friedrich Christoph: Etwas Ganzes vom Evangelium. Friedrich Christoph Oetingers heilige Philosophie. Unter Mitarb. von Richard Haug ausgew. und zusammengestellt von Guntram Spindler. – Metzingen/Württ.: Franz 1982. XLII, 484 S.; Lw. DM 44,–.

Kurtz, John W.: Johann Friedrich **Oberlin**. Sein Leben und Wirken 1740–1826. [Aus dem Amerikan. übers. von Ursula Stechow]. – Metzingen/Württ: Franz 1982. 259 S., Ill. (z. T. farbig), Kt.; Ppb. DM 24,–.

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,– [Diss., Frankfurt/M.]

Brandmüller, Walter: Das Priesterbild Johann Michael **Sailers**. – StdZ CVIII, 1983, 119–132.

Schwaiger, Georg: Johann Michael Sailer und die Priesterbildung. – ThPQ CXXXI, 1983, 8–22.

Christ, Franz: Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei **Schleiermacher**. – Eins, Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1982. 299 S. = Ökumenische Theologie X; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Connolly, S.J.: Priests and people in pre-Famine **Ireland 1780–1845**. – NY: St. Martin's Pr.; Dublin: Gill and Macmillan 1982. 338 p.; £ 17,–.

Johnson, Christine: Developments in the Roman Catholic Church in **Scotland 1789–1829**. – Ed: John Donald Publ. 1983. 264 p.; £ 16,–.

Blessing, Werner K.: Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in **Bayern** während des 19. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 422 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LI; kart. DM 98,– [Diss., München]

Cordes, Martin: Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesens in **Göttingen** und zur Theologie Friedrichs **Lückes**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 267 S., graph. Darst. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXIV; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen]

Piolanti, Antonio: **Pio IX** e le tre tentazioni dell'Ottocento. – Pio IX, A. XI, 1982, 239–247; p. 248–272: Tabarroni, Giorgio: Il comportamento di Pio IX nei confronti della Scienza e della Tecnica; p. 273–317: Drago, Giacomo: Il Card. Edoardo Borromeo Arese, Maestro di Camera di Pio IX e Arciprete della Basilica Vaticana, nel centenario della morte; p. 318–331: Bogliolo, Luigi: Pio IX e l'Immacolata; p. 332–338: Mastai Ferretti, Giovanni Maria: Panegirico della Concezione ‹1826›.

Cox, Jeffrey: The English Churches in a secular society. Lambeth 1870–1930. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XII, 322 p.

Leonard, Ellen: George **Tyrell** and the Catholic tradition. Foreword by Alec Vidler, introduction by Gregory G. Baum. – Lo: Darton, Longman & Todd; NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). XVIII, 197 p.; £ 7,95.

Chevallier, Pierre: La séparation de l'église et de l'école. Jules Ferry et Léon XIII. – (P:) Fayard (1981). 485 p.; F 110,–.

Mengus, Raymond: Ernst **Troeltsch** et l'institution de l'absolu. – RSR LXX, 1982, 481–498; p. 499–524: Petitdemange, Guy: La provocation de Franz **Rosenzweig**.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de saint François d'Assise. Lettres de Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, O.F.M. ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1982, 178–204. 262–287.

9. Neueste Zeit

Vignaux, Paul: Cattolici francesi di fronte ai fascismi e alla guerra di **Spagna**. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 343–408.

Raem, Heinz-Albert: Katholischer Gesellenverein und **Deutsche Kolping**familie in der Ära des **Nationalsozialismus**. – Mz: Grünewald-Verl. 1982. XXVIII, 264 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXXV.

Neisinger, Oskar: Flugblätter. Kath. Jugend im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. – Wü: Echter 1982. 111 S., Ill.; kart. DM 16,80.

Pater Maximilian **Kolbe**. Leben, Wirken, Selig- und Heiligsprechung. Bearb. von Franz Xaver Lesch. – Wü: Echter 1982. 72 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig).

González Montes, Adolfo: Religión y Nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teloga civil. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca; Salm: Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1982. 294 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LI; pes 1300.

Jonas, Hans: Is faith still possible? Memories of Rudolf **Bultmann** and reflections on the philosophical aspects of his work. – HThR LXXV, 1982, 1–23.

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Akademische Werke. Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927. Hrsg. von Gerhard Sauter. – Zü: Theologischer Verlag 1982. 580 S.; Lw. DM 78,–.

Tillich, Paul: Briefwechsel und Streitschriften, theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Hrsg. von Renate Albrecht und René Trautmann. – Ffm: Evangelisches Verlagswerk 1983. 387 S. = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VI.

Lanne, Emmanuel: La contribution du cardinal **Bea** á la question du baptême et l'Unité des chrétiens. – Irénikon LV, 1982, 471–499.

Gutiérrez García, José Luis: El legado de **Pablo VI**. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1981. XVII, 402 p. = Pensamiento Católico I; pes 600.

Zucal, Silvano: La teologia della morte in Karl **Rahner**. – (Bol: Centro Ed. Dehoniano 1982). 288 p. = Istituto trentino di Cultura. Pubblicazioni dell'Istituto di Science Religiose in Trento III; Lire 14 000.

Maron, Gottfried: Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 63 S. = Bensheimer Hefte LVIII; kart. DM 8,–.

Mons. Josemaria **Escriva de Balaguer** y el **Opus Dei**. En el 50 Aniversario de su Fundacion. Hrsg. von Pedro Rodríguez, Pio G. Alves de Sousa y José Manuel Zumaquero. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 497 p. = Colección teológica XXXIV.

IV. Missionsgeschichte und -wissenschaft

Barreiro, Alvaro: Basic ecclesial communities. The evangelization of the poor. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 82 p.

Brzostowski, Eduard: Prier: un nouveau défi japonais! – P: Editions Ouvrières 1982. 202 p. = Collection «Au défi de Dieu».

Cabestrero, Teófilo: Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro **Casaldáliga** in Brasilien. Mit einem Vorwort von J. B. Metz. – Wup: Jugenddienst Verl. 1981. IX, 182 S.

Cuppen, G.: De Katholieke Kerk in **Mozambique**. – Wereld en Zending XII, 1983, 69–77.

Fiedler, Klaus: Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in **Tanzania**, 1900–1940. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 218 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVI; DM 32,–.

Friedli, Richard: Mission oder Demission. Konturen einer lebendigen, weil missionarischen Gemeinde. – Frb/S: Universitätsverlag 1982. 166 S.

Fung, R. W. M. (Hrsg.): Graswurzel-Gemeinden auf **China**s Boden. 14 Berichte: Kirche im Sturm der Kulturrevolution. Deutsch von F. Kürschner und H. Matzat. – Wup: Verlag der VEM; Erl: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1983. 104 S. = Erlanger Taschenbücher LXVI; kart. DM 12,–.

Gelfand, Michael: Ukama. Reflections on Shona and Western cultures in **Zimbabwe**. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1981. 129 p.

Gispert-Sauch, G.: An Upanishadic frayer for advent. – Vidyajyoti XLVI, 1982, 499–508.

Gléle, Maurice Ahanhanzo: Religion, culture et politique en Afrique Noire. – P: Economica – Présence Africaine 1981. 206 p.

Houtart, F. – G. Lemercinier: Conciencia religiosa y conciencia colectiva en América Central. – Puebla XIX, 1982, 245–272.

Knight, James: A new era? Catholics in the ecumenical movement of Papua **New Guinea** and the **Solomon** Islands. – Catalyst XII, 1982, 282–296.

Marapu und Karitu: Mission und junge Kirche auf der Insel **Sumba**. Hrsg. von Hermann Joseph May ... [Übers. aus dem Indones.] – Bonn: Hofbauer 1982. 141 S. mit Ill.; kart. DM 24,80.

Mission in dialogue. The Sedo Research Seminar on the future of Mission March 8–19. 1981, Rome, Italy. Ed. by Mary Motte and Joseph R. Lang. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 688 p.

Salamone, Frank A. – Alber P. Thomas: The missionary/anthropologist dyad: Empirical light on a heated issue. – Euntes docete XXXV, 1982, 389–426; p. 427–448: Esquerda Bifet, Juan: Dimension misionera de la piedad mariana popular; p. 449–480: Rweyemamu, Albert R.: Il XXV anniversario dell'enciclica «Fidei donum». Il contesto storico della Chiesa in Africa.

Rivinius, Karl J.: Das Missionswerk von Kardinal **Lavigerie**. – NZM XXXIX, 1983, 1–15. 93–106.

Song, Choan-Seng: The compassionate God. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 284 p.

Suermann, Harald: Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750. – ZMR LXIX, 1983, 1–15.

Waldenfels, Hans (Hrsg.): Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. – Mchn: Beck 1982. 197 S. = Beck'sche Schwarze Reihe CCLX; DM 19.60.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

Smith, Wilfred Cantwell: Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion. – Phil: Westminster Pr. (1981). VI, 206 p.; $ 20,–.

Lurker, Manfred: **Adler** und **Schlange**. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker. – (Tü:) Wunderlich (1983). 295 S., zahlr. Abb. im Text.

Mann, Ulrich: Geisthöhe und Seelentiefe: Die vertikale Achse der numinosen Bereiche. – Aufstieg und Abstieg ... = Eranos 1981, Jahrbuch L, (Ffm 1982), 1–50; S. 103–146: Shayegan, Daryush: De la pré-éternité à la post-éternité: Le cycle de l'être; S. 147–221: Miller, David L.: The two sandals of Christ: Descent into history and into hell; S. 223–272: Ueda, Shizuteru: Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart; S. 373–402: Lauf, Detlef I.: Maitreyas Herabkunft und Stufenwege zum Licht; S. 403–429: Smith, Morton: Ascent to the heavens and the beginning of Christianity; S. 431–475: Hornung, Erik: Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab.

Assmann, Jan – Walter Burkert – Fritz Stolz: Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 118 S., 17 Abb. auf Taf. = Orbis biblicus et orientalis XLVIII; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 13–61: Assmann, Jan: Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos; S. 63–82: Burkert, Walter: Literarische Texte und funktionaler Mythos **Istar** und **Athrahasis**; S. 83–118: Stolz, Fritz: Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen **Ba 'al**smythos.

Norris, Frederik W.: **Isis**, **Sarapis** and **Demeter** in Antioch of Syria. – HThR LXXV, 1982, 189–208; p. 313–360: Robertson, Noel: The ritual of the dying God in Cyprus and Syro-Palestine.

Vermaseren, M. J.: **Mithraca**. III: The Mithraeum at **Marino**. – Lei: Brill 1982. XIII, 105 p., 6 fig., 32 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVI; hfl 128,–.

Islam in transition. Muslim perspectives. Ed. by John J. Donohue and John L. Esposito. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XIII, 322 p.; £ 5,95.

Crapon de Capron, Pierre: Le **Coran**: Aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises. – P: Fides 1981. IV, 683 p. = Publications Orientalistes de France. Coll. Arabyya II.

Schimmel, Annemarie: Der Islam im indischen Subkontinent. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. V, 163 S. = Grundzüge XLVIII.

Yoshinori, Takeuchi: The meaning of other power in the **Buddhist** way of salvation. – Eastern Buddhist XV, 1982, 10–27; p. 28–52: Thomas, James D.: The Bodhisattva as metaphor to Jung's concept of self; p. 53–70: Yuichi, Kajiyama: Women in Buddhism.

Werz-Kovacs, Stephanie: „Heilige Mutterschaft". Rekonstruktion matriarchalischer Elemente in der Religion und Mythologie der altindischen **Bhil**. – Mchn: Minerva Publ. (1982). 302 S. = Integrale Anthropologie II; kart. DM 44,– [Diss., Freiburg]

Mlecko, Joel D.: The **Guru** in Hindu tradition. – Numen XXIX, 1982, 33–61; p. 62–77: Ackermann, S. E. and Raymond L. M. Lee: Pray to The Heavenly Father: A Chinese new religion in Malaysia; p. 78: Fracasso, Riccardo M.: Simbolismo assiale ‹addendum›; p. 161–183: Pernet, Henry: Le mort et son modèle. Note sur quelques rituels mélanésiens.

Borgeaud, Philippe: La mort du grand **Pan**. Problèmes d'interprétation. – RHR CC, 1983, 3–39.

Cooper, Eugene: The Potlatch in Ancient China: Parallels in the socio-political structure of the ancient Chinese and the American Indians of the northwest coast. – HRel XXII, 1982, 103–128.

VI. Religionsphilosophie

Ley, Hermann: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. IV. – B: Deutscher Verl. der Wissenschaften (1982). 518 S.; M 63,–.

Hauser, Linus: Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in **Kant**s Religions- und Geschichtsphilosophie. – Ffm, Bern: Lang (1983). 229 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 193; sfr 57,– [Diss., Frankfurt/M.]

Hund, William B., CSC: The sublime and God in Kant's Critique of Judgment. – NSchol LVII, 1983, 42–70.

Philipson, Sten M.: A metaphysics for theology. A study of some problems in the later philosophy of Alfred North **Whitehead** and its application to issues in contemporary theology. – Stockh: Almquist & Wiksell; New Jersey: Humanities Pr. 1982. 174 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XXII; scr 76,– [Diss., Uppsala]

Lauer, Quentin, SJ: **Hegel**'s concept of God. – Albany: State Univ. of New York Pr. (1982). VIII, 339 p. = SUNY series in Hegel studies; $ 10,95.

Miccoli, Paolo: La **nietzscheana** «Morte di Dio» e le ambiguità del nichilismo odierno. – Euntes docete XXXV, 1982, 525–541.

Buch, Alois Joh.: Die Gottesfrage in der Philosophie Nicolai **Hartmann**s. – ThPh LVIII, 1983, 161–180.

Toso, Mario: Etienne **Gilson** e la filosofia realista di San Tommaso. – Sales XLIV, 1982, 641–667.

Muck, Otto H.: Philosophische Gotteslehre. – Düs: Patmos-Verl. 1983. 191 S. = Leitfaden Theologie VII; kart. DM 19,80.

Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1983). 174 S. = Grundkurs Philosophie V = Urban-Taschenbücher CCCXLIX; kart. DM 18,–.

Pottinger, Garrell: A formal analysis of the ontological argument. – American philosophical quarterly XX, 1983, 37–46; p. 105–112: Oakes, Robert: Does traditional theism entail pantheism?

Bonansea, Bernardino M., OFM: The human mind and the knowledge of God. Reflections on a scholastic controversy. – FrancStud XVIII, 1980, (ersch. 1982), 5–17.

Dubied, Pierre-L.: L'athéisme: une maladie spirituelle? – (Genève): Labor et Fides (1982). 227 p. = Lieux théologiques IV; sfr 29,–.

VII. Fundamentaltheologie

Stolz, Fritz: Unterscheidungen in den Religionen. – Wirkungen hermeneutischer Theologie ... Festgabe ..., Zü (1982), 11–24; S. 25–34: Schmidt, Georg: Verstehen ist Verstandenwerden; S. 35–50: Schmid, Hans Heinrich: «Was heißt ‹Biblische› Theologie?»

Fischer, Hermann: Natürliche Theologie im Wandel. – ZThK LXXX, 1983, 85–102.

Hughes, Richard: Theology and the Cain complex. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1982). XX, 128 p.; $ 8,25.

Wright, John H., SJ: The Bible and the hermeneutical horizon: The use of scripture in theology. – ThSt XLIII, 1982, 651–672.

Cobb, John B.: **Process theology** as political theology. (Based on the Ferguson Lectures delivered in the University of Manchester 1980.) – (Manch:) Manchester Univ. Pr.; (Phil:) Westminster Pr. (1982). XVI, 158 p.; $ 8,95.

Suchocki, Marjorie H.: God, Christ, Church. A practical guide to process theology. – NY: Crossroad 1982. XII, 227 p.; $ 9,95.

Probleme der religiösen **Sprache**. Hrsg. von Manfred Kaempfert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VI, 391 S. = Wege der Forschung CDXLII.

Macquarrie, John: In search of humanity. A theological and philosophical approach. – (Lo:) SCM Press (1982). 280 p.; £ 8,50.

Isambert, François-André: Le sens du **sacré**. Fête et religion populaire. – (P:) Éd. de Minuit (1982). 314 p. = Le sens commun; F 69,–.

Görres, Albert – Karl Rahner: Das **Böse**. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 254 S.

Schwerdtfeger, Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl **Rahners** Theorie der „**anonymen Christen**". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). XVI, 454 S. = Freiburger theologische Studien CXXIII; kart. DM 69,– [Diss., Freiburg/B]

Hanson, Anthony Tyrrell: The image of the invisible God. – (Lo:) SCM Press (1982). 186 p.; £ 6,50.

Patterson, David: Faith and philosophie. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. X, 151 p.

Stannard, Russell: Science and the renewal of **belief**. – (Lo:) SCM Press (1982). 213 p.; £ 2,95.

Torrance, T. F.: The deposit of faith. – SJTh XXXVI, 1983, 1–28.

Bolich, Gregory G.: **Authority** and the **church**. – (Wash, D.C.:) Univ. Press of America (1982). VIII, 219 p.; $ 10,95.

Hoye, William J.: Lehramtliche Aussagen und wissenschaftliche Wahrheit in der katholischen Theologie. – ZKTh CV, 1983, 156–167.

Veldhuis, Wil: Ervaring, taal en traditie. – TTh XXII, 1982, 247–259; p. 260: Summary: Experience, language and tradition.

VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Dogmatik und Hermeneutik im Blick auf die «Dogmatik des christlichen Glaubens». – Wirkungen hermeneutischer Theologie . . ., Festgabe . . .Gerhard Ebeling . . ., Zü (1983), 123–136.

Hill, William J.: The three-personal God. The Trinity as a mystery of salvation. – Wash, D.C.: Catholic Univ. of America Pr. 1982. XV, 354 p; $ 37,95.

Jüngel, Eberhard: Zur Lehre vom **Heiligen Geist**. Thesen. – Die Mitte des Neuen Testaments ... Festschrift für E. Schweizer . . ., Gö (1983), 119–130.

Bourassa, François: «Dans la communion de l'Esprit Saint». Étude théologique. – SE XXXIV, 1982, 31–56. 135–149. 239–268.

Häring, Hermann: Ecce homo: Aanzetten tot een vernieuwde **christologie**. – TTh XXIII, 1983, 24–38; p. 38: Summary: The task of a renewed christology.

Baltar, Salvador: Luz y sombras. Reflexiones. Dios – muerte – resurrección. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1981. 258 p.; Lire 12 000.

Medusa, Luigi: Chi è l'uomo? Prospettive di antropologia soprannaturale. Con prefazione di Domenico Capone. – Nap: Ed. Dehoniane (1982). 184 p. = Problemi aperti V; Lire 7500.

Rodriguez, Pedro: Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesía. – Scripta theologica XIV, 1982, 807–830.

Gallo, Luis: Puebla. Una propuesta eclesiológica con futuro? – Sales XLIV, 1982, 431–457.

Heyward, Isabel Carter: The redemption of God. A theology of mutual relation. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1982). XXVI, 240 p.; $ 11,50.

Schulz, H.-J.: Église locale et Église universelle. Primauté, collégialité et synodalité. – Parole d'Orient XXXI, 1981, 3–22.

Lessing, Eckhard: Kirche, Recht, Ökumene. Studien zur Ekklesiologie. – Blf: Luther-Verl. 1982. 166 S. = Unio und confessio VIII; kart. DM 32,–.

Margerie, Bertrand de, SJ: L'Eglise peut-elle définir dogmatiquement la maternité spirituelle de Marie? – Marianum XLIV, 1982, 394–418.

Geenen, Godefrid: Fallere. Réflexions sur l'**infaillibilité**. Sa garantie, sa notion. – Div XXVII, 1983, 68–87.

Biffi, Inos: **Eucaristia** e Chiesa: espressioni sintomatiche e punti di riferimento. – SC CX, 1982, 517–539; p. 540–576: Ubbiali, Sergio: Eucaristia e sacramentalità. Per una teologia del **sacramento**; p. 577–603: Caprioli, Adriano: L'Eucaristia: dall'avvenimento alla istituzione. Il problema del rito.

Salgado, Jean-Marie: Le saint Vierge Marie et la sainte Eucharistie. – Doctor Communis XXXVI, 1983, 21–39.

Bourgeois, Henri: L'initiation chrétienne et ses sacrements. – (P: Éd. du) Centurion (1982). 216 p. = Croire et comprendre; F 85,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Vers l'unité pour quel témoignage. La restauration de l'unité réformée ‹1933–1938›. Textes du Colloque d'histoire et de sociologie du **Protestantisme** tenu à Montpellier du 4 au 6 novembre 1977. Réunis par Jean Baubérot. – P: Les Bergers et les Mages 1982. 379 p. = Institut Protestant de Théologie.

Die katholische Kirche und das **Judentum**. Dokumente von **1945–1982**. Mit Kommentaren von E. L. Ehrlich und Erich Zenger. Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 106 S.; kart. DM 16,80.

Heil für die Christen – Unheil für die Juden? Von der Notwendigkeit des Gesprächs und des gemeinsamen Zeugnisses. ‹Hrsg.:› Werner Licharz. – (Ffm:) Haag & Herchen (1982). 123 S. = Arnoldshainer Texte IX.

Rash, Yehoshua: Déminer un champ fertile. Les catholiques français et l'État d'Israel. – P: Ed. du Cerf 1982. 212 p. = Rencontres N.S. XXV; F 70,–.

Krusche, Werner: Bekenntnis und Toleranz. – OekRu XXXII, 1982, 146–163; S. 164–179: Held, Heinz Joachim: Zu einem Leben in Gemeinschaft berufen; S. 180–191: Klein, Aloys: Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die römisch-katholische Kirche.

Tillard, J. M. R.: Eglise catholique et dialogues bilatéraux. – Irenikon LVI, 1983, 5–18; p. 20–33: Gassmann, Günther: Les dialogues bilatéraux de la Fédération Luthérienne Mondiale; p. 34–45: Greenacre, Roger T.: Les dialogues bilatéraux dans lesquels la Communion anglicane est engagée.

Biedermann, H. M., OSA: Im Umkreis des orthodox-katholischen Dialogs. – OstkSt XXXI, 1982, 3–15.

Stylianopoulos, Theodore: Orthodox and Catholicism: A new attempt at dialogue. – Diakonia XVII, 1982, 4–20; p. 21–39: Long, John F., SJ: Reflections on the orthodox-catholic dialogue; p. 40–45: Metropolitan Damaskinos of Tranoupoleos: The Holy Spirit in the Church.

May, John: Christian-Buddhist-Marxist dialogue in **Sri Lanka**: A model for social change in Asia? – JESt XIX, 1982, 719–743.

Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von **Nicäa-Konstantinopel**. – (Tutzing:) Evang. Akademie (1981). 118 S. = Tutzinger Studien II, 1981; [enth.:] S. 18–26: Ritschl, Dietrich: Warum wir Konzilien feiern – Konstantinopel 381; S. 27–36: Papandreou, Damaskinos: Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse. Überlegungen zum II. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel; S. 37–44: Pannenberg, Wolfhart: Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute; S. 44–55: Pottmeyer, Hermann J.: Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie; S. 56–75: Farantos, Megas: Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigen Gott.

Schlüter, Richard: Anmerkungen zur theologischen Argumentation im Dokument „**Das Herrenmahl**". – ThGl LXXIII, 1983, 46–64.

Beinert, Wolfgang: Stand und Bewegung des ökumenischen Geschehens. Versuch einer Bilanz. – Catholica XXXVII, 1983, 1–16.

Thompson, Betty: A chance to change. Women and men in the church. – Phil: Fortress Pr.; Geneva: World Council of Churches (1982). 112 p.; $ 4,95.

Ökumene in **Polen**. Hrsg. in Verb. mit dem Poln. Ökumen. Rat von Gerhard Bassarek. – B: Evang. Verlagsanstalt 1982. 232 S.; Pp. M 9,80.

Konidaris, Gerassimos J.: Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus". Wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden? – (Wü: Königshausen & Neumann im Komm.) 1983. 318 S.; kart. DM 58,–.

Boss, Gerhard: Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde. – (Mchn:) Don Bosco Verlag (1983). 145 S.; kart. DM 19,80.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: **1982**. – ThSt XLIV, 1983, 71–122.

Ariotti, Eliseo: Concilio Vaticano II e aggiornamento della teologia morale. Un tentativo riuscito. – Div XXVII, 1983, 155–176.

Curran, Charles E.: Moral theology: a continuing journey. – Notre Dame: Univ of Notre Dame Pr.; San Francisco: Harper & Row 1982. 238 p.; $ 14,95.

The magisterium and morality. Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). X, 512 p. = Readings in moral theology III.

Grelot, Pierre: La morale évangélique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Écriture sainte. – RTL XIV, 1983, 5–52; p. 53–70: Wattiaux, Henri: La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens. Raisons d'une option; p. 71–91: Daubercies, Pierre: Dialogue avec la morale séculière; p. 92–94: Rezsohazy, Rudolph: L'évolution des valeurs sociales.

García de Haro, R.: Cristo y la conciencia moral. – Angelicum LIX, 1982, 472–499.

Genovesi, Vincent J.: Expectant creativity. The action of **hope** in christian ethics. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. XII, 160 p.; paper $ 9,50.

Fuchs, Joseph, SJ: Sittliche Wahrheit. Zwischen Objektivismus und Subjektivismus. – Greg LXIII, 1982, 631–646.

Zalba, Marcelino, SJ: Cooperatio materialis ad malum morale. – PerRMCL LXXI, 1982, 411–441; p. 443–461: Cuyás, Manuel, SJ: Sic dicta «Dichotomia» sub aspectu morali.

Ott, Detlef: Christliche **Ehe** heute. Zur theologischen Reflexion menschlicher Geschlechtlichkeit. – Ffm, Bern: Lang (1983). 204 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 196; sfr 49,– [Diss., Würzburg. Überarb.]

Beziehungen im Umbruch. Sexualität, Partnerschaft, Ehe, Familie. Hrsg. von Christof Bäumler und Walter Neidhart. – (Mchn:) Kaiser 1982. 150 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologia practica XVII, 3.4.

Häring, Bernhard: 25 Jahre katholische **Sexualethik**. – Studia moralia XX, 1982, 29–66.

Hallett, Garth L., SJ: Contraception and prescriptive infallibility. – ThSt XLIII, 1982, 629–650.

Schulze, Hans – Thea Schulze: Zwischen Technik und Gott. Lebensführung in den Krisen der Gegenwart. – Stu: Calwer Verl. 1982. 236 S.

Schweitzer, Wolfgang: Kommentar: **Friedens**diskussion im status confessionis? – ZevE XXVII, 1983, 126–136; S. 137–155: Rendtorff, Trutz: Müssen Christen Pazifisten sein?

Drewermann, Eugen: Der **Krieg** und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen. – Rgb: Pustet (1982). 434 S. = Reihe Engagement; kart. DM 34,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Hagiographie – cultures et sociétés **IV^e–XII^e** siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris ‹2–5 mai 1979›. – P: Études Augustiniennes 1981. 605 p. = Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, Université de Paris X; F 320,–.

Jäger, Willigis: Kontemplation – Gottesbegegnung heute. Der Weg in die Erfahrung nach Meister **Eckehart** und der „Wolke des Nichtwissens". – Sa: Müller (1982). 182 S.; kart. DM 25,–.

Pelphrey, Brant: Love was his meaning: The theology and mysticism of **Julian of Norwich**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1982. XXII, 360 p. = Salzburg Studies in English Literature. Elizabethan & Renaissance Studies XCII, 4.

Andrés Martín, M.: Carro de dos vidas (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro. – Burgense XXXIII, 1982, 455–496.

De Mielesi, Ugo: La trasformazione d'amore in San **Giovanni** della **Corce**. – Mil: Ed. Dimensione Umana (1981). 270 p.; Lire 11 000.

Poli, Tullio: Punta suprema dell'anima. Virtù teologali, preghiera semplice e adesione alla volontà divina secondo S. **Francesco** di **Sales**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. XV, 208 p. = Analecta Gregoriana CCXXVIII = Series Facultatis Theologiae. Sectio B, LXXVI.

Rey-Mermet, Théodule: Le saint du siècle des lumières – **Alfonso** de **Liguori** ‹1696–1787›. Préface de Jean Delumeau. – P: Nouvelle Cité (1982). 668 p.

Teresa de Jesús – su vivencia eclesial y misionera. En el IV centenario de su muerte. Ponencias y trabajos presentados a la 34 Semana Española de Misionología, celebrada en Burgos, del 27 al 31 de Julio de 1981. – Burgos: Biblioteca "Semanas Misionales" (1982). X, 418 p.

VázquezFernández, Antonio: Notas para una lectura de las "Moradas" de Santa Teresa desde la psicología profunda. – Revista de Espiritualidad XLI, 1982, 463–530; p. 531–566: Castellano Cervera, Jesús: Lectura de un símbolo teresiano; p. 567–599: Tourón del Pie, Eliseo: Escatología anticipativa y proyectiva en "Moradas"; p. 601–612: Senra Varela, A.: La enfermedad de Santa Teresa de Jesús; p. 613–634: Aróstegui, Luis: El Carmelo como símbolo teológico en Erich **Przywara**; p. 635–637: Egido, Teófanes: Documentos sobre la muerte de Santa Teresa; p. 639–642: Antolín, Fortunato: Escritos de Ana de San Bartolomé; p. 643–660: Bibliografía.

Maldonado, Luis: Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa. – Madr: Promoción Popular Cristiana (1982). 205 p. = Colección pastoral aplicada C.

López Díaz-Otazu, Ana María: Experiencia de fe en Teresa de Jesús. – Madr: Narcea, S.A. de Ed. (1981). 175 p.; pes 425.

Borriello, Luigi: Temi maggiori di spiritualità teresiana. – Nap: Ed. Dehoniane (1982). 220 p.; Lire 7000.

Las apariciones de la virgen María Santa Catalina Labouré. (Este volumen recoge las ponencias de la IX Semana de Estudios Vicencianos que tuvo lugar en Salamanca del 9 al 13 de septiembre de 1980. [Por] Jean Pierre Renouard e.a.) – Salm: Ed. CEME (1981). 380 p. = Evangelizare XIII; pes 525.

Häring, Bernhard: Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit. – Mchn, Zü, Wien: Neue Stadt (1982). 143 S. = Spiritualität XXXII. Hilfen zum christlichen Leben; kart. DM 15,80.

Sudbrack, Josef: Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen. – (Wü:) Echter (1983). 195 S.

Roberts, Robert C(ampbell): Spirituality and human emotion. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). IX, 134 p.; $ 7,95.

Sullivan, Francis A.: **Charisms** and charismatic renewal. A biblical and theological study. – Dublin [e.a.:] Gill & Macmillan (1982). 184 p.; £ 5,35.

Antier, Yvette – Jean-Jacques Antier: L'appel de Dieu. Témoignages monastiques. – P: Ed. du Cerf 1982. 252 p. = L'évanglie au XX^e siècle; F 72,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Scola, Angelo: La fondazione teologica della **legge naturale** nello Scriptum super Sententiis di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Frb/S: Universitätsverlag 1982. 298 p. = Studia Friburgensia N.F. LX = Kanonistische Abt. II; sfr 55,– [Diss., Freiburg/S]

Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf **Stoeckers** [von] Günter Brakelmann, Martin Greschat, Werner Jochmann. – Hbg: Christians 1982. 252 S. = Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XVII.

Bainbridge, William S. – Rodney Stark: Suicide, homicide, and religion: **Durkheim** reassessed. – Annual review of the social sciences of religion V, 1981, 33–56; p. 57–100: Seiwert, Hubert: 'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie; p. 101–132: Beckford, James A.: Functionalism and ethics in sociology: The relationship between 'Ought' and 'Function'; p. 133–166: Grönblom, Gunnar – Jørgen Thorgaard: The notion of functional equivalence with special regard to its usage in empirical sociology of religion; p. 167–186: Willaime, Jean-Paul: De la fonction infrapolitique du religieux.

Ausmus, Harry J.: The polite escape. On the myth of **secularization**. – Ohio: Ohio Univ. Pr.; NY: Harper & Row 1982. 189 p.; $ 20,95.

Kehrer, Günter: Organisierte Religion. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 160 S.; kart. DM 29,80.

Stegmann, Franz Josef: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart. – Mchn, Wien: Olzog Verlag (1983). 198 S.; kart. DM 28,–.

Schmidtchen, Gerhard: Katholische und protestantische Traditionen in der Bundesrepublik Deutschland. – Glaube u. Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. Kasch, Bayreuth (1981), 333–340; S. 341–348: Helle, Horst Jürgen: Glaubensinhalte und Familienformen; S. 349–358: Nell-Breuning, Oswald von: Toleranz; S. 359–370: Nawroth, Edgar: Ethik des Gemeinwohls; S. 371–382: Witetschek, Helmut: Die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Bestandsaufnahme; S. 383–388: Löw, Konrad: Ist das Grundgesetz weltanschaulich neutral? Zum Verhältnis der Grundwerte zu den Grundrechten; S. 389–399: Zsifkovits, Valentin: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Grundlagen katholischer und protestantischer Staatsanschauung.

Büchele, Herwig: Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1982). 147 S. = Soziale Brennpunkte IX.

Glässgen, Heinz: **Katholische Kirche** und **Rundfunk** in der Bundesrepublik Deutschland **1945–1962**. – B: Spiess (1983). 329 S. = Rundfunkforschung VIII; kart. DM 49.–.

Evangelicals and development. Toward a theology of social change. Ed. by Ronald J. Sider. – Phil: The Westminster Pr. (1981). 123 p. = Contemporary issues in social ethics II; $ 6,95.

Nell-Breuning, Oswald von: Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika **Laborem exercens** von Johannes Paul II. Mit einem Text der Enzyklika in der von Oswald v. Nell-Breuning im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz erstellten verbesserten Übersetzung. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1983). 189 S. = Soziale Brennpunkte X; kart. DM 14,–.

Brattinga, T[eije]: Karl **Marx**, Bruno **Bauer**, Ludwig **Feuerbach**. Een studie naar de herkomst van de marxistische opvatting over godsdienst. – Bolsward: Het witte Boekhuis 1982. 208 blz.; hfl 19,50.

Steger, Gerhard: Marx kontra Christus? Die Entwicklung der Katholischen **Arbeiterjugend Österreichs** 1946 bis 1980. – (Wien:) Österreich. Bundesverlag (1983). 223 S.; kart. DM 27,80 [Diss., Wien]

Steger, Gerhard: Der Brückenschlag. **Kath. Kirche** und **Sozialdemokratie** in **Österreich**. – Wien, Mchn: Jugend und Volk 1982. 368 S.; Pp. DM 49,–.

Friedrich, Gerhard: **Ökologie** und **Bibel**. Neuer Mensch und alter Kosmos. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 112 S.; kart. DM 28,–.

Daujat, Jean: L'Eglise et le **socialisme**. – P: Téqui (1982). 96 p.

Coste, René: Les fondements biblico-théologiques de la **justice** et de la **paix**. – NRTh, A. CXV = T. CV, 1983, 179–217.

Das Kreuz mit dem Frieden. 1982 Jahre Christen und Politik. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Christentum und Politik" in der Elefanten Press: Peter Winzeler (u. a.). – B-West: Elefanten Press 1982. 240 S., zahlr. Abb. im Text = EP LXXXIII.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: Le célibat ecclésiastique. Le droit et la pratique du XI^e au XII^e siècle. – ZSavRGkan XCIX, 1982, 1–31.

Decretales ineditae saeculi **XII**. From the papers of the late Walter Holtzmann ed. and revised by Stanley Chodorow and Charles Duggan. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. XXXI, 213 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. B: Corpus Collectionum IV; Lire 28 000.

Epp, René – Charles Lefebvre – René Metz: Le droit et les institutions de l'église catholique latine de la fin du **XVIII^e** siècle à **1978**. Sources, communauté chrétienne et hiérarchie. – P: Ed. Cujas (1981). 583 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XVI; F 250,–.

Spinelli, Lorenzo: Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive. In collaborazione con Giuseppe dalla Torre. – Mil: Giuffrè 1982. IV, 154 p.; Lire 8000.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. – (Vatican City:) Libr. Ed. Vaticana 1983. XXX, 317 p.; kart. DM 20,–.

Schwendenwein, Hugo: Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1983). 638 S.; Lw. DM 150,–.

Larrabe, José L.: El nuevo Código de la Iglesia: novedades en el tratado del matrimonio. – EE LVIII, 1983, 3–20.

Madey, Johannes: Ökumenische Fragen und Probleme im neuen katholischen **Ostkirchenrecht**. – Catholica XXXVI, 1982, 280–293.

Rossi, Opilio: La figura del **laico** nel Concilio Vaticano II. – MonEccl CVII, 1982, 476–490; p. 491–508: Fumagalli Carulli, Ombretta: I laici nella normativa del Nuovo Codex Iuris Canonici.

Weber, Josef: **„Erfüllungsunvermögen"** in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. – Rgb : Pustet (1983). 218 S. = Eichstätter Studien. N.F. XVII; kart. DM 48,– [Diss., Eichstätt]

Mendonça, Augustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XVI, 1982, 5–213.

Hayoit, Pierre: La conception «existentielle» du mariage et ses répercussions en matière d'**erreur**. – RDC XXXIII, 1983, 9–51.

Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia. – PerRMCL LXXI, 1982, 379–396; p. 397–410: Coccopalmerio, Francesco: Communicatio in Sacris, iuxta Schema novi Codicis.

Madero López, Luis: La intervención de tercero en el proceso canónico. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 315 p. = Colección canónica; pes 1480.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

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

Forster, Karl: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. I: Glaube, Kirche, pastoraler Dienst. II: Kirche und Welt. – (Wü:) Echter (1982). 702 S.; 674 S.; S. 663–674: Bibliographie Karl Forster; kart. DM 98,–.

Arnold, Fritz: Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. – Rgb: Pustet (1983). 145 S. = Reihe Engagement.

Wollmann, Gabriele: Die ständigen **Diakone**. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 236 S.; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Weß, Paul: Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 149 S.; kart. DM 19,80.

Landgraf, John R.: Creative singlehood and pastoral care. – Phil: Fortress Press (1983). XV, 79 p. = Creative pastoral care and counseling series.

Kleindienst, Eugen: **Partnerschaft** als Prinzip der **Ehepastoral**. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. – (Wü:) Echter (1982). 261 S.; kart. DM 28,– [Diss., Augsburg]

Lauer, Werner: **Sterben** und **Tod**. Eine Orientierungshilfe. – Mchn: Pfeiffer (1983). 277 S.; kart. DM 42,–.

Mehr Evangelium in den **Medien**. Die Herausforderung der neuen Medien. ‹Hrsg.:› Erhard Diehl, Kurt Sprenger. – Witten: Bundes-Verlag (1982). 104 S. = ABC Team A CCLXXXV.

Predigt – vor der Arbeitswelt sprachlos? – (Mchn:) Kaiser 1982. 182 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologie practica Jg. XVII, 1.2.

L'appello all'umano nella predicazione della Chiesa. [Di] ‹Giuseppe] Angelini (e.a.).› – (Brescia:) Ed. la Scuola (1981). 159 p. = Pubblicazioni della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale VII; Lire 7000.

Die andere Kirche. **Basisgemeinden** in **Europa**. Hrsg. von Norbert Copray, Hartmut Meesmann und Thomas Seiterich. – (Wup:) Jugenddienst-Verlag (1982). 173 S. = Publik-Forum-Buch; kart. DM 9,80.

Farley, Edward: The fragmentation and unity of theological **education**. – Phil: Fortress Pr. (1983). XII, 206 p.; $ 29,95.

Bartholomäus, Wolfgang: Einführung in die Religionspädagogik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. XIII, 245 S. = Die Theologie.

Teipel, Alfred: Die Katechismusfrage. Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 432 S.; kart. DM 74,–.

Greulich, Werner: Katechese als Sprachschule des Glaubens. – Mstr 1982: o. Dr. VIII, 490 S. [Diss., Münster]

Scott, Kieran: Religious education and professional religious education: A conflict? – Religious education XXXV, 1982, 587–603; p. 604–614: Browde, Joseph: Religious education: Expectations as a profession; p. 615–627: Elias, John: The three publics of religious education; p. 628–641: Robinson, Edward: Professionalism and the religious imagination; p. 642–656: Davies, Richard: Creative ambiguity.

Schobel, Paul: Kirche am Ort der Arbeit. – Religionspädagogische Beiträge XI, 1983, 3–18; S. 19–27: Maire, Paul: Arbeiterpastoral und Katechese von Arbeiterkindern in Frankreich; S. 28–47: Ludwig, Heinrich: Arbeiterschaft und Theologie. Anfragen an die Religionspädagogik; S. 48–71: Krämer, Werner: Zur gesellschaftlichen Lage der Arbeiterschaft; S. 72–91: Gleißner, Alfred: Die Berufsschule; S. 92–113: Stachel, Günter: Religiöse Erziehung und ihre Zielsetzung. Versuch einer Voraustheorie für empirische Untersuchungen und für die Curriculumentwicklung; S. 114–116: Nastainczyk, Wolfgang: Thesen zu Zielen und Inhalten des katholischen Religionsunterrichts; S. 117–141: Jendorff, Bernhard: Die Hausaufgabenpraxis im Fach Katholische Religion.

XV. Liturgiewissenschaft

Amberg, Gottfried: **Ceremoniale Coloniense**. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit. – Siegburg: Schmitt 1982. 227 S., Ill., graph. Darst. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XVII.

Karnowka, Georg-Hubertus: Breviarium Passaviense. Das **Passauer Brevier** im Mittelalter und die Breviere der altbayerischen Kirchenprovinz. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XXXIV, 410 S. = Münchener theologische Studien II, 44; kart. DM 68,– [Diss., München]

The Manual from **Bystorp** (Manuale Bistorpense) Lund University Library, Medeltidshandskrift 43a. Ed. by Bengt Strömberg. – Egtved: Ed. Egtved 1982. 133 p., 4 faks. = Bibliotheca liturgica Danica. Ser. latina II; dkr 130,–.

Maas-Ewerd, Theodor: „Klare Unterscheidung statt Verallgemeinerung." Ein benediktinisches Dokument zur Krise der Liturgischen Bewegung ‹1939–1944›. – ErbAuftr LVIII, 1982, 178–194.

Kiedl, Friederike: Liturgisches Spiel – geistlicher Gesang. Das wissenschaftliche Werk von Walter **Lipphardt**. – ALW XXIV, 1982, 317–364.

Keifer, Ralph A.: Blessed and broken. An exploration of the contemporary experience of God in Eucharistic celebration. – Wilmington: Glazier 1982. VIII, 148 p.; paper 6,95.

Meyer, H. B.: Zur Frage der **Inkulturation** der **Liturgie**. – ZKTh CV, 1983, 1–31.

Strottmann, Th., OSB: Kerstmis en Epiphanie in de oosterse traditie. – TLit LXV, 1982, 354–357; p. 358–369: Van der Meer, F.: De kerstikoon, genaamd Hè Gennèsis; p. 370–379: Hollaardt, A., OP: Het feest van de doop van de Heer. Oosterse bijdragen tot een westerse viering; p. 380–392: Meijer, J., CSSI: Liturgie vieren in oost en west; p. 393–416: Blijlevens, A., CSSI: Liturgie als lofprijzing. Een thema met variaties; p. 417–423: Spiertz, F. X.: Bibliografie Cornelius Adrianus **Bouman**.

Gerhards, Albert: **Liturgie** und **Recht**. – LJ XXX, 1983, 1–4; S. 5–29: Stevens, Piet: Die rechtkonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung; S. 30–42: Suttner, Ernst Chr.: Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche; S. 43–53: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Gottesdienst und Recht in der reformatorischen Tradition; S. 54–67: Krätzl, Helmut: Ebenen liturgischen Rechtes.

Kilmartin, Edward J., SJ: The active role of Christ and the Spirit in the Divine Liturgy. – Diakonia XVII, 1983, 73–108; p. 109–126: Timiades, Emilianos: Life giving. An interpersonal action; p. 127–142: Morse, Jonathan: Fruits of the Eucharist: Henosis and Theosis; p. 143–150: Tataryn, Myron: The theological anthropology of the Byzantine rites of Christian initiation.

Brovelli, Franco: Il tempo di **quaresima** nel nouvo messale **ambrosiano**. – SC CXI, 1983, 5–36.

Verheul, Ambrosius, OSB: La liturgie comme louange à Dieu. – QL LXIV, 1983, 19–44.

Schultze, Bernhard, SJ: Die Eucharistieversammlung als Kirche. – OstkSt XXXI, 1982, 33–51.

Belting, Hans: An image and its function in the liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium. – Dumbarton Oaks Papers XXXIV/XXXV, 1980/81, 1–16 (with 22 fig.); p. 17–30: Cutler, Anthony: Liturgical strata in the marginal Psalter (31 fig.); p. 31–43: Grosdidier de Matons, José: Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon; p. 45–75: Taft, Robert, SJ: The liturgy of the Great Church: An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of iconoclasm; p. 77–124: Mouriki, Doula: Stylistic trends in monumental painting of Greece during the eleventh and twelfth centuries (27 fig.); p. 125–176: Taylor, Michael D.: A historiated tree of Jesse (29 fig.); p. 225–237: Shahîd, Irfan: Heraclius πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς; p. 239–246: Oikonomides, Nicolas: St. George of Mangana, Maria Skleraina, and the "Malyj Sion" of Novgorod (3 fig.); p. 247–260: Breckenridge, Johannes D.: Christ on the lyre-backed throne (30 fig.); p. 261–269: Maguire, Henry: The iconograph of Symeon with the Christ Child in Byzantine art (14 fig.).

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Petrus Becker OSB, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Norbert Maria Borengässer, Weierbornstr. 19, 5300 Bonn 1; Dr. Franz Bosbach, Konviktstr. 11, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmershauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Mauritius-Str. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Ulrich Luck, Königsweg 78 F, 2300 Kiel 1; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florian-Str. 4, DDR-7022 Leipzig; Dr. Heinz Musssinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen; Dr. Peter Plank, Fliederstr. 18, 6971 Großrinderfeld; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Manfred Porbst SAC, Postfach 2 30, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Hans Quecke SJ, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma; Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Gunter Scholtz, Drohnenweg 26, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Ursula Schubert, Walfischgasse 10, A-1010 Wien; Manfred Schulze, Hölderlinstr. 17, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Horst Seebaß, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Dr. Klaus Thomas, DD., Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Dörfflerstr. 17, 3550 Marburg; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen drei Prospekte bei:

Johannes Paul II. (Eos Verlag)
„Platonismus und Christentum" und „Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum" (Verlag Aschendorff)

Luther 1983



Otto Hermann Pesch

Hinführung zu Luther

360 Seiten, Ln.,
DM 39,80

Luther-Jubiläum 1983. Die weltweite wie örtliche Begegnung zwischen Protestanten und Katholiken halten die Frage nach der Person und dem Werk Luthers wach. Der bekannte katholische Lutherforscher legt hier eine Deutung vor, die mit einigen bisherigen Selbstverständlichkeiten bricht.

Sie ist eine allgemeinverständliche Hinführung zu Luther und zugleich ein Beitrag zur fortdauernden Fachdiskussion. Text (für «Laien»), Fußnoten (als Nachweis) und «Fachsimpeleien» (im Anhang) machen das Buch reizvoll für beide Lesergruppen.

Predigten Martin Luthers durch das Kirchenjahr

I. Fastenzeit, Ostern, Pfingsten

Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Peter Manns
128 Seiten. Kt. DM 8,80

Der bekannte katholische Lutherforscher legt hier in neuer Übersetzung Predigten Martin Luthers aus den Jahren 1514 bis 1545 vor. Diese Übersetzung spricht den heutigen Menschen direkt an: Die Sprache ist weder «antiquiert» noch «frisiert», sondern läßt die Sprachgewalt des Reformators lebendig werden.
Dieser «Originalton Luther» fordert in einer Zeit der katholischen Neuentdeckung des Reformators und der ökumenischen Annäherung zwischen Protestanten und Katholiken die Christen beider Konfessionen heraus, sich in die Schule dieses Mannes zu begeben und seinen Dienst am Wort Gottes zum Maß ihrer eigenen Verkündigung zu machen.

Matthias-Grünewald-Verlag

Das Neue Buch von Helmut Thielicke

Glauben und Denken in der Neuzeit

Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie.
1983, ca. 638 Seiten. ISBN 3-16-144653-4
Studienausgabe Kart. DM 58.–.
ISBN 3-16-144654-2 Ln. DM 92.–

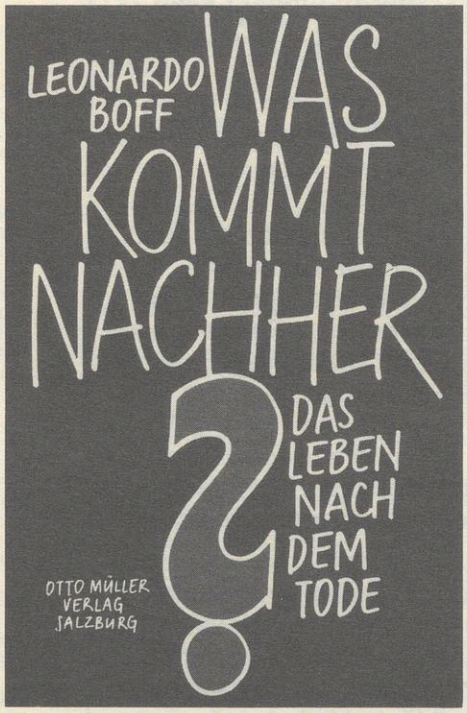
Dieses neue Werk behandelt die Theologiegeschichte der letzten beiden Jahrhunderte. Die Vielfalt des historischen Stoffes wird durch eine systematische Frage zusammengehalten und geordnet: durch die Frage, wie die Theologie sich mit dem Weltverständnis der Moderne auseinandergesetzt hat. So ergibt sich als Leitgedanke die Polarität von Glaube und Denken und damit die jeweilige Neuaneignung des Glaubens auf einer höheren Reflexionsstufe. Diese Thematik verlangt in hohem Grad die Einbeziehung der Philosophiegeschichte (insbesondere Kants und Hegels). Der Verfasser legt Wert darauf, die historischen Linien bis zur Theologie unserer Zeit auszuziehen.

Ab Ende Mai im Buchhandel!



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

3 Monate nach Erscheinen in 2. Auflage



»Dieses Buch des brasilianischen Theologen Boff gehört zu den großen Erlebnissen meines Lebens.«

Pfarrer Schermann, Wien

Leonardo Boff

Was kommt nachher?

Das Leben nach dem Tode

188 Seiten, brosch., S 198,—, DM/sfr 29,—

Was als Jenseitshoffnung im Christentum lebendig ist, hat Leonardo Boff in diesem Buch überdacht und begründet. Den Schwierigkeiten, auf die eine moderne Mentalität stößt, weicht er nicht aus, Worthülsen wie Himmel, Hölle, Fegefeuer, Gericht, weisen in ihrer von Boff freigelegten und wahren Bedeutung auf eine neue Wirklichkeit. Die »fabelhaften« Assoziationen, die sich dabei einstellen, schiebt er beiseite. Vom Hören auf die »Theologie des Volkes« hat Boffs Argumentation Aktualität und Lebensnähe. Seine Sprache ist modern und gegenwartsnah.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

War Nietzsche Gottsucher oder Antichrist?

Eugen Biser

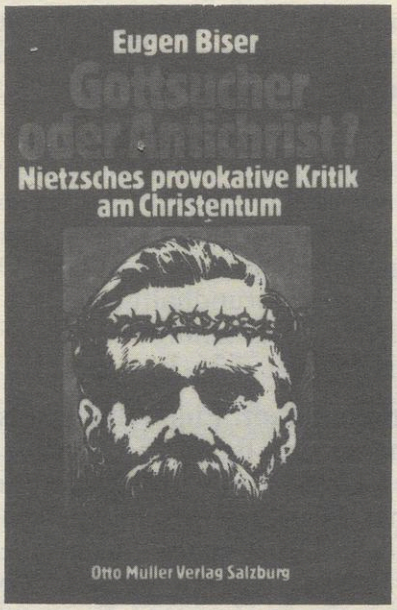
Gottsucher oder Antichrist?

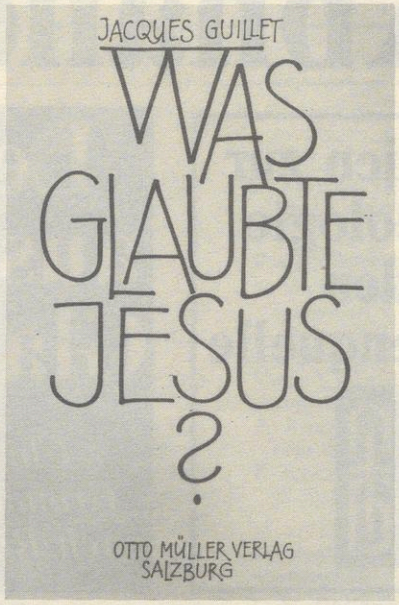
Nietzsches provokative Kritik des Christentums

132 Seiten, Paperback
S 139,—, DM/sfr 19,80

Biser führt hier den Nachweis, daß Nietzsches Kritik des Gottesglaubens in erster Linie ein Angriff auf das Christentum ist, während er im Umgang mit der Gestalt Jesu auffallend gemäßigt verfährt. Das bringt in seine Kritik eine interessante Dialektik. Nietzsche sah im dogmatischen und institutionellen Aufbau des Christentums das System, in Spiritualität und Moral die Entfremdung, in der Lebenspraxis das Ressentiment und lief dagegen mit wachsender Vehemenz Sturm. Doch neutralisierte er seine leidenschaftliche Polemik zugleich dadurch, daß er sich in die Rolle des Hanswurst hineinspielte, der nach Art der Hofnarren an feudalen Herrscherhäusern die Rolle des Wahr-Sagers ausübt. Damit tritt er in die Reihe jener kritischen Außenseiter, denen das Christentum noch immer wichtigste Erkenntnisse und Impulse zu verdanken hat.

Otto Müller Verlag Salzburg





Ein originelles Buch über Jesus und sein Verhältnis zu Gott

Jacques Guillet

Was glaubte Jesus?

140 Seiten, brosch.
S 182,—, DM/sfr 26,—

»Guillet wagt sich an drei Fragen, die der Theologie seit jeher viel Kopfzerbrechen bereitet haben: Hat Jesus überhaupt geglaubt oder war er als Sohn Gottes allwissend wie Gott selbst? Wie hat Jesus sich selbst verstanden? Was dachte er über Gott, über seine Sendung und den Lauf der Welt?
Guillet kommt nicht nur zu einem wissenschaftlich interessanten Ergebnis, sondern zeigt darüber hinaus unerwartete Tiefen der christlichen Spiritualität.«

Salzburger Nachrichten

Otto Müller Verlag Salzburg

Neutestamentliche Abhandlungen

Studien zur Theologie der Logienquelle



Leben aus dem Glauben

Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13

Herrenmahl und hellenistischer Kult



Paul Hoffmann: Studien zur Theologie der Logienquelle. Der Verfasser untersucht hier die Tradition der Jesuslogien, die von Matthäus und Lukas in ihren Evangelien verarbeitet wurden (nach der Zwei-Quellen-Theorie also die Logienquelle). Die Logienquelle ermöglicht einen Zugang zu frühen Formen urchristlicher Verkündigung und der Deutung Jesu, zu den Vorformen des Passions- und Osterkerygmas sowie zu der prophetisch-charismatischen Eigenart der urchristlichen Mission. Den Band beschließt ein bibliographischer Nachtrag über die Literatur von 1970 bis 1981. Die *Zeitschrift für katholische Theologie* urteilte nach Erscheinen des Werkes: „In der Untersuchung wird die historisch-kritische Methode meisterhaft angewandt. Das Werk kann eine bedeutende und ausgewogene Erforschung der Logienquelle genannt werden." *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 8)* **3. Auflage,** VIII und 366 Seiten, Leinen 90,– DM, ISBN 3-402-03630-4.

Franz-Josef Ortkemper: Leben aus dem Glauben. Die Arbeit untersucht die Mahnungen des Paulus in Römer 12-13. Nach einer eingehenden Exegese der Texte folgt der Versuch einer systematischen Durchdringung. Im Hintergrund steht dabei die Frage, wie weit die paulinische Mahnung uns heute bei der Suche nach ethischer Orientierung helfen kann. Besonderes Interesse gilt den christlichen Grundhaltungen, die Paulus der römischen Gemeinde nahelegt. *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 14)* VI und 264 Seiten, Leinen 98,— DM, ISBN 3-402-03636-3.

Hans-Josef Klauck: Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. Thema des Buches ist der Vergleich des urchristlichen Herrenmahls mit den religiösen Mählern der Umwelt. Ein forschungsgeschichtlicher Durchblick und der Entwurf eines Begriffsrasters bereiten eine schwerpunktmäßige Darstellung der kultischen Mähler in der griechisch-römischen Welt, im Judentum und in der Gnosis vor, wobei den Mysterienkulten ein besonderes Augenmerk gilt. Auf diesem Hintergrund entfaltet ein weiterer Hauptteil die spannungsreiche Diskussion um das Herrenmahl zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde. *(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 15)* VIII und 431 Seiten, Leinen 118,— DM, ISBN 3-402-03637-1.

Aschendorff

Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 84,–

Nummer 4 — **1983** — **79. Jahrgang**

Reinhard Seeliger: Altchristliche Geschichtsschreibung . . . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT: . . . . . Sp. 275
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Joh. Botterweck und H. Ringgren. Bd. III Lfg. 8/9 (G. Krinetzki)
A. Rose: Les Psaumes voix du Christ et de l'Eglise (H. Groß)
S. Amsler: Aggée Zacharie 1–8; A. Lacocque: Zacharie 9–14; R. Vuilleumier: Malachie (J. Becker)
B. Przybylski: Righteousness in Matthew and his world of thought (H. Giesen)
I. Broer: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes (H. Giesen)
H.-W. Winden: Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? (H. Verweyen)
F.-J. Ortkemper: Leben aus dem Glauben (J. Blank)

Kirchen- und Dogmengeschichte. . . . Sp. 290
W. Speyer: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen (N. Brox)
Arché e Telos. Hrsg. von U. Bianchi und H. Crouzel (M.-B. v. Stritzky)
A. Giacobbi: La chiesa in S. Agostino I Mistero di communione (W. Gessel)
W. Fauser: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung (L. Ott)
W. Zöller: Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stifts Hamersleben (1108–1462) (W. Kohl)
B. Jaspert: Studien zum Mönchtum (O. Hagemeyer)
A. Lindt: Das Zeitalter des Totalitarismus (U. v. Hehl)
M. Liebmann: Kardinal Innitzer und der Anschluß (H. Hürten)
Die evangelische Kirche in der DDR. Hrsg. von R. Henkys (K. Richter)
H. Dähn: Konfrontation oder Kooperation? (K. Richter)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 305
F. W. Graf: Kritik und Pseudo-Spekulation (H. G. Türk)
A. Kolping: Fundamentaltheologie III (O. Knoch)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 20: R. Schaeffler: Wissenschaftstheorie und Theologie. G. Altner: Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung. F. Böckle / A. W. v. Eiff: Wissenschaft und Ethos (H. Wagner)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 25: Th. Luckmann/H. Döring/P.-M. Zulehner: Anonymität und persönliche Identität. E. Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube. B. Casper: Alltagserfahrung und Frömmigkeit. F. X. Kaufmann/G. Stachel: Religiöse Sozialisation (H. Wagner)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 312
H. Biesenbach: Zur Logik der moralischen Argumentation (W. Wolbert)
A. F. Utz: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie (G. Ermecke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 317
J. Neumann: Grundriß des katholischen Kirchenrechts (R. Weigand)
K. Lüdicke: Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht (M. Kaiser)
F. Arinze: Der Theologe und das kirchliche Lehramt (H. Heinemann)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
N. Mette: Kirchlich distanzierte Christlichkeit (G. Schneider)
G. Schneider: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung (N. Mette)
Vom Ende der Zukunft. Hrsg. von H. Wiking (H. Poensgen/O. Fuchs)
P. Boeckholt: Eucharistie-Geheimnis des Lebens in der Gemeinde (H. Wieh)
F. Reckinger: Da bin ich mitten unter euch (K.-B. Müller)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 331
J. S. Pobee: Grundlinien einer afrikanischen Theologie (K. J. Tossou)
Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von H. Fries, F. Köster, B. H. Willeke, N. P. Moritzen, H. Bürkle, F. Wolfinger (L. Hagemann)
P. Crapon de Crapona: Le Coran: Aux sources de la parole oraculaire (A. Th. Khoury)
S. Jargy: Islam et chrétienté (A. Th. Khoury)
P. Antes: Ethik und Politik im Islam (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 336
Der Weg zum Quell. Hrsg. von J. Kotschner (O. Hagemeyer)
J.-P. Caussade: Hingabe an Gottes Verheißung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Altchristliche Geschichtsschreibung*

von Hans Reinhard Seeliger, Mainz

Was Veröffentlichungen über die Frühgeschichte der kirchlichen Historiographie anbelangt, ist die deutsche Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten der angloamerikanischen gegenüber durchaus ins Hintertreffen geraten; zwei größere deutsche Studien[1] gelangten leider nicht zum Druck, der jüngst erschienene Artikel „Eusebius von Caesarea" in der TRE 10 (1982) wurde dem Engländer D. S. Wallace-Hadrill anvertraut, der schon früher mit einem Buch über Eusebius[2] hervorgetreten war. So ist, wer sich derzeit grundlegender über Eusebius und seine Kirchengeschichte sowie deren Fortsetzer informieren will, weitgehend auf fremdsprachige Literatur verwiesen.

Jedermann weiß zwar, daß die Forschung international ist und begrüßt es, wenn nicht nur im eigenen Sprachgebiet über das ihn interessierende Thema gearbeitet wird; doch bleibt, je nach dem Maß der individuellen Beherrschung einer Fremdsprache, die Lektüre einer Monographie in einer anderen als der Muttersprache immer eine mehr oder weniger große Mühe. So erwartet der Leser einer Rezension über ein fremdsprachiges Buch hier noch mehr als sonst zunächst einmal ein Referat des Inhalts, um beurteilen zu können, ob sich die Lektüre eines fremdsprachigen Buches für ihn lohnen wird. Auf die Inhaltsangaben wird deshalb im folgenden bei den englischen Büchern besonderes Augenmerk verwandt.

Die Studien von Grant und Chesnut, die hier zuerst besprochen werden sollen, verhalten sich zueinander etwa wie die Einleitung ins Neue Testament zu einer Theologie desselben. Und wie letztere ohne die Fragestellungen, die unter dem ersteren Begriff zusammengefaßt sind, nicht gedacht werden kann, so erlahmt doch das Interesse dessen, der allein an Konzepten einer Schrift interessiert ist, häufig an

* **Grant,** Robert M.: **Eusebius as church historian.** – Oxford: Clarendon 1980. VII, 184 S. Lw. £ 10.00
Chesnut, Glenn F.: **The first christian histories.** Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. – Paris: Beauchesne (1977). 257 S. (Théologie historique Bd 46) kart. FF 120.–
Goetz, Hans-Werner: **Die Geschichtstheologie des Orosius.** Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. VIII, 180 S. (Impulse der Forschung, Bd 32) kart. DM 73.–

[1] G. Ruhbach, Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea, Diss. masch. Heidelberg 1962; G. Wießner, Bios und Ethos. Studien zum exemplarischen Geschichtsdenken bei Eusebius von Caesarea, Habil. Schr. Göttingen 1968 (von Ruhbach jedoch: Die politische Theologie Eusebs von Caesarea in dem von ihm hg. Bd. Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976 [Wege der Forsch. 306] 236–258). Eine im Jahrbuch für historische Forschung 1975, 227, Nr. 889 angekündigte Bochumer Arbeit über „Probleme der Kirchengeschichtsschreibung des Eusebeios von Kaisareia" scheint, wie die Folgebände ausweisen, nicht zustande gekommen zu sein.

[2] Eusebius of Caesarea, London 1960.

20. OKT. 1983

der Behandlung von Problemen der Einheitlichkeit, Abfassungzeit, Gliederung und des Adressatenkreises einer Schrift. Diesen Fragen widmet sich bezüglich der Kirchengeschichte (H. E.) Eusebs die Studie von Robert M. Grant. Grants Ziel ist es zuvörderst zu zeigen, daß Eusebius (E.) nicht allein die Bücher VIII–X seiner Kirchengeschichte jeweils neu bearbeitete, wenn er zu einer neuen Edition schritt, sondern daß Spuren davon auch in den Büchern I–VII zu finden sind (1; 164). Entgegen der alten These von E. Schwartz hält G. zusammen mit R. Laqueur und G. Bardy dafür, daß die erste Edition der H. E. nicht acht, sondern nur sieben Bücher umfaßte (13f); auf ein genaues Datum für diese Edition möchte er sich nicht festlegen: ob sie erst 311/12 oder schon 303 anzusetzen ist, will G. nicht entscheiden (14f). Eine Datierung vor 303 (Laqueur) schließt G. (anders als zuletzt Bardy in seiner Ausgabe in den Sources Chr) jedoch aus.[3] Spuren dieser ersten Edition der Bücher I–VII seien – aufgrund der oberflächlichen Arbeitsweise des E. (1) – an verschiedenen Stellen zu finden und beträfen insbesondere E.s Einstellung zum sog. Judenchristentum und seiner Eschatologie (E.s Ansichten dazu änderten sich später, als er im christlichen Kaisertum die Geschichte an ihr vorherbestimmtes Ende kommen sah), beträfen im Zusammenhang damit auch die Bewertung Mark Aurels wie die Datierung des Todes Origines' (15f). In der ersten Aufl. stehe E. seiner Chronik näher; die zweite setze die Rezeption Hegesipps voraus.

G. löst sein Versprechen, dies näher zu erläutern, so ein, daß er die Themen bespricht, die E. im Vorwort (H. E. I 1–4, bes. 1f), zu behandeln in Aussicht stellt. Dies Vorwort rechnet G. insgesamt zur 2. Aufl. von 315 (34; 142). Spuren des Vorworts zur 1. Aufl. seien freilich dort noch zu ermitteln, wo sich E. auf ein zunächst angegebenes Thema, das des Kanons der biblischen Schriften, bezieht (16; 126). Indem G. dies (Kap. XI) und die anderen Themen E.s erläutert (Apostolische Sukzession: Kap. VI; „Events and Persons": Kap. VII; Häretiker: Kap. VIII; das Schicksal der Juden: Kap. IX; Verfolgung und Martyrium: Kap. X), ergibt sich methodisch der Ansatz zu einer Motivgeschichte der H. E., über die aber unversehens die Fragen nach den Details, dem Charakter und der Gestalt der 1. Aufl. immer wieder ins Hintertreffen geraten. G. nimmt nämlich die H. E. zuletzt doch in ihrer Endgestalt in den Blick. So bietet sich das Buch in seinen Hauptteilen als eine Phänomenologie der Themen des E. dar, die zwar nicht alle Erwartungen des Rez. erfüllte, sich jedoch als Einführung in die H. E. E.s vorzüglich eignet und die Mühe der Lektüre wert ist. Vermutlich hängen die Schwächen in der Konzeption des Buches damit zusammen, daß G. den Grundstock der Arbeit schon früher publizierte, den hier überarbeitete Aufsätze bilden (vgl. Vorw.).

Sich auf den Spuren G.s dem Thema zu nähern, hat freilich den Vorteil, nicht allzu schnell auf das Thema „Heilsgeschichte" bzw. „Geschichtstheologie" zuzusteuern, auf das sich eine große Zahl früherer Veröffentlichungen[4] konzentrieren. G. erläutert die Bausteine zu einer Geschichtstheologie des E. Er zeigt, daß für E. nicht allein die bischöfliche Sukzession wichtig ist, sondern auch die Sukzession in den theologischen Schulen (besonders der Alexandrias: 72–76), auf welche das prophetische Element der Frühkirche übergegangen sei (46f.). Dabei ist sein Konzept von Sukzession ein rein historisches, nicht sakramentales (59), anknüpfend an die Vorstellung legitimer Nachfolge in den Philosophenschulen (46). Im Zusammenhang damit hält es E. offensichtlich für nützlich, die Kirche (und ihre Geschichte) in „episcopale und nicht-episcopale Segmente" zu unterteilen, wobei er bei letzterem noch einmal die Prediger und Lehrer der von ihm hochgeschätzten mündlichen Tradition von den Schriftstellern unterscheidet (60/63). Seine Kenntnisse über Autoren war er in der Lage, beständig zu erweitern. Dies war ihm nach G. besonders durch eine Bibliotheksreise nach Jerusalem möglich, wo er Hegesipps (heute verlorene) Hypomnemata und den (ebenfalls verlorenen) Dialog des Gaius studieren konnte (41f), was dann seinen Niederschlag in der 2. Aufl., der Bücher I–VII fand (67–72). Von Überarbeitungen geht G. auch bei der Origines-Vita in H. E. VI aus, die er in ihrer letzten Fassung mit P. Nautin um 315 datiert; sie sei in die Geschichte der Alexandrinischen Schule so eingerückt wie die Viten Philipps II. von Makedonien und Alexanders innerhalb der Universalgeschichte Diodors in die Geschichte der griechischen Staaten (76f).

Neben diese „innere" Geschichte des Christentums in den verschiedenen Ausprägungen von Sukzessionen stellt E. dessen „äußere" Geschichte, die sich mit den Häretikern, Juden und Christenverfolgungen befaßt. Erst die Behandlung dieses letzten Themas in H. E. VII begründet nach G.s Ansicht E.s Kirchengeschichtsschreibung im strengen Sinn (22); für die anderen Teile macht G. auf den lockeren anthologischen Charakter des Ganzen aufmerksam (22f; 28f).

Die Häresien betrachtet E. als Ausgeburten von Neuerungsucht (neoteropoia und kainotomia); mit denselben Worten wurde schon die Anklage gegen Sokrates vorgetragen, theologische Reformlehren verbreitet zu haben. Durch solche und ähnliche Beobachtungen zum Wortgebrauch des E. (z. B. auch zur Terminologie der Vorsehungs-Theologie, mit der E. Konstantins Sieg interpretiert: s. u.) würzt G. seine Darstellung, die jedoch insgesamt bei einer deskriptiven Beschreibung der Quellen und Abhängigkeiten (Origines!) E.s stehenbleibt. Versprechen wie „the relation of his ideas to the Church situation of his own time can best be illustrated from what he says about individual heresies" (87) oder eine Überschrift wie „The Use of the Martyrdoms in the Church History" (117) lenken das Interesse auf Analysen, welche dann im Text doch nicht folgen.

Spannend wird das Buch noch einmal, wo G. zeigen kann, daß E. in späterer Zeit, als er die Endzeit unter Konstantin angebrochen sieht, seine Meinung über die Johannesapokalypse ändert – an ihrer Kanonizität äußert er nun Zweifel (136) – und er den Sprachgebrauch, mit dem die Wohltätigkeit der Kaiser gepriesen wurde, in die Rede von Gottes Vorsehung übernimmt (142–147).

Ein Beispiel für die vom Rez. vermißten Analysen sei hier genannt: Bei der Darstellung dieser „Eusebian ideas" (144) wäre der Hinweis auf die anderen auffälligen, wenngleich z. T. durchaus traditionellen ‚imperialen' Elemente in E.s Gottesvorstellung und Logostheologie[5] fällig, von denen her das konstantinische Regiment gedacht und als Abbild gerechtfertigt wird (hierzu Ch. 151f). Das Eindringen höfischer Redeweise in die Rede von Gottes Macht und Vorsehung kann nicht allein mit dem schönen Hinweis auf den Sprachstil der römischen Bürokratie erklärt werden, der hier offensichtlich kopiert wird. Der Hintergrund, auf dem dies möglich wurde, war theologischer Art.

Hand in Hand mit E.s Reichstheologie und Eschatologie geht eine Häufung von Wundererzählungen. Sie umfassen Geschichten von göttlichem Strafgericht ebenso wie Wundertaten heiliger Männer. G. meint, daß sich E. hier nicht als besonders skeptischer Autor erweise (154); auch zeigten die Strafgeschichten keine Affinität zum Tragischen, vielmehr rechnet er sie und die eingestreuten Wundergeschichten zu einer Art apologetischer Folklore (147; 152). Dies apologische Bedürfnis präge auch die anthologische Struktur seines Werkes, speziell der ersten sieben Bücher (28). Später in den Büchern VIII–X tritt der Wunsch nach „imperialer Dokumentation" hinzu (115), dem wir die vielen Originaldokumente bei E. verdanken. Der Adressatenkreis ändert sich dadurch keineswegs: es sind „Christians or even pagans concerned with Church affairs"; zu diesen treten später „readers within or on the edge of the imperial administration" (167).

Insgesamt, so G. zum Schluß seines Buches, sei E.s H. E. ein Werk in der Tradition der Schlachtengeschichten – etwa bei Polybius –, gewendet in eine Geschichte des Kampfes gegen Teufel, Häretiker und Verfolger (168f; vgl. H. E. V Prol).

Was leistet in summa nun dieses Buch unter dem Titel „Eusebius as Church Historian"? G. führt m. E. überzeugend den Nachweis, daß die späteren Editionen, deren genaue Geschichte er nicht behandelt (zu den verschiedenen Editionen von H. E. VIII und X: 12f), nicht ohne Eingriffe in die Bücher I–VII vonstatten gegangen sind. Für diesen Nachweis hätte indes ein längerer Zeitschriftenaufsatz genügt. Zusätzlich bespricht er phänomenologich-deskriptiv die Hauptthemen des Werkes sowie die Quellen E.s, gibt Hinweise auf seinen Sprachgebrauch sowie seine historiographischen und theologischen Vorbilder. Ein solches Werk, das hier zunächst einmal nüchtern informiert, gab es bislang nicht. Wer die sog. Einleitungsfragen zu E.s H. E. zu studieren hat, wird deshalb künftig nach diesem Buch greifen, dessen Inhalt durch seine ausführlichen Indices (insbesondere Begriffsregister) auch

[3] Über die Thesen von Schwartz und Laqueur informiert immer noch am besten knapp und präzise: H. Emonds, 2. Aufl. im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur (Klass.-philolog. Stud. 14), Leipzig 1941, 37–41.
D. S. Wallace-Hadrill, Art. Eusebius, a.O. 540, 16–23 weist auf „gegenwärtig laufende Untersuchungen, z. B. von T. D. Barnes" hin, nach denen das Datum der Erstauflage „bis 290 zurückverschoben werden" kann. Über diese Untersuchungen hat Barnes auf der 8th International Conference on Patristic Studies, Oxford 1979, vorgetragen. Das seinerzeit bei den „Master Themes" vorgetragene paper findet sich jedoch nicht unter den Akten des Kongresses (Studia Patristica XVII, ed. E. A. Livingstone, Oxford–New York 1982).

[4] S. dazu etwa die Bibliographie bei F. Bovon, L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut = Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann), Hamburg-Bergstedt 1967, 129–139, hier 129–131 (Nachtrag zur Literatur bei G. wie Ch.).

[5] Hierzu P. Beskow, Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church, Stockholm–Göteborg–Uppsala 1962, 261–268.

für den leicht erschließbar ist, der es nicht im ganzen Umfang lesen will.

An Corrigenda minora fielen auf:
S. VIII, Z. 3 v. o.: lies staatlichen statt stättlichen; S. 15, Z. 14 v. u.: lies II,22,7–23,1 statt II 22,7–8; S. 16, Z. 16 v. o.: lies VII 1 statt VII 2; S. 45, Anm. 1, Z. 3 v. u.: füge hinzu „(" vor London; S. 62, Anm. 4: tilge ")„nach Paris; S. 115, Z. 18 v. u. lies martyrdom statt martrydom; S. 177: lies Scheidweiler statt Scheideweiler.

Jeder freilich, dem darüber hinaus der Sinn mehr nach eingehenden Analysen zur Ideenwelt E.s steht, wird zusätzlich das Buch Glenn F. Chesnuts zur Hand nehmen müssen.

Ch. bemüht sich, E. als Historiker unter Heranziehung des Gesamtwerkes in den Rahmen der paganen und jüdischen Geschichtsschreibung (Herodot, Thukydides, Xenophon, Polybius, Sallust, Tacitus, Josephus und Philon) sowie Philosophie (Plutarch, Seneca, Neoplatonismus) einzuordnen und seine Wirkungsgeschichte zu beschreiben (Sokrates Scholasticus, Sozomenos, Theodoret von Cyrus, Evagrius Scholasticus); letzteres ist natürlich nicht ohne erneuten Blick auf die zeitgenössische pagane Historiographie (Ammianus Marcellinus, Zosimus, Prokopius von Caesarea) möglich. Ch. analysiert also zum einen E.s tragende Gedanken im Vergleich mit grundlegenden hellenistischen Geschichtswerken, andererseits legt er aber auch die Wurzeln der Theologie E.s als der eines Origenisten offen.

Zwei Themen sind es indes besonders, die Ch. interessieren: 1. Das Motiv von Schicksal und Verhängnis (moira, fatum) und das von Zufall und Glück (tychē, fortuna) ohne welche antik-pagane Geschichtsauffassung undenkbar ist; wie werden diese von den ersten christlichen Historikern abgewandelt, auf- bzw. umgearbeitet? 2. Die Vorstellungen vom idealen Herrscher und der Roma aeterna; wie entwickeln und differenzieren sie sich unter den Händen von Theologen? (32f)

In einem (an einigen Stellen etwas weitschweifigen) Kap. erläutert Ch. die zweifache Auffassung der Antike von der tychē (Kap. II: The pagan background, 37–60). Der stoischen Auffassung, der zufolge das Wirken der fortuna ein rational undurchschaubares Geschehen ist, dem sich der Mensch zu ergeben hat (43f) und als deren Kehrseite massiv die Bedeutung, die Omen, Ahnungen, Orakel und Träume zugemessen wurde, erscheint (50–56), steht die „rationalistische" des Aristoteles gegenüber, welche die tychē als eine zufällig (to kata symbebēkos) auf den Menschen einwirkende Ursache versteht, der vor eine Wahl (prohairesis) gestellt ist. Tychē verträgt sich nach dieser Auffassung also mit der Vorstellung eines freien Willens (40–42). Dieser aber ist ein Grundaxiom der origenistischen Theologie, in deren Tradition E. ganz bewußt steht.

Geschichte galt dem antiken Menschen als Zusammenspiel verwikkelter und nicht immer absichtsvoller Kräfte, bei dem der richtige Zeitpunkt (kairos) getroffen oder verpaßt werden konnte; die Historiker inspirierte dies Konzept zur Komposition von Heldenfiguren, die anstehende Entscheidungen stets nach allen Seiten, auf alle Konsequenzen und Alternativen hin bedenken und bereden und die, im tragischen Fall, unabänderlich vergebens gegen die Macht des Schicksals ankämpfen. Dabei ist entscheidend, daß die vorchristlichen Historiker Tragik im allgemeinen nicht als Strafe der Götter verstehen (dies findet sich nur bei Euripides und Herodot), sondern ganz überwiegend als Ergebnis einer willkürlich widerwärtig wirkenden Macht (57–59). So gewann das antike Bewußtsein vom historischen Kräftespiel eine pessimistische Tiefenstruktur.

Es war gerade die origenistische Sichtweise, die in dem vom ersten Kirchenhistoriker erarbeiteten Entwurf dies Denken mit lang anhaltender Wirkung zu überwinden beitrug. Die origenistische Auffassung von der Präexistenz der Seele begründet das jeder Vorstellung von einer übergreifenden Wirksamkeit des fatum oder der fortuna entgegengesetzte Vertrauen E.s in die Freiheit der menschlichen Willensentscheidung. Die Seele ist göttlich, nur durch einen Fall auf die Erde exiliert; in ihrer göttlichen Herkunft bleibt sie letztlich unerklärlich. Ihre Verborgenheit ist der Sitz der Entscheidungsfreiheit; die Entscheidung kann nicht erklärt, sondern nur moralisch beurteilt werden (92f; 80–84). E. schreibt auf dieser Grundlage wie Herodot Geschichte als Geschichte von Entscheidungen (64). Er hat dabei aber kein Interesse an Psychologie, an den menschlichen Emotionen, denn diese führen den menschlichen Willen nur in die Irre; so ist seine Geschichte nicht die komplexer Charaktere. Auch anders geartete Determinismen spielen in seiner Geschichte keine Rolle: Nationalcharaktere, ökonomische Ursachen, Astrologie (87–90). Er ist nach Meinung G.s „Rationalist" (87), d. h. neben die Geschichte als einer Kette von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, welche nach Art des Polybius empirisch-pragmatisch beobachtbar sind, tritt „nur" ein weiterer Zusammenhang: ein separates Netzwerk, in dessen Zusammenhängen der Mensch als freier und moralisch verantwortlicher Täter vor dem persönlichen Gott steht. Für dasselbe Ereignis in der Geschichte kann innerhalb beider Zusammenhänge eine jeweils unabhängige Erklärung gegeben werden; innerhalb des theologischen ist diese aufgrund des letztlich ineffablen Charakters der Willensentscheidung moralisch beurteilender Natur: ein Ereignis auf der Ebene pragmatisch-historischen Erklärens mag theologisch z. B. als göttliches Strafgericht erscheinen. So wird Geschichte bei E. über ihre pragmatische Erklärung hinaus beurteilt (77; 89), und eben dies hat E. einer Geschichtsauffassung voraus, in der, wie bei Sallust (59), die fortuna willkürlich ohne Ansehen der Moralität menschlichen Handelns regiert.

Aus dem Dargelegten folgt, daß E. keinerlei Interesse für Einwirkungen unerwarteter Elemente als Auswirkungen von „Schicksal" hat (68), auch nicht für Wunder (77); zufällige Ereignisse sind ta symbebēkota: zufälliges Einwirken einer natürlichen Ursache auf eine andere (69f; 72). Sie mögen zwar gegen unseren Willen geschehen – soviel bleibt von der alten Vorstellung der tychē übrig (73) – sind aber als göttliches Arrangement natürlicher Vorgänge in einem zweiten Schritt erklärbar (75). Daß dies für den antiken Theologen kein Mystizismus, sondern eben „Rationalismus" ist, leitet sich aus der Logos-Struktur der Welt wie der menschlichen Erkenntnis ab, von der diese Theologie ausgeht: pragmatisches Erklären der Geschichte deckt die Vernünftigkeit und Logizität der Abläufe auf. Dies aber muß, in platonischer Sicht konsequent, auf eine grundlegende Logik der Geschichte verweisen; diese wiederum ist der moralischen Analyse zugänglich: Geschichte entwickelt sich zum Besseren. Tychē – E. verwendet das Wort bewußt nicht (69f) – wird so „erklärlich", ohne daß dies auf der Ebene der Empirie des Zufälligen zu theoretischen Problemen führte; das stoische Element der Ergebung in die Vorsehung erfährt dabei gleichzeitig eine Umwandlung: aus der Einsicht in die Notwendigkeit wird die optimistisch stimmende Annahme auf den Lauf der Geschichte. Daß derlei rational-stringent zu beweisen sei, hat freilich schon Augustin bestritten. Rationale Beweisführung – und nicht vorgängige Berufung auf den Glauben oder die kirchliche Autorität – aber ist das pragmatisch-apologetische Ziel der H. E. des E.

Wie er in diesem Sinne seine Geschichte aufbaut, ist bekannt. Ch. behandelt sie in Kap. IV: Von Eden zur Milvischen Brücke (91–118). Es ist die Geschichte der in die historische Zeit Gefallenen, welche unter der Herrschaft der Dämonen von der ursprünglichen Astralreligion abfielen; nur einige Gottesfreunde in der Patriarchenzeit waren von ihrer „natürlichen Religion" her noch fähig, Theophanien zu erleben. Deren größte ist schließlich Mose zuteil geworden, die eine Art Interimsethik begründet, durch welche die Hebräer wie ein Sauerteig in der Geschichte wirken (Ch. macht darauf aufmerksam, daß es bei E. keine antisemitischen Elemente gebe; Gottes Wort traf nur die Generation der Juden zur Zeit Jesu [99]). Und wie die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus verlief, so auch die von der Polyarchie zu der unter Augustus erreichten Monarchie der Pax Romana, der weltgeschichtlichen Voraussetzung für das Auftreten des Erlösers. Von diesem Zeitpunkt an wird die Geschichte der Kaiser zur Richtschnur, welche unter dem Gesichtspunkt ihrer Wohlgesonnenheit dem Christentum gegenüber systematisiert ist; bei den übelgesonnenen Kaisern ist es der Kampf der Dämonen gegen das Christentum (also eine Art Schlachtengeschichte).

Hier indes merkt der Leser G.s auf: dies ist keineswegs die Grundstruktur, nach der sich alle Züge der H. E. erklären lassen; eine Fülle von Themen überlagern sich ja dort. Es ist dies nämlich die systematische Konstruktion der Geschichte, wie sie uns bevorzugt aus der Präparatio und Demonstratio Evangelica entgegentritt.[6] In vielen Punkten scheint mir die eigentliche Historiographie, auch die E.s, stets wesentlich komplexer zu sein, als es die Beschreibung der Grundposition erahnen läßt. So weist G. z. B. darauf hin, daß es bei E. eine anschauliche Reihe von tragischen und dramatischen Erzählungen im klassischen Sinne gibt, besonders unter den Märtyrergeschichten, wo er vorgeformte „folkloristische" Muster übernähme (147; 152); ohne sie jeweils gemäß seiner eigenen Ansicht zu bearbeiten oder kritisch zu durchforsten, referiert E. also auch solches, was seinem eigenen Ansatz (Wunder!) widerstreitet. Sicher entspricht auch der in der H. E. zuerst gegebene Bericht von den Ereignissen an der Milvischen Brücke mehr seiner Konzeption, so wie sie Ch. darlegt, als die in die spätere Vita Constantini aufgenommene Visionserzählung, die er vom Kaiser selbst zu haben angibt, die aber der Ereignisstruktur der Geschichte, wie sie E. sich Ch. zufolge denkt, widerspricht. Sollte es bei E. Entwicklungsphasen zu

[6] Hierzu speziell D. König-Ockenfels, Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea = Saeculum 27 (1976) 348–365 (Nachtrag zur Lit. bei G. wie Ch.).

unterscheiden geben oder sind dies jeweils bloße Zugeständnisse an die literarische Gattung (anthologische Elemente der H. E.; panegyrische der Vita Const.)?

Jedermann weiß, daß es bei E. keinerlei Vorstellungen von einem zyklischen Verlauf der Geschichte gibt; die Basiszeit der Geschichte ist rein linear und darin Grundlage für den Prozeß moralischen Fortschritts. Hier steht E. im Gegensatz zu den römischen Geschichtsschreibern, die von einer Verfallsgeschichte ausgingen (Sallust, Tacitus) und den Vorstellungen von zyklischen Abläufen, wie sie bei stoischen Denkern anzutreffen sind. Näher steht er indes denjenigen griechischen Geschichtsschreibern, die, obschon sie sich die Geschichte als zyklischen Gesamtverlauf dachten, doch von einer speziellen Fortschrittsgeschichte ihrer p o l i s ausgingen (Herodot, Polybius; [111f, 116f]).

Ob E. Theorien der Wiedergeburt anhing, wie es im Origenismus möglich ist, und damit auf der Ebene des Subjektiven das Element des Zyklischen einholt, ist nach Ch. nicht abschließend zu beurteilen (116f). – In jedem Fall aber hat man sich nach Ch., und darauf hat jetzt auch H. C a n c i k (Tübingen) in einem m. W. noch nicht publizierten Vortrag hingewiesen,[7] vor einem allzu simplen Verständnis der griechischen Zeitvorstellung als zirkulär und der jüdischen als linear zu hüten (115, Anm. 104).

Ch. dokumentiert nun ausführlich, wie E.s Grundsicht von Geschichte – und man bemerke, daß dieser Kirchenhistoriker Ansichten von Geschichte a l s s o l c h e r entwickelt und nicht bei einer partikulären Geschichte der r e s g e s t a e e c c l a s i a s t i c a e stehenbleibt! – von seinen Fortsetzern in bestimmter Weise weiterentwickelt wird (und so die christliche Geschichtsauffassung auf lange Zeit grundlegend bestimmte). Dieser Prozeß kann knapp mit einem wieder zunehmenden Einfluß der alten Anschauungen von f o r t u n a und t y c h ē charakterisiert werden.

S o k r a t e s S c h o l a s t i k u s (S. Sch.) benutzt die von E. vermiedenen Ausdrücke m o i r a und t y c h ē wieder (180) und forciert die Vorstellung vom k a i r o s, den es zu erhaschen gilt, der aber auch als verdrießliches Zusammentreffen unglücklicher Umstände über den Menschen hereinbrechen kann (182f). In seinem übergreifenden Konzept von Geschichte spielt zur Erklärung der k a i r o i die Vorstellung sympathetischer Reaktionen im Kosmos, der anfällig auf Störungen seines Gleichgewichts reagiert, eine tragende Rolle; so führen Eingriffe in das Leben der Kirche, wie z. B. die Exilierung Johannes' Chrysostomus zu Gefahren für den Staat (Hunnenstürme). S. Sch. biegt indes, um dies zu demonstrieren, manchmal in gefährlicher Weise die chronologischen Verhältnisse zurecht (185–189).

Eine bewußte Synthese zwischen christlicher Vorsehungstheologie und paganen Fortuna-Vorstellungen arbeitet jedoch erst T h e o d o r e t v o n C y r u s aus; zwar benutzt er dabei das Wort t y c h ē nicht, der Sache nach aber sind klassische tragische Verhältnisse durch das plötzliche, dramatische Umschlagen der Verhältnisse (m e t a b o l ē) für ihn wieder denkbar. Den Menschen trifft gutes oder schlechtes Los (e u k l ē r i a oder d y s k l ē r i a), die Geschichte ist s y m p h o r a: glückliche oder unglückliche Fügung, der gegenüber als einzig angemessene Haltung in guten wie in schlechten Zeiten p i e t a s und das Mitleid mit den Opfern der Fügungen zu gelten hat (205). Der Zusammenbruch des christlichen Nordafrika im 5. Jh. wird so für ihn zur Gelegenheit, mit den im Osten anlandenden Flüchtlingen Erbarmen zu üben. Hier macht sich erneut stoisches Erleben breit (206).

Ein in der Sache noch deutlicheres Konzept vom Wirken der f o r t u n a hat E v a g r i u s S c h o l a s t i k u s,[8] Nachfolger E.s im 6. Jh. Statt des Begriffs t y c h ē verwendet er durchgängig das Wort e u d a i m o n i a, was auch schon in klassischer Zeit als Synonym gebraucht wurde; sie auf der einen, der menschliche Charakter auf der anderen Seite verknüpfen sich in einem fortdauernden Zusammenspiel mit oft tragischen Zügen und geben, wie bei Herodot so auch bei E. Sch., das Grundmuster der Geschichte ab (208f). Die e u d a i m o n i a ist abhängig von der t h e o s e b e i a und der Feindesliebe; die Gegner, die dem Sieger vom Glück in die Hand gespielt wurden, sind zu schonen (210). Für E. Sch. ist der k a i r o s – und auch darin zeigt sich das erneute Gewicht klassisch-paganer Vorstellungen – eine quasi personifizierte Größe; er wendet sich dem Tapferen und Klugen zu, den Feigen und Unwissenden überrascht er und ruft Wagemut oder Furcht hervor. Hier ist der Zipfel der Psychologie des E. Sch.; sie sei durch die Wertvorstellung der p i e t a s nur oberflächlich christianisiert und ganz die der griechischen Dramen eines Äschylos, Sophokles oder Euripides (211–213).

Es ist also vom 4. auf das 6. Jh. innerhalb des östlichen Christentums eine stetig wachsende Rezeption klassischer Bildungsinhalte zu beobachten, die sich auch im Theoriegefüge der Geschichtsschreibung Geltung verschaffen, wo klassisch Gebildete das Bedürfnis hatten, über die Rolle der f o r t u n a nachzudenken (vgl. Zusammenfassungen: 213; 245f). Ch. vergleicht die Welt der Intellektuellen dieser Zeit, für die Basilius von Caesareas „Mahnworte an die Jugend über den nutzbringenden Gebrauch der heidnischen Literatur" einen Eckpfeiler bilden (178), ihre paganen Inhalte unter christlichen Vorzeichen, mit der des Renaissancechristentums (213).

Insgesamt ist jedoch zu erkennen, daß Ch. unter den Historikern der eusebianischen Schule dem Gründer die größte Hochachtung entgegenbringt. Zwar lobt er die eigene Quellenarbeit, die Sozomonos im Vergleich mit Sokrates leistet, von dem dieser im ganzen abhängig ist (197f), hebt er insgesamt die kritische Toleranz hervor, welche die dem Origenismus verpflichtete theologische Anthropologie hervorbrachte, den Zugang zur Quellenkritik, den die hier praktizierte Methode der Allegorese eröffnete (170); doch der Meister wurde dabei von seinen Nachfolgern nicht übertroffen.

Der von ihm eingeschlagene theologische Rationalismus führte zu hervorragenden Ergebnissen: der Logos beseelt Welt und Geschichte, und so kann historische Forschung lohnendes Feld l o g i s c h e r A n s t r e n g u n g und damit selbst Theologie werden. So lieferte er uns wohldokumentierte Forschungsergebnisse, zitierte intensiv, verzichtete aber darauf, seinen Helden wohlgesetzte Reden in den Mund zu legen; er sei „der erste antike Historiker, der so etwas wie ein modernes historisches Bewußtsein bezüglich sorgfältiger Zitation hatte" (244) und einer der größten Gelehrten seiner Zeit mit einer enzyklopädischen Kenntnis seiner Klassiker gewesen (245).

Auch seinen zweiten Themenschwerpunkt – das christliche Herrscherbild und die christliche Vorstellung von der R o m a a e t e r n a – untersucht Ch. ausführlich im Stil von „Antike und Christentum" auf seine paganen Hintergründe und seine Entwicklung bei den christlichen Historikern hin.

In E.s Sicht Konstantins haben sich zwei Ströme vereinigt: die hellenistisch-römische Vorstellung vom idealen Herrscher und die jüdischen von den Werkzeugen, vermittels derer Gott in der Geschichte, speziell im eschatologischen Geschehen, handelt.

Das hellenistische Königsbild, wie es die Traktate des Diotogenes oder Ps.-Ekphantos von Syrakus widerspiegeln, sprach dem Herrscher als Gesetzgeber die Eigenschaft zu, das lebende Gesetz (n o m o s e m p s y c h o s) selbst zu sein, ja betrachtete ihn quasi als inkarnierten Gott, der die Menschen zur Beachtung der Gesetze und zur Mehrung der Tugend anleite. Der König bekam soteriologische Züge (138–140). Römischer Realismus „entmythologisierte" dies insoweit, als an den idealen Herrscher die Anforderung gestellt wurde, von innen heraus zunächst einmal selbst die Tugend zu verwirklichen, um so n o m o s e m p s y c h o s zu werden bzw. e i k ō n t h e o u (Plutarch; 141–144), oder begründete die Besonderheit des Königs damit, daß er zunächst ein (stoischer) Weiser werden müsse, um dann das Göttliche numinos repräsentieren zu können (Seneca; 145). Hier mußte es zu Spannungen mit jüdisch-christlichen, dem Kaiserkult ablehnend gegenüberstehenden Vorstellungen kommen. Die Richtung, in welcher E. die Lösung der Probleme sucht, ist bereits von Philon in dessen Sicht der Mose-Gestalt vorgezeichnet: Dieser, als Bringer des Gesetzes und Rettergestalt gilt für ihn durchaus als n o m o s e m p s y c h o s, aber nicht mit Abbildungsqualität, sondern nur durch m i m e s i s (148–150).

E. vermeidet für Konstantin den Ausdruck n. e. wie auch den hellenistischen Herrschertitel e p i p h a n ē s ganz. Nicht in Konstantin erscheint Gott – wohl aber Christus dem Kaiser, dessen Herrschaft sich dadurch in den Geschehnissen an der Milvischen Brücke festigt; die Geschichte wird zur Epiphanie Christi, in der die zeitliche Herrschaft des Kaisers das klar unterscheidbare Abbild („reflection down on earth", 155) der ewigen Herrschaft des Logos darstellt.[9] Der Kaiser hat dabei zur vornehmsten Aufgabe, Lehrer der Frömmigkeit, lebendes Paradigma der e u s e b e i a zu sein und dadurch seine Untertanen zur Erlösung zu führen (154–157). In diesem Sinne ist K. Werkzeug Gottes; aber er ist mehr als ein hellenistischer k y r i o s - s ō t ē r: E. zeichnet

[7] Differenz jüdisch-christlicher und hellenistisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung, Vortrag vor der Siemens-Stiftung, München; vgl. den Bericht von A. v o n S c h i r n d n i g, Fortschritt und Wiederkehr, in der Süddeutschen Zeitung, München vom 8. 7. 1981, S. 10.

[8] Hierzu jetzt auch: P. A l l e n, Evagrius Scholasticus as Church Historian (SSL 41), Louvain 1981.

[9] Hierzu jetzt: J. B a d e w i e n, Euseb von Cäsarea = A. Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Studien zur evangelischen Ethik 14), Gütersloh 1978, 43–49, sowie der kurze Abschnitt „Die neue Theorie über den Staat und die Pax Romana" bei D. A. Z a k y t h i n o s, Byzantinische Geschichte, 324–1071, Wien–Köln–Graz 1979, 22–24.

ihn als „charismatischen, ekstatischen Propheten und militärischen Führer" (165), vorherbestimmt wie ein Jeremia (vgl. Jer 1,5; 162). Seine Aufgabe ist es, der Herrscher jenes Reiches des Friedens zu sein, welches der eschatologischen Zeit unmittelbar vorausgeht (160–162). Hier beerbt E. direkt jüdische Vorstellungen; die Vorstellungen eines Millenarismus lehnt er jedoch ab (162; 164; 243). All dies sollte wirkungsgeschichtlich folgenreich sein. Ein Blick in die Fortsetzer E.s zeigt nämlich, welche Auswirkungen diese eschatologische Reichstheologie hatte: das Desaster im Westen wurde nur als periphär angesehen, und bis zum Einfall des Islam blieb der „konstantinische" Optimismus als Erbe der Roma-aeterna-Vorstellung beherrschend (191); deren Horizont ist freilich bis hin zu Evagrius Sch. wieder mit dem Herodots identisch: Westeuropa und Nordafrika sind nur Hinterland (218). Für Sozomenos, den „Führer zur offiziellen Regierungsmeinung zur Situation im Westen" (199) ist der Fall Roms ein lokales Ereignis, während die Geschichte des christlichen Reiches auf ihren Höhepunkt unter Theodosius II., dem die H. E. auch gewidmet ist, zutreibt (193–196). Das Bild Konstantins, wie es E. als das des Charismatikers, Neuen Mose, Kämpfers gegen die Dämonen, Mannes mit ekstatischen Erfahrungen zeichnet, wird nun überboten durch ein Bild, in dem Charisma in Routine eingegossen ist (223f). In vierzehn Punkten faßt Ch. das dem Sokrates Sch. und Sozomenos gemeinsame Idealbild zusammen (225–231; s. dazu auch unten die Bez. des Buchs von Goetz). Mit den Differenzierngen, die Evagrius Sch. anbrachte, ist es dann Vorbild des mittelalterlichen Ritter- und Königtums geworden (223; 241f).

E. Sch. unterschied deutlicher als seine Vorgänger zwischen guten und schlechten Kaisern (232f); vor allem sah er Platos Idee vom Philosophenkönig durch Julian Apostata als endgültig desavouiert an. Grundsätzlich erschien ihm die kynische Vorstellung vom Philosophen als Asketen nicht mit der Notwendigkeit der Darstellung imperialer Autorität durch den Kaiser, wie sie in der neopythagoreischen Lehre vom Königtum (Diotogenes) und in Xenophons Kyropädie entfaltet sind, vereinbar (234–238). Gegen die Vorstellung vom Kaiser als Philosophen setzte er die des Frommen. Eusebeia ersetzt in der Wertskala die philanthropia; zur askēsis des Mönchs tritt dabei aber spezifisch die des Soldaten (238f): der ideale Kaiser ist „halb Mönch, halb Soldat" (239). In Tiberios I (Tiberius II Constantin) und besonders Maurikios sah E. Sch., ihr Zeitgenosse, dieses Ideal am besten verwirklicht.

Was man vielleicht am Buche Ch.s kritisieren könnte, ist, daß er in der abschließenden Zusammenfassung nur additiv verfährt und nicht noch einmal, in einem eigenen Schritt, deutlich macht, wo sich die beiden Schwerpunkte seiner Untersuchung überschneiden: eusebeia ist die Tugend, die der Kaiser zu verwirklichen hat, wie die Haltung, die dem später wieder stärker betonten Walten der tychē angemessen ist. Der fromme Kaiser wird so zum Garanten der eudaimonia. Von da aus wird das byzantinische Kaiserbild zum Maßstab des heiligen Königs im Mittelalter (Ludwig der Fromme, Edward der Bekenner; 223, 241), leitet sich die sakrale Würde des mittelalterlichen Königtums ab. Doch nicht nur das: Durch die so geartete Verbindung von Tugendlehre, Politik und Geschichtstheologie wurde pietas zur Klammer der byzantinischen und mittelalterlichen Mentalität. Die Basis dafür stellte die völlige Zurückdrängung der Idee des fatums durch Eusebius und die Christianisierung der fortuna-Vorstellungen bei seinen Fortsetzern dar. Dies blendend analysiert zu haben, macht die Lektüre von Ch.s Buch zu einem lohnenden Unternehmen. Das Buch ist flüssig geschrieben und vermittelt grundlegende Einsichten. Leichtes Zurechtfinden ermöglichen die beigegebenen Register.

Der Druck des Buches ist im allgemeinen sehr ordentlich. Kap. IV, Anm. 10 gehört auf S. 93 statt 94; irritierend wirken der parallele Gebrauch griechischer Typen und die Transliteration des Griechischen, oft auf einer Seite, z. B. S. 205. Im Abkürzungsverzeichnis fehlt der Hinweis auf NEB = The New English Bible (Oxford-Cambridge [1]1972), die neue englische Einheitsübersetzung. Die fehlende Auflösung dieser Abkürzung kann leicht den fremdsprachigen Benutzern des Buches Rätsel aufgeben.

Dies alles im Hinterkopf, ist die Spannung beträchtlich, mit der der Leser sich der Studie von Hans-Werner Goetz zuwenden wird, die als „Impuls" zur weiteren Beschäftigung mit Orosius gedacht ist,[10] des einzigen spätantiken Geschichtsschreibers von Format, den man nicht von eusebianischem Gedankengut abhängig wähnt, da sein Werk bekanntlich von Augustinus inspiriert ist, dessen geschichtstheologisches Konzept dem des E. und seiner Nachfolger zum Teil diametral entgegengesetzt ist (folglich ignorieren diese ihn auch: vgl. Ch. 191). Doch, um es vorwegzunehmen: Auch hier dominiert die eusebianische Sicht der Dinge gegenüber der Augustins; Gz. referiert S. 145f die Diskussion über die Verteilung und Gewichtung der Anteile eusebianischen und augustinischen Gedankengutes. Ob ein ausdrücklicher Auftrag Augustins überhaupt vorlag, wie O. glauben macht, ist in der heutigen Forschung durchaus kontrovers (11 Anm. 47); auch ist nicht sicher, wieviele Bücher von De civitate O. kannte, als er sich an seine Historiae adversum paganos machte: ob erst drei (10 Anm. 42) oder schon zehn (11; 142) vollendet waren, wird in der Forschung diskutiert, und die Frage der Abhängigkeiten zwischen den Historiae und De civitate wird völlig verschieden beurteilt (26f; 65; 137f).

Gz., dessen umfängliche Literaturkenntnisse ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, beschäftigt sich mit diesen Fragen nur soweit, als sein eigentliches Thema, die Geschichtsapologetik des O., berührt ist. O. schreibt römische Geschichte als zunächst Unglücksgeschichte (23), um zu beweisen, daß „die miserae der Gegenwart [...] nicht nur nicht größer als in der Vergangenheit" (29) sind, und um dadurch den Vorwurf abzuwehren, die Christen hätten Unglück größten Ausmaßes über das Imperium gebracht, und setzt dann in einem zweiten Schritt dazu an zu zeigen, daß „der neuen Religion [...] gerade eine Milderung der Zeiten zu verdanken" sei (30). Diese Beweisführung ist aufs engste verknüpft mit dem Nachweis der Existenz des einen Gottes und der Schwäche des Polytheismus als eines Kultes von Dämonen (39–44). Die Historiae sind also ein „historisch [argumentierender] Gottesbeweis" (43). Schon hier ist eine Parallele zu einem Zentralgedanken E.s zu entdecken: der wahre Gott offenbart sich in der Geburt Christi erst spät, als das Römische Reich durch seine universale Ausbreitung für seine allgemeine Verehrung geschaffen ist (41).

Allerdings liegt für O. Gottes Wirken in der Geschichte nicht platterdings offen dar. Gott offenbart sich dem Menschen nur im Einzelereignis des aktuellen Geschichtsablaufs, dem Geschichtsinterpreten aber erst durch Deutung der Fakten auf einen übergreifenden Plan hin (59). So werden die Strafgerichte über die Christenverfolger erst deutbar, wenn man sie als Serie sieht (61–68), während der sich das Christentum wie zum Trotz dennoch weiter ausbreitet, oder wird die „unvorstellbare Milde" Alarichs (60; 32–35) bei seinem Romeinfall 410 erst im Zusammenhang der These von der Milderung der Zeitläufte unter den Auspicien des Christentums erklärlich. Die der Deutung des christlichen Geschichtsschreibers zugänglichen Wirkungen Gottes sind besonders die, welche sich auf die weltliche Herrschaft beziehen. Hier ist die Lehre von den vier Weltaltern und ihren Reichen einzuordnen, welche bekanntlich dem römischen Reich als dem letzten eine „endzeitbezogene, heilsgeschichtliche Aufgabe" (79) zuweist.

Gerade hier zeigen sich – wie demjenigen, der Ch.s Buch studiert hat, sogleich auffällt, – augenfällig Gemeinsamkeiten mit der Schule des E., insbesondere Sokrates Sch. und Sozomonos, die ihre H. E. nur wenig später schreiben. Der Kaiser hat durch moderatio, modestia, continentia, iustitia, aequitas, benignitas, constantia, religio und schließlich pietas zu glänzen (94).

> „Der wahrhaft katholische Kaiser zeichnet sich durch absolutes Gottvertrauen aus und erreicht eben dadurch eine glückliche Regierung, weil Gott ihm schnelle und verlustlose Siege sowohl über die einfallenden Barbaren wie über Usurpatoren verleiht und damit den ersehnten Frieden sichert. Das römische Kaisertum wird geradezu zu einem im Auftrag Gottes geführten Amt, das den für die Ausbreitung der Religion wichtigen Reichsbestand gewährleistet [...]" (97).

Auf der Basis dieser Vorstellung deutet O. die alte Idee der pax augusta als der die Einheit garantierenden Voraussetzung des Imperiums in eine pax christiana um (106). In der Gegenwart erreichen nationale, rechtliche und religiöse Einheit ihre vollkommenste Übereinstimmung und Synthese (114). So endet des O. apologetische Beweisführung damit, daß die gesamte Geschichte in eine „ideale, glückliche Gegenwart" einmündet, „die dem Ziel der Seligkeit, wie es scheint, bereits so nah ist, daß O. sie ‚glücklich' nennen kann" (117).

Die felicitas der Gegenwart löst die miserae der Vergangenheit ab. Was ist dieser felicitas-Gedanke aber anders als die endaimonia, die später Evagrius Sch. als Frucht der pietas bezeichnen wird (vgl. Ch. 108)? Es ist in diesem Zusammenhang erstaunlich, daß, angesichts der, wie die besprochenen Studien Ch.s und Gz.s zeigen, bis weit ins 6. Jh. und darüber hinaus fortdauernden Geltung des felicitas-Themas als eines christianisierten Motivs zur Interpretation der eigenen Zeit und des eigenen Schicksals, sich christliche Archäologen mitunter schwertun, sog. bukolische Themen in der sepulchralen wie monumentalen Kunst (Hirten: Schaf- und Widderträger, Melker oder Jona-

[10] Neben G. auch neu der Titel von F. Fabbrini, Paolo Orosio, uno storico, Rom 1979.

Darstellungen) als dessen bildliche Fassung zu interpretieren.[11] Zusammen gesehen mit solchem archäologischen Material ergibt jedenfalls die Geschichtsinterpretation des O. sowie der Fortsetzer E.s einen tiefen Einblick in das Selbstverständnis des Christentums des 4. bis 6. Jh.s.

Wie weit aber verträgt sich eine so geartete Geschichtsdarstellung noch mit den Vorstellungen Augustins? Gz. macht darauf aufmerksam, daß man „heute geneigt [ist], O., der lange Zeit als getreuer Schüler Augustins galt, eine größere Eigenständigkeit einzuräumen", ja, man ist sich „grundlegender Unterschiede" und „in einigen Fällen sogar direkter Gegensätze bewußt geworden" (137). In Verbindung damit sind insbesondere Arbeiten Henri-Irénée Marrous und Theodore E. Mommsens zu sehen. Auf keinen Fall identifiziert A. den römischen Staat mit der civitas Dei – auch wenn strittig ist, ob er ihn, nachdem er christlich geworden ist, wie den heidnischen Staat noch der civitas terrena zuweist (143f) – und auf keinen Fall ist die felicitas für A. ein diesseitiges Heilsereignis (142). So kann man durchaus die These wagen, daß die historiae, welche O. selbst durchaus als Ergänzung von De civitate verstand (137), sich in eine andere theologische Richtung entwickelten, denn bei O. gerät der historische Gottesbeweis, wie schon Eduard Stakemeier bemerkte, zu einer „Apologie des konstantinischen Zeitalters", während A.s Werk auf eine „Apologie der Kirche" hinauslaufe (147), was ich insofern in „Apologie der christlichen Erlösungshoffnung" zu ändern vorschlage, als ja die civitas Dei auch nicht mit der Kirche in einseitiger Weise identisch ist (vgl. 142).

Paradigmatisch führt der Versuch des O. vor Augen, wohin eine apologetische Geschichtsschreibung führt: zum Aufrechnen von Geschichtsereignissen gegeneinander, zum Konstruieren von Entwicklungslinien, welche die theologische Qualität der Geschichte selbst aus dem Auge verlieren muß. A. begnügte sich demgegenüber mit einzelnen, historisch argumentierenden apologetischen Hinweisen.

Gz. faßt zusammen: „Orosius liefert ein eigenständiges, in den Anschauungen sicher nicht originäres, aber in der geschlossenen Verarbeitung doch spezifisches und in dieser Form einmaliges Geschichtsbild, dessen Wert deshalb, aber auch weil es stärker dem allgemeinen ‚Zeitgeist' entspricht, für den Historiker außer Zweifel steht, auch wenn es sich qualitativ nicht mit der Lehre A.s messen kann." (147)

Abschließend macht er auf die große Bedeutung aufmerksam, die das Buch im Mittelalter bis auf Bossuet hatte (148–165).

[11] Vgl. hierzu: N. Himmelmann, Über Hirtengenre in der antiken Kunst = Abh. der Rhein.-Westf. Akademie der Wissensch. Bd 65, 1980, 19f; 138–164 sowie die Rezension dess. zu W. N. Schumacher, Hirt und ‚Guter Hirt' = RömQu Suppl. 34, 1977, in den Bonner Jahrbüchern 179 (1979) 788–795; auf den felicitas-Gedanken als Hintergrund der Jona-Bilder hat zuletzt eindringlich W. Wischmeyer in seinem Vortrag „Beobachtungen zu den Jonasdarstellungen in der frühchristlichen Kunst" vor dem X. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Thessaloniki 1980 hingewiesen (demnächst bei den Akten).

Angesichts zahlreicher, in der jüngeren Literatur aufgeworfener und von Gz. referierter Fragen zum Werk des O. hat sich der Rez. freilich während der ganzen Zeit der Lektüre gewundert, warum ein Buch als „Impuls der Forschung" firmiert, das sich eher als eine Quersumme der Forschung präsentiert und selber Probleme und Fragestellungen kaum aufwirft. In zweierlei Richtung erscheinen mir intensivere Forschungen möglich und nötig:

a) Das Verhältnis der Historiae des O. zu den zum Zeitpunkt ihrer Abfassung fertiggestellten Teilen von De civitate sowie den erst später fertiggestellten Teilen von Augustins Hauptwerk bedarf einer genaueren Untersuchung; das impliziert die Frage nach einer gesicherten Datierung der Historiae.

b) Die auffallenden Gemeinsamkeiten mit der Schule des E. fordern geradezu vergleichende Studien heraus, die für die Geschichte der altchristlichen Historiographie insofern interessant wären, als sich hier eine gemeinsame Grundsicht abzuzeichnen beginnt.

Dem Buch von Gz. ist neben dem Quellen- und Literaturverzeichnis ein Verzeichnis der zitierten Orosiusstellen beigegeben. Nützlich wäre auch noch ein Verfasserregister gewesen. Entgegen den Angaben im Literaturverzeichnis (und S. 3) liegt die Diss. von K. A. Schöndorf, Die Geschichtstheologie des O. nicht nur masch. vor, sondern ist mit dem Untertitel: Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius 1952 auch im Max Hueber-Verlag München erschienen.

Störend ist die Typographie des Buches von Gz. dort, wo in den Anmerkungen in kleiner Kursive ausführliche und umfangreiche Zitate aus O. abgedruckt werden (etwa 103–105); die gewählte Type ist nicht leicht zu lesen und wirkt auf das Auge sehr ermüdend.

Alle drei besprochenen Bücher sind von den Verlagen in der für die jeweiligen Reihen typischen, sehr soliden Form ausgestattet. Im Fall des Buches von G. (Clarendon Press, Oxford = Oxford University Press) übertrifft freilich die Bindequalität die des Drucks; hier scheint man noch nicht annähernd aller Probleme des Fotosatzes Herr geworden zu sein. Seitenweise präsentiert sich der Druck – zumindest im Exemplar des Rez. – als ausgesprochen kontrastarm; der Satz ist löchrig und unausgeglichen. Der Leser, „der aus Mangel an Kenntnissen [gemeint: über Typographie] meist nicht in der Lage ist zu begreifen, wie ihm geschieht, wird über Augenflimmern, Ermüdung und Konzentrationsschwäche klagen und die Schuld bei sich selber suchen, wenn er keine Lust mehr hat und nicht mehr fähig ist, zu lesen ..."[12]. Es liegt also durchaus nicht immer nur am Autor oder einem selber, wenn die Lektüre zur Qual wird: Über den Grad der Rezeptionsfähigkeit eines Buches entscheidet nicht zuletzt seine Typographie und die gibt im vorliegenden Fall dem Leser wenig Hilfestellung.

[12] H. M. Enzensberger, Das Brot und die Schrift = Die Zeit, Hamburg, Nr. 22/1981 vom 22. 5.; zit. nach Ph. Bertheau, Die schönsten Bücher 1980 = Stiftung Buchkunst Frankfurt a. M., Die schönsten Bücher der Bundesrepublik Deutschland 1980, Frankfurt a. M. o. J., 13.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd III Lfg. 8/9. jāraḏ – jāṭar – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). Sp. 897–1090 kart. DM 56.– und Bd IV Lfg. 1/2. kᵉ – kissē' – ebd. (1982), Sp. 1–256 kart. DM 52.–

Bd III konnte formell noch von G. J. Botterweck herausgegeben werden. Durch seinen Tod (15. 4. 1982) wurde es ab Bd IV notwendig, seinen Namen mit einem Kreuzchen zu versehen und als neuen Herausgeber den Privatdozenten und Schüler von Botterweck, Dr. H.-J. Fabry, auf den Umschlag der ersten Lieferung aufzudrucken. Das Vorwort zu Bd IV (vorerst auf dem Umschlag dieser Lieferung [Rückseite] abgedruckt) enthält neben einem kleinen Nachruf auf Prof. Botterweck und der Einführung seines Nachfolgers im Herausgeberteam den Hinweis, der ursprüngliche Plan, das Gesamtwerk ungefähr innerhalb von zehn Jahren erscheinen zu lassen, habe sich inzwischen als undurchführbar erwiesen. Dies ist sehr zu bedauern, aber angesichts der genannten Schwierigkeiten (grundsätzlich neue Erkenntnisse der Exegese im Bereich des Pentateuchs, des DtGWs, der Prophetenbücher, der Lexikologie, der Semantik, der vergleichenden Sprachwissenschaft, Orientalistik und Archäologie sowie der Entdeckung neuer Kulturen, z. B. in Tell Mardikh-Ebla) verständlich und insofern hinzunehmen. Immerhin liegt nun auch Bd III fertig vor. Bd IV ist auf etwa neun Lieferungen ausgelegt; ein ansehnlicher Teil, ungefähr ein Viertel, ist bereits erschienen. Dafür schuldet der Leser den Herausgebern und dem Verlag Dank.

Die zur Besprechung anstehenden Lieferungen enthalten folgende Stichwörter (die mit * bezeichneten Stichwörter fehlen im Parallelwerk THAT I): Bd III, Lfg. 8/9: jāraḏ*, jardēn*, jārāh I/II/III*, jᵉrûšālāim*, jārēah*, jāraq*, jāraš, jiśrā'ēl, jāšaḇ*, jāšēn*, jāša', jāšar, jᵉrušûn*, jāṭôm*, jāṭaq*, Bd IV, Lfg. 1/2: kᵉ*, kā'aḇ*, kāḇaḏ, kāḇôḏ, kāḇāh*, kānas*, kaeḇaeś*, kāḇaš*, kāhāh*, kōhēn*, kôḵāḇ*, kûl*, kûn, kôs*, kāzaḇ, kōaḥ, kāḥaḏ*, kāḥaš, kōl, kālā'*, kaelaeḇ*, kālāh, kallāh*, kᵉlî*, kᵉlājôṭ*, kālîl*, kālam*, kānāh*, kinnôr*, kāna'*, kᵉna'an*, kānāp*, kissē'*. Auf insgesamt 50 Stichwörter in ThWAT fallen lediglich 11 Stichwörter in THAT I, was wieder einmal statistisch den höheren Informationswert von ThWAT beweist.

Zu Bd III:

Der Artikel jāraḏ (Mayer) bietet in Sp. 897 eine korrekte Charakteristik des Gebrauchs des Verbs in Hld 6,2, was die Bildebene angeht. Hingegen wird die Sachebene unberücksichtigt gelassen: Hier ist das Eindringen des Mannes in die Frau im Geschlechtsakt gemeint.

Das Stichwort jiśrā'ēl (Zobel, Sp. 986–1012) wird ausführlich und auf sehr instruktive Weise behandelt.

Görg behandelt sein Stichwort jāšaḇ (Sp. 1012–1032) ebenfalls sehr gut. Nur wird der Gebrauch neuartiger linguistischer Termini nicht von allen Lesern honoriert werden, zumal nicht immer einsichtig ist, was damit positiv erreicht wird. Anzumerken wäre, daß die Stellen Hld 2,3; 5,12; 8,13 durchaus eine Behandlung verdient hätten.

Ist es nur ein Zufall, daß in dem Artikel jāša' (Sp. 1035–1059, Sawyer) Zef 3,17.19 unerwähnt bleibt? Gewiß können bei einem so häufigen Verb nicht alle Stellen angeführt werden. Man gewinnt aber den Eindruck, als würden die Propheten allzu global behandelt.

Ringgren (Artikel jāšar, Sp. 1059–1070) läßt das adverbielle mêšārîm von Hld 1,4; 7,10 unerwähnt. Sollte Hld 1,4 (mêšārîm ʿᵃhēḇûḵā) in Beziehung zu den Sp. 1067 zitierten Stellen Ri 14,3.7 gesetzt werden können (jāšar [qal] bᵉʿênê

„gerade/wohlgefällig sein in den Augen jemandes")? Dann würde Hld 1,4 sinngemäß mit „wohlgefällig lieben sie dich" wiedergegeben werden können.

Zu Bd IV:

Seybold (k^{e}, Sp. 1–7) macht auf Sp. 6 interessante Ausführungen über Sinn und Stellenwert der Partikel an der Imago-Dei-Stelle Gen 1,26.

Zu kāḇôḏ (Weinfeld, Sp. 23–40) wird der Lichtcharakter m. E. zu stark betont – C. Westermann, THAT I, 794–812) ist hierin wesentlich zurückhaltender, weil er die Grundbedeutung der Wurzel („schwer sein") stärker beachtet.

Als sehr wichtig darf der Artikel kōhēn (Sp. 62–79) bezeichnet werden, den Bergmann, Ringgren und Dommershausen erarbeitet haben. „Das arab. kāhin ‚Seher', ‚Wahrsager' ist einseitige Entwicklung eines gemeinsamen Grundbegriffs und bezeichnet einen Teil der priesterlichen Aufgabe" (Sp. 68).

Für Mosis (Sp. 117) ist die Grundbedeutung von kāzāḇ „Trug, Unzuverlässigkeit, Nichtigkeit", während M. A. Klopfstein (THAT I, 818) primär die „Wortlügen" im Blick hat.

Unter dem Stichwort kaelaeḇ (Botterweck, Sp. 156–166) erfährt der Leser viel Interessantes über den Hund im Alten Orient und in Israel.

Was die semasiologische Verwandtschaft von kālāh (Sp. 166–174) und kālā' angeht, so vertritt Helfmeyer (Sp. 167) einen anderen Standpunkt als Gerleman in THAT I, 83.

Was die Erwähnung der kallāh in Hld 4,8 u. ö. anbelangt, so wird die Auffassung Gerlemans (BK XVIII, 153.155) zu Recht abgelehnt, im Hld bedeute kallāh nicht eine „Braut" im rechtlichen Sinn, sondern eine „Geliebte" im ganz allgemeinen, nicht spezifisch rechtlichen Sinn. „Es ist ... fraglich, ob man für Israel eine solche Alternative zwischen bräutlicher bzw. ehelicher und freier Liebe aufstellen kann (s. besonders Würthwein, HAT I/18, 28f.31–35 und passim, vorsichtiger Rudolph, KAT XVII/2, 100–109). Viel näher liegt die Annahme, daß die Macht der Liebe gemeint ist, die nicht außerhalb der rechtlichen und familiären Bindungen wirkt, sondern es beiden Partnern erlaubt, sich innerhalb dieser in Freiheit und Gleichberechtigung gegenüberzutreten. Es geht um die Grunderfahrung der Braut als der Geliebten, die unbeschadet ihrer sozial untergeordneten Stellung als Frau eine gleichberechtigte Rolle zu spielen hat und die deshalb ebensogut Kameradin (ra'jāh) oder Schwester genannt wird" (Conrad, Sp. 177). Nun ist freilich zu beachten, daß dies nur für den allgemeinen rechtlich-israelitischen Rahmen gilt, innerhalb dessen legale Liebe möglich ist. Liebeslieder fassen nun aber zumeist die konkreten Rahmenbedingungen überhaupt nicht in den Blick. Das Hohelied besingt meist nur die Liebesvorgänge an sich, wie das Ausbleiben des maskulinen Parallelbegriffs ḥāṯān „Bräutigam" und das Vorherrschen der Wörter dôd „Geliebter" und ra'jāh „Freundin, Kameradin" beweisen. Die Institution Ehe kommt nur selten, in einigen ganz wenigen Liedern, in denen es um Hochzeitsbräuche geht, in den Blick (3,6–8; 3,9–10d; 7,1–6; 8,51–b); die meisten Lieder bleiben davon, was ihre ausdrücklichen Aussagen angeht, völlig unberührt. Auch deutet ein Lied wie 1,7–8 an,daß auch in Israel bisweilen sehr wohl schon vor der offiziellen Verlobung bzw. Verheiratung Kontakte zwischen Mädchen und Burschen möglich waren, nämlich bei Gelegenheit der gemeinsamen Hirtenarbeit. Man wird also wohl auch in Israel konkret zwischen den Ansprüchen des Gesetzes und der Moral und der realen Wirklichkeit zu unterscheiden haben, auch wenn zumindest in städtischen Verhältnissen die ersteren zweifellos stärker als heute bestimmend waren. Gleichwohl besteht im Falle derjenigen Lieder, an denen das Stichwort kallāh „Braut" vorkommt (4,8–9; 4,10–11; 4,12; 4,16–5,1d), kein Grund, dieses Stichwort einfach mit den anderen Ausdrücken für die beiden Liebespartner gleichzusetzen und ihm jede rechtliche Verbindlichkeit zu nehmen. Man muß hierin eben sorgfältig unterscheiden! Bei einer Sammlung von Liedern geht es nicht an, die Unterschiede zwischen ihren verschiedenen Aussagen zu nivellieren.

Passau Günter Krinetzki

Rose, André: **Les Psaumes voix du Christ et de l'Eglise.** – Paris: Editions P. Lethielleux 1982. 285 S. (Bible et vie chrétienne) kart. FF 110.–

Rose artikuliert sein Anliegen im Vorwort: Kann der moderne Mensch in seinem persönlichen Leben, in der liturgischen Feier mit den Psalmen leben? Um die Frage zu beantworten, werden zunächst die hauptsächlichen, aktuellen Schwierigkeiten für das Psalmenverständnis vorgelegt. Dann wird der Psalter als Buch des AT mit seinem besonderen Timbre und seinen Gattungen, seine Aufnahme und sein Gebrauch im Judentum beschrieben. Nach Vorstellung der wichtigsten alten und neuen Übersetzungen werden die ntl Grundzüge christlichen Psalmengebrauchs herausgearbeitet. Es schließen sich Beobachtungen zur Psalmeninterpretation durch die Kirchenväter an.

Den Hauptteil des Werkes nimmt Kap. VI über den Gebrauch des Psalters in den Liturgien der Ostkirche und der abendländischen Kirche ein (93–190). Das Kirchenjahr wird mit seinen Festen und Zyklen in Ost und West durchmustert und die jeweils getroffene Adaption einzelner Psalmen zum entsprechenden Festgeheimnis aufgeschlossen. Es ergibt sich, daß die zweitausendjährige Verwendung des Psalters im Osten und Westen auf der Grundlage

1. der ntl Transposition des Psalters zur Aussage des Christusgeheimnisses und

2. auf der Kirchenvätertradition, die der apostolischen Überlieferung treu geblieben ist, aufruht.

Von daher bestimmt sich auch die Aufgabe neuer Übersetzungen des Psalters, die nicht nur den Urtext wortgetreu in moderne Ausdrucksweise zu wenden, sondern dabei auch die morgen- und abendländische Tradition des Psalmengebrauchs in der einen Kirche zu berücksichtigen haben. Zu diesem Problemkreis finden sich kritische Anmerkungen zu den beiden neuen französischen Übersetzungen 191–221.

Die Psalmenstudie von R. ist sauber und kenntnisreich gearbeitet; sie eröffnet leicht den Zugang zur liturgischen Verwendung der Psalmen in der morgenländischen und abendländischen Kirche von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Darin sehe ich in erster Linie den Wert der Arbeit, die zuverlässige Information leicht erreichbar bereithält. Da aus den geschilderten allgemein gültigen Überlegungen Direktiven nur für die modernen französischen Übersetzungen hergeleitet und entsprechende Korrektive aufgestellt werden, dürfte die Verwendung der Monographie sich m. E. vor allem auf den französischen Sprachraum erstrecken und beschränken.

Regensburg Heinrich Groß

Amsler, Samuel: **Aggée Zacharie 1–8; Lacocque,** André: **Zacharie 9–14; Vuilleumier,** René: **Malachie.** – Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé (1981). 262 S. (Commentaire de l'Ancien Testament XI c) kart.

Die Autoren dieses dritten und letzten Bdes der Kleinen Propheten bieten im Grunde eine wissenschaftliche Auslegung. Ob sie auch einen breiteren Leserkreis erreichen, ist eine Sorge, die einen bei den meisten atl Kommentaren befällt, die aber unsere Wertschätzung der geleisteten Arbeit nicht mindern soll.

Die gediegene Auslegung von Haggai (13–42) und Sacharja 1–8 (45–125) durch Amsler wird der gestellten Aufgabe nach heutigen Maßstäben voll gerecht.

Den Rez. hat vor allem die literar- und traditionskritische Option bezüglich Sach 1–8 interessiert. Die chronistische Redaktion, die durchaus veranschlagt wird, ist nicht beherrschend. Im großen und ganzen geht das Material auf Sacharja zurück. In der Sektion Sach 1,1–6,15 steckt der weithin anerkannte Zyklus von sieben Visionen (1,8–15; 2,1–4.5–9; 4,1–6aa'.10b–14; 5,1–4.5–9; 6,1–8). Die Krönung Serubbabels (6,9–15a) und die Josua-Vision (3,1–7) gehören nicht zu dieser systematisch angeordneten Komposition, stammen aber gleichfalls von Sacharja wie übrigens auch die meisten ergänzenden Orakel in der Sektion 1,1–6,15 und ein erheblicher Teil der Sektion 7,1–8,23.

Die Frage, welches Erlebnis den Visionen zugrunde liegt, ist dem Vf. offenbar kein brennendes Anliegen; jedenfalls hat er die Aufmerksamkeit seiner Leser nicht auf diese Problematik lenken wollen. Er spricht S. 62 oben sorglos vom Angelus interpres als einer literarischen Konvention des Visionsberichtes. Sacharja selbst soll ein uns nicht zugängliches Erleben mit Hilfe von literarischen Techniken, die der späteren Apokalyptik geläufig sind, kunstvoll gestaltet haben. Nun wirkt das Kunstvolle aber auch künstlich. Wir werden uns eventuell auf rein literarische Prophetеninterpretation ohne direktes Offenbarungserlebnis einstellen müssen. Wenn schon literarische Darstellungsmittel der Apokalyptik, dann auch alles, was dazugehört. Im Falle des S. 62 angerufenen Ezechielbuches handelt es sich nach Ansicht des Rez. um ein pseudepigraphisches Prophetenbuch; vgl. J. Becker. Erwägungen zur ezechielischen Frage, in: Künder des Wortes (Festschrift J. Schreiner), Würzburg 1982, 137–149.

Mit den messianologischen Auffassungen A.s kann J. Becker, Messiaserwartung im Alten Testament, Stuttgart 1977, verglichen werden.

In Hag 1,8 ist der Modus volitivus indirectus w^{e}'ākkābēdā(h) (mit He paragogicum) syntaktisch richtiger, wenn auch deshalb noch nicht gleich ursprünglich. Dieselbe Form ist entgegen der S. 22, Anm. 1, geäußerten Ansicht auch in dem vorausgehenden w^{e}'ārṣāh möglich; nur ist sie bei diesem Verbum tertiae He nicht äußerlich erkennbar. Wenn den Imperativen in Hag 1,8 Beachtung geschenkt wird (25), so ist beachtenswert, daß b^{e}nû nach einem Perfectum inversum, das den ersten Imperativ weiterführt, wieder zur imperativischen Form zurückkehrt. Es geht eben um das Bauen des Tempels, auf den sich dann wohl auch bô in 1,8b bezieht.

Die Gleichsetzung der Träger des Namens Iddo wird entschiedener zurückgewiesen, als der Befund es erlaubt (48f); die Stellen Mt 23,35 und Lk 11,51 sollten dem Leser S. 50, Z. 15, nicht vorenthalten werden.

Nicht leicht erkennbare Versehen: S. 17, Z. 20: 597 statt 598; S. 32, Z. 5 v. u.: v. 4 statt v. 3; S. 37, Anm. 2: 1936 statt 1966; S. 54: Im Übersetzungstext von Sach 1,4 fehlt ohne Hinweis kōh'āmar JHWH ṣ^{e}bā'ôt; S. 68, Z. 10 v. u.: 2 S 17,2; S. 125, Z. 14 v. u.: vor allem noch 2 R 18,26.

In diesem von A. bearbeiteten Teil ist der Übersetzungstext nicht immer glücklich plaziert worden.

Die Auslegung der schwierigen Kap. Sach 9–14 durch Lacocque (129–216) wird maßgeblich von zwei Erkenntnissen bestimmt. Einmal stößt er immer wieder auf Motive und Strukturelemente des Neujahrsfestes, das denn auch als Laubhüttenfest in Sach 14,16–21 eschatolo-

gisch gefeiert wird. Zum andern betont er im Anschluß an P. Hanson, The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia 1975, 1980², den Gegensatz zwischen den sich in der Heilserfüllung wähnenden Jerusalemer Hierokraten und einer eschatologisch ausgerichteten Reformbewegung auf dem Lande (Juda), der die (Wieder)einbeziehung der ehemaligen Nordstämme ein Anliegen ist. Aus dem Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem erklärt sich unter anderem der geheimnisvolle Durchbohrte von Sach 12,10, in dem man kollektiv die für Jerusalem fallenden Judäer zu sehen hat. Den beiden exegetischen Leitlinien L.s wird man positiv gegenüberstehen können, solange sie anpassungsfähig bleiben. Das gilt insbesondere für die innerisraelitischen Gegensätze in jenen Saecula obscura zwischen 500 und 200 v. Chr. Was wir großmächtig ins Soziologische projizieren, lebt mitunter in der Phantasie eines Reformers, der auch ein gutmeinender Jerusalemer Hierokrat gewesen sein kann. Das Buch gibt sein Geheimnis nicht preis. Wir müssen uns mit der Feststellung bescheiden, daß bestimmte Stellen einen Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem andeuten. Vor allem ist zu bedenken, daß im Konzert der gemeinsamen exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, in dem sich auch die angeblichen Hierokraten vernehmen lassen, die gelegentlich hervortretenden Gegensätze nicht erheblich sind.

Im Durchbohrten von Sach 12,10 glaubt der Rez. Jahwe selbst sehen zu müssen, den man verunehrt und beleidigt hat; vgl. J. Becker, Sacharja 12,10–11, in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, Lesejahr C, 2, hrsg. v. J. Schreiner, Würzburg 1971, 42–55. Der Vf. hätte sich für seine kollektive Deutung auf Vorgänger berufen können (David Kimchi, Ewald, Halévy). Neu ist bei ihm, daß die gefallenen Judäer in der Rolle eines kollektiven „Messias" erscheinen (vgl. 145 oben; deutlicher 191, Z. 4: „Juda est donc devenu ... une personne royale"). Eine solche Übertragung der Königsidee auf das Volk ist in exilisch-nachexilischen Texten in der Tat häufig zu verzeichnen; vgl. Becker, Messiaserwartung, 63–73. Weitere kritische Einzelheiten zur Deutung von Sach 12,10: „Das Wort ḥen übersetzt der Vf. mit „reconnaissance", jedoch mit dem Eingeständnis, daß der Kontext, wie er ihn versteht, den Ausschlag gibt (188). Meines Erachtens bezeichnet ḥen die Huld Gottes. Bei der großen eschatologischen Bekehrung werden sie sich in der Sphäre der göttlichen Huld in rechtem Flehen (taḥᵃnûnîm) an Gott wenden. Die Lesart der Vetus Latina „pro eo quod insultaverunt" ist nichts weiter als sachlich richtige Wiedergabe des LXX-Textes (189, Z. 6 v. u.). Die Übersetzungsweise „au sujet de celui (qu'ils ont percé)" oder „à cause de celui ..." (190, Z. 9) dient wieder dem einmal gewählten Verständnis der Stelle. In Wirklichkeit spricht der Text klar von Jahwe als dem Durchbohrten. Die Konstruktion mit 'et 'ᵃšär (statt einfach 'ᵃšär), die wenigstens in der Jer 38,9 bezeugt ist, war notwendig, weil sonst 'ᵃšär eher auf die Schauenden als auf Jahwe bezogen worden wäre. Der Leser wird S. 190, Z. 24f, den Eindruck mitnehmen, daß die konflierte Namensform Hadad-Rimmon belegt ist. Als einzige ernstzunehmende Alternative zur Klage um den Vegetationsgott Hadad-Rimmon hätte die geographische Deutung des Hieronymus Erwähnung verdient. Er will wissen, daß Hadad-Rimmon, zu seiner Zeit Maximianopolis geheißen, eine Stadt in der Ebene von Megiddo war. Die Klage von Hadad-Rimmon wäre dann die Brauchtum gewordene Klage um Joschija (vgl. 2 Chr 35,25), der bei Megiddo tödlich verwundet wurde. Nicht das gewöhnliche Prophetentargum (191 Mitte), sondern ein weniger bekanntes fragmentarisches Targum zur Stelle deutet den Durchbohrten auf den Messias, den Sohn Efraims. Nach Pinkhos Churgin, Targum Jonathan to the Prophets (Yale Oriental Series/ Researches XIV, New Haven 1907), findet sich diese Paraphrase zu Sach 12,10 in Codex 154 bei Kennicott, im Codex Reuchlinianus (in margine) und in Machzor Witri. Die Stellen 4 Edras 12,32–34, syrBar 29.30.40 und äthHen 90,38, die S. 191, Z. 12 v. u. angeführt werden, handeln nicht vom leidenden Messias, sondern höchstens von eschatologischer Drangsal.

Im Übersetzungstext von Sach 9,5 (147) sind ohne Hinweis Teile ausgelassen worden. – Assur hat in Sach 10,10–11 kaum etwas mit dem Los der Nordstämme zu tun (163, Anm. 1); es ist wie etwa in Jes 11,11.16; 19,23–25 und Mi 5,4–5 Chiffre für den Feind aus dem Osten (richtig 168, Anm. 1).

In der Verbindung 'ädär hajᵉqär „ce joli prix" (wörtlich: „das Prachtstück von einem Preis") hat nicht 'ädär, sondern jᵉqär die Bedeutung „Preis" (vgl. 179, Z. 9); so die Lexikographen.

Die Stelle Sach 13,2–6 wird sich schon gegen die Institution des Prophetentums als solchen richten. Der Vf. denkt im Sinne seiner These an (falsche) Propheten im Dienst der Jerusalemer Hierokratie (194f). Auch in Sach 14,4 (207, unter k) läßt er sich zu einer ähnlich überspitzten Ausdeutung verleiten.

Kann man sagen, daß das Laubhüttenfest nach dem Exil den Charakter eines Neujahrsfestes angenommen hat (212 Mitte)? Die Entwicklung verläuft eher umgekehrt: Das alte Herbstfest verliert den Charakter eines Neujahrsfestes. Trotzdem können vorexilische Motive in Sach 9–14 nachwirken. – 170, Z. 15: Hengstenberg.

Der wertvolle Maleachi-Kommentar von Vuilleumier (221–256) scheint mir bei der Auslegung von 2,10–16 zu sehr mit der Information zurückzuhalten. Die Ausführungen S. 239 (zu v. 15) sind im Geist von Mt 19,8 gehalten und gehen nicht genügend auf das AT ein. Der Leser ohne eigenes theologisches Urteil wird die unterschiedlichen Auffassungen innerhalb des AT nicht einzuordnen wissen. Gerade von einem kirchlich denkenden Ausleger erwartet er Hilfe.

Nicht jeder Benutzer wird in 2,12 die Übersetzung „toute la famille" zu dem S. 240, Anm. 7, auftauchenden und sehr erklärungsbedürftigen „vigilant et répondant" in Beziehung setzen können. – S. 250, Z. 24: 2,17–3,5; S. 251, Z. 9: Verba volant.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Przybylski, Benno: **Righteousness in Matthew and his world of thought.** – Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press (1980). XIII, 184 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series 41) Lw. £ 9.50

Przybylski geht es in seiner Diss. an der McMaster University um einen neuen Zugang zum Gerechtigkeitsbegriff im Mt-Ev. Die bisherige Forschungslage ist durch zwei entgegengesetzte Positionen (Gerechtigkeit als Heilsgabe Gottes und Gerechtigkeit als bloße ethische Forderung) gekennzeichnet. Dazwischen liegen die Auffassungen, die den einzelnen Belegen einen unterschiedlichen Sinn zuschreiben (Heilsgabe oder Forderung). Übereinstimmung herrscht darüber, daß die Gerechtigkeit ein wichtiger Begriff des Mt-Ev. ist. Daß die Autoren dennoch in der Beurteilung des Stellenwertes der Gerechtigkeit in der mt Theologie differieren, liegt nach Meinung des Vf.s daran, daß sie den Begriff auf einem falschen Hintergrund (Paulus oder AT) interpretieren.

Demgegenüber vertritt er die These, der mt Begriff könne nur auf dem Hintergrund der Gedankenwelt begriffen werden, die sich in den Qumranschriften und in der tannaitischen Literatur niedergeschlagen habe. Der atl Gebrauch des Wortes habe nur als Ausgangspunkt für eine spätere Begriffsentwicklung zu gelten und habe deshalb nur indirekten Einfluß auf das Mt-Ev. Zwei Interessen leiten die Untersuchung des Vf.s: Er fragt nach Bedeutung und Funktion der Gerechtigkeitsterminologie und danach, welchen Stellenwert der Terminologie im Mt-Ev. im ganzen zukommt. Dieselbe Fragestellung gilt für die Untersuchung der Hintergrundtexte. Was den Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie im AT angeht, schließt sich der Vf. den Autoren an, die keinen inhaltlichen Unterschied zwischen tsedeq und tsedaqah wahrnehmen können. Der Gerechte (tsaddiq) ist dann jener, der Gerechtigkeit übt. Gottes Gerechtigkeit hat einen heilvollen und einen strafenden Aspekt. Gerechtigkeit ist Beziehung und Norm zugleich.

Nach diesem einleitenden Kap. behandelt P. im 2. Kap. die Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie in den Qumranschriften. Entsprechend der Erkenntnis, daß die Qumranschriften keine homogene Größe sind, untersucht er die Schriften getrennt.

Wenn die Damaskusschrift vom „Lehrer der Gerechtigkeit" spricht, meint sie, daß er die Gerechtigkeit lehrt. Tsedeq als Inhalt seiner Lehre betrifft die Lebensführung des Menschen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, der durch die Gebote des neuen Bundes, der im Land Damaskus geschlossen wurde, konkretisiert wird. Tsedeq ist ein Norm-, nicht ein Relationsbegriff. Wer in Übereinstimmung mit dem tsedeq lebt, wird tsaddiq genannt. Der Gegenbegriff zum tsaddiq ist gottlos. Im Unterschied zum tsedeq bezeichnet tsedaqah in der Damaskusschrift das heilvolle, gnadenhafte Handeln Gottes. Tsedaqah ist die Heilsgabe Gottes, tsedeq die Forderung Gottes, religiös zu leben.

In der Sektenregel erweist sich tsedeq anders als in der Damaskusschrift als Synonym für 'emet (Wahrheit). Tsedaqah wird vornehmlich für Gottes heilvolles, gnadenhaftes Wirken verwendet. In den Hodayot gibt es Texte, die der Terminologie in der Sektenregel nahekommen, und Texte, die mit dem Gebrauch der Terminologie in der Damaskusschrift harmonieren. Grund dafür ist die fehlende literarische Einheit der Schrift, so daß sich in ihr verschiedene Entwicklungsstadien der Begrifflichkeit spiegeln. In den restlichen Schriften der Qumrangemeinde gibt es eine Überschneidung im Gebrauch von tsedeq und tsedaqah. Doch sei dabei zu beachten, daß diese Stellen in Hymnen stehen, die stärker als andere Texte vom atl Gebrauch der Terminologie abhängen. So könne für die typische Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie in Qumran ein unterschiedlicher Gebrauch von tsedeq und tsedaqah festgehalten werden. Tsedeq ist durchweg ein Normbegriff.

Bei der Untersuchung der tannaitischen Literatur im 3. Kap. kann Przybylski nach inhaltlichen Rücksichten vorgehen, da die rabbinische Diskussion zwischen 70 und 220 n. Ch., die sich in dieser Literatur widerspiegelt, keine bedeutsamen Veränderungen im Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie erkennen läßt. Der Vf. beschränkt sich hier auf die deutlichsten Quellen: die Mischna, Tosephta und die halachischen Midraschim.

Tsaddiq wird in den tannaitischen Schriften in erster Linie der Mensch genannt, in bedeutsamen Abschnitten allerdings auch Gott. Entscheidendes Kriterium für das Gerechtsein des Menschen ist seine Beziehung zum Gesetz. Letzte Autorität des Gerechten ist Gott. Gott erklärt nur solche für gerecht, die in Übereinstimmung mit dem Gesetz leben. Die Notwendigkeit, gerecht zu sein, ist allerdings kein hinreichender Grund für den Heilsempfang. Im soteriologischen System der Tannaiten ist vielmehr die Umkehr erheblich bedeutsamer als Taten. Das Heil bleibt Geschenk Gottes.

Wird tsedeq als Adjektiv (Status constructus) verwendet, bezeichnet er ein normatives religiöses Verhalten oder einen normativen religiösen Status. Der Ton liegt nicht auf dem Heil. Als Substantiv verwendet hat tsedeq umfassende Bedeutung. Tsedeq ist jede religiöse zuverlässige Lehre, die ein normatives

religiöses Verhalten beinhaltet. Besitz von tsedeq gilt als Ergebnis eines Lebens nach der wahren Lehre; sie befähigt dann auch zu guten Werken. Die Demut ist eine außerordentliche Manifestation der tsedeq. Im Prozeß fordert der tsedeq Gleichheit und Milde zugleich. Er bleibt stets Forderung an den Menschen und gilt niemals als Geschenk Gottes.

Tsedaqah verwenden die Tannaiten vornehmlich im Sinn von Almosen. Das Wort kann dann auch die Bedeutung von Barmherzigkeit und Milde im Gericht annehmen. Zuweilen ist es auch für die Lebensführung nach der Norm gebraucht und entspricht dann dem tsedeq. Tsedaqah ist in dem tsedeq eingeschlossen; das Almosen ist somit ein Aspekt der normativen religiösen Lehre. Der tsaddiq ist demnach ein Mensch, dessen Lebensführung übereinstimmt mit der Norm des tsedeq, wobei die tsedaqah ein bedeutsamer Aspekt dieser Norm ist. „Gerechtigkeit" ist folglich definitiv eine Norm und als solche Forderung an den Menschen, das Heil dagegen Geschenk Gottes. Heil hat es mit Umkehr und Sühne zu tun; es ist nicht verdient, Gerechtigkeit dagegen ist verdient. Nach diesen Feststellungen wird der Leser mit dem Urteil überrascht: „Rigtheousness is concerned with the maintenance of a relationship based on the gift of God." (76) Also gibt es doch eine Beziehung zwichen Gerechtigkeit und Heil? Auf jeden Fall hätte der zitierte Satz einer Erläuterung bedurft. Es stellt sich überhaupt die Frage, ob die Tannaiten tatsächlich die Gerechtigkeitsterminologie von der Heilsterminologie geschieden haben, so daß es keine Verbindung zwischen ihnen gibt, wie P. behauptet.

Wichtiger als diese Problematik ist jedoch der Umstand, daß der Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie durch Mt, die im 4. Kap. behandelt wird, durch das Verständnis in Qumran und in der tannaitischen Literatur präjudiziert wird. Der Vf. sieht nämlich in dikaiosynē, eleēmosynē und dikaios im Mt-Ev. Äquivalente zu tsedeq, tsedaqah bzw. tsaddiq.

Unter redaktionskritischer Rücksicht verdienen nach P. Mt 5,20 und 6,1 einen Vorzug für die Erkenntnis des mt Verständnisses von Gerechtigkeit, da er allein in diesen beiden Texten frei formuliert habe, während er in den übrigen Texten mehr oder weniger an die Vorlagen gebunden gewesen sei, weshalb sie für den Zugang zum mt Verständnis von Gerechtigkeit ungeeignet seien. Eine solche Vorentscheidung verkennt m. E. die Redaktionsleistung des Evangelisten, aufgrund derer die Texte so zu verstehen sind, wie sie formuliert sind. Sie verkennt auch den Umstand, daß die Erstadressaten nur den Mt.-Text kannten und nicht dessen Vorlagen, weshalb sie das genannte Kriterium zur Beurteilung der Texte gar nicht kannten. Von daher ist es nicht berechtigt, zwei aus den sieben Vorkommen von Gerechtigkeit zum Auslegungskanon für die übrigen Texte zu machen.

In den Antithesen (5,21–48) veranschauliche der Evangelist, was er unter der neuen Gerechtigkeit (5,20) verstehe, indem er das rabbinische hermeneutische Prinzip anwende, einen Zaun um die Tora zu errichten, damit auf keinen Fall der Kern des Gesetzes verletzt werde. Daß das nicht richtig sein kann, beweist m. E. besonders deutlich die unter dieser Rücksicht gegebene Interpretation des Gebotes der umfassenden Nächstenliebe (5,43–47). Nach P. fordert Matthäus dazu auf, alle zu lieben, weil man nie sicher sein könne, wer der Nächste ist. Es geht hier keineswegs um die Vermeidung eines Irrtums, wie nicht nur die „Norm" der Liebe des himmlischen Vaters zeigt, der Böse und Gute gleichermaßen liebt (V 45), sondern auch der Einschluß der Verfolger (V 44). Auch der Hinweis, Mt habe mit der Methode, einen Zaun um die Tora zu ziehen, das logische Gegenmittel zur Praxis geschaffen, die Gebote zu vernachlässigen (5,19), vermag die These des Vf.s nicht zu stützen. Aufgrund seiner Interpretation kommt er dann zur Schlußfolgerung, die größere Gerechtigkeit in Mt 5,20 sei repräsentativ für eine peinlich genaue Beobachtung des Gesetzes. Wie in Qumran und nach der tannaitischen Literatur gehe es auch in 5,20 um die Lebensführung der Jünger, die durch genaue Gesetzesbeobachtung charakterisiert sei. Daß es sich um rein menschliches Tun handle, sieht der Vf. zudem darin gestützt, daß auch den Pharisäern und Schriftgelehrten Gerechtigkeit zugebilligt werde. Von daher versteht er die größere Gerechtigkeit wie das Vollkommensein (5,48) rein quantitativ. „Vollkommen" interpretiert er als das Ziel, auf die die rechte Lebensführung zusteuert. Eine entscheidende Schwäche der vorgelegten Deutung liegt neben dem bisher Kritisierten darin, daß der Vf. sich offenbar keine Rechenschaft darüber gibt, was mit dem Eintritt in die Himmelsherrschaft gemeint ist. Wenn die Himmelsherrschaft das Heil meint, das von Gott geschenkt wird, dann muß doch die Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zu diesem Ziel bestimmt werden, und dann wird die neue Gerechtigkeit auch von ihrem Ziel her schon qualifiziert.

In Mt 6,1 ist nach P. Gerechtigkeit am besten mit Religion zu übersetzen. Anders als in 5,20 gehe es in 6,1 nicht um den theoretischen, sondern um den praktischen Aspekt der Lebensführung. Auch 6,1 schließt er den Geschenkcharakter der Gerechtigkeit aus, obwohl die guten Taten, die Frucht der Gerechtigkeit sind, auf den Vater weisen (5,16).

Mt 6,33 spreche zwar von der Gerechtigkeit Gottes, allerdings als Norm für menschliches Verhalten. Die Gesetzesinterpretation erweise sich hier als Gottes eigene Interpretation. Um 6,33 richtig zu werten, wäre es m. E. notwendig, darauf zu achten, daß hier nicht von der Gerechtigkeit G o t t e s, sondern des V a t e r s die Rede ist, was erheblichen Einfluß auf das Verständnis der Gerechtigkeit hat. Auch 3,15 deutet er von Mt 5,20 und 6,1 her. Der „Weg der Gerechtigkeit" in 21,32 meint nach P. die Predigt des Täufers, nicht sein Leben als solches.

Mit 5,6 müsse der geschenkte Lohn nicht das Heil meinen, denn es gebe eine Vielzahl von Belohnungen, wie die übrigen Seligpreisungen zeigten. Dabei übersieht der Vf., daß in den Seligpreisungen das Heil in verschiedenen Metaphern zum Ausdruck gebracht wird, so daß auch in 5,6 durchaus das Geschenk des Heils zur Sprache kommen kann. Besser ist hier jedoch von der Disposition des Menschen zu sprechen, die letztlich auch Gabe Gottes ist. Denn wenn Mt 7,21 einschärfen kann, den Willen des Vaters zu tun, so ist sich Mt dennoch bewußt, daß er nur mit seiner Hilfe geschehen kann, wie die Vaterunserbitte lehrt (6,9).

Völlig klar sei schließlich das rein ethische Verständnis der Gerechtigkeit in 5,10, wo sie Ursache der Verfolgung ist. Einseitig ist auch hier die Sicht, weil hier die „Parallelursache" Jesus Christus in 5,11 (um meinetwillen) und damit die christologische Motivierung nicht gesehen wird. Das verstellt auch den Blick dafür, daß ethisches Handeln nach Mt nur im Rahmen der neuen mit Christus begonnenen heilsgeschichtlichen Situation begriffen werden kann. In diesem Zusammenhang ist die im Mt-Ev. ausgeprägte Vatertheologie von entscheidender Bedeutung.

Die tsedaqah sei im Mt-Ev. in der eleēmonsynē im Sinne von Almosen (6,2–4) erhalten. Der gnadenhafte, heilvolle Aspekt von tsedaqah zeige sich in der erbarmenden Liebe Jesu zu den Menschen (9,12; 15,22; 17,15; 20,30f).

Das Adjektiv g e r e c h t beziehe sich stets auf die Gesetzesbeobachtung. Wenn Jesus von der Frau des Pilatus gerecht genannt werde (27,19), bedeute das, daß er in den Augen der Ungläubigen als religiöser Mensch angesehen wurde, der dem zeitgenössischen Standard entspreche. Dieses Urteil ist m. E. nicht zutreffend, weil gerecht auch in diesem Fall im Sinne des Mt zu verstehen und der Grund, warum ausgerechnet eine Heidin Jesus gerecht nennt, anderswo zu suchen ist. Richtig beobachtet ist, daß Christen nur in eschatologischen Kontexten gerecht genannt werden. Daß im Mt-Ev. niemals lebende Christen als gerecht bezeichnet werden, erklärt der Vf. auf dem Hintergrund der tannaitischen Literatur, die vom Gerechten sagt, er werde das Leben erben, was der erste Evangelist offenbar ausschließen wolle. Die bessere Erklärung dieses Sachverhalts dürfte eher darin liegen, daß die Christen noch auf dem Weg zu ihrem Ziel und deshalb noch nicht gerecht sind. Mt kann auch auf diese Weise die Christen davor bewahren, sich selbst fälschlicherweise – wie die Pharisäer – für gerecht zu halten.

Nach den bisherigen Ausführungen verwundert es nicht, daß P. in seinem 5. Kap. zusammenfassend festhält, daß die Gerechtigkeitsterminologie mit dem Heil, das Gott schenkt, nichts gemein habe. Das heiße allerdings nicht, daß es keine Heilsaussagen im Mt-Ev. gebe (vgl. 1,21; 26,28).

Das Heil bleibe auch nach Mt Geschenk Gottes. An die Stelle der Gerechten treten im Mt-Ev. die Jünger. Sie seien es, die ein religiöses Leben nach christlichen Normen führen. Wenn die Gerechtigkeit im Mt-Ev. keine Heilsgabe Gottes sei, könne sie nicht repräsentativ sein für das Jüngersein. Nicht das Tun der Gerechtigkeit, sondern das Tun des Willens Gottes mache nach Mt das Jüngersein aus. Tun des Vaterwillens und Tun der Gerechtigkeit werden auf verschiedene Weise gebraucht: „Matthew's religious selfunderstanding as a member of the church is that of a disciple doing the will of the Father and not a rigtheous person doing rigtheousness" (113). Gerechtigkeit komme nur in polemischen Situationen und (oder) für Jünger wie Nichtjünger zugleich vor. Die Schlußfolgerung ist dann klar: Gerechtigkeit ist im Mt-Ev. kein Schlüsselbegriff. Mit seiner distinkten Begrifflichkeit unterscheidet Mt nicht nur zwischen der Lebensführung frommer Juden und Nachfolgern Jesu, sondern bringe mit der Wendung „Wille Gottes" einen Begriff, der die ganze Lehre Jesu umfaßt: Lebensführung und Soteriologie zugleich.

Aus der vorgängigen Diskussion folgert P. im 6. Kap., der Gerechtigkeitsbegriff sei im Mt-Ev. provisorisch. Mt wolle mit ihm eine Brücke von der Lehre des zeitgenössischen Judentums zur Lehre Jesu schlagen. Diese These sieht er von 3,15 und 21,32 her gestützt, da der Täufer als Übergangsgestalt bestens als Täter der Gerechtigkeit charakterisiert werden konnte. Dabei übersieht der Vf. geflissentlich, daß die Gerechtigkeit in Mt 3,15 mindestens auch für Jesus ausgesagt ist. In 7,21 sieht er den Übergang vom provisorischen zum endgültigen Begriff (Tun des Gotteswillens) vollzogen. Seine These sucht der Vf. dann von der zuvor dargestellten Lehre der Qumranschriften und der tannaitischen Literatur zu erhärten.

Doch die These, der mt Gerechtigkeitsbegriff sei wesentlich jüdisch, hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Sie kann nur begründet werden, wenn man die Gerechtigkeitsterminologie des ersten Evangelisten isoliert betrachtet und die Bezüge zu den anderen zentralen Begriffen nicht beachtet. Dazu gehört die Beziehung der neuen Gerechtigkeit zur Himmelsherrschaft, da jene eindeutig Voraussetzung für diese ist. Wie die Umkehr (18,4; vgl. 3,2; 4,17) und das Tun des Vaterwillens (7,21 u. ö.) ist die Gerechtigkeit geforderte Disposition für den Heilsempfang. Alle diese Begriffe sind am besten auf dem Hintergrund der Armenfrömmigkeit zu verstehen. Zum Umfeld der Gerechtigkeitsterminologie gehören auch die mt Erfüllungstheologie (vgl. bes. 3,15) und seine Vatertheologie. Sieht man die Gerechtigkeitsaussagen im Geflecht der mt Theologie, kommt man zu anderen Ergebnissen, als sie im vorliegenden Buch erzielt werden (vgl. meine Arbeit „Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium EHS XXIII/181, Frankfurt a. M./Bern 1982). Die Grundthesen zum mt Gerechtigkeitsverständnis

sowie viele Einzelargumente können nicht überzeugen. Der Vf. neigt – wohl unbewußt – zu schnell dazu, die in den Qumranschriften und in der tannaitischen Literatur vorgefundene Konzeption auf das Evangelium zu übertragen und dann bestätigt zu finden. Anzumerken ist noch, daß er wichtige Sekundärliteratur zum Thema (z. B. Duponts, Les Béatitudes) nicht kennt, jedenfalls nicht benutzt hat. Wertvoll bleibt das Buch vor allem durch die Übersicht über den Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie in Qumran und in der tannaitischen Zeit.

Hennef (Sieg) Heinz Giesen

Broer, Ingo: **Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes.** Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1980). 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien Bd 98) kart. DM 25.80

Um das Gesetzesverständnis des ersten Evangelisten zu erfassen, untersucht Broer nicht nur die einschlägigen Verse 5,17–20, sondern auch die Antithesen. Die so gewonnenen Erkenntnisse kontrolliert er an der redaktionellen Gestaltung der Streitgespräche (Mt 15,1–20), um sie dann in den Zusammenhang der übrigen Gesetzesstellen einzuordnen.

Im Rahmen seiner Untersuchung von Mt 5,17–20 analysiert der Vf. zunächst die Einzelverse unter literarkritischer Rücksicht, um sie dann zu interpretieren. Nach der Diskussion divergierender Meinungen urteilt er, man müsse die Frage offenlassen, ob und wieweit V 17 redaktionell formuliert sei. Für das Verstehen der Redaktionsebene sei das ein „nicht zu unterschätzender Nachteil". In Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Deutungen der Wendung „das Gesetz oder die Propheten" bestimmt er diese als den fordernden Gotteswillen. Das beweise V 18, wo die Wendung mit dem Gesetz aufgenommen wird. „Erfüllen" versteht er im Sinne der Erfüllungszitate als „eintreffen", „verwirklichen". Jesus ist folglich nicht gekommen, um das Gesetz abzuschaffen, sondern um es zu seiner Fülle zu bringen.

Mt 5,18 ist nach dem Urteil B.s mit Ausnahme des zweiten „bis-Satzes" inhaltlich in Übereinstimmung mit Lk 16,17, wird allerdings mit Hilfe des aus Mk 13,30 bekannten Pattern formuliert. Mt schleppt V 18 also nicht nur mit, sondern übernimmt ihn bewußt, wie die einleitende Beteuerungsformel („Amen ich sage euch") zusätzlich unterstreicht. Die schwierige Formel „bis Himmel und Erde vergehen" betont die positive Stellung Jesu zum Gesetz. Dabei steht nicht die zeitliche Begrenzung, sondern die Geltung des Gesetzes im Vordergrund. Die Formel „bis alles geschieht" kann nur so verstanden werden: „bis das Gesetz in allen Einzelheiten geschieht = getan wird" (48). Sieht man vom Kontext ab, ist das Übernahme eines jüdischen Dogmas, das kaum auf den historischen Jesus zurückgeführt werden könne. Vom Kontext her steht dieses von Haus aus jüdische Dogma allerdings im Dienst der Begründung des positiven Verhältnisses Jesu zum Gesetz.

Wie Spannungen zu V 18 zeigen, dürfte V 19 vom Evangelisten übernommen worden sein. Da das Ausmaß der Redaktionstätigkeit kaum noch gesichert festgestellt werden könne, muß die Interpretation vom vorliegenden Text ausgehen. V 19 sei unbeschadet der erkennbaren Merkmale eines Satzes heiligen Rechts als paränetisch-hyperbolisch zu charakterisieren. Dafür spreche die Verbindung des Tuns des geringsten Gebots mit dem Geringsten im Himmelreich. Im Judentum sei ein solcher Satz im Blick auf die Praxis nicht möglich, da dort sogar ein Gleichgewicht von guten und bösen Taten für den Heilsempfang ausreichen könne. Anders verhalte es sich im Blick auf die Lehre; denn nach rabbinischer Auffassung sind die Gebote Gottes insgesamt unauflöslich (56, Z. 9 v. u. muß wohl heißen: „so gilt das gleiche n i c h t").

M. E. ist zu erwägen, ob „tun und lehren" im Sinne des Matthäus nicht näher zusammengehören. Denn „tun und lehren" (V 19c) steht „auflösen und lehren" (V 19a) parallel. Καί könnte man dann konsekutiv verstehen. „Auflösen der Gebote" dürfte dann ebenfalls auf die Praxis bezogen sein und soviel wie nicht tun bedeuten. Die Lehre wäre dann Folge und Rechtfertigung des eigenen Tuns bzw. Unterlassens.

Nach B. paßt Mt 5,20 bestens in die Theologie des Evangelisten, wenngleich sich nicht sicher entscheiden lasse, ob Mt Tradition umarbeitet oder frei formuliert habe. Wenn V 17–19 den Ton auf die bleibende Gültigkeit des Gesetzes gelegt habe, wobei V 19 den Akzent vom Aspekt der Lehre auf das Tun verlegt habe, spreche V 20 nur noch vom Tun. Deshalb sei V 20 am ehesten als Gelenk zu begreifen, das V 17–19 und V 21–48 miteinander verbinde. Im Blick auf V 17–19 werde von den Christen die Treue zum Gesetz gefordert, die den Repräsentaten des Judentums ausdrücklich abgesprochen werde. Nach vorn blickend verbinde V 20 die das Gesetz korrigierenden Antithesen mit dem zur Treue auffordernden V 17–19. Die Gerechtigkeit der Jünger sei deshalb größer, weil die zum Gesetz gezogene Scheidewand nach vorn verlagert sei. Den Jüngern sei durch das Schema „nicht erst – sondern schon" mehr Gelegenheit zu Taten gegeben, die Gerechtigkeit verschaffen. Die Vorverlagerung sei allerdings nicht mit dem Zaun zu verwechseln, den die Schriftgelehrten um die Tora gelegt haben. Mt gehe es nicht primär um die besondere Qualität des mitmenschlichen Verhaltens, wie die quantitative Formulierung in V 20 zeige. Den Schriftgelehrten und Pharisäern mangele es sowohl an der Treue zum atl Gesetz als auch an der Kenntnis und Treue des von Jesus erfüllten Gesetzes. Deshalb verfehlten sie ihr ewiges Heil.

Ob Mt tatsächlich in V 20 primär quantitativ denkt, kann man wohl bezweifeln. Denn ein Vergleich mit V 46f, der offenbar durch seine literarischen Anklänge an V 20 die quantitative Formulierung interpretieren will, kann durchaus ein qualitativ neues Verständnis der neuen Gerechtigkeit im Sinne der allumfassenden Liebe nahelegen. Die allumfassende ungeschuldete Liebe des himmlischen Vaters (V 45) weist in dieselbe Richtung. Qualifiziert wird die neue Gerechtigkeit auch dadurch, daß sie den Einlaß in die Himmelsherrschaft eröffnet. In dieser Hinsicht steht sie parallel zur Umkehr (18,3; vgl. 3,2; 4,17) und zum Tun des Vaterwillens (7,21). Wenn man dieses qualitative Verständnis annimmt, ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß im Einzelfall ein Mehr gefordert ist.

Nach der Analyse der Einzelverse betrachtet B. 5,17–20 als Ganzes in seiner Aussage und Struktur und folglich in seiner kommunikativen Intention. Die redaktionellen Zusätze dürfen dabei nicht von vornherein größeres Gewicht erhalten. Vielmehr ist auf das Textgefälle und auf textimmanente Signale zu achten. Im Textgefälle biete V 17 die These, die in V 18f begründet wird; V 20 hat weiterführenden Charakter. Wenn V 17 den Ton trägt, hat das christologische Konsequenzen: Jesus ist dem fordernden Willen Gottes, der im AT niedergelegt ist, nicht untergeordnet, aber er bestätigt es, wenngleich auf modifizierte Weise. „N a c h Jesus hat das Gesetz nur noch Autorität v o n Jesus her" (71).

Mt 5,17–20 ist ein kohärenter Text. V 18f begründe den 1. Versteil von V 17 („Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen"), während der 2. Teil stärker von V 21–48 (Erfüllung des Gesetzes) begründet werde. V 20 sei folglich keine Überschrift für V 21–48. Ob letzteres richtig ist, wird man allerdings bezweifeln dürfen. Denn selbst, wenn V 21–48 den 2. Versteil von V 17 interpretieren, ist es immerhin möglich, daß V 20 bewußt diesen positiven Aspekt aus V 17 aufnimmt, um so als Überschrift die Bedeutung des folgenden hervorzuheben.

B. hält seine Deutung der Antithesen als Erfüllung des Gesetzes nur dann für haltbar, wenn die verbreitete Meinung nicht zuträfe, Mt wende sich mit den Antithesen mehr gegen die Rabbinen seiner Zeit als gegen das Gesetz oder die Propheten. In Auseinandersetzung mit Burchard sucht B. nachzuweisen, daß die Thesen alle auf das AT zurückzuführen sind, Zusätze sich aus der Gestaltung der Antithesen durch Mt ergeben und die Redeweise „es wurde gesagt" durchaus als theologisches Passiv verstanden werden kann. Er geht insbesondere den drei Antithesen nach, von denen behauptet wird, sie bedeuteten die Aufhebung des atl Gesetzes. So stellt er fest, daß die Rede von der Feindesliebe im Judentum zwar unerhört, die gemeinte Sache jedoch weithin belegbar sei. Die Aussage des Flavius Josephus, die Essener hätten jeden Eid vermieden, weil sie ihn schlimmer als einen Meineid hielten, zeigt immerhin, daß der Jude Josephus ein absolutes Eidverbot für möglich hielt. Allenfalls die dritte Antithese könne als Aufhebung des AT verstanden werden, wenn die Ehescheidung nach Maleachi 2,15f nicht verboten sein sollte.

Wenn die Antithesen als redaktionell zu gelten haben, dann schließt das nicht aus, daß Mt auf Traditionen zurückgreife. Die antithetische Form dürfte auf jeden Fall auf den Redaktor zurückgehen.

Gegen die vorgelegte Erklärung von „erfüllen" im Sinne von „zur Fülle bringen", wobei im Einzelfall ein Verstoß gegen den Wortlaut atl Ge- und Verbote vorliegen kann, werden öfter die mt Streitgespräche ins Feld geführt, die einen Widerspruch gegen das Gesetz bewußt vermeiden würden. Eine Kontrolle dieser These an Mt 15,1–20 par Mk 7,1–23 ergibt das überzeugende Ergebnis, daß es Mt hier nicht ausschließlich auf das Händewaschen ankommt, sondern die Aufhebung des Gesetzes (vgl. V 11.17.18) hervorheben will.

In seiner abschließenden Beurteilung des mt Gesetzesverständnisses weist B. die Aufteilung der gesetzesbejahenden Aussagen auf die Tradition und der gesetzesverneinenden Aussagen auf die Redaktion zurück. Mt führt auch keinen Zweifrontenkrieg gegen christliche Antinomisten einerseits und gegen judaisierende Kreise andererseits. Er habe vielmehr bewußt torabejahende und -kritische Aussagen nebeneinandergestellt, weshalb diese aufeinander hin interpretiert werden müßten. Mt verfolge demnach mit seinem Gesetzesverständnis eine mittlere Linie.

Im Mt-Ev. gibt es zwar Einzelweisungen zu konkretem Handeln. Im übrigen solle der Christ nach der Maxime des Doppelgebotes der Liebe handeln. Der Dekalog reicht nicht mehr hin, wie die Antithesen, aber auch Mt 19,19 (vgl. 25,31–46) zeigen. – Muß man nicht gegenüber dieser These B.s erwägen, ob nicht auch die Einzelweisungen im Sinne des Mt unter das Liebesgebot subsumiert sind?

Mt lehne die mündliche Tora der Pharisäer ab, die er mit der rabbinischen Tradition identifiziere. Das könne auch nicht durch 23,2f und 23,23 bezweifelt werden. Somit liege auch von hier aus kein Widerspruch zum dargelegten Verständnis der Antithesen und zu Mt 15 vor.

Die Studie zum Gesetzesverständnis des Mt ist sicherlich ein wichtiger Beitrag zur mt Theologie. In manchen Punkten würde der Leser gern weiterfragen: Wie ist das Verhältnis zwischen der Erfüllung des Gesetzes und dem Eintritt in die Himmelsherrschaft zu bestimmen? M. a. W., wie steht es mit der Heilsfrage? Aufgrund welcher Voraussetzungen kann der Christ das Gesetz erfüllen? B. hat selbst auf diese Fragen am Rande Hinweise gegeben. Denn wenn das Gesetz nach Christus nur noch in seiner Autorität gilt, ist die Gesetzeserfüllung nur im Anschluß an ihn möglich. Dazu kommt, daß nach Ausweis von Mt 11,27 Jesus den himmlischen Vater bekannt macht, so daß die mt Vatertheologie ebenfalls zur Klärung dieser Frage beitragen könnte. Doch die Behandlung dieser und ähnlicher Fragen hätte wohl den Rahmen der Untersuchung gesprengt. Wer sich mit der Gesetzesfrage im Mt-Ev. beschäftigen will, wird den von B. vorgelegten Beitrag nicht übergehen können.

Hennef (Sieg) Heinz Giesen

Winden, Hans-Willi: **Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?** Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion. – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1982). 352 S. (Disputationes Theologicae Bd 12) kart. SFR 75.–

Unzufrieden mit Form und Ertrag der von R. Peschs Tübinger Vortrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" ausgelösten Diskussion, möchte Winden den dort aufgeworfenen Problemen in einer umfassenden Untersuchung nachgehen. Er tut dies in seiner Bonner Diss., indem er zunächst die historisch-kritischen Hauptargumente Peschs, dann deren systematisch-theologische Implikationen erörtert und schließlich ein eigenständiges „Bündelargument als Komplementärthese zum Vorschlag R. Peschs" vorlegt. Vor allem der 1. und 2. Teil der Arbeit zeugen von einem ernsten Bemühen des Vf.s, den von Pesch vorgetragenen Argumenten – einschließlich der Modifikationen, die diese durch Pesch selbst im Laufe der letzten Jahre erfahren haben – gerecht zu werden. Der Schlußteil wirkt demgegenüber eher etwas diffus und eklektizistisch.

Nachdem der Vf. bereits in § 1 der Einleitung auf den theologischen Standort der These Peschs, insbesondere deren fundamentaltheologische Neuorientierung, eingegangen ist, beginnt er in § 3 seine Detailuntersuchung mit einer Diskussion der Fragen um „das leere Grab". Das Ergebnis dieser Ausführungen wurde mir nicht ganz klar. Einerseits „(hat) das leere Grab zwar für die Auferstehungsbotschaft keine wesentliche Funktion" (46). Andererseits „führte auch die Entdeckung des leeren Grabes zur weiteren Ausformulierung der Osterbotschaft" (315). „Auch historisch behält dieser Befund (sc. die berichtete Entdeckung durch die Frauen) bis zum einwandfreien Erweis des Gegenteils Gültigkeit" (47). W. meint, damit der Argumentation Peschs im wesentlichen gefolgt zu sein (ebd.).

Die Erörterung der „Erscheinungen des Auferstandenen" (§ 4) – mit der sich W. am „Kardinalpunkt" der Tübinger Diskussion weiß – setzt zunächst mit einem Blick auf die Erscheinungsgeschichten der Evangelien ein. Peschs „Paukenschlag" (daß die Evangelien von den Erscheinungen Jesu nicht als den Auferstehungsglauben begründenden Begegnungen erzählten) müsse „fast alle Neutestamentler auf recht ungehobelte Art und Weise düpieren".[1] Vor allem habe Pesch „von vornherein das neutestamentliche Zeugnis gegen sich". Gerade im Hinblick auf die für diese Behauptung herangezogene Emmausgeschichte – „Eines ihrer Aussageziele ist zweifelsohne die ‚Begründung des Osterglaubens'" (51) – bin ich mir da nicht so sicher. Auf meine diesbezüglichen Argumente in „Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht"[2] geht der Vf. mit einem nur teilweise zutreffenden, pauschalen Hinweis ein (52 A 23). W. scheint mir – dies ist schon hier im Vorblick auf die gesamte Arbeit zu sagen – die theologische Frage nach dem sachlichen Grund des Osterglaubens nicht deutlich genug von der (psychologischen und historischen) Frage nach der Entstehung jenes Glaubens zu unterscheiden. Soll die (von kaum jemandem bezweifelte) Feststellung: „Nach den neutestamentlichen Schriften in ihrem einhelligen Zeugnis haben die Jünger ihn selbst nach seinem Tod als den Lebendigen erfahren" (52) gegen Pesch gerichtet sein? Die Behauptung: „R. Peschs Reduktion der Erscheinungen auf diejenigen, die vor Petrus stattfanden, erweckt zudem zwischen den Zeilen nicht selten den Eindruck, als betrachte der Autor die Evangelienberichte ... als mehr oder weniger illustre Erweiterung der einen Urformel, wie sie in 1 Kor 15,3–8 zutagetritt" (ebd.), ist unseriös – wie alles Lesen von unbeschriebenem Papier. Die Meinung: „Ähnlich verfährt Verweyen",[3] ist mir unverständlich. R. Pesch hat den hypothetischen Charakter seiner „Reduktion" an einer von W. selbst zitierten Stelle (50 A 14) ausdrücklich hervorgehoben.

Ausführlich wendet sich W. dann der Erörterung von 1 Kor 15,1–11 und dem Ausdruck ōphtē + Dativ zu. Kernpunkt der Diskussion ist, ob die ōphtē-Aussagen ausschließlich als Legitimationsformeln zu verstehen sind. R. Pesch hatte noch in seinem Beitrag „Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens"[4] die Möglichkeit erwogen, daß es sich wenigstens in 1 Kor 15,5 um eine reine Legitimationsformel – ohne eine legitimierende Erfahrung im Hintergrund – handele. Mit der Mehrzahl der Autoren unterstreicht W. demgegenüber zu Recht, daß eine Legitimationsbehauptung ohne eine sie dekkende Erfahrung kaum zum Grundbestand der Osterverkündigung gehört haben dürfte. Dies entspricht wohl auch der heutigen Position Peschs.[5] Damit ist aber noch nichts für die Frage gewonnen, ob hinter den ōphtē-Aussagen Erfahrungen stehen, die zur Begründung des Osterglaubens theologisch unabdingbar (nicht nur zu dessen Entstehung nötig) waren. Zur Klärung dieser Frage im Hinblick auf den Glauben der ersten Zeugen trägt – wie W. selbst betont – die Diskussion des Damaskusereignisses nichts bei (88–109). Aber auch die abschließenden Ausführungen von § 14 kulminieren lediglich in der Frage nach einer „plausible(n) Erklärung für den geschichtlich nachweisbaren Anfang des Christentums als Auferstehungsbekenntnis" (127f). Mit Rücksicht auf diese psychologisch-historische Frage arbeitet der Vf. einleuchtende Gegenargumente zu der von Pesch zunächst vertretenen Position heraus, die dieser aber seit 1978 aufgegeben zu haben scheint.

Den Kardinalpunkt zwar nicht der Tübinger Diskussion, aber des fundamentaltheologischen Sachproblems erörtert W. dann ab § 5 unter der Frage: „Vermittlung des Osterglaubens durch den irdischen Jesus selbst?", wobei die von Pesch inzwischen eingebrachten Modifikationen seiner ursprünglich eng an K. Berger angelehnten These berücksichtigt werden. Auf die vielfältigen exegetischen Einzelprobleme, denen sich der Vf. mit Sorgfalt widmet, kann ich hier nicht eingehen. Nur auf eine Inkonsequenz sei hingewiesen. Im Zusammenhang des Abendmahlsgeschehens spricht W. Jesus (und der Urgemeinde) eine universalsoteriologische Deutung seines Todes (im Anschluß an das „für viele" von Is 53) ab (156f, 159), rechnet aber damit, daß Mk 10,45 auf Jesus selbst zurückgeht (147, 151). Mit der Kennzeichnung des soteriologischen Bezugs aller uns erhaltenen Abendmahlsüberlieferungen lediglich als „Jesu Dienen" ist im übrigen auch das 1 Kor 11 überlieferte Traditionsstück unterbewertet.

Bei der Frage nach den systematisch-theologischen Implikationen der Thesen Peschs versucht W. zunächst, dessen Position im vielfarbigen Spektrum heutiger dogmatischer und fundamentaltheologischer Ansätze zu situieren, und kommt dann auf das zentrale Problem zu sprechen, ob die Ostererfahrung sachlich als eine bloße Explikation der am Karfreitag abgeschlossenen Geschichte des irdischen Jesus verstanden werden darf oder aber sich wesentlich einer neuen Initiative Gottes verdankt. Da die gegenwärtig von Pesch in diesem Punkt vertretene Position aus seinen bisher vorliegenden Beiträgen nicht leicht zu ermitteln ist und W. „auch vor allem" (sic!) an mich „die Frage nach der Vermittlung (der) Gottessohnschaft Jesu als Kern der Osterevidenz" stellt (233), darf ich der Einfachheit halber auf eigene Rechnung Stellung nehmen.

Zunächst ist zu bemerken, daß meine Gedanken in dem oben (Anm. 2) genannten Aufsatz und vorher in den „Christologischen Brennpunkten"[6] nicht im „Gefolge" Peschs (vgl. 21, 80 A 57, 228), oder gar „die Fußstapfen R. Peschs systematisch stark ‚austretend'" (vgl. 234), sondern durchaus unabhängig von Pesch entstanden sind, wenn sie auch – wie einiges andere, etwa zur historischen Rückfrage nach Jesus und zur Wertung der Redaktion des Mk – in Auseinandersetzung mit Pesch als bevorzugtem Gesprächspartner dargestellt wurden. Die von W. beobachtete „empfindliche Spannung" zwischen meinem „Osterverständnis" und meiner „Beurteilung der Ostererscheinungen" (233) löst sich, wenn man berücksichtigt, daß ich in dem zitierten Zusammenhang nicht von Erscheinungen, sondern von dem „neutestamentlichen Osterzeugnis" spreche, welches durchaus Perspektiven der Hoffnung entfaltet, die im unmittelbaren Anblick der Agonie Jesu nicht voll zur Reflexion kommen konnten.

Wie jene Evidenz eines den Tod überwindenden Lebens im Augenblick der Hingabe selbst – die Einsicht also, die Mk für den heidnischen Hauptmann angesichts des Todesschreis Jesu behauptet (Mk 15,39) – an den Jünger erster wie zweiter Hand vermittelt wird, habe ich in einem Gedanken klarzumachen versucht, den W. selbst an

[1] 51. Vgl. eine ähnlich forsche Formulierung, wo Winden im Blick auf den Düpierenden wie die Düpierten zugleich von den „schauspielreifen Wortgefechte(n) der (Tübinger) Diskutanten" spricht: 319.

[2] Von Winden nach dem Manuskript zitiert. Jetzt: ZKTh 103 (1981) 426–445, bes. 437ff.

[3] 52 A 28 mit Verweis auf die Anm. 2 zitierte Arbeit, S. 437.

[4] In: A. Vögtle, R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 156.

[5] Vgl. den von Winden (235) zitierten, noch unveröffentlichten Frankfurter Vortrag von 1978 und (180) den Hinweis auf einen Bonner Vortrag Peschs, dessen Manuskript mir nicht zugänglich war.

[6] Essen 1977.

späterer Stelle als eigenen Beitrag aufgreift:[7] Sie resultiert aus der Erfahrung von „traditio" (im Vollsinn neutestamentlicher „paradosis").

So wenig W. das Gewicht der irdischen „Proexistenz" Jesu, wie es von R. Pesch, W. Breuning und mir im Hinblick auf das Zustandekommen des Auferstehungszeugnisses betont wird, unterbewerten möchte (vgl. 252, 279), glaubt er dennoch, daß nach dem Karfreitag die Jünger einer „qualitativ neuen Erfahrung" (vgl. 85, 177, 251, 254), eines „qualitativ neuen, heilsnotwendigen Offenbarungsaktes Gottes" (vgl. 119, 122, 235) bedurften.

Inwieweit diese neue Offenbarung nach W. auch neuen Inhalt vermittelt, ist mir nicht ganz klar geworden. Für einen neuen Inhalt scheint er sich 132, 229, 320, dagegen z. B. 179, 234, 286f auszusprechen. Einerseits soll die Auferweckung nicht bloße Ausfaltung des Geschehens sein, das sich in Jesu Tod vollendet hat (227), andererseits seien die Erscheinungen doch nur als „Echo" des vorösterlichen Glaubens anzusehen (179).

Der eigentliche Anhaltspunkt für diese Sicht dürfte in dem Verständnis des Todes Jesu „an sich" als eines Scheiterns beruhen. „Nur ein Kreuz als Scheitern kann zum ‚Integral der irdischen Existenz Jesu' werden" (228). „Ein solches echtes Scheitern Jesu verlangt zu seiner Überwindung aber nach einer neuen ‚Wirklichkeit mit einer eigenen Inhaltlichkeit'" (229). Der Logik des zweiten (im Anschluß an W. Kasper formulierten) Satzes ist beizupfichten. Stimmt aber die erste Behauptung (die W. von F. Schillebeeckx und E. Jüngel übernimmt)? Widerspricht sie nicht im Gegenteil aller ntl Auskunft über Jesu Tod (selbst bei härtester Interpretation der im Augenblick des Sterbens geschrienen Gebetsworte Jesu? Das Verstehen dieses Todes als Scheitern erscheint hier doch deutlich als ein Werk des Unglaubens (bzw. des trägen Herzens) jener, die (noch) nicht zum Verstehen dessen gekommen sind, was sie eigentlich (schon) hätten verstehen sollen. Zur Überwindung dieser (psychologisch verständlichen) Fehlinterpretation auf seiten der Jünger und damit zur faktischen Entstehung des Osterglaubens dürften historisch tatsächlich erst Visionsphänomene nach dem Karfreitag geführt haben. Wer in solchem Geschehen aber einen theologisch notwendigen Konstitutionsgrund für den Glauben an die Erhöhung Jesu ausmachen zu müssen meint, der hat, wie mir scheint, nicht nur die Evangelien gegen sich, sondern kann auch kaum die beiden fundamentaltheologischen Basisprobleme bewältigen, die ich in meinem Beitrag über die „Ostererscheinungen" erörtert habe.

In seinem abschließenden, systematischen Teil ist W. bemüht, seine „Komplementärthese" gegen diese beiden Probleme abzusichern. Dabei gerät allerdings die Frage, was den Osterglauben der ersten Jünger wesentlich begründete, zunehmend aus dem Blickfeld. Der Selbstkritik, die der Vf. gegen Ende der Arbeit mit Rücksicht auf das von ihm vorgelegte „Bündelargument" anklingen läßt (304), kann ich mich anschließen.

Die hier in knapper Form vorgetragene Kritik – die in analoger Weise gegen viele der von W. zitierten Autoren anzumelden wäre – hat die positive Leistung des Buches etwas in den Hintergrund treten lassen. Sie besteht nicht zuletzt darin, daß sich W. der ganzen Breite der wohl schwierigsten theologischen Grundlagenproblematik mutig und mit Sachkunde im Detail gestellt hat. Es wäre schon ein Gewinn, wenn die Diskussion nicht mehr hinter den hier erreichten Problemstand zurückfiele.

Essen Hansjürgen Verweyen

Ortkemper, Franz-Josef: **Leben aus dem Glauben.** Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13. Münster: Aschendorff (1980). VI, 264 S. (NTA NF Band 14), Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Lw. DM 98.–

Die Arbeit, die im Juli 1978 abgeschlossen und im WS 1978/79 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster i. W. als ntl Diss. angenommen wurde, behandelt die paulinische Paränese in Römer 12–13. Sie bearbeitet eine klar umgrenzte Thematik, was stets einen Vorteil gegenüber der Gefahr uferloser Ausweitung bietet. Ebenso bleibt sie härter am pln Text. Ihr leitendes Interesse ist letztlich pastoral bestimmt (V).

Teil „A. Einleitung" (1–18) diskutiert die Stellung vom Römer 12–13 innerhalb des Gesamtbriefes und wendet sich mit Recht gegen eine Abtrennung der Paränese vom übrigen Briefcorpus; auch gegen die Zugehörigkeit vom Röm 13,1–7 und 13,11–14 zum ursprünglichen Text läßt sich kein stichhaltiges Argument vorbringen. Der Text hat den Charakter der „Paränese" im strengen, formgeschichtlichen Sinn; als solche „läßt sich nur Röm 12–13 bezeichnen" (11). Spricht Pl hier allgemeiner, oder bezieht er sich ausdrücklich auf die Situation der römischen Christengemeinde (wie dies in den Kap. 14–15 der Fall zu sein scheint)? O. plädiert für eine „mittlere" Position: Pl bringt seine bisherigen Erfahrungen und Konflikte ein, ohne dabei ganz von der römischen Gemeindesituation abzusehen (14f). Dabei verwendet er auch traditionelles Material, das er in sein Gesamtkonzept einarbeitet.

Den Hauptteil der Arbeit bildet der Teil „B. Einzelauslegung" (19–148). Hier handelt es sich um eine durchgehende Einzelexegese von Röm 12–13, die zwischendurch von Exkursen zu Einzelfragen unterbrochen wird. Doch wird Röm 13,1–7, der Abschnitt über das Verhältnis der Christen zu den politischen Gewalten, absichtlich ausgeklammert. Man muß dies bedauern. Denn die Tatsache, daß Pl hier Traditionen verarbeitet, ist eigentlich kein genügender Grund, diesen wichtigen Text zu übergehen. O. begründet seine Entscheidung so: „Der Abschnitt wird hier übergangen, weil er so viele Probleme aufwirft und in den letzten Jahrzehnten so breit diskutiert worden ist, daß eine Darstellung den Umfang der vorliegenden Arbeit sprengen würde" (125f). Gewiß gibt es zu diesem Thema inzwischen eine Fülle an Literatur; aber bei einer streng philologischen Exegese, für die O. sich mit Recht entschieden hat, hätte man sich auf wenige fundamentale Arbeiten stützen können.

Die Interpretation beginnt mit Röm 12,1–2, als „Überschrift über die Paränese" (19–41). Daß Paulus hier eine grundsätzliche Global-Aussage macht, ist seit langem erkannt. Auch O. sieht es mit Recht so: „Es geht im christlichen Leben um die ungeteilte Hingabe an Gott, aus der kein Bereich des Lebens ausgespart bleibt" (19), und zwar unter dem besonderen Blickwinkel des christlichen Glaubens. „Denn der Christ sieht sich und die Welt im Licht des Erbarmens Gottes" (19).

O. versteht das „Erbarmen Gottes" richtig als das „erbarmende Handeln Gottes", wie Pl es vorher aufgezeigt hat, als Umschreibung der „justificatio impii". Doch wird gerade dieser Punkt m. E. nicht genügend scharf herausgearbeitet. Nicht daß er fehlen würde; aber man hätte ihn für die katholische Moraltheologie doch kräftiger unterstreichen müssen, da es hier um das neue Handeln des aus Glauben Gerechtfertigten geht. In O.s Diktion wirkt die Exegese im Ganzen auf mich etwas zu brav. Doch soll dies keineswegs heißen, daß gegen Methode und Interpretation grundsätzliche Einwände zu erheben wären. Im Gegenteil, es wirkt äußerst wohltuend, wenn in dieser Arbeit zuerst eine handwerklich solide Exegese geboten wird, mit guten Argumenten in Zweifelsfällen und fundierten Zusammenfassungen. Solch gediegene Verläßlichkeit verdient alle Anerkennung in einer Zeit, in welcher zufällige Gedankenblitze zu theologischen Weisheiten erster Größe nur allzugerne hochstilisiert werden.

Eingehend beschäftigt sich O. mit Röm 12,1b, wo es um den Gedanken des „leibhaften Opfers" und der λογικὴ λατρεία geht. Die Interpretation wird vertieft durch den Exkurs „Opferkritik im AT und Judentum und in der zeitgenössischen Antike" als Hintergrund von Röm 12,1 (28–34).

Dabei ist die Darstellung der atl Opfer- und Kulturkritik mit ihrer spezifischen Intention etwas dürftig ausgefallen. Diese läßt sich nicht auf die Formel bringen: „Der Opferkult muß Konsequenzen für das tägliche Leben haben" (28), sondern besagt viel entschiedener: Der Gehorsam (als Tora – Gehorsam) ist besser als Opfer! Gefordert ist schon im AT in erster Linie der konkrete (leibhafte) Gehorsam des Menschen, was sich an zahlreichen Beispielen zeigen ließe. Aufschlußreich ist hier vor allem Psalm 51, der ursprünglich wohl mit V. 19 geschlossen hat. Die Zusätze V. 20–21, die gegenüber der radikalen Opferkritik des Psalms den „richtigen Opferkult" verteidigen, sind wohl nur zu erklären aus den restaurativen Tendenzen der nachexilischen Kultfrömmigkeit (vgl. auch den wichtigen Text Ps 40,7–9; zitiert Hebr 10,5–7). Daß Paulus sich durch den Hinweis auf τὰ σώματα ὑμῶν radikal vom hellenistisch-spiritualistischen Verständnis der λογικὴ λατρεία unterscheidet, wird mit Recht hervorgehoben (32f).

Zu V. 2b sagt O.: „Es ist die Gesinnung des Menschen, die erneuert werden soll" (37). Ich habe Bedenken, νούς an dieser Stelle mit „Gesinnung" zu übersetzen, oder auch mit „Denken". Vielmehr ist νούς hier wohl doch als anthropologischer Begriff zu verstehen, den Pl aus seiner Kenntnis der Popularphilosophie übernommen hat, und den man mit „Vernunft" übersetzen sollte. Es geht um die Erneuerung der menschlichen Vernunft, womit Pl etwas sagt, was für hellenistische Ohren höchst anstößig klingt. Für diese ist es ja das Höchste, zum νούς und damit zur Vernunft zu kommen; die Vernunft selber aber braucht keine Erneuerung. Genau dies ist aber bei Pl anders. Er zeigt damit, daß er – vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte – die menschliche Vernunft als geschichtliche Vernunft begreift.

Kontrovers ist auch die Interpretation des δοκιμάζειν, das Pl dem erneuerten νούς zumutet (38ff). Für O. ist „die Annahme berechtigt, daß Pl bei seiner Mahnung die versammelte Gemeinde im Auge hat: Sie wird zum gemeinsamen Suchen dessen aufgefordert, was Gott von ihr will" (39). „Der Aufruf zum kritischen Prüfen ergeht in Röm 12,2 nicht an den einzelnen Christen, sondern an die Gemeinde . . .", die einen „neuen Lebensstil" finden soll (177). Dies läßt sich dem Text keineswegs so dezidiert entnehmen, wie O. meint. Natürlich richtet die Paränese sich an die Gemeinde, aber nicht als an eine „kollektive Größe", sondern an die einzelnen Gleider (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, V. 3; also „jedem einzelnen unter euch . . ."). Pl mutet das „kritische Prüfen" der Vernunft jedem einzelnen Christen zu! Ebensowenig dürfte es sich um einen „neuen Lebensstil" handeln, wenn Pl verlangt, daß man sich den Maßstäben dieses Äons nicht

[7] Vgl. 259f mit „Ostererscheinungen" (Anm. 2) 434. Solche Anleihen ohne Quellenangabe bis in gleichlautende Wortwahl und Satzbau hinein finden sich häufiger, vgl. 19f A 16, 109, 290f A 79 mit „Ostererscheinungen" 426f, 445, 431; ferner 209 mit „Chr. Brennpunkte" (Anm. 6) 35f.

unterwerfen soll. Sondern es geht hier zunächst einmal um die Realisierung der christlichen Freiheit. Dies aber ist nicht die Sache eines (alternativen) „Lebensstils", sondern je neuer konkreter Prüfungen und Entscheidungen in immer neuen Situationen. Daß damit auch die christliche Gemeinde betroffen ist, steht freilich außer Frage (vgl. 40f).

12,3–8: „Vom rechten Gebrauch der Charismen", behandelt eine Reihe von Problemen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Herausgegriffen sei das Motiv des „einen Leibes in Christus".

Mit Recht sagt O.: „Das Bild vom Leib ist also mehr als eine bloße Metapher. Es beschreibt, was die Gemeinde im tiefsten ist" (48). Dazu kommt ein Exkurs über die verschiedenen Interpretationen und religionsgeschichtlichen Herleitungen des σῶμα Χριστοῦ. O. selbst entscheidet sich m. E. mit Recht für die eucharistische Herkunft der pl Auffassung; der unmittelbare Anlaß für die pln Vorstellung vom Leib Christi ist sein Verständnis des Herrenmahls (56). „Die Gemeinde gewinnt ihre Identität durch ihre Zugehörigkeit zu Christus" (57). – Die Ausführungen über die „Charismen" und ihre Bedeutung verdienen weitgehend Zustimmung (59–85); O. arbeitet die damit verbundenen Probleme, z. B. der urchristlichen Prophetie, gut heraus.

12,9–21: „Christliche Gemeinde in nichtchristlicher Umwelt" (85–125).

Daß O. hier eine Zäsur macht und differenziert: V. 3–8 bezieht sich primär auf den Binnenbereich der Gemeinde, während V. 9–21 den Bezug zur Außen- und Umwelt stärker berücksichtigen, ohne daß man jedoch sachlich eine allzu starke Trennungslinie ziehen dürfte, scheint mir grundsätzlich richtig. Dabei fällt auf, daß sich gerade in diesem Abschnitt eine Reihe von Berührungspunkten zur Jesusüberlieferung erkennen lassen (vor allem zu Lk 6,27–36 par. Mt 5,38–48). Gerade in seiner Paränese steht Pl in „jesuanischer Tradition", die ihm vermutlich durch die Gemeindeüberlieferung vermittel worden war, so daß er es auch nicht für nötig fand, dies jedemal ausdrücklich zu sagen.

Unwahrscheinlich erscheint es dagegen, daß Röm 12,14 auf den „vollständigen Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft" anspielen soll (102), der zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes wohl noch nicht zur Debatte stand. Soviel wir wissen, ist dieser Ausschluß erst in den 80er/90er Jahren erfolgt, nach der Zerstörung des zweiten Tempels. Allerdings gab es damals schon Schwierigkeiten zwischen der jüdischen und der christlichen Gemeinde, zumal in Rom.

Mehr „pastoral" gemeint als paulinisch-theologisch durchdacht ist wohl auch der Exkurs „Zorn Gottes und Gericht" (112–119). Auch dieser ist ein „gutgemeinter Versuch, den Gedanken von Gottes Zorn und Gericht modernem Denken zugänglich zu machen" (119). Hier kommt man nur weiter, wenn man mit Pl sowohl die „Feindschaft" zwischen Mensch und Gott als auch die „gottgewirkte Versöhnung" im Sinne von Röm 5,6–11 entschieden ernstnimmt und auch damit rechnet, daß der „biblische Gott" dem „modernen Menschen" (Theologen nicht ausgenommen) reichlich fremd geworden ist. Darüber hinaus wäre, etwa im Sinne von Röm 1,18ff, der in der atl Exegese geläufige Gedanke der „schicksalwirkenden Tatsphäre" oder der „immanenten Nemesis" aufzugreifen. Nach Pl wirkt der „Zorn Gottes" sich ja nicht in gewaltigen Phänomenen aus, sondern dadurch, daß er den Menschen einfach seinem verkehrten Sinnen und Trachten überläßt!

13,8–14: „Abschließende Motivation der Mahnung" behandelt den eschatologischen Motivationszusammenhang und darin auch das Problem der Naherwartung. O. verweist hier auf das Nebeneinander von „eschatologischer Sprache" und „Taufsprache"; allgemeiner gesagt auf das Problem „Eschatologie und Sakrament", leider ohne diesem sehr wichtigen Befund weiter nachzugehen. Wichtig ist der Hinweis deshalb, weil sich an dieser Stelle die Frage nach dem „Ort" der pln Ethik noch einmal unter anderem Aspekt stellt.

C. Die Paränese von Römer 12–13: Versuch einer systematischen Darstellung (149–225). In diesem Abschnitt unternimmt O. den Versuch einer „systematischen" Durchdringung der Exegese.

Ihm ist dabei klar, daß es nicht darum geht, Pl gleichsam „systematisch" auf Vordermann zu bringen, sondern diejenigen Gesichtspunkte hervorzuheben, die von systematisch-theologischem Gewicht sind. O. weist hier vor allem auf die sachliche Verklammerung von Röm 12–13 mit den vorausliegenden Themen und Aussagen des Röm hin; dabei spielt der Hinweis auf die Taufterminologie wieder eine wichtige Rolle (150). Die Aussage: „Für Paulus ist die ‚Ethik' nicht nur die (nachträgliche) Konsequenz aus der ‚Dogmatik'. Für ihn sind Indikativ und Imperativ zwei Dimensionen des Evangeliums, die notwendig zusammengehören" (151) kann wohl mit gutem Recht als die „Quintessenz" der Arbeit betrachtet werden. Man kann ihr nur zustimmen und sie der Dogmatik wie der Moraltheologie zur gefälligen Beachtung empfehlen.

Natürlich stellt sich dann sofort die Frage, wie sich „Indikativ und Imperativ", „justificatio impii" (sola fide, sola gratia) und christliche Praxis zueinander verhalten (151ff). Hier greifen O.s Ausführungen m. E. etwas zu kurz, wenn er fragt, wie man zwischen „Enthusiasmus" und etwas magerem Ethizismus den richtigen Mittelweg finden kann. Seine Auskunft: „Die Indikativ-Imperativ-Problematik sperrt sich einer zu glatten Lösung"; das Nebeneinander von Indikativ und Imperativ lasse sich „nicht in ein widerspruchsloses theologisches System einordnen, dessen Sätze logisch ineinandergreifen" (155), erscheint mir zu bequem und einfallslos. Denn dabei wird das Zwischenglied der pln Anthropologie übergangen; auch die pln Freiheitslehre wird nicht bedacht. Letztere besagt ja in ethischer Einsicht, daß der Glaube dem Menschen sowohl das „neue Sein" als auch die „neue Freiheit" und damit auch ein „neues Handelnkönnen" vermittelt. Genau dies meint ja die „Erneuerung der Vernunft" von 12,2. Der „Imperativ" des christlichen Handelns trifft den Menschen ja nicht mehr „von außen", als bloß äußerliches Gesetz, sondern „von innen", aus dem innersten Kern und Anspruch des Evangeliums selbst, das freilich niemals „Besitz" des Menschen werden kann. Wenn irgendwo, dann liegt an dieser Stelle das „Paradox" der christlichen Existenz.

Die weitere Diskussion der „Motive der Mahnung" sowie die Frage nach dem spezifisch Christlichen der Mahnung (156ff) enthalten beachtenswerte Beiträge zu diesen Problemen. O. kommt hier zu der Aussage: „Das unterscheidend Christliche liegt für Paulus in der Zuwendung Gottes zum Menschen und dem neuen Sinnhorizont, der dem menschlichen Leben damit aufgewiesen wird" (166). Dagegen ist nichts einzuwenden. Aber daß sich daraus auch eine völlige Neuorientierung des „Ethischen" oder „Moralischen" überhaupt ergibt, wird nicht deutlich genug gesagt. Dabei geht es um das Problem des „Endes des Gesetzes" (Röm 10,4), dem O., soweit ich sehe, keine nähere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Frage nach dem Verhältnis von „Gesetz und Evangelium" wird bei ihm nicht thematisiert, und dies ist schon ein gewisses Manko.

Sehr zu begrüßen ist es, daß O. noch einen weiteren Abschnitt gebracht hat: „D. Folgerungen für christliches Verhalten heute (226–254), wo der Versuch einer hermeneutischen Vermittlung in die Gegenwartsproblematik unternommen wird. Häufig scheuen sich viele exegetischen Kollegen, aus ihren historisch-wissenschaftlichen Erkenntnissen auch entsprechend aktuelle Folgerungen zu ziehen. Aber die moderne Exegese darf sich nicht esoterisch mit ihren „wissenschaftlichen Ergebnissen" zufriedengeben, sie muß selber ein vitales Interesse daran haben, in die allgemeine theologische Diskussion einzutreten, auch wenn es dabei zu neuen theologisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen kommen sollte.

Konkret geht es dabei um Folgendes: Einmal um die „Einheit von Glauben und Handeln". Pl „betreibt Theologie, ohne ihre ethischen Konsequenzen aus dem Auge zu verlieren, und er betreibt Paränese, ohne ihr theologisches Fundament zu vergessen" (229). Zweitens setzt O. sich mit dem Vorwurf der „falschen Vertröstung aufs Jenseits" auseinander; hier geht es um die Gegenüberstellung von marxistischer und christlicher Hoffnung. Drittens fragt O. nach den „Verbindlichkeiten für Christen"; hier bleibt die Behandlung etwas an der Oberfläche; eigentlich hätte hier von der „Freiheit des Christenmenschen" die Rede sein müssen. Im vierten und letzten Abschnitt geht es um „Christliche Tugenden für heute", der in der Erörterung dieser Problematik sympathisch wirkt.

Ich denke, daß meine Auseinandersetzung mit O.s Buch „Leben aus dem Glauben" gezeigt hat, daß ich diese Arbeit in jeder Hinsicht für einen wichtigen, notwendigen und sehr wertvollen Beitrag halte, und zwar nicht nur für die Exegese, sondern auch für die theologische Ethik. Sie enthält wichtige Anregungen und Probleme, die weiter diskutiert werden müssen.

Saarbrücken Josef Blank

Speyer, Wolfgang: **Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen.** – Stuttgart: Hiersemann 1981. X, 209 S. (Bibliothek des Buchwesens Bd 7) LW. DM 140.–

W. Speyer recherchiert seit Jahren in literaturgeschichtlichen Bereichen der Antike, deren bessere Kenntnis von größter Bedeutung auch für die altchristliche Literaturgeschichte ist.

Nach seinen grundlegenden Werken über Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike (1970) und über die literarische Fälschung im Altertum (1971) legt er jetzt diese Untersuchung zur Büchervernichtung vor, in der er wiederum die eher zufälligen bisherigen Einzelstudien zusammenfaßt und monographisch weit überbietet. Neben der für die Patrologie in sich hochinteressanten Thematik sind darin wieder viele nützliche Informationen allgemeiner Art über das antike Buchwesen enthalten, dessen Geschichte für die historischen Möglichkeiten des Christentums, sich zu artikulieren und darzustellen, ja von unschätzbarer Bedeutung war. Wegen der Unbekanntheit der Materie will ich relativ ausführlich berichten.

In der Einleitung (1–6) wird das Thema zuvor in einen großen Rahmen gestellt:

In allen Kulturen sind die geltenden religiösen und sittlichen Werte geschützt worden; Neues oder Anderes gegen sie durchzusetzen war immer schwierig. Die

Vernichtung geschriebener Propaganda und schriftlicher Dokumente reduzierte sich in ihren Gründen oft genug auf die „Erhaltung staatlicher und kirchlicher Macht". – Sodann wird „die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit oder der politischen Zweckmäßigkeit" ausgeklammert (3), m. E. aber auf den gleich folgenden Seiten als unsachgemäß hingestellt und also doch im Prinzip „beantwortet": Sp. plädiert für eine gerechte Beurteilung des Phänomens aufgrund einer genauen Beachtung des religiös-magisch verfaßten Weltbildes der Antike „und ihrer mittelalterlichen Tochterkulturen" (6), das die Sache einer moralischen Bewertung letztlich entzieht; das wird besonders deutlich beim antiken Verständnis der Bücher v e r b r e n n u n g (s. u.).

Büchervernichtung hat auf verschiedensten Wegen dafür gesorgt, daß von der antiken und altchristlichen Literatur nur ein geringer Teil bis heute erhalten blieb. Die Varianten der Vernichtung werden aufgezählt (7–42): Ursache waren Blitz, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Schädlinge und Fäulnis, Brand, Überschwemmung, Schiffbruch, aber auch menschliche Nachlässigkeit, – für all das gibt es Belege. Zahlreiche Bibliotheken gingen in Kriegen und ähnlichen Gewalttätigkeiten (Aufstand, Brandstifung) zugrunde. Außerdem konnten Bücher stilistisch oder inhaltlich unzeitgemäß werden, überholt sein, weil sich literarische, geistige, religiöse Grundbedingungen veränderten; nachdem man sie aus Desinteresse oder Schwerverständlichkeit nicht mehr abschrieb und tradierte, sind so „ganze Literaturen in Vergessenheit geraten" und dem Untergang anheimgefallen. Das alles sind katastrophenmäßige, zufällige, unbeabsichtigte Ursachen. Aber es gab die „willentlich herbeigeführte Büchervernichtung". Der Vf. nennt da zuerst das Verbergen von Büchern, obwohl dies keine Vernichtung war: aus verschiedenen religiösen Gründen kam es dazu.

Eine verbreitete Methode war die Bücherverbrennung, d. h. Vernichtung von Papyrusrollen und Pergamentkodizes im Feuer. Die Umstände sind ganz unterschiedlich gewesen, wichtig aber ist zu wissen:

„Die Bücherverbrennung war zunächst kein Ausdruck einer staatlichen Willkür, Intoleranz oder Tyrannei, sondern vielmehr des religiösen Gewissens der Gemeinschaft" (33f; vgl. 142). Nach antik-magischer Vorstellung lag auf dem Buch eines Feindes der religiös-politischen Gemeinschaft derselbe Fluch wie auf dem Verfasser, als dessen Teil es galt. Durch öffentliche Beseitigung des Buches sagte man sich von dem schadenbringenden Fluch-Objekt los, das die religiösen Grundlagen zu zerstören drohte. Durch gänzliche Vernichtung im Feuer (oder Wasser) befreite und reinigte sich die Gemeinschaft. „Heiden wie Christen konnten jene Schriften nach den geistigen Voraussetzungen ihres Welt- und Gottesverständnisses nicht dulden", weil sie anders den Bestand der Gemeinschaft gefährdeten. Man muß wohl vermerken (Sp. dokumentiert dies klar), daß solche Ideen in starken Abstufungen wirksam und oft auch gar nicht erkennbar waren. Aber namentlich im Fall der Büchervernichtung als Maßnahme gegen die Christen, die nicht vor Diokletian (sc. 303) eingesetzt wurde, ist Sp. überzeugt: „Die Heiden hielten die christlichen Schriften für Gegenstände, die mit Fluchstoff und dämonischer Schadensmacht erfüllt waren und den Zorn der Götter des Staates erregten. Deshalb mußte sich ihrer Meinung nach die Gemeinschaft in einem öffentlich vollzogenen rituellen Akt von ihnen lossagen" (77).

Wo die Schriftträger Ton- oder Steintafeln waren, kam als Methode der Vernichtung Zerschlagen in Betracht, bei Papyrus auch das Zerreißen. Aus gewissen Tabu-Vorstellungen zog man es bisweilen vor, solche Schriften nicht zu vernichten, sondern ins Wasser zu werfen und sie also zu entfernen, ohne sie anzutasten, – dann nämlich, wenn sie z. B. den Gottesnamen enthielten, dessen Vernichtung Fluchfolgen nach sich zog. Weitere Formen der Vernichtung spielten nur eine geringe Rolle.

Das größte Interesse bekommt das Thema dort, wo Büchervernichtung eine Methode zur Zensur des Geistes war, näherhin zur Kontrollierung von aufklärerischen und staatsgefährdenden (philosophischen und religiösen) Ideen.

Es folgt ein kurzer Abriß der Geschichte dieser Zensur durch den Staat bei Griechen und Römern (43.83), zu deren Zwecken auch die Vernichtung von Schriften eingesetzt wurde. Die Belege dafür werden zusammengestellt. Aus der frühen Kaiserzeit ist der ungewollte Effekt berichtet, daß Büchervernichtung das Publikums-Interesse am verbotenen Buch steigerte und die Aufhebung des Verbotes dasselbe Buch vergessen ließ (68–88). In der langen Geschichte einschlägiger Vorkommnisse waren dann unter Titus und Hadrian die Juden die Betroffenen, nämlich bei der Vernichtung von Tora-Rollen (70f, 74), und durch Diokletians Edikt von 303 die Christen, deren biblische, liturgische und andere Bücher zur Vernichtung konfisziert wurden (76–78). Die Christen zeigen sich in vielen Dokumenten der Zeit davon tief getroffen. Erwähnenswert, daß um 300 etliche Heiden einen Senatsbeschluß forderten, durch den diejenigen Schriften Ciceros zu vernichten seien, „quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas" (Arnob. nat. 3,7), womit D e n a t u r a d e o r u m und wohl auch D e d i v i n a t i o n e, die wiederholt christlich-apologetisch benutzten Bücher, gemeint waren. Das Kap. über Julian (79) berichtet von dessen bildungspolitischen Zensur-Maßnahmen (bzw. von der Kritik an Christen und Dichtern), aber nicht von Büchervernichtung durch diesen Kaiser.

Eine ganz andere, freundliche Seite des Phänomens der Vernichtung von Schriften: Einzelne Kaiser ließen öffentlich die Steuerakten verbrennen, d. h. Steuerschulden annullieren.

Sp. stellt das in „Zusammenhang mit vorderorientalischen, vor allem ägyptischen Vorstellungen vom Neubeginn der Welt und dem Anfang eines glücklichen Zeitalters beim Regierungsantritt eines neuen Herrschers: Straferlaß und Schuldentilgung sollten auf den Anbruch eines Saeculum aureum hinweisen" (80f); er erklärt dasselbe Phänomen aber auch schlicht als Maßnahme des Herrschers, seine Beliebtheit beim Volk zu fördern (164f).

Ein interessantes Kap. ist ferner die „Literaturzensur der Philosophen" (83–87):

Das kritisch-rationale Denken der Philosophie führte in seiner aufklärerischen Tendenz gegen die alten Mythen und Kulte zwangsläufig dazu, Mythenliteratur und Dichtungen in ihrem für schädlich gehaltenen Einfluß auf das Volk zu behindern. Man beseitigte skandalöse Passagen oder gelegentlich das ganze Buch. Platons Homerkritik steht in einer längeren Tradition. – Begreiflicherweise ist (staatliche) Büchervernichtung oder -zensur als wirkungslos und als Zeichen von Schwäche schon damals kritisiert worden (87–89).

Das Thema hat viele Varianten: Bücher wurden auch von ihren Autoren vernichtet, „als Folge einer Bekehrung", „aus Unzufriedenheit mit dem eigenen Werk oder dem Schicksal", auf Kritik o. ä. hin (89–96). – Durch Widmungsempfänger scheinen Bücher nur korrigiert, nicht vernichtet worden zu sein, obwohl vom Autor mit einem „Topos der affektierten Bescheidenheit" bisweilen auch zu letzterem aufgefordert wurde (96–98). Besonders schwer kontollierbar und belegbar ist der Bereich der privaten Vernichtung fremder Werke (98–108).

Büchervernichtung als Methode der Zensur des Geistes steht im frühen Judentum unmittelbar im Zusammenhang einerseits mit der Herausbildung eines biblischen Kanons, andererseits der Abdrängung und Verketzerung der Apokalyptik bzw. der Selbstbehauptung der rabbinischen Orthodoxie (109–119).

Im Kap. über das Christentum (120–179) werden zuerst die Christen als Betroffene beschrieben:

Härte und Folgen (bes. das donatistische Schisma) der diokletianischen Verordnung zur Beschlagnahme und Vernichtung der christlichen Schriften mit ihrem Erfolg der „traditores codicum" (127–129). Aber folgenschwerer war die Tatsache, daß die Christen selbst als Büchervernichter auftraten. Sobald es ihnen mit der konstantinischen Wende möglich geworden war, hielten sie sich an heidnische Vorbilder: „So führt vom 4. Jahrhundert eine gerade Linie zur Inquisition des Mittelalters und zum Ketzergericht mit öffentlicher Verbrennung der häretischen Schriften im Namen des christlichen Kaisers oder Königs (Autodafé)" (122). Als Täter werden Großkirche und christlicher Staat zusammen behandelt. Die Christen beseitigten aus der heidnischen Literatur mit besonderer Rigorosität Zauberbücher und christenfeindliche Schriften, weniger systematisch laszive Literatur (130–141). Unvergleichlich materialreicher ist natürlich die Darstellung der Vernichtung häretischer Literatur. Sp. steckt zuerst die Rahmenideen ab: Es gab kein Verständnis für Häresie, d. h. für Abweichung (die einzige mir bekannte Ausnahme ist – abgesehen von vereinzelten Respektbekundungen gebildeter Kirchenväter für intelligente Häretiker – Salvian, gub. V 5–14). Im andersgläubigen Christen sah man „weithin nur den Gottlosen, den Gottesfeind, den moralisch und metaphysisch Bösen"; die Mechanismen bleiben auch gleich: „Für christliches Denken war der Glaubensfeind weitgehend mit dem Gottesfeind und Verfluchten der heidnischen Gesellschaft identisch" (142).

Wie die Ketzerbekämpfung als solche Kirche und Gesellschaft seit Konstantin beschäftigte, so war die Büchervernichtung ein ständiges Thema der Politik aller Erstverantwortlichen: Bischöfe, Synoden, Kaiser. Eine „Scheidung zwischen kirchlichen und staatlichen Anordnungen (ist) nicht angebracht" (144), wenn man das System der Zuständigkeiten in reichskirchlicher Zeit bedenkt. Besonders hart sind die Manichäer mit ihrer bedarfsbedingten hohen Buchproduktion betroffen gewesen, und zwar durch Heiden und Christen, Kaiser und Päpste (144–146). Überraschend ist für mich die relativ geringe Ausbeute an Dokumenten im Fall der Häresien des 4. und 5. Jh.s (149–154). Der Vf. führt diese Belege bis zum Ende des 8. Jh.s auf (155–157). Die Häretiker (und Bilderfeinde) haben ihrerseits Schriften großkirchlicher Autoren vernichtet (158–160). Zur Zensur und Vernichtung jüdischer Schriften durch Christen werden keine harten Belege mitgeteilt (161–165).

Unter allen christlichen (auch häretischen) Gruppen scheint Konsens geherrscht zu haben in der Beurteilung der Büchervernichtung: Als Mittel zum hohen Zweck der Glaubensverteidigung ist sie „erlaubt, ja notwendig, wie die Verfluchung ihrer theologischen Gegner oder die literarische Fälschung und Gegenfälschung" (166). Kritische Stimmen gibt es nur zu heidnischen Maßnahmen diesbezüglich. Ein „bis ins Mittelalter beliebter Topos" ist die Demonstration von Bekehrung und Gesinnungswandel durch die Vernichtung von Büchern (Zauberbüchern), in verschiedenen Jahrhunderten antreffbar.

Die Zerstörung des die alte Gesinnung markierenden Buches konnte (wie die Zerstörung eines Götterbildes) „Sinnbild für das Sterben des alten Menschen" sein. Als erstes Beispiel dafür aus christlicher Literatur deutet der Vf. Apg 19,18–20 gleich auf mehrere Ziele des Lukas aus: Erweis der siegreichen geistigen Macht des Christentums, Steigerung des christlichen Selbstbewußtseins, Werbung bei Heiden und Juden und – vielleicht besonders bezeichnend – Eindruck auf die staatlichen Behörden (das Christentum als zuverlässige Kraft, die, wie der Staat selbst, für die Vernichtung der Zauberei sorgt und so den Staat erhalten hilft: 169–173). – Vernichtung durch den Eigentümer oder Verfasser selbst kam offenbar auch in dogmatischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen als Form der Rücknahme von Meinung oder Entscheidung vor, unter Druck oder freiwillig (174–176).

Die letzten Seiten des Buches machen noch einmal das massiv religiös-magische Umfeld deutlich, in dem sich all dies, was zur antiken Büchervernichtung führte, abspielte:

Strafe und Katastrophe traf als Fluch oder Gottesurteil den, der sich an rechtgläubigen Schriften verging. Genauso wundermäßig war der Vorgang, daß solche Schriften sich als unzerstörbar erwiesen und im Feuer nicht verbrannten, so daß auf umstrittene Bücher „die Feuerprobe nach Art eines Gottesurteils angewendet" werden konnte (177–179), die freilich kaum immer eindeutig oder befriedigend ausfiel.

Die große Sammlung von Fakten und Vorgängen wird am Ende ergebnismäßig und kommentiert abgeschlossen (180–184).

Wie in allen Werken Sp.s wird der Leser präzis und umfassend informiert. Eine stupende Quellenkenntnis und Belesenheit versichern ihn der Solidität des Berichts über literaturgeschichtliche Sachverhalte der Antike. Ein bei weitem nicht ähnlich gut darüber informierter Leser bzw. Rez. hat kaum die Legitimation zur Kritik. Im Sinn eines Interesses an der optimalen Auswertung dieses Werkes für die Forschung möchte ich allerdings doch vermerken, daß mir die Gliederung oder Abgrenzung von Material und Teilthemen (wie schon angedeutet) nicht immer einleuchtet. Es wundert z. B., daß das Vergessenwerden und Zugrundegehen von Büchern, die nicht zum „Kanon anerkannter und damit vorbildlicher Schriftsteller und ihrer Werke" gehörten, unter „privater Vernichtung fremder Werke" verbucht wird, während es hier doch eher um ein Kollektivurteil geht; dasselbe gilt für die „Vernichtung aus Gründen der Dezenz" (103–107). Außerdem scheinen mir bisweilen die Grenzen der Darstellung etwas verwirrend unscharf zu werden, wenn etwa Änderungen, Auslassungen, Tilgungen im Text zur Büchervernichtung gezählt werden. Wenn Korrekturen von Autoren an ihren eigenen Schriften aufgrund von veränderten politischen oder persönlichen Verhältnissen oder veränderten Einsichten sowie Beispiele für eine „zweite Auflage" im christlichen Altertum (Euseb, Hieronymus, Augustinus) unter die Überschrift „Die freiwillige Vernichtung durch den Verfasser" (157f) gestellt werden, versteht man das nicht mehr recht, weil Korrekturen das Buch zwar verändern, aber eben doch erhalten. – Wie zum Bücherfund und zur literarischen Fälschung hat Speyer mit diesem Buch wieder einen unschätzbaren Dienst für die Erforschung der altchristlichen Literatur geleistet, von dem sie profitieren wird.

Regensburg Norbert Brox

Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti di colloquio Milano, 17–19 Maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel. – Milano: Vita e Pensiero 1981. VIII, 340 S. (Studia Patristica Mediolanensia 12) kart. Lire 56 000.–

In Anknüpfung an das Mailänder Kolloquium 1978, das das Thema „Die zweifache Schöpfung und der Fall des Menschen im soteriologischen Konzept Gregors von Nyssa" behandelte, nahm das Kolloquium 1979 die Problematik nochmals auf, um sie jedoch unter Einbeziehung des Origenes in einen größeren Kontext einzuordnen.

Ein besonderes Anliegen stellte der Austausch der Forschungsmeinungen von Patristikern und Religionshistorikern dar, wie U. Bianchi in seiner Einleitung (9–27) betont. Dabei zeigte sich sehr deutlich, daß es angesichts der unterschiedlichen Positionen beider Forschungsrichtungen – beispielsweise in der Diskussion um den Terminus Dualismus und seine Anwendung auf die Kirchenväter (28–35) – gegenwärtig kaum möglich ist, zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen.

Obwohl vom äußeren Aufbau her beabsichtigt war, Origenes und Gregor von Nyssa gleichgewichtig zu behandeln – je 3 Beiträge beschäftigen sich mit Origenes und Gregor; G. Ch. Stead, Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers (170–197) widmet sich einem übergreifenden Thema –, zeigen die Diskussionsprotokolle, daß der Hauptakzent des Interesses auf Origenes lag.

Im wesentlichen befassen sich die Vorträge mit den bereits bekannten Thesen zur Anthropologie und Eschatologie der beiden Kirchenväter, so H. Crouzel, L'anthropologie d'Origène: de l'archê au telos (36–49), J. Rius-Camps, La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous) (58–117), G. Sfameni Gasparro, Restaurazione dell' immagine del celeste e abbandono dell' immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione (231–266) und E. Corsini, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa (197–212).

Aus dem Rahmen fallen lediglich die Beiträge von A. Quacquarelli, L'antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea (217–228), der die Ikonographie in seine Überlegungen einbezieht, und von M. Alexandre, Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse (122–159), die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Lehre des Origenes und Gregors von Nyssa aufzeigt und sich bemüht, eine Entwicklungslinie von Origenes zu Gregor nachzuzeichnen.

Wie unbefriedigend das Vortragen eingefahrener Forschungsmeinungen ist, stellten die Teilnehmer in der Schlußdiskussion selber fest. Trotz des gemeinsamen Themas mußten sie erklären: „Nous avons entendu des études ponctuelles, non coordonnées entre elles, portant sur deux auteurs à bien des égards différents (286, vgl. 289).

Die gegenteiligen Auffassungen von Patrologen und Religionshistorikern, die das Kolloquium durchzogen, ließen sich auch am Schluß nicht überbrücken und verhinderten das Zustandekommen eines gemeinsamen Kommuniqués.

Während H. Crouzel in seinem Schlußdokument (303–312) neben dem Hinweis auf die Defizite des Kolloquiums – das Fehlen der Berücksichtigung der Soteriologie und der Ekklesiologie bei beiden Kirchenvätern – bestrebt war, eine wie auch immer akzentuierte dualistische Konzeption in der Anthropologie des Origenes und Gregors von Nyssa zu verneinen, wiederholte U. Bianchi in seinem Anhang (313–320) seine These, daß in der Lehre beider Väter dualistische Elemente enthalten seien.

Die Lektüre dieser Tagungsakten offenbart einmal mehr die Notwendigkeit, die engen Grenzen des jeweiligen Forschungsgebietes zu überschreiten, um nicht die eigenen Thesen bei den Vätern bestätigt zu finden, sondern diese selbst in ihrer Vielschichtigkeit zu Wort kommen zu lassen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Giacobbi, Attilio: **La chiesa in S. Agostino I Mistero di comunion.** Roma: Città Nuova Editrice (ohne Jahr). 357 S. (Diritto 2) kart. Lire 9 000.–

Vorliegendes Werk ist in der Hauptsache der Einleitungsband einer auf 3 Bde angelegten Untersuchung mit dem Ziel, nach dem Ansatz und die Ausführung für die Begründung kirchenrechtlicher Normen in der augustinischen Lehre von der Kirche zu fragen.

Da der Vf. insbesondere in der augustinischen Abwehr des Donatismus, aber auch des Pelagianismus juristisch faßbare Leitlinien erkennt, beschränkt er seine Befragung zunächst (?) auf die einschlägigen Bemerkungen im augustinischen Briefcorpus, die antidonatistischen Schriften, die Retractationes und die Confessiones. Nach einleitenden Bemerkungen (5–59) wird auf den S. 63–207 das zusammengefaßt, was F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933 und im Anschluß daran J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1854 entsprechend erörtert hatten.

Interessant wird es ab S. 207, was schon Überschriften wie „Communio catholica‹ come ordinamento giuridica della Chiesa – Rapporto sacramentale tra comunione mistica e giuridica" zeigen mögen. Der Vf. insistiert auf zwei sich gegenseitig bedingenden Aspekten der Kirche: Einheit der Kirche bezeichnet für Augustinus erstens, daß die Kirche eine ist Christus durch das Leben, das sein Geist allen mitteilt (Einzigartigkeit der Kirche als charismatische Kirche, als unsichtbare Kirche) und zweitens, daß die Kirche eine ist in ihrem gemeinschaftlichen Leben durch die katholische Gemeinschaft, die alle im Band des Friedens versammelt (geeinte Kirche, sichtbare Kirche, Kirche als Institution). Das sind die wesentlichen Aspekte des Mysteriums Kirche, wie „res" und „signum" bei den Sakramenten, die sich gegenseitig bedingen, einfordern und vervollständigen. D. h. der Vf. entdeckt den augustinischen Ansatz für die Unverzichtbarkeit kirchenrechtlicher Normen in der Zeichenhaftigkeit der Sakramente, deutlicher, in der Existenz einer sichtbaren Kirche.

Gewiß, für Augustinus signalisiert und bewirkt schon das formale Zeichensein der Sakramente, welche sichtbare Kirche begründet, die Gemeinschaft derer, die diese Zeichen im Glauben anerkennen und je aktuieren. Dabei aber berücksichtigt G. kaum den spiritualisierenden und voluntaristischen Zug im augustinischen Denken, der die Aktuierung des Zeichens in die Hand eines Willenträgers legt (vgl. W. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus, Würzburg 1966, 146). Durch einen derartigen Ansatz ersteht die Gefahr, die Begründbarkeit kirchlicher Normen mehr am Rande und nicht so sehr im Zentrum der Kirchenlehre Augustins anzusiedeln. Dies ergibt sich auch daraus, daß G. aus der Fülle des konsultierten Materials lediglich einen Satz und einen weiteren Satzteil Augustins als Hauptargument für seine These anzuführen vermag, nämlich: „Convivium Domini unitas est Corporis Christi non solum in sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis" (Ep. 185,24) und „non plenitudine sacramentorum, sed universitate gentium sibi communicantium" (Brev. Coll. 3,3). Also ist nach G. die Forderung aus dem „vinculum pacis" und der „universitas gentium sibi communicantium" eine Aufforderung, besser eine Paränese, die damit implizit genannten Güter durch rechtliche Normen zu garantieren und zu bewahren. Es sei hier nicht direkt widersprochen, aber G. muß sich sagen lassen, daß er dadurch ein plakatives Moment zu sehr in den Vordergrund hebt und zum Hintergrund

stilisiert. Ein Vergleich mit einer Mosaikinschrift aus der Zeit Augustins, aufbewahrt im archäologischen Museum von Tipasa (Algerien), legt sich nahe. Die Inschrift lautet: IN DEO – PAX ET CONCORDIA SIT CONVIVIO NOSTRO. Es handelt sich um einen antidonatistischen Kampfruf (vgl. Psalmus contra partem Donati), der auf volkstümliche Weise den Frieden in der Kirche, die ungestörte Einheit der Kirche – begründet im eucharistischen Sakrament –, plakatiert (W. Gessel, Der nordafrikanische Donatismus. In: Antike Welt 11.1 (1980) Abb. 25 mit S. 14f). Und damit sind wir am kontrovers zu diskutierenden Punkt angelangt. Das gesamte Kap. 1, aus dem vorliegender Bd 1 besteht, trägt den Untertitel „Carisma et istituzione" (61). Und gerade dies ist eine moderne, teilweise in der Populärliteratur häufig ventilierte Problemstellung, augustinisch ist sie nicht. Der schillernde augustinische Kirchenbegriff verhindert scharfe Trennungslinien und verweist die bedeutsame Frage von G. nach dem Ansatz kirchenrechtlicher Relevanz in der augustinischen Lehre von der Kirche in ein Vorfeld. Aber, wie gesagt, man wird zur abschließenden Beurteilung von G.s Arbeit die beiden Folgebände abwarten müssen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Fauser, Winfried SJ: **Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung.** Codices manuscripti operum Alberti Magni. Teil I: Die echten Werke. – Münster, Aschendorff 1982. XXVI, 483 S. (Alberti Magni Opera omnia, Tomus subsidiarius I, Pars 1) kart. DM 132.–

Als im Jahre 1931 das Albertus-Magnus-Institut in Köln gegründet wurde, übernahm es die Aufgabe, eine kritische Ausgabe der Werke Alberts d. Gr. zu schaffen. Eine notwendige Voraussetzung dafür war die Sammlung und Sichtung der Handschriften (Hss), in denen die Werke Alberts überliefert sind. Der erste Leiter des Instituts, Prof. Bernhard Geyer, faßte den Plan, ein Repertorium der Albertus-Hss herauszugeben. Die schwierigen Verhältnise der Kriegszeit und der Nachkriegszeit ließen den Plan nicht verwirklichen. Unter seinem Nachfolger, Wilhelm Kübel, wurde der Plan weiter verfolgt und im Jahre 1982 in dem vorliegenden Werk zur Ausführung gebracht.

Der vorliegende Bd umfaßt den ersten und wichtigsten Teil des Gesamtwerkes, die Überlieferung der echten Werke Alberts. Zugrunde gelegt wurde das vom Institut erarbeitete Verzeichnis der echten Werke Alberts, das 41 philosophische und 33 theologische Werke zählt. Zu jedem einzelnen Werk wird alles für den Hrsg. Wissenswerte zusammengestellt (1–339).

Unter der Überschrift „Zuschreibung" wird zuerst die Zahl der Albert zugeschriebenen Hss angegeben, dann die Nummern der im folgenden genannten Hss. Darauf folgt die Zahl der anonymen Hss mit Angabe der betreffenden Nummern. Unter der Überschrift „Titel" werden die in den Hss verwendeten Titel angeführt mit Angabe der betreffenden Nummern. Auch die Hss, die das Werk ohne Titel überliefern, werden genannt. Unter der Überschrift „Zeit" wird das Alter der Hss angegeben, aufgegliedert nach Jh.en, jeweils mit Angabe der Zahl und der betreffenden Nummern. Unter der Überschrift „Text" wird das Incipit und das Explicit des Werkes mit einem hinreichenden Text angeführt. Unter der Überschrift „Hss" folgt die Beschreibung der Hss in der alphabetischen Folge der Bibliotheksorte. Nach der abgekürzten Bibliotheksbezeichnung wird die Signatur, in Klammern die Abfassungszeit, der handschriftliche (hsl) Titel und der Kolophon, wenn ein solcher vorhanden ist, mitgeteilt. Wenn der Text am Anfang oder am Ende unvollständig ist, wird der Anfang bzw. das Ende nach den Gesamtausgaben von Jammy und Borgnet angegeben. Jede Hs ist mit einer fortlaufenden Nummer versehen. Von den Vollhandschriften, zu denen auch Hss mit einer kleineren Textlücke (bis zu einem Viertel des Textes) gerechnet werden, werden unter einer eigenen Überschrift Fragmente unterschieden, deren Anfang und Ende nach den Ausgaben von Jammy und Borgnet vermerkt wird. Unter einer neuen Überschrift werden in derselben Weise Exzerpte, Kompilationen, Abbreviationen und Kompendien angegeben, wenn solche vorhanden sind. Zuletzt wird unter der Überschrift „Editionen" der Fundort des Werkes in den Gesamtausgaben von Jammy (1651) und Borgnet (1890–99) und in etwa vorhandenen Sonderausgaben vermerkt.

Auf den Werkkatalog folgen sieben Register, die das vorgelegte hsl Material übersichtlich darstellen und dazu dienen können, anonyme Texte zu identifizieren. Das 1. Register berichtet über falsche Zuteilungen, z. B. an Thomas von Aquin (341). Das 2. Reg. verzeichnet die verschiedenen Titel der einzelnen Werke in den Hss, geordnet nach dem „ersten sinntragenden Wort des Titels", z. B. aetas, aeternitas, angeli, anima (342–367). Das 3. Reg. verzeichnet die Initien der einzelnen Werke (368–395). Das 4. Reg. nennt die Schreiber der Hss, soweit sie angegeben sind (396–401). Das 5. Reg. stellt die aus der Sammlung des Sir Thomas Philipp stammenden Hss, insgesamt 11, zusammen (402). Das 6. Reg., Zeitregister genannt, stellt in einer ersten Abteilung die fest datierten oder datierbaren Hss zusammen, von um 1245–1553 reichend (403–407). In einer zweiten Abteilung werden alle Hss nach Jh.en vom 13. bis zum 16. Jh. vorgestellt (408–412). Das 7. Reg. nennt den Bibliotheksort der einzelnen Hss (413–467). Die größte Zahl an Albertus-Hss weist die Vatikanische Bibliothek mit 102 Hss auf. Ihr folgen die Nationalbibliothek in Paris mit 90 Hss und die Bayerische Staatsbibliothek in München mit 58 Hss. Wünchenswert wäre auch eine Zusammenstellung der Autographe Alberts, die in drei Hss vorliegen: Wien, Nationalbibliothek 273 für nn. 10, 12–14; Köln, Historisches Archiv der Stadt W 258a für nn. 29–31; ebd. W f° 259 für n. 51.

Da während der Drucklegung des Bdes einige bisher unbekannte Hss mit Texten Alberts bekannt wurden oder neue Informationen über bekannte Hss eingingen, ergab sich die Notwendigkeit, einen Nachtrag anzufügen (470–483).

Das mit großer Sorgfalt gearbeitete und sehr übersichtlich angelegte Repertorium ist nicht bloß ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für die Edition der noch ausstehenden Bände der Kölner Albertus-Ausgabe, sondern auch eine reiche Quelle von Informationen auf dem Gebiete der mediävistischen Forschung.

Eichstätt Ludwig Ott

Zöllner, Walter: **Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stifts Hamersleben 1108–1462.** Leipzig: St. Benno-Verlag 1979. 403 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd 17). kart. DDR-M 24.70

Das als Habil.-Schrift von der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommene Werk (1963) bringt in überarbeiteter Form die Publikation der urkundlichen Überlieferung und der urbarialen Aufzeichnungen des Augustiner-Chorherren-Stiftes Hamersleben bei Halberstadt und damit einen Überblick über eine der bedeutendsten Grundherrschaften der Diözese Halberstadt im Mittelalter.

Das Stift wurde ursprünglich um 1107/08 im nicht allzu weit entfernten Osterwieck begründet, gefördert vom Halberstädter Reformbischof Reinhard und den Edelherren von Sommerschenburg, siedelte aber sehr bald nach Hamersleben über. Die eindrucksvolle Klosterkirche aus dieser Zeit, im Hirsauer Stil erbaut, steht noch heute. Die veröffentlichten Quellen enthalten reiche Aufschlüsse für die wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit, insbesondere des Bauernstandes. Erstaunlich hoch ist der Anteil der klösterlichen Eigenwirtschaft am Gesamtbesitz. Bis zum Ende des 13. Jh.s gelang es den Chorherren, ihren sehr weit gestreuten Besitz in der Gegend um Hamersleben zu konzentrieren. Sie gerieten im Zusammenhang damit jedoch in eine langanhaltende wirtschaftliche Krise. Nutznießer des Niedergangs von Hamersleben waren in erster Linie die Zisterzienser von Mariental bei Helmstedt.

Bischof Burchard III. von Halberstadt sorgte schließlich dafür, daß das verfallene Kloster durch die Windesheimer Kongregation reformiert wurde. Die Durchführung der Reform lag in den Händen der Kanoniker von Riechenberg bei Goslar (1452). Die Windesheimer Epoche des Stiftes bleibt nach der Anlage des Werkes jedoch außer Betracht. Die Aufhebung von Hamersleben erfolgte erst 1804 durch die preußische Regierung.

Das leider sehr zersplitterte Stiftsarchiv kann mit Hilfe der Kopialüberlieferung zum Glück weitgehend rekonstruiert werden. So stellen denn auch die Kopiare und urbarialen Aufzeichnungen die wichtigsten Unterlagen für die Veröffentlichung dar.

Übersichten über Pröpste, Prioren, Kellner, Küster, Kämmerer, Hospitalare, Propsteikapläne, Prokuratoren, Stiftsherren, Laienbrüder und weibliche Stiftsangehörige (44–54), alphabetisch angeordnete Übersichten über den Klosterbesitz, Rechte und Einkünfte sowie abhängige Kirchen (54–63) entsprechen etwa den Zielen der Germania Sacra des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen. Übersichten über den Inhalt der Kopiare und die nachweisbaren Siegel leiten zum eigentlichen Publikationsteil über. Selbstverständlich fehlen auch Verzeichnisse der gedruckten Quellen und der Literatur (84–90) nicht. Sie sind ausführlicher gehalten als die der Zielsetzung nach kürzere Übersicht von Franz Schrader, Domus sancti Pncratii in Hamersleve (Monasticon Windesheimense Bd 2: Deutsches Sprachgebiet, hrsg. von Wilhelm Kohl, Ernest Persoons und Anton G. Weiler, Brüssel 1977, 187–193).

Die von 1108 bis 1462, also bis zum Beginn der Windesheimer Reform reichenden 129 Urkunden werden im Volldruck wiedergegeben. Die hinzugefügten Kopfregesten und Apparate lassen in ihrer Ausführlichkeit und Genauigkeit keine Wünsche offen. Genauso sauber bietet sich der Abdruck des „Stiftsurbars" dar, eines Heberegisters, das wahrscheinlich zu Anfang des 13. Jh.s angelegt worden ist.

Orts- und Personenregister, ferner Wort- und Sachregister der lateinischen Texte, ein Sachregister der Deperdita und deutschen Urkunden, ein Arengen- und ein Schriftstellenverzeichnis vervollständigen das mit größter Sorgfalt bearbeitete Werk. Es rechnet zweifellos zu den erfreulichsten Veröffentlichungen dieser Art. Unverständlich bleibt nur, daß dem St. Benno-Verlag für die Produktion eines so wertvollen Quellenwerks, das auf eine intensive und über lange Zeiträume anhaltende Benutzung rechnen kann, kein besseres Papier zur Verfügung gestellt worden ist.

Münster Wilhelm Kohl

Jaspert, Bernd: **Studien zum Mönchtum.** – Hildesheim: Gerstenberg 1982. 304 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa, Bd 7). Lw. DM 79,–

Der Vf. hält als ev. Theologe ausdrücklich die Mönchtumskritik Luthers für überholt. Er bringt seine gesammelten Arbeiten und Aufsätze aus den Jahren 1969 bis 1981, in denen er sich bemüht um eine geschichtliche „Rückbesinnung auf die Tradition und Krisis des Mönchtums". Allerdings ist es seit dem Konzil nicht mehr nötig, vom „Elitebewußtsein" des Mönchtums zu sprechen, das überwunden werden müsse (10); denn es gehört der Vergangenheit an.

Die Arbeiten des Vf.s behandeln in drei Abteilungen 1. die Regel Benedikts, 2. Askese, Mönchtum und Protestantismus, 3. Benediktinische Kunstgeschichte. (Die einzelnen Untersuchungen sind dabei leider nicht im Text, sondern nur durch nicht ganz erschöpfende Corrigenda am Schluß des Buches auf den heutigen Stand gebracht.)

Um immer noch heiße Eisen geht es bei den beiden ersten Aufsätzen. Der erste: „Benedikt von Nursia – Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen." Es geht J. darum, nachzuweisen, daß die Regel Benedikts (RB) nur richtig verstanden werden kann als ein Teilstück der gesamten frühmonastischen Literatur des Mittelmeerraums, die in ihrer Gesamtheit das christlich-monastische Menschenbild der ausgehenden Antike widerspiegelt und so ihren Einfluß ausgeübt hat. Der historische Benedikt könne nicht „mit unechten Maßstäben und Schlagworten wie Vater des Abendlandes, Gründer oder Vater des abendländischen Mönchtums, der letzte Römer, Patron Europas oder gar – pathetisch übersteigert – Prophet und Vater vieler Völker" als der einzige Begründer europäischer Kultur hingestellt werden. J. stützt sich dabei auf Autoren wie Basilius Steidle, André Veilleux, Fidelis Ruppert, Adalbert de Vogüé und andere. Die entgegengesetzte Meinung von Jean Leclercq, das frühmittelalterliche Mönchtum sei entsprechend den Dialogen Gregors d. Gr. rein benediktinisch geprägt, ist tatsächlich durch neuere Untersuchungen widerlegt. Am Anfang des Mittelalters gab es kein einheitlich benediktnisch geprägtes Mönchtum, sondern verschiedene monastische Strömungen, die bis zur Durchsetzung der RB unter den Karolingern ihre eigenen Wirkungen ausübten.

Zu Recht weist J. darauf hin, daß die bei den alten Autoren geläufige Bezeichnung Benedikts als *vir Dei,* als Mann Gottes, nicht zu verwechseln ist mit der hellenistischen Idee vom θεῖος ἀνήρ, vom göttlichen Menschen. Die Literatur zu diesem Thema wäre zu ergänzen durch die Arbeit von M. Puzicha, „Vita iusti" (dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen, in: Pietas, Festschrift für B. Kötting, hg. v. E. Dassmann u. K. S. Frank (1980) 284–312. Auch schon O. Casel, Benedikt von Nursia als Pneumatiker, in: Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes, hg. v. O. Casel (1938) 96–123, spez. 117, betont, daß *vir Dei* nicht der θεῖος ἀνήρ des Hellenismus, sondern in AT u. NT der Mensch ist, in dem Gottes Anwesenheit sich offenbart. Vgl. dazu auch schon L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient: Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 42,1 (1938) 104–114. Man sollte Arbeiten, die das Thema längst behandelten, nicht vergessen. – Es scheint fraglich, ob ein „indirekter Einfluß der neutestamentlichen (sic!) θεῖος ἀνήρ-Vorstellung auf die Typologie vom *vir Dei* im frühen christlichen Mönchtum bis hin zu Benedikt" (14 Anm. 4) besteht. Eine vom Vf. vorgeschlagene Untersuchung mag dies klären.

Unter dem Thema „‚Stellvertreter Christi' bei Aponius, einem unbekannten ‚Magister' und Benedikt von Nursia" (45ff) stellt J. nach eingehenden historischen Untersuchungen fest, daß „der ‚vicarius Christi'-Gedanke bis heute dem benediktinischen Mönchtum als Grundlage seines Abtsverständnisses" dient (76f), betont aber mit Recht, „daß Benedikt durchweg den ausgesprochen hierarchisch-sakralen-episkopalen Charakter des Magisterabtes ablehnt und statt dessen mehr die äbtliche Funktion des primus inter pares in der klösterlichen Gemeinschaft hervorhebt" (77). Die in diesem Zusammenhang erwähnte Idee vom Kloster als der „idealen Kirche" und „vollkommenen Kirche" ist überholt, wie J. auch anerkennt.

Die vom Vf. für die Zukunft in Aussicht gestellte Frage, „inwieweit dieses deutlich von den Vorstellungen einer paternalistischen Gesellschaft geprägte Ordnungsprinzip (= der RB) in den modernen, durchweg egalitär ausgerichteten Gesellschaften noch praktikabel ist, soll es nicht zu einem Torso einer längst vergangenen Zeit in fremder Umwelt erstarren" (78), bleibt abzuwarten.

Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf den neuen Aufsatz von A. de Vogüé: „L'abbé, vicaire du Christ, chez saint Benoît et chez le Maître", in Collectanea Cisterciensia 44, 1982, 89–100. De Vogüé meint nach ausführlicher Erörterung der kontroversen Fragen zum Thema „Stellvertreter Christi": Laissons aux biblistes le soin d'éprouver la solidité de cette chaîne . . . Le plus profitable n'est-il pas d'accepter globalement la pensée étrangère qui s'offre á nous, de l'expliquer de notre mieux et, puisqu'elle nous est donnée par Dieu, de la faire nôtre? Sans en nier les limites, les apories, les défauts, rien ne nous empêche de la recevoir telle qu'elle est, à la fois lucidement et sincèrement, comme un message de Dieu valable pour nous aujourd'hui (ebda. S. 100).

Wenn Vf. auf S. 84 Anm. 17 noch einmal auf das Thema zurückkommt und Arbeiten über „Benedikt als Pneumatiker" anführt zum Beweis, daß sie aus Furcht vor einer Herabsetzung Benedikts angesichts der Entdeckung der Priorität der Magisterregel (RM) verfaßt wurden, so kann Unterzeichnete (als seinerzeitige Mitarbeiterin) bezüglich O. Casel bezeugen, daß er bei Herausgabe der oben zit. Festschrift für I. Herwegen (die die oben schon genannte Arbeit enthält), nichts wußte von einer RM-RB-Kontroverse; den Ausdruck Pneuma (ebenso wie „Agape") führte er nur wegen der damals totalen Abgegriffenheit der Worte Geist und Liebe ein.

Die weiteren Arbeiten des Vf.s behandeln folgende Themen: „Benedikt von Nursia als Prediger des Evangeliums", „Existentiale Interpretation der Regel Benedikts", „Karl Barth und die Regel Benedikts", „Die RB-Forschung und die protestantische Theologie", „Die RB-Forschung 1880–1980", in der 2. Abteilung: „Askese im Mittelalter", „Mönchtum und Protestantismus", „Reformation und Mönchtum in Hessen", in der 3. Abteilung: „Die Kirche der Tholeyer Benediktinerabtei im Wandel der Jahrhunderte", „Abtei St. Mauritius zu Tholey. 20 Jahre nach der Neubesiedlung".

Beachtlich ist die Feststellung des Vf.s in seinen Darlegungen über „Askese im Mittelalter", daß „am Anfang der christlichen Askese im Mittelalter . . . kein asketisches Lehr- und Handbuch", sondern die Regel Benedikts von Nursia steht, die „auf Jahrhunderte hinaus die Grundlage zu einem asketisch-monastischen Leben im Abendland geschaffen" hat (190). Er fügt aber sofort hinzu, daß diese Askese am Ende des Mittelalters „weithin zu einem monastischen Formalismus mit gesetzlichem Charakter erstarrt" ist (191. „Martin Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum beginnt an diesem Punkt" (207), aber: Martin Luther „verkennt . . . auf Grund seiner persönlichen negativen Erfahrung mit der mittelalterlichen meritum- und debitum-Lehre und der dagegen für ihn befreiend wirkenden Erkenntnis von der Seligwerdung (allein) aus der Gnade Gottes (Röm 8,23), daß das Mönchtum in seinen besten Zeugen das Evangelium Jesu Christi immer als die frohe Botschaft von der iustificatio impii sola gratia begriffen hat" (208). „Die Krise der Askese am Ende des Mittelalters ist" eben „kein individueller Vorgang, sondern zeigt zugleich Symptome der allgemeinen Krise um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert" (ebd.). Folgerichtig stellt J. denn auch fest, daß „die theologischen Argumente, die die Reformatoren und ihre Anhänger gegen das Mönchtum ins Feld führten, nach unserer heutigen Erkenntnis der Entstehung und Geschichte des christlichen Mönchtums nicht mehr stichhaltig" sind, „mit Ausnahme jener Entartungen, Mißbräuche und Abwege, die es im Mönchtum zur Zeit der Reformation – auch nach dem Urteil der heutigen katholischen Forschung – zweifellos gegeben hat" (243).

Wenn J. meint, die *theologia crucis* fehle in der RB (90), so haben die Benediktiner immer im Schlußsatz des Prologs die vollkommene *theologia crucis* als Lebensnorm erkannt und zu befolgen sich bemüht: *usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno eius mereamur esse consortes.*

Das Buch bedeutet einen echten Fortschritt im Dialog der Konfessionen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Lindt, Andreas: **Das Zeitalter des Totalitarismus.** Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1981). 264 S. (Christentum und Gesellschaft Bd 13) kart. DM 39.–

Die Bedrohung der europäischen Christenheit durch die totalitären Heilslehren unseres Jh.s, durch Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus, ist das wohl erregendste Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte.

Von der fortdauernden Konfrontation mit dem Kommunismus abgesehen, wird es durch die Eckdaten 1917 und 1945 markiert: Der Bogen spannt sich von der russischen Oktoberrevolution bis zum Zusammenbruch des Dritten Reiches, der außer dem 2. Weltkrieg auch die nationalsozialistische Kirchenverfolgung beendete. Zwischen beiden Daten liegt ein Zeitalter der politischen Unstabilität und Gewalttätigkeit, das die Kirchen als Teil der Gesellschaft nicht unberührt

läßt, aber innerkirchlich-theologisch neue Entwicklungen hervorbringt, als deren signifikanteste der Vf. den ‚ökumenischen Aufbruch' sieht.

Die Ereignisfülle gerade dieser Epoche ist für den Einzelnen kaum noch überschaubar, von der ins Uferlose gehenden Literatur ganz zu schweigen. Um so anerkennenswerter ist der Versuch, das Panorama der deutschen und europäischen Staat-Kirche-Verhältnisse in der ersten Hälfte des 20. Jh.s auf nur 250 Druckseiten überblickartig auszubreiten. Dabei entspricht es der Zielsetzung der Reihe „Christentum und Gesellschaft", in welcher der vorliegende Bd als der 13. erschienen ist, sich nicht auf eine Nachzeichnung innerkirchlicher Vorgänge zu beschränken, sondern es sollen die „Interdependenzen zwischen politischen und kirchlichen Strukturen, zwischen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung" (Bd 9, 11) dargestellt werden. L. hat diese ebenso angspruchsvolle wie modisch wirkende Vorgabe des Hrsg. auf das Machbare reduziert. Ohnehin bleibt, mit Fontane zu sprechen, ein „weites Feld", in dem es meist weniger um ‚Strukturen' als um ‚Geschehnisse' geht, die sich zuletzt, in Krieg und Völkermord, auf atemberaubende Weise überstürzten.

Naturgemäß stehen die deutschen Verhältnisse im Vordergrund: die unterschiedlichen Reaktionen der beiden großen Konfessionen auf den Zusammenbruch der (Hohenzollern-)Monarchie, die Wandlungen in der Theologie und im innerkirchlichen Leben; dann die Geschicke der Kirchen in der weltanschaulich neutralen Weimarer Republik, ihr Verhalten gegenüber dem aufkommenden Nationalsozialismus; schließlich die Machtergreifung des Jahres 1933 mit ihren tiefgreifenden Auswirkungen namentlich auf den deutschen Protestantismus, die stufenweise Eskalation des Kirchenkampfes und endlich die totale Herausforderung durch den Krieg und „Hitlers Mordaktionen".

Daneben richtet L. den Blick jedoch auch auf außerdeutsche Verhältnisse: Dem russischen „Bolschewismus als Bedrohung und Herauforderung", dem stark angelsächsisch inspirierten ökumenischen Zusammenschluß der (zunächst protestantischen) Kirchen und der Begegnung des Katholizismus mit faschistischen bzw. autoritären Regimen/Bewegungen in Italien, Frankreich und Österreich sind eigene Abschnitte gewidmet.

Leider fehlt eine vergleichbare Übersicht für den Staatengürtel Baltikum, Polen, Tschechoslowakei und Ungarn, für Spanien und Portugal, für die großenteils anders gelagerten politisch-kirchlichen Verhältnisse auf dem Balkan. Das ist im Falle Spaniens schon deshalb zu bedauern, weil der Vf. (239) mitteilt, Franco habe sich, im Gegensatz zu Mussolini, nicht zuletzt auf Drängen Papst Pius' XII. hin aus „sowohl katholischen wie nationalspanischen Interessen" heraus von einem Kriegseintritt an der Seite Hitlers abhalten lassen, ohne daß wir Näheres über eben diese Interessen erführen.

Es liegt nahe, diese Auslassungen auf den beschränkten Umfang des Bandes zurückzuführen, wichtiger ist, wie sich das, was behandelt wird, präsentiert. Hier kann das Urteil nur lauten: das Buch ist eine überzeugende Leistung. Das Thema ist klar gegliedert, die Stoffülle gut strukturiert und mit Blick für das Wesentliche behandelt. Daß oft genug ein Teil für das Ganze stehen muß, versteht sich von selbst; wirklich Wichtiges ist m. E. aber an keiner Stelle zugunsten beiläufiger Einzelheiten übersehen worden.

Nun ist die Mitteilung von Fakten nur die eine Seite. Ebenso wichtig ist die Beurteilung der Vorgänge. Hier erweist sich erneut, wie fruchtbar die konfessionsvergleichende und länderübergreifende Sicht ist. Wer sich etwa der schrillen Töne erinnert, mit denen Mitte der 60er Jahre, im Anschluß an Rolf Hochhuths Theaterstück ‚Der Stellvertreter', das angebliche Versagen Papst Pius' XII. diskutiert wurde, wird um der Sachlichkeit willen die abgewogene Darstellung L.s begrüßen. Die parallele Schilderung des gleichzeitigen Verhaltens der europäischen Kirchen gegenüber dem Völkermord Hitlers bildet dabei den unverzichtbaren Bezugsrahmen; es läßt erst die bedrückende Ausweglosigkeit der ganzen Situation erkennen und die Entscheidungsnot der Beteiligten ermessen.

Überhaupt ist das Urteil des Vf.s bemerkenswert abgewogen und gerecht, vorsichtig dann, wenn aus den Quellen keine letzte Eindeutigkeit zu gewinnen ist, und selbst da von Nüchternheit bestimmt, wo sich Wünschbares und Tatsächliches anscheinend unversöhnlich gegenüber stehen. Man ist versucht, die souveräne Gelassenheit des Autors – er lehrt als Kirchenhistoriker an der Universität Bern – seiner eidgenössischen Herkunft zuzuschreiben: Aus gewisser Distanz beurteilt sich manches freier, unparteiischer, vor allem, wenn der Blick nicht durch ideologische Befangenheit oder gelehrte Besserwisserei verstellt wird. Vor naiver Überschätzung kirchlicher Möglichkeiten bewahrt den Vf. auch die Tatsache, daß ihm als Angehörigem des Jahrgangs 1920 das atmosphärische Ambiente totaler Bedrückung nicht unbekannt ist.

Natürlich kann man manches auch nuancierter, manches auch anders sehen. Die in der ‚Bilanz' (252) „für den Großteil der Kirchenchristen (besonders in Deutschland)" etwa pauschal behauptete „fast selbstverständliche Festlegung auf die Parolen der politischen Rechten" läßt völlig außer acht, daß bis 1933 zwei Drittel der praktizierenden deutschen Katholiken Zentrum und Bayerische Volkspartei gewählt haben, Parteien, die als r e c h t s nur bezeichnen kann, wer die Mitte nach links verschiebt. Die bibliographische Titelauswahl namentlich der ‚katholischen' Abschnitte erfüllt nicht alle Wünsche; die Untersuchungen Konrad Repgens beispielsweise hätten dem Kapitel über ‚Pius XI. in seiner Zeit' Abrundung geben können. S. 73, Zeile 8 muß es statt „Antiklerikalismus" „Antimodernismus" heißen usw. Das ändert nichts an dem uneingeschränkt positiven Gesamteindruck.

Bonn Ulrich von Hehl

Liebmann, Maximilian: **Kardinal Innitzer und der Anschluß.** Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. – Graz: Institut für Kirchengeschichte der Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität. In Kommission beim Verlag Styria. 1982. 162 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte Bd 1) Kart. ÖSch 168.–

Die überraschende Bereitschaft des österreichischen Episkopats nach dem „Anschluß" vom Jahre 1938 mit dem bislang scharf abgelehnten Nationalsozialismus einen freundschaftlichen Ausgleich zu suchen und in Wort und Gestus eine Übereinstimmung anzudeuten, die in Deutschland schon längst aufgegeben war und für jeden Klarsehenden auch für Österreich unmöglich erschien, stellt ein trotz mancher weiterführenden Bemühungen letztlich noch nicht erklärtes Problem der kirchlichen Zeitgeschichte dar. Der Vf. hat im Laufe der letzten Jahre hierzu eine Reihe von Untersuchungen veröffentlicht, die diesen Vorgang quellenkritisch erhellen. So hat er anhand des bekannten, aber auch neu erschlossenen Materials bereits vorliegende Darstellungen überprüft, die Genese der im Mittelpunkt dieser Ereignisse stehenden Erklärungen der österreichischen Bischöfe dargestellt und bislang unbekannte Archivalien für die Forschung erschlossen, ohne selbst eine zusammenfassende Schilderung von der Haltung des österreichischen Episkopats zu dieser Zeit zu unternehmen.

Seine zu diesem Thema an verschiedenen Stellen publizierten Aufsätze werden in dem hier anzuzeigenden Bd zusammengefaßt, durch einige Beilagen und ein Personenregister erweitert. Auf diese Weise ist die Benutzung von L.s Arbeiten erleichtert, nicht aber unbedingt auch schon das Verständnis ihres Gehalts. Denn die einzelnen hier vereinigten Abhandlungen sind an verschiedenen Orten unabhängig voneinander erstmals dargeboten worden, so daß Überschneidungen und gewisse Differenzierungen in der Aussage hingenommen werden müssen, was dem mit der Materie nicht schon Vertrauten einige Mühe abverlangt.

Das wesentliche Ergebnis der Arbeiten von L. liegt in der größeren quellenkritischen Sicherheit, die damit für eine wissenschaftliche Behandlung dieses Problems gegeben ist. Hinsichtlich der Interpretation der Befunde gibt es allerdings Spielraum. So ist der Rez. etwa geneigt, den Erfolg der Bischöfe in ihren Auseinandersetzungen mit Hitlers Satrapen Bürckel um den Wortlaut ihrer „Feierlichen Erklärung" vom 18. März geringer zu veranschlagen. Daß die Vermutung L.s von einer Einwirkung des Vatikans auf die Haltung des Wiener Erzbischofs Innitzer in dieser kritischen Phase nicht stichhaltig ist, hat neben anderem inzwischen Ludwig Volk (Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreischischen Episkopats vom 18. März 1938, in: Stimmen der Zeit 200/1982 S. 651–661 und S. 769–783) anhand anderen Materials gezeigt. So bietet der Bd noch keine abschließende Schilderung oder innere Erklärung des Sachverhalts, wohl aber eine unentbehrliche Vorstufe dazu, die gelegt zu haben dem Vf. Dank und Anerkennung sichern sollte.

Eichstätt Heinz Hürten

Die evangelischen Kirchen in der DDR, hrsg. von Reinhard H e n k y s, Beiträge zu einer Bestandsaufnahme. (München): Kaiser (1982), 483 S., geb.

Dieser Sammelband mit Einzeldarstellungen zur gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirchen in der DDR ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil anläßlich der Feiern zum 500. Geburtstag Martin Luthers einige hunderttausend Gäste die Stätten des Wirkens dieses Reformators besuchen werden und ihnen dafür eine zuverlässige Information über die Kirchen der Reformation in der DDR mit diesem Werk erstmals in solcher Breite zur Verfügung steht. Bislang fehlte eine Darstellung, die der Frage nachgeht, wer diese Kirche ist, wie sie

lebt und was sie tut. Hier findet sich nun die bislang umfassendste und zuverlässigste Antwort: Eine Art Handbuch, wissenschaftlicht korrekt, dessen Interesse bei der Gegenwart und den Perspektiven für die Zukunft liegt. Bislang gab es im Regelfall Publikationen zum Staat-Kirche-Verhältnis, das historisch dargestellt wurde (vgl. meine Rez. Sp. 300ff.). Der hier nun vorliegende Bd setzt im allgemeinen ein mit dem Arrangement zwischen SED-Chef Honecker und Bischof Schönherr für den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, das mit dem Gespräch vom 6. März 1978 besiegelt wurde (obwohl sich dadurch keine eigentliche Änderung der Kirchenpolitik in der DDR ergab, sondern nur öffentlich bestätigt wurde, was mit dem Ende der Ära Ulbricht 1971 begann). Wenn weiter zurückgegriffen wird, dann nur dort, wo das für das heutige Selbstverständnis evangelischer Christen in der DDR erforderlich ist. Es handelt sich zwar um keine Selbstdarstellung der DDR-Kirche, da nur Autoren aus der Bundesrepublik beteiligt sind; das wohl deshalb, weil DDR-Autoren nicht in gleicher unbefangener Weise hätten die gegenwärtige Lage schildern können. Aber es handelt sich auch keineswegs um einen Vergleich mit der Kirche in der Bundesrepublik. „Es geht vielmehr darum, Kirchen und Christen in der DDR aus sich heraus verständlich zu machen" (9). Dabei wird nur die evangelische Seite in Betracht gezogen, „obgleich vieles Mitgeteilte die katholischen Gemeinden ebenso betrifft. Doch in der Frage ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit geht die katholische Kirche in der DDR einen anderen Weg", wie Hg. zutreffend feststellt.

Die katholische Kirche kommt lediglich am Rande in den Blick, im Beitrag des Hg. „Die DDR-Kirchen als ökumenische Partner" (172–212). Immerhin ist „sie schon ihrer Größe und ihrer bedeutenden theologischen Tradition wegen der wichtigste ökumenische Partner für Kirchenbund und Landeskirchen" (197). Auf nur einer Seite lassen sich allerdings alle die Dinge aufzählen, die von der katholischen Leitungsebene mitgetragen werden. Dabei fehlt allerdings der Hinweis auf die Ökumenische Arbeitsstelle der katholischen Kirche, die jahrelang von dem Leipziger Oratorianer Werner Becker († 1981) praktisch im Alleingang betrieben wurde und derzeit in Dresden besteht. Daß diese Einrichtung dem Vf. entgangen ist, bestätigt aber leider nur, was W. Becker, wohl der bedeutendste katholische Ökumeniker in der DDR mit Ausstrahlungskraft auf die Weltkirche (z. B. Newman-Forschung), dem Rez. mehrfach mitteilte: seine Arbeit wurde von den katholischen Bischöfen in der DDR kaum wahrgenommen, obwohl die Pastoralsynode der katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR einen Beschluß zur „Ökumene in der Gemeinde" gefaßt hatte (1975). Der Wertung des Vf.s ist wohl zuzustimmen:

„Die ökumenische Zurückhaltung im Ganzen ist in der Konzentration der katholischen Bischöfe auf Erhaltung der katholischen Identität der Gemeinden und der Seelsorge an ihnen begründet. Sie führt zu dem Bedürfnis nach Geschlossenheit, insbesondere auch im staatlich-gesellschaftlichen Bereich. Die katholische Kirche in der DDR übt hier Abstinenz und betrachtet zuweilen mit erkennbarer Sorge die Bemühungen des evangelischen Partners um gesellschaftliche Standortfindung als ‚Kirche im Sozialismus', die ja eine kontroverse, nicht auf den innerkirchlichen Raum zu beschränkende Diskussion einschließt" (199).

Mit Recht auch konstatiert H., daß es auf der Gemeindeebene oft ganz anders aussieht: „Ökumenische Tage und Gottesdienste, anhaltende Zusammenarbeit von Pfarrern und Gemeinden bis hin zum Kanzeltausch, auch Teilnahme katholischer Kinder in der Christenlehre und umgekehrt, sind nicht selten." Hinzuzufügen wäre, daß die Friedensbewegung in der DDR, die vornehmlich im evangelischen Raum Heimat gefunden hat, von den katholischen Bischöfen aber kaum der Erwähnung wert gehalten wurde (vgl. K. Richter, Katholische Kirche in der DDR und Friedensbewegung: Deutschland Archiv 15, 1982, 685–689), nun aber auch ders., Veränderte Haltung der DDR-Katholiken: ebd. 16 (1983), 454–458, zum Friedenshirtenbrief der DDR-Bischöfe vom 4. 1. 1983, Text: HerKorr 37 (1983), 119ff., nicht nur junge Katholiken, sondern auch Priester zur Zusammenarbeit mit evangelischen Gemeinden führt. Wenn H. schreibt, daß die katholische Kirche seit der Reformationszeit im Gebiet der DDR nicht mehr heimisch sei mit Ausnahme des Eichsfeldes in Thüringen, so müßte er hinzufügen, daß die Sorben in der Lausitz ein weiteres geschlossenes Siedlungsgebiet von Katholiken bilden (197).

Die weiteren Beiträge befassen sich mit dem derzeitigen Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft (R. Henkys, 11–61), dem Selbstverständnis der evangelischen Kirchen als „Kirchen im Sozialismus" (H.-J. Röder, 62–85), ihrer Theologie (R. Stawinski, 86–126), ihrer Diakonie als ein Faktor auch in der Gesellschaft (M. Reuer, 213–242), ihrer Jugendarbeit (P. Wensierski, 243–283), mit Religionsunterricht und Katechese (H. Frickel, 284–327), ihrer Öffentlichkeitsarbeit: Musik, bildende Kunst, Literatur, Zeitschriften und Verlage, Rundfunk- und Fernseharbeit (D. Urban, 328–354) sowie ihrer Friedensverwantwortung (Th. Mechtenberg, 355–399). Den Abschluß bilden Beiträge zum Aspekt der Volkskirche, die zweifellos eine Volkskirche im Übergang" (R. Henkys, 422–436) ist.

Gerade hier finden sich wichtige Hinweise, die zu einem Vergleich mit der katholischen Kirche in der DDR, aber auch mit den Kirchen in der Bundesrepublik reizen. H. konstatiert eine radikale Veränderung der Lebensbedingungen der Gemeinden seit Ende der vierziger Jahre, nicht aber der Lebensformen, die weiterhin volkskirchlich geprägt sind (z. B. Kindertaufe, obwohl eine religiöse Erziehung weithin nicht gewährleistet werden kann; eine weiterhin flächendeckende Pastoral, als Territorialprinzip der Pfarreien, obwohl die gesellschaftlichen Veränderungen eher zu einer personalen Gemeindeseelsorge raten würden etc.). Einerseits bleiben also die volkskirchlichen Strukturen, der „Apparat", die „Verbeamtung der Funkionsträger in der Kirche, andererseits sind die volkskirchlichen Funktionen oft längst entfallen, weil die atheistisch geprägte Umwelt diese gar nicht mehr zuläßt. So mischen sich zunehmend Elemente der Volkskirche mit denen einer Entscheidungskirche. Die hier gemachten Feststellungen werden vom Erfurt-Meininger Bischof Joachim Wanke weithin auch für den katholischen Bereich bestätigt in seinem „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" der katholischen Kirche in der DDR auf Priesterkonferenzen im Oktober 1981 (veröff.: HerKorr 36, 1982, 436–442; vgl. dazu: K. Richter, Zu einer Standortbestimmung der katholischen Kirche in der DDR: Deutschland Archiv 15, 1982, 800–803).

Für eine Darstellung des Selbstverständnisses der DDR-Kirche wäre es nicht unbedingt erforderlich gewesen, auch die Theorie und Praxis der SED-Kirchenpolitik zu untersuchen und darzulegen, zumal das in vorzüglicher Weise andernorts geschehen ist (vgl. H. Dähn unten Sp. 300ff.). Doch wird damit das Buch abgerundet (127–171), das es nun ermöglicht, sich über Aspekte der Vorgeschichte und der Voraussetzungen aktuell eintretender Veränderungen gründlich zu informieren. Die Grundlage für alle Arbeiten bietet die Materialsammlung der (West-)Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, die seit 1964 alles zur Kirche in der DDR sammelt und mit der Publikation „Kirche im Sozialismus" sechsmal jährlich über innerkirchliche Vorgänge dort berichtet. Die einzelnen Beiträge sind zwar unterschiedlich in ihrer Qualität, doch darf das Unternehmen insgesamt als gelungen bezeichnet werden. Randtitel mit Informationen in einer Randspalte auf jeder Seite machen den Bd mit Hilfe eines Sachregisters als Nachschlagewerk brauchbar.

Insgesamt bietet sich hier eine Anregung zur DDR-Forschung insgesamt, besonders aber für die noch brachliegende Sparte der DDR-Kirchenforschung. An sich ließe sich durchaus vorstellen, etwas Vergleichbares auch für die katholische Kirche in der DDR zu erstellen.

Münster Klemens Richter

Dähn, Horst: **Konfrontation oder Kooperation?** Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980. (Opladen): Westdeutscher Verlag (1982), 295 S. (Studien zur Sozialwissenschaft, Bd 52) kart. DM 38.–

Völlig zur Recht stellt Henkys, hierzulande einer der besten Kenner der evangelischen Kirche in der DDR, im Vorwort (7) zu diesem Werk fest:

daß es dem Vf. gelungen ist, „als Politologe vor allem auch die erstaunlich reichhaltigen kirchlichen Quellen zur Geschichte des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR vom Beginn bis zur Gegenwart zu erschließen, durchzuarbeiten und wesentliche Ergebnisse in diesem Buch zu präsentieren. Er erschließt damit der weiteren DDR-Forschung ein bisher zwar in der aktuellen Publizistik, aber kaum von der politischen Wissenschaft her beackertes Gebiet". Und ergänzt werden könnte, daß sich auch die Kirchengeschichte – ganz zu schweigen von anderen theologischen Disziplinen wie etwa der Praktischen Theologie – mit der kirchlichen Entwicklung im Osten Deutschlands bislang so gut wie nicht beschäftigt hat. Diese vom Fakultätsrat der Fakultät Geschichts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften der Universität Stuttgart 1980/81 angenommene Habil-Schrift macht die Relevanz nichtsozialistischer Lebensbereiche für den DDR-Staat und seine Gesellschaft überdeutlich, läßt aber zugleich erkennen, daß die Erforschung dieser Bereiche im Rahmen der DDR-Forschung bislang ein Desiderat geblieben ist. Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit Anstoß sein kann, dies zu ändern, vor allem was den kirchlichen Bereich anbelangt.

Entscheidend ist, daß mit dieser Arbeit eines Politologen erstmals eine wissenschaftlich abgesicherte Gesamtdarstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR vorliegt, die sich nicht einfach auf frühere ungenügende Veröffentlichungen verläßt, sondern das gesamte Quellenmaterial – soweit das möglich war – überprüft und für die wissenschaftliche Forschung erschlossen hat. Dabei wurde allerdings fast ausschließlich das Verhältnis zwischen DDR-Staat und evangelischer Kirche bearbeitet. Lediglich ein kurzes Kap. versucht, „die

römisch-katholische Kirche" (172–184) mit in den Blick zu bekommen. Weshalb das so ist, macht D. schon auf S. 8 unverblümt deutlich: „Ein so großes Entgegenkommen die Archive der evangelischen Kirche zeigten, so gering war die Hilfe auf katholischer Seite. Eine Einsichtnahme in die Bestände des Bistumsarchivs in Berlin blieb dem Verfasser leider versagt." Das mag auch ein bezeichnendes Licht auf die umfängliche, aber wissenschaftliche kaum relevante Arbeit über die „Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980" (Mainz 1980) eines Vf. aus eben diesem West-Berliner Ordinariat werfen (vgl. Rez.: ThRv 77, 1981, 132–134). Es darf allerdings nicht verkannt werden, daß sich ein ähnliches Problem im Hinblick auf die parteiamtlichen und staatlichen Quellen zur Kirchenpolitik stellt. Es genügt ja nicht, die kirchenpolitische Rhetorik etwa von CDU-Veröffentlichungen zu benutzen, die eher eine Nebelwand vor die tatsächlichen kirchenpolitischen Maßnahmen der DDR-Führung legen. D. ist daher darauf angewiesen, das staatliche Verhalten aus der Widerspiegelung in kirchlichen Darstellungen und Mitteilungen sowie theologischen Begründungen zu erheben. Diese sicher nicht leichte Aufgabe scheint hier hervorragend gelöst, wobei er das Staat-Kirche-Verhältnis aus der DDR heraus darstellt und auf einen Vergleich mit den Kirchen in der Bundesrepublik sinnvollerweise verzichtet.

Der Aufbau der Arbeit ist an den verschiedenen Phasen staatlicher Kirchenpolitik orientiert. So behandeln die ersten vier Kap. diese Perioden in chronologischer Ordnung: Erstens „Versuche einer Kooperation zwischen KPD/SED und Evangelischer Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone 1945–1949" (11–33). Nach Darstellung der gesellschaftspolitischen und sozioökonomischen Neuordnungsvorstellungen von KPD und SED werden die kirchenpolitischen Positionen dieser Parteien abgehandelt, aber auch die entsprechenden Konzeptionen im kirchlichen Raum nach der Stunde Null. In einem abschließenden Abschnitt zu Kirche und Erziehung wird die in der Literatur bisher nicht aufgearbeitete Diskussion um die Grundentscheidung dargelegt, ob und welchen Stellenwert christliche Tradition wie auch der Religionsunterricht im Schulwesen der SBZ und in der Verfassung der DDR von 1949 haben sollen.

Das 2. Kap. steht unter dem Titel „Die Phase der Konfrontation 1949–1958" (34–69) und widmet sich dem Zielkonflikt im Bildungssystem, den staatlichen Restriktionen kirchlicher Jugendarbeit, untersucht die Problematik der Jugendweihe wie des Militärseelsorgevertrages.

Zwar gibt es hier an sich keine total verschiedenen Erkenntnisse zu früheren Autoren, doch werden alle Quellen neu aufgearbeitet. Ein auch von R. Henkys schon registrierter Unterschied mag darin bestehen, daß der Vf. den Überlegungen zur Deutschland- und Wiedervereinigungspolitik von Kirchenführern wie Politikern, die damals das Staat-Kirche-Verhältnis durchaus stark bestimmt haben, keinen besonderen Stellenwert einräumt. Das mag daran liegen, daß hier wie auch in den anderen Kap. die Gesellschaft eigentlich weniger in Blick kommt, daß darauf verzichtet wird, die aktuellen gesamt- und gesellschaftspolitischen Zielsetzungen der SED als Triebkraft kirchenpolitischer Entscheidungen zu erörtern. Es geht Vf. ausschließlich um Staat und Kirche.

Im 3. Kap. geht es um die Periode des „Abbaus der Konfrontation zwischen Staat und Kirche 1958–1968" (70–100), was D. allerdings mit einem Fragezeichen versieht.

Behandelt werden das Ulbrichtsche Kooperationsangebot des Staates auf der Ebene der Friedenspolitik, die permanenten Konfliktfelder wie die Jugendweihe, die zu neuen Modellen der Konfirmationsordnungen führt, oder wie die Wehrdienstverweigerung aus religiösen Gründen. Dazu kommt der Abbau volkskirchlicher Strukturen, wie er sich aus den statistischen Daten ergibt. D. kommt zu dem Resümee, „daß es eine geradlinige Entwicklung nicht gab – in dem Sinne, daß durch eine kontinuierliche restriktive staatliche Kirchenpolitik der Handlungsspielraum der Religionsgemeinschaften auf den rein kultischen Bereich beschränkt und auf diese Weise jeder Einfluß auf das öffentliche Leben ausgeschaltet wurde" (98). Neben den Dauerkonflikten vor allem im Erziehungsbereich lassen sich auch „Formen ausgesprochener Privilegierung der Kirchen" feststellen.

Als vierte Periode sieht D. die „Phase der Entspannung im Verhältnis zwischen Staat und Kirche seit 1969" (101–171).

Hierher gehören die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (vgl. unter diesem Titel Dokumente zu seiner Entstehung von R. Henkys, Witten 1970), weiterhin die Spannungsfelder im Bildungs- und Erziehungsbereich wie das einheitliche sozialistische Bildungssystem, die sozialistische Wehrerziehung, die politisch-ideologische Erziehung vornehmlich in außerschulischen Institutionen wie FDJ und Jugendweihe sowie die Konsequenzen aus den staatlichen Erziehungsprozessen. Erörtert wird die veränderte Haltung der Kirche zum parteilichen Erziehungsanspruch unter dem Aspekt einer Kirche im Sozialismus und nicht einer Kirche neben oder gegen den Sozialismus. Aufgezeigt werden aber auch die Felder für eine Kooperation zwischen Staat und Kirche: das Engagement der Kirche im Bereich der Diakonie, ihr Engagement im Eintreten für die Menschenrechte und für die Sicherung des Friedens (KSZE-Schlußakte von Helsinki) sowie für ökologische Fragen. Es ist interessant, daß bei der Darstellung der Staat-Kirche-Beziehungen von 1969 bis zur Gegenwart auf eine Erörterung des Gesprächs zwischen dem Staatsratsvorsitzenden und SED-Parteichef Erich Honecker und dem Vorstand des Kirchenbundes vom 6. März 1978 verzichtet wird.

D. kommt erst im abschließenden 8. Kap. „Rückblick – 6. März 1978 – Ausblick" darauf zu sprechen (193–201) mit der zutreffenden Kennzeichnung, daß dieses Gespräch keinen Wendepunkt im Staat-Kirche-Verhältnis einleitet, da diese Wende schon sieben Jahre zuvor markiert worden sei, nämlich am Ende der Ära Ulbricht. Diese durch eine Rede Paul Verners, im ZK der SED für Kirchenfragen zuständig, eingeleitete Veränderung hat dann die Honeckersche Kirchenpolitik fortgeführt.

Das 5., 6. u. 7. Kap. behandeln in kürzerer Zusammenfassung „Die römisch-katholische Kirche" (172–184), „Andere religiöse Gemeinschaften" (185f) und „Außerkirchliche Gruppierungen als Filter kirchenpolitischer Zielsetzungen der SED" (187–192) wie CDU, die Prager Christliche Friedenskonferenz und die Berliner Konferenz europäischer Katholiken.

Die CDU hat ja in der DDR die Aufgabe, die Christen möglichst in das gesellschaftspolitische System zu integrieren. Die Prager Friedenskonferenz nimmt sich dieser Aufgabe international besonders der evangelischen Christen in der DDR an, die Berliner Konferenz der Katholiken, wobei es letzterer nicht gelungen ist, auch im katholischen Klerus Fuß zu fassen.

Insgesamt kann festgestellt werden, daß in diesem Werk keine falschen oder nicht belegten Tatsachenangaben vom Rez. gefunden wurden, hingegen aber eine Fülle neuer Fakten. Das gilt jedenfalls für den Bereich der evangelischen Kirchen und für die staatliche Kirchenpolitik. Es findet sich auch kein einziges Klischee der Beurteilung des Staat-Kirche-Verhältnisses aus der älteren Literatur, und es fehlt glücklicherweise jeder spekulative Rückgriff auf ungesicherte Informationen.

Dieses Urteil kann allerdings nicht ebenso uneingeschränkt für das Kap. über die katholische Kirche gelten, wohl nicht zuletzt deshalb, weil „eine Auswertung der Bestände des West-Berliner Bistumsarchivs dem Verfasser leider verwehrt" war (172). Allerdings hätte D. eine Auswertung mancher Artikel des „Deutschland Archiv" wie auch der – allerdings weniger wissenschaftlich zu wertenden – „Informationen und Berichte" des Hauses der Begegnung in Königstein und des „Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen" in Bonn weiterhelfen können.

Einige kleinere Beanstandungen: Es gibt nicht nur zwei, sondern drei katholische Kirchenzeitungen (251), nämlich auch noch das für die Sorben bestimmte „Katolski Posol" neben dem Berliner „Hedwigsblatt" und dem für die übrige DDR bestimmten „Tag des Herrn". Zu den kirchlichen Jurisdiktionsbezirken gehört auch Erfurt (fehlt, 175), heute Erfurt-Meiningen. Und wenn über die bedeutungsvolle Pastoralsynode der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in der DDR gesprochen wird, dann sollte der auch hierzulande zugängliche Dokumentenband „Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR" (Berlin o. J.; auch Leipzig 1977) vermerkt werden (182ff). Und im Abkürzungsverzeichnis (282) muß es „Aktionskreis Halle", nicht „Arbeitskreis" heißen. Auch der als zweiter katholischer Verlag genannte Verlag Cordier in Heiligenstadt ist heute nicht mehr als selbständige Verlagsanstalt zu bezeichnen, sondern so eng mit dem Leipziger St. Benno-Verlag verbunden, daß nur dieser eigentlich genannt werden darf. Die Ausführungen fortschreibend soll hier erwähnt werden, daß seit September 1982 nun doch wieder der Berliner Bischof Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz ist, in der alle katholischen Bischöfe der DDR versammelt sind (175): J. Meisner, der einem Ständigen Rat vorsteht, dem noch die Bischöfe in Schwerin und Erfurt-Meiningen, H. Theissing und J. Wanke, angehören. Völlig richtig wird herausgestellt, daß die katholische Kirche im Unterschied zur evangelischen „nur dann an die staatlichen Entscheidungsträger" herantritt und „in der Öffentlichkeit ihre Position" bekundet, „wenn durch staatliches Tun bzw. Unterlassen die Kirche und die Gläubigen in ihren Rechten benachteiligt werden" (173). So gibt es katholischerseits eine bis heute „andauernde politische Abstinenz, das heißt den Verzicht auf Stellungnahmen zu politisch relevanten Themen, wie der Friedenssicherung in Europa, Rüstungskontrolle, Abrüstung u. a.", denn „mit den Begriffen Seelsorge und Caritas" werden „die zentralen Tätigkeitsbereiche der Kirche bezeichnet" (176). Hier scheint sich allerdings ein Wandel anzubahnen, wie der Friedenshirtenbrief der kath. DDR-Bischöfe vom 2. 1. 1983 zeigt.

Diese Anmerkungen sollen aber keinesfalls schmälern, daß dieses Buch die seit vielen Jahren wichtigste Publikation zum Thema überhaupt ist. Sicher werden Fragen offengelassen, sicher wird zur kritischen Stellungnahme herausgefordert, doch wird keiner, der zum Thema Staat und Kirche in der DDR zukünftig arbeiten will, an dieser Publikation vorbeigehen können. Es bietet auch eine solide Grundlage für eine immer noch zu schreibende wissenschaftliche Arbeit über das Verhältnis von DDR-Staat und katholischer Kirche.

Kaum eigens erwähnt werden muß, daß eine umfangreiche Bibliographie wie ein Register das Werk gut erschließen.

Münster Klemens Richter

Graf, Friedrich Wilhelm: **Kritik und Pseudo-Spekulation.** David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. – München: Kaiser 1982. 669 S. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie B 7) kart. DM 98,–

Berühmt bzw. berüchtigt ist David Friedrich Strauß als Verfasser des „Leben Jesu"; als solcher ist er in die Geschichte der neueren evangelischen Theologie eingegangen. Daneben war immer bekannt, daß Strauß Hegelianer war und sich insofern nicht nur als Exeget, sondern auch als systematischer Theologe verstand. In der neuesten Literatur ist dieser Aspekt zunehmend hervorgehoben worden (vgl. die Arbeiten von Müller 1968, Sandberger 1972, Courth 1975, Lange 1975). Die vorliegende Untersuchung, eine bei F. Wagner in München angefertigte Diss., setzt sich ausdrücklich die Analyse der systematischen Gesamtkomzeption von Strauß zum Ziel. Sie stellt die bisher bei weitem nicht nur umfangreichste, sondern auch gründlichste Strauß-Monographie dar.

Zu Beginn erläutert G., indem er „Die Mythen des Leben Strauß'" (so der Titel des Einleitungskapitels 11–47) bespricht, als welche er 1. „das Bild vom antitheologischen bloßen Kritiker (23), 2. den Mythos „vom Jesulogen Strauß" (25) sowie 3. „die Projektion des historischen Strauß zum idealen Hegel redivivus" (34) identifiziert, Methode und Ziel seiner Beschäftigung mit Strauß. Im Gegenzug gegen die „Mythen" ist zu zeigen: 1. Kritik gehört zwar nach Strauß zum unentbehrlichen Geschäft des Theologen. Dennoch ist Strauß zumindest seinem programmatischen Selbstverständnis nach keineswegs nur Kritiker. Kritik ist lediglich die negative Vorstufe zur die Negation vollziehenden Spekulation. 2. Strauß ist vor allem systematischer Theologe. Das „Leben Jesu" stellt im Rahmen seines Programms nur eine notwendige Vorarbeit dar. Seiner Ausführung widmet sich die „Glaubenslehre" von 1840, die deshalb im Zentrum einer Untersuchung des Strauß'schen Denkens zu stehen hat, 3. Strauß' Anspruch auf Verwirklichung seines (hegelschen) Programms ist kritisch zu begegnen. Es gilt, „das Programm seiner Theologie immanent zu rekonstruieren und dann zu untersuchen, inwieweit unter den von ihm selbst formulierten Bedingungen die Ausführung dieses Programms als in sich konsistent gelten kann." (35)

G.s Darstellung ist kritisch, sofern sie am Ende zu einem sehr kritischen Urteil über Strauß gelangt. Sie zeichnet sich jedoch gegenüber der lange Zeit (bereits bei Strauß' Zeitgenossen) üblichen Kritik dadurch aus, daß sie nicht von außen von einem philosophischen oder theologischen Standpunkt aus an Strauß herangetragen wird, sondern gerade aus einem sehr sorgfältigen Eingehen auf seine Intentionen erwächst. Zunächst dominieren Nachzeichnung des Entwicklungsganges und Herausarbeitung des Programms. Je deutlicher sich dieses abzeichnet, desto mehr setzt G. kritische Akzente. Die Analyse des systematischen Hauptwerkes schließlich führt zum Resultat, daß Strauß sein immer wieder formuliertes Programm nicht einzulösen vermag. Das Programm besteht darin, über Kritik (der religiösen Unmittelbarkeit) und Kritik der Kritik zur Spekulation zu gelangen und so in einer allen konkurrierenden Entwürfen zeitgenössischer Theologen überlegenen Weise dem christlichen Glauben in der modernen Welt gerecht zu werden. Statt das Niveau der Spekulation zu erreichen, produziert Strauß jedoch – so G.s Fazit – nur „Pseudo-Spekulation", die nicht über – bloß reduktive – Kritik hinausführt. Dieses Ergebnis erreicht G. auf einem langen Weg der Einzeluntersuchung, die freilich niemals die Hauptlinie aus dem Auge verliert.

Im ersten, sehr umfangreichen Hauptteil „Die Selbstkonstitution der Strauß'schen Position durch den Aufbau des Begriffs der kritisch-spekulativen Dogmatik" (49–424) geht G. in z. T. sehr detaillierten Untersuchungen der Entwicklung von Strauß' Standpunkt von den ersten Tübinger Publikationsplänen bis zur Zeit unmittelbar vor dem Erscheinen der „Glaubenslehre" nach. Dabei ist für G.s Darstellung ein Gesichtspunkt leitend, den vor allem F. Wagner als theologisch bzw. im Hinblick auf die theologiehistorische Arbeit relevant herausgestellt hat: die Bedeutung der „Positionalität" für die Konstitution systematisch-theologischer Positionen. Theologische Standpunkte bilden sich heraus in bestimmter Negation anderer Standpunkte. Nur so sind sie angemessen zu verstehen und zu würdigen. Das gilt besonders für die „positionelle" protestantische Theologie des 19. Jhs. Dies demonstriert G. eindrücklich am Beispiel von D. F. Strauß. Die Genese der Strauß'schen Theologie in dieser Weise im einzelnen vor Augen zu führen, allein dies macht bereits ein Hauptverdienst von G.s Arbeit aus.

Schon der Diss. von 1831 „inhäriert in nuce ein eigener theologischer Standpunkt von Strauß." (125) G. stellt fest, daß Strauß – in Absetzung gegen Schleiermacher und Marheineke, an dem er den „Ausfall der Negation" (121) kritisiert, und in postitiver Bezugnahme auf Hegel – bereits „in der Dissertation ein Verständnis der Spekulation als des begreifenden Wissens anvisiert, welches zum Aufbau seiner selbst mit Notwendigkeit des Hindurchgangs durch die Kritik bedarf." (132) Diese Linie führt Strauß weiter in seiner Kritik an den theologischen Enzyklopädien von Schleiermacher auf der einen, Rosenkranz auf der anderen Seite. Er strebt in der Frage nach der angemessenen Zuordnung von (spekulativer) Theologie und (Religions-) Philosophie nach einer Synthesis, indem er einerseits gegen Rosenkranz auf die Nichtidentität beider spekulativer Disziplinen abhebt und andererseits gegen Schleiermacher das Moment ihrer Identität betont. Die Theologie als spekulative Wissenschaft vereint in sich bezüglich des ihr vorgegebenen religiösen Bewußtseins Negation und Negation der Negation. Strauß konzipiert den Aufbau der Theologie in Anlehnung an Hegel „am Leitfaden einer Idee der Phänomenologie" (185). Dies bedeutet eine notwendige Abfolge der Formen theologischen Wissens. „Nur indem die Theologie ihr anfängliches Tun von Kritik und Reflexion auf Spekulation hin überschreitet, entspricht sie vollgültig ihrem Begriff als spekulativer Wissenschaft." (ebd.) Charakteristisch für Strauß' phänomenalogische Konzeption ist dabei „die Historierung der Spekulativen Disziplin der Theologie" (206). Diese spekulative Theologie ist im Hinblick auf das Christentum zugleich Konstruktion seiner Geschichte und „Explikation der Selbstverwirklichung seines Begriffes." (193) Die phänomenologisch-historisch konstruierte Dogmatik, die Strauß vorschwebt, hat zwischen „altem Glauben und moderner Wissenschaft" (384) zu vermitteln. Dabei darf – wie Strauß wiederum in bestimmter positioneller Abgrenzung, diesmal gegenüber Daub und Schleiermacher, betont – einerseits das Moment der Kritik nicht fehlen, andererseits ist die Kritik in Spekulation aufzuheben. Die in diesem Sinne ausgeführte Dogmatik stellt Strauß' Selbstverständnis zufolge seine „Glaubenslehre" dar.

Indem G. sich im 2. Hauptteil (425–606: „Die spekulative Dogmatik als Theorie des individuellen Selbstbewußtseins") dem systematischen Hauptwerk von Strauß zuwendet, erreicht seine Auseinandersetzung mit ihm ihren Höhepunkt.

Er analysiert zunächst „die formalen Grundlagen der Straußschen 'Glaubenslehre'" (425–507) und konzentriert sich sodann auf zwei Lehrstücke der materialen Dogmatik: „Kritik und Spekulation in der Theo-Logie der Substantialität (507–573), „Die Entschlüsselung der Christologie als Theorie des versöhnten Selbstbewußtseins (574–606). Sein kritisches Hauptresultat erreicht G. bereits in der grundsätzlich-formalen Analyse des ersten Kapitels. Es bestätigt sich in den Abschnitten über die Straußsche Gotteslehre und Christologie.

Strauß beansprucht, für jedes Lehrstück der Dogmatik gezeigt zu haben, wie der jeweilige religiöse Gehalt folgende drei Stufen historisch-phänomenologischer Entwicklung durchläuft: 1. Unmittelbarkeit der religiös-gläubigen Vorstellung (Bibel und dogmatisch-theologische Entfaltung in Alter Kirche und Mittelalter), 2. Kritische Auflösung im neuzeitlichen Denken, 3. Wiederherstellung in der (die Kritik ihrerseits kritisch aufhebenden) spekulativen Synthesis der zeitgenössischen (hegelschen) Philosophie – letztlich erst in Strauß' Glaubenslehre selbst. An diesem Anspruch gemessen, vermögen Strauß' Ausführungen nicht zu überzeugen. Dies geht zunächst schon daraus hervor, daß bei den einzelnen Sachkapiteln in vielen Fällen bereits formal eine bloße Zweiteilung in Abschnitte über Unmittelbarkeit und Kritik (bzw. Auflösung) den programmatisch geforderten Dreischritt ersetzt. Diese Beobachtung verweist auf Mängel im systematischen Ansatz. Zunächst ist eine – jedenfalls in Hinblick auf Hegels Analyse der Form der Vorstellung – inadäquate Bestimmung des religiösen Vorstellens im Sinne der „Einseitigkeit der Betonung des sinnlich-gegenständlichen Bezugs der Vorstellung" (451) zu konstatieren. „In dem Maße, in dem Strauß davon abstrahiert, daß schon im Vorstellen ... das Denken momentan enthalten ist, muß er auch die Aufhebung der Religion ins Wissen anders als Hegel begründen. Wo dieser nämlich davon ausgehen konnte, daß die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den spekulativen Begriff insofern von seiten der Vorstellung aus legitimierbar ist, als diese aufgrund des ihr eigenen Denk-Momentes ihre Überführung ins reine Denken – zumindest tendenziell – selbst vindiziert, stellt sich für Strauß ... die Schwierigkeit, die Aufhebung der Religion ins Wissen als eine Bewahrheitung der Religion beschreiben zu müssen, die nicht nur der Religion nicht-vermittelbar ist, sondern auch das Wissen nur mehr in abstrakter Negation des religiösen Bewußtseins zu leisten vermag. Denn wo einmal die Differenz von Religion und Philosophie zur Differenz zwischen einem Bewußtsein platter Sinnlichkeit und dem reinen Denken überdehnt ist, kann die Aufhebung des religiösen Bewußtseins ... nur als ein Vorgang expliziert werden, der sein inneres Telos aus dem bloßen Gegensatz zur Religion bezieht." (ebd). Auf der anderen Seite ist auch, was nach Strauß den Standpunkt der Spekulation oder der Wissenschaft repräsentiert, in Wirklichkeit in der Glaubenslehre nicht aus den vorhergehenden Stufen genetisch-dialektisch entwickelt, sondern wird „von einer vierten Stufe her mitgebracht" (381). Diese vierte Stufe ist die von Strauß einfachhin als absolute Wahrheit vorausgesetzte gegenwärtige „Weltanschauung". Der spekulative Standpunkt wird als „gegeben" unterstellt, statt, wie es ihm einzig angemessen ist, im Prozeß der Negativität (Negation und Negation der Negation) entwickelt zu werden.

Die traditionelle Kirchenlehre wird nach Strauß mit ihrer abstrakten Entgegensetzung von Gott und Mensch bzw. Welt der Absolutheit Gottes nicht gerecht. Dieser Mangel soll in „Strauß' eigener spekulativer Gotteslehre behoben werden. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist jeoch – so G.s Resümee – weder als Konsequenz immanenter Schwierigkeiten der bisherigen Vorstellung entwickelt noch in sich schlüssig. Strauß setzt unter „Aufhebung der Differenz von ökonomischer und immanenter Trinität" (541) an die Stelle der Trinitätslehre, in der die innere Selbstunterscheidung Gottes als Voraussetzung des Wirkens Gottes „ad extra" fungiert, eine „Substanz-Theo-Logie" (551), in der die Unterscheidung Gott – Welt als Wesens – Erscheinungs – Differenz gedacht ist. Damit ist jedoch die Einlösung des Straußschen Programms gerade vereitelt, denn die Substanz, die „nur qua Scheinen in die Akzidenzen überhaupt gedacht werden" kann (565), wird durch eben diese relativiert. Letztlich verdankt sich diese ihren eigenen Anspruch nicht einlösende Konzeption dem Gedanken Gottes als des

„absoluten Lebens" (556), den Strauß weder kategorial-logisch präzise entwickelt noch als Konsequenz der inneren Problematik bisheriger Gotteslehre dartut, sondern lediglich fraglos als Ausdruck der modernen (pantheistisch-spinozistischen) Weltanschauung voraussetzt.

Ähnliches gilt nach G. für die Christologie. Strauß erhebt den Anspruch, „nicht eine weitere christologische Position einzunehmen, sondern den Ort der Wahrheit aller historisch aufgetretenen christologischen Standpunkte besetzen und in der metatheoretischen Entgegenständlichung der christologischen Thematik die Geschichte der christologischen Theoriebildung an ihr sachliches Ende führen zu können." (578) Es ergibt sich „die Notwendigkeit eines christologischen Subjektentauschs" (581). Subjekt der christologischen Prädikate soll nicht mehr Jesus, sondern die Gattung Mensch sein. Auch diese Substitution ist nicht als Resultat der immanenten Dialektik der Sache selbst aufgewiesen, sondern wiederum nur – geleitet vom Interesse an der Emanzipation der individuellen menschlichen Subjekte, die in ihrer Gesamtheit die Gattung ausmachen (gattungschristologisch soll die „Göttlichkeit des endlichen Subjekts (588) begründet werden) – als von vornherein anzustrebendes Ziel im Sinne der „modernen Weltanschauung" angesetzt.

G.s Untersuchung, die sich in den systematisch-interpretierenden Partien und hier vor allem in den beiden letzten Abschnitten, von denen an dieser Stelle nur die Ergebnisse knapp referiert werden konnten, auf hohem „spekulativem" Niveau bewegt, stellt nicht nur einen außergewöhnlichen Beitrag zur Strauß-Forschung dar, sondern erweist sich von ihrem Ansatz her auch als systematisch-theologisch sehr anregend. Strauß' P r o g r a m m hält G. nach wie vor für sinnvoll. Der Frage seiner A u s f ü h r u n g wäre im Anschluß an G.s kritischen Differenzierungen weiter nachzugehen einerseits in Auseinandersetzung mit Hegel selbst, den sein Schüler Strauß unzutreffend interpretiert, andererseits im Blick auf heutige Ansätze von Hermeneutik und Kritik in der Theologie.

W u p p e r t a l H a n s G ü n t h e r T ü r k

Kolping, Adolf, **Fundamentaltheologie III:** Die kath. Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes. 1. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. – Münster: Regensburg (1981), XXV, 875 S., n. DM

Der em. Ordinarius für Fundamentaltheologie der Universität Freiburg legt hier eine umfassende, tiefgründige Bestandsaufnahme dessen vor, was die Exegese, auch die nichtkatholische, und die Alte Kirchengeschichte in wichtigen Vertretern über die historischen Anstöße und Wurzeln der Entstehung und die gestaltenden Faktoren der Kirche der apostolischen Zeit heute ermittelt haben.

Er reflektiert darin zunächst über die fundamentaltheologische Methode, diese Frage anzugehen und bestimmt sie als den Versuch, mit historisch-kritischen Mitteln die Zeugnisse über das Entstehen dieser Kirche zu untersuchen und philosophisch nach der geistigen Situation zu beurteilen, aus der heraus eine solche Entstehung möglich war. Formell wird dabei ausgegangen von der Überzeugung der Christenheit, daß die Kirche Christi von Jesus Christus herkommt und bestimmte Wesensmerkmale in der apostolischen Zeit aufweist, daß aber zugleich die Christenheit uneins ist in der Bestimmung des Wesens dieser Kirche als heilshafter Wirklichkeit, und den ökumenischen Versuchen, darüber zu einer Einigung zu kommen. Dann wird die Eigenart der im NT vorliegenden Quellen zu bestimmen versucht, wobei diese Quellen vor allem nach Alter und Repräsentanz befragt werden. Auch der hypothetischen Quelle Q ist dabei ein eigener Abschnitt gewidmet. Dabei wird die neueste exegetische Literatur berücksichtigt und zwar mit unbestreitbarer Kompetenz. Der chronologische Überblick über die ntl Schriften zeigt auf, daß der Vf. dabei dem kritischen Flügel der Exegeten folgt, denn er setzt z. B. die Abfassungszeit von 1 Petr und Jak auf 90–100 p. Chr. an, 1–3 Joh auf de Zeit zwischen 100 und 110 p., Jud und 2 Petr auf die Zeit zwischen 100 und 140. Wer die Beziehungen zwischen 1 Petr, Jak und 1 Clem beachtet auch 2 Petr mit Hebr vergleicht, wird letzterem kaum zustimmen.

Wertvoll und bedeutsam sind die Überlegungen zum Kanon der ntl Schriften, bes. der Hinweis auf „die Grundlegung der Kirche als Abschluß der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes". Ohne die Kirche, ihr Werden und ihren Glauben gibt es kein Christuszeugnis. Ihre Entstehung und Entfaltung unter Führung des Geistes Gottes hat deshalb grundlegende Bedeutung für alle späteren Entwicklungen. Bedeutsam ist dabei der Hinweis auf die Pluriformität der Urkirche, weshalb Einheit und Pluriformität einander nicht ausschließen.

Schwieriger ist es, den z. T. sehr subtilen Untersuchungen über die Jüngerschaftsbewegung Jesu und die Herausbildung eines Zwölferkreises in allem zuzustimmen. Denn hier wagt sich der Vf. auf z. T. noch ungesichertes exegetisches Gebiet, wodurch er den Aporien der derzeitigen exegetischen Forschung nicht auszuweichen vermag. Das beginnt bei der Frage, wie lange denn Jesus öffentlich wirkte und kulminiert in der Frage, ob Jesus vor seinem Tod einen Zwölferkreis konstituiert habe. Hier meint K., „das Verständnis der Jüngergemeinde als Zwölfstämme-Volk scheint erst nachösterlich in der gewaltigen theologischen Bewältigung das begriffen zu haben, mit der die Urjünger . . . das Osterphänomen der sich als Gottesgemeinde verstehenden Jüngerschaft zu bewältigen suchten" (229).

Weil aber vor allem der Hinweis in der vormarkinischen Passionsgeschichte auf den Verräter, „Judas, einer der Zwölf" doch eine vorösterliche Verankerung dieser Bezeichnung nahelegt, bietet K. auf S. 365 folgende harmonisierende Synthese an: „Jesus hatte mitwandernde Jünger, namentlich die Jonas-Söhne Simon . . . und Andreas, die Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes, vielleicht zu Zeiten Levi, zu Ende des öffentlichen Wirkens Judas Iskariot und sonst namentlich nicht hervortretende, da der Kreis . . . offener war, jedenfalls nicht mit ‚den Zwölf' noch mit sonst einer Gruppe ‚seine Jünger' festzuschreiben ist. Die nachösterlichen ‚Zwölf' (1 Kor 15,5) rekrutierten sich möglicherweise aus den letzten Mahlteilnahmen bzw. aus den nach Jerusalem mit Jesus ziehenden Jüngern". Diese sehr fragwürdige Hypothese bevorzugt das Mk.-Ev. vor 1 Kor 15,3ff, beachtet nicht das sehr alte Stück der Nachwahl des Matthias (Apg 1) und bedenkt nicht, daß der Kreis der Zwölf in der kurzen Zeit des Bestehens der Jerusalemer Urgemeinde ohne hellenistische und gar heidenchristliche Ableger gar keine rechte Funktion hatte. Spricht nicht die Existenz, Eigenart und Missionskonzeption des Stephanuskreises gegen diese Konzeption?

Hier folgt K. einer Position, die weder im kath. noch im ev. Lager der Exegeten mehrheitlich geteilt wird. Diese Annahme hat aber Folgen. Denn damit hängt zusammen, daß Jesus nach K. mehr prophetisch, als messianisch zu verstehen ist (vgl. 368: „der Impuls, aus dem Jesu prophetischer Eifer erwuchs, ist . . . nicht so leicht zu erfassen, da natürlich gerade hier christolog. Umformungen und ‚Übermalungen' stattfinden"). Wußte sich Jesus also nicht als der endgültige, endzeitliche Heilbringer? (Nach S. 376 wurde „Jesus erst nach Ostern als d e r Heilbringer angesehen"!)

Die Verleihung des Namens Kefas an Simon hat vorösterlich keinen Anhalt, da dieser Name ja eine „ekklesiolog. Deutung" erfordert (vgl. 334–436: „sicherlich nicht!"), damit fällt Mt 16,13–20 als Äußerung (wenigstens im Kern) des historischen Jesus, überhaupt wird fraglich, ob Jesus mit einer Zischenzeit vor Anbruch des Reiches Gottes rechnete. Nicht einmal der Menschensohntitel geht im Kern auf Jesus selbst zurück (373: „Zu Lebzeiten Jesu kam niemand – auch Jesu nicht – auf den Gedanken, in ihm den Menschensohn nach Dan 7 zu sehen"!) So fällt die Aussage vor dem Hohen Rat weg und auch die Deutung des Todes durch Jesus selbst als stellvertretender Sühnetod (vgl. Mk 10,45; 14,24: „für viele vergossen"). Die soteriologische Deutung des letzten Mahles und des Todes Jesu wird deshalb auch konsequent auf die nachösterliche Kirche zurückgeführt (725–733: „So ist die Vermutung nicht leichtsinnig, daß wir es in Mk 14,24 mit einem retrojizierten Traditionssplitter der Urgemeinde zu tun haben, die damit kultisch ausspricht, wie sie den Tod Jesu deutet"). „Weder der Bundesgedanke noch die göttliche Forderung der Sühne oder das Theologoumenon der Stellvertretung noch auch kultische Allusionen an ein Vergießen von Opferblut finden wir unter den Verkündigungsworten Jesu" (620).

Damit hängt alles vom Auferstehungszeugnis Jesu und der durch den Geist Gottes gelenkten Deutung dieses Geschehens durch die Gemeinschaft der Urchristen in Jerusalem ab, deren christologische und soteriologische Deuteansätze dann von Paulus und anderen weitergeführt und ausgefaltet wurden.

Die Ostervisionen des Auferstandenen geschahen nach K. zunächst ohne begleitendes Wortgeschehen (474). Allerdings wird vermutet, daß das Grab Jesu am Ostermorgen geöffnet vorgefunden wurde, ohne daß diese Tatsache den Osterglauben hervorgerufen hätte. Dabei hätte dann Gott die Ostervisionen so geleitet, daß sie zum Osterglauben und zum Osterkerygma führten. Eine vorösterliche Verheißung einer solchen Auferstehung ist aber keineswegs anzunehmen. Vielmehr bricht das Ostergeschehen gleichsam „explosionsartig" über die Osterzeugen herein (vgl. 623ff).

Dieses Ereignis wird dann mit Hilfe verschiedener Deutekategorien christologisch, soteriologisch und theologisch ausgelegt (Auferweckung, Erhöhung). Ein besonderes enthusiastisches Gemeindererlebnis in Jerusalem an Pfingsten „schloß die Zeit nicht ab, die für die Jünger so unbegreiflich mit Tod und Auferweckung Jesu begonnen hatte. Sie erfuhren sich hier . . . im Bund mit Gott stehend (nach Jer 31,31–34 . . . oder Joel 2,28–32, vgl. Apg 2,17–21)" (703). Daraus entwickelte sich das Bewußtsein, Volk Gottes der Endzeit, das eschatologische Zwölfstämmevolk, das Volk des Neuen Bundes zu sein (703). Diese Überzeugung führte dann zum Osterkerygma, soteriologischen Deutung des Todes Jesu und des Abendmahls, zum Zwölferkreis, zur Taufe als eschatol. Versiegelungsritus, zur gegliederten Kirche.

Dabei wuchs Simon die Rolle des Petros, des Fundaments, des Osterkerygmas und des Glaubens der Urkirche aufgrund der Ersterscheinung Christi nach 1 Kor 15,5 a zu (771). Dies geschah unter Führung des Heiligen Geistes. Dazu kam Paulus aufgrund des letztlich nicht ganz aufhellbaren Erlebnisses vor Damaskus, der aufgrund seiner Erfahrung und Führung durch den Geist Gottes die Bindung an das gesetzliche Judentum überwand und zur Weltkirche aus Juden und Heiden in der Freiheit des Glaubens führte. (783ff).

Überblickt man den Gesamtentwurf, dann gewinnt man den Eindruck, Jesus von Nazaret bilde – im abgeschwächten Sinne Bultmanns – die Voraussetzung, nicht den Grund der Kirche. Theologisch schöpferisch im Sinne theologischer und soteriologischer Deutung des Jesus-

ereignisses war – unter der Führung des Geistes Gottes – die nachösterliche Kirche. Der entscheidend Handelnde blieb in allen Phasen der Bewegung und ihrer Faktoren, die zur Kirche führten, Gott selbst. Insofern kann man nicht nur vom Wunder Jesu, sondern mindestens gleichberechtigt vom Wunder der Kirche sprechen als einem schöpferischen Neueinsatz des Heilshandelns Gottes nach dem auch Jesus selbst rätselhaft gebliebenen Scheitern seines Wirkens im Tode. Diesem Eindruck widersprechen aber die ntl Zeugnisse in ihrer Gesamtheit auf entschiedene Weise.

Müßte man nicht nach dem Grundsatz der Originalität auch die Idee des stellvertretenden Sühnetodes und der Gründung des Gottesvolkes des Neuen Bundes auf Jesus selbst zurückführen? Und ist die präexistente Gottes-Sohn-Christologie eines Paulus überhaupt denkbar bei dem Jesusbild A. Kolpings? Wo könnte denn eine solche qualitativ neue Christologie überhaupt anders ansetzen als bei Jesus selbst?

Insofern zeigt sich, daß diese mit ungeheuerem Fleiß und großer Akribie entfaltete theologische Fundamentalhistorie der Urkirche als Grundlage der kath. Kirche sich einer bestimmten theologischen und exegetischen Vorentscheidung verdankt. Von den exegetischen Hauptgewährsleuten her kann man vielleicht von einer „Freiburger Schule" sprechen. Daneben gibt es aber ebenso ernst zu nehmende exegetische, historische und christologische Gegenpositionen (z. B. Schürmann und R. Schnackenburg, um allein kath. Exegeten zu nennen).

Zuletzt soll nicht vergessen werden, diesen Entwurf als bedeutendes Werk herauszustellen, sowohl was die Beherrschung des exegetischen Materials und der heutigen Fragestellungen, die saubere Auswertung der breit herangezogenen Literatur, die Differenziertheit der einzelnen methodischen Schritte und die Kraft der theologischen Gesamtkonzeption betrifft. Dieses gut lesbare, historisch und theologisch sehr anregende Werk setzt auf jeden Fall einen Markstein in der kath. Fundamentaltheologie und wird zu weiteren Entwürfen ähnlich exegesefreundlicher und biblisch kompetenter Art herausfordern.

Passau Otto Knoch

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 20: Richard **Schaeffler: Wissenschaftstheorie und Theologie.** Günter **Altner: Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung.** Franz **Böckle**/August Wilhelm von **Eiff: Wissenschaft und Ethos.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 152 S. geb. DM 28.50

Dieser Bd der neuen Reihe ist dem Wissenschaftsproblem gewidmet. Von den drei Beiträgen füllt der erste von R. Schaeffler, „Wissenschaftstheorie und Theologie", mehr als die Hälfte des Buches und dominiert auch in sachlicher Hinsicht. Der Vf. hat seinem Beitrag diesen Titel mit Bedacht gegeben: Es geht ihm nicht um das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft. Ausgangspunkt ist ihm vielmehr die Wissenschaftstheorie als ein außerhalb der Theologie entstandener Zweig der Philosophie. Gleichwohl sind die Ausführungen vom Interesse der Theologie an der Wissenschaftstheorie geleitet. Mehr noch: Es soll gezeigt werden, daß es von beiden Seiten her (Theologie und Wissenschaftstheorie) auf die jeweils andere nachweislich intensive Einwirkungen gegeben hat. „So hat das ‚und' im Titel ‚Wissenschaftstheorie und Theologie' die Beudeutung, eine spannungsreiche, dialektisch vorantreibende wechselseitige Implikation auszudrücken" (79).

Die im großen Zusammenhang wie auch im Detail äußerst informativen, teilweise originellen und mitunter geradezu spannenden Ausführungen weisen zunächst auf, daß sowohl eine „defensiv apologetische" Behandlung des Themas (Argumentation seitens der Theologie, daß sie die von der Wissenschaftstheorie aufgestellten Forderungen immer schon erfüllt habe oder doch künftig erfüllen könne) als auch eine „offensiv apologetische" (Ablehnung der Verfahren und Ergebnisse der Wissenschaftstheorie als für die Theologie nicht zutreffend) nicht befriedigen können. Neue Prämissen (die von der Variablität von Wissenschaftstheorie und von Theologie besonders) ermöglichen Schaeffler den Gang seiner Untersuchung, die sich dann ganz der einen Richtung der wechselseitigen Einflüsse widmet. Dementsprechend trägt der Hauptteil die Überschrift: „Die Theologie als vorantreibendes Moment in der Geschichte der Wissenschaftsideen."

Dieser Teil wird dann in fünf Schritten entfaltet, die sowohl eine historische als auch eine sachlich bedingte Abfolge bezeichnen. Es ist besonders reizvoll zu sehen, wie dem Vf. gelingt, beides zu verbinden. Er geht in einem ersten Schritt von der Vernunftkritik Kants aus, deren religiös-christlicher Hintergrund nicht zu bestreiten ist. Seine Idee einer Selbstgesetzgebung der Vernunft hatte allerdings folgenschwere Konsequenzen für das Verhältnis von Wissenschaft und christlichem Glauben – brachte sie in Gegensatz. Gerade aufgrund der theologischen Kritik am Autonomieanspruch der Vernunft konnte eine neue regulative Idee von Wissenschaft entwickelt werden: „Wissenschaft wird nun verstanden als dialektische Bewegung, in welcher die Gestalt der Vernunft sich am ‚Widerstand' unverständlich erscheinender Phänomene entwickelt, um sich dann in der Rückschau historisch-genetisch zu begreifen" (32). Die Dialektik von Vernunft und Gegenstand wird dann an den beiden Beispielen von J. G. Fichte und G.W.F. Hegel konkretisiert. Fichte wird als Vater aller Theologie gedeutet, die sich an einem transzendentalphilosophischen Wissenschaftsideal orientiert. Hegel hat mit seiner Akzentuierung der Geschichte als Realprozeß und dessen Vermittlung mit dem Bewußtseinsprozeß der Theologie den bleibenden Auftrag gegeben, sich auch bei dogmatischer Systembildung um historische Form zu bemühen. Die Ausführungen zum Hermeneutischen Ansatz und zur Sprachanalyse als wissenschaftstheoretischer Grundlagendisziplin widmen sich Zusammenhängen, die eher geläufig sein dürften, da heute relativ viel darüber gearbeitet wird. Das mindert aber nicht ihren Wert.

Gegen Ende formuliert Sch. noch einmal die besondere Chance der Theologie im Kontext der Weiterentwicklung der Idee, des Wissens und der Wissenschaft. Sie basiert darauf, „daß sie im Laufe ihrer eigenen Geschichte gelern hat, in besonders fruchtbarer Weise auf die Grenze des Wissens (auch ihres eigenen) und auf die Grenzen der Wissenschaft (auch auf die Grenzen ihrer eigenen wissenschaftlichen Verfahren) zu reflektieren" (78). Weiter durchdacht, beinhaltet sie, daß die Theologie ermutigt und befähigt wird, „Partizipation an der universalen Kommunikationsgemeinschaft der heutigen Welt-Gesellschaft nicht abseits von den konkreten Sprachhandlungen einer konkreten Glaubensgemeinschaft zu suchen, sondern als Antizipation der ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft' inmitten der konkreten Sprach- und Handlungsgemeinschaft der Kirche".

Angemerkt sei noch, daß der Beitrag Sch.s gemäß seinem Selbstverständnis vor allem für die Fundamentaltheologie bedeutsam ist.

Der zweite, kürzere Beitrag des Koblenzer Theologen und Biologen G. Altner, „Technisch-wisschenschaftliche Welt und Schöpfung", kreist zunächst um die Ambivalenz des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes, verweist auf die Gründe vor allem in der cartesianischen Wissenschaftstradition und bespricht dann (sehr differenziert) die in der Bibel grundgelegte, christliche Schöpfungsverantwortung und ihre eher zögernde Handhabung in der Geschichte. Sehr anregend sind die abschließenden „Konturen und Postulate christlicher Schöpfungsverantwortung", vor allem die Forderungen, die sich an die Adresse der konkreten Kirchengemeinde vor Ort richten (112).

Der den Bd beschließende Beitrag von F. Böckle und A. W. Eiff, „Wissenschaft und Ethos", möchte kritisch das Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik an drei konkreten Problemfelern aufzeigen: Genetische Forschung, extrakorporale Befruchtung und pränatale Diagnose, experimentelle klinische Forschung. Diese Beiträge sind gerade für die aktuellen Diskussionen über jene Probleme äußerst hilfreich.

Marburg Harald Wagner

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 25: Thomas **Luckmann**/Heinrich **Döring**/Paul M. **Zulehner: Anonymität und persönliche Identität.** Edward **Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube.** Bernhard **Casper: Alltagserfahrung und Frömmigkeit.** F. X. **Kaufmann**/Günter **Stachel: Religiöse Sozialisation.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 168 S. geb. DM 28.50

Dieser Bd, der sich mit dem großen Themenfeld Identität – Glaube im Alltag – religiöse Sozialisation befaßt, enthält gewissermaßen als Hinführung einen Beitrag von Th. Luckmann / H. Döring / P. M. Zulehner: „Anonymität und persönliche Identität". Sehr hilfreich ist angesichts heutiger Begriffsverwirrung bereits die Bestimmung dessen, was Identität beim Menschen eigentlich bedeutet, und wie sie bestimmte phylogenetische und historische Strukturen voraussetzt. Wichtig für das weitere ist das Ergebnis, daß sich persönliche Identität weniger genetisch als vielmehr von „außen" entwickelt. Dementsprechend sind Weltauffassung und Sozialstrukturen eminent wichtig. Letzteres wird an der Identitätsbildung in verschiedenen (archaischen und modernen) Gesellschaften verdeutlicht. Die moderne Gesellschaft ist in spezialisierte, funktionalisierte Institutionsbereiche auseinandergefallen, was eine zunehmende Anonymisierung (durch die vordefinierten Rollenvorrichtungen) und damit eine Relativierung der persönlichen Identität im Gefolge hat. Die Bezugswelt der Sinnzusammenhänge ist ebenfalls anonymisiert. Das zeigt sich u. a. in inhaltsarmen Begriffen wie Toleranz, Rationalität, Pluralismus usw. Um so wichtiger ist heute – und das hat natürlich Konsequenzen für

das Christentum in der modernen Gesellschaft – die Primärsozialisation. In einem zweiten, mehr theologischen Teil wird aufzuzeigen versucht, „wie nach dem eigenen Selbstverständnis, Auftrag und Anspruch die christlichen Kirchen zur Identitätsproduktion des Menschen beitragen können. Dies tun sie, indem sie den Menschen ein von Jesus Christus herkommendes ‚Lebenswissen' zugänglich machen, glaubwürdig erhalten sowie beim Vorgang der Übernahme als auch beim Erhalten dieses ‚Lebenswissens' behilflich sind" (24). Dieses „Lebenswissen" Jesu wird dann im einzelnen als neue Weltsicht und „neuer Lebensstil" gedeutet. Fundamentaltheologisch besonders bedeutsam ist dann die Beschreibung der Kirche als Plausibilitätsstruktur jesuanischen Lebenswissens, im Ansatz eine zeitgemäße Formulierung der früheren Demonstratio Catholica. Kirche kann den Menschen in seiner Personwerdung unterstützen und begleiten und damit an der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion mitwirken. Damit zeigt sich, in welch hohem Maße Kirche an persönlicher Identität mitwirken und in dieser „regelnd-integrierend-stabilisierenden Funktion", (36) zugleich ihre Glaubwürdigkeit erweisen kann.

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Caper bedenkt im zweiten Beitrag „Alltagserfahrung und Frömmigkeit", diese beiden Gegebenheiten (unter vor allem philosophischen Gesichtspunkten) zunächst je für sich. Erstere erscheint einerseits in ihrer Unentrinnbarkeit, Zeitlichkeit und Routinehaftigkeit zunächst wie ein großes Hindernis für Frömmigkeit, kann aber doch auch (vgl. P. L. Berger) auf Spuren des „ganz Anderen" hin durchsichtig gemacht werden. Frömmigkeit hat ihren Platz nirgendwo anders als in der Alltagserfahrung. Gerade christliche Frömmigkeit kann sich in der Erfahrung des Alltags entfalten, indem sie die endlichen Dinge in ihrer Korrelation zu Gott begreift, von daher zu Dankbarkeit kommt usw. Gleichwohl gibt es eine bleibende Spannung zwischen Alltagserfahrung und christlicher Frömmigkeit, weshalb der Christ „immer auch nicht Nicht – Zeitgenosse unter seinen Zeitgenossen" (68) ist.

Mit ganz besonderem Interesse liest man den Beitrag von E. Schillebeeckx über „Erfahrung und Glaube", handelt es sich doch um ein theologisch besonders aktuelles Thema, zu dem sich der holländische Dominikaner mehrfach geäußert hat. In der Tat liegt hier eine komprimierte, wohl auch für den Nichttheologen gut lesbare Zusammenfassung seiner anderswo breit dargelegten Gedanken vor. Grundtenor ist, die christliche Offenbarung bzw. den Glauben mit der Erfahrungskategorie zu vermitteln. So zeigt die Struktur von Glaubenserfahrungen auf, daß „Glaube aus dem Hören" und „Glaube aufgrund von Erfahrung" kein Gegensatz sind: Die alltägliche, menschliche Lebenserfahrung ist das Lebensmilieu des christlichen Glaubens. Auch bei der (unverzichtbaren und selbstverständlichen) Rückkoppelung an den apostolischen Glauben, wie er vor allem im NT bezeugt ist, muß man sich darüber im klaren sein, daß man es dort ebenfalls mit Erfahrungen zu tun hat. „Christlicher Glauben gründet also in erster Linie auf der historischen Vermittlung von Glaubenserfahrungen anderer, die Jesus nachgefolgt sind" (84). In einem weiteren Teil analysiert der Vf. die Autorität christlicher Glaubenserfahrungen im Rahmen der Strukturen der Autorität von Erfahrungen überhaupt. Fast für sich allein gelesen werden kann der vorletzte Teil, wo es um die Erfahrung von Sinn, Wahrheit (auch als Praxis! vgl. das Problem Orthodoxie/Orthopraxie!) und Wirklichkeit überhaupt geht. Anmerkungen zu den Möglichkeiten (und „Unmöglichkeiten") von Glaubenserfahrungen in der heutigen Gesellschaft runden den schönen Beitrag ab.

Im letzten Teil des Buches schreiben F.-X. Kaufmann und G. Stachel über „Religiöse Sozialisation". Sie stellen diese zuerst in der ganzen Breite ihrer Problematik vor (Wandlung der Stellung der Kirche und dementsprechend Wandlung der Bedingungen religiöser Sozialisation; Ende des „Katholizismus" als Milieu usw.). Dann werden die konkreten Vollzüge religiöser Sozialisation behandelt: Familie, Kindergarten, Religionsunterricht usw. Die trotz knappem Raum recht umfassend informierenden Einzelabschnitte, deren Gediegenheit bei der Kompetenz der Vf. von vornherein angenommen werden konnte, münden in einem „Blick in die Zukunft". Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die akzeptierte Plausibilität kirchlicher Deutungsmuster sind heute ungünstiger als früher. Aber auf der Basis von Erfahrungen, die Menschen mit Christen machen, kann es zu Personidentifikationen kommen und damit zu religiöser Sozialisation als motivkräftiger Tradierung des Christentums. Solche Personalindentifikationen sind auch heute ohne den Rahmen dauerhafter Sozialbindungen (Kirche, wenn auch vielfach in neuer Gestalt) nicht möglich.

Insgesamt fällt dem Rez. auf, daß es in diesem Bd der Reihe besonders gut gelungen ist, die einzelnen Beiträge und die darin behandelten Themen aufeinander zu beziehen. Glaube im Alltag, Erfahrungen des einzelnen und der Gemeinschaft, religiöse Sozialisation usw. – das alles sind wichtige Elemente für eine erneuerte Ekklesiologie, die uns zwanzig Jahre nach dem Konzil nottut.

Marburg Harald Wagner

Biesenbach, Hans: **Zur Logik der moralischen Argumentation.** Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik. – Düsseldorf: Patmos (1982). 342S. Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung Bd 9)

Der Autor formuliert im Vorwort (13) das Ziel seiner Arbeit über die Theorie R. M. Hares so:

„Diese Arbeit hat zum Ziel, die in den englischsprachigen Ländern in den letzten fünfzig Jahren weitverbreitete und vieldiskutierte Moralphilosophie vor einem theologischen Publikum kritisch darzustellen, wobei die Möglichkeit ihrer Relevanz für eine theologische Ethik das erkenntnisleitende Interesse weckte."

Tatsächlich ist von dem Beitrag der Analytischen Philosophie zu Fragen der Ethik im deutschen Sprachraum verhältnismäßig spät Notiz genommen worden. Das erklärt sich außer der für kontinentaleuropäisches Empfinden etwas fremden Art des Philosophierens im angelsächsischen Bereich aus der „Verbindung der analytischen Ethik zum Logischen Empirismus oder Positivismus ... und das, obwohl die analytische Ethik mit den Thesen des Logischen Empirismus zur Ethik kaum noch etwas gemein hat" (50). Eine Einführung in die analytische Ethik, wie B. sie in seiner Diss. bietet, dürfte deshalb für solche, die sich mit theologischer oder philosophischer Ethik befassen, wertvoll sein. Wer sich mit den Werken der analytischen Ethik nicht selbst näher befassen kann, findet hier eine gute Information; wer sich gründlicher darin vertiefen will, eine gute Einführung. Diesen beiden Zielsetzungen entspricht offenbar auch die Genese der Arbeit (vgl. 16 Anm. 10). Eine große Hilfe kann für viele das Literaturverzeichnis sein. B. gibt nicht nur die meist englischsprachigen Titel mit den Übersetzungen (falls vorhanden) an; bei Büchern und Aufsätzen, die mehrfach erschienen sind, gibt er alle Publikationsorte bzw. Wiederabdruckstellen an; damit erspart er manch anderem ein zeitraubendes Suchen.

Inhaltlich konzentriert sich B. auf den universalen Präskriptivismus Hares, dessen zwei Standartwerke „Die Sprache der Moral" und „Freiheit und Vernunft" bekanntlich auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Die Konzentration auf Hare dürfte angesichts der Bedeutung dieses Autors und der Resonanz, die er gefunden hat, gerechtfertigt sein.

Um Anliegen und Position Hares besser verständlich zu machen, zeichnet B. zunächst die Entwicklung der analytischen Ethik in groben Zügen nach, ausgehend von G. E. Moore und seiner Kritik des „naturalistischen Fehlschlusses". Hatte schon Hume in einer vielbeachteten Äußerung deutlich gemacht, daß man aus faktischen Feststellungen kein Verpflichtungsurteil, aus einem Sein kein Sollen („no Ought from an Is") ableiten kann, so befaßt G. E. Moore sich ausgiebig mit diesem Problem vor allem anhand seiner Untersuchung der Bedeutung des Wortes ‚gut'. Wer die Eigenschaft ‚gut' mit bestimmten deskriptiven (‚natürlichen') Merkmalen identifiziert, begeht den naturalistischen Fehlschluß.

Daß aus faktischen Feststellungen kein Verpflichtungsurteil abzuleiten ist, gilt auch für metaphysische Tatsachenurteile. B. bemerkt mit Recht, daß damit ein theonomer Moralpositivismus, wie ihn Euthyphron in Platons gleichnamigem Dialog vertritt, als unhaltbar erwiesen ist. Wenn er dann aber äußert (36), hier liege ein „unlösbarer Zirkel" vor, mit dem sich die theologische Ethik viel zu wenig beschäftige, übersieht er wohl, daß seit Platon dieser Moralpositivismus längst erledigt ist und praktisch kein Theologe ihn ernsthaft und konsequent vertritt; andersklingende Äußerungen haben paränetischen Charakter. Allerdings müßten theologische Ethiker ihre Ablehnung des Moralpositivismus den philosophischen Kollegen wohl ausdrücklicher deutlich machen; diese setzen nämlich häufig stillschweigend voraus, Theologen verträten einen solchen Moralpositivismus.

War Moore noch der Meinung, Werturteile beruhten auf einer unmittelbaren Einsicht, seien also wahrheitsfähig, sieht der Emotivismus, den B. anschließend darlegt, in ethischen Äußerungen kein Erkenntnisurteil, sondern den Ausdruck eines subjektiven Gefühls der Billigung bzw. Mißbilligung. Damit ist die Möglichkeit einer rationalen Argumentation in Fragen der Moral radikal geleugnet. Allerdings hat bereits der Emotivist Ch. L. Stevenson, auf den B. zu Recht etwas ausführlicher eingeht, eine wichtige Modifikation angebracht: er unterscheidet Nicht-Übereinstimmung über faktische Fragen („disagreement in belief") und über Wertfragen („disagreement in attitude") und weist nach, daß viele moralische Differenzen auf unterschiedlichen Auffassungen in den ethisch relevanten Tatsachenfragen beruhen, über die man miteinander diskutieren kann. Stevenson gibt damit der rationalen Argumentation in der Ethik wieder Raum, allerdings nur, soweit relevante faktische Fragen zur Diskussion stehen.

B. macht an dieser Stelle eine wichtige methodische Bemerkung, von der man wünschte, daß viele sie sich zu Herzen nähmen. Er verzichtet auf eine

Übersetzung der Termini „disagreement in belief" und „disagreement in attitude": „Damit wird deutlich, daß sie nicht zur freien Assoziation aufrufen, sondern der Erklärung bedürfen" (56). Auch wo man etwa über ‚Gesinnungsethik', ‚Deontologie', ‚autonome Moral' diskutiert, darf man die Bedeutung nicht assoziieren oder aus der Etymologie ableiten, sondern muß nachschauen, was der jeweilige Autor darunter versteht. Würde man „disagreement in belief' mit Nicht-Übereinstimmung in Glaubens- (oder Überzeugungs-)sachen übersetzen, verstände der deutsche Leser wohl spontan das Gegenteil des tatsächlich Gemeinten: Tatsachenfragen sind für ihn niemals ‚Glaubens'-sachen.

Wie an diesem Beispiel demonstriert, zeichnet sich B.s Arbeit durch sprachliche Präzision und große Sorgfalt in der Darstellung aus. Er macht das Anliegen der jeweiligen Autoren deutlich, erläutert besonders natürlich die Position Hares, prüft auch sorgfältig die an Hare geäußerte Kritik, die er häufig als unbegründet erweisen kann. Hin und wieder fällt er allerdings auch Urteile, die eher im Sinn des von Hare (und B.) zurückgewiesenen Emotivismus zu deuten wären. Gegen K. Baier, der die Moralphilosophie auf Moralsoziologie reduziere (die Berechtigung dieses Vorwurfs sei dahingestellt), äußert B., Baier bleibe „dem Konformismus der austro-amerikanischen Mittelstandsideologie verhaftet" (238). Zum einen sind solche genetischen (ideologiekritischen) Erläuterungen immer mit Vorsicht zu genießen, zweitens sollte B. bedenken, daß die ethische Praxis eines Menschen oft besser ist als seine Theorie (und umgekehrt).

Man hat den Eindruck, daß B. sich weitgehend als „Einzelkämpfer" in die analytische Ethik eingearbeitet hat. Bedenkt man, daß auch manchem renommierten Autor das Milieu der angelsächsischen und speziell der analytischen Ethik trotz redlichen Bemühens einigermaßen fremd bleibt, verdient B.s Eigenleistung höchsten Respekt. Bei dieser Genese der Arbeit dürfte aber auch nicht überraschen, daß einige Korrekturen anzubringen sind; diese betreffen weniger B.s Darstellung Hares in den zentralen Punkten, sondern das Umfeld, das Koordinatensystem, in das Hares Position einzuordnen ist.

Hare schreibt im Vorwort seines Buches „The Language of Morals": „Ethics, as I conceive it, is the logical study of the language of morals". Was Hare hier ‚ethics' nennt, bezeichnet man üblicherweise als ‚Metaethik' im Gegensatz zur normativen Ethik (die Hare ‚morals' nennt). Hare befaßt sich in dem genannten Buch also nicht mit Fragen normativer Ethik (etwa ob Polygamie sittlich erlaubt sei), sondern mit der Bedeutung moralischer Wörter (good, right, ought) und der Logik moralischer Sprache. Moralische Aussagen sind nicht, wie der Deskriptivismus (eine Position, die B. in seinem letzten Kap. bespricht) meint, Beschreibung von Tatsachen (etwa daß ich eine bestimmte Handlung billige oder mißbillige), sie sind vorschreibende, präskriptive Rede, als deren Grundformen Hare Imperative und Werturteile nennt. Durch Analyse indikativischer und imperativischer Aussagen macht Hare deutlich, daß man aus einer indikativischen Aussage logisch keinen Imperativ ableiten kann. Gemeinsam ist Indikativen und Imperativen derselbe Bezugssachverhalt (von Hare „Phrastik" genannt); unterschieden sind sie in dem Bedeutungselement („Neustik"), das den jeweiligen Modus ausmacht (B. macht hier (116f) einen bemerkenswerten Modifikationsvorschlag: danach hätte nur der Imperativ ein besonderes Neustik, jeder Imperativ enthielte dann einen kompletten Indikativ.) Da in indikativischen Prämissen das Neustik des Imperativs fehlt, kann ein Imperativ nur da gefolgert werden, wo mindestens eine Prämisse imperativisch ist. Bezüglich der Werturteile macht Hare (wie vor ihm schon W. D. Ross) deutlich, daß jedes Werturteil ein deskriptives Element enthält. Zwei Gegenstände können einander in jeder Hinsicht gleichen, außer daß der eine gelb und der andere blau ist. Aber wo zwei Gegenstände in allen deskriptiven Merkmalen gleich sind, kann man nicht sagen, der eine sei gut und der andere schlecht. Die unterschiedliche Bewertung setzt einen Unterschied im deskriptiven Bereich voraus.

Wegen dieses deskriptiven Elementes haben Werturteile die logische Eigenschaft der Universalisierbarkeit, mit der sich Hare vor allem in seinem zweiten Buch „Freedom and Reason" befaßt. Wer eine Sache auf Grund eines bestimmten Merkmals gut nennt, muß alles, was dies deskriptive Merkmal hat, in dieser Hinsicht als gut bewerten. Wer eine bestimmte Handlung als sittlich falsch bezeichnet, muß jede Handlung, die dieser relevant gleicht, ebenfalls als sittlich falsch verurteilen. Indem ich eine bestimmte Handlungsweise als sittlich richtig, als gesollt bezeichne, lege ich mich eo ipso auf ein ethisches Prinzip fest und muß jede relevant ähnliche Handlung als gesollt bezeichnen. Die Universalisierbarkeit bedeutet aber noch kein hinreichendes Kriterium für die sittliche Richtigkeit von Handlungen. Nur soviel steht fest: Handlungen, die den Test der Universalisierbarkeit nicht bestehen, sind mit Sicherheit sittlich falsch. Hare macht das deutlich an einem der Bibel entlehnten Beispiel, dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35): Der Knecht, der von seinem Herrn den Erlaß der Schuld erwartet, muß dies Verhalten auch von sich selbst gegenüber seinem eigenen Schuldner fordern. Hare macht mit seinem Prinzip der Universalisierbarkeit also den Sinn der Goldenen Regel deutlich als notwendiges, aber nicht zureichendes Kritierium sittlich richtigen Handelns.

An dieser Stelle ist auf die ‚Neutralität' der Metaethik Hares einzugehen, der B. einen eigenen Exkurs (199–206) widmet; diese Neutralität macht Hares Metaethik nach B. auch für die Theologie verträglich. (Ähnlich auch K. P. Carlon, R. M. Hare and Moral Theology, in: Louvain Studies 8, 1980, 30–46; Carlon hat in Löwen 1980 eine Diss. verfaßt zum Thema „An Analysis of the Ethical Theory of R. M. Hare and a Defence of its Compatibility with Roman Catholic Moral Theology") Was diese Neutralität bedeutet und was sie impliziert, wird nun m. E. bei B. nicht ganz deutlich. Wie angedeutet, ist die Methaethik Hares zunächst neutral gegenüber Einzelforderungen normativer Ethik und auch bezüglich der Kriterien des sittlich Richtigen, also bezüglich der ethischen Normierungstheorie (teleologisch oder deontologisch). Das gilt prinzipiell für jede Metaethik, die es qua Metaethik mit ‚second-order-questions' zu tun hat, mit Fragen also, die den Fragen normativer Ethik logisch vorausliegen, vom ordo cognoscendi her aber Fragen zweiter Ordnung sind. Hares Metaethik ist aber auch insofern neutral, als sie nur die Logik der moralischen Sprache untersucht. Das Prinzip der Universalisierbarkeit ergibt sich für Hare aus der Logik der moralischen Wertungswörter, es ist deshalb ein logisches, nicht ein normatives Prinzip. Hares Metaethik ist neutral also nicht nur gegenüber dem Inhalt der sittlichen Forderung (mit dem sich die normative Ethik befaßt), sondern auch gegenüber deren Verpflichtungscharakter. W e n n jemand die moralischen Wertungswörter ‚gut', ‚richtig', ‚sollte' gebraucht, muß er sie gemäß ihren logischen Eigenschaften gebrauchen, d. h. die entsprechenden Urteile universalisieren. Aber niemand ist verpflichtet, diese Wörter zu gebrauchen, d. h. sich auf das Spiel Moral einzulassen. Wer sich sittlicher Urteile enthält, kommt gar nicht in die Verlegenheit, den Standpunkt der Moral einnehmen zu müssen. Ob jemand diesen Standpunkt einnimmt, die Liebe übt und nicht die Selbstsucht, ist damit Sache seiner eigenen souveränen Entscheidung, und zwar in dem Sinn, daß die Alternative zwischen einem Verhalten gemäß und einem Verhalten entgegen der Universalisierbarkeit erst durch diese Entscheidung des Menschen sittlich qualifiziert wird (Dezisionismus). Der Mensch vernimmt nicht eine an ihn gerichtete, ihm also vorgegebene sittliche Forderung, er selbst ist Urheber dieser Verpflichtung und macht sich kraft eigener Entscheidung zum moralischen Subjekt. Wer sich allerdings gegen den Standpunkt der Moral entscheidet, dessen Verhalten kann von diesem Standpunkt auch nicht bewertet werden; er handelt schlicht nichtmoralisch, aber nicht unmoralisch, schlecht, böse. Nach Hare gibt es also im eigentlichen Sinn keine Bosheit, keine Sünde, keine Schuld (vgl. dazu B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 64–76). Die Autonomie des Subjekts nach Hare ist damit von anderer Art als bei Kant, für den die kategorische Forderung sittlicher Güte dem Menschen vorgegeben ist; das ist gegen Hare (und B. 163) zu betonen. Dem Dezisionisten ist nun aber nicht etwa gleichgültig, wie die Menschen sich entscheiden. Hare plädiert natürlich für den Standpunkt der Moral, und geht davon aus, daß der Mensch diesen Standpunkt einnehmen will. Und auch für den Dezisionisten ist die einmal getroffene Entscheidung zur Moralität definitiv und unbedingt. Er kann lediglich dem, der sich anders entscheidet, keine moralischen Vorwürfe machen.

Die Neutralität der Metaethik qua Sprachanalyse macht sie noch nicht theologisch verträglich. Daß außerdem eine dezisonistische Position gar nicht so unbedingt neutral ist, wird bei J. L. Mackie deutlich; er schreibt in seiner Ethik (dt.: Stuttgart 1981, 39): „Die gewöhnliche moralische Sprache erhebt den Anspruch auf Objektivität sittlicher Werte genau in dem Sinn, wie ich sie bestreite." Mackie hält also am Dezisonismus im Widerspruch zum Ergebnis seiner Sprachanalyse fest. Mackie bemerkt auch die theologische Unverträglichkeit seiner Position; deshalb rät er denen, die in Gegensatz zu ihm auf theistischer Basis stehen, seine Argumente hypothetisch zu lesen, „als einen Beitrag, inwieweit sich die Moral ohne Rückgriff auf Gott verstehen läßt, d. h. was sich über sie aussagen läßt, wenn man den religiösen Glauben letztlich aufgibt" (a.a.O. 57f).

Hare selbst würde solche Konsequenzen vermutlich nicht anerkennen (immerhin bekennt er sich als Christ). Das liegt wohl daran, daß er seine Theorie nicht in Opposition zum Kognitivismus, sondern zum Emotivismus und Naturalismus entwickelt. In dieser Frontstellung, in der Betonung des Unterschieds zwischen Tatsachenurteilen und Wert-

urteilen, kann sich ihm der Theologie durchaus anschließen und dabei Kognitivist bleiben. Mit der Alternative des Kognitivismus macht Hare seinen Leser allerdings nicht bekannt; insofern kommt diese Position auch bei B. nicht in den Blick.

Statt ‚Kognitivismus' spricht man auch von ‚Intuitionismus'. In seinem Exkurs „Intuitionistische Ethik nach Moore" (24–26) scheint B. zu übversehen, daß ‚Intuitionismus' für zwei gänzlich verschiedene Theorien steht, wie etwa J. Harrison betont (The Encyclopedia of Philosophy, ed P. Edwards, III 72, s. v. „Ethical Objektivism"): für ihn ist es „the name of an epistemological theory about the nature of moral judgments and the manner of our coming to know them. Sometimes, however, intuitionism ist the name of a moral theory, according to which there are a number of moral rules, all of them obligatory or with some tendency to be obligatory independently of the goodness or badness of the consequences of our acting on them. There is no logical connection between the two theories." G. E. Moore ist Intuitionist im ersten (metaethischen) Sinn des Wortes, insofern sittliche Urteile für ihn Sache der Erkenntnis sind. W. D. Ross etwa ist Intuitionist im ersten und zweiten Sinn (im Sinn normativer Ethik). Ross ist nämlich Deontologe, und Intuitionismus im zweiten Sinn meint eine deontologische Normierungstheorie; Moore dagegen ist Teleologe. Diesen Unterschied sieht zwar auch B., er erläutert aber (25): „Handlungen beurteilt man teleologisch nach ihren Folgen, Personen aber deontologisch nach ihrem Motiv." Das ist nun schlicht falsch. Beide Termini, Teleologie und Deontologie, bezeichnen einander entgegengesetzte Richtungen normativer Ethik, d. h. der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Als Paradigma eines Deontologen fungiert bei B. unglücklicherweise Kant (229f). Kant ist zwar Deontologe; nur wird man bei Kant leider nicht auf den Unterschied zwischen einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen und der kategorischen Forderung sittlicher Güte hingewiesen, obwohl Kant immerhin deutlich zwischen sittlicher Güte (Moralität) und sittlicher Richtigkeit (Legalität) unterscheidet. Diesen Unterschied hat B. allerdings nicht deutlich erkannt; andernfalls könnte er wohl nicht behaupten (25 Anm. 21), der Protestantismus favorisiere im Gegensatz zum Katholizismus (wegen der Rechtfertigungslehre) den Deontologismus. (Da der Deontologismus für viele nach Gesetzlichkeit und Kasuistik riecht, dürften Protestanten spontan eher geneigt sein, das Gegenteil zu behaupten.) In Wirklichkeit ist die Rechtfertigungslehre zwar nicht metaethisch neutral; wenn der Dezisionismus recht hätte, gäbe es keine zu rechtfertigenden Sünder. In Fragen des sitttlich Richtigen, speziell auch bezüglich der ethischen Normierungstheorie (teleologisch – deontologisch) ist sie dagegen wirklich neutral, wie etwa W. Härle und E. Herms (Rechtfertigung, Göttingen 1979, 164–166) deutlich machen. Hier geht es um die Erkenntnis der sittlich richtigen Tat, dort um die Frage, wie man ein gerechtfertigter (guter) Mensch wird, also um Fragen der Realisierung sittlicher Güte.

B. betont im Vorwort seines Buches (13): „Eine ausgearbeitete theologische Nutzanwendung . . . kann und will ich nicht leisten." Das wäre in der Tat auch ein Lebenswerk. Die vorgetragene Kritik wollte eine solche „Nutzanwendung" auch keineswegs fordern. Es sollte nur deutlich werden, daß die wenigen Ansätze einer solchen Nutzanwendung, wie man sie vor allem in den abschließenden Thesen (261–272) findet, zum Teil den Leser auf eine falsche Fährte führen können. Auf jeden Fall aber zeigt die Arbeit von B., wie sehr es sich auch für den Theologen lohnt, sich mit Hare zu befassen und auseinanderzusetzen.

Münster Werner Wolbert

Utz Arthur F.: **Die marxistische Wirtschaftsphilosophie,** Bonn, Scientia Humana Institut 1982, 246 S. (Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum).

Mit Joh. Messner und dem (1963) verstorbenen Gundlach S. J. gehört Utz zu den führenden Sozialphilosophen im Raum der auf dem Boden des Philosophia Perennis aufbauenden Sozialphilosophie. Dem hier zu rezensierenden Werk von U. kann man wissenschaftlich nur höchstes Lob spenden und ihm bei Theoretikern und Praktikern, vor allem Politikern und Seelsorgern weiteste Verbreitung wünschen. Mit Recht bleibt U. nicht stehen bei den Vorwürfen „Kollektivismus", „Marxismus", „materialistische Geschichtsauffassung" und dgl., sondern er sucht richtigerweise das Fundament der marxistischen wirtschaftlichen Handlungsauffassung und deren ontologisch-anthropologisches Fundament offenzulegen und einer realistisch kritischen Prüfung zu unterziehen. Diese Methode verdient Lob! In einer Zeit, wo man nun auch im katholischen Sozialdenken immer mehr sich der pragmatisch-historischen Kritik der sozialen Erscheinungswirklichkeit hingibt, die soziale Wesenswirklichkeit aber nicht mehr kennt oder, weil „überholt", glaubt vernachlässigen zu können, ist die von U. demonstrierte Rückkehr zur Philosophia Perennis und deren gelungene Fruchtbarmachung für ein brennend aktuelles Gegenwartsproblem eine Wohltat: Rückkehr zu den ontologisch-anthropologischen Fundamenten! Kant und seine Nachfahren mit ihrem transzendentalphilosophischen Denken sind gar nicht in der Lage, die Wirklichkeit des Sozialen im allgemeinen und die Kritik am Marxismus im besonderen zu leisten. Das gilt aber auch auf anderen Gebieten der Philosophie und der Theologie! Die Zuflucht zu sozialen Faktenerkenntnissen, wie sie z. B. Psychologie und Soziologie und Historie liefern, führt noch nicht zu der notwendigen Wesens- und verbindlichen Werterkenntnis. Allen, die sich an Ignoranz und Arroganz über die Philosophia Perennis erhaben dünken, kann U. auch in allgemein-methodischer Hinsicht eine große Lehre sein. Vor allem bedarf auch die „christliche" Sozialphilosophie 1. des Hinweises, sich nicht an der Kritik an den äußeren sozialen Erscheinungsweisen festzuklammern, sondern diesen auf ihren ontologisch-anthropologischen Grund zu gehen – agere sequitur esse –. Und 2. muß sie ihr Verhaftetsein am Solidarismus mindern, ohne die von ihm herausgestellten wahren Erkenntnisse des Solidaritätsprinzips preiszugeben. Seit Jahrzehnten meinen aber nicht wenige, nur und allein vom Sozialprinzip der Solidarität alle sozialen Erkenntnisse gewinnen bzw. zu begründen können. In Wirklichkeit setzt dieses Sozialprinzip ebenso wie das der Subsidiarität das Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip voraus. Nur in einem sozialen Ganzen gibt es auch Solidarität und Subsidiarität. Wenn O. v. Nell-Breuning sagt: „Wir sitzen alle in einem Boot", dann ist das genau das, was das Ganzheits- und das Gliedschaftsprinzip fundierend meinen. U. setzt die Fundierung des agere sociale im esse sociale voraus. Dies gibt es nur in der Entfaltung jenes.

Nach einer „Einführung (11–19) behandelt das 1. Kap. „Die marxistische Methode" (21–48), wobei das Problem der Abstraktion in der Wirtschaftslehre und die Kritik am Kapitalismus eingehend behandelt werden.

Das 2. Kap. behandelt „Die Kritik an der quantitativen Wertlehre" (49–80): „Zum Verständnis des Marxismus ist wichtig zu beachten, daß bei der ersten Wertung des wirtschaftlichen Prozesses das Niveau der philosophischen Begründung des Themas nicht verlassen wird" (76). Man darf also nicht beim faktisch-interessenpolitisch – relevanten Erfolgs- oder Mißerfolgsdenken stehen bleiben. Das ist auch wichtig für die Diskussion über die Mit-Bestimmung, ist aber leider seit vielen Jahren nicht genug beachtet worden! Aus dem sozialen Mit-Sein (Mater et Magistra 1961, nr. 219) folgt das soziale Mit-Handeln, aus funktionalem Mit-Sein das funktionale Mit-Handeln. Und dieses gilt für die Mit-Bestimmung im sozialen Raum. Bei der Begründung der Arbeit als Wert gilt: „Wiederum erweist sich das Menschenbild als der eigentliche Streitpunkt" (74). Vgl. auch Quadragesimo Anno 1931, Nr. 111ff., bes. Nr. 117 u. 120. „Der Begriff der abtrakten Arbeit ist für das marxistische Verständnis der Wirtschaftsethik das Hilfsmittel, um den in der Wirklichkeit unumgänglichen Formenwechsel der Arbeit zu fassen . . . Die Absicht der marxistischen Abstraktion ist die Loslösung der Arbeit vom Gebrauchswert, der bei ihr auf die subjektive Wahl bezogen ist . . . Der Unterschied in der Auffassung der abstrakten Arbeit ist also so fundamental, daß man diesen Ausdruck in der Wirtschaftsphilosophie des Kapitalismus besser ganz vermeidet" (64f).

Das 3. Kap. behandelt (81–98) „Die marxistische Kritik an der Verteilung im Kapitalismus", und das 4. Kap. „Die marxistische Kritik an der Funktion des Kapitals". Hier werden die bekannten Probleme: Mehrwert, Privateigentum an Produktionsmitteln, Produktionsfaktor Arbeit, Profitrate sowie die Krisentheorie behandelt. Der Schluß des 4. Kap.s behandelt „Die Widersprüche des Kapitalismus und ihre Auflösung: Das Problem des Zusammenbruchs" (124–147), wobei eingehend die marxistische Erkenntnistheorie bis hin zum „Revisionismus", zur Theorie vom Gemeinwohl, vom Tauschwert und Gebrauchswert, von der Inanspruchnahme staatlicher Hilfen zur Sanierung privater Unternehmen (138) besprochen wird.

Das 5. Kap. (149–182) behandelt „Die marxistische Kritik am kapitalistischen Staat" mit seiner Konkurrenzwirtschaft, Wirtschafts- und Sozialpolitik". Ein sehr eingehendes Literaturverzeichnis (183–236) und ein Personenverzeichnis (237–246) beschließen das Buch.

Die Christliche Gesellschaftslehre als Sozialtheologie, in die auch die von U. meisterhaft in einem Zentralkapitel behandelte Sozialphilosophie aufgenommenm ist, muß ihm großen Dank wissen. Klare Begriffe und wahre Grundsätze auf dem Boden der Philosophia Perennis und fern allen Ideologen (= irrealistischen Wunschvorstellungen) und Utopien (= irrealistischen Traumvorstellungen) vertiefen den Beitrag des Buches von U. für die endlich weiterzuentwickelnde Sozialphilosophie und ihre Diskussion mit anderen sozialen Ideen. Vor allem zeigt das Buch von U., wie töricht die immer wieder erhobenen Vorwürfe z. B. „Scholastizismus", „statischer Denkweise" und ähnliche zu bewerten sind. Nur eine Sozialphilosophie, wie sie U. vorlegt, reicht zu. Die heute weithin propagierten und von Kant herkommenden transzendentalphilosophischen Denkweisen scheitern von ihrem

Grund her an der Erfassung des objektiv vor- und aufgegebenen Seins im allgemeinen und des esse humanum im besonderen. Die „katholische Soziallehre", oft zitiert, aber meistens nur wenig verstanden, profitiert nicht nur 1. in ihrer kirchlich-lehramtlichen Verkündigung und 2. der diese interpretierenden katholischen Soziallehre im engeren Sinne, sondern 3. vor allem auch in beider systematisch spekulativen Grundlegung als Christliche Gesellschaftslehre, die als Sozialtheologie die Sozialphilosophie in sich vollendend aufnimmt.

Bochum G. Ermecke

Neumann, Johannes: **Grundriß des katholischen Kirchenrechts. –** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. XVII, 375 S. kart. 97.– DM

Kaum ein Jahr nach Erscheinen des von 47 Wissenschaftlern bearbeiteten umfangreichen „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts" (Pustet-Verlag, Regensburg, XLI u. 969 S.) kam in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt der zunächst als „Einführung" angekündigte Band „Grundriß des katholischen Kirchenrechts" heraus. Vf. ist J. Neumann, bis 1978 Professor für Kirchenrecht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Tübingen, seitdem Professor für Rechts- und Religionssoziologie in der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften derselben Universität.

Was man in einem Grundriß nicht ohne weiteres erwartet: In Teil I werden die Grundlagen des Kirchenrechts eingehend dargelegt. Ausgehend vom Begriff und der Eigenart des Rechts und seiner Zielsetzung grenzt N. Recht und Gesetz sowie Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung gegeneinander ab. Dabei schneidet das kirchliche Recht nicht gut ab, weil es keine institutionelle Trennung der seit Montesquieu deutlich geschiedenen drei Gewalten kennt. Nach einem gerafften Überblick der Entwicklung des kanonischen Rechts wird die Kirche als Institution und ihr „nicht unproblematisches" Verhältnis zum Recht skizziert.

Sehr instruktiv, wenn auch gelegentlich etwas subjektiv gefärbt, sind die Ausführungen über „Grundbegriffe des kanonischen Rechts" (64–129), die meistens in Begriffspaaren abgehandelt werden: Wort und Sakrament, Amt und Sukzession, Ordo und iurisdictio, Konsens und Rezeption, Klerus, Laien und Religiose. Bei den praktischen Grundbegriffen kommen u. a. iurisdictio und potestas, Forum internum und externum, Benefizium und officium, Person sowie Delikt und Strafe zur Sprache. (Zum Strafrecht der Kirche ist nur hier etwas zu finden.)

Dem geltenden Kirchenrecht ist der große 2. Teil (133–319) gewidmet, in dem in etwa die Bücher zwei und drei des geltenden Codex Iuris Canonici kritisch beleuchtet werden, meist unter Einbeziehung der Entwürfe zum neuen Codex nach dem Stand von 1977. In vier Abschnitten „Der Papst und die päpstliche Höchstgewalt" (darunter ist z. B. auch – bewußt tendenziell? – das Ökumenische Konzil in 3.1.4 einbezogen), „Die Bischöfe", „Die Mitarbeiter des Bischofs" und „Quasibischöfliche Ämter" gibt N. einen eingehenden Überblick über das Verfassungsrecht der Kirche. Wenn er sich auch darauf beschränkt, das Recht der lateinischen Kirche darzustellen, wäre z. B. bei den Patriarchen etwas deutlicher auf die Teilkirchen mit einiger Liturgie einzugehen gewesen. Während er beim Diözesanbischof zunächst ausführlich über die bischöfliche Ortskirche spricht (180–184), wird beim Pfarrer (3.3.3) kaum über die Pfarrei gesprochen, auch nicht, daß es nach deutschem Partikularrecht auf Pfarrebene mehrere juristische Personen gibt, dagegen relativ ausführlich über die Pfarrverbände (221f). (Im Sachverzeichnis erscheint wohl zweimal die rechtlich überholte Sonderform inkorporierte Pfarrei, aber nicht die reguläre Pfarrei.)

Manchmal wirkt die Einteilung überraschend. Unter 3.2.5 wird außer über den Bischof und seine Amtsgewalt auch von den meisten unmittelbaren Mitarbeitern auf Diözesanebene gehandelt; „Bischöfliche Rechte und Pflichten", besonders die Beziehung zum Papst, werden dagegen als eigener Punkt 3.2.6 aufgeführt; Presbyterrat und Pastoralrat werden als Unterpunkte von 3.2.8 (Domkapitel) erörtert. Die einfache Subsumierung aller ordinierten und „nichtordinierten Mitarbeiter" auf Pfarrebene unter „Die Mitarbeiter des Bischofs" dient wohl dem Zweck, die hierarchische Struktur der Kirche möglichst einseitig herauszustellen, da sie ja „den Schlüssel für das Rechtssystem der katholischen Kirche" bildet (S. XVII).

Bei der nur noch selten in der Kirche vorkommenden „Missionsverfassung" und dem „Ordensrecht" kann sich der Autor kurz fassen. „Das Recht der Sakramente", welches als der älteste und grundlegende Teil des Kirchenrechts anzusehen ist, wird wieder ausführlich dargestellt (239–307), wobei das Eherecht (einschließlich Eheprozeßrecht) verständlicherweise fast die Hälfte dieses Raumes einnimmt. Lehramt und Vermögensrecht umfassen trotz der eingehenden kritischen Stellungnahme nur elf Seiten (308–319).

Im abschließenden Teil III, Staat und Kirche (323–352), skizziert N. zunächst kritisch und ausführlich die geschichtliche Entwicklung des gegenseitigen Verhältnisses, von der ursprünglichen (vorchristlichen) Identität über die wechselnden Vorherrschaften bis zur schließlichen Trennung beider. Dann stellt er die gegenwärtigen Formen der Trennung (total bis zur freundschaftlichen Partnerschaft) dar. Schließlich nimmt er „Das religionspolitische System in der Bundesrepublik Deutschland" kritisch unter die Lupe (341–351). Der Standpunkt des Vf.s dokumentiert sich z. B. an den speziellen Literaturangaben, in denen zwar neun eigene Veröffentlichungen (darunter auch nicht im Buchhandel erhältliche) und viele kritische Stimmen genannt werden (z. B. G. Denzler, E. Fischer, H. Hermann und H. Alber, Das Elend der Theologie), andere Namen jedoch teilweise fehlen. So wird zwar die bereits auf 16 Bde angewachsene Reihe „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" am Schluß des Buches, S. 355 genannt, jedoch in der Darstellung kein einziges Mal zitiert.

Beim ersten Lesen des Buches hat man den Eindruck, daß hier das Recht der katholischen Kirche in souveräner Beherrschung des weitverzweigten Stoffes dargeboten wird, das auch zum Studium anregt und ermuntert. Viele Passagen könnten kaum präziser formuliert werden. An anderen Stellen zeigt sich die Neigung des Vf.s zur Kritik nach möglichst vielen Seiten. Die moderne (staatliche) Gesetzgebung „nach den Grundsätzen des modernen Lobbyismus" wird ebenso unter Rückgriff auf Thomas v. Aquin getadelt wie deren „eilfertigen und rigiden Kritiker". Beiden wünscht N., sie „würden die Grundsätze des Aquinaten kennen und beherzigen" (9). (Siehe auch S. 21 A. 21 und 22.)

Wei weit sich bei Ausdrücken wie „den ideologischen Voraussetzungen des Kirchenrechts" (XVI), eine „ideologische Schutzbehauptung" (17), „ideologische Bedeutung" des Amtsbegriffs (116 A. 110), von Machterhaltung und Systemstabilisierung (78f), „die zahlenden Seelen werden verwaltet"; (214), oder von dem „bis in die geheimsten Tiefen des menschlichen Herzens hineinreichenden Machtsystems" (279) nur das jetzige wissenschaftliche Metier des Autors niederschlägt, sei dahingestellt. Die doppeldeutige Rede vom „archaischen" Charakter des Kirchenrechts (27 und öfters) ist wohl im Zusammenhang mit S. 61 zu sehen: „Das kirchliche Recht und die Kanonistik jedoch gehen immer noch von der Einheit von Kirche und Gesellschaft in Form der einen ‚Christianitas' aus, wie sie vom 4. bis zum 18. Jh. bestand. Diese aber ist nirgends mehr gegeben. Auch geistesgeschichtliche Prozesse (wie jene der Aufklärung) sind letztlich irreversibel."

Da das kirchliche Recht also die notwendige Aufklärung noch vor sich hat und es „sich an den Ideen und mit den Maßstäben des modernen Verfassungs- und Rechtsstaates messen lassen" muß, kann es nur schlecht abschneiden.

Sicher ist manches am kanonischen Recht und seiner Handhabung zu kritisieren. Mir gegenüber wurde z. B. jedoch von Kollegen aus der juristischen Fakultät genau die gegenteilige Kritik geäußert als sie N. vorträgt. Der Standpunkt ist ausschlaggebend. Manche Kritik des Vf.s ist zumindest unfair oder überzogen. Die beißende Ironie der Aussagen S. 279 A. 35 und 282 A. 45 bezieht sich beispielsweise auf Überlegungen, wie sie N. selbst S. 281 anstellt. Um das hierarchische System genügend herauszustellen, werden gelegentlich Fakten einfach verschwiegen. So erwähnt er bei den „Synoden" neuer Art (179f) mit keinem Wort, daß bei ihnen Laien etwa die Hälfte der stimmberechtigten Mitglieder stellten, sondern es werden nur negative Folgen und Aspekte herausgestellt (einschließlich „einer statuarisch-perfekten Regelung"), während zuvor bei den Diözesansynoden ausführlich vom Ausschluß der Laien die Rede war.

S. 212f werden sowohl das kodikarische als auch das nachkonziliare Recht bezüglich Absetzung und Versetzung eines Pfarrers unrichtig dargestellt. Schon auf Grund des Codex konnte ein Pfarrer nicht „nur aufgrund schwerer Vergehen" abgesetzt oder versetzt werden, sondern gemäß c. 2147 § 2 n.2 auch bei „odium plebis", selbst wenn es „iniustum" und nicht allgemein war, und der Codex sieht auch die Versetzung eines gut wirkenden Pfarrers gegen seinen Willen auf eine andere gleichwertige Stelle vor. Die einzige Änderung im nachkonziliaren Recht besteht darin, daß der Unterschied zwischen „inamoviblen" und „amoviblen" Pfarrern wegfällt. Auch die Absetzung eines „inamoviblen" Pfarrers war durchaus möglich, nur etwas umständlicher als bei einem amoviblen Pfarrer. Dieses „verwaltungsgerichtliche" Verfahren (unter Einbeziehung der Synodalexaminatoren) ist auch im neuen Recht vorgesehen. Nach Einschätzung des Rezensenten besteht das heutige Problem eher darin, daß die „Aufsicht" über die Seelsorger nicht effektiv genug ist und auch von den rechtlichen Möglichkeiten (zugunsten der Gläubigen!) leider zu wenig Gebrauch gemacht wird. Für die allermeisten Gläubigen ist nicht der Bischof das Problem, sondern eher das subjektive Vorgehen eines zu progressiven oder zu konservativen Seelsorgers.

An einzelnen Stellen des Buches macht sich für das Verständnis negativ bemerkbar, daß nicht deutlich genug erkennbar ist, ob nur das allgemeine kirchliche Recht referiert oder das Recht und die Situation in unserem Land beschrieben werden (z. B. S. 214f). Einige wenige direkt unzutreffende Aussagen finden sich allerdings auch.

Zumindest in Spanien gibt es seit dem 28. 7. 1976 kein staatliches Präsentationsrecht mehr (zu S. 186 oben), weil König Juan Carlos auf dieses Recht verzichtet hat und das Konkordat von 1953 revidiert wurde.

Für den Empfang der Diakonatsweihe ist nicht „das 20. Lebensjahr" das Mindestalter, wie S. 263 steht. Die zitierte Quellenstelle handelt vielmehr von der „admissio", der offiziellen (liturgischen) Aufnahme unter die Priesterkandidaten. Das Mindestweihealter des CIC c. 975 von 22 Jahren für die Diakone wurde indirekt erhöht, weil der Abschluß der philosophisch-theologischen Studien gefordert wird.

Die gesetzliche Verwandtschaft wird S. 287 nur als verbietendes Ehehindernis genannt, obwohl sie für das eigens genannte Italien ein trennendes Ehehindernis darstellt (wie im dortigen Zivilrecht). Die Bedeutung dieser Vorschrift hängt nicht davon ab, ob die kirchliche Eheschließung „für den staatlichen Bereich rechtsverbindliche Wirkungen entfaltet", sondern die Kirche will in diesem Punkt ihr Recht mit dem jeweiligen staatlichen Recht synchronisieren.

S. 289 wird das Eheschließungsalter nach deutschem Zivilrecht falsch angegeben, wenn von „sechzehn Jahren für die Frau" gesprochen wird. Es liegt für beide Partner bei 18 Jahren (Ehegesetz § 1), wobei einem Partner (Frau o d e r Mann) durch eine Art Dispens ab 16 Jahren die Eheschließung ermöglicht werden kann, wenn der andere volljährig ist.

Die Einschätzung der Wahlzivilehe als „nicht unproblematisch, wenn mit dem Ehestatus bestimmte bürgerliche Rechte und . . . steuerliche Sonderbehandlung verbunden sind" (305) ist wohl nur für N. ein Problem. Gewachsene Demokratien wie die Vereinigten Staaten von Amerika, die überdies auf strenge Trennung von Staat und Kirche achten, haben damit offensichtlich kein Problem. Überhaupt scheint N.s Bevorzugung der Zwangszivilehe, von ihm „besser: zwingend vorrangige Zivilehe" genannt (304) ein Symptom dafür zu sein, daß er je nach Gegenstand von unterschiedlichen Standpunkten aus urteilt und Kritik übt. Obwohl er sich sonst stets für möglichst viel Demokratie ausspricht, erscheint ihm dieser Entscheidungsspielraum des einzelnen als Problem, weil hier mit Billigung des States eine „Kulthandlung" Wirkungen im öffentlichen Bereich nach sich zieht.

Einige Druckfehler sind mir begegnet: S. 38 Z. 7 und 8 müßte es je „capitulum" statt capitula heißen, abgesehen davon, daß in den einschlägigen Veröffentlichungen seit Jahrzehnten das Dekret konsequent von der höheren zur niederen Einheit zitiert wird. Ob S. 53 in Z. 25 bei Erwähnung der „modernder Theologen" ein Druckfehler vorliegt, ist bei N.s gelegentlich sarkastischer Sprache nicht sicher. S. 73 A. 7 muß die Regierungszeit des Papstes Stefan VI. von 896–897 (statt 987) heißen. S. 213 Z. 1 muß die erste Zahl 2147 heißen. S. 7–10 fehlt bei den Zitaten aus der Summa Theologica die Angabe des Buches, es ist jeweils "I–II" vorauszusetzen, S. 11–13 müßte jeweils „II–II" vorausgesetzt werden, wie es einmal richtig steht.

Will man einzelne Literaturangaben verifizieren, so muß man u. U. erst länger suchen, da die vollständige Angabe entweder nach dem entsprechenden Abschnitt oder am Ende des Buches stehen kann. Die Auflösung der Abkürzung „KP" (76f) ist nach längerem Suchen endlich S. 356 versteckt zu finden. Sammelwerke sind unterschiedlich alphabetisiert, teils nach dem Hrsg. (z. B. Denzler), teils nach dem ersten Wort des Titels (z. B. Begegnung).

Nach eingehendem Studium des vorliegenden Buches legt man es mit etwas gemischten Gefühlen aus der Hand. Der stilistisch glänzend geschriebene Text und die teils scharfsinnigen Annalysen wechseln mit gelegentlich überzogener und einseitiger Kritik, die u. U. mehr Raum einnimmt als die Darstellung des Sachverhaltes selber. S. 297f nimmt z. B. die Kritik der sanatio in radice etwa den vierfachen Raum der Darstellung ein. N. meint dabei: „Der instrumentelle Gebrauch des Rechts dominiert" und er entdeckt nicht den Menschen, um dessentwillen diese flexible „Heilungs"-Möglichkeit geschaffen worden ist.

Ein „Grundriß" kann und soll objektiv sein.

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

Lüdicke, Klaus: **Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht.** Eine Untersuchung zur Lage des nachkonziliaren Eherechts in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft. – Münster: Aschendorff 1983. 385 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd 50)

Der als Ehebandverteidiger und Richter am kirchlichen Diözesangericht in Münster tätige Vf. hat schon in seiner kanonistischen Diss. über die psychisch bedingte Eheunfähigkeit ein in der kirchlichen Rechtsprechung höchst aktuelles Thema aufgegriffen und einer Lösung zugeführt. Auch in der vorliegenden Habil.-Schrift hat er ein Thema aus seinem unmittelbaren Arbeitsbereich gewählt, das bisher sowohl in der Literatur wie auch in der Rechtsprechung in den Argumenten und in den Ergebnissen kontrovers behandelt wird. Die Aussagen des II. Vat. Konzils über die verantwortliche Familienplanung haben in Frage gestellt, daß die Vereinbarung der Partner vor der Eheschließung, Kinder aus ihrer Ehe auszuschließen, als Indiz für einen Willensvorbehalt zu gelten habe, welcher eine gültige Ehe nicht zustandekommen läßt. Der Vf. sah sich dadurch veranlaßt, mit neuen Argumenten an die Lösung des Problems heranzugehen.

In dem Bewußtsein, daß das kanonische Recht sich selbst eine innere Kontinuität zuschreibt, bietet er in einem 1. K a p . (3–94) einen Überblick über die Argumente, die in der rechtsgeschichtlichen Tradition bis hin zum Codex Iuris Canonici die Diskussion über die Bewertung des Ausschlusses der ehelichen Nachkommenschaft bestimmt haben. Dabei weiß er der Gefahr zu entgehen, die sich daraus ergibt, daß die Autoren zu verschiedenen Zeiten nicht auf der Basis des gleichen Erkenntnisstandes und übereinstimmender Normen argumentiert haben. Der historische Überblick dient ihm daher nicht als geschichtliche Ableitung heute zu findender Ergebnisse. L. zeigt auf, daß seit dem Beginn rechtlich relevanter Erörterungen zwei Motive beherrschend im Blickfeld stehen: die Rechtfertigung der Mutter-Gottes-Ehe und die Rechtfertigung der Ehe durch die Ehegüter nach der Lehre des heiligen Augustinus. Schon hier klingt an, daß durch diese Motive die Diskussion eher belastet als gefördert wurde.

Seit dem Inkrafttreten des CIC bis zur Ankündigung einer Reform des kanonischen Rechts durch Papst Johannes XXIII. im Jahre 1959 hat es eine Änderung der rechtlichen Normen über Ehe und Nachkommenschaft nicht gegeben. Die Äußerungen des kirchlichen Lehramts nach dem Erlaß des CIC, die im 2. K a p . (95–146) behandelt werden, erörtern vornehmlich Fragen der Ehelehre und der sittlichen Qualität des Verhaltens in der Ehe, nicht rechtlich relevante Planungen vor der Eheschließung. Angesichts der Tatsache, daß Recht und Moral, zumal in der Kirche, zwar zu unterscheiden, aber nicht völlig voneinander zu trennen sind, prüft der Vf. die Tragweite sittlicher Anweisungen für das kanonische Recht. Nachdem Papst Pius XII. erste Fundamente für die Lehre von der verantwortlichen Elternschaft gelegt hatte, brachte das II. Vat. Konzil in der Konstitution „Gaudium et Spes" (Art. 49) den Durchbruch. Die enge Koppelung von Sexualität und Zeugung ist einer in sich geschlossenen Darstellung der Gattenliebe gewichen, die keine Berufung auf die Fruchtbarkeit zu ihrer Rechtfertigung nötig hat. Das rechte Urteil über die Planung der ehelichen Nachkommenschaft stellt das Konzil in die Verantwortung der Eheleute, ohne die Kategorie der moralischen Erlaubtheit ins Spiel zu bringen. Als rechtlich bedeutsames Ergebnis stellt der Vf. mit Blick auf Papst Pius XII. fest: „Die lehramtlichen Äußerungen der Zeit nach dem CIC ergeben also, daß der rechtsgültige Ehewille das ungeschmälerte Recht auf die copula umfassen muß. Die Bereitschaft zu Kindern dagegen ist nicht rechtlich gefordert" (146).

Im 3. K a p . (147–177) werden die Debatten und Entwürfe der Codex-Reform-Kommission auf Grund der Berichte über die Vorbereitung des Schemas über das Sakramentenrecht von 1975, des Schemas selbst und der Kommissionsberichte über die geleistete Überarbeitung auf Grund der eingereichten Stellungnahmen untersucht sowie das Dekret der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977. Vom ersten Bericht der Studiengruppe „De matrimonio" im Jahre 1971 an zeichnet sich eine Wende ab. Gemäß der Lehre der Konzilskonstitution Gaudium et Spes wird nicht mehr von der Z u o r d n u n g der e h e l i c h e n A k t e zur N a c h k o m m e n s c h a f t gesprochen, sondern von der naturgegebenen H i n o r d n u n g der Lebengemeinschaft der Gatten auf die Z e u g u n g u n d E r z i e h u n g von Nachkommen. Bei der Erörterung des Impotenz-Begriffs hat die Studiengruppe in der Bestimmung des Begriffs der copula perfecta als Vollzug der Ehe entgegen der ständigen Rechtsprechung der Rota auf die Lehre der kanonistischen Tradition vor der Entscheidung Sixtus' V. zurückgegriffen und die Forderung von verum semen zurückgewiesen. Dem hat sich die Glaubenskongregation durch Dekret vom 13. Mai 1977 angeschlossen.

Der Ausschluß der Nachkommenschaft in der jüngsten Rota-Rechtsprechung seit der Entscheidung der Glaubenskongregation von 1977 wird im 4. K a p . (178–231) untersucht. In sorgfältiger Analyse der einschlägigen Urteile von Mitte 1977 bis Ende 1980 wird festgetellt, daß vorehelicher Ausschluß von Nachkommenschaft durch den Vorsatz, die reale Zeugungseignung der geschlechtlichen Vereinigung zu verhindern, teils unter Berufung auf c. 1013 § 1, nur dann als eheverungültigend gewertet wird, wenn er sich auf die ganze Dauer der Ehe erstreckt. Zeitweiser Ausschluß dagegen wird als der Gültigkeit der Ehe nicht schadender Mißbrauch beurteilt. Dagegen werden Ehen für ungültig erklärt, wenn das i u s a d c o p u l a m durch vorehelichen Vorsatz ganz ausgeschlossen oder auf bestimmte Zeit eingeschränkt oder für bestimmte Zeit verweigert wird. In keinem Urteil der Rota ist zu lesen, daß die Lehre des II. Vat. Konzils von der verantworteten Elternschaft eine Veränderung in der Verhältnisbestimmung von Ehe und Nachkommenschaft gebracht hätte. Vielmehr sieht sich die Rechtsprechung nur vor das Problem gestellt, wie sie einen Kinderausschluß, der sich auf die Lehre von der verantworteten Elternschaft beruft, in ihre gebräuchlichen Systeme einzuordnen hat. Die verantwortete Elternschaft wird nicht im Sinn eines A u s s c h l u s s e s der Nachkommenschaft, sondern im Sinn einer zeitlichen Planung der B e r e i t -

schaft zum Kind verstanden. Damit dient das Stichwort „verantwortete Elternschaft" der Bestätigung der bisherigen Bewertung des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf Zeit.

Das 5. Kap. (232–259) ist der kanonistischen Diskussion über Codex-Reform und Impotenz-Dekret in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft gewidmet. Nur einige Autoren haben die Tragweite der Codex-Reform-Arbeiten vollständig wahrgenommen, daraus aber unterschiedliche Schlüsse gezogen. L. setzt sich mit den verschiedenen Meinungen kritisch auseinander und stellt schließlich fest, daß die kanonistische Literatur bisher keine tragfähige Lösung der anstehenden Problematik anbietet.

Im letzten, 6. Kap. (260–339) zeigt der Vf. zunächst Aporien der herkömmlichen Beurteilung des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf. Daran schließen sich drei Grundüberlegungen, die ein neues Konzept der rechtlichen Bewertung des Ausschlußwillens notwendig machen: 1. Die natürliche Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft besteht nicht in der Pflicht der Heiratenden, Kinder zu wollen, sondern umgekehrt in der Pflicht derer, die geschlechtlich verkehren und Kinder haben wollen, eine Ehe zu schließen.

2. Das II. Vat. Konzil hat festgestellt, daß die Eltern das Recht und potentiell sogar die Pflicht haben, Zahl und Zeit ihrer Kinder zu bestimmen. Das kanonische Recht muß dem Rechnung tragen, und zwar in der Weise, daß die Partner mit einer vorehelichen Planung nicht der drohenden Nichtigkeit der Ehe ausgesetzt sind. Die sittliche Qualität der Entscheidung im Einzelfall kann dabei nicht Kriterium für die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe sein.

3. Vor diesem Hintergrund stellt sich der realistisch betrachtete Ehewille der Brautleute als Absicht dar, die Befugnis zu legitimer Sexualität und Elternschaft zu erwerben. Diese Absicht verbindet sich mit der verantwortlichen Entscheidung über das Ob, das Wann und das Wieviel der Kinder zur rechtlichen Befugnis der Gatten, auch vor der Ehe die Gestalt ihrer Familie zu planen.

Auf Grund dieser Überlegungen wird als Kriterium für die Gültigkeit des Ehewillens formuliert: Wie Geschlechtsverkehr und Elternschaft im strengsten Sinn nur gemeinsam möglich sind, so ist auch die Befugnis dazu strukturell und unabdingbar gemeinschaftlich. Die Achtung vor dieser Gemeinschaftlichkeit der Gattenrechte ist deshalb Kriterium des Ehewillens. Die Ehe ist daher ungültig, wenn einer gegen den Willen des anderen entscheiden will und so die Ehe unter dem Vorzeichen des Dissenses mit seinem Partner eingeht. Der Hauptunterschied der vorgelegten Theorie zur bisher vertretenen Lehre besteht darin, daß in Übereinstimmung mit dem II. Vat. Konzil (Gaudium et Spes) keine Rechtspflicht der Ehegatten mehr behauptet wird, zur Fruchtbarkeit ihrer Ehe bereit zu sein, wenn sie die Befugnis zum Geschlechtsverkehr nutzen wollen.

Die Gliederung der Arbeit ist durchsichtig und der Thematik angemessen. In den beiden ersten Kap. wird mit kräftigen Strichen das Werden und das Bestehen des Problems nachgezeichnet. In drei weiteren Kap. wird das Ringen um eine Lösung des Problems dargestellt. Dabei wird offenbar, daß in der höchstrichterlichen Rechtsprechung vorwiegend sterile und lebensfremde Distinktionen weiter tradiert werden, die einer Lösung des Problems nicht förderlich sind. Im Umgang mit den Urteilen der römischen Rota kommt dem Vf. seine reiche Gerichtserfahrung zugute. Auch die kanonistische Diskussion des Problems in den letzten Jahren, die vorwiegend außerhalb des deutschen Sprachraums geführt wurde und die der Vf. genau kennt, hat wenig beigetragen, das Problem einer Lösung zuzuführen. Erstaunlich ist es, daß nicht die Rechtsprechung und auch nicht die kanonistische Fachdiskussion, sondern vor allem der kirchliche Gesetzgeber in den vorbereitenden Erörterungen um die Revision des kirchlichen Gesetzbuches die Lösung des Problems am meisten gefördert hat. Darauf kann sich der Vf. bei seinem eigenen Lösungsvorschlag am meisten stützen. Auf den ersten Blick mag sein Lösungsvorschlag wie ein Bruch mit einer langen kanonistischen Tradition erscheinen. In einem gewissen Sinn ist er es auch tatsächlich. Trotzdem handelt es sich nicht um eine willkürliche Erfindung. Letztlich gründet nämlich sein Lösungsvorschlag in dem biblischen Ehebild Una caro, in dem Lebensgemeinschaft und Geschlechtsgemeinschaft der Gatten als Einheit gesehen werden. Diese Urtradition, die lange Zeit unter immer mehr verfeinerten und zugleich immer lebensfremder gewordenen Theorien verschüttet war, hat der Vf. in scharfsinnigen Untersuchungen wieder zur Geltung gebracht. Allerdings – darin liegt eine Schwäche dieser Arbeit – ist dieser Zusammenhang nicht in wünschenswerter Deutlichkeit herausgearbeitet worden. Die rechtliche Argumentation läßt nicht ohne weiteres ersehen, daß theologische Argumente zu einem noch mehr fundierten Ergebnis hätten führen können. Daß der Vf. dies außer acht gelassen hat, mag dadurch bedingt sein, daß er durch seine Tätigkeit im kirchlichen Gericht zu sehr darauf fixiert ist, die Ehe als vertragliches Rechtsverhältnis zu betrachten. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die kirchliche Rechtsprechung und die Kanonistik sofort darauf einschwenken werden. Dazu wird zu radikales Umdenken verlangt. Jedenfalls wird künftig niemand, der sich mit dem Problem des Ausschlusses ehelicher Nachkommenschaft befaßt, diese Arbeit unbeachtet lassen können. Wenn sich aus den Auseinandersetzungen damit weitere Klärungen ergeben, ist es ebenfalls das Verdienst des Vf.s, diese angeregt zu haben.

Von der Thematik her ergibt sich – und das ist eine erfreuliche Nebenfrucht der Arbeit – ein trefflicher Beitrag zur rechten Unterscheidung von Sittlichkeit und Recht in der Kirche. Die Sprache ist flüssig und meistens gefällig. Der Leser wird von Anfang an in Spannung versetzt, so daß er am liebsten das Werk nicht mehr aus der Hand legen, sondern in einem Zuge zu Ende lesen möchte.

Regensburg Matthäus Kaiser

Arinze, Francis A., **Der Theologe und das kirchliche Lehramt.** Referat gehalten im Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Bonn am 11. Nov. 1980. – (Leverkusen–Opladen–Bonn: Borengösser 1981). 24 S. (Stimmen der kommenden Kirche, Heft 1). kart. DM 7.–

Die Veröffentlichung „Der Theologe und das kirchliche Lehramt" ist die dt. Übersetzung eines Vortrages, den Erzbischof Francis A. Arinze von Onitsha/Nigeria auf Einladung von H. Waldenfels in Bonn gehalten hat. Dieser Vortrag spricht ein Problem an, das in den letzten Jahren vor allem im Zusammenhang mit der Diskussion um die verschiedenen Lehrverfahren, im besonderen des Verfahrens der Glaubenskongregation zur Prüfung von Lehrfragen, aufgekommen ist. Damit wird die Aktuatlität des Themas unterstrichen.

Mit diesem Vortrag stellt sich, wie es in der Einführung heißt, jemand vor, der „als Katholik aus einem jener Missionsländer, in denen die Kirche erst 100 Jahre alt ist", kommt; „als ein Bischof, der Zeugnis ablegen will für unseren gemeinsamen Glauben, als ein Seelsorger, der die Aufgabe des Theologen als eine sehr wichtige Aufgabe betrachtet"; „als ein Bischof, der die Kirche liebt und die Arbeit der katholischen Theologen schätzt" (1f). Dabei macht er gleich in der Einführung schlicht darauf aufmerksam, daß die Reflexion des Problems eines richtigen Verhältnisses von Theologie und Lehramt auch für die junge Kirche in Nigeria kein unwichtiges ist (2).

Von den Aussagen des II. Vat. ausgehend definiert er die „Rolle des kirchlichen Lehramtes in der Kirche" (5–11), das durch den Papst und die Bischöfe ausgeübt wird. Dieses Lehramt ist der Verkündigung von Glaube und Sitte mit der Unfehlbarkeit ausgestattet. In seinen Ausführungen folgt Bischof Arinze den traditionellen Aussagen. Bedeutsam sind jedoch seine Überlegungen im Hinblick auf die „Rolle der Theologen in der Kirche" (11–13) und schließlich seine Ausführungen über „Zusammenarbeit zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt" (13–15). Dabei geht er von dem Satz aus: „Das Magisterium und der Theologe sind aufeinander angewiesen. Beide teilen sich die Verantwortung für die Lehrstruktur des Glaubens" (13). Gerade diese Darstellungen, die sehr knapp, aber sehr eindrucksvoll formuliert sind, dürften für Bischöfe und Theologen interessante, aber auch vor allem nachdenkenswerte Aspekte bieten. Daß der Erzbischof auch um die Spannungen, die zwischen Lehramt und Theologen aufkommen, aber auch um die Versuchungen, die bei Lehramt und Theologen entstehen können, weiß, machen die weiteren Ausführungen deutlich (15–21). Der Vortrag, der nun schriftlich vorliegt, ist beachtens- und lesenswert. Hier spricht ein Bischof, der seinen Auftrag für die Verkündigung kennt, der sich aber auch der Theologie, die im Dienst der Verkündigung steht, verpflichtet weiß. Eine lesens- und nachdenkenswerte Veröffentlichung!

Bochum Heribert Heinemann

Mette, Norbert: **Kirchlich distanzierte Christlichkeit.** Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie. – München: Kösel (1982), 204 S. Kart. DM 24.80

Der Vf. veröffentlicht in diesem Buch bisher verstreut erschienene Aufsätze, für die ihm die Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universtität Münster unter dem Titel „Studien zur praktisch-theologischen Kirchentheorie" den von ihr gestifteten Preis zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses für das Jahr 1981 zuerkannt hat.

Im Vorwort betont M., worum es ihm geht: Er möchte in den Streit eingreifen, „ob und inwieweit durch die tradierte Sozialform der

Kirche als „Volkskirche" eine weitere Präsenz des Christentums gewährleistet werden kann" (9). Er will versuchen, die binnenkirchliche Behandlung der Problematik zu durchbrechen, „indem konsequent die Situation, in der sich Kirche und Pastoral gegenwärtig vorfinden, im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung geortet wird" (9). Er legt dem die These zugrunde, daß die gegenwärtig dominierende Sozialform von Kirche eine gewisse Zeit stabil bleiben dürfte. „Aber bereits im Hinblick auf die Tradierung des Christentums an die nächste Generation zeichnen sich deutliche Labilisierungstendenzen ab. In der Distanz zunehmend mehr Mitglieder ihrer Kirche kommt zum Ausdruck, daß viele Zeitgenossen sich im kirchlichen Kontext unverstanden fühlen" (10). Die entscheidende Frage zielt nicht auf eine Perfektion der kirchlichen Organisation, sondern wie in der gegenwärtigen sozialen und kirchlichen Wirklichkeit „jene befreienden und identitätsstiftenden Erfahrungen ermöglicht werden, an die gemäß biblischer Tradition die Rede von Gott gebunden ist" (10).

Im 1. Teil referiert und resümiert M. die Frage nach dem Phänomen der Distanziertheit anhand der Diskussion um die Alternative „Volkskirche–Gemeindekirche". Diese Debatte hat sich im Hinblick auf eine praktische Kirchentheorie nicht zuletzt deswegen als wenig ergiebig erwiesen, weil sie von normativen Fragestellungen ausging und ihre Antworten aus dem binnenkirchlichen Raum heraus zu formulieren suchte. Wenn die Theologie die Diskussion um die der Volkskirche zugrunde liegende Problematik aufnimmt, dann muß dies in einem komplexeren Verständnis des Prozesses der Vergegenwärtigung und Weitervermittlung des Christentums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft dienen (K.-E. Apfelbacher). „Das ist angemessen nur im Rahmen einer in praktischer Absicht geleiteten und interdisziplinär angelegten Theorie kirchlicher Praxis zu leisten" (36). Zwischen der Distanziertheit und der komplexen Realität der Volkskirche besteht eine Interdependenz, so daß beide nur unzureichend erfaßt werden, wenn man zwar die gesamtgesellschaftliche Differenzierung sieht und anerkennt, aber die religiös-kirchlichen Verhaltensweisen nur auf die Mitgliedschaft zu einer der großkirchlichen Organisationen einengt.

„Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung schlägt sich nicht nur in einem veränderten kirchlichen Teilnahmeverhalten der Bevölkerung nieder, sondern wirkt sich bis in die organisatorisch-strukturelle Ebene der Kirche aus" (63–64). Die Versuche besonders der katholischen Kirche, durch die Errichtung einer Art Teilkultur auf die gesellschaftliche Differenzierung zu reagieren, haben in der gegenwärtigen Gesellschaft ihre sozialen Voraussetzungen verloren, so daß das gesellschaftlich dominante bürokratische Organisationsmuster auf die Kirche übertragen wird und die Kirchenverwaltung zum Strukturmerkmal der empirischen Kirche geworden ist (F.-X. Kaufmann). Die gegenwärtige Verfassung der Kirche trägt danach selbst zur Distanzierung ihrer Mitglieder bei, weil die gesamtgesellschaftlich zu beobachtende Subjektivierung der Lebensvollzüge nun auch in der Kirche zu Spannungen mit der Institution führt. Ob damit zwangsläufig die radikale Subjektivierung aller religiösen Sinndeutungen einhergehen muß, ist längst noch nicht ausgemacht und wird eine der entscheidenden Anfragen an die künftige Sozialgestalt der Kirche darsellen. Die Brisanz der Frage nach pastoralen Möglichkeiten, der Distanzierung zu begegnen bzw. auf sie zu reagieren, wird hier besonders deutlich, denn eine Lösungsmöglichkeit kann nicht an einer Analyse und Veränderung kirchlicher Organisationsmuster vorbeigehen.

M. referiert Ansätze, die sich innerhalb der Pastoraltheologie und der dogmatischen Theologie mit dem Phänomen der Distanziertheit beschäftigen, und er anerkennt, daß sie sich in der Mehrzahl wohl durch die distanzierte Kirchlichkeit in Frage stellen lassen, aber sie müssen sich ihrerseits wieder befragen lassen, ob sie nicht vielfach bei einer Interpretation kirchlicher Praxis stehenbleiben (84). Die theologische Kritik an Theorie und Praxis der Volkskirche in ihrer gegenwärtigen Ausprägung als Dienstleistungs- und Betreuungskirche zeitigt deshalb zu geringe Wirkung, weil sie die Voraussetzungen, auf denen das volkskirchliche Leben beruht, nicht schwer genug einschätzen (101). So wird auch die Forderung nach Transformation von der Betreuungskirche zur Basiskirche dann kritisch beurteilt werden müssen, wenn dabei nicht deutlich wird, daß die verschiedenen Formen der kirchlich distanzierten Religiosität nicht mehr mit den herkömmlichen theologischen Deutungsmustern analysiert werden können, sondern dafür ein gesamtgesellschaftlicher Bezugsrahmen erforderlich ist. Es ist deutlich zu spüren, wie M. einerseits sehr bewußt die volkskirchliche Realität im Blick behält und ihre Möglichkeiten als bestehende Sozialform der Kirche auslotet, andererseits die Grenzen markiert, an die eine Pastoral stößt, die ausschließlich von diesem Organisationsmuster her das Problem der Distanziertheit anzugehen versucht. So verweist M. auf den Aspekt, der ursprünglich bei der Begriffsbildung von „Volkskirche" Pate gestanden hat, nämlich die Bedeutung des „Volkes"; ebenso sieht er Möglichkeiten in einer „produktiven Pastoral" (97) in Anlehnung an den Begriff der „produktiven Ungleichzeitigkeit" (J. B. Metz) und erkennt die Chancen der Territorialpfarreien (106). Zugleich aber stellen sich hier für ihn die entscheidenden Fragen: Wie kann der Herausforderung durch die distanzierte Kirchlichkeit begegnet werden, ohne dabei sowohl die in dieser Distanziertheit sich verbergende Religiosität zu übersehen als auch die strukturellen Erfordernisse der Sozialgestalt der Kirche unberücksichtigt zu lassen.

Im 2. Teil des Buches finden sich entscheidende Ansätze zu einer praktischen Kirchentheorie, die diesem Sachverhalt gerecht werden könnte. „Die Distanz zur kirchlichen Institution" (E. Stammler) wird mittlerweile nicht nur als charakteristisches Merkmal für die protestantische Kirche gesehen, sondern muß in gleicher Weise auch für die katholische Kirche in Rechnung gestellt werden. Aus dem Versuch, die grundlegende Bindung an die Kirche nicht mit Totalidentifikation an die bestehende konkrete Kirche gleichzusetzen und somit verschiedene Intensitätsgrade der Kirchenmitgliedschaft zuzugestehen, läßt sich noch keine Kriteriologie für pastorales Handeln ableiten. Es ist daher grundsätzlich zu fragen, ob damit die gegenwärtige Problemlage zureichend getroffen ist (120). „Was aber ist, wenn die Distanz zur kirchlichen Institution, wenn nur die partielle Identifikation mit ihr nicht aus theologischen Gründen erfolgt, ja nicht einmal Sache einer bewußten Entscheidung ist" (120)? Die Stabilität der Volkskirche basiert eher auf einer „Religion ohne Entscheidung" (H.-O. Wölber). Die „distanzierte Toleranz" (J. Redhardt) stellt die entscheidende Provokation für die Theologie und die kirchlich engagierten Christen dar, und sie läßt sich nicht mit einem kirchlichen oder zumindest religiösen Bezugsrahmen erfassen (121). Dieser Bezugsrahmen muß weiter gespannt werden und außertheologische Analysen mit einbeziehen. Die Erkenntnis der klassischen Religionssoziologie, wonach Religion adäquat nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu erfassen ist, gewinnt im Zusammenhang mit der Analyse des Phänomens der Distanziertheit eine aktuelle Bedeutung.

M. referiert z. T. unterschiedliche Gesellschafts- und Religionstheorien, die trotz unterschiedlicher Positionen darin übereinstimmen, daß die unterschiedlichen Formen der Distanziertheit nur im Rahmen des gesamtgesellschaftlichen Wandels begriffen werden können. Das unumkehrbare Datum des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung und die darin begründete „Ausdifferenzierung der Religion zu einem eigenen System bedeutet dann noch längst nicht, daß sie fürderhin zur gesellschaftlichen Irrevelanz verurteilt ist" (138).

Für die verfaßten Kirchen bedeutet die Auseinandersetzung mit den Differenzierungsprozessen zudem, daß sie sich vor der Gefahr hüten müssen, Religion könne nur innerhalb ihrer eigenen Grenzen artikuliert und erkannt werden. Die Ausblendung außerkirchlicher Religiosität kann dazu führen, daß Kirchen wahrnehmungsunfähig für religiöse Erfahrungen außerhalb ihrer Grenzen werden, und die gegenwärtige Lage zeigt, daß sie dies weithin schon sind. Eines der Ergebnisse solcher mangelnden Wahrnehmung besteht darin, daß religiöse Erfahrungen, wie sie in elementaren Sinngebungsakten des individuellen und sozialen Lebens zum Ausdruck kommen, durch die strikte Zuweisung von Religion an bestimmte Teilsysteme innerhalb der Gesellschaft dazu verurteilt werden, zu „verwildern" (G. Schmidtchen), weil diese Teilsysteme nur bestimmte religiöse Erfahrungen zur Artikulation kommen lassen. Die Funktionalisierung von Religion hat dazu geführt, daß in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Religion die Aufgabe der Kontingenzbewältigungspraxis im individuellen Bereich zugewiesen bekam. Wenn die religiösen Organisationen unbesehen diese Aufgabe erfüllen, übersehen sie die Ambivalenz von Kontingenzerfahrungen, weil das Verarbeiten solcher Erfahrungen funktional im Blick auf die jeweilige Gesellschaft zu Techniken der Anpassung an das Bestehende werden können (140). Der Umgang mit Kontingenzerfahrungen muß auf dem Hintergrund jüdisch-christlicher Tradition anders aussehen. Christlicher Glaube ermutigt dazu, „solche Erfahrungen mittelbar zu machen; sein utopischer Überhang macht dazu frei, sie konstruktiv zu bearbeiten" (140). Dies kann weder individuell geschehen, noch läßt sich christliche Praxis als kommunikative Praxis auf kirchliche Praxis reduzieren, sofern damit lediglich die institutionelle Ausprägung des Christentums gemeint ist (141). Die gesellschaftliche Zuweisung der Religion enthält in sich die Provokation auch an die bestehenden kirchlichen Institutionen, entgegen der Intention solcher Zuweisung „Verhaltensmuster für eine glaubwürdige christliche Praxis anzubieten" (141).

M. lehnt konsequent alle jene pastoralen Strategien ab, die für das Funktionieren der bestehenden Gesellschaft letzte Legitimationen bereithalten, die auf eine organisatorische Perfektionierung bestehender kirchlicher Strukturen aus sind oder die auf die gesellschaftliche Differenzierung mit Segmentierung antworten. Wenn von Strategien im Zusammenhang mit dem Phänomen der Distanzierung gesprochen werden kann, dann nur im Sinne einer den Kirchen von der Tradition des Christentums her zugewiesenen Aufgabe, zur Identitätsfindung des Individuums, die wiederum von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängt, beizutragen. Dabei ist es längst noch nicht ausgemacht, welche soziale Gestalt das Christentum angesichts dieser Aufgabe annehmen muß. Der bloße Verweis auf die Gemeinde als Ort gemeinsamer christlicher Praxis ist deshalb ungenügend, weil diese weithin als Verwaltung und bürokratische Organisation wahrgenommen wird (147). Gleichzeitig warnt M. vor dem Eindruck, die Distanzierung von der Kirche als pastorale Tugend zu sehen (157), da dies den Blick für die dringend erforderlichen Aufgaben im organisatorisch-kirchlichen Bereich selbst trüben könnte. Vielmehr geht es um eine pastorale Konzeption, „in der die Situation der distanzierten Kirchlichkeit einen konstitutiven Bestandteil bildet . . ." (158).

Die abschließenden Thesen des Vf.s zur distanzierten Kirchlichkeit präzisieren seine Ausführungen und lassen die Umrisse einer praktischen Kirchentheorie erkennen, um die es sich zu streiten lohnt.

Weder die Kategorien der traditionellen Dogmatik noch die Identifikation der „Fernstehendenpastoral" mit einer „Ungläubigenpastoral" vermögen das Phänomen der Distanziertheit zu erfassen. Erst eine Erweiterung des eigenen Bezugsrahmens ermöglicht den Kirchen einen Zugang zu den Distanzierten. Diese distanzierten Christen lassen sich nicht mit verschiedenen Formen des „Abfalls" oder der „Teilidentifikation" früherer Distanzphänome vergleichen, sondern die „weithin antreffbare pragmatische Rezeption der Kirche stellt eine Herausforderung an ihr eigenes Selbstverständnis dar" (181).

Deshalb wird eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Christen konzipiert ist, nicht am Selbstverständnis dieser Gruppe vorbeigehen können (Thesen 1–3).

Wenn auch zunehmend in den Blick gerät, daß das Aufkommen der distanzierten Kirchlichkeit eng mit den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen verknüpft ist, wird insgesamt noch zu wenig in Frage gestellt, „ob und inwieweit auch die Kirche Ursache für die kirchliche Distanziertheit vieler Christen ist" (181). Das Phänomen der kirchlich distanzierten Christen impliziert die Kritik an der institutionellen Verengung des Christentums in den bestehenden Kirchen. Die faktische Existenz der distanzierten Christlichkeit fordert heraus, „daß zwischen Christentum und Kirche selbt noch einmal unterschieden werden muß, daß somit das Problem „Kirche" nicht an den Rändern der Institution aufhört" (188) (Thesen 4 und 5).

Eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der kirchlich distanzierten Christen konzipiert wird, muß sich auch fragen, welche Strukturen christliches Handeln notwendig hat und versuchen, dieses Handeln in der alltäglichen Praxis zu identifizieren. Indentifizieren in dem Zusammenhang bedeutet, daß Glaube nicht als ideologischer Überbau dem Alltag fremd bleibt, sondern „es gilt, sich der radikalen Einwurzelung des Glaubens in der Gewöhnlichkeit des täglichen Lebens immer neu bewußt zu werden" (192). Durch Aufspüren „epochaler Schlüsselbegriffe" (192) muß die Pastoral versuchen, durch diese Begriffe hindurch die Kernaussagen des Christentums neu zu formulieren. Solche Schlüsselbegriffe wie Freude und Angst, Verzweiflung und Hoffnung, sind gerade nicht beliebige Anknüpfungspunkte für eine didaktisch-methodische Vermittlung christlicher Glaubensinhalte, sondern sie vermögen das zu erschließen, was Glaube eigentlich ist. Eine solche Pastoral kann nur sachgerecht konzipiert werden, wenn sie die individuellen Glaubensgeschichten und -entwicklungen ernst nimmt. Dies impliziert die Anerkenntnis einer legitimen Differenz zwischen dem kollektiven Glaubensbewußtsein und dem individuellen Glaubensbewußtsein des Einzelnen (Thesen 8–9).

Eine an den besonderen Problemen der distanzierten Christen orientierte Pastoral muß sich auch ihrer faktischen und potentiellen „politischen" Bedeutung bewußt sein. Das politische Taktieren der Kirche ist nicht selten ein entscheidender Anlaß zu ihrer Unglaubwürdigkeit. Politisches Agieren und Pastoral fallen deswegen nicht auseinander, weil eine Pastoral, die sich als Dienst an der Identitätsfindung des einzelnen Menschen versteht, wird einen Beitrag zu neuer kollektiver Identität nur dann leisten können, wenn sie gemachten Erfahrungen mit gebrochener Identität und pathologischer Kommunikation nicht allein individuellen Ursachen zuschreibt, sondern diese Erfahrungen als Anklage an die Gesellschaft formuliert, die so etwas zuläßt oder gar fördert. Hier wird politisches Handeln glaubwürdig, und die Kirchen könnten sich aus der gesellschaftlichen Zuweisung für Kontingenzbewältigung im privaten Bereich befreien. Schließlich kann eine solche Pastoral nur ökumenisch konzipiert werden und hat eine Chance innerhalb einer Gesamtkonzeption, „für die das Modell der ‚offenen Kirche' Handlungsorientierung bildet" (200). Dieses Engagement für die „offene Kirche" impliziert ein Engagement für einen Strukturwandel der ganzen Kirche (Thesen 9–10).

M. nennt im Vorwort seine Studien „Vorüberlegungen zu einer praktisch-theologischen Kirchentheorie" (10). Diese Struktur der „Vorüberlegungen" macht diese Beiträge aber gerade interessant, weil sie dadurch am ehesten von einer künftig zu konzipierenden Pastoral etwas sichtbar werden lassen. Ebenso wird deutlich, was M. mit einer praktisch-theologischen Kirchentherorie anvisiert.

Die Praktische Theologie wird vom Vf. konsequent als „Theorie der Praxis" verstanden, die einerseits nicht an den bestehenden kirchlichen Strukturen vorbeigehen kann, andererseits aber gerade in ihrem Ausgangspunkt von bestehender Praxis in Konfrontation mit der christlichen Tradition diese Praxis kritisch zu hinterfragen weiß. Dieser Ansatz unterscheidet sich sehr deutlich von Versuchen, in reinen Alternativen zu denken oder von normativen Ansprüchen her etwa eine „Gemeindekonzeption" zu entwickeln. Es wird ferner deutlich, daß M. eine dringend notwendige Korrektur an der allzu leichtfertigen Übernahme humanwissenschaftlicher Mehtoden für die Pastoral anbringt. Das Beispiel hierfür ist die Rezeption unterschiedlicher Ansätze der Handlungstheorie, die vielfach unbesehen als effektivitätssteigernde Methoden bestehender Organisationsmuster eingesetzt werden, ohne zu fragen, welche Kritik angesichts der jüdisch-christlichen Tradition angebracht ist und unter welche Prämisse der sachgerechten Auseinandersetzung sich eine Pastoral zu stellen hat. In diesem Zusammenhang gewinnt das lange geschmähte Wort „Pastoral" beim Vf. eine neue Bedeutung. Sie erscheint als eine äußerst brisante Verbindung von „Wahrnehmung" und „Handeln", so daß Handeln nicht mehr „an Menschen" handeln bedeutet, sondern grundsätzlich „mit ihnen". Das vom Vf. gewählte, weil in der Praxis besonders dringliche, Thema der kirchlich distanzierten Christen erfährt auf diesem Hintergrund eine Schärfe, die Konturen einer neuen praktischen Kirchentheorie besonders deutlich werden läßt. Die Wahrnehmung der individuellen und gesellschaftlichen Veränderung von religiösem Verhalten, die Erfahrungen alltäglicher Bewältigungsversuche, bei deren Deutung die gängigen religiösen Chiffren versagen, fordern eben nicht nur bessere Methoden, um schließlich auch noch dieses Problem in den Griff zu bekommen, sondern sie stellen die entscheidende Anfrage an die verfaßten christlichen Kirchen, ob sie sich sowohl strukturell als auch in ihrem gesamten Handlungsfeld verändern lassen oder letztlich doch den gesellschaftlichen Zuweisungen gehorchen.

Nicht zuletzt diese ermutigende Konzeption der Beiträge, die zahlreichen Hinweise, daß das Potential des Christentums längst nicht ausgeschöpft ist angesichts gesellschaftlicher Wandlungsprozesse, daß es da etwas zu entdecken gilt, lassen diesem Buch eine große Leserzahl wünschen, vor allem aus den Reihen der Gemeindepraktiker, die tagtäglich mit dem Problem der Distanzierung konfrontiert sind und in ganz seltenen Fällen sachgerecht damit umgehen können.

Warstein-Suttrup Gert Schneider

Schneider, Gert: **Grundbedürfnisse und Gemeindebildung.** Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche. Mit einem Vorwort von Hermann Steinkamp. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1982). 240 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 39) kart. DM 39.–

Einleitend betont Schneider, worum es ihm geht: Er möchte einen Beitrag leisten zu einer Praxistheorie der Kirchengemeinde, die nicht einfach die bestehende Gemeinde als die Sozialreform des Christentums legitimiert, sondern die die konkreten Bedingungen und Prozesse zu erfassen sucht, unter denen Gemeindebildung überhaupt möglich ist. Dazu ist – neben einer angemessenen Berücksichtigung der in der kirchlichen Tradition akkumulierten Erfahrungen sowie deren theologischer Reflexion – eine Einbeziehung humanwissenschaftlicher Wissenselemente und Denkmuster unabdingbar. Die damit notwendig werdende Mehrdimensionalität im methodischen Zugang zur zu verhandelnden Problematik deutet sich bereits in den Thesen an, die Sch. seiner Untersuchung zugrunde legt:

1. Christliche Gemeinde kann „nicht von einem Konzept zeitloser Organisationsmuster her begriffen werden . . ., sondern nur von solchen Prozessen, die sich zwischen den heterogenen Orientierungen unterschiedlicher Menschen und

den für die Interessenvertretungen dieser Orientierungen immer neu sich bildenden Organisationen abspielen" (16).

2. Gesellschaftliches Überleben bedarf „zwar der zielgerichteten Zusammenarbeit . . ., aber dies ist nicht möglich in Organisationen fixierter Prägung, sondern nur in sozialkommunikativen Beziehungsverhältnissen, die veränderbar sein müssen" (18).

3. Die „organisierte Religion, wie sich exemplarisch an der Gestalt gegenwärtiger kirchlicher Ortsgemeinden zeigen läßt", verhindert „die Selbst-Formulierung religiöser Bedürfnisse im Sinne eines kritischen und emanzipatorischen Religionsbegriffes" und nimmt nur diejenigen Bedürfnisse wahr (und läßt sie letztlich auch nur zu), „die der Erhaltung vorgegebener Organisationen dienen" (18).

Leitendes Interesse dieser Untersuchung ist die Frage, wie angesichts der weitgehend verfestigten kirchlichen Organisationsstruktur die personal-kommunikativen Dimensionen wieder zur Geltung gebracht werden können, so daß in einer Gemeinde das menschliche Grundbedürfnis, „ganz zu sein" (D. Sölle), seine kommunikative Basis zu finden vermag.

Daß ein solches Gemeindeverständnis in ntl Schriften einen Rückhalt hat, versucht Sch. in einer zusammenfassenden Darlegung des exegetischen Befundes aufzuzeigen: „Gemeindebildendes Prinzip in der Jüngergemeinde ist die Perspektive Jesu, gemeindebildende Organisationsform das befreiende und befreite Handeln derer, die die unbedingte menschliche Zuwendung Gottes in Jesus erfahren haben." (33)

Von diesem Prinzip ist das heute geläufige „pastorale Grundmodell" weit entfernt: Gemeindebildung ist nicht mehr ein „sich stets neu entwickelnder Prozeß, sondern eine Organisierung vorgegebener Ziele" (37). Als kritisches Korrektiv dazu entwickelt Sch. ein Modell von Gemeinde als „differenziertem Praxisfeld": Bestehende Differenzen, die aus der unterschiedlichen Praxis ihrer Mitglieder herrühren, gelten nicht länger als Störungen des Gleichgewichts von kirchlichen Strukturen, sondern als Anstoß zur Gemeindebildung in der Nachfolge Jesu. Das Ernstnehmen der unterschiedlichen Motivationen im eigenen Kreis läßt eine solche Gemeinde sensibel werden für die lebenswichtigen Fragen der Menschen am Ort und „entgrenzt" sie aus dem vordefinierten kultischen Raum. Statt Integration in vorgegebene Strukturen wird Partizipation am Prozeß der Organisation zum gemeindebildenden Faktor.

Dieses „Gemeindebildungsmodell" möchte Sch. nicht als „Gegenposition" zu den vorherrschenden volkskirchlichen Strukturen verstanden wissen, sondern als deren „kritisches Prinzip"; ihm geht es nicht um einen radikalen Neuansatz, sondern um die Frage, wie das Bestehende, die Betreuungspastoral, allmählich in eine Beteiligungspastoral transformiert werden kann.

Von diesem Interesse her ist die im 2. Kap. erfolgende Auseinandersetzung mit der soziologischen Problematisierung von „Organisation" geleitet. Sch. greift dabei auf theoretische Ansätze zurück, die angesichts der Gefahr, daß Organisationen sich zu anonymen Makrosystemen verselbständigen, die Möglichkeit und Notwendigkeit deren Steuerung durch die Beteiligten reklamieren: „daß die in Organisationen miteinander kooperierenden Menschen selbst Organisation sind und nicht einer festgeschriebenen Organisation gegenüberstehen" (84), soll der in kritischer Absicht eingeführte Begriff „Selbstorganisation" zum Ausdruck bringen.

Angewendet auf das kirchliche Handlungsfeld lautet dann die Frage: „Wie können selbst-organisierte Formen gemeindlichen Handelns die durch die Fremd-Organisation des bürokratischen Apparates verursachten Verfestigungen in dem Sinne kritisch in Frage stellen, daß diese transformiert werden" (104)? Gemeinde müßte ein Ort werden, an dem die Menschen sich zusammentun, um ihre Probleme selbst zu lösen.

Was aber sind die Probleme bzw. Bedürfnisse, für die Gemeinde die kommunikative Basis bilden könnte? Um darauf eine Antwort geben zu können, nimmt Sch. im 3. Kap. eine gründliche Darstellung und Kritik der sozialpsychologischen Diskussion um den Bedürfnisbegriff vor. Dabei erweist sich, daß menschliche Bedürfnisse als Ausdruck für die unverwechselbare Einmaligkeit jedes Menschen verstanden werden müssen, als „Chiffre für die Subjekthaftigkeit des einzelnen Menschen" (153). Sie existieren nicht unabhängig vom sozialen Kontext, sondern kommen überhaupt erst in kommunikativen Prozessen zur Sprache. Von daher ergibt sich ein konstitutiver Zusammenhang von Bedürfnis und Organisation: Menschliche Grundbedürfnisse entstehen, artikulieren und modifizieren sich in Interaktion und Kommunikation; sie organisieren sich. Allerdings neigen die so gebildeten Organisationen dazu, sich im Laufe der Zeit von den sozialen Prozessen abzuheben, aus denen heraus sie gebildet wurden; sie werden unsensibel gegenüber den menschlichen Bedürfnissen. Diese geraten ihrerseits in Gefahr, abgeschnitten von ihrer kommunikativen Basis zu vereinzeln und zu entfremden.

Nicht zufällig wurde von den Sozialwissenschaften die Bedürfniskategorie in Gefolge des neuzeitlichen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses entdeckt; hat dieser doch in besonderem Ausmaß einen Verlust kommunikativer Grundstrukturen bewirkt und „die Autonomiebehauptung des Subjekts den scheinbaren Eigengesetzlichkeiten ökonomischer und psychosozialer Abläufe unterworfen" (153). Vor diesem Hintergrund erhält – wie H. Steinkamp in seinem Vorwort als den markantesten Ertrag dieser Studie hervorhebt – die geläufige Maxime „Von den menschlichen Bedürfnissen ausgehen" plötzlich eine brisante Aktualität – auch im religiös-kirchlichen Kontext: „sie bedeutet das je situativ-konkrete Ernstnehmen des einzelnen Individuums, der einzelnen christlichen Gruppe und Gemeinde in ihrer Unverwechselbarkeit, in der Notwendigkeit und Möglichkeit, Subjekt religiösen und kirchlichen Handelns zu sein" (13).

Menschliche Grundbedürfnisse in ihrer heuristischen und normativen Bedeutung für die Gemeindebildung wahr- und ernstzunehmen, bedeutet dann: dafür einzutreten, daß Menschen sich nicht bloß als „Rollenbündel", sondern als Subjekte ganz und heil, von anderen anerkannt und akzeptiert erfahren können, und einen solchen Umgang miteinander – mitsamt dem Mut, die dabei auftretenden Konflikte auszutragen – exemplarisch zu antizipieren. Konkretisierungsmöglichkeiten dafür erörtert Sch. im 4. Kap. Was eine christliche Gemeinde ist, faßt er abschließend folgendermaßen zusammen:

„Ich glaube, daß immer dort von einer christlichen Gemeinde geredet werden kann, wo sich die authentischen kommunikativen Prozesse wechselseitiger Wahrnehmung und gegenseitiger Akzeptierung ereignen und damit die ‚Sache Jesu' nicht als Herrschaftsmechanismus zur Durchsetzung einer bestimmten organisatorischen kirchlichen Struktur mißbraucht wird. So gesehen ist der Gemeindebegriff tatsächlich fließend, und es wird von gemeinsamen Definitionen der Situation abhängen, ob christliche Gemeinde verwirklicht wird oder nicht.

Wichtig ist mir schließlich, daß solche gemeindebildenden Prozesse nicht grundsätzlich außerhalb der bestehenden kirchlichen Ortsgemeinden gesehen werden, sondern das ‚kritische Prinzip' der Gemeindebildung verhilft den kirchlichen Ortsgemeinden dazu, sich selbst nicht die endgültige und feste Definition von Gemeinde zuzumuten, sondern jeweils neu zu entdecken." (221)

Auf dem Hintergrund geläufiger theologischer Redeweise über Gemeinde muten diese Sätze ungewohnt an. Doch gerade darin liegt der besondere Reiz dieser Untersuchung: daß sie konsequent die vorherrschenden theologischen Denkmuster durchbricht (nicht aufgibt!) – um einer größeren Realitätsnähe zum Untersuchungsgegenstand willen. In gediegener Weise werden unterschiedliche Aspekte, die auf dem ersten Blick nichts miteinander zu tun haben, miteinander verknüpft. Der so erzielte Ertrag ist beachtlich: Es werden – theoretisch fundiert und praxisbezogen zugleich – Konturen gemeindlichen Handelns sichtbar, das um der betroffenen und beteiligten Menschen willen geschieht – und nicht bloß um sich selbst kreist.

Die Bemühungen um eine Praxistheorie kirchlicher Gemeinde haben durch diese Untersuchung wesentliche Anregungen erfahren und zwar in konzeptioneller, methodischer und inhaltlicher Hinsicht. Die Arbeit demonstriert beispielhaft einen praktisch-theologischen Paradigmawechsel, der für die methodologische Fundierung und die Forschungspraxis dieser Disziplin verheißungsvoll ist. (Vgl. dazu auch Gert Schneider, Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde, in: Diakonie 12 [1981] 386–395).

Münster Norbert Mette

Vom Ende der Zukunft. Die eschatologische Dimension evangelischer Theologie in Predigten, Seelsorge, Unterricht und Gemeindeseminaren. Hrsg. von Horst Wicking und Günther Wied. – Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht (1981). (Dienst am Wort 40) kart. DM 19.80

In Teil I bieten die Hrsg. einen Überblick über die eschatologischen Richtungen und Diskussionen und versuchen „Leitlinien zur eschatologischen Dimension evangelischen Glaubens" darzustellen (11–39). Teil II bringt eine philosophische Besinnung: „Der Mensch und sein Tod" (40–64). Damit ist der theoretische Teil des Buches abgeschlossen, und es folgen in Teil III Predigten, in Teil IV Seelsorge, in Teil V Unterrichtsentwürfe und schließlich in Teil VI Gemeindeseminare, Anleitungen und Erfahrungen aus der Praxis und für die Praxis.

Der Titel „Vom Ende der Zukunft" ist verwirrend und auf den ersten Blick nicht leicht mit dem Thema der Eschatologie in Verbindung zu bringen. Der inhaltliche Trend des Buches hätte richtigerweise zu dem Titel „Von der Zukunft nach dem Ende" führen müssen.

Es soll hier vor allem der Blick auf die praktische Ausrichtung des Buches gerichtet werden, denn an der Praxis verifiziert sich die Theorie des Teils I und II, gerade wenn das Buch unter dem Anspruch steht, Praxis darzustellen. Und hier fällt vor allem eines ins Gewicht: Trotz mancher Beteuerung, keine Vertröstung und keine Weltflucht zu verkünden (vgl. 71, 88, 96, 103, 114), lassen die Texte zuweilen stark den Eindruck aufkommen, als wäre eschatologische Verkündigung letztendlich doch nichts anderes als der vertröstende Hinweis auf das

Leben bzw. auf das Reich nach dem Tod. Die Plausibilität dieser Botschaft wird mit Zitaten von Bibelversen, religiösen Formeln und frommen Gedanken zwar behauptet, aber leider zu wenig mit den gegenwärtigen Erfahrungen des Leides und der Verantwortung in eine kraftspendende und vertrauensoffene Verbindung gebracht. Viel zu oft passiert es, daß gegenwärtige Verhältnisse und Erlebnisse im Blick auf die vollendete Zukunft vorschnell überholt und damit vernachlässigt, wenn nicht sogar verdrängt werden. Die Energie der eschatologischen Botschaft für die Verantwortung und Leidbewältigung des Christen im Präsens wird damit homiletisch nicht in erlebnishafter Weise entfaltet. Die Aussagerichtung geht in die Zukunft, aber zu wenig mit positiven Ansätzen von der Zukunft wieder in die Gegenwart. So findet sich häufig die bereits in der zwischenmenschlichen Kommunikation sehr unfruchtbare Ja-Aber-Redeweise (vgl. 112, 156). Dieser Trend geht stellenweise bis zu einer schier unerträglichen Gegenüberstellung von leidhafter Gegenwart und herrlicher Zukunft: „Gut, daß Fleisch und Blut, unser natürliches leiblich-seelisches Leben keine Zukunft hat." (91). Liest man dazu noch den Satz „Er erwartet von uns geduldiges Warten auf seine Neuschöpfung, das jeder Versuchung widersteht, es doch lieber selbst zu machen . . ." (79), dann zeigt sich das dahinterliegende Eschatologieverständnis als individualistisch, verinnerlicht und ausgesprochen unpolitisch.

Der mangelnde einfühlende Bezug auf den gegenwärtigen Menschen und seine unmittelbare Situation läßt sich auch anderweitig belegen: im Themenbereich IV (Seelsorge) ist der Bericht über den Besuch bei einem Sterbenden von elf Gebeten durchzogen, die an entscheidenden Stellen des Besuchs eingeführt werden. Man hat den Eindruck, daß die Gebete immer dann eingeschoben werden, wenn es im Gespräch kritisch wird, wenn man schweigen müßte, wenn der Seelsorger nicht mehr weiter weiß (vgl. 127, 133f). Das Gebet schließt das Gespräch, deckt zu und hilft dem Seelsorger, den Halt zu finden, den er dem Sterbenden durch sich selbst, durch seine Solidarität und sein Mitleiden geben sollte. Der Seelsorger ist viel zu sehr bei sich und seinen Bibelsprüchen als daß er dem Sterbenden zum Begleiter werden kann.

Neben guten theoretischen Ansätzen und auch praktischen Beispielen und Hinweisen ist das Buch in seinem Anspruch, im Sinne des Modellernens Impulse für die Praxis zu geben, nicht ohne Bedenken zu empfehlen. Die Sprache mancher Autoren klingt vorgefaßt, abgeschlossen und redet in fertigen und verfügbaren Sätzen, wo Menschen gerade mit der Unverfügbarkeit Gottes konfrontiert werden. Zu wenig wird nach der Verbindung vom biblischen Gott und gegenwärtiger Erfahrung getastet; und gerade dies hat zur Konsequenz, daß auch der gegenwärtig leidende und verantwortliche Mensch zu wenig ernsthaft wahrgenommen und gesucht wird. Emphatische Rede findet sich dagegen ausgerechnet in der marxistischen Predigt (153f), die als Kontrastbeispiel zu einer christlichen Trauerrede eingebracht wird!

Bamberg Herbert Poensgen/Ottmar Fuchs

Boekholt, Peter: **Eucharistie – Geheimnis des Lebens in der Gemeinde.** Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS) (1982). 212 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 48) kart. Lit. 15 500,–

Die Verlautbarungen der Bischöfe oder des apostolischen Stuhles finden in vielen theologischen Büchern wenig Beachtung. Um so mehr horcht man auf, wenn ein Autor aktuelle Fragen der pastoralen Praxis ganz bewußt im Blick auf die Dokumente des 2. Vat. und die darauf folgenden kirchenamtlichen Texte zu beantworten sucht. Der thematische Bogen, den der Vf. spannt, reicht vom Aufgabenbereich des Lektors und Akolythen bei der Eucharistiefeier bis zur Frage der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten. Den Kristallisationspunkt aller Fragen bildet das Geheimnis der Eucharistie im Leben der Gemeinde.

Mit dem 2. Vat. begründet der Vf. die zentrale Stellung der Eucharistie im Leben der ganzen Kirche und der konkreten Ortsgemeinde. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen: Zunächst die volle Ausschöpfung der in der Liturgiekonstitution empfohlenen aktiven Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen. Es erscheint dem Vf. zu Recht unverständlich, daß die Laienpredigt in der Gemeinde auf vielfältige Vorurteile stößt oder daß nur Männer zu Lektoren und Akolythen eingesetzt werden (47, 83f). Auch die priesterlose Gemeinde gilt es als Chance und Aufgabe für ein verstärktes Laienapostolat anzunehmen (71f). Zusätzlich spricht sich der Vf. für die wohlwollende Prüfung der Frage aus, ob nicht Frauen und „viri probati" zum vollen Dienst der Sakramente und der Verkündigung zugelassen werden können (77).

Durch die Eucharistiefeier ergibt sich die pastorale Möglichkeit, die Gemeinde von ihrer Mitte her zu erneuern. Das zeigt sich ganz konkret im berechtigten Festhalten der Kirche an der „Sonntagspflicht", deren innerer Sinn und pastorale Notwendigkeit sehr ausführlich erläutert werden (116–145). Eine besondere pastorale Chance bietet die Vorbereitung der Kinder auf Buße und Erstkommunion (155–173). In den Bestrebungen vieler Gläubiger zur Interkommunion dagegen sieht der Vf. „den Ausdruck einer inneren Unruhe und Angst derer, die glauben, daß uns allmählich das Projekt Ökumene aus den Händen gleitet" (205). Besser wäre es, das Vorfeld zu beackern, als vorschnell Taten zu vollziehen, denen die kirchliche Wirklichkeit (noch) nicht entspricht.

Die Antworten des Vf. auf den sehr breit angelegten Fragekatalog zeigen eine solide Kenntnis der pastoralen Praxis und der kirchlichen Dokumente. Die den römischen Dokumenten angelehnte Sprache ist manchmal mühsam zu lesen. Auch werden Wiederholungen nicht immer vermieden (z. B. 25: So wichtig Lumen Gentium 26 für die Gemeindetheologie ist; es braucht nicht zweimal auf derselben Seite zitiert zu werden!). Die Theologie des 2. Vat. wird konsequent zur Beantwortung pastoraler Fragen genutzt. Der Vf. wendet sich besonders an die Seelsorger der Gemeinden und will von einem konsequent kirchlichen Standpunkt her deren Augen für die pastoralen Notwendigkeiten der heutigen Zeit öffnen. Daß sich der Vf. nicht mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge zufriedengibt, zeigen seine Anregungen zum Thema „viri probati" und „Priestertum der Frau". Es ist allerdings nicht leicht, die „allgemeinen Normen der Rechtgläubigkeit" samt dem „Gehorsam der kirchlichen Obrigkeit gegenüber" (63) zu bewahren und gleichzeitig aktuelle Antworten auf die pastoralen Herausforderungen einer technisierten und säkularisierten Welt zu geben. Die vorliegende Arbeit geht auf diesem mühsamen Weg ein Stückchen voran.

Münster Hermann Wieh

Reckinger, Francois: **Da bin ich mitten unter euch..** Gelebtes Kirchenjahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 192 S. kart. DM 22.80

„Das Werk will bekanntlich den Leser durch das Kirchenjahr führen und ihm alle die Gedanken, Stimmungen, Erwägungen, auch Texte vermitteln, welche die Kirche in ihren offiziellen Büchern, insbesondere dem Meßbuch und Stundengebet niedergelegt hat. Das Ziel, das das Buch erreichen will, ist also ein sentire cum ecclesia in einem weiteren Sinne oder auf deutsch ein Leben mit der Kirche."[1] So formulierte Pius Parsch das Ziel seines „Das Jahr des Heiles" im Vorwort zur 12. Aufl. im Jahr 1938.

Dieser dreibändige „Klosterneuburger Liturgiekalender" ist für R. das Leitbild des vorliegenden Bdes (wie auch der noch geplanten weiteren Veröffentlichungen). Ob er es „neu geschrieben hat" hat, wie der Autor seinen Anspruch im Vorwort des vorliegenden Bdes formuliert (10), wage ich nicht zu beurteilen – zumindest lassen sich die Wirkungen noch nicht messen und mit Pius Parschs Werk vergleichen. Aber auf jeden Fall ist R. ein Werk gelungen, das gut zu lesen ist, den Leser bereichert.

Der Autor liefert soviel liturgie-historisches Material wie nötig, um auf diesem Hintergrund und von diesen Quellen her seine spirituell-pastoralen Gedanken zu entwickeln.

Das Konzept des Buches folgt nicht einer (vermeintlichen) Chronologie des Kirchenjahres, sondern greift die Entwicklungsgeschichte des liturgischen Jahres auf und erhält so – fast automatisch – die Dreigliederung des vorliegenden Bdes: Sonntag – Ostern (und Quadragesima) – Weihnachten/Epiphanie (und Advent).

Damit folgt der Autor nicht nur dem heutigen Stand liturgiewissenschaftlicher Forschung, der ja bekanntlich auch Eingang in die Dokumente der nachkonziliaren Reform gefunden hat, sondern er setzt damit auch den liturgisch-theologischen Schwerpunkt: Sonntag/Ostern und daran anschließend die Entfaltung des „Mysterium Christi"[2].

Der Sonntag wird ganz von der Auferstehung des Herrn her gesehen; die Notwendigkeit, daß Kirche sich am Herrentag versammelt, will sie Kirche sein, wird deutlich herausgestellt. Die sonntägliche Eucharistie, die Feier des wöchentlichen Pascha, prägt den ersten Tag der Woche so, daß alle anderen Aspekte (Arbeitsruhe, „Gruppenmessen", Stundenliturgie, andere Wortgottesdienste, das sonntägliche Leben der Gläubigen) dieser Mitte christlicher und kirchlicher Existenz zu- bzw. nachgeordnet werden.

[1] Parsch, P., Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender, Klosterneuburg [12]1938, Bd. I, 7

[2] s. Untertitel des genannten Werkes von Parsch

Bei all den pastoralen Impulsen für die Feier des Sonntags stechen die Erfahrungen des Autors ins Auge.

Das gilt ebenso für den Bereich von Ostern.

Die Bedeutung des vorausgehenden Fastens für die Feier der Eucharistie wie für das Osterfest[3], die Bemerkungen zur Feier der Osternacht, die Betonung der Pentecoste als der „Woche von Wochen" im Lauf eines Jahres sowie die Vorschläge des Autors zur Behandlung des Pfingstmontags im deutschen Sprachraum kann man nur unterstreichen.

Über die Frage des zeitlichen Ansetzens der „Vorabendmesse", über seinen Vorschlag, eine Agape in der Osternacht nur „unter ausgiebigem Beten" zu halten (sonst lieber gar nicht (54), über die Auffassung, das Taufversprechen in der Osternacht sei besser für die Feier der Gemeinde als eine K i n d e r -taufe und über die Ablehnung R.s der Verwendung der Osterkerze an den Sonntagen außerhalb der Osterzeit – darüber kann und muß man sicher streiten, denn viele der für die genannten Postulate herangezogenen Argumente mögen den Autor überzeugen, zwingend sind sie nicht.[4]

Vermißt habe ich unter anderem eine deutliche Kritik an den sog. Thematiksonntagen innerhalb der Pentecoste (z. B.) „Geistliche Berufe", „Kommunikation").

Das soll an Einzelkritik genügen. Die jährliche und die wöchentliche Osterfeier dienten hier als Beispiele einer Kritik, die in die Konkretion geht. Gleiches oder ähnliches wäre zu den Thematiken Quadragesima, Weihnachten/Epiphanie und Advent zu sagen.

Trotz solcher Einzelkritik: Dem Vf. des Buches, das sicher nicht am Schreibtisch entstanden ist, in das vielmehr reiche pastorale Erfahrung eingeflossen ist, ist man zu Dank verpflichtet. In Detailfragen sollte der Autor vielleicht zurückhaltender sein, nicht nur weil eine größere Konkretion in Einzelfragen leicht zu Widersprüchen herausfordert und herausfordern muß (da ja immer auch die konkrete zeitliche wie gemeindliche Situation zu berücksichtigen ist), sondern auch weil eine so große Konkretion das Buch sehr leicht der Gefahr aussetzt, schnell „überholt" zu werden, was sicher nicht der Intention des Autors entspricht und was auch schade wäre.

Zum Abschluß: Das vorliegende Buch ist kein „wissenschaftliches" Buch, sondern ein spirituell-pastorales – ohne die notwendige Wissenschaftlichkeit zu vernachlässigen. Und ein „geistliches" Buch will es ja auch sein, denn „es wendet sich an alle Christen, die sich um ein vertieftes religiöses Leben aus den authentischen Quellen der Kirche heraus bemühen"[5].

C o e s f e l d K l a u s - B e r n d M ü l l e r

[3] vgl. Der Römische Kalender, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 20, Trier 1969, 25 Art. 1),

[4] wobei heute das Karsamstagsfasten in unserem Sprachraum kaum wieder zu gewinnen ist, da es faktisch und im Bewußtsein von Klerus und Gemeinden verschwunden ist.

[5] Dem Grundsatz, Symbole, die mit bestimmten Abschnitten des liturgischen Jahres in Zusammenhang stehen, dürfe man nicht das ganze Jahr gebrauchen, da sie sonst der Gefahr der Verflachung ausgesetzt seien, ist dagegen unbedingt zuzustimmen.

Pobee, John S.: **Grundlinien einer afrikanischen Theologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 155 S. (Theologie der Ökumene Bd 18). kart.

Was wird aus einem Gott, der in schwarzafrikanischen Kategorien gedacht wird? Das Zittern und Entsetzen des weißen Mannes kennt dort kaum noch eine Grenze, wo die Parole etwa in dieser Form ausgegeben wird:

„Wenn der weiße Mann meint, Gott müsse weiß sein, laß ihn seinen Gott anbeten, wie er möchte; wenn der gelbe Mensch einen Gott seiner Rasse anbetet, laß ihn tun, wie es ihm gefällt. Wir Neger haben ein neues Gottesverständnis gefunden. Unser Gott hat keine Hautfarbe. Es ist jedoch menschlich, alles durch die eigene Brille zu sehen. Und während nun die Weißen ihren Gott durch die weiße Brille sahen, haben wir gerade damit begonnen – wenn auch reichlich spät – unseren Gott durch die eigene Brille zu betrachten. Laß den Gott Isaaks und Jakobs für jene Rasse existieren, die an den Gott Isaaks und Jakobs glaubt. Wir Schwarzen glauben an den Gott aus Äthiopien, den ewigen Gott, Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Heiligen Geist, an den einen Gott aller Zeiten. Das ist der Gott, an den wir glauben, aber wir werden ihn durch die Brille Äthiopiens anbeten" (8f). Nimmt man diese Vorstellung des Gründers der „Universal Negro Improvement Association", Marcus Garvey, wortwörtlich, so könnte eine erste Frage lauten: Heißt das aber nicht, daß jenseits verbaler Übereinstimmung über die Sache jeder im Grunde doch sich seinen Gott so konstruiert und konstruieren soll, wie es ihm gefällt? Was wird dann aus den sogenannten ewigen christlichen Wahrheiten? Die Aussage Garveys, die der Vf. hier referiert, läuft aber nicht darauf hinaus, die S a c h e s e l b s t als beliebig hinzustellen. Es gilt ohne jeden Zweifel, zwischen Sache oder „Wahrheit" und „Brille" zu unterscheiden. Es geht darum, die christliche Botschaft in eine genuin afrikanische Denkweise zu übersetzen, denn nur so ist eine echte Begegnung mit dem homo Africanus möglich.

Während die Notwendigkeit einer solchen Inkulturationsarbeit keiner Rechtfertigung bedarf, sind die zu lösenden Probleme aber fast unüberschaubar. Neben geographisch und geschichtlich bedingten Gegebenheiten gibt es in Afrika auch eine ganze Reihe von stammesbedingten kulturellen Unterschieden, deren Bedeutung nicht übersehen werden darf. Diese Vielfalt führt zwangsläufig zu unterschiedlichen Fixierungen der religiösen Erfahrungen. Besteht der Versuch P.s aber darin, „das Wesentliche des christlichen Glaubens in authentische afrikanische Denkweise zu übertragen, um einen echten Dialog zwischen ihm und den afrikanischen Kulturen einzuleiten" (14f), so muß zugleich eine Antwort auf die Frage gefunden werden, was eine mit dem Attribut „afrikanisch" qualifizierte Theologie zu leisten vermag. Was heißt „afrikanisch"? Wer ist der homo Africanus? Wenn die Antwort auf die erste Frage noch leicht fällt, insofern man unter „afrikanisch" kulturelle Zusammenhänge versteht, so ist es schwieriger zu sagen, wer der Afrikaner sei, denn für ihn gibt es trotz allgemein gültiger Züge keine Prototypen. Daher kann man auch nicht e i n e Afrikanische Theologie erwarten, sondern afrikanische T h e o l o g i e n, will man keine Schlagwörter-Theologie betreiben! Außerdem muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß der Afrikaner kein Museumsstück ist, sondern daß er immer schon als Lebewesen und Mensch auch Veränderungen unterworfen ist.

Angesichts dieser Gesamtsituation versteht der Vf. – zu Recht – seinen Entwurf als eine Theologie des Dialogs innerhalb und außerhalb der Grenzen Afrikas. Dabei kommt ihm seine Erfahrung aus Studienzeit und Lehrtätigkeit in Afrika, Europa und Nordamerika zugute. Sachkunde und tiefe Verständigungswilligkeit kennzeichnen die Arbeit P.s und machen sie zu einem wertvollen Beitrag zum weltweiten innerkirchlichen und interkulturellen Gespräch. Anhand der Akan-Kultur in Ghana erörtert der Vf. die Grundfragen des Glaubens und der afrikanischen Traditionen. Nicht nur Gott, seine Selbstoffenbarung in vielen Formen und sein universaler Heilsplan, sondern auch Fragen der philosophischen Weltanschauung, der Sprache und der Ethik (Ehe, Familie, Sünde usw.) stehen hier zur Diskussion.

Mit souveräner Geschicklichkeit arbeitet der Vf. die Berührungspunkte der afrikanischen Glaubens- und Lebensweisen mit der christlichen Botschaft heraus. Genuine und unentbehrliche Elemente des Christentums und authentische Grundbestandteile afrikanischer Kultur und Religion werden mit eminenter Stilbeherrschung zu einer sachgerechten Synthese vereinigt (vgl. z. B. die Darlegung zu Christologie in afrikanischer Theologie, 78f). Ebenso entfaltet der Vf. eine ganze Reihe von Begriffen und Denkkategorien der Akan, wie z. B. die Umkehrung des cogito ergo sum Descartes', die lautet: c o g n a t u s e r g o s u m (84ff). Selbst die afrikanische Vorstellung der Großfamilie bietet den Zugang nicht nur zum naheliegenden Verständnis der Kirche als der „Familie Gottes", zu der alle Menschen gehören (117), sie wird auch zu einer Theologie der Schuld und der Sünde als „jeder Akt, der nicht zum Wohl und Fortleben der Familie beiträgt" (ebd.), verarbeitet. Ebenfalls stellt nach der Meinung des Vf.s der Ahnenkult eine Vorahnung der christlichen Heiligenverehrung dar. Die Gemeinschaft der Ahnen und die „communio sanctorum" vermittelten so auf unterschiedliche Weise jenen Sinn der Seligkeit und der exemplarischen Verhaltensweise, welche die Lebenden im Auge zu behalten haben.

Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die Grundgestalt der am Beispiel der Akan behandelten Probleme auch die Grundpositionen einer christlichen und denkerisch verantworteten Afrikanischen Theologie markiert. Durch deutliche Herausstellung der Grundzüge afrikanischen Denkens, das die Begegnung mit dem Je-Größeren nicht rein intellektuell, sondern im persönlichen und personalen Verhältnis sucht, vermittelt Pobee seinem Leser richtige und tiefe Einblicke in die unbekannte Welt der afrikanischen Seele.

Eindrucksvoll ist außerdem der Mut des Vf.s zur Wahrheit. Schablonen und klischeehafte Urteile und Vorurteile über afrikanische Wirklichkeiten sowie manche zu Unrecht als christlich geltende Meinungen, Glaubens- und Verhaltensweisen werden gleichermaßen diskret, aber entschieden abgewiesen. Ohne jeden Zweifel hat das Buch das Anrecht, als eines der informativsten und kommunikativsten Kompendien afrikanischen Denkens und als einer der besten Entwürfe afrikanischer Theologie zu gelten; ein Buch, das man immer wieder gern in die Hand nimmt.

M ü n s t e r K o s s i J. T o s s o u

Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von Heinrich **Fries,** Fritz **Köster,** Bernward H. **Willeke,** Niels Peter **Moritzen,** Horst **Bürkle,** Franz **Wolfinger.** – St. Ottilien: EOS Verlag 1981. 190 S. (Kirche und Religionen. Begegnung im Dialog Bd. 1), kart. DM 9.80.

Das im Herbst 1979 vom Zentralrat von Missio München gegründete Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung e. V. (IMG) eröffnet mit dem Bd „Jesus in den Weltreligionen" eine Schriftenreihe zum Thema: Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog.

Das IMG will der „Erforschung fundamentaltheologischer, anthropologischer und soziokultureller Grundlagen einer Theologie der Mission und der Religionen" dienen (7). Es wendet sich in seiner öffentlichen Tätigkeit an einen breiten Leserkreis: Allen „in Theologie, Verkündigung, Schule und Gemeinde mit der Sache befaßten Multiplikatoren, den Studenten und allen Interessenten" (ebd.) soll ein „sachgerechtes" Verständnis von Mission in der Welt von heute vermittelt werden. „Die Einsicht in den Wert fremder Kulturen und in die Heilsmöglichkeit in nichtchristlichen Religionen erfordert" – so die Hrsg. – „mehr Rücksicht, als bisher üblich war" (8f.).

Der vorliegende Bd „Jesus in den Weltreligionen" enthält die Vorlesungen, die im Herbst 1980 gehalten wurden:

– „Jesus in der jüdischen Sicht" von H. Fries (15–49);
– „Jesus im Islam" von F. Köster (51–76);
– „Das Jesusbild im Hinduismus" von B. H. Willeke (77–98);
– „Jesus in neuen religiösen Strömungen aus Asien" von N. P. Moritzen (99–116);
– „Der kosmische Christus. Ein Kapitel indischer Theologie" von H. Bürkle (117–145);
– „Jesus in den Befreiungsbewegungen" von F. Wolfinger (147–181).

Literaturhinweise zu den genannten Themenbereichen schließen das Buch ab (182–190).

Die einzelnen Beiträge entwerfen ein jeweils skizzenhaftes Bild davon, welche Rolle Jesus in den Weltreligionen – behandelt werden Judentum, Isalm und Hinduismus – sowie in religiösen Strömungen der Gegenwart einnimmt. Wenn entsprechend dem Buchtitel von „Jesus in den Weltreligionen" die Rede sein soll, dann darf mit Recht gefragt werden, warum gerade das Christentum ausgespart ist. Eine knappe Darstellung des christlichen Glaubens an Jesus Christus wäre in diesem im weitesten Sinne ökumenischen Themenkreis gut plaziert gewesen. Dann hätten die im Vorwort aufgeworfenen Fragen zur Christologie („Wenn die anderen Jesus anders als wir interpretieren, so bedeutet das an die christliche Verkündigung und Theologie die Rückfrage, ob sie vielleicht einen Christus verkündet und ein Christentum vorgelebt haben, die zuwenig Erlösung, Heil, Hoffnung für die Menschen aufzeigten; ob wir vielleicht in unserer Tradition Züge am biblischen Zeugnis von Jesus vergessen haben, an die uns die anderen jetzt erinnern" (11)), aufgegriffen werden können. Die Antwort darauf steht noch aus. Sie aber ist mitentscheidend für ein „Umdenken gegenüber manchen früheren Auffassungen" innerhalb der christlichen Theologie (8).

Die in dem Sammelband vorgelegten Beiträge sind von recht unterschiedlicher Qualität:

H. Fries gibt, ausgehend von der engen heilsgeschichtlichen Verbindung zwischen Judentum und Christentum, zunächst einen summarischen Überblick über die weitestgehend polemische und gegenseitig diffamierende Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum bis ins 18. Jh. hinein, um dann auf den durch Humanismus und Aufklärung einsetzenden Wandel im jüdischen Jesusbild einzugehen. Unterbrochen wurde die aufkeimende positive Entwicklung durch den Nationalsozialismus mit seinem tödlichen Judenhaß, seinen verbrecherischen Judenverfolgungen, -deportationen, -hinrichtungen. Durch diese grauenhafte Erfahrung aufgeschreckt, wuchs (allerdings zu spät) dann in der Nachkriegszeit in der Erkenntnis der eigenen Schuld, besonders bei vielen Christen die Einsicht in die gemeinsame Verknüpfung von Judentum und Christentum, in der Heilsgeschichte Israels. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung war das II. Vat. und der dadurch in Gang gesetzten jüdisch-christlichen Dialog. Ausdrücklich verweist F. auf den entscheidenden Anteil der evangelischen Kirche und Theologie auf die neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden (vgl. Literaturhinweise; 33). Dieser Öffnung der christlichen Kirchen gegenüber dem Judentum korrespondiert „die neue Sicht des christlichen durch das Judentum", insbesondere „ein neues Bild von Jesus im heutigen Judentum" (33), was der Vf. anhand von Publikationen jüdischer Autoren erläutert (33–40). Damit gibt F. einen ersten Einblick in die heutige jüdische Diskussion um Jesus, die durch Reaktionen christlicherseits ergänzt wird (40–47). – In den Anm. (47–49) fehlt Nr. 21.

F. Köster geht der Frage „Jesus im Islam" nach. Der Titel ist irreführend. Er müßte „Jesus im Koran" lauten, denn die islamische Tradition bleibt nahezu unberücksichtigt. Auch das V. Kap. „Heutige theologische Interpretation christologischer Aussagen des Koran" (67–71) wird der islamischen Tradition nicht gerecht. – Die ersten beiden Kap. (51–55) versprechen auf den ersten Blick, die höchst interessante Frage nach Muhammads Stellung innerhalb der christlichen Theologie zu beinhalten. Doch leider ist diese Erwartung viel zu hoch. Der Leser wird lediglich über einige geschichtliche Fakten bzgl. der Ausbreitung des Islams informiert. – Das III. Kap. enthält schwerpunktmäßig die koranischen Aussagen über Jesus. Was die Parallelität zwischen Koran und apokryphen Evangelien angeht, gerade bzgl. der makkanischen und madinischen Kindheitsgeschichte Jesu – K. läßt diese Differenzierung übrigens außer acht –, wäre ein Hinweis auf die Arbeit von C. Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. – Wien, Freiburg, Basel 1978 notwendig gewesen; doch weder C. Schedl noch H. Räisänen, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans (Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, Bd. XX). Helsinki 1971 werden erwähnt. – Wenn von Jesus als „Wort Gottes" die Rede ist, so darf das nicht mit dem Logos des Johannesevangeliums identifiziert werden (65). Das arabische Wort „kalima" in seiner koranischen Wendung läßt eine solche Deutung nicht zu. Dementsprechend hat bereits das II. Vat. in der Erklärung „Nostra aetate" darauf verzichtet. – Einige zu korrigierende Formalia: Anm. 16 (73) dürfte wohl ein Druckfehler sein; statt Havek muß es richtig Hayek heißen. In den Literaturhinweisen ist Norman Daniel wohl irrtümlich unter N eingeordnet (185); doch Norman ist der Vor-, Daniel der Zuname.

B. H. Willeke behandelt das „Jesusbild im Hinduismus". Die klare Gliederung erleichtert das Lesen enorm: I. Bedeutende Inder über Jesus Christus (78–88); sieben Persönlichkeiten von Ram Mohan Roy (1773–1833), der sich nachweislich als erster Hindu mit Jesus Christus beschäftigt hat, über Mohandas Karamcand Gandhi (gest. 1948) bis hin zu Manilal C. Parekh, der 1967 starb, werden vorgestellt und auf ihr Jesusbild hin befragt. – II. Die indischen Züge des Jesusbildes (88–90); hier werden die zuvor im einzelnen untersuchten Darstellungen in ihren Aussagen über Jesus systematisiert und zusammengefaßt. – III. Das Jesusbild in der indischen Theologie (90–94); in diesem Kap. geht der Vf. auf jene indischen Theologen ein, die auf die Jesus-Interpretation des Hinduismus rekurrieren und eine Christologie im indischen Kontext zu erschließen versuchen.

Am Beispiel „Der kosmische Christus. Ein Kapitel indischer Theologie" (117–145) – dieser Beitrag stammt von H. Bürkle – wird diese Rezeption indischen Gedankenguts näher ausgeführt.

N.-P. Moritzen stellt in seinem Aufsatz „Jesus in neuen Strömungen aus Asien" (99–116) indische und ostasiatische religiöse Gruppen vor, die seit einigen Jahren in unseren Bereichen werbend auftreten.

F. Wolfinger untersucht in seinem Beitrag „Jesus in den Befreiungsbewegungen" (147–181) jene Weltanschauungsgruppen, die – erwachsen aus politisch-ökonomischen, sozialen oder kulturellen Motiven – als „Konkurrenten" der großen Religionen auftreten. Am Beispiel der „Theologie(n) der Befreiung" in Lateinamerika wird dieses Problemfeld verdeutlicht.

Trier Ludwig Hagemann

Crapon de Caprona, Pierre: **Le Coran: Aux sources de la parole oraculaire.** Structures rythmiques des sourates mecquoises. – Paris (1981): Fides IV–683 S. (Publications Orientalistes de France coll. Arabiyya 2), kart.

Diese Habil.-Schrift ist eine schwierige Lektüre, aber der Anfang einer Untersuchungsmethode, die zwar schwer zugänglich ist, denn sie betritt Neuland, aber zu neuen, durch weitere Forschungsarbeiten abzusichernden Erkenntnissen führt.

Der Autor hat zwanzig Suren des Korans aus der mekkanischen Periode berücksichtigt, in denen die rhythmische Struktur noch deutlicher zu erkennen ist als in den Suren der medinischen Periode der koranischen Verkündigung. Er hat diese Suren einer peniblen, äußerst präzisen Analyse in bezug auf ihren metrischen Rhythmus unterzogen. Dadurch sucht er, das Geheimnis einer Orakelsprache zu lüften, die keine Dichtung im klassischen Sinne ist, und auch keine Prosa und keine einfache Reimprosa, sondern das, was er als eine panmetrische Sprache bezeichnet.

Eine solche Analyse soll erlauben, die Art der Zusammenstellung der verschiedenen Teile der Suren aufzudecken und die Spuren der redaktionellen Arbeit im Laufe der Entstehungsgeschichte des Korans besser bloßlegen zu können. Denn der Koran hat wohl eine Redaktionsgeschichte bis zur endgültigen Fixierung seiner jetzigen literarischen und grammatikalischen Gestalt erlebt.

Der Vf. macht sich die Aufgabe nicht leicht. Er stellt seine Arbeit in einen größeren sprachlichen Zusammenhang (Orakelsprache, westsemitische Sprachgruppe), er schreibt ein aufschlußreiches Kap. über Muhammad, den Verkünder des Korans, er umreißt die Etappen der Entstehungsgeschichte des Korans und stellt die verschiedenen Gewährsmänner, die für diese Entstehungsgeschichte verantwortlich sind. Erst dann geht er an die Arbeit. Er stellt die analysierten Texte in verschieden gestaltete Gitter, um ihre jeweilige Struktur herauszufinden und in ihrem Typ näher zu definieren.

Seine Schlußfolgerungen in bezug auf diese Typen, auf die ursprüngliche Gestalt der gesprochenen Botschaft, auf den ursprünglichen Wortlaut der koranischen Texte werden vom Autor nach den Maßstäben einer genau bestimmten und durchdachten Methode und im Rahmen einer genau abgesteckten Perspektive vorgelegt. Er weiß, daß es sich dabei oft um erste Thesenformulierungen oder gar um

Hypothesen handelt, die einer weiteren Bestätigung bedürfen, und zwar u. a. durch phonetische Erklärungen. Erst in einer zweiten Phase der Forschung kann man zu den Urformen der Verkündigungsprache, des gesprochenen Wortes, das ja der Träger der Botschaft ist, zurückstoßen. Erst dann kann man die ersten Gehversuche unternehmen in Richtung einer Neuübersetzung und einer Neukommentierung der so wiederhergestellten Texte.

In diesem genauen Rahmen und trotz aller wohl möglichen und angebrachten Bedenken ist diese Arbeit willkommen und anregend. Sie verdient die Aufmerksamkeit der Koranforscher und der Fachwelt. Sie leistet einen ersten Beitrag zu einer noch ausstehenden, nach den Grundsätzen und Methoden der modernen Exegese geführten Koranexegese bei.

Münster Adel Theodor Khoury

Jargy, Simon: **Islam et chrétienté.** – Genève: Labor et Fides / Paris: Publications orientalistes de France (1981), 216 S. (Coll. Arabiyya 3), kart.

Das vorliegende Buch ist eine Einführung in den Islam, vor allem was seine religiösen, historischen und politischen Beziehungen mit dem Christentum betrifft. Der Vf. erfüllt seine Aufgabe mit großer Gelehrsamkeit, fachlicher Kompetenz, ausgewogenem Urteil und einem Hauch stilistischen Glanzes.

Der 1. Teil (21–97) stellt den Islam in seinen politisch-religiösen Rahmen und befaßt sich zunächst mit dem vorislamischen Arabien, wo der Einfluß des orientalischen Christentums nicht gering war. Dann wird Muhammad, der Verkünder des Korans, vorgestellt, wobei seinen Beziehungen zu den Christen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Bei der anschließenden Kurzdarstellung der koranischen Botschaft werden vor allem der eschatologische Charakter der ersten Verkündigung in Mekka hervorgehoben, der Monotheismus des Islams und die Stellungnahmen des Korans zu den christlichen Dogmen dargelegt.

Das einzige Kap. des 2. Teiles (103–129) faßt in eiligen Schritten die christlichen Positionen dem Islam gegenüber zusammen und erinnert an den Beitrag des Islams zum Aufbau der Kultur und Zivilisation des Abendlandes.

Der 3. Teil (133–194) ist der interessanteste. Er gibt einen knappen, aber aufschlußreichen Überblick über die Reaktion der islamischen Welt auf die Kolonialzeit, die reformistische Bewegung im Islam, die Position des Islams zur Frage der Säkularisierung, die nationalistische Bewegung, die politischen Vorstellungen und Gebilde in der islamischen Welt (Wahhabismus, Muslimbruderschaft, shi'itischer Fundamentalismus). Dieser Teil schließt mit einem Kap. über die Wege des christlich-islamischen Dialogs.

Der Vf. leistet in diesem Buch einen inhaltsreichen Beitrag zur Erforschung der Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Er bringt vor allem interessante Anregungen über die Art und Weise, wie das Zusammenleben von Christen und Muslimen in einer immer näher zusammenrückenden Welt besser gestaltet werden kann, und zwar durch besseres gegenseitiges Verständnis und ein aufgeschlosseneres Ernstnehmen der religiösen, spirituellen und humanen Werte des Islams.

Münster Adel Theodor Khoury

Antes, Peter **Ethik und Politik im Islam.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). 112 S. kart. DM 22.–

In vielen Ländern der islamischen Welt machen sich zunehmend Strömungen breit, die die Verwirklichung einer rein islamischen Gesellschaft propagieren. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung beleuchtet Antes die Grundprinzipien islamischer Ethik und Politik mit ihren Auswirkungen auf das Leben des einzelnen sowie der Gemeinschaft.

Das Buch umfaßt sechs Kap.:
I. Ethik und Politik im Islam aktuell.
II. Der Islam zur Zeit Mohammeds.
III. Die Ethik des Einzelnen.
IV. Das Leben in der Familie.
V. Das Leben in der Gemeinschaft.
VI. Das Ideal und die Wirklichkeit.

Ein Personen- und Sachregister (109–112) schließt die Arbeit ab. Ein eigenes Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Statt dessen gibt der Vf. in den Anmerkungen (96–108) Literaturhinweise zu den behandelten Problemkreisen.

Im wesentlichen stützt sich der Vf. auf zwei von ihm im Jahre 1980 erschienene Veröffentlichungen: Ethik im Islam, in: C. H. Ratschow (Hrsg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch: Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980, 177–225; Der Islam als politischer Faktor, hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Hannover 1980. Die hier vorgelegte Arbeit greift in erster Linie jene Aspekte der islamischen Religion auf, die das Handeln des einzelnen wie der Gemeinschaft betreffen. Dabei zeigt sich – wie der Vf. im Vorwort betont –, „daß die Teilbereiche häufig so eng mit der eigentlichen Sinnmitte der Religion verknüpft sind, daß sich eine ... Unterscheidung nicht immer als sinnvoll erweist" (9). Diese enge Verflechtung von Ethik, Politik und Religion im Islam erläutert der Vf. im 2. Kap.: Der Islam zur Zeit Mohammeds. Dieser Rückgriff auf den Islam der ersten Stunde in einer aktuellen, auf heute bezogenen Studie ist deshalb für viele interessierte Leser von Wichtigkeit, weil erst so ein Dreifaches deutlich wird:

1. die das Leben und Handeln der Muslime bestimmende und prägende Ausstrahlung des frühen Islams, dessen normative Kraft, die ihm – wenigstens als Idealvorstellung – bis heute zukommt (vgl. Kap. III–V),

2. die Zielsetzung jener aktuellen Strömungen, die nach Rückkehr zu dieser idealen Gestalt des Islams rufen – unter gleichzeitiger Abkehr von europäischen Vorstellungen und Vorbildern (vgl. Kap. I),

3. die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit innerhalb des Islams (vgl. Kap. VI).

Mit dieser Konzeption gelingt es dem Vf., einen Gesamteindruck von dem zu vermitteln, was sich gegenwärtig in der islamischen Welt als Tendenz und Reaktion abspielt. Für deren Erhellung ist das für einen breiten Leserkreis geschriebene Buch ein wertvoller Beitrag.

Daß insbesondere der schiitische Islam und seine Auswirkungen im Iran miteinbezogen ist, steigert die Aktualität dieser Arbeit. Vorsicht ist u. E. geboten bei teilweise wörtlicher Übernahme von Veröffentlichungen anderer Autoren (vgl. 47ff). Was Zitat ist, sollte als Zitat gekennzeichnet sein. Ein Hinweis in den Anmerkungen genügt u. E. nicht (vgl. 47, Anm. 82).

Trier Ludwig Hagemann

Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982. Hrsg. von Joseph Kotschner. – Düsseldorf: Patmos (1982). 208 S., Ln. DM 24.80

Eine für die Oberdeutsche und Niederdeutsche Provinz der Karmeliten zusammengestellte Sammlung von Beiträgen zum Leben und Werke Teresas von Avila. H. U. v. Balthasar schreibt über „Christliche ‚Mystik' heute", J. Sudbrack über „Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung": Teresas und Luthers „Anliegen ist das gleiche: Der Mensch hat niemals etwas vorzuweisen, sondern muß alles von Gott her erwarten" (57). Eine wichtige Feststellung, wichtig für die im Lutherjahr erhoffte weitere Verständigung: Teresas Mystik stimmte mit der Frömmigkeit des von ihr als „Verräter" bezeichneten Luther überein. O. Steggink spricht über Teresa als Frau und Mystikerin, U. Dobhan über „Teresas Weg zu Christus, E. E. Larkin über Teresa und das Gebet. E. Lorenz berichtet über die Apologie des Fray Luis de León, eines der größten Lyriker in spanischer Sprache, der als Theologe lange Zeit der Inquisition zum Opfer fiel, später, als erster, die Werke der hl. Teresa herausgab und eine Apologie zur Verteidigung ihrer persönlichen Offenbarung schrieb, die in Übersetzung beigefügt ist.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Caussade, Jean-Pierre de: **Hingabe an Gottes Vorsehung.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1981). 207 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 12.80

Unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Ausgabe in der Reihe „Licht vom Licht", aus dem Französischen übertragen von Peter Alvo.

Dieses Werk des französischen Jesuiten (1675–1749 oder 1751), eines der meistgelesenen religiösen Bücher der letzten hundert Jahre (11), ist aus Bruchstücken von geistlichen Briefen des Verfassers zusammengestellt. Es wendet sich gegen übertriebenen Rationalismus: Weniger der Geist als vielmehr das Herz müsse die Anordnungen Gottes entdecken. Die Hingabe an Gottes Vorsehung wird aber nicht rein passiv verstanden im quietistischen Sinne, sondern primär als treue Erfüllung der göttlichen Gebote. Henri Bremond und John Chapman bekennen nach dem Zeugnis der Hrsg., daß sie de C. die tiefsten religiösen Erkenntnisse verdanken (11). Was C. sagt und empfiehlt, „ist persönlich erlebt, erbetet und durchlitten".

Die Hrsg. legen die unverkürzte Übersetzung des französischen Originals vor.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v(on) **Lilienfeld** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Peter Hauptmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 501 S. = Kirche im Osten. Monographienreihe XVII; kart. DM 148,–; S. 16–25: Bibliographie F. v. Lilienfeld.

Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung. Festgabe für Gottfried **Voigt** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Seidel und Karl-Heinz Bieritz. – B: Evang. Verlagsanstalt (1982). 366 S.; kart. M 17,50. S. 350–360: Bibliographie G. Voigt.

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard **Krause** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Henning Schröer und Gerhard Müller. – B, NY: De Gruyter 1982. XI, 431 S.; Lw. DM 158,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Müller, Augustin Rudolf: Martin **Bubers** Verdeutschung der Schrift. – St. Ottilien: EOS Verlag 1982. IX, 177 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XIV; kart. DM 28,– [Diss., München].

Delorme, Jean: Die Lektüre und ihr Text. – Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, Mchn/Mz 1982, 19–47; S. 48–78: Patter, Daniel: Toward a theopoetic – Grundlagen strukturaler Hermeneutik.

Hoffmann, Thomas A., SJ: Inspiration, normativeness, canonicity, and the unique sacred character of the Bible. – CBQ XLIV, 1982, 447–469.

2. Altes Testament

Art and meaning: rhetoric in biblical literature. Ed. by David J. A. Clines, David M. Gunn and Alan J(on) Hauser. – Sheffield: (JSOT Press) 1982. 266 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XIX; [cont. e.a.:] p. 1–19: Kessler, Martin: A methodological setting for rhetorical criticism; p. 20–36: Hauser, Alan Jon: **Genesis 2–3**: The theme of intimacy and alienation; p. 37–61: Isbell, Charles: The structure of **Exodus 1:1–14**; p. 62–71: Vater, Ann M.: "A Plague on Both our Houses": Form – and rhetorical – critical observations on **Exodus 7–11**; p. 72–96: Gunn, David M.: The "Hardening of Pharaoh's Heart": Plot, character and theology in **Exodus 1–14**; p. 97–107: Coats, George W.: Humility and honor: A Moses legend in **Numbers 12**; p. 108–139: Exum, J. Cheryl: "Whom will he teach knowledge?": A literary approach to **Isaiah 28**; p. 140–171: Kuntz, J. Kenneth: The contribution of rhetorical criticism to understanding **Isaiah 51:1–16**; p. 172–198: Kselman, John S.: "Why have you abandoned me?"A rhetorical study of **Psalm 22**; p. 199–214: Clines, David J. A.: The arguments of Job's three friends.

Kornfeld, Walter: **Levitikus**. – (Wü:) Echter Verlag (1983). 113 S. = Die Neue Echter Bibel VI; kart. DM 28,–

Gnuse, Robert: A reconsideration of the form-critical structure in **I Samuel 3**: An ancient Near Eastern dream theophany. – ZAW XCIV, 1982, 379–389; S. 390–399: Booij, Th.: Negation in **Isaiah 43, 22–24**; p. 400–409: Deutsch, Celia: The **Sirach 51** acrostic: Confession and exhortation.

Langlamet, F., OP: David, fils de Jessé. Une édition prédeutéronomiste de l'«histoire de la succession». – RB LXXXIV, 1982, 5–47; p. 498–527: Schenker, Adrian, OP: Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild **Nebulkadnezzars** und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen; p. 321–369: Merendino, Rosario Pius: **Jes. 49, 14–26**: Jahwes Bekenntnis zu Sion und die neue Heilszeit.

Burnier-Genton, Jean: **Ézéchiel** – fils d'homme. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). 103 p. = Essais bibliques V; sfr 19,–.

Kenneth Kuntz, J.: **Psalm 18**: A rhetorical-critical analysis. – Journal for the Study of the Old Testament XXVI, 1983, 3–31; p. 33–60: Webster, Edwin C.: Strophic patterns in **Job 3-28**; p. 61–76: Eslinger, Lyle: Viewpoints and points of view in 1 **Samuel 8–12**; p. 77–88: Helyer, Larry R.: The separation of Abram and Lot: Its significance in the Patriarchal narratives; p. 89–96: Janzen, J. Gerald: 'Samuel opened the doors of the house of Yahweh' ‹**Samuel 3.15**›; p. 97–106: Ogden, Graham S.: **Joel 4** and prophetic responses to national laments; p. 107–113: Van der Wal, Adri: The structure of **Amos**; p. 115–125: Schmitt, John J.: The gender of Ancient Israel.

Iob. Edidit Joseph Ziegler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 414 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XI, 4; Lw. DM 168,–.

Knibb, Michael A.: Apocalyptic and wisdom in **4 Ezra**. – Journal for the Study of Judaism XIII, 1982, 56–74; p. 75–109: Schaberg, Jane: Major Midrashic traditions in **Wisdom 1, 1–6, 25**.

Hossfeld, Frank-Lothar: Der **Dekalog.** Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 308 S. = Orbis biblicus et orientalis XLV; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Münster].

Janowski, Bernd: **Sühne** als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1982. XIV, 394 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LV; DM 69,80. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Asensio, Felix: Antropología y teocentrismo en un triptico bíblico: **Josué – Jueces – Samuel**. – Burgos: Ed. Aldecoa (1981). 574 p. = Vida cristiana VI.

Heater, Homer: A Septuagint translation technique in the Book of **Job**. – Wash, D. C.: The Catholic Biblical Assoc. of America 1982. XIV, 152 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XI; $ 4,–.

Auffret, Pierre: La sagesse a bâti sa maison: études de structures littérares dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 580 p. = Orbis biblicus et orientalis XLIX; Pp. DM 135,–.

Rendtorff, Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener (Verlag des Erziehungsvereins 1983). XII, 323 S.

Israel's prophetic tradition. Essays in honour of Peter R. **Ackroyd**. Ed. by Richard Coggins [e.a.] – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1982). XIX, 272 p.; £ 21,–; [cont.:] p. 1–11: Ringgren, Helmer: **Prophecy** in the ancient Near East; p. 12–31: Porter, J. R.: The origins of prophecy in Israel; p. 32–57: Van der Woude, A. S.: Three classical prophets: **Amos, Hosea** and **Micah**; p. 58–76: Eaton, John: The **Isaiah** tradition; p. 77–94: Coggins, Richard: An alternative prophetic tradition?; p. 95–118: Zimmerli, Walther: Visionary experience in **Jeremiah**; p. 119–136: Clements, R. E.: The **Ezekiel** tradition: prophecy in a time of crisis; p. 137–154: Mason, Rex: The prophets of the restoration; p. 155–180: Knibb, Michael A.: Prophecy and the emergence of the Jewish apocalypses; p. 181–199: Whybray, R. N.: Prophecy and wisdom; p. 200–216: Murray, Robert: Prophecy and the cult; p. 217–232: Phillips, Anthony: Prophecy and law; p. 233–249: Sawyer, John F. A.: A change of emphasis in the study of the prophets; p. 250–262: Simon, Ulrich E.: Martin **Buber** and the interpretation of the prophets.

Morgan, Donn F.: **Wisdom** in the Old Testament traditions. – Oxf: Blackwell (1981). 180 p.; £ 4.95.

Fontaine, Carole R.: Traditional sayings in the Old Testament. – Sheffield: The Almond Press 1982. VIII, 279 p. = Bible and literature ser. V; £ 7,80.

Miscall, Peter D.: The workings of Old Testament narrative. – Phil: Fortress Pr.; Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). 150 p. = Society of biblical literature. Semeia studies; $ 8,95.

Milgrom, Jacob: Studies in cultic theology and terminology. – Lei: Brill 1983. XIII, 172 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXVI; hfl 68,–.

Spieckermann, Hermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 445 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXIX; Lw. DM 98,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Ahlström, G. W.: Royal administration and national religion in Ancient Palestine. – Lei: Brill 1982. XIV, 112 p. = Studies in the history of the Ancient Near East I; hfl 40,–.

Heide, Albert van der: The Yemenite tradition of the Targum of **Lamentations**. Critical text and analysis of the variant readings. – Lei: Brill 1981. X, 193, 53* p. = Studia post-biblica XXXII; hfl 100,–.

Eisenmann, Robert: **Maccabees, Zadokites**, Christians and **Qumran**. A new hypothesis of Qumran origins. – Lei: Brill 1983. XVIII, 110 p. = Studia post-biblica XXXIV; hfl 36,–.

3. Neues Testament

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. III: Midrash, Haggadah, and the character of the community. – Lei: Brill 1982. XII, 261 p.

Dunn, James D. G.: The incident at Antioch ‹**Gal. 2:11–18**›. – Journal for the Study of the New Testament XVIII, 1983, 3–57; p. 58–67: Houlden, J. L.: A response to J.D.G. Dunn; p. 68–74: Cohn-Sherbok, Dan: Some reflections on James Dunn's: 'The Incident at Antioch ‹**Gal. 2:11–18**›'; p. 75–84: Allison, Dale C., Jr.: **Matt. 23:39 = Luke 13:35b** as a conditional prophecy; p. 85–101: Brower, Kent: Elijah in the Markan passion narrative; p. 103–122: Moiser, Jeremy: A reassessment of Paul's view of marriage with reference to **1 Cor. 7**.

Schmithals, Walter: Die Apostelgeschichte des **Lukas**. – Zü: Theolog. Verlag (1982). 247 S. = Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament III, 2; sfr 37,–.

Legrand, L.: On l'appela du nom de Jésus ‹**Luc, II,21**›. – RB LXXXIX, 1982, 481–491; p. 492–497: Deltombe, François: Désormais tu rendras la vie à des hommes ‹Luc, **V, 10**›; p. 177–184: Delebecque, Edouard: «Secouez la poussière de vos pieds». Sur l'hellénisme de Luc, **IX,5**; p. 185–197: O'Toole, Robert, SJ: Paul at Athens and Luke's notion of worship; p. 52–70: Schlosser, Jacques: La genèse de Luc, **XXII, 25–27**.

Schedl, Klaus: Als sich der Pfingsttag erfüllte. Erklärung der Pfingstperikope **Apg 2, 1–47**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 173 S.; kart. DM 25,–.

Segovia, Fernando F.: "**John 13, 1–20**. The footwashing in the Johannine tradition". – ZNW LXXIII, 1982, 31–51; p. 52–68: Derrett, J. Duncan M.: Simon Magus ‹**Act 8, 9–24**›; p. 69–96: Sellin, Gerhard: Das »Geheimnis der Weisheit und das Rätsel der Christuspartei« ‹zu **1 Kor 1–4**›; p. 97–109: Bergmeier, Roland: Altes und Neues zur »Sonnenfrau am Himmel ‹Apk 12›«. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu **Apk 12, 1–17**.

Gatti, Vincenzo: Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su **Act 17, 22–31**. – Brescia: Paideia Ed. (1982). 298 p. = Studi biblici LX; Lire 20 000. [Diss., Roma. Gregoriana]

Hall, David R.: **Romans 3. 1–8** reconsidered. – NTSt XXIX, 1983, 183–197; p. 198–208: Meyer, Ben F.: The pre-Pauline formula in **Rom. 3. 25–26a**; p. 55–61: Heiligenthal, Roman: Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm. **13. 1–7**.

Richardson, Peter: Judgment in sexual matters in **1 Corinthians 6:1–11**. – NovT XXV, 1983, 37–58.

Gillman, J.: Transformation in 1 Cor **15, 50–53**. – EThL LVIII, 1982, 309–333.

Weber, Reinhard: Christologie und „Messiasgeheimnis": ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des **Markus**. – EvTh XLIII, 1983, 108–125; S. 126–137: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als Jesuswort; S. 138–155: Schenk, Wolfgang: Christus, das Geheimnis der Welt, als dogmatisches und ethisches Grundprinzip des Kolosserbriefes.

Schenk, Wolfgang: Das „Matthäusevangelium" als Petrusevangelium. – BZ, N.F. XXVII, 1983, 58–80.

Schweizer, Eduard: **Luke**. A challenge to present theology. (Presented as the Thomas White Currie Lectures at the Austin Presbyterian Theol. Seminary in january 1980.) – Atlanta: John Knox Pr. (1982). 103 p.; $ 9,95.

Segovia, Fernando F.: Love relationships in the Johannine tradition. **Agape/Agapan** in **I John** and the **Fourth Gospel**. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1982). XIII, 319 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVIII; $ 10,– [Diss., Notre Dame]

Newbigin, Lesslie: The light has come. An exposition of the 4th Gospel. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XIV, 281 p.; $ 8,95.

Sell, Jesse: The knowledge of the truth – two doctrines. The book of Thomas the Contender ‹CG II,7› and the false teachers in the pastoral epistels. – Ffm, Bern: Lang (1982). 108 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 194.

Vidal, Senén: La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 337 p. = Biblioteca de Estudios bíblicos L; pes 990,–.

O'Callaghan, José: El Nuevo Testamento en las versiones Españolas. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XIV, 257 p. = Subsidia biblica VI; Lire 24 000.

Frankemölle, Hubert: Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 248 S.

Grech, Prosper: Unità e diversità nel Nuovo Testamento. Lo stato della questione. – RivB XXX, 1982, 291–299; p. 301–322: Rasco, Emilo: Spirito e istituzione nell'opera lucana; p. 323–336: Fabris, Rinaldo: Spirito e istituzione in Paolo; p. 337–362: Penna, Romano: La giustificazione in Paolo e in Giacomo; p. 363–380: Vanni, Ugo: Punti di tensione escatologica del Nuovo Testamento; p. 381–400: Ghiberti, Giuseppe: Ortodossia e eterodossia nelle lettere giovannee; p. 401–434: Fusco, Vittorio: Sul concetto di protocattolicesimo; p. 435–445: Segalla, Giuseppe: Limiti e significato dell' unità e della diversità nel Nuovo Testamento.

Funk, Robert W(alter): Parables and presence. Forms of the New Testament tradition. – Phil: Fortress Press (1982). XI, 206 p.; $ 15,95.

Wilder, Amos N(iven): Jesus' parables and the war of myths. Essays on imagination in the scripture. Ed., with a preface, by James Breech. – Phil: Fortress Pr. (1982). 168 p.; $ 13,95.

Michel, Otto: Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde. – Giessen, Bas: Brunnen Verlag (1983). 136 S. = Monographien und Studienbücher CCCVIII; kart. DM 19,80.

Arens, Edmund: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. – Düs: Patmos Verlag (1982). 424 S. = Patmos Paperback; kart. DM 48,–.

Andry, Carl F.: Paul and the early christians. – (Wash., D.C.:) Univ. Press of America (1981). 146 p.; $ 19,95.

Hainz, Josef: **Koinonia**. „Kirche" als Gemeinschaft bei **Paulus**. – Rgb: Pustet (1982). 294 S. = Biblische Untersuchungen XVI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Jewett, Robert: Christian tolerance. Paul's message to the modern church. – Phil: The Westminster Press (1982). 168 p. = Biblical perspectives on current issues; $ 8,95.

Lüdemann, Gerd: Paulus und das Judentum. – Mchn: Kaiser (1983). 56 S. = Theologische Existenz heute CCXV; kart. DM 10,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Nations, Archie L.: Historical criticism and the current methodological crisis. – SJTh XXXVI, 1983, 59–71.

Hoberg, Hermann: Das Vatikanische Archiv seit 1950. – RömQu LXXVII, 1982, 146–156.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Religion and national identity. Papers read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Stuart Mews. – Oxf: Blackwell 1982. XVI, 618 p. = Studies in church history XVIII; £ 19,50. –; [cont.:] p. 1–20: Brock, S. P.: **Christians** in the **Sasanian** empire: a case of divided loyalties; p. 21–38: Frend, W. H. C.: Nationalism as a factor in anti-Chalcedonian feeling in Egypt; p. 39–46: Lee, G. M.: **Coptic Christianity** in a changing world; p. 47–58: Kemp, David: Cultural conflicts in the mission of saint **Boniface**; p. 59–70: Smith, Julia H. M.: The 'archbishopric' of Dol and the ecclesiastical politics of ninth century **Brittany**; p. 71–86: Banton, Nicholas: Monastic reform and the unification of tenth-century England; p. 87–98: Dawtry, Anne: The **Benedictine** revival in the north: the last bulwark of **Anglo-Saxon** monasticism; p. 99–118: Mason, Emma: *Pro statu et incolumnitate regni mei:* royal monastic patronage 1066–1154; p. 119–136: Rose, R. K.: Cumbrian society and the Anglo-Norman church; p. 137–146: Ransford, Rosalind: A kind of Noah's ark: **Aelred** of **Rievaulx** and national identity; p. 147–160: Loud, G. A.: Royal control of the church in the twelfth-century kingdom of **Sicily**; p. 161–200: Linehan, Peter: Religion, nationalism and national identity in medieval Spain; p. 201–214: Hallam, Elizabeth M.: **Philip** the **Fair** and the cult of saint **Louis**; p. 215–228: McHardy, A. K.: **Liturgy** and propaganda in the diocese of **Lincoln** during the hundred years war; p. 229–242: Harvey, Margaret: *Ecclesia Anglicana, cui Ecclesiastes noster Christus vos prefecit:* the power of the crown in the English Church during the Great Schism; p. 243–260: Webb, Diana M.: **Italians** and others: some quattrocento views of nationality and the church; p. 261–284: Hudson, Anne: **Lollardy**: the English heresy?; p. 285–308: Bossy, John: Catholicity and nationality in the north European counter-reformation; p. 309–318: Fletcher, A. J.: The origins of **English protestantism** and the growth of national identity; p. 319–334: Patterson, W. B.: King **James I** and the protestant cause in the crisis of 1618–22; p. 335–344: Guy, John R.: The significance of indigenous clergy in the **Welsh** church at the restoration; p. 345–366: Duffy, Eamon: 'Englishmen in vaine': Roman Catholic allegiance to George I; p. 367–380: Kirk, Linda: Eighteenth-century **Geneva** and a changing **Calvinism**; p. 381–396: Stafford, William: Religion and the doctrine of nationalism in England at the time of the French revolution and Napoleonic wars; p. 397–408: Bellinger, D. T. J.: The French exiled clergy in England and national identity, 1790–1815; p. 409–432: Gilley, Sheridan: Nationality and liberty, protestant and catholic: Robert **Southey**'s *Book of the Church;* p. 433–448: Doyle, Peter: Bishop **Gosse** of **Liverpool** ‹1865–72› and the importance of being English; p. 449–464: Carwardine, Richard: The know-nothing party, the protestant evangelical community and American national identity; p. 465–488: Robbins, Keith: Religion and identity in modern British history (Presidential address); p. 489–504: Bebbington, D. W.: Religion and national identity in nineteenth-century **Wales** and **Scotland**; p. 505–518: Aspinwall, Bernard: The Scottish religious identity in the Atlantic world; 1880–1914; p. 519–534: Binfield, Clyde: English free churchmen and a national style; p. 535–548: Holmes, R. F. G.: Ulster presbyterians and Irish nationalism; p. 549–556: Sefton, Henry R.: The Church of Scotland and Scottish nationhood; p. 557–566: White, Gavin: 'No-one is free from parliament': the worship and doctrine measure in parliament, 1974; p. 567–590: Lannon, Frances: **Modern Spain**: the project of a national Catholicism; p. 591–607: Alexander, Stella: Religion and national identity in **Yugoslavia**.

3. Alte Kirchengeschichte

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich **Dörrie**. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. – Mstr: Aschendorff 1983. XV, 328 S., 22 Taf. = JAC. Ergänzungsband X; Lw. DM 116,–; [enth.:] S. VIII–XV: Verzeichnis der Schriften von Heinrich Dörrie; S. 1–10: Abramowski, Luise: Nag Hammadi 8,1 »Zostrianus«, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 ‹33›; S. 11–30: Aland, Barbara: Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum »Octavius« des **Minucius Felix**; S. 31–37: Armstrong, Arthur H.: The negative theology of **Nous** in Later Neoplatonism; S. 38–57: Baltes, Matthias: Zur Philosophie des Platonikers **Attikos**; S. 58–63: Baumeister, Theofried: »Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.« Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus; S. 64–74: Beierwaltes, Werner: Marginalien zu **Eriugenas** ›Platonismus‹; S. 75–84: Blumenthal, Henry J.: Some problems about body and soul in later Pagan Neoplatonism: Do they follow a pattern? S. 85–91: Dihle, Albrecht: Vom sonnenhaften Auge; S. 92–105: Dillon, John: **Plotinus, Philo** and **Origen** on the grades of virtue; S. 106–117: Homeyer, Helene: Walahfrids Gedicht über das Theoderich-Denkmal in Aachen; S. 118–122: Kötting, Bernhard: Beurteilung des privaten **Gelübdes** bei Platon, **Origenes** und **Gregor** von **Nyssa**; S. 123–132: May, Gerhard: Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei **Klemens** von **Alexandrien**; S. 133–161: Moreschini, Claudio: **Monoteismo** cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale; S. 162–183: Mühlenberg, Ekkehard: Spätantike Geistigkeit und altchristliche Kunst; S. 184–191: O'Daly, Gerard J. P.: **Augustine** on the origin of souls; S. 192–207: Opelt, Ilona: Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur; S. 208–227: Regen, Frank: Zu **Augustins** Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei; S. 228–238: Rist, John M.: Beyond Stoic and Platonist: A sample of **Origen**'s treatment of philosophy (Contra Celsum: 4.62–70); S. 239–244: Rordorf, Willy: Sind Dämonen gut oder böse?; S. 245–257: Stead, Christopher: The freedom of the will and the Arian controversy; S. 258–266: Stritzky, Maria-Barbara von: Aspekte geschichtlichen Denkens bei **Tertullian**; S. 267–276: Trouillard, Jean: **Erigène** et la naissance du sens; S. 277–302: Vogel, Cornelia J. de: Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?; S. 303–306: Whittaker, John: ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ; S. 307–311: Winden, J. C. M. van: ›An appropriate beginning‹. The opening passage of Saint **Basil**'s In Hexaemeron; S. 312–328: Zintzen, Clemens: Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in **Jamblichs** De mysteriis.

Siegert, Folker: Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in der kopt.-gnost. Schr. von Nag-Hammadi. Mit einem dt. Index. Einf. von Alexander Böhlig. – Tü: Mohr 1982. XXVI, 383 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXVI; Ppb. DM 130,–.

Mahé, Jean Pierre: Hermès en Haute-Égypte. Tome II: Le fragment du *Discours parfait* et les *Définitions hermétiques* arméniennes (NH VI, 8.8a). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1982. L, 565 p. = Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section ‹Textes› VII; FB 2500.

Vermander, Jean-Marie: La polémique des **Apologistes** latins contre les Dieux du paganisme. – RechAug XVII, 1982, 3–128.

Quacquarelli, Antonio: L'antitesi retorica. – Vetera christianorum XIX, 1982, 223–237; p. 239–256: Carlozzo, Giuseppe: L'ellissi in **Ignazio** di **Antiochia** e la questione dell'autenticità della recensione lunga; p. 257–274: Cesana, Felice: Annotazioni al testo di H. G. Opitz dell'«Historia Arianorum ad monachos» di Sant'Atanasio; p. 275–330: Ferrua, Antonio: Note al Thesaurus Linguae Latinae. Addenda et corrigenda al vol. II; p. 331–340: Marin, Marcello: Sulla fortuna delle Similitudini III e IV die **Erma**; p. 341–360: Otranto, Giorgio: Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di **Gelasio** I; p. 361–372: Caggiano, Antonio: L'amministrazione periferica longobarda in **Puglia**: gastaldi e gastaldati; p. 373–394: Falla Castelfranchi, Marina: La chiesa inedita di **San Salvatore** a **Monte Sant'Angelo** (15 fig.).

Trevett, Christine: Prophecy and anti-episcopal activity: a third error combatted by **Ignatius**? – JEH XXXIV, 1983, 1–18; p. 165–174: Luibhéid, Colm: The alleged second session of the Council of **Nicaea**.

Harl, Marguerite: Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"'obscurité" biblique. – VigChr XXXVI, 1982, 334–371; p. 372–383: McDermott, William C.: Saint **Jerome** and pagan Greek literature; p. 383–402: Den Boeft, Jan / Jan Bremmer: Notiunculae martyrologicae II.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Monachisme et Marranisme chez les **Manichéens** d'**Egypte**. – Numen XXIX, 1982, 184–201.

Rolandus, Johannes: Die **Vita Antonii** als Spiegel der Theologie des **Athanasius** und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jh. – ThPh LVIII, 1983, 194–216.

Kee, Alistair: **Constantine** versus Christ. The triumph of ideology. – (Lo:) SCM Press (1982). 185 p.; £ 5,95.

Frazee, Charles A.: Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries. – ChH LI, 1982, 263–279.

Kelly, J.N.D.: The **Nicene** creed. A turning point. – SJTh XXXVI, 1983, 29–39; p. 41–57: Hanson, R.P.C.: The doctrine of the trinity achieved in 381.

Jehl, Rainer: Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung. – FStudien LXIV, 1982, 261–359.

Metzger, Marcel: La théologie des Constitutions apostoliques par **Clément**. – RSR LVI, 1983, 29–49.

L'Huillier, Pierre: Faits et fiction à propos du deuxième concile œcuménique. – EglTh XIII, 1982, 135–156.

Simonis, Walter: Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre **Augustins**. – MThZ XXXIV, 1983, 1–21.

Miles, Margaret: Vision: The eye of the body and the eye of the mind in Saint Augustine's *De trinitate* and *Confessions*. – JR LXIII, 1983, 125–142.

VanEsbroeck, Michel: **Hésychius** de **Jérusalem** *Sur les coryphées* en version slavonne ‹CPG 6577›. – OChP XLVIII, 1982, 371–405.

Boethius. His life, thought and influence. (In commemoration of the fifteen hundredth anniversary of the birth of Boethius 480–1980.) Ed. by Margaret Gibson. – Oxf: Blackwell (1981). XXV, 451 p., with fig. and facs.

Lutz-Bachmann, Matthias: „Natur" und „Person" in den „Opuscula Sacra" des A.M.S. **Boethius**. – ThPh LVIII, 1983, 48–70.

S. Benedetto e l'Oriente cristiano. Atti del simposio tenuto all'abbazia della Novalesa ‹19–23 maggio 1980› a cura di Pio Tamburrino. – Novalesa: Comunità Benedettina 1981. 324 p.; [cont.:] p. 11–35: Gribomont, J.: **San Basilio** nella grande tradizione benedettina; p. 37–51: Tamburrino, P.: La «Regula Benedicti» e gli scritti pacomiani; p. 73–83: Bianchi, E.: **Cenobitismo** benedettino e monachesimo di **Scete**; p. 85–106: Pellegrino, M.: Su alcune fonti patristiche della «Regola» di san Benedetto; p. 109–122: Miscampbell, P.: Ss. Benedetto e Scolastica. "Ut ... eorum quoque corpora nec sepultura separaret"; p. 123–128: Moschopoulos, T.: Alcuni temi monastici orientali nella «Regula Benedicti»; p. 131–143: Pasquino, G. M.: Monaci e monasteri nella legislazione bizantina contemporanea a san Benedetto; p. 145–166: Chiaberto, S.: Atti di fondazione e «typikà ktetorikà» p. 169–182: Leroy, J.: Saint Benoît dans le monde byzantin; p. 185–201: Raquez, O.: L'immagine di san Benedetto nei libri liturgici bizantini; p. 203–214: Penco, G.: Tradizioni e influssi dell'Oriente monastico nell'Italia medievale; p. 217–226: Giannini, P.: S. **Nilo**, fondatore della badia greca di Grottaferrata e la sua prima comunità ai piedi di Montecassino; p. 229–255: Tomai-Pitinca, E.: Monasteri bizantini e benedettini in Terra d'Otranto nei secoli XI-XIII (aspetti politico-istituzionali); p. 257–270: Gemgemian, S.: San Benedetto e la Chiesa armena; p. 273–309: Timiadis, E.: Convergences entre saint Benoît et les Orthodoxes au sujet de l'ascèse.

4. Mittelalter und Neuzeit

Josepho **Ziegler** ... optime merito octogenario [dedicatus]. – (Wü:) Würzburger Diözesangeschichtsverein (1982). 472 S. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter XLIV; [enth.:] S. 9–20: Wittstadt, Klaus: 50 Jahre Würzburger Diözesangeschichtsverein; S. 21–30: Thurn, Hans: Ein **Kalendar** des **11.** Jahrhunderts mit Nekrologeinträgen aus St. Stephan zu Würzburg; S. 31–94: Schlerath, Helmut: Studenten aus Mellrichstadt an europäischen Universitäten bis zur Gründung der Universität Würzburg ‹1582›; S. 95–110: Sehi, Meinrad: Die Stellung des **Würzburger Franziskanerklosters** in der Gründungsphase der Julius-Universität; S. 111–124: Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Manuskripte mit theologischen und philosophischen Vorlesungen aus der Frühzeit der Julius-Echter-Universität; S. 125–146: Hoffmann, Hermann: Nachrichten über Würzburger Theologiestudenten während des Dreißigjährigen Krieges nach einem juliusspitälischen Archivale; S. 147–194: Weigand, Rudolf: Philipp **Braun ‹1654–1735› Bartholomäer**, Professor, Stiftskapitular und Generalvikar; S. 195–270: Freudenberger, Theobald: Der Streit um die Befreiung der Alumnen des Würzburger geistlichen Seminars von der Verbindlichkeit, Hörgelder zu zahlen; S. 271–358: Freudenberger, Theobald: Der Exeget und Orientalist Kilian Joseph **Fischer**. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Fakultät Würzburg in den Jahren 1809 bis 1834; S. 359–388: Lesch, Karl Josef: Franz Xaver **Kiefl** und der Reformkatholizismus; S. 389–394: Hasenfuß, Josef: Herman **Schell** und Franz Seraph **Hettinger** als Vertreter von Fortschritt und Tradition in Würzburg. (Nach ungedruckten Dokumenten); S. 395–402: Schrofner, Erich: Herman **Schell** und die Religionswissenschaft; S. 403–452: Spitznagel, Peter: Regionale Herkunft und soziale Schichtung der Würzburger Studentenschaft zwischen den Weltkriegen unter besonderer Berücksichtigung der Studierenden der Theologie 1919 bis 1939.

5. Mittelalter

Schule, Wolfgang: Bibliographie der Übersetzungen griechisch-byzantinischer Quellen. – Wiesb: Steiner 1982. 159 S. = Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Beih. I; kart. DM 58,–.

Columbanus and **Merovingian monasticism**. (The present collection of essays arises from a colloquy held in University College, Dublin, from 11 to 14 May 1977.) Ed. by H. B. Clarke and Mary Brennan. – (Oxf:) B.A.R. 1981. XVI, 221 p., with cartes and facs. = B.A.R. international series CXIII.

Tugène, Georges: L'histoire ‹ecclésiastique› du peuple anglais. Réflexions sur le particularisme et l'universalisme chez **Bede**. – RechAug XVII, 1982, 129–172; p. 173–201: Gorman, Michael M.: The encyclopedic Commentary on Genesis prepared for Charlemagne by **Wigbold**.

Matthes, Walther: **Corvey** und die **Externsteine**. Schicksal eines vorchristlichen Heiligtums in karolingischer Zeit. – Stu: Urachhaus 1982. 320 S., Ill.

Schwager, Raymund: Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. – ZKTh CV, 1983, 125–155.

Vogel, Jörgen: **Gregor VII.** und **Heinrich IV.** nach **Canossa**. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses. – B, NY: de Gruyter 1983. 311 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung IX; Lw. DM 148,– [Diss., Münster]

Hoeppner Moran, Jo Ann: Clerical recruitment in the diocese of **York**, 1340–1530: Data and commentary. – JEH XXXIV, 1983, 19–54; p. 55–68: Dahmus, John: Preaching to the laity in fifteenth-century Germany: Johannes **Nider**'s 'Harps'; p. 175–193: Robinson, I. S.: The dissemination of the letters of Pope **Gregory VII** during the investiture contest.

Silvestre, Hubert: **Rupert** de **Deutz** a-t-il rédigé, au début de sa carrière, un recueil de réflexions pieuses sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de St-Laurent? – RHE LXXVII, 1982, 365–395.

Waddell, Chrysogonus: Prelude to a feast of freedom: Notes on the Roman privilege *Desiderium quod* of October 19, 1100. – Cît XXXIII, 1982, 247–303; p. 304–332: VanDamme, Jean-Bapt.: A la recherche de l'unique vérité sur **Cîteaux** et ses origines; p. 333–350: Graves, Coburn V.: The organization of an English Cistercian nunnery in **Lincolnshire**; p. 351–367: De Moor, G.: Les convers et converses du couvent des cisterciennes de **Leeuwenhorst** ‹1261–1571›; p. 368–378: Pigeon, Michel: Les exhortations de la *Vita* de **Pierre d'Avranches**, moine de Savigny; p. 379–388: Waddell, Chrysogonus: The *Exordium Cistercii*, Lucan, and mother poverty.

Grauwen, W. M.: **Gaufried**, bisschop van Chartres ‹1116–1149›, vriend van Norbert en van de ‹Wanderprediger›. – APraem LVIII, 1982, 161–209; p. 210–224: Leinsle, Ulrich G.: Aristoteles und die ‹Moderni› in der Vita Siardi; p. 225–251: Neel, Carol L.: The historical work of **Bernhard** of **Ursberg**. II: The Ursberg 'chronicon' and the 'Historia Welforum' tradition.

Regesten und Urkunden zur Geschichte des Klosters St. **Georg** in **Stade**. Bearbeitet von Jürgen Bohmbach. – Hild: Lax 1982. IX, 211 S. = Bremer Urkundenbuch Abt. IX = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter III; Lw. DM 54,–.

Wackerl, Jakob: Die trinitarische Prägung des Weltverständnisses des hl. **Franziskus**. – FStudien LXIV, 1982, 245–260.

Cardini, Franco: Il "Cantico delle creature": Una rilettura. – StudFranc LXXIX, 1982, 283–288; p. 289–326: Lauriola, Giovanni: Francesco d'Assisi "Pasore dell'Essere"; p. 327–341: Di Ciaccia, Francesco: S. Chiara "domina" e Jacopa dei Settesoli "fratello" di Francesco d'Assisi; p. 343–356: Caramancia, Saviero: Pax, pietas, humanitas in S. Francesco e Virgilio.

Outremer. Studies in the history of the crusading kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua **Prawer**. Ed. by B(enjamin) Z. Kedar, H(ans) E(berhard) Mayer, R. C. Smail. – Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute 1982. 346 p., 24 fig.; hfl 120,–; [cont.:] p. 7–14: Publications of Joshua Prawer; p. 15–26: Lopez, R. S.: Fulfillment and diversion in the eight crusades; p. 27–40: Cowdrey, H. E. J.: Pope **Gregory VII**'s "Crusading" plans of **1074**; p. 41–63: Riley-Smith, J. S. C.: The First Crusade and St. Peter; p. 64–88: Constable, G.: The financing of the Crusades in the twelfth century; p. 89–100: Richard, J.: Hospitals and Hospital Congregations in the Latin Kingdom during the first period of the Frankish conquest; p. 101–118: Mayer, H. E.: Carving up crusaders: The early Ibelins and Ramlas; p. 119–129: Linder, A.: An unpublished charter of **Geoffrey**, Abbot of the Temple in Jerusalem; p. 130–152: Benvenisti, M.: Bovaria – babriyya: A Frankish residue on the map of Palestine; p. 153–158: Runciman, S.: The visit of King Amalric I to Constantinople in 1171; p. 159–176: Smail, R. C.: The predicaments of **Guy** of **Lusignan**, 1183–87; p. 177–204: Kedar, B. Z.: The Patriarch **Eraclius**; p. 205–217: Jacoby, D.: Montmusard, suburb of Crusader Acre: The first stage of its development; p. 218–226: Greilsammer, M.: Structure and aims of the Livre au Roi; p. 227–243: Abulafia, D.: Crocuses and crusaders: **San Gimignano, Pisa** and the **Kingdom** of **Jerusalem**; p. 244–257: Morgan, M. R.: The rothelin continuation of **William** of **Tyre**; p. 258–271: Brundage, J. A.: Marriage law in the Latin Kingdom of Jerusalem; p. 272–284: Favreau-Lilie, M.-L.: The teutonic knights in Acre after the fall of Montfort (1271): Some reflections; p. 285–296: Grabois, A.: Christian pilgrims in the thirteenth century and the Latin Kingdom of Jerusalem: **Burchard** of Mount Sion; p. 297–305: Schein, S.: The Patriarchs of Jerusalem in the late thirteenth century – *seignors espirituels et temporeles?;* p. 306–321: Goitein, S. D.: Geniza sources for the crusader period: A survey; p. 323–331: Cahen, Cl.: Some new editions of oriental sources about Syria in the time of the Crusades; p. 332–346: Cardini, F.: Crusade and "Presence of Jerusalem" in medieval Florence.

Urkundenbuch des Klosters **Osterholz**. Bearbeitet von Hans-Heinrich Jarck. – Hild: Lax 1982. 525 S. = Bremer Urkundenbuch Abt. VIII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter V; Lw. DM 48,–.

Spence, Richard: Pope **Gregory IX** and the Crusade on the Baltic. – CHR LXIX, 1983, 1–19.

Molnár, Amedeo: La letteratura **Taborita**. – RStLR XVIII, 1982, 3–23; p. 24–46: Cegna, Romola: La letteratura **Ussita** e **Taborita** perduta conservata in traduzioni Valdesi; p. 169–199: Bronzini, Giovanni Battista: La predicazione di **Bernardino** da **Siena** fra scrittura e oralità.

Edwards, John: Christian **Cordoba**. The city and its region in the late Middle Ages. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. XXV, 240 p.; £ 24,–.

Schimmelpfennig, Bernhard: Die **Degradation** von Klerikern im späten Mittelalter. – ZRGG XXXIV, 1982, 305–323.

Van Buijtenen, M. P. / A. K. De Meijer: Westbroeks heiligen in polderperspectief. – AGKatKN XXIV, 1982, 157–242.

Palmer, Nigel F.: "Visio Tnugdali". The German and Dutch transl. and their circulation in the later Middle Ages. – Mchn, Zü: Artemis 1982. XII, 447 S., Ill., graph. Darst., 3 Kt. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXVI; Lw. DM 83,– [Diss., Oxford]

6. Gesamte Neuzeit

Esser, Ambrosius: Georg **Meisel** und die Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico. – RömQu LXXVII, 1982, 195–203; S. 204–228: Gatz, Erwin: Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts; S. 229–264: Raab, Heribert: Johannes **Janssen** und das Vatikanische Archiv.

Fischer, Karl Adolf Franz: Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1763. – AHSJ LII, 1983, 52–92.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Clemen, Otto: Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte ‹1897–1944›. (Reprint aus Exemplaren und Sonderdrucken der Ratsschulbibliothek Zwickau und anderer Bibliotheken.) Hrsg. von Ernst Koch. Bd. I: ‹1897–1903›. II: ‹1904–1907›. – Leipzig: Zentralantiquariat der DDR 1982–1983. IX, 575 S.; VII, 531 S.

Smolinski, Heribert: **Stadt** und Reformation. Neue Aspekte der reformationsgeschichtlichen Forschung. – TrThZ XCII, 1983, 32–44.

Manns, Peter: Martin Luther. Leben – Glauben – Wirkung. Mit 48 Farbtafeln von Helmuth Nils Loose und einem Geleitwort von Eduard Lohse. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1983. 120 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.); Ppb. DM 36,–.

Mülhaupt, Erwin: Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 469 S.; kart. DM 30,–.

Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte. Hrsg. von Bernd Moeller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1983). 348 S., 44 Abb. auf Taf. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCII; [enth.:] S. 9–33: Ebeling, Gerhard: Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthusiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit; S. 34–54: Heckel, Martin: Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter; S. 55–69: Smend, Rudolf: Das Verhältnis des Pastorensohnes **Lessing** zu Luther; S. 70–83; Schwaiger, Georg: Luther im Urteil Ignaz **Döllingers**; S. 84–103: Vogler, Günter, Martin Luther und die Reformation im Frühwerk von Karl **Marx**; S. 104–120: Thadden, Rudolf von: **Bismarck** – ein Lutheraner?; S. 121–134: Elton, Geoffrey R.: Luther in England; S. 135–150: Grane, Leif : Luther in Dänemark; S. 151–159: Lehmann, Hartmut: Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts; S. 160–177: Spitz, Lewis W.: Luther in America. Reformation history since Philip **Schaff**; S. 178–193: Conze, Werner: Zum Verhältnis des Luthertums zu den mitteleuropäischen Nationalbewegungen im 19. Jahrhundert; S. 194–226: Kruse, Joachim: Luther-Illustrationen im frühen 19. Jahrhundert; S. 227–247: Tümpel, Christian: Zur Geschichte der Luther-Denkmäler; S. 248–264: Krummacher, Friedhelm: Luther in der romantischen Kirchenmusik; S. 265–283: Karnick, Manfred: ›Fructus germinis Lutheri‹ oder ›Ehe und Unordnung‹. Über Themen der literarischen Lutherrezeption; S. 284–298: Killy, Walther: Luther in der trivialen Erzählung.

Oberman, Heiko A.: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. – B: Severin und Siedler 1982. 380 S., Ill.; Lw. DM 39,80.

Gherardini, Brunero: Lutero in sintesi: il suo ‹Magnificat›. – Div XXVII, 1983, 44–57.

Aubert, Jean-Marie: **Mélanchton** moraliste œcuménique. – RHPhR LXII, 1982, 425–439.

Decavele, Johan: Historiografie van het zestiende-eeuws protestantisme in **België**. – NAKG LXII, 1982, 1–27; p. 28–54: Van Kalveen, C. A.: Een vast gelove, ende Christus vrede sij met ons ende allen onsen vianden mede. De definitieve vestiging van de Reformatie te **Amersfoort**, 1579–1581; p. 65–76: Starreveld, J. C. L.: Een verslag van de conferentie tussen **Gomarus** en **Arminius** op 6 en 7 mei 1603; p. 77–101: Nijenhuis, W.: Resolutions of Dutch church assemblies concerning English ministers in **The Hague** 1633–1651; p. 102–122: Muller, Richard A.: The federal motif in seventeenth century arminian theology.

Helm, Paul: **Calvin** and the covenant: Unity and continuity. – EvQ LVI, 1983, 65–81; p. 83–94: Torrance, James B.: The incarnation and 'Limited Atonement'; p. 95–113: Lane, Tony: The quest for the historical Calvin; p. 115–123: Bell, M. Charles: Calvin and the extent of the atonement.

Vogler, Günter: **Nürnberg** 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt. – B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1982. 382 S.; kart. M 70,–.

Scott, Tom: The 'Volksreformation' of Thomas **Müntzer** in **Allstedt** and **Mühlhausen**. – JEH XXXIV, 1983, 194–213; p. 214–230: Duffy, Eamon: The English secular clergy and the counter-Reformation.

Hernandez Montes, Benigno: Identidad de los personajes que juzgaron a San Ignacio en Salamanca. Problemas historicos suscitados por las primeras fuentas. – AHSJ LII, 1983, 3–51.

Marx, Gerhard: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von **Berthold Pürstinger**, Bischof von Chiemsee. – Leipzig: St. Benno Verlag 1982. XXX, 569 S. = Erfurter theologische Studien XLV.

Luttenberger, Albrecht Pius: Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg). – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 753 S. = Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XX; kart. DM 198,– [Diss., Mainz]

Bächtold, Hans Ulrich: Heinrich **Bullinger** vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Züricher Staatswesens in den Jahren 1531–1575. – Bern, Ffm: Lang 1982. 372 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte XII; kart. sfr 65,– [Diss., Zürich]

Firpo, Massimo / Paolo Simoncelli: I processi inquisitoriali contro **Savonarola** ‹1558› e **Carnesecchi** ‹1566–1567›: una proposta di interpretazione. – RStLR XVIII, 1982, 200–252.

Lupi, Maria: **Cosimo** de' **Medici**, Domenico **Bonsi** e la riforma della Chiesa a Trento. – RSCI XXXVI, 1982, 1–34.

Lang, Peter Thaddäus: Die tridentinische Reform im Landkapitel **Mergentheim** bis zum Einfall der Schweden 1631. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte I, 1982, 143–171.

8. Neuere Zeit

Voeltzel, René: Les trois conseils œcumeniques de **Comenius**. – RHPhR LXII, 1982, 443–455.

Bolzern, Rudolf: Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Milit., wirtschaftl. und polit. Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso **Casati** ‹1594–1621›. – Lu, Stu: Rex 1982. 381 S., 1 Ill., 12 Kt. = Luzerner historische Veröffentlichungen XVI; Lw. DM 48,– [Diss., Basel]

Senyk, Sophia: **Rutskyj**'s reform and orthodox monasticism: A comparison. Eastern rite monasticism in the Polish-Lithuanian commonwealth in the seventeenth century. – OChP XLVIII, 1982, 406–430.

Mulligan, Lotte: The religious roots of William **Walwyn**'s radicalism. – The Journal of Religious History XII, 1982, 162–179; p. 180–190: Kent, Stephen A.: The 'Papist' charges against the interregnum Quakers; p. 191–205: Ippel, Henry Y.: British sermons and the American Revolution.

Reay, Barry: The authorities and early restoration Quakerism. – JEH XXXIV, 1983, 69–84; p. 86–99: Walker, David: Thomas **Goodwin** and the debate on Church government; p. 231–244: Waterman, A. M. C.: The ideological alliance of political economy and Christian theology, 1798–1833; p. 245–266: Plekon, Michael: **Kierkegaard**, the Church and theology of golden-age Denmark.

Reinhard, Wolfgang: Kardinalseinkünfte und Kirchenreform. – RömQu LXXVII, 1982, 157–194.

Yarbrough, Slayden: The influence of Plymouth colony separatism on **Salem**. An interpretation of John Cotton's letter of 1630 to Samuel Skelton. – ChH LI, 1982, 290–303; p. 304–320: Johnson, Dale A.: The Methodist quest for an educated ministry; p. 321–333: Vivian, James F.: The pan-American mass, 1909–1914: A rejected contribution to Thanksgiving Day; p. 405–418: Eklund, Emmet E.: The Scottish Free Church and its relation to nineteenth-century Swedish and Swedish-American Lutheranism; p. 419–433: Zuck, Lowell H.: Heinrich **Heppe**: A Melanchthonian liberal in the nineteenth-century German Reformed Church; p. 434–444: Storch, Neil T.: John Ireland's Americanism *after* 1899: The argument from history.

Moreau, Joseph: **Spinoza** est-il moniste? – RThPh CXV, 1983, 23–35.

Sammer, Alfred: Der Türkenpapst. **Innozenz XI.** und die Wiener Türkenbelagerung von **1683**. – Wien, Mchn: Herold 1982. 39, [30] S., Ill.; Ppb. DM 14,–.

Esser, Dietrich: Der Kölner Seligsprechungsprozeß des Johannes **Duns Scotus 1706/07**. – FStudien LXIV, 1982, 203–244.

Petruzzi, Paolo: Mons. Alessandro **Borgia**, arcivescovo di Fermo ‹1724–64›, e la controversia sulla diminuzione delle feste di precetto. – RSCI XXXVI, 1982, 80–104.

Geschichte der **Evangel.-Methodistischen Kirche**. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter bes. Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas. Hrsg. von Karl Steckel und C. Ernst Sommer. Unter Mitarb. von Arthur C. Core . . . – Stu: Christliches Verlagshaus 1982. 360 S.

Miller, Samuel J.: Dom Frei **Joaquim** de **Santa Clara** ‹1740–1818› and later Portuguese Jansenism. – CHR LXIX, 1983, 20–40.

Kruse, Martin: Preußen und der frühe Pietismus. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte LIII, 1981, 9–20; S. 21–36: Stupperich, Robert: Von Schleiermacher zu Harnack, Beobachtungen zur Entwicklung der Berliner Theologie; S. 37–54: Thadden, Rudolf von: Wie protestantisch war Preußen? Gedanken zur evangelischen Kirchengeschichte Preußens; S. 55–92: Stupperich, Robert: Karl **Holl** im kirchlichen Ringen seiner Zeit, dargestellt nach seinen Briefen; S. 93–144: Weichert, Friedrich: Die Entstehung des Berliner Stadtsynodalverbandes. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Berliner Kirche; S. 145–158: Laminski, Adolf: Die Erforschung der Kirchenbibliotheken von St. Nikolai und St. Marien; S. 159–172: Vogel, Werner: Die Bedeutung der Quellen im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz für die Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte.

Schäfer, Philipp: Johann Michael **Sailer** und die Aufklärung. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte I, 1982, 59–68; S. 69–141: Fürst, Walter: Theologie und Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. B. **Drey** und J. B. **Hirscher** bis J. Ev. **Kuhn** und F. X. **Linsenmann**.

Brentano, Clemens: Anna-Katharina-**Emmerick**-Biographie. Hrsg. von Jürg Mathes. II: Lesarten und Erläuterungen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 427 S. = Sämtlche Werke und Briefe XXVIII; Lw. DM 168,–.

Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland. Hrsg. von Albrecht Langner. – Pad (u. a.): Schöningh 1982. 190 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 9–26: Krenn, Kurt: Katholizismus und die Philosophie des deutschen Idealismus; S. 27–42: Meurers, Joseph: Katholizismus und naturwissenschaftliche Stömungen im 19. und 20. Jahrhundert; S. 43–58: Scheffczyk, Leo: Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche; S. 59–104: Trippen, Norbert: Gesellschaftliche und politische Auswirkungen der Modernismuskrise in Deutschland; S. 105–118: Biser, Eugen: Glaube in dürftiger Zeit; S. 119–166: Müller-Schmid, Peter Paul: Phänomenologie und Existentialismus im Kontext des christlichen Denkens; S. 167–184: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht.

Jacob, Edmond: Edouard **Reuss** et l'**Alsace**. – BSHPF CXXVIII, 1982, 517–536.

Neufeld, Karl H.: **„Römische Schule"**. Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung. – Gr LXIII, 1982, 677–699.

Wangler, Thomas E.: American Catholic expansionism: 1886–1894. – HThR LXXV, 1982, 369–393.

Winling, R.: Contribution à l'histoire des rapports entre le socialisme et le christianisme en France: **Jaurès** et **Péguy** devant la question religieuse. – RSR LVI, 1982, 90–104. 285–302.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de Saint François d'Assise. Lettres de Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, O.F.M. ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1983, 19–44.

9. Neueste Zeit

Melloni, Alberto: Le fonti di A. G. **Roncalli**: il «Giornale dell' anima». – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 103–172.

Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981. Hrsg. von Carsten Nicolaisen. – Gö: Vandenhoek und Ruprecht 1982. 361 S. = Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B, XIII; kart. DM 60,–.

Vivarès, Patrice: La validité de la prédication dans la dogmatique de Karl **Barth**. – RSR LXXI, 1983, 109–120.

Romanato, Gianpaolo / Franco Molinari: Le letture del Giovane **Montini**. – SC CXI, 1983, 37–78.

Meseberg-Haubold, Ilse: Der Widerstand Kardinal **Merciers** gegen die deutsche Besetzung Belgiens 1914–1918. Ein Beitrag zur politischen Rolle des Katholizismus im 1. Weltkrieg. – Ffm, Bern: Lang 1982. 400 S. = Europäische Hochschulschriften III, 176; kart. sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M]

Nicoll, L. A.: The process against the Assassins of Sarajevo. Record or propaganda. – AHSJ LII, 1983, 93–114.

Balenciaga, José: Les origines de la **J.O.C.** à **Valladolid**, contribution à l'étude des débuts de la J.O.C. en Espagne. – RHE LXXVII, 1982, 396–445.

Hetzer, Gerhard: Kulturkampf in **Augsburg 1933–1945**. Konflikte zwischen Staat, Einheitspartei und christlichen Kirchen, dargestellt am Beispiel einer deutschen Stadt. – Augsb: Mühlberger 1982. 230 S. = Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg XXVIII; Lw. DM 56,– [Diss., München]

Eickels, Klaus van: Das Collegium **Augustinianum Gaesdonck** in der NS-Zeit **1933–1942**. Anpassung und Widerstand im Schulalltag des 3. Reiches. – Kleve: Boss 1982. 368 S., Ill. = Schriftenreihe des Kreises Kleve III.

Rumi, Giorgio: Mondo cattolico e guerra civile spagnola: l'opinione ambrosiana. – RSCI XXVI, 1982, 35–48.

Liebmann, Maximilian: Der **Hl. Stuhl** und der Anschluß **Österreichs 1938**. – ThpQ CXXXI, 1983, 134–153.

Brandt, Hans Jürgen: „Wem die Stunde schlägt". Abbé Franz **Stock** ‹1904–1948› unter dem Anspruch seiner Zeit. – ThGl LXXIII, 1983, 1–24.

Van der Graaf, J.: Apostolaat en belijden. De koers van de Nederlandse Hervormde Kerk na de Tweede Wereldoorlog. – Theologia Reformata XXVI, 1983, 25–48.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ustorf, Werner: Missionsgeschichte als theologisches Problem. – Zeitschrift für Mission IX, 1983, 19–29; S. 8–18: Jenkins, Paul: Missionsgeschichte. Ein Manifest.

Gutheinz, Luis: What is so special in Matteo **Ricci**'s missionary approach? – East Asian Pastoral Review XX, 1983, 104–116.

Bürkle, Horst: Mission studies as an integral part of theological training today. – NZM XXXIX, 1983, 81–92.

Taber, Charles R.: Missiology and the Bible. – Missiology XI, 1983, 229–245.

Heckel, Roger: „Gehet hin in alle Welt...": Mission und Entwicklung. – Ordenskorrespondenz XXIV, 1983, 134–144.

Waldenfels, Hans: Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung..., Graz, Wien, Köln (1982), 303–350.

Schlorff, Samuel P.: The Catholic program for dialogue with Islam. An evangelical evaluation with special reference to contextualization. – Missiology XI, 1983, 131–148.

Blair, C. F.: Tentmaking: A contextualized approach to Islam. – Missiology XI, 1983, 219–227.

Gorski, John F.: The future of missiology in **Latin America**. – Verbum SVD XXIV, 1983, 63–76.

Bruneau, Thomas C.: The church in **Brazil**. The politics of religion. – Austin: University of Texas Pr. (1982). XVI, 237 p. = Latin American monographs LVI; $ 27,–.

CNBB: Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. – REB XLIII, 1983, 148–161.

Conferencia Episcopal de **México**: La reconciliación y la penitencia en la Mision de la Iglesia. Aportación de los Obispos de México – Sínodo 1983. – Documentacion CELAM VIII, 1983, 135–157.

Religions and communities of **India**. Ed. by P[ran] N[ath] Chopra. – New Delhi: Vision Books (1982). IV, 316 p.

Okumura, Augustin I.: Le Christ et les Japonais. – Spiritus XXIV, 1983, 31–44; p. 3–30: Piryns, Ernest D.: Vers une théologie japonaise.

Nahm, Andrew C.: Le nationalisme coréen: ses origines et son développement. – Revue de Corée XV, 1983, 3–33.

Trevisiol, Alberto: I primi missionari della **Consolata** nel **Kenya 1902–1905**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 419 p. = Analecta Gregoriana CCXXXI = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B. n. XXXIII.

Arbella, Pedro M.: Rissho-Kosei-Kai: Una religión al servicio del diálogo, la paz y la felicidad del hombre. – Misiones extranjeras No. 74, 1983, 189–198.

Parratt, John: Theological methodologies in Africa. – Verbum SVD XXIV, 1983, 47–62.

Hess, Robert: Wholeness and health in contemporary **Nigeria**. – Missiology XI, 1983, 185–200.

Bejger, Aleksander: Das Laienapostolat in **Sambia**. – NZM XXXIX, 1983, 120–131.

Pieris, Aloysius: Spirituality in a liberation perspective. – East Asian Pastoral Review XX, 1983, 139–150.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Brenneman, Walter L. – Stanley O. Yarian: Hermeneutical phenomenology in the study of religion. – Universtiy Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1982). X, 177 p.; $ 15,95.

Religion. A solution of modern problems. Ed. by: Shanti Swarup Gupta. (Papers presented at the Seminar on Religion and the Challenges of Modern India held at Aligarh on 26 to 28 march, 1981.) – Aligarh: Dharma Samaj College Publ. (1982). VII, 152 p.

Smart, Ninian: Worldviews, crosscultural explorations of human beliefs. – NY: Scribner's 1983. IX, 190 p.

Hultkrantz, Åke: The concept of the supernatural in primal religion. – HRel XXII, 3, 1983, 231–253.

Seger, Imogen: Wenn die Geister wiederkehren. Weltdeutung und religiöses Bewußtsein in primitiven Kulturen. Mit 37 Abb. – Mchn, Zü: Piper (1982). 317 S.

Vyas, Nitin: **Evil**, suffering and salvation. A comparative perspective in religions. – Baroda: Vishwamanav Sanskar Sikshan Trust (1982). VIII, 238 p. [Diss., Baroda]

Assmann, Jan: **Re** und **Amun** – Die Krise des polytheistischen Weltbildes im **Ägypten** der 18. – 20. Dynastie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. XI, 307 S. = Orbis biblicus et orientalis LI; Lw. DM 106,–.

Der **Mandäismus**. Hrsg. von Geo Widengren. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. X, 479 S. = Wege der Forschung CLXVII.

Laut, Renate: Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität. Eine Untersuchung. – Köln: Brill 1983. XXII, 96 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 20,–.

Klatt, Norbert: Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen. – Bonn: Religionswissenschaftl. Seminar der Univ. Bonn; Köln: Brill in Komm. 1982. XXXVII, 200 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte VIII; DM 27,– [Diss., Bonn]

Pernet, Henry: Le mort et son modèle. Note sur quelques rituels **mélanésiens**. – Numen XXIX, 1982, 161–183.

Chryssides, George D.: God and the **Tao**. – Religious Studies XIX, 1983, 1–12.

Ntetem, Marc: Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung, Möglichkeit der Christianisierung. – Münsterschwarzbach: Vier-Türme-Verl. 1983. XLVI, 381 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXVI; kart. DM 54,–; [Diss., Würzburg]

Aarni, Teddy: The Kalunga concept in **Ovambo** religion from 1870 onwards. – Sto: Almqvist & Wiksell (1982). 166 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXII.

VI. Religionsphilosophie

Sinkewicz, Robert E.: The doctrine of the knowledge of God in the early writings of **Barlaan** the **Calabrian**. – MS XLIV, 1982, 181–241.

Steinacker, Peter: Gott, der Grund und Urgrund der Welt. Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob **Böhmes**. – NZSystTH XXV, 1983, 95–111.

Leenhouwers, Piet: 'Dialoog van de transcendentie' volgens Emmanuel **Levinas**. – TTh XXII, 1982, 139–163; p. 164: Summary: Emmanuel Levinas in discussion with theology.

Buri, Fritz: Der Buddha-Christ als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der **Kyoto**-Schule und das Christentum. – Bern, Stu: Haupt (1982). 469 S.; DM 70,–.

Robert, Jean-Dominique: Essai d'approches contemporaines de Dieu – en fonction des implications philosophiques du beau. Préface de Jean Ladrière. – P: Beauchesne (1982). 480 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N.S. XXXVIII; F 250,–.

Beasley-Murray, Stephen: Towards metaphysics of the sacred. – Macon: Mercer Univ. Pr. (1982). VII, 110 p. = NABPR. Special studies series VIII.

Copleston, Frederick: Religion and the one. Philosophies East and West. The gifford Lectures, 1980. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 281 p.; $ 17,50.

Manzana, José: "Cogito ergo Deus est". La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios. – ScriptVict XXVIII, 1981, 142–167; p. 168–199: ∼: El ateísmo humanista contemporáneo; p. 200–227: ∼: El humanismo ateo de Carlos Marx; p. 246–293: ∼: Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico; p. 294–302: ∼: Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad; p. 313–341: ∼: De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana; p. 342–362: ∼: Tareas actuales de la filosofía transcendental.

Mondin, Battista: Umanesimo atei e umanesimo cristiano. – Euntes docete XXXVI, 1983, 19–38; p. 39–50: Miccoli, P.: Tipologia del ponsiero ateo.

Ford, Lewis S.: An alternative to *creatio ex nihilo*. – Religious Studies XIX, 1983, 205–213.

Michalson, Gordon E., Jr.: Theology, historical knowledge, and the contingency-necessity distinction. – International Journal for philosophy of religion XIV, 1983, 87–98.

Finance, Joseph de: Vision du monde et métaphysique. Une philosophie qui se veut thomiste peut-elle accueillir l'évolution? – Gr LXIII, 1982, 419–451.

VII. Fundamentaltheologie

Müller, Hans-Peter: **Mythos** – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung. – ZThK LXXX, 1983, 1–25.

Antweiler, Anton: Gott als Geheimnis des Lebens. Zur Phänomenologie und Theologie der Religion. – Altenberge: Verl. für Christl.-Islamisches Schrifttum 1983. 304 S. = Zeuge einer Epoche XII; kart. DM 49,80.

Butler, Basil Christopher: An approach to **christianity**. – (Lo:) Fount Paperbacks (1981). 300 p. = Fount Paperbacks 6388; £ 2,95.

Geffré, Claude: Le christianisme au risque de l'interprétation. – P: Éd. du Cerf 1983. 361 p. = Cogitatio fidei CXX; F 139,–.

Carmody, Denise Lardner: Feminism and christianity. A two-way reflection. – Nashv: Abingdon (1982). 188 p.; $ 8,95.

Hughes, Richard: Theology and the Cain complex. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1982). XX, 128 p.; $ 8,25.

Müller, Hadwig: Die Lehre vom Unbewußten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil. – Düs: Patmos Verlag (1983). 414 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 38,–.

Mulack, Christa: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes. – Stu, B: Kreuz Verlag (1983). 367 S.; kart. DM 28,–.

Artola, Antonio Maria, CP: De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica. – Bilbao: Universidad de Deusto; Bilbao: Mensajero; Valencia: Institición San Jerónimo 1983. 260 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto XVII.

Scheffczyk, Leo: **Glaube** und Glaubenserfahrung. Zur kategorialen Unterscheidung. – MThZ XXXIV, 1983, 129–145.

Robert, Jean-Dominique: Vers une épistémologie de l'inclusion du vecu de la foi dans le philosopher chrétien. – RTL XIV, 1983, 167–196.

Dulles, Avery: The survival of **dogma**. Faith, authority, and dogma in a changing world. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 240 p.; $ 8,95.

Authority in the church and the **Schillebeeckx** case. Ed. by Leonard Swidler and Piet F. Fransen. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 267 p.; $ 9,95; [cont.:] p. 5–17: Schillebeeckx, Edward: The magisterium and ideology; p. 17–31: Kaufmann, Franz-Xaver: The sociology of knowledge and the problem of authority; p. 32–47: De Schrijver, Georges: Hermeneutics and tradition; p. 48–74: Fransen, Piet F.: Criticism of some basic theological notions in matters of church authority; p. 75–91: Keller, Albert: Analytical philosophy and the magisterium's claim to infallible authority; p. 92–118: Schoonenberg, Piet: The theologian's calling, freedom, and constraint; p. 119–145: Alberigo, Giuseppe: The authority of the church in the documents of Vatican I and Vatican II; p. 146–175: Jiménez Urresti, Theodore Ignatz: The theologian in interface with canonical reality; p. 176–187: Gryson, Roger: The authority of the teacher in the ancient and medieval church; p. 188–189: Delooz, Pierre: Participation in the Catholic Church; p. 190–201: Hebblethwaite, Peter: Human rights in the Church; p. 202–225: Moingt, Joseph: Authority and ministry; p. 226–243: Swidler, Leonard:

Demo-Kratía, The rule of the people of God, or consensus fidelium; p. 244–267: Rikhof, Herwi: Of shadows and substance: Analysis and evaluation of the documents in the Schillebeeckx case.

VIII. Dogmatik

Meedenken met Edward **Schillebeeckx** bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen. Onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems. – Baarn: Nelissen (1983). 352 blz., hfl 49,50; [cont.:] p. 11–39: Schoff, Ted: '... een bijna koorstachtige aandrang ...' Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen; p. 43–53: Kuitert, H. M.: Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling; p. 54–68: Iersel, Bas van: Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen. Is het einde van een klein schisma in zicht?; p. 69–79: Grijs, F. de: Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis; p. 80–92: Ricoeur, Paul: De moeilijke weg naar een narratieve theologie. Noodzaak, bronnen, problemen; p. 93–114: Ven, J. A. van der: Op weg naar een empirische theologie; p. 115–129: Derksen, Karl: Theologie – praxis – context. Fasen op een weg; p. 133–145: Berkhof, H.: Jezus zelf en de christelijke gemeente als criteria. Nieuw licht in de oude controverse over schrift en traditie; p. 146–175: Schoonenberg, P.: Toekomst voor een Geest-christologie?; p. 158–170: Schreiter, R. J.: Jezus als parabel van God en paradigma van menselijkheit. Naar een hermeneutik van de definitie van Chalcedon; p. 171–187: Häring, H.: Verlossing – ondanks Jezus' lijden en dood?; p. 188–206: Bavel, T. J. van: De realiteit van het paasgebeuren; p. 207–218: Cornélis, Etienne: Geen grond onder de voeten. Naar een nieuw uitgangspunt voor een theologie van de godsdiensten; p. 221–245: Gutiérrez, Gustav: Twee perspectieven op de kerk. Sacrament van de wereld-kreuze voor de armen; p. 246–259: Haarsma, F.: Partiële identificatie met de kerk. Een poging tot begripsverheldering; p. 260–275: Willems, Ad: Naar het ambt van een minderheid; p. 276–291: Houtepen, Anton: Kerkelijk gezag als garantie van christelijke identiteit; p. 309–319: Van Tente, Marc: Navolging van Christus in onze tijd. Het religieuze leven en nieuve vormen van christelijk gemeenschaftsleven; p. 320–325: Schof, Ted: Bibliografie van E. Schillebeeckx, aanvulling.

Schmitz, Kenneth L.: The gift: **creation**. The Aquinas Lecture, 1982. – Milw: Marquette Univ. Press 1982. 142 p.; $ 12,95.

Schoonenberg, Piet: De voortkomst van de **Heilige Geest**: Gedachten naar aanleiding van het disput over het 'Filioque'. – TTh XXIII, 1983, 105–124: S. 124: Summary: The procession of the Holy Spirit.

Haufe, Christoph-Michael: Wo fordert uns heute der Heilige Geist? – Das lebendige Wort ... Festgabe für Gottfried Voigt ..., B (1982), 153–168; p. 169–181: Kimme, August: Zur Lehre vom Heiligen Geist. Eine pneumatologische Anfrage an die Ökumene.

Ladaria, Luis F.: **Antropología** teológica. – Madr: Univ. Pont. Comillas; R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XI, 425 p. = Analecta Gregoriana CCXXXIII = Ser. Facultatis Theologicae. Sectio A nº XXIV = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Ser. 1: Estudios XXVI = Teología I, 13.

Ogden, Schubert M(iles): The point of **christology**. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1982). XII, 191 p.; $ 14,50.

Schwarz, Hans: Die christologische Forschung in der gegenwärtigen nordamerikanischen Theologie. – NZSystTh XXL, 1983, 33–51.

Hall, Thor: The evolution of christology. – Nashv: Abingdon (1982). 128 p.

Driver, Tom F(aw): Christ in a changing world. Toward an ethical christology. – NY: Crossroad (Publ. Company 1981). XI, 183 p.

Laudazi, Carlo: La **Chiesa**, nuova realtà terrestre del Cristo glorioso. – Teresianum XXXIV, 1983, 41–81.

Lehmann, Karl: Kirche wozu – Enttäuschung oder Hoffnung. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung ..., Graz/Wien/Köln (1982), 23–68; S. 69–110: Schütz, Christian: Kirche als Ort der Begegnung mit Jesus Christus.

Grelot, Pierre: Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – P: Ed. du Cerf 1983. 282 p. = Théologies; F 110,–.

Bandera, Armando: La raíz sacerdotal de la colegialidad de los obispos. – Scripta theologica XIV, 1982, 519–550.

Lies, Lothar: Trinitätsvergessenheit gegenwärtiger Sakramententheologie? – ZkTh CV, 1983, 290–314.

Fastenrath, Elmar: „Der Gott des Friedens wird bald den Satan unter euren Füßen zertreten" ‹Röm 16,20›. Dogmatische Überlegungen zu einer Theologie des Friedens. – ThGl LXXIII, 1983, 146–168.

Paprocki, Henryk: Le Saint Esprit dans les sacrements de l'Église. – Istina XXVIII, 1983, 267–281.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Gonzalez Montes, Adolfo: Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entra la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo. – Dialogo ecumenico XVII, 1982, 271–313.

Larentzakis, Grigorios: Die **orthodoxe Kirche**. Versuch einer Selbstdarstellung. – Ökumenisches Forum V, 1982, 107–132.

Meyendorff, John: The Byzantine legacy in the Orthodox Church. – Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1982. 268 p.; $ 8,95.

O'Neill, Colman E.: Analogy, dialectic and inter-confessional theology. – Thomist XLVII, 1983, 43–65.

Dumont, C.-J., OP: Le dialogue théologique entre **Orthodoxes** et **Catholiques**. – Istina XXVIII, 1983, 245–265.

Berger, David: **Jewish-Christian** relations: A Jewish perspective. – JESt XX, 1983, 5–32.

Jews and Christians after the Holocaust. Abraham J. Peck, Editor. Foreword by Elie Wiesel. (Essays read at a symposium sponsored by the Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, in Cincinnati.) – Phil: Fortress Press (1982). XVI, 111 p.; $ 8,95.

Hagemann, Ludwig: **Christentum** und **Islam** zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum (CIS) 1983. 160 S. = Studien IV; DM 32,– [Habil.-Schrift, Trier. Teildr.]

Papandreou, Damaskinos: Les dialogues bilatéraux de l'Église orthodoxe avec les autres Communions chrétiennes. – Irenikon LV, 1982, 451–469.

Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster bilateraler Theol. Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangel. Kirche in Deutschland vom 19. bis 23. Nov. 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evangel. Kirche in Deutschland. – Ffm: Lembeck (1982). 195 S. = Ökumenische Rundschau. Beiheft XLII = Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Studienheft XIII; kart. DM 29,–; [enth. u. a.:] S. 30–45: Staniloae, Dumitru: Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition im Bekenntnis der Kirche; S. 46–55: Hahn, Ferdinand: Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon; S. 56–63: Hauptmann, Peter: Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens; S. 64–83: Coman, Vasile: Die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Tradition im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche; S. 84–97: Ica, Ioan: Das Glaubensbekenntnis heute als Grund der Heiligen Schrift und der heiligen Tradition als bleibende Aufgabe der Kirche; S. 98–107: Eßer, Helmut: Das Bekennen des Glaubens heute auf Grund von Schrift und Tradition als eine bleibende Aufgabe der Kirche; S. 108–132: Radu, Dumitru: Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche; S. 133–145: Held, Heinz Joachim: Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche im Lichte der Heiligen Schrift und der Tradition.

Pathil, Kuncheria: Models in ecumenical dialogue. A study of the methodological development in the Commission on "Faith and Order" of the World Council of Churches. With a foreword by Lukas Vischer. – Bangalore: Dharmaram Publ. (1981). XXII, 515 p.; $ 12,90.

Visser't Hooft, W[illem] A[dolf]: The genesis and formation of the World Council of Churches. – Geneva: World Council of Churches (1982). IX, 130 p. with tables; sfr 15,20.

Fries, Heinrich: Die **Kirche** im ökumenischen Dialog. – Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung ..., Graz, Wien, Köln (1982), 243–301.

Just, Wolf-Dieter: Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen. – OekRu XXXI, 1982, 265–277; S. 278–293: Lønning, Per: Die ökumenische Erschließung Luthers; S. 294–301: Runcie, Robert: Die Anglikaner im Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 302–313: Neuner, Peter: Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit; S. 314–325: Tillard, J. M. R., OP: Die Armen: Verkündiger des Evangeliums; S. 326–339: Miguez Bonino, José: Einheit zwischen Hoffnung und Geschichte. Blick auf die ökumenische Bewegung aus der Perspektive der Dritten Welt.

X. Moraltheologie

Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. (Georg **Teichtweier** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Bernhard Fraling, Rudolf Hasenstab. – (Wü:) Echter (Verl. 1983). 289 S.; Lw. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 17–34: Kramer, Hans: Sittlich kompetente Person in moderner Welt; S. 35–58: Hasenstab, Rudolf: Ansätze einer Doppelunterscheidung von »Gut und Böse, Richtig und Falsch«; S. 59–68: Stanke, Gerhard: Folgen einer Handlung – alleiniges Beurteilungskriterium?; S. 69–81: Simonis, Walter: Die Wahrheit in der Kunst und das Problem der Freiheit. Zur »moralischen Absicht« der Kunst in Griechenland; S. 83–91: Schlemmer, Karl: **Ritus** und Menschsein; S. 93–107; Betz, Johannes: Die **Eucharistie** als – auch ethische – Umsetzung von Glaubenseinsicht; S. 109–118: Niederschlag, Heribert: **Hoffnung** im Leiden und Sterben; S. 119–135: Auer, Alfons: Die Legitimation der **Grundwerte**. Wie kann die Verbindlichkeit des Humanum vermittelt werden?; S. 137–152: Dreier, Wilhelm: Die christlich-soziale Bewegung. Praxisfeld sozialethischer Einsicht gestern und heute; S. 153–167: Fraling, Bernhard: »Mit Almosen sollte man niemanden abspeisen«. Zur Schwierigkeit, eine alte Weisung zu übersetzen; S. 169–179: Elsässer, Antonellus: Institution **Ehe** – Widerpart oder Stütze personaler Lebensgemeinschaft in Liebe?; S. 181–190: Bujo, Bénézet: Die Spiritualität der Ehe in Afrika. Ein Vorschlag zur Frage der Probeehe; S. 191–216: Ziegler, Josef G.: »**Humanae vitae**« und kein Ende?; S. 217–240: Schüller, Bruno: Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik. Zur Moral wissenschaftlicher Kontroversen über Moral; S. 241–247: Ix, Ilsetraud: Wahrhaftigkeit und Liebe. Angelpunkte einer Ethik des Berufstheologen.

Long, Edward L., Jr.: Trends and problems in contemporary ethical reflection. – Journal of religious ethics XI, 1983, 3–22; p. 23–34: Gaffney, James: On parenesis and fundamental moral theology; p. 35–61: Gamwell, Franklin I.: Religion and the justification of moral claims; p. 62–74: Gooch, Paul W.: Authority and justification in theological ethics: A study in 1 Corinthians 7; p. 75–95: Jung, Patricia B.: Sanctification: An interpretation in light of embodiment; p. 96–113: Lammers, Stephen E.: Area bombing in World War II: The argument of Michael Walzer; p. 114–134: Meilander, Gilbert: Josef **Pieper**: Explorations in the thought of a philosopher of virtue; p. 135–162: O'Donovan, Oliver: Transsexualism and Christian marriage.

Sanchis Quevedo, Antonio: Hacia una ética de la **autonomía personal**. – Valencia (:Fac. de Teología San Vicente Ferrer) 1982. VIII, 162 p. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series academica VI.

Smedes, Lewis B.: Mere morality. What God expects from ordinary people. – GrR, Mich.: Eerdmans (1983). X, 282 p.; $ 14,95.

Endres, Josef: **Angst** und **Langeweile**. Hilfen und Hindernisse im sittlich-religiösen Leben. – Ffm, Bern: Lang 1983. 108 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 101; sfr 26,–.

Dekker, A. – J. H. Dijkman: **Samen-Leven**. Theologisch-ethische verkenning van alternatieve tweerelaties als bijdrage tot een pastorale benadering. – Kampen: Kok (1982). 95 blz. = Actuele ethiek II; hfl 13,90.

Manenschijm, G.: Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving. – Baarn: The Have (1982). 191 blz.

Hendriks, N., OSB: La contraception articielle. Conflit de devoirs ou acte à double effet. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 396–413.

Abortion – the moral issues. Ed. by Edward Batchelor Jr. – NY: The Pilgrim Pr. (1982). VIII, 246 p.; $ 8,95.

Boswell, John: Christianity, social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the christian era to the 14th century. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1981). XVIII, 424 p., tabl. = Phoenix Book; $ 9,95.

Häring, Bernhard: Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 96 S.; kart. DM 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Olsen, Alexandra Hennessey: **Guthlac** of **Croyland**. A study of heroic hagiography. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1981). X, 161 p.; $ 10,–.

Grégoire, Réginald: Il monachesimo carolingio dopo **Benedetto** d'**Aniane** ‹† 821›. – Studia monastica XXIV, 1982, 349–388.

Laprière au Moyen Âge ‹littérature et civilisation›. – Aix-en-Provence: Publ. du C.U.E.R.M.A.; P: Champion 1981. 569 p. = Senefiance X; F 119,–.

Berg, Dieter: Vita minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert. – FStudien XLV, 1982, 157–195.

San **Bernardino** – storia, cultura, spiritualità. Atti delle Celebrazioni organizzate a Verona – S. Bernardino dal Convento – Studio Teologico S. Bernardino e dall'Istituto di Storia Economica della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Verona in occasione del 6. centenario della nascità di S. Bernardino da Siena. – Vicenza: Edizioni L.I.E.F. 1982. 274 p. = Esperienze dello Spirito VI; Lire 11 000.

Steenwegen, Antoon: De gelukz. Ida de Lewis of Ida van Gorsleeuw. – OGE LVII, 1982, 105–133; p. 134–179: Bange, P.: De Specula omnis status humanae vitae van **Jacobus** van **Gruitrode**: vijftiende eeuwse standenspiegels; p. 180–190: Orbán, A. P.: **Bernhard** von **Breydenbach**. Peregrinatio in terram sanctam.

König-Nordhoff, Ursula: **Ignatius** von **Loyola**. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600. – B: Mann 1982. 379, 218 S., zahlr. Ill.; Lw. DM 250,– [Diss., Bonn]

Astigarraga, Juan Luis: Ultimos días y muerte de santa **Teresa**. – Teresianum XXXIII, 1982, 7–69; p. 71–90: Bengoechea, Ismael: La «Teresiada» de fray Juan de san Fabián; p. 91–132: Jiménez Duque, Baldomero: Santa Teresa y la «historicidad»; p. 133–157: Griffin, Michael D.: Reading the autobiography of Saint Teresa; p. 159–180: Egido, Teófanes: Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual; p. 189–232: Castellano, Jesús: Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual; p. 233–281: Pablo Maroto, Daniel de: Maroto, Oración teresiana, balance y nuevas perspectivas; p. 283–330: Borriello, Luigi: Amore, amicizia e Dio in S. Teresa; p. 331–360: Herráiz, Maximiliano: Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús; p. 361–409: Martín del Blanco, Mauricio: Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús; p. 411–445: Giovanna della Croce: Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila; p. 447–513: Llamas, Román: Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura; p. 515–585: Pozzobon, Giuseppe: La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale; p. 587–618: Baudry, Joseph: Pédagogie thérésienne de l'imitation des saints dans le livre de la «Vida»; p. 619–627: Goedt, Michel de: Deux notes de lecture en marge de la relation de Palencia; p. 629–678: López-Baralt, Luce: Santa Teresa de Jesús y el Islam. Los símbolos de los siete castillos concéntricos; p. 679–693: Pfeiffer, Heinrich: Berninis Figurengruppe der Hl. Theresia; p. 695–729: Caprioli, Mario: Saggio bibliografico in lingua italiana su S. Teresa d'Avila ‹1960–1980›.

García Cortés, C.: La obra teológico-espiritual de Fray Manuel M.ª de **Sanlúcar** de **Barrameda** ‹1781–1851›. – Naturaleza y Gracia XXX, 1983, 27–63.

Weismayer, Josef: Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher **Spiritualität**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 218 S.

Neumann, Matthias, OSB: The religious structure of a spirituality. – AmBenRev XXXII, 1982, 115–148.

Sudbrack, Josef: Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des **Meditierens**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 220 S.; kart. DM 24,80.

Gibbard, Mark: Gebet und Kontemplation. Einladung zu einer Entdeckungsreise. Mit Geleitworten von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 160 S.; kart. DM 19,80.

Davy, M[arie]-M[adeleine]: Le désert intérieur. – (P:) Albin Michel (1983). 226 p. = Spiritualités vivantes = Christianisme; F 69,–.

Sweet, Leonard I.: New life in the spirit. – Phil: Westminster Pr. (1982). 120 p. = Library of living faith; $ 5,95.

Le mystère du **Coeur** du **Christ**. Actes du Symposium Théologique de Rome et Strasbourg 1978. [Préf.:] (Roger Vekemans.) – P: Téqui (1981). 388 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Corish, Patrick J.: The Catholic community in the seventeenth and eighteenth centuries. – (Dublin:) Helicon Limited (1981). VII, 156 p. = Helicon history of Ireland; £ 3,–.

Brinkman, Martien E.: Karl **Barth** socialistische stellingname. Over de betekenis van het socialisme voor de ontwikkeling van zijn theologie. – Baarn: Ten Have (1982). 127 blz.; hfl 19,90.

Fowler, Robert Booth: A new engagement. Evangelical political thought, 1966–1976. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). X, 298 p.; $ 13,95.

Antweiler, Anton: Fortschritt und Entwicklungshilfe. Erwägungen zur Enzyklika **Pauls VI. Populorum Progressio.** – Altenberge: Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 158 S., 64 S. = Zeuge eine Epoche VIII.

André-Vincent, Ph.: La "Doctrine sociale" de **Jean Paul II**. – P: Éd. France-Empire (1983). 130 p.; F 48,–.

Brugarola, Martin: Juan Pablo II, el Sinodo V y la vida humana. – Burgos: Ed. Aldecoa (1982). 242 p. = Vida cristiana VIII; pes 500,–.

The Pope and revolution. John Paul II confronts "liberation theology". Ed. by Quentin L. Quade. Foreword by P. J. Neuhaus. – Wash: Ethics and Public Policy Center (1982). XI, 195 p; $ 11,50.

Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine. Introduction de Roger Mehl. V^e Colloque du Centre de sociologie du Protestantisme, Strasbourg, Octobre 1979. – P: Ed. du Cerf 1982. 206 p. = Sciences humaines et religions; F 81,–; [cont.:] p. 11–58: Séguy, Jean: Le Clergé dans une perspective sociologique ou Que faisons-nous de nos classiques?; p. 60–92: Sutter, Jacques: Transformations culturelles et crise du clergé catholique français; p. 93–114: Potel, Julien: Évolution du statut et des rôles sociaux chez les prêtres catholiques; p. 115–135: Tapia, Claude: Le rabbinat: adaptation et permanence; p. 136–145: Zwilling, Alain: Perception du rôle pastoral chez les pasteurs français nés au début du siècle; p. 148–160: Bovay, Claude: Rapports entre clercs et laïcs en Suisse romande; p. 161–172: Campiche, Roland: Modes d'adaptation à la crise; p. 173–189: Laeyendecker, Léo: Prêtrise et professionnalisation; p. 190–223: Rousseau, André: Le corps sacerdotal catholique et ses intellectuels; p. 224–241: Suaud, Charles: Conditions et limites de la reconversion des prêtres en milieu rural; p. 242–256: Baubérot, Jean: Rapport à l'objet, problème du charisme et structure de plausibilité.

Views from the pews. Christian beliefs and attitudes. Ed. By Roger A. Johnson. – Phil: Fortress Pr. (1983). VIII, 263 p.; $ 14,95.

Honecker, Martin: Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das christliche Ethos. – ZThK LXXX, 1983, 204–222.

Seibert, Horst: **Diakonie** – Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1983). 325 S.; kart. DM 38,– [Diss., Frankfurt/M]

Míguez Bonino, José: Toward a christian political ethics. – Phil: Fortress Press (1983). 126 p.; $ 5,95.

Lamb, Matthew L.: Solidarity with victims. Toward a theology of social transformation. – NY: Crossroad 1982. XV, 158 p.; $ 12,90.

Bahr, Hans-Eckehard: Versöhnung und Widerstand. Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Handelns. – (Mz: Matthias-)Grünewald(-Verl.); (Mchn:) Kaiser (1983). 139 S. = Gesellschaft und Theologie. Forum Politischer Theologie VII; kart. DM 19,80.

XIII. Kirchenrecht

Kraus, Andreas: Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflußbereich des Würzburger Kanonisten Johann Caspar **Barthel**. – HJ CXXX, 1983, 56–75.

Hausberger, Karl: Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur **bayerischen Konkordatspolitik** im frühen **19**. Jahrh. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XXIV, 371 S. = Münchener Theologische Studien I, 23; kart. DM 68,–.

Huber, Ernst Rudolf – Wolfgang Huber: **Staat** und **Kirche** im **19**. und **20**. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts Bd. III: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfs bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. – B: Duncker & Humblot 1983. XXXVI, 873 S.

Schulz, Winfried: Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Cittá del Vaticano. Vol. I. II. – R: Libr. Ed. della Pontificia Univ. Lateranense 1981. 452 p.; 655 p. = Utrumque ius VII/VIII; Lire 20 000; 32 000.

Viladrich, Pedro Juan: Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución española. – Ius canonicum XXII, 1982, 31–85; p. 87–113: García Balart, Nuria: Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa en la doctrina del Episcopado español ‹1953–1968›; p. 115–164: Del Amo, León: Sentencias eclesiásticas de nulidad de matrimonio y sus efectos civiles.

Mühlsteiger, Johannes: Rezeption – Inkulturation – Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften. – ZkTh LXXX, 1983, 261–289.

Gaudemet, Jean: Collections canoniques et codifications. – RDC XXXIII, 1983, 81–109; p. 110–168: Metz, René: La nouvelle codification du droit de l'Eglise ‹1959–1983›.

Sobański, Remigiusz: Die Methoden des Rechts im Leben der Kirche. – AkKR CLI, 1982, 3–24; S. 25–57: Aymans, Winfried: Ekklesiologische Leitlinien in den Entwürfen für die neue Gesetzgebung.

Vela, Luis: Filosofía y Teología subyacentes en el nuevo Código. – EE LVIII, 1983, 115–135; p. 137–161: Corral, Carlos: La recepción de la proyectada «Ley Fundamental de la Iglesia» en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 163–181: Luis Santos, José: Principios generales de reforma en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 183–216: Mostaza, Antonio: El nuevo Derecho Patrimonial de la Iglesia ‹Libro V›; p. 217–226: Vela, Luis: La función docente de la Iglesia ‹Libro III›.

Fernández, Aurelio: Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1982. 729 p. = Colección canónica; pes 5000.

Puza, Richard: zur Stellung der **Frau** im alten und neuen Kirchenrecht. – ThQ CLXIII, 1983, 109–122.

Lüdicke, Klaus: Familienplanung und Ehewille. Der Ausschuß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. – Mstr: Aschendorff (1983). XI, 385 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie L.

Borderline, nevrosi e psicopatie in riferimento al consenso matrimoniale nel diritto canonico. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1981. VI, 141 p. = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica VI = Studia et documenta iuris canonici XII; [cont. e.a.:] p. 3–37: Callieri, Bruno: Psicopatologia e nosologia del paziente borderline con particolare riferimento al consenso matrimoniale; p. 39–64: Pompedda, Mario Francesco: Ancora sulle nevrosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale; p. 67–76: Villeggiante, Sebastiano: L'efficenza della volontà nel consenso matrimoniale canonico; p. 77–79: Cirone, Massimo: Sulla metodologia diagnostica psichiatrica e psicologica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Parenteau, André: La vie religieuse chrétienne. I: Le **sacerdoce** fondamental des baptisés. – Montr: Éd. Bellarmin 1982. 178 p. = Hier – aujourd'hui XXII.

Rauscher, Anton: Die Eigenart des kirchlichen Dienstes. Zur Entscheidung der katholischen Kirche für den „dritten Weg". – (Wü:) Echter (1983). 110 S.

Stollberg, Dietrich: **Seelsorge** als Lehre. – EvTh XLII, 1982, 216–232.

Blank, Josef: Kirchliche Basisgemeinden – Ein ermutigendes Lebenszeichen kirchlicher Zukunft. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung . . ., Graz/Wien/Köln (1982), 111–157.

Funktion der Bibel in der praktischen Theologie. – Ffm: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1983. 138 S. = Pastoraltheologische Informationen. 1/1983; [enth. u. a.:] S. 11–20: Stollberg, Dietrich: Gibt es eine neue Unmittelbarkeit im Umgang mit der biblischen Tradition?; S. 21–38: Merkel, Friedemann: Andacht, eine vernachlässigte „kleine Form"; S. 39–59: Eisinger, Walter: Neue Bibelfrömmigkeit in der jungen Generation; S. 60–92: Volp, Rainer: Wie können Laien heute die Bibel lesen?

Problemskizze zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter; S. 93–122: Fuchs, Ottmar: Biblische Geschichten und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben.

Zur bischöflichen Verantwortung für das **Laienapostolat**. Europäischer Kongress 1981 in Wien. – Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für Laien 1982. 243 S. = Dokumentationsdienst IX–X.

Preaching biblically. Ed. by Don M(ark) Wardlaw. – Phil: Westminster Pr. (1983). 173 p.; $ 11.95.

Luther, Henning: Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens. – ZThK LXXX, 1983, 223–243.

Breid, Franz: Daten und Impulse zur **Landpastoral**. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach. – Linz, Wien: Veritas-Verlag (1982). 203 S.

Hartung, Marianne: Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 131 S. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde; kart. DM 26,–.

Schall, Traugott Ulrich: **Eheberatung** – konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 191 S. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde; kart. DM 36,–.

Schmatz, Franz: **Sterbebeistand**. Heilsorge um den ganzen Menschen. – (Wien:) Herder (1982). 216 S.; kart. DM 28,80.

O'Leary, D. J. – T. Sallnow: Love and meaning in religious education. An incarnational approach to teaching christianity. – (Oxf. e. a.:) Oxford Univ. Press 1982. 147 p. = Oxford studies in education; £ 3,50.

Barker, Kenneth R(obert): Religious education, catechesis, and freedom. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1981). VI, 255 p.; $ 12,95.

Brueggemann, Walter: The creative word. Canon as a model for biblical education. – Phil: Fortress Press (1982). VIII, 167 p.; $ 5,75.

The Bible in American education: from source book to textbook. Ed. by David L. Barr and Nicholas Piediscalzi. – Phil: Fortress Pr.; Chico, Ca.: Scholars Press (1982). 204 p. = The Bible in American culture V = Society of Biblical Literature. Centennial publications; $ 8,50.

Korherr, Edgar J.: Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen. – ThpQ CXXI, 1983, 112–126.

Loduchowski, Heinz: Schöpferische Selbstmitteilung. Bd. III: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten. – Essen: Ludgerus Verlag (1982). 189 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XXIX; kart. DM 16,80.

Lehrplanarbeit im Prozess. Religionspädagogische Lehrplanreform. Hrsg. von Günter Biemer u. Doris Knab. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. 182 S., graph. Darst.; kart. DM 28,–.

Szagun, Anna-Katharina: **Behinderung**. Ein gesellschaftliches, theologisches und pädagogisches Problem. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 159 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XVI; kart. DM 22,–.

Weinrich, M.: Geschichtsproblem und Problemgeschichte in der Religionspädagogik. – Pastoraltheologie LXXII, 1983, 224–239.

Zwergel, Herbert A.: Die theologische Dimension der Religionspädagogik. – Religionspädagogische Beiträge XII, 1983, 2–33; S. 34–45: Hemel, Ulrich: Anmerkungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Katechetik; S. 46–65: Minz, Karl-Heinz: Die Bedeutung einer Reduktivformel für die Strukturierung von Curricula; S. 66–99: Grewel, Hans: Grundzüge einer religiösen Didaktik im Erfahrungsbezug; S. 100–121: Urban, Bernd: Der psychoanalytische Beitrag zur Theorie des **Gewissens**; S. 122–133: Simon, Werner: Peter **McPhail**: Social and moral education – eine englische Veröffentlichung zur ethischen Erziehung; S. 134–160: Thiele, Hans: Dialogik und Didaktik in Martin **Bubers** „Erzählungen der Chassidim"; S. 161–176: Kollmann, Roland: Meta-unterrichtliche Aspekte des Religionsunterrichts.

XV. Liturgiewissenschaft

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. [Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden. Bearb. von Photina Rech, OSB unter Mitarb. von Sophronia Feldhohn, OSB. Hrsg. von Angelus A. Häussling, OSB. – Mstr: Aschendorff (1982). VI, 692 S.; kart. DM 240,–.

Davril, Anselme: A propos d'un bréviaire manuscrit de **Cluny** conservé à Saint-Victor-sur-Rhins – RBén XCIII, 1983, 108–122.

Hughes, Andrew: Medieval **liturgical books** in twentythree **Spanish** libraries. Provisional inventories. – Traditio XXXVIII, 1982, 365–394.

Brovelli, Franco: Per uno studio die **messali francesi** del sec. **XVIII**. Saggi di analisi. – EL XCVI, 1982, 279–406.

Dokumente des Apostolischen Stuhls. Hrsg. von Heinrich Rennings unter Mitarb. von Martin Klöckener. Bd. I: Dokumente des Apostolischen Stuhls **1963–1973**. – Kev: Butzon & Bercker (1983). 1383 S. = Dokumente zur Erneuerung der Liturgie; Lw. DM 78,–.

Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Hrsg. von Josef Schreiner. (Festschrift für Josef G. **Plöger** zum 60. Geburtstag.) – Stu: Kathol. Bibelwerk (1983). 424 S.; Lw. DM 39,–; [enth.:] S. 21–30: Scharbert, Josef: Das **Pascha** als Fest der Erlösung im Alten Testament; S. 31–42: Knoch, Otto: „Tut das zu meinem Gedächtnis" (Lk 22,20; 1 Kor 11,24f). Die Feier der Eucharistie in den urchristlichen Gemeinden; S. 43–52: Fischer, Balthasar: Eucharistie als Fest; S. 55–66: Schreiner, Josef: **Gebet** in der Gemeinde des Zweiten Tempels; S. 67–75: Weiser, Alfons: Die betende Urgemeinde; S. 77–89: Harnoncourt, Philipp: Gebet der Gemeinde – Gebet der Kirche; S. 93–105: Ruppert, Lothar: **Symbole** im Alten Testament; S. 107–118: Klauck, Hans-Josef: Kultische Symbolsprache bei Paulus; S. 119–130: Langgärtner, Georg: Sinn und Kraft der Symbole; S. 133–144: Zenger, Erich: „Hört, auf daß ihr lebt" (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des **Gotteswortes**; S. 145–154: Zeller, Dieter: Jesu Wort und Jesus als Wort; S. 155–173: Baumgartner, Jakob: Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird; S. 177–187: Fabry, Heinz-Josef: **„Gedenken"** im Alten Testament; S. 189–199: Mayer, Bernhard: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" – Das Herrenmahl unter dem Anspruch des Abendmahls (1 Kor 11,17–34); S. 201–214: Nussbaum, Karl-Otto: Die Liturgie als Gedächtnisfeier; S. 217–228: Hossfeld, Frank-Lothar: Die alttestamentliche Familie vor Gott; S. 229–242: Gnilka, Joachim: Die neutestamentliche **Hausgemeinde**; S. 243–252: Büsse, Helmut: Gottesdienst in „Gruppe" und „Hausgemeinde". Tradition und Aufgabe; S. 255–266: Fuhs, Hans F.: „Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern" (Ps 122,1). Der **Tempel** als religiöse Mitte der altbundlichen Gottesgemeinde; S. 267–275: Mussner, Franz: Jesus und „das Haus des Vaters" – Jesus als „Tempel"; S. 277–287: Heinz, Andreas: Haus der Gemeinde – Gottes Haus. Das Kirchengebäude im Licht des erneuerten Kirchweihritus; S. 291–306: Görg, Manfred: Der **Altar** – Theologische Dimensionen im Alten Testament; S. 307–317: Lona, Horacio E.: Der Tisch des Herrn; S. 319–329: Neunheuser, Burkhard: Altar inmitten der Gemeinde; S. 333–346: Haag, Ernst: **Opfer** und Hingabe im Alten Testament; S. 347–360: Kertelge, Karl: Die „reine Opfergabe". Zum Verständnis des „Opfers" im Neuen Testament; S. 361–370: Adam, Adolf: Christlicher Gottesdienst und persönliches Opfer; S. 373–381: Gross, Heinrich: Das **Priestertum** des Alten Testaments; S. 383–393: Ritt, Hubert: Priestersein heißt: „Von Gottes maßloser Liebe zu uns Zeugnis geben"; S. 395–410: Maas-Ewerd, Theodor: „In der Person Christi an der Spitze der Gemeinde stehen." Vom Dienst des Priesters in der Liturgie.

Bieritz, Karl Heinrich: Zeichen der Eröffnung. – Semiotik in Theologie und Gottesdienst ..., Mchn/Mz 1982, 195–221; S. 222–249: Perrin, Annie: Eucharistische Gebete; S. 250–265: Volp, Rainer – Heinrich Immel: Beten mit offenen Augen; S. 266–291: Muck, Herbert: Die Rezeption einer Dorfliturgie; S. 292–306: Muck, Herbert: Was heißt «aktive Teilnahme»?

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Josef Blank, Butterberg 14, 6683 Spiesen; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Mußstr. 52, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Heinz Gießen, Waldstr. 9, 5202 Hennef 1; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Ludwig Hagemann, Domfreihof 3, 5500 Trier; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Mehlemer Weg 34a, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Heinz Hürten, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Klaus-Bernd Müller, Postfach 15 44, 4420 Coesfeld; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Herbert Poensgen, An der Universität 2, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Dr. Gerd Schneider, Plaßkamp 4, 4788 Warstein-Suttrop; Dr. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Dr. Maria-Barbara von Stitzky, Salzstr. 13, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Hans-Günter Türk, Jägerhofstr. 114, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Dörfflerstr. 17, 3550 Marburg; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Hermann Wieh, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Luther" und „Concordantia verbalia Missalis Romani" (beide Verlag Aschendorff)

Das neue Buch von

Helmut Thielicke

Glauben und Denken in der Neuzeit

Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie.
1983, XX, 619 Seiten.
ISBN 3-16-144653-4 StA kart. DM 58.–
ISBN 3-16-144654-2 Ln. DM 92.–

Die Geschichte der Theologie und Religionsphilosophie in den letzten Jahrhunderten wird weniger im Detail und in ihrem chronologischen Ablauf dargeboten, als unter einen thematischen Mittelpunkt gerückt, der für diese Epoche des Christentums maßgebend ist. Es geht in ihr wesentlich um den *Zweifel* an der bisherigen christlichen Tradition sowie um den Versuch, zu einer erneuten *Aneignung* der Glaubensgehalte zu kommen.
Dieser Wiedergewinn dessen, was in der Säkularisation zu entgleiten droht, wird immer wieder *so* angestrebt, daß die christliche Wahrheit mit den Denkformen der Neuzeit (den historischen, naturwissenschaftlichen und philosophisch-kritischen) versöhnt werden soll.
Auch der *Verzicht* auf diese Wieder-Aneignung – etwa bei den Links-Hegelianern – wird ebenso ausführlich bedacht wie deren kritische Infragestellung durch Kierkegaard und die dialektische Theologie. Es geht dem Verfasser bei alledem um den *Dialog* heutigen theologischen Denkens mit seinen Ursprüngen. Er stellt die Epoche der neueren Theologiegeschichte als bewegendes, oft tragisch verlaufendes Drama des Denkens dar.

Inhaltsübersicht:

Teil I:	Geschichtstheologische Prolegomena zur Theologiegeschichte
Teil II:	Vorbereitende Konzeptionen: Descartes und die Aufklärer
Teil III:	Die großen Systeme des 18. und 19. Jahrhunderts und ihre Nachwirkungen
Epilog:	Und die Folgen … Die Antwort der dialektischen Theologie und ihre Krise



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte. Begründet von Joseph Lortz, weitergeführt von Peter Meinhold (Bd. 81-104), herausgegeben von Peter Manns

---

Band 109:

HANS-JOACHIM GÄNSSLER: EVANGELIUM UND WELTLICHES SCHWERT

Hintergrund, Entstehungsgeschichte und Anlaß von Luthers Scheidung Zweier Reiche oder Regimente

1983. VII, 164 S., Kart. DM 48,-. ISBN 3-515-03866-3

Die Diskussion um Luthers Zwei Reiche geht weitgehend noch von der Annahme aus, daß es sich bei Luther um eine fest umrissene Lehre gehandelt habe. Dabei wird jedoch meist übersehen, daß Luther vor und nach seiner Obrigkeitsschrift von 1523 zur Unterscheidung von geistlichem und weltlichem Reich oder Regiment, von Reich Gottes und weltlicher Gewalt und von Evangelium und weltlichem Schwert unterschiedlich Stellung genommen hat. Die hier erstmals untersuchte Einordnung der Stellungnahmen Luthers in einem theologisch-biographischen und einen regional-ideengeschichtlichen Kontext kommt zu dem Ergebnis, daß Luthers Rede von den Zwei Reichen zwar mehr ist als ein Einteilen von situationsbedingten Ratschlägen, jedoch nicht als Lehre zu verstehen ist. Eine Anwendung der "Zwei-Reiche-Lehre" Luthers auf die Gegenwart muß daher neu überdacht werden.

Band 111:

PAUL WARMBRUNN: ZWEI KONFESSIONEN IN EINER STADT

Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648

1983. Ca. 370 S., Ln. ca. DM 98,-. ISBN 3-515-03783-9

Bei der Suche nach Frühformen religiöser Toleranz fällt den Reichsstädten eine Schlüsselrolle zu, weil in ihnen nach Art. 27 des Augsburger Religionsfriedens das katholische und das Augsburgische Bekenntnis nebeneinander bestehen durften. Die vorliegende Untersuchung vergleicht das Zusammenleben der Konfessionen in Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl. In diesen Städten wurde 1648 als Sonderregelung die "numerische" Parität, d.h. die Besetzung des Rats und der städtischen Ämter mit ebensovielen Katholiken wie Protestanten, eingeführt. Es werden die Entstehungsbedingungen der Bikonfessionalität zwischen 1548 und 1555 und deren Auswirkung auf die Zusammensetzung und Politik des Stadtregiments aufgezeigt sowie verschiedene Bereiche reichsstädtischen Lebens dargestellt. Bisher unbenutztes Quellenmaterial aus den betreffenden Stadtarchiven belegt, daß trotz der zahlreichen Konfliktfälle die Entstehungs- und Existenzbedingungen für echte, gelebte Toleranz in den paritätischen Reichsstädten besonders günstig waren

Band 114:

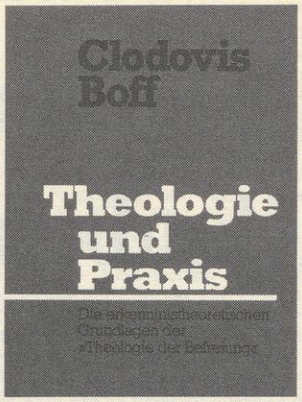
ALEXANDRE GANOCZY/STEFAN SCHELD: DIE HERMENEUTIK CALVINS

Geistesgeschichtliche Voraussetzungen und Grundzüge

1983. Ca. 300 S., Kart. ca. DM 58,-. ISBN 3-515-03865-5

Calvin gehört zu den einflußreichsten Reformatoren. Seine theologischen Hauptleistungen sind die zusammenfassende Darstellung des christlichen Glaubens und die Auslegung nahezu aller Schriften des Alten und Neuen Testaments. Während seine Glaubenslehre schon in vieler Hinsicht untersucht wurde, liegen vergleichbare Arbeiten über seine Lehre von der Schriftauslegung (Hermeneutik) nicht vor. Das Eingehen auf letztere schließt also eine Lücke in der Calvin-Forschung.

Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden



Theologie und Praxis

Clodovis Boff
Theologie und Praxis

Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von Johann B. Metz und Jürgen Moltmann. Ca. 336 Seiten. Kst. Ca. DM 48,–

Immer wieder wird der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vorgeworfen, sie sei „enthusiastisch", „unwissenschaftlich", geboren eher aus einer sozialen Option als aus einer gläubigen Reflexion. Befreiungstheologen selbst betonen, sie hätten nicht nur eine neue Theologie vorzutragen, sondern eine „neue Art, Theologie zu treiben". Mit diesem Buch unternimmt es einer ihrer kreativsten Vertreter, die methodischen Grundlagen zu untersuchen. Er tut dies so gründlich und überzeugend, daß sein Löwener Doktorvater Adolphe Gesché sagen konnte, dies sei „ein Buch, das in die Geschichte eingehen wird und auf das kein Theologe in Zukunft verzichten kann, auch wenn er auf anderen Gebieten arbeitet".

Bruno Forte
Jesus von Nazaret: Geschichte Gottes – Gott der Geschichte

Mit einem Vorwort von Walter Kasper
Ca. 228 Seiten. Kt. Ca. DM 39,80

Eine „geschichtliche Christologie", die das Zeugnis der Vergangenheit im Dienst einer lebendigen Begegnung mit Christus vergegenwärtigt, um den Horizont der Zukunft für die gesamte Menschheit christlich zu deuten und zu ermöglichen.

Edgar Thaidigsmann
Identitätsverlangen und Widerspruch

Kreuzestheologie bei Luther, Hegel und Barth*
Ca. 240 Seiten. Kst. Ca. DM 38,–

Das Buch untersucht drei Modelle theologischer Dialektik: Die Kreuzestheologie Luthers, das Religionsverständnis (und die Rolle des „Todes Gottes" darin) beim jungen Hegel und die negative Gott-Welt-Dialektik beim frühen Barth.

* In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Exegese

Dominique Barthélemy
Critique textuelle de l'Ancien Testament

1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec A. R. Hulst, N. Lohfink, W. D. McHardy, H. P. Rüger, J. A. Sanders. (Orbis Biblicus et Orientalis, Band 50/1). XXVIII, 116, 666 Seiten, Leinen DM 294,– (Vandenhoeck/Editions Universitaires, Fribourg)

Table des matières: Introduction: L'histoire de la critique textuelle de l'Ancien Testament depuis ses origines jusqu'à J. D. Michaelis; Le comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu et les tâches de la critique du texte hébreu/Commentaire textuel des Livres historiques/Index des textes bibliques, auteurs cités, facteurs des apparats/Bibliographie.

A Synopsis of the Four Gospels

In Greek. Arranged according to the Two-Gospels Hypothesis and edited by John Bernard Orchard, OSB. XXXV, 342 Seiten, Leinen DM 74,–

Diese Synopse legt die ältere Hypothese von der Priorität des Matth. und Lukas zugrunde und ermöglicht so, die textgeschichtliche Grundlage der Evangelienforschung vergleichend neu zu testen. So ist dieses Standardwerk ein wichtiges Gegenüber zu den bisher erarbeiteten Synopsen.

Das Land Israel in biblischer Sicht

Jerusalem-Symposium 1981 der Hebräischen Universität und der Georg-August-Universität mit einem Vorwort von Universitätspräsident Prof. Dr. Norbert Kamp. Hrsg. von Georg Strecker. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 25). Ca. 212 Seiten, kart. ca. DM 39,80

Die führenden Bibelwissenschaftler der Universität Göttingen und Jerusalem haben auf einem Symposium die biblischen Aspekte des Themas behandelt.

Rainer Stuhlmann
Das eschatologische Maß im Neuen Testament

(Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 132). XII, 265 Seiten, Leinen DM 68,–

Vor ihrem religionsgeschichtlichen Hintergrund untersucht Rainer Stuhlmann die neutestamentlichen Endzeit- und Weltgerichtsvorstellungen, die es mit der Zeit des Unheils und der Zeit des Heils, mit Straf-, Leidens- und Sündenmaß und mit der Zahl der Gerechten zu tun haben.

Kirchengeschichte

Gerhard Besier (Hg.)
Altpreußische Kirchengebiete auf neupolnischem Territorium

Die Diskussion um „Staatsgrenzen und Kirchengrenzen" nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. (Kirche im Osten. Monographienreihe, Band 18). Ca. 224 Seiten mit 2 Karten, kart. ca. DM 42,–

Zwölf Jahre nach Beginn der neuen deutschen Ostpolitik wird ein emotional hoch besetztes Thema angegangen: Die Abtretung deutscher Gebiete an Polen und die Auswirkungen dieses politischen Aktes für die evangelischen Kirchen dieser Territorien.

Kirche im Osten, Band 26/1983

Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Im Auftrag des Ostkirchenausschusses der EKD und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster hrsg. von Peter Hauptmann. 214 Seiten mit 2 Abb., geb. DM 46,–

Aus dem Inhalt: I. Aufsätze: M. Hellmann, Die Kirche und die litauische Nationalbewegung; W. Daugsch, Toleranz im Fürstentum Siebenbürgen. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im 16. und 17. Jahrhundert; E. Chr. Suttner, Panteleimon (Paisios) Ligarides und Nicolae Milescu, Ein Beitrag zur Frage nach der Offenheit des walachischen Fürstentums für das Bildungsgut der Zeit im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts; G. Stricker, Die Kanonisierung der Neomärtyrer in der Russisch-Orthodoxen Auslandskirche / **II. Chronik** / **III. Buchbesprechungen.**

Systematische Theologie

Ulrich Barth
Christentum und Selbstbewußtsein

Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion. (Göttinger Theologische Arbeiten, Band 27). 126 Seiten, kart. DM 24,–

Dieser Versuch einer Schleiermacher-Interpretation setzt sich eine rationale Argumentation der Subjektivitätstheorie Friedrich Schleiermachers als des fundamentalen systematischen Horizontes seines Christentumsverständnisses zum Ziel.
Der Verfasser verbindet analytische Schärfe und konstruktive Dynamik, wenn er das Verhältnis der Schleiermacher'schen Dialektik zum Thema der Theologie auf der Grundlage von sechs Hauptsätzen in dezimalklassifikatorisch geordneten Aussagen systematisch konsequent und formal elegant vorführt.

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Kösel-Verlag · Flüggenstraße 2 · 8000 München 19



Paul M. Zulehner
Priestermangel praktisch
Von der versorgten zur sorgenden Pfarrgemeinde
213 Seiten. Kart. DM 24,80
Die Situation priesterloser Gemeinden wird heute immer schwieriger. Der bekannte Autor Paul M. Zulehner zeigt eine überzeugende Lösung aus dieser Krise.

Schriften der Kirchenväter
Band 2:
Hieronymus
Briefe
Über die christliche Lebensführung
192 Seiten. Geb. DM 24,80

Band 3:
Salvian von Marseille
Des Timotheus vier Bücher an die Kirche
Der Brief an den Bischof Salonius
176 Seiten. Geb. DM 22,80

Band 5:
Gregor von Nazianz
Reden
Über den Frieden. Über die Liebe zu den Armen
117 Seiten. Geb. DM 19,80
Subskriptionspreis bei Abnahme der gesamten Reihe
Band 2: DM 22,30. Band 3: DM 20,50. Band 5: DM 19,80
Die Schriften der Kirchenväter knüpfen an eine lange Tradition des Verlages an. Sie machen ausgesuchte Texte der Kirchenväter, ergänzt durch einen ausführlichen Kommentar, wieder zugänglich.

Thomas Morus
Epigramme
ca. 192 Seiten. Geb. DM 26,80
Die Epigramme im 2. Band dieser Auswahl der Werke von Thomas Morus bieten einen guten Einblick in die Gedanken- und Gefühlswelt des Renaissance-Humanisten.

Peter Eicher
Bürgerliche Religion
Eine theologische Kritik
ca. 232 Seiten. Kart. DM 29,80
Peter Eicher führt mit seinem Buch die Selbstverständlichkeiten einer bürgerlichen Religion in die kritische Auseinandersetzung mit dem Evangelium.

Lionel Blue/June Rose
Ein Vorgeschmack des Himmels
Abenteuer religiöser Kochkunst
Sonderausgabe
207 Seiten. Kart. DM 16,80

Clive S. Lewis
Dienstanweisung für einen Unterteufel
Sonderausgabe
195 Seiten. Geb. DM 19,80

Knut Walf (Hrsg.)
Stille Fluchten
Zur Veränderung des religiösen Bewußtseins
174 Seiten. Kart. DM 19,80
Warum treten immer mehr Menschen aus der Kirche aus? Das religiöse Bewußtsein ist heute einer tiefgreifenden Veränderung unterworfen. Die Autoren gehen den verschiedenen Äußerungsformen dieser Entwicklung nach.

Leben mit Psalmen
Entdeckungen und Vermittlungen. Herausgegeben von Gottfried Bitter und Norbert Mette
280 Seiten. Kart. DM 24,80
In über 50 Beiträgen berichten zeitgenössische Theologen und Religionspädagogen, welche Entdeckungen und Erfahrungen sie mit alttestamentlichen Psalmen gemacht haben.



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 84,–**

Nummer 5 **1983** **79. Jahrgang**

Wilhelm Gessel: Christliche Archäologie. Bemerkungen zu einer problemreichen Orchideendisziplin . Spalte 353

Allgemeines . . . . . Sp. 361
Theologische Realenzyklopädie. Bd IX. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 364
D. Kinet: Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (O. Loretz)
Ph. J. Nel: The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs (B. Lang)
Iob. Ed. J. Ziegler (O. Wahl)
The Greek New Testament. Ed. by Z. C. Hodges, A. L. Farstadt (G. D. Kilpatrick)
H. Kahlefeld: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien (F. G. Untergaßmair)
E. Arens: Kommunikative Handlungen (R. Pesch)
H. von Lips: Glaube – Gemeinde – Amt (H. Merklein)
P. Benoit: Exégèse et théologie. Tome IV (G. Schneider)
R. Pesch: Simon Petrus (A. Kolping)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 382
H.-J. Klauck: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (M.-B. von Stritzky)
L. Abramowski: Drei christologische Untersuchungen (J. Bauer)
H. de Noronha Galvão: Die existentielle Gottes-Erkenntnis bei Augustin (E. Feldmann)
R. Kottje: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus (A. Angenendt)
H. Zimmermann: Das Papsttum im Mittelalter (R. Bäumer)
K. Kienzler: Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury (H. Verweyen)
Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von H. A. Oberman (A. Zumkeller)
W. Kaliner: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meißen und seine „Christliche Lehre" (J. V. Pollet)
Iohannes Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Ed. T. H. L. Parker (H. Feld)
Johann Heinrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Bd 1–4. Hrsg. von H. J. Schrader (M. Brecht)
J. H. Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873) (V. Conzemius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 398
M. Seckler: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (H. Döring)
R. Glöckner: Biblischer Glaube ohne Wunder? (U. Busse)
B. Wenisch: Geschichten oder Geschichte? (H. Verweyen)
J. B. Lotz: Was gibt das Christentum dem Menschen? (Ph. Kaiser)
G. Becker: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität (Eu. Biser)
E. Biser: Gottsucher oder Antichrist? (P. Köster)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 411
W. Nastainczyk: Katechese: Grundfragen und Grundformen (D. Emeis)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 413
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von O. Casel OSB. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bden. Bearb. von P. Rech OSB unter Mitarbeit von S. Feldhohn OSB. Hrsg. von A. A. Häußling OSB (E. J. Lengeling)
H. M. Franke: Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation (A. Rosenthal)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 415
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 17:
W. Kerber/C. Westermann/B. Spörlein: Gerechtigkeit. –
W. Kerber/A. Deissler/P. Fiedler: Armut und Reichtum. –
E. Küng: Ökonomie und Moral (K.-H. Kleber)
W. Kroh: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (F. Furger)
Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963. Hrsg. von A. Rauscher (G. Ermecke)
Lateinamerika, Gesellschaft, Kirche, Theologie. Bd. 1 und 2. Hrsg. von H.-J. Prien (W. Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 422
H. Figge: Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache (K. J. Tossou)
Tendances et Courants de l'Islam Arabe Contemporain. Vol. 1. Hrsg. von G. C. Anawati und M. Borrmans (P. Heine)

Naturphilosophie . . . . . Sp. 423
Z. Bucher: Natur, Materie, Kosmos (F. Rauh)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
J. Schniewind: Geistliche Erneuerung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Christliche Archäologie
Bemerkungen zu einer problemreichen Orchideendisziplin *

von Wilhelm Gessel, Augsburg

Die christliche Archäologie ähnelt einer buntschillernden Orchidee, auch deswegen, weil nicht so recht auszumachen ist, wo und wie sie im Fächerkanon der kulturwissenschaftlichen Disziplinen angesiedelt werden soll sowie welche Methodologie ihr zu Grunde zu legen ist. Die komplizierte wissenschaftsgeschichtliche Lage ist auf Schritt und Tritt erkennbar. Das variierende Denkmälerinteresse der Forschung, verbunden mit den Launen des schieren Zufalls, der bei der Erhaltung der Denkmäler eine nicht unbedeutende Rolle einnimmt, verdecken auf weite Strecken nicht nur die Einsichten in die spätantike Bautätigkeit. Die Hinterlassenschaft im Bereich der Plastik, der Malerei, des Mosaiks und der Kleinkunst ist so der Eventualität ausgesetzt, daß es kaum endgültig gelingen wird, ein annähernd zutreffendes Bild von der Verteilung und Gewichtung einzelner künstlerischer Gattungen zu entwerfen. Zudem sind die Grenzen zwischen eigentlichem Kunstschaffen und handwerklichen Schöpfungen in der Spätantike fließend. Außerdem erschweren gerade in der Christlichen Archäologie zwei streng getrennte wissenschaftsgeschichtliche Strömungen nebeneinander herlaufend die Fixierung des eigenen Standorts: die antiquarisch-archäologische und die ästhetisch-kunsthistorische.

Als F. W. Deichmann die 1971 erschienene „Einführung in die Christliche Archäologie" von C. Andresen[1] kritisch und sehr skeptisch würdigte, schloß er mit einer dezidierten Feststellung: „Dieser Faszikel beweist etwas, wenn es noch eines Beweises bedurft hätte: nämlich, daß heute ein Einzelner nicht mehr in der Lage ist, eine allgemeine Einführung in die ‚christliche Archäologie' zu schreiben und ohne Beratung und Kontrolle durch spezialisierte Fachgenossen zu veröffentlichen, zumal wenn ein so umfangreicher Stoff und seine Erforschung ausgebreitet wird."[2] B. Brenk setzte diese Schlußfolgerung in die Tat um. Das von ihm herausgegebene und mit 541 größerenteils hervorragenden Abbildungen ausgestattete Werk[3] wurde von einer

* **Deichmann**, F. W.: **Einführung in die christliche Archäologie.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1983, 412 Seiten (= D.).

[1] Göttingen-Zürich 1971. Vgl. zur Andreseschen „Einführung" die Besprechung von J. Fink, in: ThR 70 (1974) 115–117.

[2] In: ByZ 65 (1972) 202f.

[3] Spätantike und frühes Christentum (= Propyläen Kunstgeschichte Supplementband I). Propyläen Verlag Frankfurt am Main 1977 (Nachdruck 1980) (= PKG S I).

UB TÜB
09. MAI 1983

Reihe bekannter Autoren verfaßt und von D. beraten. Inhaltlich ist das Buch eine Einführung in die Christliche Archäologie vom ästhetisch-kunstgeschichtlichen Aspekt ausgehend, dessen zweifacher Aufbau dem Leser entgegen kommt. Der erste Teil ist periodisch angelegt (Die vorkonstantinische Zeit [um 200–313] – Die konstantinische und nachkonstantinische Zeit [313–380] – Die theodosianische Zeit und das 5. Jh. [380–500] – Die Zeit Justinians I. und seiner Nachfolger [500/25–600]). Innerhalb der einzelnen Epochen werden die wichtigeren Themen übersichtlich-schematisch vorgestellt. Der zweite Teil ist geographisch angelegt. So widmet sich z. B. O. Feld Kleinasien oder J. Christern Nordafrika.

I.

D. ist überraschend von seinem oben zitierten Prinzip abgerückt und hat entgegen seiner damals geäußerten Absicht eine allein erarbeitete „Einführung in die christliche Archäologie" vorgelegt. Warum er seine Meinung geändert hat, wird in der Einleitung und auch sonst nicht begründet. Ein genaues Lesen und der gleichzeitige Vergleich mit der Vielzahl der Bücher und Artikel des Altmeisters der Christlichen Archäologie zeigt, daß es sich bei dieser Einführung um eine Summierung seines Lebenswerkes handelt, das alle Bereiche der Christlichen Archäologie zusammenträgt, mit denen sich der Autor im Verlauf seiner Forschertätigkeit befaßte. Damit erklären sich die häufigen Wiederholungen, die das Werk durchziehen. Den Verzicht auf jedwedes Bildmaterial rechtfertigt D. mit dem Hinweis, es hätte einer ungewöhnlich großen Anzahl von Abbildungen bedurft, um den Text genügend zu illustrieren. Dies war aus finanziellen Gründen ausgeschlossen. Selbst eine kartographische Übersicht zu den Stätten altchristlicher und byzantinischer Monumente fehlt.

Solcher Mangel erschwert die Lektüre für den, der „eingeführt" werden möchte. So bleibt nichts anderes übrig, als D.s Werk mit Hilfe der PKG S I oder der Arbeit von P. Testini[4] parallel zu lesen, da nicht erwartet werden kann, daß alle genannten Objekte aus den knappen Textbeschreibungen allein dem Leser sofort abrufbar zur Verfügung stehen. Dem Charakter einer Einführung in eine Wissenschaft, die von der Anschauung lebt, widerspricht das Fehlen jedweder nachprüfbaren Illustration oder der totale Verzicht auf Pläne und Skizzen. P. Testini z. B. hält neben einem Faltblatt 435 Abbildungen, Zeichnungen und Grundrisse für seine Darstellung nötig. Als neueste Fundgrube reichhaltiger Illustrationen einschließlich der Kleinkunst und der Toreutik steht der von K. Weitzmann herausgegebene und mit dem programmatischen Titel „Age of Spirituality" versehene Katalog[5] zur Verfügung.

Mit dem Verweis auf die Darstellung durch H. G. Niemeyer,[6] läßt D. manche Themen weg. Dies erscheint vertretbar, da kaum unterschiedliche Methoden bei der Feldarbeit zwischen klassischer und christlicher Archäologie gefordert werden. Problematisch allerdings ist das völlige Übergehen der Numismatik und Epigraphik.

II.

Trotz der zahlreichen Themen, denen D. seine volle Aufmerksamkeit zuwendet, ist eine methodische Grundsatzfrage ausgeklammert worden, nämlich die nach der Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die Christliche Archäologie.[7] Das Defizit wirkt sich vor allem dann negativ aus, wenn D. Sinnfragen angeht und dabei einerseits mit einer Hand voll Zitaten aus dem NT und der Patristik eine Antwort vorlegt, ohne die Exegese oder die patristische Forschung auf die Ergebnisse der jeweiligen Textanalyse hin befragt zu haben. Selbst die Einordnung der bemühten Texte in deren Kontext wird unterlassen, während ansonsten das je zur Debatte stehende Monument christlicher Provenienz sorgfältig im Rahmen ihres paganen oder jüdischen Ambiente geprüft und erörtert wird. Bekanntlich sind die patristischen Zeugnisse, die sich auf nichtchristliche oder auf frühchristliche Gegenstände kunstfertigen Schaffens beziehen, spärlich. Sie können nicht im mindesten mit der gelehrten antiken und spätantiken Literatur zum griechisch-römischen Kunstschaffen verglichen werden. Daher sollte zunächst innerhalb des frühchristlichen Schrifttums unterschieden werden zwischen solchen Quellen, die erst mittelbar, also durch die Alte Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte oder die ikonologische Fragestellung in die Interpretation der Christlichen Archäologie einfließen können und solchen, die direkt kunsthistorische Fakten tangieren. Angesichts der letzteren Gruppe sollte sich Christliche Archäologie veranlaßt sehen, zwischen den schriftlichen und den monumentalen Äußerungen des frühen Christentums genau zu unterscheiden, vor allem dann, wenn beide nicht deckungsgleich sind. Am Beispiel des Taufaktes sei die hier gemeinte Schwierigkeit verdeutlicht. Nach Cyrill von Jerusalem tauchten die Täuflinge dreimal unter das Wasser und wieder auf (καταδύετε τρίτον εἰς τὸ ὕδωρ, καὶ πάλιν ἀναδύετε).[8] Gegen die Vollimmersion hat J. H. Emminghaus schlüssig den archäologischen Befund gestellt, der die Annahme des Untertauchens beim Taufakt verbietet.[9] D. h. doch die angeführte literarische Quelle einerseits und der allgemeine archäologische Befund andererseits widersprechen sich. Die Frage ist, welcher Befund kann ein höheres Maß an Wahrscheinlichkeit beanspruchen oder sind die frühchristlichen schriftlichen Quellen im Gegensatz zur spätantiken nichtchristlichen Literatur überhaupt geeignet zur Indienstnahme für eine gültige Interpretation der monumentalen Hinterlassenschaft des Christentums? Von welcher Brisanz die Frage ist, zeigt sich sofort, wenn man mit Hilfe von unreflektiert übernommenen literarischen Quellen (z. B. Klemens von Alexandrien, Tertullian, Epiphanius von Salamis) die Frage nach den Anfängen und Ursprüngen der christlichen Kunst stellen und beantworten möchte, wie dies auch D. unternimmt. Mir scheint, die von Th. Klauser vorgeschlagenen und begründeten Interpretationsprinzipien sind umfassender und hilfreicher: „Aus dem ... bestehenden Widerspruch zwischen den kunstfeindlichen Äußerungen der älteren Kirchenväter und dem tatsächlichen Denkmälerbestand hätte man aber besser drei Folgerungen ziehen sollen: Erstens, die christliche Kunst muß ohne ... die Bischöfe entstanden sein; sie hat ... als Kunst der Laienschichten begonnen. Zweitens, die altchristlichen Kunstwerke, die vor 350 entstanden sind, können nicht einmal mit Hilfe von Vätertexten dieser Zeit erklärt werden, weil die Väter mit den Kunstwerken von damals nichts zu tun hatten. Drittens, weil einmal geschaffene Bildtypen lange weiterzuleben pflegen, dürfen auch zur Deutung von christlichen Kunstwerken, die nach 350 entstanden sind, Vätertexte nur mit größter Vorsicht herangezogen werden." Daraus schlußfolgert Th. Klauser: Zunächst muß das christliche Kunstwerk mit seinen Artgenossen zusammengestellt werden. Dann ist jedes Kunstwerk so genau wie möglich zu beschreiben und der Versuch zu machen, es aus dem Zusammenhang seiner Umgebung zu verstehen. Und schließlich ist zu prüfen, aus welchem geistigen und künstlerischen Untergrund das Kunstwerk hervorgegangen ist. „Dabei ist auszugehen von der Kunst der gleichzeitigen nichtchristlichen Umwelt."[10]

Es gäbe auch noch einen umständlicheren Weg, der umgekehrt vorgeht, der nämlich die Frage nach der kirchengeschichtlichen Bedeutung[11] von Denkmälern nur aus den Monumenten selbst zu beantworten und dann die aus den archäologischen Befunden erhobenen Ergebnisse mit dem Bild literarischer Zeugnisse zu vergleichen versucht und von daher zu Rückschlüssen gelangt. Vielleicht liegt die crux interpretativa auch darin, daß die Ergebnisse Christlicher Archäologie noch mehr den Charakter einer Vermutungswissenschaft tragen als die der klassischen Archäologie. Diesen Umstand scheint D. nicht in vollem Umfang in seine Überlegungen einbezogen zu haben. Möglicherweise liegt hier ein Grund, warum D. die Christliche Archäologie nicht expressis verbis definiert, sondern bisherige Definitionen referiert und als „theologisch" oder „hilfswissenschaftlich" qualifiziert, mit Recht.

Am Rande seien zwei Desiderate angemeldet, die man sich gewünscht hätte, gerade weil diese in den wenigen vergleichbaren Büchern gänzlich übergangen wurden: einmal die „christliche Kulturlandschaft" und zum zweiten die „christliche Stadt". Nicht nur in Nordafrika läßt sich beobachten, daß altchristliche Basiliken an den

[4] Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica – Topografia cimiteriale – epigrafia – edifici di culto. Seconda edizione con aggiunto analitico e appendice bibliografica. Edipuglia 1980.

[5] Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978. The Metropolitan Museum of Art, New York (erschienen 1980).

[6] Einführung in die Archäologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt ^{2}1978.

[7] Vgl. dazu A. Effenberger: Die Bedeutung des frühkirchlichen Schrifttums für die Christliche Archäologie. Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, in: Das Korpus der christlichen Schriftsteller (= TU 120). Berlin 1977, 103–109.

[8] Catechesis XX. Mystagogica III 4 (PG 33, 1080 C).

[9] ThR 75 (1979) 110–113.

[10] Th. Klauser: Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 10 (1967) 82–120, 116f.

[11] Einen Aspekt dazu erörtert W. Wischmeyer: Das Beispiel Jonas. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit, in: ZKG 92 (1981) 161–179.

landschaftlich reizvollsten Punkten errichtet wurden. Für den Bau der großen Basilika in Tipasa wurde eine mächtige Substruktur erbaut, deren terrassenähnliche Anlage es gestattete, das Bauwerk so nahe an die Küste heranzustellen, daß dadurch die Basilika weithin sichtbar, sowohl den Küstenhorizont vom Meer aus, wie auch auf einer Anhöhe stehend das Blickfeld vom Land her bestimmte. Ähnlich verhält es sich mit der spätantiken Stadt. Sie wurde vielfach städtebaulich bestimmt von den umfänglichen Arealen, die von Christen erworben und mit zusammengehörigen Bauwerken versehen den Akzent einer Stadt bestimmten. Diese „Kirchenzentren" veränderten das Stadtbild bedeutend. In diesem Zusammenhang wäre die Antwort auf die Frage, warum sich eine Vielzahl von Kirchen nahe beieinander liegend sogar in relativ kleinen städtischen Kommunen befinden, wie etwa in Korykus oder in der sich zum Meer hinziehenden Hafenstadt von Myra, Andriace, interessant. Freilich, auch die Spezialliteratur[12] hat sich den Komplexen „christliche Kulturlandschaft", „christliche Stadt" in nennenswertem Umfang noch nicht angenommen.

III.

Das Problem, was die Christliche Archäologie darstelle, welchen Stoff sie umfasse, wie sie gegen verwandte Disziplinen, etwa gegen die klassische oder die mittelalterliche Archäologie, abzugrenzen sei, ist weder mit einigen Worten und eindeutig, noch, wenn man die wichtigsten Gesichtspunkte berücksichtigen will, einfach zu lösen. Als praktikabel mag sich allenfalls die Unterscheidung erweisen: Christliche Archäologie als Kulturgeschichte, Christliche Archäologie als Hilfswissenschaft der Alten Kirchengeschichte, Christliche Archäologie als Geschichte der überkommenen Monumente als einen besonderen, eigenen Zweig der Wissenschaft ohne Seitenblick auf eine Nutzanwendung für die Theologie. Die Äußerungen, die Objekt dieser verschiedenen Formen der Christlichen Archäologie sind, brauchen nicht notwendigerweise zeitlich denselben Ursprung haben: mit einer Organisation des Christentums als Gemeinschaft können materielle Zeugnisse, die einer solchen Gemeinschaft oder ihr Angehörigen entstammen, Gegenstand einer Christlichen Archäologie bilden, wobei vor allem zu untersuchen ist, inwieweit sie sich durch einen eigenen Charakter von den entsprechenden Zeugnissen der nichtchristlichen oder jüdischen Umwelt unterscheiden.

Nun verbindet die christliche Kunst der Spätantike und der genannten außerhalb von ihr liegenden Gebiete nicht eine gemeinsame Tradition der Kunstformen, sondern der Inhalt: Zeichen und Symbole, und wahrscheinlich einst auch die Ikonographie von biblischen Gestalten und Szenen – wovon aber nichts erhalten blieb –, in der Architektur Bauprogramme, etwa die Abfolge von Räumen, nicht aber die Raum- und Körperformen, die in Persien der sassanidischen, in Äthiopien der altarabischen, in Irland vorgeschichtlichen Traditionen angehören.

So erweist sich aus diesem Gesichtspunkt ein eigenes Fach ‚Christliche Archäologie' als notwendig: die frühchristliche Welt geht einerseits über die Spätantike hinaus, andererseits umfaßt die Spätantike nicht den christlichen Bereich in seinem ganzen Umfang.

IV.

Wenn wir uns nun einzelnen Kapiteln des Deichmannschen Einführungswerks zuwenden, dann sollen solche Aspekte den Vorzug erhalten, die kontrovers diskutiert werden können.

D. legt bei der Darstellung der Entstehung des christlichen Kultbaues besonderen Wert auf die Spiritualisierungstendenzen innerhalb des Christentums. „Die frühesten christlichen Altertümer, die Zeugnisse der materiellen Kultur der frühen Christen, sind Teil der Kultur der römischen Kaiserzeit: denn die Kultur der Christen des apostolischen Zeitalters und der Urkirche war nicht von derjenigen ihrer nichtchristlichen Umgebung verschieden oder gesondert. Alles Christliche drückte sich in dieser Epoche allein im Geistigen und Religiösen aus, es war nicht der Materie verhaftet. Hierin liegt das Besondere, ja Unvergleichbare der christlichen Urzeit. Die Spuren des Christentums in diesen ersten anderthalb Jahrhunderten können daher nur gering sein; und vielleicht ist manches noch vorhandene Urchristliche nicht als solches erkennbar, da es sich von dem, was Nichtchristen schufen und was ihnen angehörte, nicht unterscheidet." Nach D. blieb die Kultstätte als ein irdischer Ort in der Zeit der Urkirche reiner Zweckbau, der Kult heiligte nicht den Kultplatz. Daher besaß das Urchristentum keine Sakralarchitektur, für die stets Heiligkeit oder Heiligung Voraussetzung gewesen ist und immer sein wird. D. fragt allerdings nicht, wie sich die so postulierte Heiligkeit artikulierte.

Die Tatsache, daß dem Kult keine pagane Sakralarchitektur entsprach, ist nach D. innerhalb der Hochkulturen einzigartig: dieser Zustand bedeutete höchste Vergeistigung des Kultes, Höhepunkt einer Entwicklung, die im Judentum begann, aber im Christentum erst wirklich, in der Urkirche schließlich befestigt wurde. Der Sakralbau war gleichsam eine geistige, irdisch nicht zu verwirklichende Architektur. Der Tempel, das Heiligutm war nur als Offenbarung, als Vision schaubar; er blieb Objekt esoterischer und dichterischer Spekulation.

Ohne es auszuformulieren, steht hinter diesen Aufstellungen D.s das Idealbild eines Christentums, das es so in der allgemeinen Praxis nicht gegeben hat. Die Idealisierung des Ursprungs ist verständlich und zählt zur Topik, aber es wären ausreichende Belege für ein ganz „normales" Christentum auch in der Ursprungszeit anzuführen. Hier darf die Frage gestellt werden, ob es nicht wirklichkeitsnäher wäre, die Antwort auf die Frage, warum die feststellbaren Zeugnisse christlichen Kunstschaffens erst gegen Ende des 2. oder den Beginn des 3. Jh.s angesetzt werden können, offen zu lassen bzw. zu warten, bis diese Frage mit den genuinen archäologischen Methoden beantwortet werden kann.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zeugnis des Klemens von Alexandrien: „Ist es nicht gut und richtig, daß wir den Unfaßbaren nicht in einen Ort bannen und das allumfassende Wesen nicht in Heiligtümer von Menschenhand schließen wollen? Wie könnte überhaupt ein Werk der Baumeister, der Steinmetzen- und Handwerkskunst heilig sein? Stehen da nicht die höher, welche die Luft und ihren Umkreis oder vielmehr die ganze Welt und das All als der überragenden Größe Gottes allein würdig erachten? . . . Wird aber der Begriff des Heiligen in doppeltem Sinne gebraucht, von Gott selbst und von dem zu seiner Ehre errichteten Werk, wie sollten wir da nicht in erster Linie die zu Ehren Gottes in heiliger Erkenntnis geschaffene Kirche ein Heiligtum Gottes nennen, das viel mehr wert und nicht durch Handwerkskunst hergestellt, auch nicht durch Schwindlerhand ausgeschmückt, sondern durch den Willen Gottes zum Tempel geworden ist? Ich meine nämlich jetzt, wenn ich von der Kirche spreche, nicht den Ort, sondern die Gemeinschaft der Auserwählten. Das ist der beste Tempel zur Aufnahme der Größe und Würde Gottes."[13] Diese Stelle ist für D. der ausschlaggebende Beweis dafür, daß der Begriff der ecclesia, der Versammlung der Gläubigen, bereits um das Jahr 200 auf das Versammlungs- und Kultgebäude der Christen übertragen worden sein muß. Nach D. beruhte das damals noch auf einer Vorstellung nicht so sehr der offiziellen Kirche, und damit auch der Theologen, sondern die Vorstellung wird eher in wachsendem Maße unter den sich ständig vermehrenden einfachen Gläubigen aufgekommen sein, das heißt sie galt vorzüglich für diejenigen, die aus dem Heidentum kamen und die mit der heidnischen Welt, die ihre Vorstellungen geprägt hatte, weiter in engster Berührung lebten. Hierin offenbarte sich jene im 3. Jh. immer wirksamer werdende Entwicklung, die entscheidend auf die Vorstellung und schließlich auf den Charakter des christlichen Kultbaus Einfluß nehmen sollte. Der Fehler D.s liegt auf der Hand. Er verallgemeinert den christlichen Gnostiker Klemens von A. und verkennt dessen spiritualisierende Tendenzen, die nur für den wahren Gnostiker Geltung hatten. Die Haltung des alexandrinischen Klemens erklärt sich zwanglos aus seiner Theologie von der Unvorstellbarkeit Gottes und dem Bestreben, in einer noch weitgehend paganen und für Christen problematischen Welt das christliche Gottesverständnis und die christliche Gottesverehrung streng vor den Formen nichtchristlicher Idololatrie zu bewahren. Die zitierte Stelle für oder gegen einen Kirchenbau anzuführen, ist m. E. eine Überinterpretation des Textes. Wie sorglos D. mit Interpretamenten aus der Patristik und der Alten Kirchengeschichte umgeht, zeigt z. B. auch die Rede vom „Mailänder Edikt", die längst aufgegeben wurde, wie auch die kühne Behauptung, die das Entstehen der kirchlichen Hierarchie in das 3. Jh. verlegt und diesen Konstrukt als Voraussetzung für eine Sakralisierung des Kultraumes verantwortlich macht. Etwas überspitzt ausgedrückt mag dieses Beispiel zeigen, daß sich Christliche Archäologie zunächst und zuerst auf das Geschäft des Spatens, des Vermessens, der statischen Berechnungen sowie der Beschreibung und Einordnung beschränken sollte und dann erst nach umfassender Berücksichtigung der differenziert ausgewerteten literarischen Quellen in Angriff genommen wer-

[12] Sogar das umfassende Überblickswerk zu Konstantinopel von W. Müller-Wiener: Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, schenkt diesem Aspekt keine Aufmerksamkeit.

[13] Strom. VII 5 (GCS Klemens 3, 20, 18ff).

den sollte. Gleichzeitig ergibt sich damit das oben angesprochene Problem, das kaum lösbar erscheint, weil literarische Quellen allzu häufig schweigen oder nur im Sinne einer spekulativen Hilfe sich als brauchbar erweisen. Möglicherweise ergibt sich daraus der immer deutlicher werdende Hinweis, daß Christliche Archäologie im Sinne einer Gesamtschau nur noch von einem Team betrieben werden kann, eine Ansicht, die D. selbst vor einem Jahrzehnt so nachdrücklich vertrat.[14]

V.

Die Polemik darüber, ob die christliche Basilika aus der vorausgehenden römischen Baukunst übernommen oder ob sie von den Christen neu geschaffen sei, ist ausgestanden. Sogar populäre Bücher nehmen davon keine Notiz mehr.[15] Denn es berühren beide Ansichten Richtiges, wenn auch nicht mit demselben Gewicht: wohl gehören sämtliche Formen des christlichen Längs- und Zentralbaus in die Tradition, in die Entwicklung der Antike, das heißt der römischen Architektur. Den Formen wurde aber ein neuer Sinn gegeben, vor allem erfand man, fußend auf dem Geschaffenen, neue Raumfügungen, deren Teile es sämtlich vorher schon gegeben hatte: so ist der christliche Kultbau einerseits ganz in die antike Architektur eingebunden, andererseits stellt er einen neuen Anfang, eine neue und besondere Entwicklung dar.

Mit Recht ist D. skeptisch gegenüber den bisherigen Versuchen, die Architektur des Kirchenbaues als bestimmten Bedeutungsträger zu erweisen. Sein Vorschlag stellt auf eine Sakralisierung ab, die sich in der Tatsache der Weihe des Kirchengebäudes – ein sakraler, dem Tempelbereich entlehnter Ritus – ausdrückt. Wie die patristische Literatur der folgenden Zeit zeigt, wird die Allegorese des Kirchenbaus und seiner Teile immer häufiger. Inwieweit diese Gedanken auf die Gestaltung des Gotteshauses einwirkten oder inwieweit es sich dabei um Spekulationen ohne realen Bezug und damit ohne Rückwirkung auf die Architektur als solche gehandelt hat, stellt das eigentliche Problem dar. Vielleicht liegt m. E. die Lösung in einem einfachen Umstand: Die Kirche als Gebäude ist ein funktionaler Bau, dessen Architektur dann dem Prediger und Anagogen genügend Anregungen zu nachträglichen allegorischen Erklärungen bietet, wie dies etwa bei nordafrikanischen Baptisterien beweisbar erscheint.[16] Der Hinweis D.s auf die Kirchenportale, die in der frühchristlichen Zeit ein Hauptthema der architektonischen Symbolik bildeten, greift bereits von der Zeit der Spätantike in das beginnende Mittelalter über und läßt ein wichtiges Interpretament D.s erkennen, das das Mittelalter geistig sehr nahe an die Spätantike heranrückt. Es wird von mittelalterlichen Phänomenen auf die Spätantike zurückgeschlossen.

VI.

Besonders plausibel erscheinen D.s Bemerkungen zu den Anfängen der christlichen Kunst. Hier wird das Einsetzen christlichen Kunstschaffens (die Architektur ist hier auszuklammern) pragmatisch und aus den überkommenen Objekten selbst erklärt, eine Methode, die keine von außen aufgesetzten Hilfsmittel benötigt.

Das Entstehen christlicher Bildvorwürfe nach dem Modell heidnischer, vor allem mythologischer, in einer ähnlichen Situation ist ein Phänomen, das einer bereits jahrhundertealten antiken Übung entspricht. Schon in den Bildvorwürfen der italiotischen Vasenmalerei des 4. vorchristlichen Jh.s waren entsprechende Umsetzungsprozesse üblich: die Vasenmaler wählten aus dem Formschatz der ikonographischen Tradition das Geeignete aus, um eine bisher noch nicht bildlich dargestellte mythische Situation malerisch auszudrücken. Der Bildvorwurf wurde von einem Thema auf das andere übertragen, das durch die Tradition Überlieferte diente als Modell des neu zu Gestaltenden. Entlehnungen von analogen Situationen spielten dabei eine entscheidende Rolle, und so kommt es dazu, daß dieselben ikonographischen Elemente und Figuren für verschiedene, aber analoge Situationen, ähnliche oder sogar dieselben Gestalten und Bewegungen für vergleichbare, aber verschiedene Handlungen in verschiedenen Zusammenhängen erscheinen. All das gilt noch ohne Einschränkung für das Entstehen christlicher Bildvorwürfe zu Beginn des 3. Jh.s, das heißt für das Verhältnis der christlichen Bildvorwürfe zu den vorausgehenden und gleichzeitigen der nichtchristlichen Kunst.

Diese Art des Schaffens neuer Bildvorwürfe erleichterte immer wieder das kontinuierliche Aufnehmen und Einfügen neuer Themen und Gestalten, gleich welcher Herkunft und gleich welcher Art, in den vorhandenen fertig ausgebildeten Formschatz und damit in die vorhandenen Bildvorwürfe, ohne daß deren formales Gerüst, deren Struktur hätte geändert werden müssen.

In Situation, Aktion und Gestik entsprechende Figuren und Figurengruppen, also Szenen, werden nicht nur ihrer bisherigen Identität, sondern sogar ihres Inhalts gleichsam entkleidet, und es wird auf sie das aus anderen Zusammenhängen stammende Thema übertragen, wobei man oft auch in freier Weise Figuren neu zusammenstellt und Einzelheiten dem neuen Inhalt angleicht. Bereits geschaffene Szenen werden zudem durch das Ein- oder Zufügen anderer Versatzstücke variiert. Versatzstücke, dem Zweck entsprechend beliebig zusammengestellt, bilden die Elemente und damit die Grundlage dieser Bildkompositionen der frühchristlichen Kunst der älteren Zeit.

Alles, was für die Szene galt, galt ebenso für die einzelnen Gestalten, die alt- und die neutestamentlichen, für die Apostel, für Maria und in besonderem Maße für Jesus Christus: die Bildnisse aller Gestalten dieser ältesten christlichen Kunst sind umgedeutete Figuren der nichtchristlichen, und nicht ‚Neuschöpfungen'. Das war um so einfacher, als man allgemein gerade am Anfang nicht daran gedacht zu haben scheint, die neuen christlichen Gestalten zu individualisieren, das heißt ihnen ein unverkennbares Äußeres, vor allem eine unverwechselbare Physiognomie des Antlitzes, über die Charakterisierung der allfälligen Altersstufe oder des Berufscharakters hinaus, zu geben: Jüngling und junger Mann, reifer und bärtiger Mann, Greis; Fischer, Hirt, Philosoph; Jungfrau, reife Frau, Mutter, Matrone. Als Musterbeispiel mag die Darstellung Jesu dienen: Die Berichte über das Aussehen Jesu sind bekanntlich unsicher oder widersprechen sich. Die Nachrichten über die frühesten Christusbilder enthalten nichts über seine leibliche Gestalt und sein Antlitz. So war es nicht verwunderlich, daß nicht ein Typus allein dem Christusbild der Frühzeit zugrunde gelegt wurde. Dazu kam die im Kreise der bedeutenden Theologen herrschende Gleichgültigkeit gegenüber dem leiblichen Jesus, die geistigen und seelischen Eigenschaften waren die essentiellen. Ihnen und den Heilstaten Jesu galt alles. Das bezeugen eindringlich die ältesten Darstellungen Jesu in den römischen Katakomben seit dem Beginn des 3. Jh.s, in der Hauskirche von Dura noch vor der Mitte des 3. Jh.s und schließlich, nach der Mitte des 3. Jh.s, auf den stadtrömischen Sarkophagen.

Bei der Darstellung des Märtyrerkultes bewegt sich D. mehr in den herkömmlichen Bahnen. Die scharfe Trennung vom Märtyrermemoria und Feierkirche, wie sie etwa J. Christern[17] in den von ihm untersuchten Komplexen innerhalb und außerhalb nordafrikanischer Städte vorgenommen hat, spielt bei D. keine bedeutsame Rolle, ebenso nicht das damit zusammenhängende Problem der Doppelbasiliken. Die rasche Entwicklung des Märtyrerkultes wird mit dem konstantinischen Frieden und vor allem ab dem Jahr 380 und den dadurch gegebenen gesetzlichen Möglichkeiten gesehen. Dem interessanteren Entwicklungsgang vom Totenmahl bis zum Zurückdrängen der paganen Tradition durch Umwandlung der eigentlichen Einrichtungen für die wirkliche Totenspende am Grab in symbolische Formen, die an den realen Ritus nur noch erinnerten, wird keine Beachtung geschenkt. Diesen durch die Bischöfe im Laufe der Zeit bewerkstelligten Umformungsprozeß hat E. Jastrzebowska[18] an einem gewichtigen Beispiel Roms vorgeführt.

VII.

D.s Einführung folgt im Vergleich zu den aufgeführten allgemeinen Werken einer etwas unorthodoxen Einteilung: Einleitung; Christliche Archäologie: Definition[19] und Abgrenzung; Christliche Archäologie: Geschichte;[20] Das Begräbniswesen; Der Märtyrerkult; Die Entstehung des christlichen Kultbaus, der Kirche; Die Architektur als Bedeutungsträger; Die Anfänge einer christlichen Kunst; Sinndeutung der Bildkunst; Der Stil der bildenden Künste; Die Künste in den Regionen der

[14] Siehe Anm. 2.

[15] H. Köhler: Die frühe Kirche – Kult und Kultraum. Ullstein Kunst Buch Nr. 36066. Berlin 1982.

[16] W. Gessel: Monumentale Spuren des Christentums im römischen Nordafrika. Feldmeilen 1981, 51–58.

[17] Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Wiesbaden 1976.

[18] Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom. Frankfurt am Main-Bern-Cirencester 1981.

[19] Wie oben schon bemerkt, bietet D. eine Definition im eigentlichen Sinne nicht.

[20] Vgl. G. Bovini: Gli studi di Archeologia Cristiana; dalle origini alla metà del secolo XIX. Bologna 1968.

Ökumene (Architektur – bildende Künste: Skulptur – Malerei; angewandte Künste – Kleinkunst); Register.

Jedem Abschnitt bzw. Teilabschnitt ist eine ausführliche, zum Teil wertende Bibliographie nachgestellt. Wer selbst Bibliographien erstellt, weiß die imponierende Arbeitsleistung zu schätzen, die dazu aufgewandt werden mußte. Ein Anmerkungsapparat fehlt völlig. So erhebt sich die Frage nach dem Adressatenkreis der Deichmannschen Einführung. Der Buchtitel „Einführung" ließe zunächst vermuten, der Autor wendet sich an den, der sich einführen lassen will, also an den Studenten der Christlichen Archäologie und den sonstigen Interessenten. Die außerordentliche Fülle der angesprochenen Objekte, die komplizierten in einer gut und angenehm lesbaren Sprache vorgetragenen Hypothesen und Thesen, die verkürzte Form der auf das Wesentliche beschränkten Argumentationsgänge, die außerordentliche Vielzahl der angeschnittenen Probleme usw. zeigen aber, der Autor wendet sich an den, der Christliche Archäologie eingehend studiert hat. Der beinahe auf jeder Seite wohltuend gewährte Blick auf die nichtchristlichen Monumente unterstreicht, daß D.s Einführung ein breites Wissen voraussetzt. Sein Werk ist ein bedeutender Versuch, den Handbüchern der klassischen Altertumswissenschaften ein eigenständiges Handbuch mit dem Thema „Christliche Archäologie" zur Seite zu stellen. Ich habe im ganzen den Eindruck, daß das Fehlen des wissenschaftlichen Apparates die Wahl des Titels veranlaßte. Oder ist hier eine neue Gattung wissenschaftlicher Literatur kreiert?

Insgesamt beweist D.s „Einführung", das Material konnte noch nicht klassifizierend im wünschenswerten Umfang geordnet werden, die Methoden sind nicht eindeutig festgelegt oder sie lassen sich nicht festschreiben, eine Abgrenzung zur byzantinischen Kunstgeschichte ist sehr problematisch usw., d. h. die Wissenschaft der Christlichen Archäologie steht immer noch am Anfang. Aber dies ist nicht Sache D.s und seines Werkes, das die buntschillernde Orchidee „Christliche Archäologie" widerspiegeln muß. Man kann derzeit mehr auf die Zukunft hoffen; denn Steine faulen noch nicht.

Theologische Realenzyklopädie. Bd IX (Dionysius Exiguus-Episkopalsystem), Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981/1982). 790 S. (TRE) kart. DM 267.–

Der 9. Band der TRE beginnt mit einer fundierten Würdigung von „Dionysius Exiguus", in der Leben, Werk und Nachwirkung geschildert werden. – Der spätmittelalterliche Theologe und Mystiker „Dionysius der Kartäuser" findet nur eine knappe Darstellung. Einzelne Aussagen über ihn erscheinen zudem fragwürdig, so wenn behauptet wird, daß er in Köln eine thomistische Schulung empfing. – Der Beitrag „Dispens" bietet eine gute Information, berichtet über den Begriff und die Geschichte des Dispensrechtes bis zum nachkonziliaren Recht. – Beim Stichwort „Disputatio" vermißt man eine stärkere Berücksichtigung der Geschichte. So ist z. B. nicht einmal die Leipziger Disputation erwähnt. Auch die Literaturangaben sind ergänzungsbedürftig. – Im Beitrag „Ignaz Döllinger" wird besonders seine Kirchenpolitik und Theologie herausgestellt. Die Wertung seines dreibändigen Werkes „Die Reformation" ist überraschend negativ. Zu ergänzen wäre jetzt die Arbeit von W. Klausnitzer, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (Innsbruck 1980). – Umfassend ist der Artikel „Dogma". In einem historischen Abschnitt wird die Entwicklung des Dogmenbegriffes dargelegt. Erstaunlicherweise wird hier die Zeit von Bernhard von Clairvaux bis zum 16. Jh. übersprungen. Die Wandlungen des Begriffs werden nicht erwähnt. Für den Leser wäre es interessant gewesen, zu erfahren, daß im 16. Jh. das Wort Dogma allgemein „Glaubensaussage" bedeutet, noch nicht „Glaubensdefinition", vgl. die Verwertung des Begriffes bei K. Schatzgeyer, Scrutinium divinae scripturae conciliatione dissidentium dogmatum (1522); F. Staphylus, Synodus sanctorum patrum contra nova dogmata A. Osiandri (1553). In einem 2. Teil wird der Begriff „Dogma" systematisch-theologisch erörtert. – Der umfangreiche Beitrag „Dogmatik" behandelt Begriff, Gegenstand und das gegenwärtige Erscheinungsbild der Dogmatik. In eigenen Abschnitten wird die Dogmatik in den nordischen Ländern, in Großbritannien und in Nordamerika skizziert. Eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben. – Der Artikel „Dogmengeschichtsschreibung" erörtert u. a. die Dogmenkritik im Rationalismus, ihre idealistische Neubegründung bei F. C. Baur und die konfessionelle Neubegründung im Neuluthertum. Die Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung im Katholizismus wird eigens behandelt. – Eine kurze, aber sachgerechte Würdigung erhält „Dominicus". Beim Artikel „Dominikaner" sei besonders auf die Liste der Generalmeister hingewiesen. – Im Beitrag „Domkapitel" werden die Frühformen, die Herausbildung und die spätere Entwicklung der Domkapitel aufgezeigt. Bei den Literaturangaben hätte man eine stärkere Berücksichtigung der Forschungen über die deutschen Domkapitel begrüßt. – Umfangreich ist der Artikel über die „Dordrechter Synode". – Aufgenommen wurde auch ein Stichwort „Dorfkirchenbewegung". – Der Artikel über das Bistum „Dorpat" und die dortige Universität bietet eine gute Information. – Hingewiesen sei auch auf den Artikel „Drei Könige". – Im Beitrag „Dreißigjähriger Krieg" werden die einzelnen Etappen des Krieges fundiert dargestellt. Besonders hervorgehoben seien die reichen Quellen und Literaturangaben. – Das Stichwort „Drogen" informiert über Begriff und Wertung in der Religionsgeschichte, über die kulturell-therapeutische Bedeutung und ihre Wirkungen. – Im Beitrag „Dualismus" wird aufgezeigt, daß sich dualistische Anschauungen in den verschiedensten Bereichen religiöser Vorstellungen finden. – Im Artikel Albrecht „Dürer" wird u. a. sein Verhältnis zur Reformation erörtert. – Kenntnisreich ist auch der Artikel „Duisburg", Universität. – Werner Dettloff berichtet über „Duns Scotus, Scotismus" und macht u. a. mit der Rezeption des scotischen Denkens bekannt. – Johannes „Eck" wird u. a. in seinen Bemühungen um eine neue Wirtschaftsethik gewürdigt. Als sein Verdienst wird herausgehoben, daß er in Klarheit und Unerbittlichkeit aufgewiesen habe: Luther bedeute nicht Reform der Kirche, sondern Änderung ihrer Grundstruktur. – Im Artikel „Meister Eckhart" wird seine theologiegeschichtliche Bedeutung und seine Nachwirkung eindrucksvoll aufgezeigt. – Eine ausführliche Darstellung ist dem Stichwort „Edelsteine" gewidmet. – Der Augustinergeneral „Egidio da Viterbo", der auf dem 5. Laterankonzil die berühmte Eröffnungsrede hielt, wird als Reformer und einflußreicher Gelehrter gewürdigt. – Der Beitrag „Ehe" beginnt mit einem religionsgeschichtlichen Abschnitt. Weitere Kap. behandeln Ehe im AT, im Judentum, im NT, in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Reformationszeit. Ein ethischer und praktisch-theologischer Abschnitt schließt sich an. Mit Erstaunen liest man den Satz, daß Luther mit einem jus evangelii rechnete, das sich in Gewissensfragen dem jus profanum nicht unterwerfen könne. Luther habe 1539 die Überzeugung gewonnen, daß Philipp von Hessen in einem Konflikt dieser Art verwickelt sei. Luthers Votum für seine Bigamie sei strikt als Beichtrat gemeint gewesen, heißt es S. 339. M. E. sollte man nicht von einem „Beichtrat" sprechen. Denn an Beichte hatte weder Philipp von Hessen noch Luther gedacht und seine Lossprechung hatte der Landgraf nicht erbeten. Andere protestantische Historiker haben hier klarer gesprochen, wenn sie urteilten, die Geschichte der Doppelehe Philipps von Hessen sei ein Schandfleck an der deutschen Reformation und im Leben der Reformation. Bereits Nikolaus von Amsdorf, den Luther zum Bischof von Naumburg machte, erklärte, der Schritt Philipps gereiche dem Evangelium zum Hohn und Spott und sei ein Ärgernis für die ganze Christenheit. Neuestens erklärte H. A. Oberman, daß Philipp sich mit Luthers Zustimmung des Verbrechens der Bigamie schuldig gemacht habe. Er erinnerte daran, daß Bigamie die Todesstrafe nach sich ziehen konnte. Nach ihm löste die Doppelehe des Landgrafen einen Skandal aus. Nicht nur Philipp habe sich bloßgestellt, auch Luthers Ruf sei nachhaltig geschädigt worden. Luthers Rat, die Doppelehe einzugehen, werde von evangelischer Seite als großer Flecken in der Reformationsgeschichte beklagt und von katholischer Seite (mit Hinweis auf Lortz) als würdelose Doppelzüngigkeit bewertet. –

Umfangreich ist auch der Artikel „Ehre". Sie wird definiert als die Zuerkennung persönlicher Integrität. – „Franz Ehrle" wird als der Organisator der Vatikanischen Bibliothek und als hervorragender Forscher gewürdigt. Ludwig Pastor war 1907 noch nicht Freiherr. Diese Ernennung erfolgte erst 1916. – Von „Walter Eichrodt" wird über sein Hauptwerk „Theologie des AT" gesagt, daß es eine neue Epoche in der Geschichte der alttestamentlichen Theologie eingeleitet habe. – Der Beitrag „Eid" gliedert sich 1. religionsgeschichtlich, 2. AT, 3. Judentum, 4. NT, 5. historisch, 6. ethisch, 7. praktisch-theologisch. – Der Artikel „Eigenkirchenwesen", mit guten Literaturangaben, berichtet über den Ursprung, die Entwicklung und die Beseitigung des Eigenkirchenwesens. – Wertvolle Einsichten liefert auch der Beitrag „Eigentum" mit den Abschnitten: AT, Judentum, NT, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, 17. bis 19. Jahrhundert. In einem besonderen Abschnitt wird über die theologische Eigentumsethik im 19. und 20. Jahrhundert berichtet. – Das Stichwort „Einleitungswissenschaft" gliederts sich in AT, NT und behandelt Gegenstand und

Aufgabe. In dem historischen Überblick wird u. a. die Bedeutung von Nikolaus von Lyra, Reuchlin und Richard Simon skizziert. Der Abschnitt NT gliedert sich in Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung der Einleitungswissenschaften im 18., 19. und 20. Jh. – Von „Otto Eißfeldt" (gestorben 1937) wird gesagt, daß er den Höchststand historisch-kritischer und religionsgeschichtlicher Forschung in unserer Gegenwart verkörpere. – Der Begriff „Ekstase" wird als ein schwer zu beschreibender, psychischer Zustand definiert, der dem Betroffenen nahe lege, er sei „außer sich". – Über „Werner Elert" (gestorben 1954) heißt es kritisch, daß sich bei ihm bereits vor dem I. Weltkrieg ein rassisch-getönter Nationalismus andeute. 1934 habe er das Buch veröffentlicht: Politik und kirchliches Führertum. – „Elia" wird als die grandioseste Heldengestalt der Bibel bezeichnet. – „Elisabeth I." von England findet eine nicht immer überzeugende Wertung. Von Maria Stuart heißt es in diesem Zusammenhang, daß sie seit 1567 in englischer Gefangenschaft lebte, um der Rache ihrer schottischen Untertanen zu entgehen. Zu ihrer Hinrichtung sei Elisabeth nur durch ihre eigenen Umtriebe gezwungen worden! – „Elisabeth von Thüringen" findet dagegen eine fundierte und sachliche Würdigung. Marburg wird als eines der besuchtesten Pilgerziele des Mittelalters bezeichnet. Der Fortbestand der Wallfahrt erkläre die gewaltsame Reliquienentfernung durch Philipp von Hessen 1539. Hier wäre ein kritisches Wort zu dessen Vorgehen angebracht gewesen. – Der Artikel „Elohist" schildert literarkritische Kriterien, Herkunft und Entstehungszeit. – Der Beitrag „Elsaß" beginnt erst mit der Reformation und behandelt nur den Protestantismus im Elsaß. Der Anschluß an das Deutsche Reich sei als sehr schmerzhaft empfunden worden. Die Einwanderung von Deutschen habe das Gewicht des Protestantismus verstärkt. Trotzdem wird von einer Begeisterung über den Einmarsch französischer Truppen 1919 gesprochen. Die deutsche Besatzung 1940 sei mit Resignation aufgenommen worden. Aber erst 1942 hätten sich die Protestanten endgültig von Deutschland abgewandt. Der elsässische Protestant zeichne sich durch Ausgeglichenheit, Toleranz und Nüchternheit aus. Er neige kaum zu intellektuellen Spekulationen und bevorzuge einen Glauben, der sich in der Tat erweise. Aber gleichzeitig liest man: Die Spenden seien eher niedrig. 1970–1978 hätten sie kaum mit der Geldentwertung Schritt halten können. – „Emanzipation" wird als geschichtsphilosophische Konzeption gewürdigt. Zugleich wird die Emanzipation der Juden, der Frau, der Arbeiter, der Leibeigenen und die Emanzipation als sexuelle Befreiung angesprochen. – Der Artikel „Empirismus" gliedert sich 1. zur theoretischen Philosophie, 2. zur praktischen Philosophie des Empirismus. Er wird als „keine wohlbestimmte philosophische Lehre" bezeichnet. – „Hieronymus Emser", einer der frühesten und entschiedensten Gegner Luthers, erhält eine sachgerechte Würdigung, u. a. wird darauf hingewiesen, daß seine Ausgabe des NT 29mal aufgelegt und in der Überarbeitung durch Dietenberger und Eck weitere 65mal verlegt wurde. Bei den Literaturangaben wäre jetzt zu ergänzen: H. Smolinsky, Augustin Alveldt und Hieronymus Emser (Diss. habil. Würzburg 1981), erscheint 1983 in den „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten". – Inhaltsreich ist der Artikel „Engel", der gegliedert ist 1. Religionsgeschichte, 2. AT, 3. Judentum, 4. NT, 5. Kirchengeschichte, 6. Dogmatik, 7. Praktisch-Theologisch. S. 608 muß es heißen: Ambrosius Catharinus, nicht Catarinus. Was ist die „Lehre der katholischen Hierarchie?" (608). – Der Beitrag „England" umfaßt die Spalten 616–653 und geht aus von der Römischen Zeit. Über Heinrich VIII. heißt es, daß er die Suprematie des Königs zu materieller Ausbeute der Kirche benutzt habe. Die Statistik weist darauf hin, daß allein die römisch-katholische Bevölkerung in England ständig gewachsen ist. Während ihre Zahl 1911 nur 1 710 000 betrug, belief sie sich 1970 auf 4 010 210. – Beim Stichwort „Englische Fräulein" wird auf „Orden" verwiesen. Hier fragt man sich, wie umfangreich dieser Artikel werden soll. – „Ennodius von Pavia" (473/474 bis 521) wird in seiner Bedeutung für die Kirchenpolitik und für die Konziliengeschichte gewürdigt, u. a. wird auch auf seine Nachwirkung auf Gregor VII. hingewiesen. Auffallend ist die Formulierung (656): das Libellus. – Im Beitrag „Entfremdung" wird der philosophische (Begriffsgeschichte) und theologisch-ethische Aspekt herausgestellt. – Der Artikel „Entrückung" gliedert sich 1. religionsgeschichtlich und 2. biblisch-frühchristliche Zeit. – Beim Stichwort „Entscheidung" wird der systematische Gehalt und die wissenschaftliche Diskussion des Entscheidungsbegriffs gewürdigt. – Der Beitrag „Entwicklung" befaßt sich u. a. mit dem heilsgeschichtlichen Aspekt, mit Präformismus, Darwinismus, Vitalismus und behandelt in einem eigenen Abschnitt die Thesen von Teilhard de Chardin. – Unter dem Stichwort „Enzyklopädie", theologische, findet man eine Geschichte der theologischen Enzyklopädie. – Einige Korrekturen: das Werk von Gerson wird nicht erst 1706 in Antwerpen publiziert, sondern wurde bereits vor 1500 abgedruckt. Die Werke von Altenstaig, Compendium Vocabularii Theologici Scholastici (1508) und Prierias, Summa Silvestrina (1515) werden nicht erwähnt. Das Werk von Pachtler (729) wird falsch zitiert. Der Vorname von Wetzer ist H. J., nicht H. G. Der Herausgeber des LThK² Joseph Höfer wurde nicht 1886, sondern 1896 geboren. Trotz dieser kleinen Mängel bietet der Artikel eine Fülle von wertvollen Informationen. – Der Beitrag „Epheserbrief" behandelt u. a. die Traditions- und Abhängigkeitsverhältnisse, seine Theologie und den religionsgeschichtlichen Hintergrund. – Der Artikel „Ephesus", Konzil 431 umfaßt nur 2 S. Auch die Literatur ist hier ergänzungsfähig. – Demgegenüber umfaßt der Artikel „Ephraem Syrus" 6½ S. mit umfangreicher Literatur. – Beim Stichwort „Epiphaniasfest" wird Entstehung und Ausbreitung im Osten und Westen, Name und Formung des heutigen Festes dargelegt.

Lobend hervorzuheben sind die reichen Forschungsergebnisse, die auch der vorliegende Band enthält. Der protestantische Charakter der TRE fällt in vielen Artikeln auf. Die Auswahl der Autoren ist in den meisten Fällen gut. Die Beiträge sind von entsprechender Qualität, so daß sich das Werk immer mehr zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk entwickelt.

Freiburg Remigius Bäumer

Kinet, Dirk: **Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1981). 169 S. (Stuttgarter Bibelstudien 104) kart. DM 26.80

Das Buch entfaltet in 8 Kap. die Geschichte der Entstehung von Ugarit-Ras Schamra sowie die dort entdeckte Literatur und deren Beziehung zum AT.

Es werden folgende Probleme behandelt: Geschichte der Stadt Ugarit (17–46), die Sprache Ugarits (47–58), die Literatur von Ugarit: Ba^{c}al-Zyklus, religiöse und literarische Texte aus Ugarit, die Epen von Krt und Aqht (59–126) sowie Ugarit und das AT (127–156).

Der Vf. bietet dem am AT und seinen Bezügen zur syrisch-palästinischen Umwelt interessierten Leser eine gut informierte Einführung. Im einzelnen schließt er sich etablierten Meinungen an, die nicht immer geeignet sind, die Problematik der Beziehungen zwischen der ug. und biblischen Literatur in ihrer ganzen Vielfalt zu erfassen. So wird z. B. *rkb b ^{c}rbwt* (Ps 68,5) wohl nicht richtiger nach ug. *rkb ^{c}rpt* mit „Wolkenreiter" übersetzt (130). Denn in Ps 68,5 wurde das Baal-Epitheton offensichtlich auf Jahwe, der vom Sinai kommt, adaptiert. Inwieweit Ps 29 wirklich Ähnlichkeiten mit der ug. Literatur aufweist (133), ist äußerst umstritten. Das Weiterleben des ug. Opfers *šlmm* (!) im AT (147, 149) wirft nicht sosehr die Frage auf, ob das biblische *šlmjm* unter den gleichen Vorzeichen und im gleichen Verständnis wie in Ugarit von den Israeliten weitergefeiert wurde, sondern bietet uns die Möglichkeit, den Wandel einer Opferinstitution von einer Gesellschaft, in der der König opfert, bis zu ihrer Interpretation in nachexilischer Zeit zu verfolgen, als die jüdischen Priester gezwungen waren, nach dem Untergang des israelitischen Königtums dieses Opfer neu zu deuten und selbst an die Stelle des Königs zu treten.

Es dürfte auch zu beachten sein, daß der Vf. das Verhältnis zwischen dem sogenannten Kanaanäertum und den Israeliten vom Blickwinkel der Einwanderungshypothese aus sieht (128). So stellen sich vom Ansatz her viele Probleme anders dar als bei der Annahme, daß „Israel" innerhalb des Landes entstanden ist.

Diese Bedenken sollen jedoch nicht verdunkeln, daß der Vf. eine höchst willkommene und aufs angenehmste belehrende Einführung zum Thema Ugarit-Bibel geschrieben hat.

Münster Oswald Loretz

Nel, Philip Johannes: **The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs.** – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XI, 142 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 158) Lw. DM 74.–

Auch nachdem die Forschung von ihrem älteren, das Fehlen einer religiösen Wurzel betonenden Bild der Sprichwörter Salomos Abschied genommen hat, gilt dieses Buch als weithin einem ‚profanen' Geist verpflichtet, dessen Gottesvorstellung am ehesten einer ‚natürlichen Theologie' entspricht, vgl. J. J. Collins, The Biblical Precedent for Natural Theology: Journal of the American Academy of Religion, Suppl. to vol. 45 (1977) 35–67. Die Diss. des jungen südafrikanischen Gelehrten überrascht den Leser mit den Thesen: „The presence of the conception of the *yir'at Jahweh* does not allow us to interpret wisdom

as natural theology" (126) und „Without God's revelation there can be no real ethos" (124). Das Besondere, auch methodisch Interessante der Arbeit besteht darin, daß der Vf. zum Stützen seiner Thesen die rigorose philologische Methode seines Lehrers F. C. Fensham (University of the Orange Free State) mit dem biblisch-theologischen Ansatz von H. Gese (Universität Tübingen) verbindet. Wie kommt der Autor zu seinen Ergebnissen?

Sein Buch wird von einem textanalytischen Teil eröffnet. „Höre auf Rat und Belehrung nimm an (a), damit du in Zukunft weise handelst (b)!" Spr 19,20. Ermahnungen dieser Art finden sich mehr als hundertmal im Buch der Sprichwörter, und N. versieht die meisten mit einem kurzen Kommentar. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei weniger der Mahnung (a) als vielmehr dem von ihm als Motivation bezeichneten zweiten Teil (b), der im Beispielfall als Finalsatz (Präposition *lema^{c}an*) formuliert ist. Weil N. alle vertretenen Satzarten – *ki*-Sätze, Zukunftsaussagen, Sentenzen usw. – als ‚Motivation' versteht, überrascht seine Folgerung nicht: „Not one admonition in Proverbs occurs without any motivation" (68). Beispiele wie „ein Fremder soll dich loben, nicht dein eigener Mund, ein anderer (der *outsider* der New English Bible ist unangebracht), nicht deine eigenen Lippen" (Spr 27,2) werden als implizit begründet verstanden: „The antithetic character of this saying reveals an inherent motivation" (64). Wenn der Autor hier auch zu sehr im Banne seiner eigenen These steht, so möchte ich ihm doch aufs Ganze gesehen zustimmen: „The objectives of wisdom are not neutral and they are not dependent upon man's response for their validity. It is the truth of wisdom, expressed in the motivation, which comprises the imperative to obey the damand" (91); vgl. auch N.s einschlägigen Aufsatz „Authority in the Wisdom Admonitions" in ZAW 93 (1981) 418–426. Mit anderen Worten: Weisheitliche Mahnung ist nicht personorientiert und autoritär, sondern sachorientiert und rational.

Der biblisch-theologische 2. Teil des Buches befaßt sich unter den Überschriften „The Ethos of the Wisdom" und „The Ethos as Recognition of the Evil" mit der heute anerkannten religiösen Dimension der Weisheit im allgemeinen und der weisheitlichen Mahnworte im besonderen. In der Bestimmung der Eigenart dieser Dimension geht der Autor eigene Wege. Der Rez. findet, daß die skizzenhaften Ausführungen des Autors nicht zu einer begrifflichen Klarheit vorstoßen und daher zu manchen Fragen Anlaß geben. An zentraler Stelle heißt es: „It is meaningful that the theological interpretation of wisdom as a gift of God (d. h. in Ex 28,3; Spr 2,8; 8,22 usw.) and possible within the *yir'at Jahweh* is made explicit in the wisdom. This theological achievement cuts any suggestion of natural theology off at the roots. Within the framework of the *yir'at Jahweh* the two poles of the truth meet in harmony: wisdom and revelation (or reason/ philosophy and revelation)" (101). Der Harmonie von ‚philosophy' (d. h. Weisheit) und ‚revelation' (d. h. wohl: Torah und Prophetie) wird man gerne zustimmen; der von älteren Auslegern gelegentlich beschworene Konflikt zwischen sapientialer und prophetischer Theologie entspringt exegetischer Phantasie und entspricht nicht einem historischen Vorgang. Aber mit dem, was der Vf. über ‚natürliche Theologie' schreibt – oder eigentlich nur andeutet –, hat es seine Schwierigkeiten. Zunächst ist es problematisch, den neuzeitlichen Begriff der natürlichen Theologie auf einen biblischen Sachverhalt anzuwenden. Läßt man sich aber darauf ein, so ist von ‚Offenbarung' auszugehen. Damit ist immer ein Handeln Gottes gemeint, das verschiedene Gestalten besitzen kann. Nach einem ‚starken' Modell spricht die Gottheit gewissermaßen aufdringlich durch einen Propheten, während ein ‚schwaches' Modell Gott in der leisen Fügung des Geschicks oder der Begabung eines Menschen mit Verstand und Weisheit wirksam sein läßt. Zweifellos wird Gottes Initiative in der Weisheit nach dem ‚schwachen' Modell verstanden, das der natürlichen Theologie zumindest nahesteht. Wie anders soll man N.s Wendung „the wise man to whom the created order of God is revealed" (121) verstehen? Gerhard von Rad erlaubte sich in diesem Zusammenhang den Anachronismus, von einer ‚Aufklärung' zu sprechen.

Kritisch und ergänzend möchte ich noch vier Einzelfragen herausgreifen.

1. Spr 22,6 scheint mir sprachlich nicht richtig erfaßt zu sein. Der Folgesatz ist nicht mit *gam ki*, sondern mit *ki* allein eingeleitet und zu übersetzen: „so that, until his old age, he will never leave it". Die Einleitung der Motivation mit *gam* wäre auch statistisch völlig isoliert! Vgl. C. J. Labuschagne, The Emphasizing Particle *gam* and its Connotations, in: Studia biblica et semitica (T. C. Vriezen Festschrift), Wageningen 1966, 193–203.

2. Meine Deutung von Spr 1–9 weicht von der des Autors stark ab. Ich würde niemals schreiben, daß die dort erwähnte *torah* priesterlichen Charakters ist (z. B. „in Prov 3 the wisdom is represented as the priest who proclaims the sacral law", 92), daß die Weisheit als Prophet auftritt (46), daß „the younger wisdom" vom Deuteronomisten und von Propheten beeinflußt ist (48, *pace* André Robert in RB 43, 1934, und 44, 1935 – vom Vf. nicht aufgeführt) und daß Spr 1–9 eine „new theological re-interpretation" (87) darstellen. Um das alles nachzuweisen – insbesondere deuteronomistische und prophetische Sprache – hätte es mehr bedurft als einer Behauptung. Darf man es nicht als weiten Konsens buchen, daß *torah* in Spr 1–9 die Belehrung durch die Eltern und, by way of extension, die Lehre der Weisen bedeutet? Siehe G. Liedke, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze (WMANT 39), 1971, 195–200; J. Jensen, The Use of *torah* by Isaiah, Washington 1973, 41–44. – Spr 1–9 ist ein vorexilisches, in sich geschlossenes Weisheitsbuch (NB: versetze Spr 9,7–12 hinter 9,18!), das stark polytheistische Züge aufweist, die jedoch in der poetischen Hermeneutik nachexilischer Kreise als ‚entkernte' Mythologeme erhalten bleiben konnten, s. B. Lang, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 80ff.

3. N. hebt hervor, daß die Weisheitslehrer bei ihren Mahnungen das Gewicht ihrer Persönlichkeit aus dem Spiel lassen und dafür an die Einsicht des Schülers appellieren. Richtig. Aber darf man nicht weiter folgern: Der Lehrer begibt sich, sobald er sachlich argumentiert, auf e i n e Ebene mit dem Schüler, unterstellt sich mit ihm zusammen der sachlichen Autorität der Wirklichkeit? Damit aber beginnt er, sein pädagogisches Verhältnis zum Schüler wenn nicht zu verlassen, so doch auszuklammern. Vgl. die Überlegungen von O. F. Bollnow, Die Ermahnung, in: Erziehung zur Menschlichkeit (Festschrift Eduard Spranger), Tübingen 1957, 173–190.

4. Das Schlußkapitel über „The Ethos as Recognition of the Evil" bietet eine interessante Deutung der polaren Ausdrucksweise in den Sprichwörtern und anderen biblischen Texten (wie Am 5,15; Dtn 13,6). Jedoch scheint mir das vom Autor herangezogene ethische Ideengut von C. G. Jung, des klassischen Griechentums usw. nicht genügend reflektiert zu sein, so daß der Eindruck einer einseitigen Gegenüberstellung von biblischem und außerbiblischem Denken entsteht. Zweifellos hätten Überlegungen der Wissensoziologie einen besseren Ausgangspunkt geboten, vgl. die Ansicht von P. L. Berger, Th. Luckmann, The Social Construction of Reality, Garden City 1967, 103, 109: „A l l societies are constructions in the face of chaos. (. . .) there is usually a continuity between the explanatory and exhortatory schemes, which serve as legitimations on the lowest theoretical level, and the imposing intellectual constructions that expound the cosmos."

Solche Kritik und Ergänzung möchte nicht von der Tatsache ablenken, daß die Diss. manche treffende Beobachtung enthält, z. B. über die Struktur des oben angeführten und oftmals mißverstandenen Spruchs 19,20. Auch was N. über die Stadt als Ort der Weisheit und (gegen G. von Rad) über den grundsätzlich und nicht erst sekundär pädagogischen Charakter der Sprichwörter schreibt, verdient Beachtung. Eine interessante Arbeit, deren zweiter Teil freilich mit Problemen einer ‚biblischen Theologie' belastet ist.

Mainz Bernhard Lang

Iob. Edidit Joseph Z i e g l e r. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 414 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, vol. XI,4) Lw. DM 168.–

Wegen der großen Bedeutung für Theologie und Kirche wäre es durchaus angebracht, jeweils beim Erscheinen eines neuen Bdes der Göttinger LXX wenigstens unter den Bibelwissenschaftlern ein Freudenfest zu feiern, wie es die griechisch sprechenden Juden der vorchristlichen Zeit am Gedenktag der Entstehung der LXX jährlich zu tun pflegten. Anlaß zu einer solchen Festfeier ist ohne Zweifel das Erscheinen des griechischen Iob im Rahmen der Göttinger LXX, hrsg. vom Altmeister der LXX-Forschung, Prof. DDr. J. Ziegler, Würzburg. Der hochverdiente Forscher hat mit diesem Bd – es ist schon der achte von ihm hrsg. Bd der Göttinger LXX! – zu seinem 80. Geburtstag (15. 3. 1982) sich selbst das schönste Festgeschenk gemacht, besser gesagt: Er hat mit diesem lang erwarteten Werk der Wissenschaft ein wertvolles Geschenk bereitet.

Die nun vorliegende kritische Ausgabe des griechischen Iob ist nach dem bewährten Schema der vorausgehenden Bde der Göttinger LXX erstellt. Auf die sehr breit angelegte Einleitung (9–206), für welche die Fachleute besonders dankbar sind, folgt die eigentliche Textausgabe der 42 Kap. des Buches Iob (207–414).

Vom Abschnitt A der Einleitung, „Die Textzeugen" (9–60), stellt ein erster Unterabschnitt S. 9–14 die griechischen Textzeugen vor, nach Unzialen, Minuskeln und Papyri-Fragmenten geordnet. Dann folgt die Besprechung der griechischen (15–23) und der lateinischen (23–32) Iobkommentare mit wertvollen Angaben zu den besprochenen Autoren und zur Textüberlieferung ihrer Werke. Daran schließen sich die drei folgenden Unterabschnitte an: „Die indirekte Überlieferung" (32–37), „Die alten Übersetzungen" (37–54) und „Die alten Druckausgaben" (54–60).

Der Abschnitt B „Gruppierung der Textzeugen" (60–151) legt die Gesichtspunkte für die Erstellung des kritischen Textes vor. Dabei werden in breit ausgeführten Diskussionen nach den Unterabschnitten „Der Text von B S" (60–62) und „Der Text des Berliner Papyrus 11778" (62–64) ausführlich die drei wichtigen LXX-Rezensionen besprochen: „Die hexaplarische Rezension" (64–86), „Die lukianische Rezension" (86–125) und die „Catenen-Gruppe" (125–133).

Besondere Aufmerksamkeit wird dem Unterabschnitt „Die asterisierten Stichen in Iob" (133–151) gewidmet.

Der Abschnitt C „Die jüngeren griechischen Übersetzungen" (151–161) bietet die Besprechung des gesamten Materials für den zweiten Apparat der Textausgabe, und zwar im wesentlichen basierend auf Field, dessen Angaben jedoch nachgeprüft, verbessert und z. T. auch erweitert wurden.

Der Abschnitt D „Grammatica (Orthographica)" (161–192) stellt eine reiche Fundgrube für orthographische und grammatikalische Varianten der griechischen Iob-Textzeugen dar.

Im Abschnitt E „Zeichen und Abkürzungen" (192–206) werden bei der Angabe der verwendeten Literatur auch die im großen Umfang bei der Erstellung des Textes berücksichtigten griechischen (195–199) und lateinischen (199–201) Schriftsteller-Zitate und Iob-Kommentare aufgeführt.

Zum Text selbst (207–414), mit dem der Hrsg. gemäß der Aufgabenstellung der Göttinger LXX eine möglichst getreue Rekonstruktion des vermuteten Urtextes der Iob-LXX bietet, kommen im ersten Apparat nach der bewährten Weise die LXX-Textvarianten, im zweiten Apparat der Text der jüngeren griechischen Übersetzungen zur Darstellung. Als Erleichterung beim Lesen des Apparats empfindet man eine Neuerung, daß nämlich bei der Angabe der Verse die Stichen einheitlich nach lateinischen Buchstaben (a, b, c usw.) fortlaufend gezählt sind, eine Angabeweise, die eindeutiger ist als die sonst verwendete, uneinheitlich vorgenommene Unterteilung nach lateinischen und griechischen Buchstaben (aα, aβ, aγ, bα usw.).

Mit dieser Iob-Angabe der Göttinger LXX ist ein weiteres atl Buch, das von besonderer Bedeutung ist, für die theologische Arbeit als ein tragender Fundamentpfeiler abgesichert worden und liegt nun als wertvolles Arbeitsinstrument vor, mit dem die kommenden Generationen zuverlässig arbeiten können. Wer sich mit dem Buch als ganzem oder mit Einzelfragen zu diesem Buch beschäftigt, findet hier umfangreiches Material vor, das die reiche biblische Tradition zum Buch Iob und seine Bearbeitung in den vielen berücksichtigten Textzeugen für einen Zeitraum von über 2000 Jahren dokumentiert und bespricht. Desgleichen ist mit dieser Ausgabe ein weiterer wichtiger Schritt im Rahmen der LXX-Forschung getan, die erst nach dem Erscheinen des letzten Bdes der Göttinger LXX eine wirklich umfassende Übersicht über die LXX und ihre große Bedeutung für Theologie und Kirche geben kann, nämlich durch die Realisierung alter Desiderate: Erstellung einer umfassenden LXX-Konkordanz, Erarbeitung eines theologisch-philologischen LXX-Wörterbuchs, Zusammenstellung einer LXX-Grammatik und eine umfassende Darstellung der LXX-Textüberlieferung in ihrer Bedeutung für Glaube und Wissenschaft. Es genügt ein Blick in die Vielfalt der benützten Textzeugen, vor allem der Übersetzungen und der Zitate der Kirchenschriftsteller, um ermessen zu können, welch wertvollen Beitrag diese Ausgabe auch für das Studium der alten Sprachen, der Patristik und der Theologie der Alten Kirche darstellt.

Im Rahmen der indirekten Überlieferung konnte ich zu dieser Iob-Ausgabe meines verehrten Lehrers auf einem schmalen Sektor einen Beitrag leisten, und zwar durch die Kollationierung der Iob-Zitate der Sacra Parallela des Johannes Damascenus aus vier handschriftlichen Zeugen (vgl. 37). Darüber hinaus erscheint im Herbst 1983 im Rahmen der von Anton Bodem und Alois M. Kothgasser hrsg. Festschrift anläßlich des 70. Geburtstags von Prof. P. Dr. Georg Söll SDB, Benediktbeuern, „Theologie und Leben" (LAS Roma 1983), eine von mir besorgte Zusammenstellung weiterer Sonderlesarten zu Iob aus der bedeutsamen Sacra-Parallela-Handschrift Berlin, Staatsbibl. gr. 46, dem Codex Rupefucaldinus. Die Untersuchung von 18 weiteren handschriftlichen Sacra-Parallela-Textzeugen würde weiteres bemerkenswertes Material zur Iob-LXX erbringen. Angesichts der Tatsache, daß von den zahlreichen für die Erstellung dieser Iob-Ausgabe benützten griechischen Kirchenschriftstellern rund die Hälfte und von den benützten lateinischen Kirchenschriftstellern etwa ein Viertel noch nach Migne zitiert werden müssen, dessen Ausgaben z. T. auf einer schwachen handschriftlichen Basis aufruhen, z. T. auch fehlerhafte Angaben bieten, kann davon ausgegangen werden, daß nach Erstellung weiterer kritischer Ausgaben der Kirchenschriftsteller für alle Bücher der LXX auch weiteres bemerkenswertes Material aus dieser indirekten Überlieferung vorliegen wird. Bei einer in ferner Zukunft doch einmal fällig werdenden Neubearbeitung der Göttinger LXX wird dieses sich so ergebende Plus an Varianten sicher zu beachten sein. Daß dies keine utopische Zukunftsvision ist, ergibt sich aus der tatsächlich schon erbrachten wissenschaftlichen Leistung der vergangenen Jahrzehnte in jenen kritischen Väterausgaben, die seit Erscheinen des ersten Bdes der Göttinger LXX (1931) erstellt wurden und die die von Ziegler in seine Iob-Ausgabe schon eingearbeitet werden konnten.

Zum Schluß sei nochmals herausgestellt, wie sehr die theologische und philologische Wissenschaft dem Hrsg. dieses Iob-Bandes der Göttinger LXX für dieses wertvolle Werk und für das darin gebotene reichhaltige Material zu Dank verpflichtet ist. Wer immer sich in der Zukunft intensiv mit dem Buch Iob beschäftigen wird, wird feststellen können, daß die jahrelangen Bemühungen des Hrsg. um das Buch Iob, wie es auch im Vorwort (7) angedeutet ist, mit gutem Recht zusammen mit den Bemühungen um den Text von Iob der bedeutendsten Bibelwissenschaftler der Alten Kirche, Origenes und Hieronymus, zu nennen sind.

Benediktbeuern Otto Wahl

The Greek New Testament. According to the majority Text. Ed. by Zana C. Hodges, Arthur L. Farstad. Consulting Editors Jakob van Brugen, Alfred Martin, Wilbur N. Pickering, Harry A. Sturz. – Nashville, Camden, New York: Thomas Nelson Publishers (1982). XLVI, 810 S. Ln.

Auf die entsprechenden Ehrungen folgt eine Einleitung, in der die Hrsg. die Grundsätze darlegen, nach denen der Mehrheitstext (MT) zusammengestellt wurde, den kritischen Apparat im allgemeinen beschreiben und insbesondere den Apparat zu Joh 7.53–8.11 sowie zur Offenbarung besprechen. Schließlich bietet der Abschnitt „Stilistische Überlegungen" Regeln für Form und Satzzeichen.

Bezeichnend für diese Ausgabe ist der Text, welcher sich von denen des griechischen Testaments der United Bible Societies (UBS) sowie der 26. Ausgabe von Nestlé-Aland (NA 26) grundlegend unterscheidet. NA 26 fußt auf ℵ B und den dazu passenden Papyri. Denen entgegen „steht die durch die überwiegende Mehrheit der übrigen Zeugen belegte Textform" (IX). So provisorisch und versuchsmäßig MT auch sei, sein „Anspruch darauf, den Urtext darzustellen, hat dem ägyptischen Typus gegenüber Vorrang" (X).

Seit Erasmus verwendeten die Gelehrten bis ins 19. Jh. einen Text, der im wesentlichen mit MT identisch ist. Sie wurden gegen ihn zunehmend kritischer, doch erst Westcott und Hort (WH) rangen sich dazu durch, ihn zugunsten des „neutralen Textes" abzusetzen.

Um diesen Umsturz zu rechtfertigen, beriefen sie sich auf die Stammbaumurkunde sowie auf weitere textkritische Grundsätze ihrer Zeit, welche es ihnen ermöglichten, MT abzulehnen, indem sie ihn einer Überarbeitung des 3. oder 4. Jh.s zuordneten; sie nannten diese syrisch und wiesen auf Merkmale wie Konflation, textliche Inflation usw. hin, welche MT als zweitrangig entlarven sollten. Die anderen Zeugen (ausgenommen die „neutralen" Handschriften) wurden den alexandrinischen und westlichen Gruppen zugeschrieben. Der alexandrinische Text sei eine stilistische Überarbeitung des „neutralen" Textes, während der westliche durch überlieferte Entstellungen gekennzeichnet sei – doch sahen sich Westcott und Hort gelegentlich gezwungen, einzusehen, daß der ursprüngliche Wortlaut möglicherweise im westlichen Text erhalten geblieben sei.

UBS und NA 26 stellen Verrsuche dar, WH auf den aktuellen Stand zu bringen, wobei Entdeckungen der Zwischenzeit berücksichtigt wurden. Die ägyptischen Zeugen ℵ B usw. sind bei der Gestaltung des Textes weiterhin sehr gewichtig. Der syrische Text von Westcott und Hort, inzwischen meist byzantinisch genannt, wird außer Acht gelassen, westliche Lesearten werden mißtrauisch behandelt, mit dem Ergebnis, daß der Text von NA 26 an WH anknüpft, selbst wenn er im einzelnen davon abweicht.

Hodges und Farstad stellen insbesondere das Verwerfen des syrischen bzw. byzantinischen Textes in Frage. Die Hrsg. lassen sich von zwei Prämissen leiten:

„(1) Jede durch die überwiegende Mehrheit der Hss. bezeugte Lesart ist mit größerer Wahrscheinlichkeit originell als ihre Konkurrentin(nen)" (XI).

„(2) Endgültige Entscheidungen über Lesearten sollten aufgrund einer Bloßlegung ihrer Geschichte in der handschriftlichen Überlieferung erfolgen. Das bedeutet, daß für jedes Buch des NT ein Stammbuch der Zeugen zu erstellen wäre" (XII). Wir müssen auf diese beiden Prämissen zurückkommen.

Außerdem verwenden Hodges und Farstad interne Kriterien (wie sie manchmal genannt werden).

Z. B. berufen sie sich bei der Besprechung von Joh 7.53–8.11 auf Kopierfehler und stilistische Indizien. Bei Joh 8.10 führen sie eine Auslassung auf homoiarkton zurück, während Joh 8.9 ein Beispiel für homoioteleuton bietet. Bei Joh 8.7 wird uns „ein einfacher Fall von Haplographie" vorgelegt. Auf S. XXVI–XXXI, wo Teile von Joh 7.53–8.11 besprochen werden, wird mehrmals auf stilistische Merkmale und Verbesserungen hingewiesen. Man beruft sich bei Off 20.12 (XXXVIII) und 21.4 (XXXIX) auf semitisches Idiom. Durch Fehldeutungen von nomina sacra verursachte Fehler werden auf S. XXXIXf erwähnt.

Wenn wir interne Kriterien verwenden dürfen, kommen wir bei Mk 1–3 zu folgendem Ergebnis: MT weist an 19 Stellen Lesearten auf, die richtig und denen von NA 26 überlegen sind: 1.2(2), 5, 8, 13, 16, 18, 27(2), 36, 39, 2.1(2), 4, 5, 25, 3.14, 20, 32. Den gleichen Kriterien gemäß scheint NA 26 wiederum 5mal MT überlegen zu sein: 1.6, 8, 10, 11, 28, 41, 2.5, 12, 17, 18, 22, 27, 3.6, 20(2). Lesarten, die denen sowohl von MT als auch von NA 26 überlegen sein dürften, finden wir bei 1.1 4(2), 11,

21(2), 30, 41, 2.7, 18, 21, 3.7(2), 8 (14 Stellen). Darüber hinaus weisen andere Stellen anscheinend fragwürdige Wortlaute auf. Orthogaphische Varianten wie z. B. εὐθυσ neben εὐθέωσ wurden hierbei außer Acht gelassen. Aus diesen Vergleichen können wir folgern, daß MT NA 26 eher geringfügig überlegen ist.

Alle diese Schlüsse fußen auf internen Kriterien. Dazu schreiben die Hrsg: „Es wird häufig angedeutet, daß die Eigenart von MT der des ägyptischen Textes unterlegen sei, was auch zu den Argumenten von Westcott und Hort zählte. Doch diese Einstellung ist meist von übermäßiger Subjektivität durchdrungen. Es ist in der Tat fast immer möglich, vorzügliche Gründe anzuführen, die für die Überlegenheit der Mehrheitslesearten ihren Konkurrentinnen gegenüber sprechen. Es ist daher der Westcott-Hort-Schule der Textkritik insgesamt nicht gelungen, Einwände gegen die Echtheit des Mehrheitstextes überzeugend vorzubringen" (XI).

Daraus wird klar, daß MT und NA 26 ungefähr die gleiche Einstellung zu internen Kriterien aufweisen: sie sind anderen Überlegungen unterzuordnen. In Zusammenhang mit dem Ausdruck „übermäßiger Subjektivität" können wir daran erinnern, daß alle Vorgänge des menschlichen Geistes subjektiv sind. Angesichts dessen stellt bloße Subjektivität noch keinen Grund dar, eine textliche Entscheidung gutzuheißen oder zu verurteilen. Wir können zwischen Mutmaßungen und durch Hss. bezeugte Lesarten unterscheiden, doch diese Trennung ist nicht bloß subjektiv. Indem wir einen auf den Text bezogenen Schluß als subjektiv bezeichnen, verleihen wir oft unserer Mißbiligung Ausdruck. Es wäre nützlich, die Frage zu stellen, wieso wir – abgesehen vom Gebrauch des Wortes „subjektiv" – den jeweiligen Schluß mißbilligen. Hodges und Farstad tun dies gelegentlich, z. B. auf S. XXIV–XXXI.

Kurz, wir dürfen eine Hs. einzig und allein deswegen als gut oder schlecht bezeichnen, weil sie gute oder schlechte Lesearten aufweist. Beim Beurteilen von Lesearten müssen wir uns auf interne Kriterien verlassen.

Wie ist das nun mit den Prämissen von Hodges und Farstad? Prämisse (1) gilt „für jede Überlieferung, deren Geschichte frei von größeren Brüchen blieb" (XI).

Leider kam es zu größeren Brüchen. Diokletian befahl, die Bücher der Christen zu vernichten. Den damit Beauftragten wird er kaum gesagt haben, „Vernichtet die Bücher der Christen, allerdings nicht so, daß es die Gelehrten des 19. bzw. 20. Jahrhunderts irre führt". Man darf die Verfolgung im römischen Reich wohl als „größeren Bruch" ansehen. Eigenartig: soweit ich es überprüfen konnte, erwähnen dies Hodges und Farstad nicht.

Auch andere Dinge sind zu berücksichtigen. Beispielsweise blieben im ägyptischen Klima eine Unzahl von Papyri erhalten. Hätte Ägypten das italienische Klima und umgekehrt, so wären viele Papyri aus Italien zu erwarten gewesen, welche den westlichen Text verkörpert hätten.

Wenden wir uns jetzt Prämisse (2) zu, die Stammbaumverhältnisse betont. Bedauerlich, daß Stammbaumkunde keine Lösung darstellt, z. T. deshalb, weil der Name zu ungenau verwendet wird. Es lassen sich nur eine Minderheit aller Hss. stammbaummäßig so ordnen, daß man bestimmte Beziehungen innerhalb einer Gruppe nachweisen kann. Weitaus mehr Handschriften lassen sich in lose Ansammlungen gruppieren, ohne daß man für sie einen richtigen Stammbaum erstellen kann. Da fallen uns zwei Dinge ein: zum einen ist es bis heute niemandem gelungen, das Verhältnis zwischen ℵ und B stammbaummäßig zu klären (obwohl sie unverkennbar miteinander verwandt sind); zum anderen, trotz allem, was Westcott und Hort über Stammbaumkunde schrieben, erstellten sie niemals einen Stammbaum der Hss. des NT, wenn auch einige ihrer Anhänger nicht so klug handelten. Wenn beide Prämissen Schwächen aufweisen, müssen wir eine Lösung anderswo suchen und andere Maßstäbe verwenden. Die in dieser Rez. enthaltenen Schlüsse kamen mittels interner Kriterien zustande. Anscheinend benützten die für die Einheitsübersetzung des NT Verantwortlichen diese Kriterien, mit dem Ergebnis, daß sie häufig über Lesarten Entscheidungen trafen, die mehr überzeugen als die von NA 26. An dieser Ausgabe von MT ist zu bemängeln, daß kein besserer und entschlossenerer Gebrauch interner Kriterien gemacht wurde.

Andererseits ist es den Hrsg. hoch anzurechnen, daß sie unsere Aufmerksamkeit wieder auf den syrischen Text lenken, selbst wenn wir meinen, daß sie sich zu sehr auf diesen Text verlassen. Nach erster Ansicht scheint MT einen geringfügig besseren Text als NA 26 zu bieten. Wir dürfen allerdings nicht übersehen, daß von den Gelehrten, die zur Entstehung dieser Ausgabe beitrugen, nicht unbedingt jeder im Prinzip oder im einzelnen mit MT einverstanden sein muß (V). Doch stellt MT das Ergebnis des Fleißes einer großen Gemeinschaft dar. Vielleicht überzeugt er nicht immer, aber wir dürfen viel dessen, was ihn auszeichnet, nur auf eigene Gefahr mißachten,

Druckerei und Verlag haben ein Buch hergestellt, das als vorbildlich gelten kann.

Oxford G. D. Kilpatrick

Kahlefeld, Heinrich: **Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien.** – Frankfurt a. Main: Knecht (1981), 264 S. kart. DM 34.–

H. Kahlefeld, Münchener Oratorianer, starb am 5. März 1980. Das vorliegende Buch wurde posthum herausgegeben. Es war von K. geplant und in seinen wesentlichen Teilen schon entworfen und bearbeitet. „Die Gestalt Jesu ist seit Jahren ein großes, vielleicht sogar das Grundthema der theologischen Arbeit von Heinrich Kahlefeld gewesen" (6). Aus seinem Nachlaß haben Agnes Bohlen und Ingeborg Klimmer unter Mitarbeit des Oratorianers Franz Schreibmayr dieses „Vermächtnis von Heinrich Kahlefeld" (7) erstellt. Es gesellt sich zu den als biblische Meditationen zu charakterisierenden und von K. selbst hrsg. Bden „Lectio brevis" und „Orientierung am Evangelium": „Die Meditation dieses Bandes schaut ... nicht ... auf vom Text, sondern ist in das Schriftwort eingedrungen, läßt es transparent werden und verweilt in ihm immer neu; das Gebet wendet den Blick nicht ab von der Gestalt Jesu" (7).

Ist damit bereits die Absicht des Buches, gläubige Erfassung eines auf wissenschaftlicher Schriftauslegung basierenden Jesusbildes, genannt, so gilt es jetzt dessen Inhalt näherhin vorzustellen:

Eine umfangreiche „Einführung" (11–56) erörtert unter Nennung von Kriterien (20.22–42) die Möglichkeiten einer Rückfrage nach dem historischen Jesus, zeichnet „das Bild Jesu vom Dasein des Menschen in der Welt" (43–51), spricht von der „Lebensform" (51–52), dem „Auftreten" (52–54) und der „Lehrweise" (55–56) Jesu.

Der folgende 1. Hauptteil ist überschrieben: „Taten Jesu" (57–110). K. untersucht hier das Verhältnis Jesu zu den „Verantwortlichen Israels" (65), zu den „Rabbinen und Pharisäern" (67), außerdem die „Konflikte um den Sabbat" (71), um die „levitische Reinigung und die Speisegebote" (77), um die „Schuldiggewordenen" (79), schließlich die „Begegnungen" (84) Jesu mit „Unmündigen" (85), „Fragenden" (88) und „Sündern" (96). Den Abschluß bilden „Anregungen zur Meditation der Gestalt Jesu" (108), wie sie bisher aufgrund seiner Taten erhoben wurde.

Der 2. Hauptteil trägt die Überschrift: „Die Rede Jesu" (111). Ausführlich behandelt K. darin Jesu Rede bzw. Verkündigung von der „Gottesherrschaft" (112–138), vom „Willen" (139–164) und der Souveränität Gottes (165–186) und von „diesem Gott als dem Versöhner und Friedensstifter" (187–199).

Im Mittelpunkt des 3. Hauptteils, „Der Weg Jesu" (201–225), steht die Frage, wie Jesus selbst sein Lebensende gesehen hat. Antwort: „In das Bewußtsein Jesu können wir nicht eindringen. Es genügt zu sehen, wie er angesichts des nahen Todes die Hingabe an den Herrn des Lebens vollzieht, ohne zu reden" (225).

In der abschließenden „Zusammenfassung" (226–246) betont K., daß seine Untersuchungen weder eine Biographie noch eine Darstellung der Persönlichkeit Jesu sein wollen und können, entsprechend der Eigenart der synoptischen Darstellung: „Sie hat weder die Mittel, noch die Absicht einer biographischen Beschreibung Jesu" (226), enthält jedoch „den Reflex des Verhaltens und Handelns Jesu und das kritisch gesichtete Spruchgut" (227).

Mit diesem Bekenntnis zur Eigenart der synpotischen Tradition distanziert sich K. einerseits von der „Leben-Jesu-Forschung", andererseits von einer allzu großen Skepsis und Angst vor Fragen über den „historischen Jesus".

Mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit versucht K. anhand ausgewählter Texte, die im Kontext der synoptischen Tradition ausgelegt werden, ein „Bild" von der Gestalt Jesu zu ermitteln, das auf theologisch gesicherter Grundlage der persönlichen „Erbauung" dienen soll.

Der ausschließlich und streng historisch-kritisch vorgehende Textanalytiker wird Schwierigkeiten haben, K. in einigen Charakterisierungen der „Gestalt Jesu" folgen zu können („Jesus ist ... ein starker Mensch": 227; er „redet und lebt locker": 229; seine Haltung ist gekennzeichnet von „Gelassenheit" und „klare(r) Ruhe": 239) oder auch aufgrund der Fortentwicklung der historisch-kritischen Jesusforschung das Jesusbild K.s in manchen Punkten vielleicht korrigieren wollen (vgl. zur neueren Jesusforschung: R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1981 u. a.).

Davon abgesehen, hat K. einen vielfach vernachlässigten Bereich menschlichen Umgangs mit dem „Jesus der Bibel" zu decken versucht und verstanden: den der „Erbauung", „Frömmigkeit" und „Spiritualität". Es ist jene Art „meditativen" Umgangs, die bereits das Neue Testament selbst ausgiebig praktiziert hat (vgl. etwa die „meditative" Darstellung der lukanischen Passionsgeschichte).

Paderborn Franz G. Untergaßmair

Arens, Edmund: **Kommunikative Handlungen.** Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. – Düsseldorf: Patmos (1982). 424 S. (Patmos-Paperbacks) kart. DM 48.–

Die Münsteraner kath. theol. Diss. von A. wurde von J. B. Metz betreut. Nach Ausweis ihres Vorworts (11f) verdankt sie als „interdisziplinär angelegte Diss. in der fundamental-theologische, exegetische, philosophische und linguistische Forschungen zusammenkommen, ihre Entstehung außer der Arbeit mit Literatur wichtigen Gesprächen mit sowie Impulsen von Vertretern der entsprechenden Disziplinen" (11); A. nennt: K. Kertelge, P. Siller, R. Pesch, K.-O. Apel, J. Habermas und vor allem Helmut Peukert, den „theologischen Freund" (10), dem die Publikation gewidmet ist.

In der Einleitung (11–13) gibt A. als Ziel seiner Untersuchung an, in einer „pragmatischen Gleichnistheorie" der „Dreidimensionalität von Sprecher/Hörer, Text und Sache" dadurch gerecht zu werden, daß „der Text in seiner Kommunikationssituation erfaßt wird, für die die Ursprungssituation das Paradigma abgibt"; A. unternimmt den Versuch einer „Integration der in den bisher erarbeiteten Gleichnistheorien voneinander relativ isolierten drei Elemente" (13).

In "Teil I: Gleichnisse als Metaphern – Gleichnisse als Sprachhandlungen Jesu" (19–108) bespricht A. zunächst „1. Aktuelle Tendenzen der Gleichnisforschung" (21–47) in der amerikanischen (A. N. Wilder; R. W. Funk), französischen (P. Ricoeur) und deutschsprachigen Forschung (T. Aurelio; H. Weder). Die metapherntheoretischen Ansätze und Interpretationen sieht er in der Gefahr, einer „Enthistorisierung und Poetisierung" (42) Vorschub zu leisten, und er fordert gegen ein „subjekt-, gesellschafts- und geschichtsloses" (46) Verständnis die Berücksichtigung der Verankerung der Metaphern in „Handlungssituationen" (47). A. legt sodann „2. Vorverständnis, Intention und Interesse pragmatischer Gleichnistheorien" (48–76) dar, die „Texte als kommunikative Handlungen" (48) begreifen und „die Rückfage nach Jesu Gleichnissen als pragmatisch-theologisches Postulat" (58) betreiben. Schließlich beschreibt Arens in „3. Handlungen Jesu" (77–108) dessen Gleichnisse als „Sprachhandlungen" (99), die er „typischen Handlungssituationen" zuweist: „Im Ausgang von der Handlungssituation Jesu unter Berücksichtigung adressatenbezogener Hinweise und Anspielungen in den Texten selbst sowie ihrer auf Einverständnis mit den Hörern ausgerichteten metaphorisch vermittelten Kommunikationsform ergibt sich u. E. die historische plausible Annahme, Jesu pharisäische Opponenten, mit denen er um Verständigung rang, neben den für manche Gleichnisse in Frage kommenden Jüngern Jesu als Hauptadressaten seiner Gleichnisse anzusehen" (106).

In „Teil II: Theologische Gleichnistheorien" (109–169) mustert A. die Gleichnistheorien der letzten 100 Jahre, die er nach „historisch orientiert" (A. Jülicher, C. H. Dodd, J. Jeremias, E. Linnemann), „existentialer Interpretation" verpflichtet (E. Fuchs, E. Jüngel, G. Eichholz) und „linguistisch-literaturwissenschaftlich orientiert" (R. Bultmann, D. O. Via, E. Güttgemanns, J. D. Crossan) typisiert und im Blick auf „zentrale Themen und kontrovers diskutierte Fragen" (die 169f aufgelistet sind) bespricht.

In "Teil III: Sprechen als Handeln – Ansätze zur Pragmatik" (171–322), dem Schwerpunkt der Untersuchung, unternimmt A. einen weitgespannten „Durchgang durch die Geschichte pragmatischer Theoriebildung" (173), um auf der „Suche nach einer integrativen pragmatischen Theorie" (174) die bislang erarbeiteten Elemente „ihrer Integration in einen kohärenten Zusammenhang" (174) zuzuführen. Es ist nicht möglich, auf knappem Raum den differenzierten Gang dieser schwierigen Untersuchung nachzuzeichnen; wir nennen deshalb nur die Hauptabschnitte: „2. Das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik – von Peirce zu Morris", „3. Ansätze zu einer pragmatisch orientierten materialistischen Sprachtheorie", „4. Der späte Wittgenstein, die Ordinary Language Philosophy und die Sprechakttheorie", „5. Pragmatische Texttheorie", „6. Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sprachlicher Kommunikation", „7. Jürgen Habermas' Universalpragmatik im Rahmen einer Theorie kommunikativen Handelns", „8. Die Suche nach einer integrativen pragmatischen Theorie". Wohin führt diese Suche? „Fundamentalpragmatische Reflexion auf die Grundstuktur von Interaktion ermittelt diese als in institutionalisierten Interaktionsverhältnissen (Sprachspiel-Lebensform-Einheiten) sich manifestierende, durch sie restringierte, zugleich vom normativen Kern einer idealen Kommunkation bestimmte und in der Antizipation einer idealen Interaktionsgemeinschaft auf diese zugehende Interaktion in Form regelgeleiteten Handelns, das sich in transzendierbaren und innovatorisch aufhebbaren Konventionen realisiert in der triadischen Vermittlung der über etwas und zu etwas mittels Zeichensystemen in der durch diese Elemente gesellschaftlich konstituierten Wirklichkeit interagierenden Subjekte" (318).

In Teil IV: „Gleichnisse als innovatorische Sprachhandlungen Jesu" (323–385) legt A. 1. den Ansatz seiner „pragmatischen Gleichnistheorie" (325–337) vor und zeigt 2. deren „Dimensionen" (338–352) auf, bevor er 3. „Jesu Gleichnisse im Lichte einer fundamental-pragmatischen Handlungstheorie" (353–364) erötert, 4. die „Pragmatische Gleichnistheorie als Integration vorliegender theologischer Gleichnistheorien" (365–373) vorstellt und 5. die „Pragmatische Gleichnistheorie als paradigmatische Einführung praktisch-fundamentaltheologischer Handlungstheorie" (374–385) empfiehlt. Als erarbeitete Einsichten lassen sich in Kürze folgende zitieren: „Eine pragmatische Gleichnistheorie, die die Bedingungen und den Prozeß gleichnishafter Verständigung zwischen Kommunikations- und Interaktionspartnern in gemeinsamen Handlungssituationen reflektiert, ist ihrer Intention und ihrem Status nach eine auf der fundamental pragmatischen Reflexion auf die Begingungen der Möglichkeit und Gültigkeit kommunikativen Handelns sowie auf die Elemetarstrukturen und -dimensionen menschlicher Interpretation aufbauende, paradigmatische, texttheoretisch instruierte Adaption dieser Reflexion in bezug auf als kommunikative Handlungen verstandene Gleichnistexte. Sie kommt ihrer Intention nach, indem sie diese Texte im Rahmen einer in ihren drei Dimensionen fundamentalpragmatisch begründeten integrativen Handlungstheorie begreift. Darin sind die Gleichnisse zu explizieren 1) als fiktional-metaphorische Texte, 2) als Kommunikationselemente zwischen Subjekten und 3) als Thematisierung der Gottesherrschaft, womit zugleich die Text-, die Subjekt- und die Sachdimension der pragmatischen Gleichnistheorie genannt sind" (327). Genauerhin expliziert A. Jesu Gleichnisse als „innovatorische Sprachhandlungen"; sie sind „innovatorisch in dreifacher Hinsicht: 1) Als fiktional-metaphorische Texte durchbrechen sie die Alltagswirklichkeit, d. h. die bestehende und sanktionierte gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, auf die sie treffen und schaffen in sich imaginativ eine neue Wirklichkeit, die die Hörer zur Partizipation einlädt und herausfordert. 2) Als Kommunikationselemente zielen sie auf eine Form von Kommunikation und gesellschaftlicher Interaktion, die sie selbst in ihrer Kommunikation antizipatorisch vorwegnehmen und exemplarisch einführen. 3) Als Thematisierung der Gottesherrschaft bringen sie die Wirklichkeit Gottes und seine Basileia, das gegenüber menschlicher Herrschaft radikal Neue, in ›indirekter‹ und ›praktischer‹ Rede ein und weisen Gottes Wirklichkeit als die pharisäische Wirklichkeitsauffassung und Handlungsorientierung radikal überholende auf" (329). Ausführlich handelt A. von Jesu Gleichnissen als „ideologiekritischer, argumentativer und analogischer Einladung zur Praxis der Gottesherrschaft" (373). Den Überstieg in eine praktisch-fundamentaltheologische Handlungstheorie, die A. als die große Zukunftsaufgabe interdisziplinär arbeitender Theologie anvisiert, gewinnt er im Blick auf Jesu Tod und Auferweckung, da Jesus zum „lebendigen Gleichnis Gottes" (375) wird. „Wer nach Jesu Tod und Auferweckung ihn als das lebendige Gleichnis Gottes erkennt und bekennt, ist eingeladen und herausgefordert, in Jesu Christi Nachfolge zu handeln. Nachfolge bedeutet dabei den Versuch, die Struktur seines kommunikativen Handelns zu übernehmen aus der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes heraus als der von Jesus handelnd nahegebrachten, in seinem Handeln erfahrbaren und in seinem Tod rettend an ihm handelnden Wirklichkeit, die das Verlorene sucht und aus dem Tod Leben schafft" (376).

Für eine Gleichnistheorie, die Verkürzungen bisheriger Ansätze vermeidet und deren Vorzüge integriert, leistet die Untersuchung von A., in der man vielfältig belehrt wird, Vorzügliches. Ob die praktisch-fundamentaltheologische Handlungstheorie, in der in der hier ausgearbeiteten Form „Kirche" als Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft sui generis nicht thematisiert ist, den Ansatz der „umfassenden theologischen Handlungstheorie für die Zukunft" (385) bietet, mag der fundamentaltheologischen Diskussion überlassen bleiben.

Der Rez., der als Neutestamentler Stellung nimmt, kann ihr womöglich vorarbeiten. Ihm fällt vor allem die Verengung der Sprechsituation der Gleichnisse Jesu auf die Handlungssituation seiner Konflikte mit pharisäischen Opponenten (vgl. z. B. 333) auf: Jesu Gleichnisse werden dominant „als Elemente der Kommunikation Jesu mit seinen pharisäischen Opponenten" (344) expliziert, als gehe es „in Jesu Gleichnissen . . . elementar um die metaphorisch-fiktionale Konfrontation der pharisäischen Konstruktion der Wirklichkeit und darin ihres Verständnisses der Wirklichkeit Gottes mit Jesu Wirklichkeits- und Gottesverständnis" (ebd.). Der Spitzensatz zur Chrakterisierung des pharisäischen Gotttesverständisses ist dieser: „Damit wird Gott letztendlich zum Garanten und Stabilisator einer durch Exkommunikation von Stigmatisierten und daraus ihre Identität beziehenden menschlichen und gesellschaftlichen Ordung" (345f). Entsprechend das Gegenbild: „An Jesu niemanden exkommunizierender Handlungsorientierung, die als Mitteilung der zuvorkommenden Güte Gottes die Solidarisierung mit Diskriminierten einschließt, gesellschaftlich verhängte Exkommunikation beseitigt und Gemeinschaft mit Randexistenzen schafft, mit denen er sich sogar identifiziert, entzündet sich seine Auseinandersetzung mit den Pharisäern" (346). Daraus folgt: „Jesus interveniert mit einen Gleichnissen in den zwischen ihm und den Pharisäern ausgebrochenen Streit um die Prinzipien der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit" (ebd.), und zwar tut er dies in „quasi-diskursiver Rede", in der er „in einer die Verständigung antizipierenden Weise mit seinen Kontrahenten um Verständigung ringt, indem er ihnen metaphorisch-ironisch-verfremdend die Unsinnigkeit ihres an partikulare Interessen und Normen gebundenen Verhaltens aufzeigt angesichts der – in der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns – Universalität, Egalität und Reziprozität menschlicher Kommunikation als Bedingung und normativen Fundament des Menschseins, jesuanisch gesprochen, im Angesicht der mit ihm hereinbrechenden Gottesherrschaft, in die alle eingehen sollen, systematisch-theologisch gewendet, angesicht der Universalität des Heilswillens Gottes" (359). Daß es Jesus auch mit seinen Gleichnissen zentral um die „Sammlung Israels", die eschatologische Erneuerung des Gottesvolkes geht – und nicht vorrangig darum, „seinen Gott den Mitmenschen nahezubringen, konkret denen, ›auf die er irgendwo in Palästina trifft‹, indem er, über Menschen redend, von ihm erzählt: So handelt Gott",

so daß gelte: „Wo Menschen einander verzeihen, wo sie Abhängigkeitsverhältnisse aufheben, Kommunikationssperren überwinden, neue Interaktionsverhältnisse etablieren, da ist Gott" (98), – bleibt bei A. fast ganz aus dem Blick. „Gottesherrschaft" und „herrschaftsfreie Kommunikation" werden ohne deren ›Ort‹, das Gottesvolk, und ohne die Konkretionen von „Gnade und Freiheit" fast kurzschlüssig verkoppelt, so daß man den Eindruck gewinnt, Jesus biete eine der den Pharisäern konträre Handlungstheorie an.

Merkwüdig bleibt auch, daß A. die in der Gleichnisforschung erarbeiteten, von ihm freilich kurz referierten unterschiedlichen Gleichnisgattungen (Reines Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung, Allegorie) nicht für die Rückfrage nach typischen Handlungssituationen nutzt (J. Dupont, Pourquoi les paraboles? 1977, findet sich zwar im Lit.Verz., scheint aber keine Berücksichtigung gefunden zu haben; nicht erwähnt ist: R. Pesch–R. Kratz, So liest man synoptisch IV–V: Gleichnisse und Bildreden, 1978). Die These von Jesu „niemanden exkommunizierender Handlungsorientierung" (346), die zu einfach ist, hätte gerade der Überprüfung an Gleichnissen bedurft, in denen „Exkommunikation" thematisiert ist: z. B. Mt 13,47–50 oder Mt 25,1–13. Wo neben dem Aspekt der „Sammlung" auch der der häufig thematisierten „Scheidung" und damit der Entscheidung außer acht bleibt, ist Jesu Anspruch verkürzt. Ebenso erstaunt muß der Leser registrieren, daß die in den Gleichnissen so häufig thematisierten Motive der Freude, des Festes, der Hochzeit als von Gottes Herrschaft her eröffneter Vorgaben menschlichen Handelns ausgeblendet bleiben. Man wird also – zugespitzt geurteilt – nicht umhinkönnen festzustellen, daß A. sich mehr von den philosophischen Entwürfen Habermas, Apels und Peukerts leiten läßt, als vom „Entwurf" der Gottesherrschaft, wie er in Jesu Gleichnissen zur Sprache kommt, die eine umfassendere Handlungsorientierung anbeiten, weil sie konkreter eingebunden sind in Jesu Ringen um Israel.

Der Eindruck nach (wiederholter) Lektüre der außergewöhnlich anregenden Untersuchung bleibt zwiespältig; der Rez. fragt sich: Liegt das daran, daß dieser „Entwurf pragmatischer Gleichnistheorie" „das kommunikative Handeln Jesu im Lichte einer fundamentalpragmatischen Handlungstheorie expliziert hat" (385), ohne diese Theorie im Lichte der Gleichnisse Jesu – in aller Breite ihrer Bezeugung und bei Wahrnehmung ihres pragmatischen Horizontes – zu überprüfen?

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

von Lips, Hermann: **Glaube – Gemeinde – Amt.** Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 327 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 122) Lw. DM 66.–

Die Arbeit stellt die überarbeitete Fassung der Diss. dar, die Vf. 1974 der Theol. Fak. der Univ. Heidelberg vorgelegt hat. Primärer Gegenstand der Untersuchung sind die Pastoralbriefe (= Past), deren Aussagen zur Ordination systematisch und exegetisch (vgl. E. Lohse, H. Schlier, H. v. Campenhausen) sehr unterschiedlich ausgewertet bzw. ausgelegt werden (11–17). Bei den wichtigsten Ordinationstexten (1 Tim =[I 4,14; 2 Tim]= II 1,6) ist vor allem die Interpretation von χάρισμα und das Verständnis der Handauflegung umstritten; damit verbunden sind wieder unterschiedliche Auffassungen bezüglich der apostolischen Sukzession, des Verhältnisses von ordiniertem Amtsträger und den anderen Gemeindegliedern, der inhaltlichen Bestimmung des Amtes und der Relation der Pastoralbriefe zu Paulus (17–21). Da „die schmale Textbasis ... geradezu dazu (verleitet), Interpretamente zuhilfe zu nehmen, die nicht den Past entstammen" (22), versucht L. einen „weiteren Kontext" zu gewinnen, indem er „Glaubensverständnis sowie Kirchen- und Amtsverständnis der Past auf ihre Konsequenzen für die Ordination hin befragt" (23).

So wendet er sich in Kap. II zunächst dem „Glaubensverständnis der Pastoralbriefe" zu (25–93). „Die auffallend häufige Koordination von πίστις mit anderen Termini legt den Schluß nahe, daß πίστις nicht mehr wie bei Pls der umfassende Begriff zur Bezeichnung christlicher Existenz ist: Offenbar bezeichnet πίστις nur einen Teilbereich ..." (28). Dies wird im folgenden durch semantische Wortfeldanalysen bestätigt, die eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Begriffen wie πίστις, διδασκαλία, ἀλήθεια, εὐαγγέλιον (einschließlich κήρυγμα und μαρτύριον sowie παραθήκη) ermöglichen (29–53).

An Einzelheiten kann hier nur soviel referiert werden: πίστις ist vor allem inhaltlich bestimmt, so daß der Terminus zur Bezeichnung des Glaubensgegenstandes (fides quae) dienen kann (31), der mit ἀλήθεια, nicht mit διδασκαλία identisch ist (39f). Erstere ist vielmehr „Bestandteil" der letzteren (53), wobei bei beiden oftmals ein polemischer Unterton zu verspüren ist (ebd., passim). Das εὐαγγέλιον bildet als „paulinische παραθήκη" (50) „Grundlage und Norm" der διδασκαλία (53), welche die Aufgabe hat, „unter Heranziehung anderer weiterer Kriterien (εὐσέβεια, AT, Weisungen des Pls) des Ev für das Verhalten der einzelnen Glaubenden und der Gemeinde zu konkretisieren" (ebd.).

Die beiden folgenden Abschnitte – „Der Glaube unter individuellem Aspekt" (53–72) und „Die Bewährung des Glaubens im Handeln" (72–87) – bilden insofern eine Einheit, als sie die Konsequenzen des (gegenüber Pls) verengten Glaubensbegriffs der Past aufdecken. „Past können eine individuelle Differenzierung der πίστις nicht akzeptieren, weil es nur den einen gemeinsamen Glauben mit seinen tradierten Glaubensinhalten gibt, der für alle verbindlich ist" (72). Eine weitere Folge des spezifischen Glaubensbegriffs der Past ist die Betonung der ἔργα (74f). πίστις wird „zu einem Glied in Tugendreihen" (78). Die rechte christliche Lebensweise (εὐσέβεια) fordert die „Respektierung der natürlichen und geschichtlichen Ordnungen" (83f). „Materialiter sind die ethischen Weisungen mit den Normen der Umwelt identisch" (87). Abschließend wird der Glaubensbegriff in den weiteren Rahmen von Soteriologie und Eschatologie gestellt (87–93).

Das III. Kap. behandelt „das Verständnis von Gemeinde und Amt" (94–160). Bereits in einigen Bezeichnungen (Haus, Fundament: 96–101) lasse sich ein „Wandel im Selbstverständnis der Kirche erkennen" (105). Die Kirche habe „die Tendenz hin zur ‚Heilsanstalt'"; als tatsächliches „corpus permixtum" sei sie zur Rechtgläubigkeit und zur Abgrenzung gegen Irrlehrer aufgerufen (ebd.). Nach einer „Bestandsaufnahme" (106) der „Ämter in der Gemeinde" (106–121; besprochen werden das „Amt" des Timotheus und Titus, Presbyter, Episkopos, Diakone, Witwen) werden „die Analogien zwischen Gemeinde und Hausgemeinschaft" herausgestellt (121–138): Der Amtsträger werde im wesentlichen „in der Rolle des Hausvaters/Erziehers" gesehen (138–140). „Dem Modell entsprechend kommt für Frauen Autoritätsausübung in der Gemeinde nicht in Frage, allenfalls Dienste in ihrer Rolle als Frau" (143). In der „Gemeinde als οἶκος θεοῦ" (143–145) haben die Amtsträger die οἰκονομία θεοῦ wahrzunehmen (145–150). Die Kirche der Past befindet sich „in der Situation der Konsolidierung" (150–160), im Innern im Kampf gegen jüdisch-gnostische Häretiker („aus Kreisen der Pls-Tradition": 156) (152–157), nach außen (157–160) unter dem Zwang der „Rücksichtnahme auf die Umweltreaktion. Die Betonung der allgemein anerkannten Ordnungen als für die Gemeinde gültig ist daher ein wesentlicher Faktor für die Konsolidierung" (160).

Im IV. Kap. werden die „auf die Ordination bezogenen Texte" analysiert (161–182), zunächst diejenigen mit direkter Erwähnung der Handauflegung I 4,6–16; II 1,3–2,13 (161–172), dann diejenigen „mit Bezügen auf die Ordination" I 1,18; 3,10; 4,14; 5,9; 5,22; 6,11–16; II 1,6.13; 2,1f; T (= Tit) 1,5 (173–182); aus den letzteren werden als für das Ordinationsverständnis relevant „I 1,18. 4,14. 5,22; II 1,6. 2,1f, wahrscheinlich T 1,5, nur mit Vorbehalt I 6,11ff" ausgegrenzt (182).

Das V. Kap. behandelt „das Ordinationsverständnis der Pastoralbriefe" (183–278). Auf dem Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Charisma (184–200) erhebt der Vf. die spezifische Sicht der Past (206–223): „χάρισμα ist nicht mehr theologisches Interpretament für eine (ggf. amtliche) Funktion in der Gemeinde, sondern pneumatische Befähigung und Vollmacht zur Ausübung einer amtlichen Funktion" (223). Diese Einengung des Charismabegriffs stehe in Analogie zum Glaubensverständnis der Past („mit dem Wegfall der pln Auffassung individuell verschiedener Realisierung der πίστις hat auch der Gedanke individueller Realisierung der χάρις im Dienst aller füreinander ... seine Basis verloren": 222) und geschehe im Rahmen „der Konsolidierung der Kirche als einer sich geschichtlich ... anstatt primär eschatologisch bestimmt verstehenden Größe" (ebd.). Religionsgeschichtlich wertet der Vf. die Ordination durch Handauflegung (= HA) als eine Übernahme aus dem Judentum (223–231), womit aber über Inhalt und Bedeutung der christlichen Amtseinsetzung noch nichts Spezifisches gesagt sei (231). Darüber könne nur das NT selbst, also die Apg (231–240) und die Past (240–165), Auskunft geben. Für die Past kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „Für den Vollzug der Ordination ... sind ... Zuspruch (προφητεία) des χάρισμα und die ... die Vermittlung des χάρισμα vollziehende HA" gleichermaßen relevant (265). Die Ordination vermittelt „eine pneumatische Gabe ... in Parallele zur Taufe und bedeutet damit eine Heraushebung des Amtsträgers aus der Gemeinde"; sie hat „den Charakter eines institutionell-rechtlichen Aktes" (ebd.). Hinter dem Amtsverständnis steht der Gedanke der „Kontinuität der pln Tradition" (266), die als παραθήκη (dazu Exkurs: 266–269) „eine in sich abgeschlossene Größe" darstellt und in verantwortlicher Weise weitergegeben werden muß (270); „als die Verantwortlichen (kommen) nur die Amtsträger in Frage", die durch die Ordination „zur Wahrung der Tradition" verpflichtet und befähigt sind (ebd.). Die Frage nach dem Sukzessionsgedanken wird vom Vf. – im Sinne des Interesses „an den Zwischengliedern" (278) – ausdrücklich bejaht (271–278): „Nicht nur die Tradition, sondern auch die amtliche Vollmacht wird betont über die Apostelschüler auf Pls zurückgeführt" (278).

Das VI. Kap. zieht das Fazit. Nach einer kurzen Zusammenfassung zum Befund über „die Ordination in den Past" (279f) wird das „Verhältnis zur paulinischen Theologie" resümiert (280–283), wobei gerade „die Ämterstruktur" als der „wesentliche(n) Unterschied von Past zu Pls" hervorgehoben wird (282). Im Hinblick auf „die heutige Diskussion um die Ordination" (283–288) wird zunächst betont, daß eine „sachgemäße Rückfrage ... den Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen (hat), in dem das Ordinationsverständnis der Past – sachlich und historisch – steht" (283). „Das Ordinationsverständnis der Past" könne – da „es nur ... die Auffassung einer Schrift des NT ist" – „nicht eo ipso verbindlich für heute" sein, sei aber „als Modell ernstzunehmen" (284). „Die Prüfung der Gültigkeit des Modells für heute setzt die Frage nach möglicher Analogie der Situation der Kirche damals und heute voraus" (285); außerdem dürfe bei einem Rückgriff „nicht eklektisch vorgegangen werden" (ebd.), was für den Vf. vor allem eine „kritische Überprüfung ... von Pls her" bedeutet (286). Weiter ist zu bedenken, „was unter dem Kriterium der ‚Erbauung' heute notwendig und sinnvoll ist" (287). Unter dieser Voraussetzung können die

Aussagen der Past, „wo man sich kritisch mit ihnen auseinandersetzt, Anstöße geben, wie zu jeder Zeit Kirche als ecclesia semper reformanda ihre angemessene Ordnung zu finden vermag" (288).

Abkürzungs- (289) und Literaturverzeichnis (290–315) sowie Register zu Bibelstellen (316–321) und den Namen bzw. Sachen (322–327) schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung greift ein Thema auf, das in der exegetischen Forschung weitgehend nur am Rande behandelt wird, besonders unter ökumenischer Rücksicht aber intensive Beachtung verdient. Schon deswegen wird man dem Vf. für seine Arbeit, die mit hohem exegetischen und theologischen Verantwortungsbewußtsein geschrieben ist, Anerkennung bekunden müssen. Sie verdient in jedem Fall ernsthafte Auseinandersetzung. In diesem Sinne sei auch die eine oder andere kritische Anmerkung gestattet.

Was die Methodik betrifft, so sind es vor allem die semantischen Wortfeldanalysen, die der Vf. mit großem Geschick handhabt. Wo er damit arbeitet, erzielt er fast durchweg überzeugende Ergebnisse. Besonders verwiesen sei auf die ausgezeichneten Begriffsanalysen des II. Kap. (29–53; s. o.). Was der Vf. hier zu sagen hat, hebt sich wohltuend von den üblichen einebnenden Pauschalurteilen ab. Lediglich bei ἀλήθεια bzw. ἐπίγνωσις ἀληθείας scheint mir das zweifellos vorhandene „rationale Moment" (vgl. 34. 35. 52f) ein wenig überbetont zu sein; hier hätte die Einsicht, „daß die Erkenntnis praktische ‚Anerkenntnis' einschließt" (37), m. E. stärker integriert werden sollen. Bedauerlich ist, daß der Vf. sein analytisches Vermögen, das er bei Begriffsbestimmungen vortrefflich demonstriert, nicht in gleichem Maße für Textanalysen fruchtbar macht. Ausgesprochene Textanalysen fehlen gänzlich. Auch in Kap. IV, wo man von der Überschrift her („Analyse der auf die Ordination bezogenen Texte": 161) derartiges erwartet hätte, finden sich nur mehr oder minder phänomenologische Kontextbeschreibungen. Dies ist besonders bedauerlich im Hinblick auf so wichtige Textpassagen wie I 4,6–16 (wo gerade V 14 nur am Rande behandelt wird!) und II 1,3–2,13.

Zustimmung verdient der Aufbau der Arbeit insgesamt. Der Vf. tut gut daran, die Ordinationstexte nicht isoliert für sich, sondern im weiteren Kontext des Glaubens-, Kirchen- und Amtsverständnisses der Past zu betrachten. Insbesondere der Ansatz beim Glaubensverständnis erweist sich als sehr fruchtbar, da hier die entscheidenden Weichen für eine einleuchtende Interpretation u. a. des χάρισμα-Begriffes im Rahmen der Aussagen der Past (206–223) gestellt werden. Eine m. E. zu einseitige Position bezieht der Vf. in seinen Ausführungen über den „Glaube(n) unter individuellem Aspekt" (53–72). Denn bei aller Individualität der „πίστις als ‚Gläubigkeit'" (72) ist doch gerade der im Vergleich zu Paulus zu Recht hervorgehobene Unterschied, daß die Past nicht mehr einen individuell realisierten, sondern nur noch einen für alle verbindlichen Glauben akzeptieren können (vgl. 72), ein ekklesiologisch höchst bedeutsames Phänomen. Die πίστις wird zur Norm und zum Kriterium der rechten Kirchlichkeit! In diesem Kontext müßte m. E. auch die Betonung der „Echtheit des Glaubens" und der „Übereinstimmung von Glauben und Lebensweise" (68f) gewürdigt werden, die der Vf. am Gebrauch des συνείδησις-Begriffs (ansonsten sehr treffend) verdeutlicht (57–65).

Eine stärkere Einbindung in die soziologischen bzw. ekklesiologisch-normativen Bedingungen der Entwicklung der Gemeinde von Pls zu den Past hätte man sich für den Bereich der Ethik und des Amtsverständnisses der Past gewünscht. Die von den Past geforderte „Respektierung der natürlichen und geschichtlichen Ordnungen" (83f) steht ja wohl im Kontext eines sich bereits bei Pls abzeichnenden Kampfes (vgl. 1 Kor 7; 11,2–16; u. ö.) gegen eine falsche Verhältnisbestimmung von Schöpfungs- und Heilsordnung, die auf eine Diskriminierung der Schöpfungsordnung hinausläuft. Dann aber ist der (im übrigen keineswegs ausschließliche, vgl. 79f) Rückgriff „auf die hellenistische Tugendlehre" wohl mehr als eine (vom Vf. wieder einmal bemühte) „Ethik der ‚christlichen Bürgerlichkeit'" (Dibelius) (76).

Der mehrfach zitierte Vers I 2,15 (s. Register) ist zwar ein (wirkungsgeschichtlich gesehen) schlimmer und keineswegs unkritisch übernehmbarer Text. Man wird ihm aber kaum gerecht, wenn man ihn als eine Art Antithese zu pln Aussagen versteht, welche die soteriologische Irrelevanz des natürlichen oder sozialen Status betonen (Gal 3,28; 1 Kor 12,13: 144). Gerade weil der weltliche Status heilsirrelevant ist, kann Paulus dem Postulat eines heilsnotwendigen Ausbrechens aus natürlichen oder konventionellen (für Pl wie für die Antike oftmals identisch!) Ordnungen nicht zustimmen (vgl. 1 Kor 7,17–24; 11,2–16). Auf diesem Hintergrund müßte auch I 2,15 beurteilt werden, wobei von einer „soteriologischen Relevanz" (144) oder gar „(Heils-)Notwendigkeit des Kindergebärens" (153) nicht ohne gleichzeitige Betonung der Aussage von I 2,15b gesprochen werden sollte.

Insgesamt scheint mir die vorliegende Arbeit die Rezeption geschöpflicher oder geschichtlicher Ordnungen als theologisches Anliegen der Past (im Sinne einer in ihrer konkreten Art sicher kritisierbaren, aber theologisch doch notwendigen Verhältnisbestimmung von Schöpfungs- und Heilsordnung) nicht genügend gewürdigt zu haben. Dies schlägt sich dann auch nieder auf die Wertung der Übernahme etwa der οἶκος-Struktur (einschließlich der damit gegebenen Autoritätsstruktur) für das Gemeindeverständnis (vgl. Kap. III). Hier, wie auch bei der Erarbeitung des Ordinationsverständnisses (Kap. V) bleibt der Vf. m. E. zu sehr im Phänomenologischen, was natürlich eine Konfrontation mit pln Auffassungen und eine Abwertung der Aussagen der Past leichtmacht (vgl. z. B. 99f. 142; in gewisser Weise gilt dies auch für die [phänomenologisch durchaus akzeptablen] Ausführungen zum χάρισμα-Begriff [184–223]). Trotz guter Ansätze scheint mir für eine historisch und sachlich gerechte Würdigung der genannten Punkte eine noch viel intensivere Beachtung des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Pls und Past einerseits und eine noch größere Achtung vor der theologischen Qualität der Aussagen der Past im Rahmen ihrer ekklesialen und soziologischen Bedingungen andererseits geboten zu sein. Ein direkter Vergleich zwischen Pls und den Past ist m. E. historisch (und damit auch theologisch) nicht statthaft; er kann nur mittelbar – im Rahmen einer geschichtlichen Relativierung der Aussagen beider – durchgeführt werden.

Dies zu beachten dürfte gerade für den ökumenischen Dialog wichtig sein, für den insbesondere die Ausführungen zu „Ordination – Tradition – Sukzession" (265–278) und die des Schlußkapitels (279–288) von Interesse sind. Daß „das Ordinationsverständnis der Past ... als Modell ernstzunehmen" ist (284), kann sicherlich eine gute Ausgangsposition nicht nur für ein innerprotestantisches Gespräch, sondern auch für den Dialog mit katholischen Christen (und deren amtlichen Repräsentanten) sein. Dabei stimme ich dem Vf. zu, daß dieses Modell „nicht eo ipso verbindlich für heute" sein kann (ebd.). Nur müßte man dann m. E. sofort hinzufügen, daß derselbe Grundsatz (sofern es nicht biblizistisch zugehen soll!) auch für die pln Gemeidestrukturen und -ordnungen (über die wir allerdings ohnehin nicht allzu viel wissen) gelten muß. Hier sind m. E. noch viele Gespräche untereinander nötig, zu denen die vorliegende Arbeit manch wertvolle Anregung beitragen kann.

Bonn Helmut Merklein

Benoit, Pierre, O. P.: **Exégèse et théologie.** Tome IV. – Paris: du Cerf 1982. 388 S., kart. FF 151.–

Die ersten drei Bde mit Aufsätzen des in Jerusalem lehrenden früheren Direktors der École Biblique sind in den Jahren 1961 (I/II) und 1968 (III) erschienen. Außerdem gibt es eine dt Übersetzung von Aufsätzen aus den Bden I/II unter dem Titel „Exegese und Theologie" (Düsseldorf 1965). Nun legt der angesehene Bibelwissenschaftler aus dem Dominikanerorden weitere Beiträge (aus den Jahren 1967 bis 1981) vor. Sie wurden weitgehend überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht. Die elf Aufsätze sind in drei Gruppen angeordnet, deren Überschriften zugleich die wichtigsten Forschungsschwerpunkte des Vf.s bezeichnen.

Unter der Überschrift „Exegese und biblische Theologie" stehen vier Abhandlungen:

Präexistenz und Inkarnation (erstmalig 1970); eine Stellungnahme zu neueren Arbeiten ist angefügt. Ein Vortrag über die „Kindheitsgeschichten" der Evangelien wird zum ersten Mal publiziert. Der dritte Beitrag macht den Versuch einer Neuübersetzung der „Herberge" von Lk 2,7 (erstmalig 1970). B. neigt dazu, schlicht mit „la chambre" zu übersetzen; es sei nicht an einen Gasthof oder an die örtliche Karawanserei gedacht. Es folgt ein Aufsatz (aus Concilium 1970) zum Problem „Auferstehung am Ende der Zeit oder im Tode?"

Vier „Paulinische Studien" bilden die zweite Gruppe:

Werden und Entwicklung des paulinischen Denkens (1979); Der christologische Hymnus Kol 1,15–20 (1975, vor allem zum Forschungsstand; die neuere Arbeit von J.-N. Aletti, 1981, ist noch nicht berücksichtigt); Die Kirche als Leib Christi (1969); Die christliche Ehe nach dem hl. Paulus (1980).

Bemerkenswert ist, daß B. als „paulinisch" hier auch Kol/Eph und 2 Thess bewertet, ohne über die Problematik der paulinischen Verfasserschaft auch nur ein Wort zu verlieren (vgl. 130. 142. 158. 263).

Am Schluß stehen drei Beiträge zu „Geschichte und Archäologie":

Die Mauern und Festungsanlagen Jerusalems (1977); Die Burg Antonia des Herodes und das östliche Forum der Aelia Capitolina (1981). Hier berichtet B. über neuere Ausgrabungen in Jerusalem und erörtert als hervorragender Fachmann ihre Bedeutung für die biblische Topographie (z. B. die Lage des Prätoriums). Den Abschluß bildet eine allgemeinverständliche Einführung in das rabbinisch-talmudische Judentum (1967).

Es folgen noch Register der Bibelstellen sowie der antiken und modernen Autoren.

Es ist zu wünschen, daß nun auch eine Auswahl aus den Bden Exégèse et théologie III/IV in dt Übersetzung erscheint.

Folgende deutsche Wörter sind versehentlich falsch abgedruckt: Stätten (106 Anm. 36; 107 Anm. 46); Ableitung (235 Anm. 40). In der Literatur-Liste zu Kol 1,15–20 (199–203) haben sich bei folgenden Titeln Fehler eingeschlichen: Unter Masson (1948) muß es *hymne* statt *homme* heißen; Wengst (1967) ist 1972 im Druck erschienen (Gütersloh); unter Pöhlmann (1973) lies: *Die hymnischen . . .*

Der Druck ist leider an einigen Stellen so unscharf ausgefallen, daß man die Buchstaben erraten muß.

Bochum Gerhard Schneider

Pesch, Rudolf: **Simon Petrus.** Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi. – Stuttgart: Hiersemann 1980. VIII, 193 S. (Päpste und Papsttum Bd 15) Ln DM 120.–

Der u. a. durch seinen Kommentar zu Markus bestens vorbereitete Freiburger Neutestamentler, Schüler v. A. Vögtle, legt eine höchst interessante, für den Kenner geradezu spannende „Biographie" des „ersten Papstes" in der Denzlerschen Sammlung der Papstbibliographien vor. Eine „Biographie" in unserer heutigen Vorstellung von Lebensbeschreibung ist die Darstellung naturgemäß nur begrenzt. Sie ist mit den gleichen Schwierigkeiten und Überlieferungseigenarten behaftet wie das historische Bild von Jesus v. Nazaret, wenn auch nicht in der Verwickeltheit der Christologisierung der Gestalt Jesu durch die Evv.

Der Doppelaspekt, mit dem der Vf. zu tun hat, „der historische Simon und der Petrus des Glaubens" (§ 1), wird durch ein Wort über die Methode der Petrusforschung und die Quellen unterstrichen, woraus sich die Aufgabe ergibt, die sich die Darstellung vornimmt (1–8). Petrus ist freilich nicht Objekt christlichen Glaubens (4). § 2 behandelt „die Geschichte des Simon Petrus" und trägt das Schwergewicht der Darstellung (9–134). Sachgemäß ist er gegliedert in „die Geschichte des ersten Jüngers bis zum Tode des Meisters" (9–38) und „die Geschichte des ersten Apostels bis zu seinem Tod" (48–113). „Der Märtyrertod des Petrus in Rom" (113–134) bildet den Abschluß dieses Paragraphen. § 3 (135–162) zeichnet „die Entwicklung des Petrusbildes und der gesamtkirchlichen Bedeutung des Petrus" nach, indem „die Petrusbilder der ntl Traditionen und der Evangelienredaktionen (einschließlich Apostelgeschichte)", „Petrus im Spiegel der Briefe des Paulus", „das Petrusbild der Petrusbriefe", „Petrusbilder des apokryphen Schrifttums" und endlich „das Petrusbild des ntl Kanons und die gesamtkirchliche Bedeutung des Petrus" minutiös dem Leser ausgebreitet werden. Den Abschluß der Darstellung (§ 4) bildet „Petrus und der Primat der römischen Bischöfe" (163–170), wo „der ‚Primat' des Petrus und das Problem seiner Nachfolge" und „ntl Elemente einer theologischen Begründung des Primats der römischen Bischöfe" in gebotener Kürze besprochen werden. Lit.-Verz. und diverse Register runden den wohldurchdachten Aufbau des Bdes ab.

Dem Rez. ist es kaum möglich, den kompakten Inhalt zu referieren. Stattdessen sind wichtige Einzelaussagen zu signalisieren und eventuell, dem Wunsch des Autors (7) entsprechend, die diskutier- und kritisierbaren historischen Ergebnisse zu beleuchten, zumal „die theologische (fundamental-theologische und dogmatische) Vermittlung".

Bei Verwandtschaft der Petrusüberlieferung mit der von Jesus sind doch wichtige Differenzen nicht zu übersehen. Methodische Verengung wäre es (3), wenn man in den urchristlichen Dokumenten „nicht primär Quellen für das, wovon sie berichten, sondern für die, die berichten", sehen will. Das Interesse an Petrus ist im Laufe des entstehenden ntl Schrifttums gewachsen, was P. § 3 nachzeichnet. Zum § 4 schreibt er (5) programmatisch: „Das ‚Petrusamt' in der Kirche ist eine geglaubte Wirklichkeit, die in der historischem Erkennen zugänglichen Geschichte des Petrus nicht ihre hinreichende Begründung finden kann, wohl diese Geschichte zu ihrer notwendigen Voraussetzung zählt."

Quellen für die vorösterliche Geschichte des Simon sind „fast ausschließlich die kanonischen Evv, deren Quellenwert freilich nicht gleichrangig eingeschätzt werden kann" (5). Die wichtigsten finden sich in Mk und dem Sondergut der übrigen Evv, für die nachösterliche Zeit in den Ostertraditionen (Evv, 1 Kor), Apg, 1 Kor und Gal und vereinzelten Nachrichten späterer Schriftsteller, wobei die apokryphe Literatur „kaum zuverlässige Informationen" bietet (6). Dem Lk scheint Petrusüberlieferung aus antiochen. Quellen zugeflossen zu sein. Die Paulus-Nachrichten über Petrus fordern, „auch eine mögliche petrinische Perspektive" zu berücksichtigen. Altkirchliche Petruszeugnisse sind in ihrem Informationsgehalt äußerst schwierig einzuschätzen (6). Alle Petrusüberlieferungen wurden zu Quellen von „Petrusbildern" (s. § 3!). P. ist sich bewußt, daß sich die Analyse mit Texten beschäftigen muß, „deren Auslegung in der Forschung umstritten ist" (8). Doch will er durchweg nicht „mit tendenziöser, verklärender (‚petrinischer') oder gegnerischer (‚antipetrinischer') Tendenz der Quellen" rechnen (4).

Simons Name und Herkunft aus dem hellenistisch beeinflußten Betsaida Julias, am Rande eines überwiegend heidnischen Gebietes hellenistischer Kultur, läßt ihn zu den zweisprachigen Gräkopalästinensern rechnen („für die Ausstrahlung der Urkirche in den jüdisch-hellenistischen Raum" von besonderer Bedeutung!, 11). Außer dem normalen synagogalen Unterricht war er wohl ohne Ausbildung, dafür von außergewöhnlicher Schriftkenntnis infolge „einer die Normalität der gesellschaftlichen Verhaltensweisen überschreitenden Glaubenspraxis" (12). Er war verheiratet und hatte wohl (Mk 10,29 parr!) Kinder. Sein Wohnsitz Kafarnaum besaß gegenüber Betsaida eine „stärker traditionsgebundene, rein jüdische Bevölkerung" (12). Simon arbeitete „im Rahmen des Fischereigewerbes der Familie seiner Frau" mit, weshalb er, ohne seine Familie zu gefährden, mit Jesus zeitweise mitwandern konnte (13). Er ist kein Angehöriger der nationalpolitischen theokratischen Zelotenbewegung (Bar-Jona! R. Eisler). In den Augen der Pharisäer gehörte er „eher" zum am-haaretz, „dem mit der verfeinerten Gesetzesauslegung unvertrauten ‚Landvolk'" (14); kaum stand er den Qumran-Essenern nahe; erwägenswert ist, ob er „zum engeren oder weiteren Kreis" der Täuferjünger (O. Cullmann) gehörte (Jo 1,35–37.40). Simon ist wahrscheinlich durch seinen Bruder Andreas mit Jesus bekannt und für die Begegnung mit Jesus (Jo 1,41f!) vorbereitet worden: Jesus traf ihn in Kafarnaum als „einen an der eschatologischen Sammlung Israels interessierten . . . Mann" (15). Von den mk-, lk- und joh-Schilderungen der Berufung durch Jesus scheidet Lk „zweifelsfrei als sekundäre, redaktionelle Komposition und Konzeption" aus. Das Menschenfischerwort Mk 1,17 „ist wohl ein authentisches Jesuswort und die wichtigste Grundlage der Bildung" der ätiologischen Jüngerlegende von der Berufung beim Fischfang (17). „Die Berufung durch Jesus zielt auf die missionarische Sendung; die Nachfolge der Jünger diente der Intensivierung und Extensivierung der Gottesreichsverkündigung Jesu" (17).

Ob das freilich gleich am Anfang klar konzipierte Absicht Jesu gewesen ist, ob nicht vielmehr das Ergebnis der allmählichen Entwicklung von der Nachwelt im Zeitraffer-Stil an den Anfang expoliert worden ist, darf man m. E. fragen. Bei P. wirkt das Zielbewußte, das die biblische Darstellung von Jesus gibt, hier und auch sonst stark ein.

„Die mk Tradition (läßt) den Weg einer genaueren Rückfrage nach der Berufung Simons aufgrund der joh Tradition zumindest offen" (18 zu Jo 1,35–43). Andreas konnte vor Simon im jesuanischen Jüngerkreis gewesen sein, als Jesus neben dem Täufer taufte. Anlaß der Trennung der beiden Täufer wäre „Jesu einseitiger Erfolg bei den Sündern gewesen" (19, m. E. Linnemann). Andreas habe Simon in Galiläa für Jesus gewonnen (19). Daher wäre Simon mit Mk in Galiläa der Erstberufene und Mk und Jo (Andreas als erster Jesus-Jünger!) wären so ausgleichbar (20). Erst jetzt in Galiläa lädt Jesus einzelne ein, „ihm auf seiner Wanderschaft (zu) folgen" (20f mit M. Hengel). Mk hätte also mit der galiläischen Tätigkeit Jesu begonnen und die Zeit, wo Jesus am Jordan neben Johannes gewirkt hatte, übergangen.

Für die ntl Schilderung der Sonderstellung des Petrus innerhalb des Jüngerkreises (21–37) ist „Einfluß der nachösterlich-urkirchlichen Position des Petrus" (21) anzunehmen (Mt und Lk! 23). Sein Haus in Kafarnaum (Mk 1,24) war Stützpunkt der missionarischen und wundererfüllten Tätigkeit Jesu in Galiläa. Dadurch wuchs Simon, zunächst Sprecher der Bevölkerung (Q: Mt 11,23f par), in die Sonderstellung hinein. Der Stützpunkt garantierte der Tätigkeit eine besondere Stabilität. Ein besonderes Verhältnis zu Jesus hatten die drei, Petrus und die Zebedaiden, die allein von Jesus Beinamen erhalten (24f).[1]

Ob Simon den seinigen (kefa) von Jesus erhalten hat und wann, läßt sich vom Gebrauch her nicht entscheiden (25–34). Übereinstimmend wird er auf den irdischen Jesus zurückgeführt (27). Er war ursprünglich Übername (= Stein, Edelstein, 28), wie Mk 3,16 (trotz griechischer Wortform) sagt. „Stein, Edelstein" inmitten der 1 Kor 15,5 zusammen genannten Zwölf (33). Nachösterlich wird er „Amtsname". Übersetzung wurde für Kefa „Petros" (wegen des griech. Wortspiels?), nicht lithos, wobei man fragen kann, ob die Übersetzung „mit der Ausdehnung des petrinischen Autoritätsanspruchs im Horizont der universalen Heidenmission zusammenhängt" (33). Mit dieser Übersetzung soll „ursprunglich der petrinische Anspruch außerhalb des aramäisch-sprechenden Judenchristentums festgehalten und universal zur Geltung gebracht werden" (33f).[2] Die vorösterliche Heraushebung Petri ist keine Retrojizierung der nachösterlichen führenden Stellung (36).

„Das Messiasbekenntnis des Petrus" (37–45), nach P. am Anfang der vormk Passionsgeschichte überliefert, basiert „auf zuverlässiger historischer Grundlage" (37). Mt 16,16ff hat mit dem Messias-Bekenntnis das Gottessohnbekenntnis und die anschließende Petrus-Felsen-Verheißung unter Hilfe einer Sonderüberlieferung dem mk Text beigefügt (37). Jo 6,67–71 ist Parallele, ein „traditions- und redaktionsgeschichtlich jüngerer Text" (Einfluß von Lk, dort auch keine Lokalisierung bei Cäsarea Philippi). Jesus weicht vor Herodes Antipas in das Gebiet dessen Bruders Philippus aus (vom Nordufer des Sees Gennesaret c. 1–2 Tagereisen entfernt), was eine „Krise der Jüngerschaft" (von Jo angedeutet) wahrscheinlich auslöste (37f). Die Jünger sehen in Jesus den Messias, wenigstens Petrus, aber nicht im jüdisch-national-politischen Sinn (Mk 12,35ff von Jesus kritisiert!), vielmehr – so die Ansicht von P. S. 38 – im Anschluß an prophetische Traditionen den vollmächtigen, mit dem Geist Gottes „gesalbten" eschatologischen Lehrer, Propheten, Offenbarer. Deshalb akzeptiert Jesus des Petrus Bekenntnis. Das Messiasbekenntnis der Urkirche hat also ihren Haftpunkt in der Geschichte Jesu und zwar nicht aufgrund jesuanischer Selbstprädikation Jesu, „sondern der gläubigen Reflexion der Jünger und ihres Protagonisten Petrus" (39). Mk 8,31–33 gehört ursprünglich historisch nicht zum Messiasbekenntnis, wohl aber sachgemäß. Literarisch ist die Stelle „eine konstruierte Erzählung belehrenden Charakters" (41), die in Petrus den Repräsentanten der frühesten Jüngergemeinde sieht (41). Man kann aber fragen, ob hier nicht ein textfremdes Verständnis der Zusammenhänge beider Perikopen in die Texte hineingelesen wird?

[1] A. Kolping, Fundamentaltheologie III[1], Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes, Münschen 1981, 337ff.

[2] Zusammenfassung bei P. 34; A. Kolping a.a.O. 735f u. ö.

In der Passionsgeschichte Jesu gehören aus den Simon-Petrus-Perikopen des Mk „mehr als die Hälfte in deren Erzählzusammenhang" (40), darunter gleich drei Eröffnungsperikopen der von P. als „Evangelium der Urgemeinde" prätendierten vormk Passionsgeschichte, „sicherlich auch im Blick auf seine urkirchliche Führungsposition" (40). Die späteren Evangelien wissen dem überlieferten Bild des Mk kaum etwas hinzuzufügen (40). „Die Sichtung des überlieferten Materials" läßt „nur weniges als historische Information" über Petrus angesichts der Passion Jesu zu (41). Dennoch sucht P. vermutungsweise Licht in die Vorgänge in Simons Seele zu bringen.[3] Er will nämlich psychologisch den nachösterlichen Petrus verständlich machen.

„Die Vorbereitung des Simon Petrus auf seine urkirchliche Rolle" (45–48) hatte nicht viel Zeit, etwa 2 Jahre (28/30), eventuell etwas länger (entgegen der scheinbaren Einjahreschronologie der Synn). Doch von Jesus „in den Dienst seiner eschatologischen Sammlungsbewegung" gestellt und „zum Zeugen des durch Jesus erneuerten Anspruchs Jahwes auf sein Zwölfstämmevolk und zum missionarischen Boten" gemacht, konnte Petrus „in dem Maße, in dem er sich der eschatologischen Dringlichkeit des Anspruches Jesu stellte und dessen ‚Naherwartung' der Gottesherrschaft teilte, ... in relativ kurzer Zeit instandgesetzt werden, zum ersten Apostel zu werden" (47). Lk 22,31f, als letztes Wort Jesu an seinen Jünger überliefert, „kann durchaus ein authentisches Wort Jesu sein bzw. auf ein solches zurückgehen" (47). „Die Verleugnungserzählung, die eine Reihe von konkreten Details verarbeitet", muß „in ihrem Informationsgehalt auf Petrus selbst zurückgehen" (43).

„Die Geschichte des ersten Apostels bis zu seinem Tod" (48–113), das Herzstück der Darstellung von P., besitzt „ausreichend viele (zuverlässige) Überlieferungen", um die Vorgänge zu rekonstruieren (48). „Petrus als Zeuge des Osterglaubens" (49–59) ist in der historischen Rekonstruktion der sog. Osterereignisse „bekanntermaßen so schwierig und umstritten, daß eine geschichtliche Darstellung kaum möglich ... ist".[4] Naturgemäß finden sich besonders hier bei P. unsichere Ausdrücke (z. B. 49: „wohl noch" – „vermutlich liegt nahe anzunehmen" – „möglich").

Ob Petrus schon in Jerusalem zum ersten Osterzeuge wurde oder erst in Galiläa, ist nicht sicher zu beantworten. Die Jünger sind nicht sofort nach Galiläa zurückgekehrt, sondern (?) zum galiläischen Treffpunkt Betanien (49). Für einen Aufenthalt in Jerusalem selbst könnten die Jüngerversammlungen in den jerusalemischen Ostererzählungen sprechen (49). Die galiläischen Ostertraditionen rechnen mit einer Rückkehr nach Galiläa nach dem Osterfest. Die (offizielle, 1 Kor 15,5) Protophanie des Petrus (auch Lk 24,34) erhält in den jüngeren Traditionen durch die vor M. Magdalena Konkurrenz. Chronologisch („nicht im Blick auf die offizielle Tradition") kann dies die erste Erscheinung gewesen sein (51 mit M. Hengel). Die beiden Protophanieansprüche konkurrierten „möglicherweise von Anfang an" (51). Aus der Bekenntnisformulierung (1 Kor 15,5; Lk 24,34) läßt sich nicht mehr als die Legitimation der ersten Zeugen entnehmen (51). Ob Petrus Visionär war, kann „angesichts der Überlieferungslage nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden" (52). Ob Petrus durch die Erscheinung zum Osterglauben kam oder sein schon vorhandener bestätigt wurde (52), muß offenbleiben. „Auch die übrigen Jünger (mochten) bereits vorgängig zur Vision des Petrus dessen Glauben an Jesu Auferweckung" geteilt „oder mit Petrus die Verheißung der Auferweckung Jesu" geglaubt haben (52), wofür freilich nur Vermutungen, keine Zeugnisse sprechen! Bekanntlich heißt es Mk 9,32, daß sie das Wort der 2. Leidens- und Auferstehungsweissagung nicht verstanden.[5]

Wie in früheren Schriften[6] reflektiert P. „die historische Frage nach der geschichtlichen Begegnungsweise der christlichen Botschaft" und die theologische Fragestellung, „ob dem Gehörten anders als im Glauben zu entsprechen sei". Wegen der geschichtlich vermittelten Offenbarung gehört „die Faktizität von geschichtlichen Ereignissen zu (des Glaubens) notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Vorgaben (Bedingungen)" (53). P. (auf der komplizierten Sprache P. Knauers, Der Glaube kommt vom Hören, Graz etc. 1978, fußend) arbeitet nicht durchsichtig genug heraus, daß die historische Faktizität der Erscheinungen in qualifizierter Weise Bedingung der Glaubensmöglichkeit ist, nämlich insofern die geschichtlichen Ereignisse ihre Herkunft von Gott erkennen lassen, oder ob diese ihre Herkunft nur geglaubt werden kann. „Die nachösterliche Glaubensgemeinschaft der Jünger Jesu als der Jünger des gekreuzigten und auferweckten Herrn ist die hinreichende Bedingung für den Glauben an die Auferweckung Jesu insofern, als der Erfahrung der Glaubensgemeinschaft nicht anders als im Glauben an die Erhöhung Jesu und die Sendung seines Geistes entsprochen werden kann" (54).

Petrus glaubte „auch und gerade angesichts der Kreuzigung Jesu der mit der Sendung Jesu gegebenen Verheißung Gottes" von Jesu (als eines Gesandten) Auferweckung. Er wurde „in einer ekstatischen Vision, ‚im Geist' [wir fragen: wo steht das?], zum Glauben an die Erfüllung der Verheißung überwunden und so zum Osterzeugen" (55). „Gottes Auferweckungshandeln an Jesus" ... ist (theologisch) notwendig, weil sonst in den durch Jesus eröffneten Gottesglauben (der Jesus als beglaubigt erkennt) ein Zwiespalt geriete, ... der den Glauben der Jünger vernichten würde" (57). Infolge seiner Verleugnung stand für ihn fest, „daß Jesus, der Menschensohn, auch für seine Sünden gestorben ist" (55). (Wir fragen wieder: Wo steht das?) Es „ist anzunehmen" (!), daß die in Jerusalem ansässigen Jünger schon „Vorbereitungen zur Konstitution der Gemeinde getroffen" haben, „vielleicht" unter Hilfe der in Jerusalem gebliebenen (Apg 1,14) Frauen (55f). Daß sich die Jüngergemeinde erst zum Pfingstfest wieder in Jerusalem versammelte, „ist unwahrscheinlich" (56). Die Behandlung des Auferstehungsproblems und dessen Verhältnis zur Konstituierung der Jüngergemeinde, halte ich für das Schwächste in der sonst so guten Darstellung von Pesch.[7]

Unter „Petrus als Leiter der Jerusalemer Urgemeinde" (59–65) war diese „zunächst nicht in Analogie zur jüdischen Synagoge organisiert" (kein Presbyterkollegium!), weil dem Zwölferkollegium die eschatologische Richterrolle über Israel zugedacht war (Mt 19,28), wobei die Bedeutung des Zwölferseins hinter die des Apostelseins zurücktrat, ein Entwicklungsprozeß, der leider ganz im Dunkel bleibt" (60). Um 35/36 besucht Paulus zum ersten Mal die Christengemeinde (62). Petrus hat „das grundlegende Missionskerygma aufgestellt und formuliert" (64). Nach zwölf Jahren endet die Leitung der jerusalemischen Urgemeinde durch Petrus (Apg 12,7).

Bei „Petrus als Leiter der Judenmission" (65–71) unterscheidet P. (67) zwischen dem Jerusalemer Apostelbegriff (Erscheinungs-Beauftragungs-Apostolat, so zuerst bei Petrus) und dem pneumatisch-wuntertätigen (charismatischen) der Missionare. Doch „daß die ‚Zwölf' von Anfang an auch ‚Apostel' waren", dürfte „nicht erst eine lk Konstruktion sein" (66). Paulus habe zuerst den pneumatisch-wundertätigen (2 Kor 12,12) Apostolat gelebt und „sich erst später auch den Jerusalemer Begriff des „Erscheinungs-Beauftragungs-Apostolat zu eigen gemacht" (67). Petrus vereinigt schon bald (nicht erst nach seinem Weggang von Jerusalem) die zwei Apostolatstypen (69). Ob man die Akzente als „Typen" (67) gegenüberstellen sollte? Das müßte noch genauer untersucht werden.

„Petrus und der Herrenbruder Jakobus" (71–77). Wann sich Jakobus „der Urgemeinde angeschlossen hat, wissen wir nicht mehr" (71), Beachtenswert ist die Vermutung P.s (74), daß der gesetzestreue Jakobus „vor dem Tod Jesu dort Zeuge der entscheidenden Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Führung" gewesen und so den Anschluß an die Jüngergemeinde Jesu gerufen habe. Seine gesetzesstrengere Position wurde von der Mehrheit geteilt, und so erhielt er seinen Einfluß. Wenn P. (71) sich mit Berufung auf die erstmalige Erwähnung des Jakobus erst Apg 12,17 zögert, ihn unter den Brüdern Jesu „von Anfang an" (Apg 1,14) zu erkennen, wäre doch kaum seine Bedeutung „von Anfang an" (Paulus schon 35/36 bei ihm!) zu erklären. Ob er freilich (wie Petrus für die Zwölf von Anfang an an der Spitze des „Kollegiums aller Apostel" gestanden habe (72), ist zweifelhaft. Man kann sich nicht auf Paulus 1 Kor 15,7 berufen (die auffällige Parallele zu v. 5 Petrus an der Spitze der Zwölf). Paulus [und nicht die vorgegebene Glaubensformel wie v. 5) formulierte 1 Kor 15,7 (oder die Überzeugung des Jakobus-Kreises), und zwar aus der zusammenraffenden späteren Sicht. Das schließt nicht für die v. 7 genannten Männer eine beauftragende Erscheinung aus.[8] „In dem Maße als die ‚Zwölf' und Petrus v. Jerus. zur Mission aufbrachen, mochte die Autorität des Jakobus an der Spitze dieses (Apostel-)Kollegiums wachsen" (72). Doch wir hören nichts von einem Aufbruch der „Zwölf"! „Der Anfang neuer Missionstätigkeit" kam durch den Weggang des Petrus von Jerusalem; „vielleicht ist Petrus damals erstmals nach Antiochien gekommen" (76). Immerhin besuchte Petrus zunächst „nur die überwiegend jüdischen Orte mit wohl noch rein judenchristlichen Gemeinden, Lyddia und Joppe" (75). Mit Recht lehnt P. (76) die oft wiederholte Meinung O. Cullmanns ab, Petrus sei durch seinen Weggang ein „unabhängiger" Leiter der judenchristlichen Mission geworden.

Die Auseinandersetzung um die erstmals wohl durch Stephanus-Leute in Bewegung gesetzte Heidenmission (Heidenchristen), wo diese direkt, ohne den Umweg über das Judentum (hellenistische Judenchristen) ins Christentum kamen (Apg 11,19f), klärte sich in der Urkirche durch die „Jerusalemer Abmachung" (77–88) zwischen Paulus–Barnabas und den jerusalemischen Autoritäten (Apg. 15,1–4; Gal 2,1–10), durch den „antiochenischen Konflikt (88–109) zwischen Petrus und Paulus (Gal 2,11–18, von Lk übergangen od. ihm unbekannt, 84) und die (vorläufige) grundsätzliche Klärung durch die Ekklesia von Jerusalem in den sog. Jakobusklauseln (95) unter maßgeblicher Beteiligung des Petrus (94–96), s. Apg 15,5–29. In Apg 15 sind also „vermutlich" (84) 2 Ereignisse miteinander verbunden worden, die Abmachung bzgl. der Heidenchristen und das Problem des Zusammenlebens von Heidenchristen und Judenchristen, was von Paulus nicht erwähnt wird. Die Kornelius-Geschichte Apg 10f „dürfte in Wirklichkeit ein Ereignis aus der Zeit nach dem Jerusalemer Abkommen überliefern" und „zutreffend festhalten, daß Petrus gegen seinen Widerstand zum Heidenmissionar geworden ist" (82). Apg 11 läßt Gedanken erkennen, die bei der jerusalemischen Klärung des Zusammenlebens vorgetragen wurden (94). Die Erstellung der Jakobusklauseln hat dieses antiochenische Problem durch ein Minimum an Auflagen für die Heidenchristen gelöst (95). Vgl. die auffälligen Adressaten des Aposteldekrets: außer Antiochien auch Syrien und Cilicien (Apg 15,23).

Nun findet P. (96) auch den Entstehungsort für Mt 16,17–19 (96–105): „Petrus dürfte folglich – Apg 15,22! – zunächst in Jerusalem geblieben

[3] Beachte bei P. die „schwebenden" Ausdrücke: „kann angenommen werden" – „wie es menschlichem Denken entspricht" – „als ständiger, innerlich stark beteiligter Zeuge zu denken". „Er wird" – „Ihm wird" – „muß ausgefallen sein" (42–45).

[4] P. 49. Die Erscheinung vor Petrus geschah in Galiläa (50), „am ehesten" in „einer Menschensohn-Vision" (P. 54f). Vgl. Kolping a.a.O. 653–659.

[5] Kolping a.a.O. 588–623, bes. 594–601.

[6] Diskussion in: ThQ 15, 1973, 201–228. R. Pesch, Mk-Komm II. A. Vögtle-R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? Patmos Düsseldorf 1975. Kolping a.a.O. § 10a: Möglicher Hergang von Entstehung und Entwicklung des Osterglaubens nach den Quellen (587–659). Neuerlich: P. Hoffmann, Auferstehung, in: TRE IV, 1979, 450–513 (Lit.).

[7] Vgl. die teils anders argumentierende Darstellung Kolpings a.a.O. § 10b: Die dem Osterglauben immanenten Glaubwürdigkeitskriterien (650–659: Möglicher Hergang einer Erscheinung des Auferstandenen).

[8] Ebd. 437–476: Die paulinisch überlieferte Glaubensformel in 1 Kor 15,3b–5 und ihre Erweiterungen.

sein. Vielleicht ist während dieses (letzten?) Aufenthalts in der Urgemeinde die Tradition formuliert worden, mit der sein gesamtkirchlicher Geltungsanspruch als ‚Felsenfundament der Kirche' angemeldet wurde" (96). „Die urkirchliche Position des Petrus als des entscheidenden Offenbarungstradenten, des Felsenfundaments des in der Juden- und Heidenmission geschehenen Baus der Ekklesia des Herrn Jesus, des Inhabers der Schlüsselvollmacht, die Auslegungsvollmacht der Zulassungs- und Ausschlußbedingungen für die Ekklesia mit Wirkung für die Basileia ist", ist („wenn wir recht sehen") „anläßlich des antiochenischen Streits formuliert" worden (104). Wegen der „so allgemein" gehaltenen Formulierung ist der Anspruch dieser Tradition immer „neu interpretierbar" (1. Stufe Redakt. des Mt). „Daß der Anspruch nicht schon früher formuliert wurde, besagt nichts", daß er nicht schon sachlich mit 1 Kor 15,5 „gegeben und durch die Auszeichnung Petri durch den irdischen Jesus schon vorbereitet war" (104). Zur Ausformulierung „bedurfte es eines geschichtlichen Anstoßes" (104), wie auch zum Rückgriff der römischen Bischöfe, „die sich als Nachfolger Petri zu verstehen gelernt hatten, auf Mt 16,18f" (104f).

P. (105–109) sucht verständlich zu machen, daß Petrus, der nach dem Jerusalemer Abkommen auch Heidenmissionar geworden ist (vgl. Kornelius-Geschichte!) und Paulus zwar „gewollt oder ungewollt zu Konkurrenten" wurden (108), aber doch nicht „Gegner" (auch nicht aufgrund von 2 Kor 11,5 unter die Gegner Pauli zu subsummieren!). Daß „Petrus in Rom (109–113) in Röm nicht erwähnt wird, erklärt P. (109) damit, daß dieser damals (nach dem Tod des Austreibungsdekretisten von 49 n. Chr., Kaiser Claudius († 54 n. Chr.), noch nicht in Rom war, vielleicht aber auf dem Weg dorthin („eine reizvolle Vorstellung"). P. hatte (76f) schon mit einem früheren Aufenthalt Petri in Rom gerechnet (zw. 41 und 45 n. Chr.). Petrus (frühestens 55 n. Chr. [erneut?]) nach Rom gekommen, vermittelte galiläische und jerusalemische Jesustradition in Rom (vgl. die Nachricht des Papias von Markus als dem Hermeneut des Petrus, nicht dem Übersetzer, sondern Gedankenvermittler, J. Kürzinger). Die Grundzüge der paulinischen Theologie teilend, weil auf urgemeindlicher Basis fußend (112), kommt dem Petrus „in der Grundlegung der christlichen Theologie sicher eine viel größere Bedeutung zu, als wir annehmen" (113 mit O. Cullmann). Er hat nach P.s Überzeugung die Theologie der vormk Passionsgeschichte mitgeprägt, was die jesusfremden[9] theologischen Begriffe „neuer Bund" u. ä. erklären würde.

„Der Märtyrertod des Petrus in Rom" (113–134) unter Nero „kann heute nach einer langen Geschichte der Bezweiflung ... als gesichert gelten" (113), mit den Zeugnissen hierfür (vgl. das zusammenfassende Urteil 122f). „Genaueres über Tod und Todesdatum" (123–129) läßt P. (129) mit Hieronymus (und Eusebius) darin gipfeln, daß „die Datierung des Todes des Petrus Ende 67 oder Anfang 68 n. Chr. ... insgesamt als die wahrscheinlichere" gegenüber 64 n. Chr. bei der neronischen „Volksfesteinrichtung" von Christen „zu gelten hat". Petrus war wie Pauls, den P. (126f) am Ende der zweijährigen Appellationsprozeß-Haft enthauptet sein läßt (127), als Einzelmärtyrer gestorben („Anlaß seiner Hinrichtung unbekannt" 134), „angesichts der Tradition über sein Grab wahrscheinlich" (129). Resümee bzgl. des Grabes (133): „Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, daß Petrus von Mitgliedern der römischen Gemeinde nach seiner Kreuzigung bestattet wurde, vermutlich in der Nähe seiner Hinrichtungsstätte"; bzgl. der Gebeine traut sich P. (133) kein „begründetes Urteil zu", ob sie gefunden worden seien.

„Die Entwicklung des Petrusbildes und der gesamtkirchlichen Bedeutung des Petrus" (§ 3) zeigt P. (136–160) von den ntl Traditionen bis zum apokryphen Schrifttum: eine Zusammenfassung des Petrusbildes des ntl Kanons arbeitet die gesamtkirchliche Bedeutung des Petrus heraus: „Keine zweite Apostel-Figur mit gleich umfassender Autorität und gesamtkirchlicher Bedeutung" (161), Hauptgarant der Jesusüberlieferung (woran selbst Paulus nicht heranreicht), Mk „früh unter petrinische Autorität gestellt", der besondere Auftrag und die besondere Vollmacht des Petrus schaffen ein imposantes Gesamtbild (durch das Corpus Paulinum und die „Petrus"-Briefe unterstützt).

„Petrus und der Primat der römischen Bischöfe" (§ 4, 163–170): Ein Primat des Petrus ist sowohl in historischer Hinsicht wie in den „Petrus-Bildern" gegeben, von einer „Nachfolge" hören wir aber nichts mehr bis ins 2. Jh. Deshalb kann die theologische Begründung des Primats der römischen Bischöfe „nicht einfach durch den Hinweis auf die Geschichte der frühen Kirche in apostolischer und nachapostolischer Zeit geleistet werden" (163). „Alle wesentlichen Elemente einer theol. Begründung des erst später ausgebildeten Primats" sind „im ntl Kanon bereitgestellt", selbstverständlich „Maßstab der Auslegung des Primats der röm. Bischöfe als der Nachfolger des Petrus" (ebd.). Während manche Funktionen des Petrus von Nachfolgern nicht übernommen werden konnten (z. B. Erstzeuge!), hat aber Petrus seinen Primat als der entscheidende Offenbarungstradent (Mt 16,18) in der missionarischen Wirksamkeit zur Geltung gebracht (164). Die christlichen Gemeinden wurden zunächst im 1. Jh. (Ausnahme: „Herrenbruder" Jakobus!) kollegial verwaltet, auch in der röm. Gemeinde. Petrus (1 Petr 5,1 „Mitpresbyter") und Paulus werden nicht als Episkopat vorgestellt. Erst im 2. Jh. treten „monarchische" Bischöfe in Rom auf; die Lücke zu Petrus wird von Hegesipp um 160 n. Chr. mit überlieferten Namen aus dem Leitungskollegium der Vorzeit ausgefüllt (165 mit N. Brox). Gedanke an Nachfolgeschaft Petri wird erst mit dem westlichen Aufkommen des Monepiskopates (166) geäußert.

Ntl Element einer theol. Begründung des Primats der röm. Bischöfe (166–170): Angesichts des ntl Befundes fragt man heute fundamentaltheologisch nicht wie früher, ob Jesus Petrus als ersten „Papst" eingesetzt hat, sondern inwieweit der spätere Gebrauch der Petrusbilder in bezug auf das Papsttum übereinstimmt mit der Zielrichtung des Neuen Testaments" (168 mit dem nordamerikanischen ökumenischen Forscherteam R. E. Brown u. a.). „Daß die entstehende Kirche ihre geschichtliche, im Wort der Apostel gründende Konstitution zunehmend reflektiert, ist schon im ntl Schrifttum erkennbar" (169). „Diesen geschichtlichen Vorgang von vornherein als theologisch illegitim bewerten zu wollen, hieße die Legitimität kirchengeschichtlicher Entwicklung überhaupt zu bestreiten bzw. die Möglichkeit eines aktuellen Glaubenskonsenses der Kirche in Frage zu stellen" (167).

Dieser trotz seiner Länge notgedrungen auf Kürze angelegte Bericht macht hoffentlich die Fülle des von P. angesprochenen und verarbeiteten Materials deutlich. Abweichende oder ergänzende Auffassungen des Rez. entnehme man den Anmerkungen. Diese sehr gründliche und trotz der Überlieferungsunsicherheiten weithin überzeugende Monographie über Simon-Petrus ist jedenfalls „das Beste, was in dieser Beziehung bis jetzt vorliegt".[10] Wie sehr hat sich doch unsere Kenntnis an Einzelheiten wie an Zusammenhängen in den letzten fünfzig Jahren geordnet, detailliert, vertieft!

Freiburg Br. Adolf Kolping

[9] Ebd. 97 und 229, bes. Kolping, Fundamentaltheologie II, 1974, 398; 602–607.

[10] Kl. Schatz SJ, Rez. des Buches von R. Pesch, in: ThPh 56, 1981, 267.

Klauck, Hans-Josef: **Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1981). 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien 103) kart. DM 22.80

Die vorliegende Studie stellt die erweiterte Fassung des Habilitationsvortrages des Vf.s dar, den er unter dem Titel „Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum" in MThZ 32 (1981) 1–15 veröffentlicht hat.

Es ist das Anliegen des Autors, durch die Beschäftigung mit den Anfängen des Christentums Perspektiven für die Lösung heutiger Probleme zu gewinnen (12).

Nach eingehender Erörterung der Bedeutungsfelder von οἶκος und οἰκία (S. 15–20), die durch die gründlichere Einbeziehung der Diss. von B. Grimm, Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft (Diss. phil. München), Bamberg 1975, eine größere Abrundung erfahren hätte, wendet sich der Vf. der inhaltlichen Erklärung des Ausdrucks ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία in den ntl Schriften zu (21–68) und hebt hervor, welche Bedeutung dem christlichen Haus nicht nur seiner sozialen Struktur nach, sondern auch gemäß seiner ideellen Ausstrahlung in der Frühzeit zukam.

Diesen Grundtenor bezeugen, wie der Vf. mit Akribie herausgearbeitet hat, gleichermaßen die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte, die synoptischen Evangelien und die nachpaulinischen Briefe.

Bei der Behandlung der Paulusbriefe sollte jedoch in Betracht gezogen werden, daß mit der Bezeichnung αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας (1 Kor 16,19) und des Epainetos als ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας (Röm 16,5) jeweils die Provinz Asia, deren Hauptstadt Ephesus war, gemeint ist, und man nicht an Asien (21) – trotz der häufig so lautenden Übersetzung – bzw. Kleinasien (23) zu denken hat. Zum Vergleich bietet sich 1 Kor 16,15 an, wo Paulus im Briefschluß Stephanas und sein Haus als ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας erwähnt.

Im Hinblick auf die Haustafeltradition kann sicher nicht undifferenziert von einer Repaganisierung gesprochen werden (47). Die Texte Did. 4,11 und Barn. 19,7, die dem Sklaven den Herrn als τύπος θεοῦ vor Augen stellen, geben eher die jüdische als die heidnische Auffassung zur Sklaverei wieder (vgl. H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969, 67–76) und sind auch nicht eine simple „Verklärung irdischer Herrschaftsstrukturen", da in beiden fast gleichlautenden Texten die Stellung von Sklaven und Herren durch die Aussage relativiert wird, daß Gott niemanden nach dem Ansehen der Person beruft.

Im 3. Teil seiner Studie befaßt sich der Autor mit den literarischen und archäologischen Zeugnissen der Hauskirche in vorkonstantinischer Zeit (69–81) und behauptet, daß „die Zeit der großen Kirchenbauten erst nach der konstantinischen Wende einsetzte" (69).

Große Kirchenbauten gibt es aber durchaus schon vor Konstantin. Der Vf. selbst zitiert S. 74 ein Fragment des Porphyrios, daß die Christen den Bau der Tempel nachahmen und gewaltige Gebäude errichten; als weiteres Zeugnis führt er Laktanz, mort. persec. 12,2–5 (75) an; in diese Reihe gehört ebenfalls Eusebius, hist. eccl. 8,2,1 u. 10,2,1. Somit ist erwiesen, daß das Christentum nicht erst als religio licita (69) eine rege Kirchenbautätigkeit entfaltete.

Nach den Forschungen der letzten Jahrzehnte geht es auch nicht mehr an, unreflektiert von der konstantinischen Wende (69 u. 101) zu sprechen. Konstantin bedeutete für die Kirche keineswegs eine so einschneidende Zäsur, wie die ältere Forschung glauben machte (H. Rahner, Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft, in: StZ 86 [1960/61] 419–428; P. Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, in: HJ 82 [1963] 1–21).

Ausführlich geht der Vf. mit Recht auf die Hauskirche von Dura-Europos ein (79–81), da sie das einzige bisher aufgefundene Beispiel einer fast vollständigen Hauskirche aus vorkonstantinischer Zeit darstellt. Sie wurde unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg entdeckt; mit den planmäßigen Ausgrabungen begann man 1922 (nicht 1932, wie auf S. 79 behauptet – vgl. z. B. O. Eißfeldt, Art. Dura-Europos, in: RAC 4 [1959] 358–370; K. Wessel, Art. Dura-Europos, in: Reall. byz. Kunst 1 [1966] 1217–1230).

Im letzten Kap. erfolgt ein Hinweis auf religionsgeschichtliche Analogien (83–97). Der Vf. widmet sich den Kulten der heidnischen Umwelt ebenso wie dem Judentum und sieht im Haus den traditionellen Ort, an dem sich in der Antike religiöses Leben entfaltete, so daß sich dem Christentum Anknüpfungspunkte boten (99).

Bezüglich des vermeintlichen Modellcharakters der frühen Hausgemeinden für die heutige Situation sollte kritisch bedacht werden, daß diese sich nur aus der zahlenmäßigen Beschränkung der Gemeindemitglieder erklären lassen und daher nicht eo ipso bereits einen idealen Gemeindezustand beschreiben.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Register beschließen diese Studie, die eine Fülle von Material zusammenstellt und zu weiterer Diskussion anregt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Abramowski, Luise: **Drei christologische Untersuchungen.** – Berlin, New York: de Gruyter 1981. X, 109 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd 45) Lw, DM 44.–

Frau A. nimmt den Vorschlag von L. L. Hammerich (An ancient misunderstanding [Phil 2,6 ‚robbery'], Hist. filos. Medelelser, Kong. Danske Vidensk. Selskab, 41,4, 1966) auf, der ἁρπαγμός als „Entrücktwerden" (aus der irdischen in die göttliche Sphäre versetzt werden) auffaßt und vermag den Ausdruck durch den Vergleich mit Orac. chald. 3 (des Places) ὁ πατὴρ ἥρπασεν ἑαυτόν „als innergöttlichen Zustand zu verstehen, der den transzendenten Abstand vom Irdischen meint, als etwas, was mit Göttlichkeit eigentlich gegeben ist. Ein solches Verständnis von ἁρπαγμός ist geeignet, die Radikalität dessen, was κενοῦν in Phil 2 besagt, aus dem Kontext heraus weiter zu verdeutlichen, nachdem in der Kenose der entscheidende Unterschied zu den religionsgeschichtlichen Parallelen zu sehen ist" (16). Der 2. Aufsatz „Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sondergutes in Hippolyts ‚Widerlegung aller Häresien' (18–62) geht im Anschluß an Josef Frickel, Barbara Aland und Klaus Koschorke der höchst komplizierten Überlieferungsverhältnissen dieser vielschichtigen Texte nach.

Eine dritte, ebenfalls sehr eindringende Untersuchung ist der Erhellung und Herkunft dogmatisch bedeutender Terminologien gewidmet (63–109). Zuerst wird gezeigt, „daß man grundsätzlich innertheologisch mit der Möglichkeit der üblichen Übertragung trinitarischer Terminologie auf die Christologie auch im Bereich des Vokabulars der ἀσύγχυτος ἕνωσις rechnen muß" (66). Für die Trinitätslehre aber war nicht die Einheit von Leib und Seele, sondern die Einheit der Ideen im *Nous* Vorbild, was sich unter Rückgriff auf Proklos und Plotin erläutern läßt, von woher auch Licht auf die Ausdrucksweise des Tomus Leonis fällt.

Nicht weniger interessant und ergebnisreich ist die Erläuterung von συνάπτω (συνάφεια), des Begriffs, der die Einheit der beiden Naturen in Christus benennt und der auch in der Trinitätslehre synonym mit ἑνόω verwendet wird, wofür als erster schon Tertullian mit dem Gebrauch von coniungere und cohaerere zeugt.

Druckfehler sind äußerst selten: 68 Z. 10 lies differenzierende; 75 A. 48 lies Grèce; 97 A. 108 Z. 2 fehlt ein Spiritus lenis.

Graz Johannes B. Bauer

de Noronha Galvão, Henrique: **Die existentielle Gottes-Erkenntnis bei Augustin.** Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1981). 425 S. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 21) kart. DM 48.–

Schon 1955 sprach G. N. Knauer in der Einleitung zu seiner Arbeit über ‚Psalmenzitate in Augustins Konfessionen' davon, daß „seit etwa 70 Jahren ... eine fast unübersehbare Zahl von Veröffentlichungen über Augustin und die Konfessionen erschienen" (19) sei. Dennoch glaubte er feststellen zu müssen, „... daß die Ergebnisse eines genauen Lesens und Durcharbeitens der Konfessionen bisher nicht veröffentlicht sind" (21). Inzwischen ist die Zahl der Arbeiten auch über Augustins Confessiones weiter gewachsen. Der Autor der hier vorzustellenden Untersuchung weiß um diesen seiner Meinung nach „zu pessimistischen Schluß" Knauers und läßt sich weder durch die Fülle der Literatur noch durch die Schärfe des Urteils schrecken. „Mein Ziel" – schreibt er – „kann so als der Versuch verstanden werden, dem Wunsch Knauers um ‚genaues Lesen und Durcharbeiten' der Confessiones gerecht zu werden" (301 Anm. 8). Sehen wir zu, was bei diesem Versuch geschieht.

G. selbst setzt sich von der freilich naheliegenden „existentiellen Deutung" Körners ab, dessen Buch ‚Das Sein und der Mensch' den Untertitel trägt: ‚Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin' (Freiburg 1959). Sie gehe „in eine andere Richtung". „Der für meine Arbeit wichtige existentielle Aspekt berücksichtigt nicht so sehr m e i n e (Unterstreichung vom Autor) Methode, die Confessiones zu deuten, sondern grundsätzlich das Thema dieses Werkes ..." (301 Anm. 8).

In der „E i n f ü h r u n g" (13–21) umreißt G. sein Projekt, dessen Idee in Verbindung mit den „ideologischen atheistischen oder säkularisierten Strömungen entstanden" sei. Da der christliche Glaube ihnen gegenüber „auf sehr präzise Weise Rechtfertigung seiner Hoffnung zu geben" habe, sei zur Herausarbeitung der Antwort ein Sicherinnern „an den Glauben der Menschen" notwendig, „... die die Grunderfahrung der Gotteserkenntnis in ihrem persönlichen Leben und dem dazugehörigen historisch-kulturellen Kontext gemacht haben" (13). Der Autor will „solche fundamentale Fragen (nicht) direkt ... beantworten ...", aber er begreift für diese Aufgabe „die Gestalt des hl. Augustin" als geradezu „... exemplarisch für die theologische Reflexion über die existentielle Dimension der Gotteserkenntnis ..." (13). G. sieht in den Confessiones die Schrift, in der sich die christliche Erfahrung in der vollkommensten Form darbietet.

Der Vf. will nicht von neuem die Thesen und Gegenthesen hinsichtlich ihrer Historizität, ihrer literarischen Gattung und ihrer Einheit diskutieren. Er meint vielmehr, es müsse genügen, im Blick auf das Ziel seiner Untersuchung seine Position und sein methodisches Vorgehen zu klären.

G. versteht die Confessiones Augustins nicht als biographisches Werk, wenigstens nicht in der modernen Bedeutung des Wortes. Ihre Einheit sieht er, indem er eine These Marrous aufgreift (vgl. H. J. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung (dt.), Paderborn 1981, S. 249f), in einer Struktur gegeben, die auch die literarische Einheit des Dialoges De musica formt. Es ist dies die „Spannung der scientia zur sapientia" (13/14). Für die Confessiones bedeutet das: „Ziel der scientia/sapientia ist es hier, den Weg zu zeigen, auf dem der Mensch die wahre Weisheit durch die Gotteserkenntnis erreicht, die der Glaube an Christus schenkt" (15). G. will nun „... die Grundaussage des Werkes aufpüren, und zwar so, wie sie sich uns tatsächlich vermittelt" (15). Um diese ans Licht zu bringen, sind „methodologische Entscheidungen" zu fällen.

Der Autor will die Confessiones „aufgrund einer semantischen strukturellen Analyse" deuten (17). Er folgt bei der Anwendung dieser Methode Anregungen von A. J. Greimas und R. Barthes, ohne sich jedoch auf deren formalistische Art der Analyse festlegen zu wollen (17). G. glaubt den Fehler vieler Theorien über die inhaltliche Einheit der Confessiones entdeckt zu haben. „Sie wurde immer wieder auf der Ebene der expliziten Themen anstatt auf der Metaebene eines Globalmodells gesucht, das von impliziten Kodes definiert ist und die eigentliche Gestalt des Werkes bildet" (19). Allerdings will G. nicht Satz für Satz eine rein formale Analyse bieten, sondern „einen globalen Umriß des inhaltlichen Modells" (18). „Im ganzen nimmt diese Studie (aber) die Form einer Ergebnisarbeit an, deren Begründung auf der Ebene der historisch-kritischen Forschung und der strukturellen Analyse ausführlicher vorgenommen werden könnte" (17).

Nach G. liegt „die existentiell-axiologische Grundperspektive der Confessiones" im Begriff der lux securitatis. Sie kristallisiere sich in ihm „als Suche und Auffinden (inquisitio-inventio) der Erkenntnis Gottes" (19). Durch sie kommt es in Augustins Leben zu einer Wende, die es „... in eines vor und eines nach der Bekehrung trennt" (19). Die damit gegebenen zwei gegensätzlichen Bilder des Menschen vor Gott liefern G. zugleich auch die Gliederung für seine Untersuchung.

Der § 1 gibt die „Aufklärung des Begriffs der lux securitatis" (21–29).

Der T e i l I mit der Überschrift „Misera Contradictio atque Consuetudo in Superbia" enthält in jeweils zwei Paragraphen die Analyse der Texte zu den vier Sachkomplexen, wobei miser durch miseria ersetzt wird (§§ 2–9, 31–80). Es geht hier um den negativen Charakter der falsitas im Menschen vor der Bekehrung.

Der T e i l II, dem Umfang nach offensichtlich der gewichtigere (81–290), steht unter der Formulierung „Beata Sapientia atque Libertas in Caritate". Auch hier entfaltet G. in vier Kap. seine Analysen der Texte (§§ 10–37), nach dem gleichen Verfahren wie in Teil I beata durch beatitudo ersetzend.

Ein S c h l u ß w o r t beschließt die Untersuchung (291–297), die durch zwei Exkurse (Caelum caeli, 108–111; Trinitas deus creator, 228–236) ergänzt und mit einem starken Apparat (299–403) gestützt wird. G. fügt dem zwar ein Namen- und Stellenregister an, aber leider keinen Sach-Index.

Nun wird ganz gewiß jeder, der das „Rätsel" der Confessiones zu sehen gelernt hat, voller Interesse nach einer Untersuchung greifen, die uns (1.) die Einheit dieses augustinischen Werkes, und sei es auch auf der Metaebene eines Globalmodells, aufzuzeigen verspricht und dies – vielleicht – (2.) mit den exakteren Methoden einer semantischen Strukturanalyse. G. gebührt das Lob, hier einen neuen Weg beschritten zu haben.

Ich möchte vorerst nur einige Bedenken gegenüber dieser von Prof. J. Ratzinger mitgetragenen Arbeit aufweisen. Sie erfolgen auf der Ebene der historisch-kritischen Arbeit, die ja vom Vf. selbst im Blick auf seine These zur Legitimation aufgerufen wird.

Im Abschnitt über die lux securitatis fragt G., „wie Augustin sich die Rolle der Existentialität für die axiologische Erkenntnis vorstellt" (27). Mit einer Analyse des „Bericht(es) über den in Tagaste eingetrete-

nen Tod eines Freundes" (conf. 4,4.7–12.19) wird die Antwort herausgearbeitet. Überrascht hält man inne, denn auf die Frage, auf welcher Ebene die Klärung gesucht wird, gerät man vor wenig durchgeklärte Sachverhalte. Die Textsorte wird so charakterisiert: „eine lange Darstellung, die wohl (von mir unterstrichen) den inneren Wert widerspiegelt, den Augustin diesem Ereignis für seine gläubige Weltanschauung zuerkennt, und die im gleichen Verhältnis zu der Intensität steht, mit der das Ergebnis in der Tat erlebt worden ist" (27). Ein wenig weiter heißt es: „Aber im ganzen (von mir unterstrichen) entspricht der Text einer wirklichen Erfahrung, der Verfasser hat Wert darauf gelegt, dies ausdrücklich zu vermerken: ‚sic eram omnino, memini' (conf. 4,6.11)" (27). Wird nämlich der Text semantisch-strukturell untersucht, ist diese Beschreibung unsinnig; wird er historisch-kritisch interpretiert, so müßte man die bereits in der Confessiones-Forschung eingeführte Unterscheidung von narrativer und reflexiver Ebene des Textes zunächst ernsthaft zur Durchführung bringen.

Analysiert man das Ergebnis nun historisch-kritisch weiter, und zwar diachronisch, dann kann man auch sehr schnell die Problematik einer hermeneutischen Lektüre der Confessiones aufzeigen, in der die Gestalt des Augustinus als exemplarisch (s. oben) gedacht wird. Wer möchte leugnen, daß die Vernichtung einer „persönlichen Liebesbeziehung" (28) für „Vorstellung vom Sinn und Wert des Lebens" entscheidend werden kann? Dennoch sollte man sich hüten, Erfahrungsstrukturen solcher Erlebnisse zu generalisieren und die augustinischen unter ihnen zu subsumieren. Ohne die Problematik des Erfahrungsbegriffes (vgl. etwa: A. S. Kessler u. a., Art.: Erfahrung, in: HPhG 2 [München 1973] S. 273–386; F. Kambartel, Art.; Erfahrung, in: HWP 2, 609–617) in die Überlegung einzubringen, läßt sich aber doch von den Quellen her folgendes Theorem für die augustinische Entwicklung aufzeigen.

Augustinus hat zumindest in drei Formen ein begriffliches Spannungsfeld kennengelernt, das ihm als Deuteschema für das menschliche Glück gedient hat. Cicero hatte im Hortensius gezeigt, daß die res externae, unter die man auch das leibliche Leben zählen darf, keine verläßliche Basis für das menschliche Glück seien, denn die fortuna kann sie gewähren und entziehen. Die neuplatonische Logik zeigte mit Hilfe der Begriffe mutabilis – immutabilis, wo die Seele ihren Halt zu suchen hat. Der werdende Theologe Augustinus hat dieses Schema zum Verhältnis creator – creatura ausgebaut. Die augustinische Todeserfahrung des Freundes (etwa Ende 375, vgl. BA 13, 202) darf man als eine (weitere) erschütternde Bestätigung der ciceronischen These von der Instabilität irdischen Glücks ansehen. Sie muß als tiefgreifend begriffen werden, denn für Augustinus wird der Aufenthalt in Tagaste zur Qual. Augustinus getaltet dieses Erlebnis später als Bischof vertiefend aus der Sicht des neuplatonisch geprägten christlichen Theologen. Ich stimme zwar als Theologe G. zu, wenn er schreibt: „Eine Freundschaft, die verlorengeht und wie ein Absolutes gelebt worden ist, stellt nicht dieses oder jenes in Frage, sondern das Leben selbst, das Umfassende der Wirklichkeit" (von mir unterstrichen; 28), aber mit diesen Umschreibungen wird der geschichtliche Augustinus nicht erfaßt.

Von dieser Überlegung her wird aber auch die Rolle dieser Existentialität für uns heute problematisch. Wie soll der moderne Mensch den augustinischen Lebensvollzug als exemplarisch erkennen können, wenn ihm die bejahte und tiefgreifende Rezeption des hortensischen Deutehorizontes und die diesen vertiefende Übernahme der von Augustinus modifizierten neuplatonischen Denkschemata fremd sind oder gar fehlen? Sagt man es sehr vereinfachend, so ließe sich formulieren, daß die Konvergenz ciceronischer, neuplatonischer und christlicher Traditionen Augustins zu einem Existentialismus führten, der nicht ohne Vermittlung dem gegenwärtigen Menschen verstehbar ist. Ein unvermittelter, nicht methodisch reflektierter Übergang vom modernen Menschen, dies gilt auch im umgekehrten Richtungssinn, zu Augustinus ist nicht möglich, sogar theologisch nicht ungefährlich. So weit will natürlich G. selbst unmittelbar nicht gehen, aber selbst das Existential für eine Argumentation im Blick auf den modernen Menschen kann in dieser Form nicht erhoben werden.

Nur noch einige weitere, allerdings exemplarische, Beobachtungen seien vorgetragen.

Schon G. Madec hatte mit Recht die Vorstellung abgewiesen, Augustinus habe „durch Ambrosius die neuplatonischen Schriften kennengelernt" (21; vgl. REAug 28, 1982, 313). Nie hätte Augustinus Ambrosius mit Worten charakterisiert wie in conf. 7,9.13 CCL 27,101,–46. Ich vermag weiterhin nicht in conf. 6,4.6 CCL 27,77,28f einen Anhalt für einen Satz G.s zu finden: „Gott zu erkennen, setzt eine andere Weise der Erkenntnis und Gewißheit voraus, als sie bei der Erkenntnis der körperlichen Dinge erfordert wird" (21). Augustinus spricht hier nicht von „einer anderen Weise" der Erkenntnis oder gar der Gotteserkenntnis, sondern nur vom – und damit verbunden über die Gottesfrage – Verlangen, über die Schriftauslegung der Kirche eine Gewißheit zu erhalten, wie sie mathematischen Erkenntnissen eigen sei. Ebenso halte ich die Erwägung für falsch, „es sei ihm schon damals möglich geworden zu glauben" (22; vgl. conf. 6.4.6). Er will sagen, wenn ich vertrauensvoll bereits damals die Verkündigung der Kirche angenommen hätte, wäre die Schärfe meines Geistes auf die Wahrheit hin ausgerichtet worden. Aber da er bereits schon einmal zu schnell (im Jahre 373) einen Übertritt vollzogen hatte, scheute er jetzt Übereile (timens praecipitium).

Im Übrigen gibt es im theologischen Entwurf Augustins eine viel größere philosophisch-theologische Kohärenz als daß eine so häufige Nennung der „Ekstase" zur Begründung augustinischer axiologischer Erkenntnisse erforderlich wäre. Ich zählte, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: S. 26. 115. 118. 119. 128. 132. 137. 141. 142. 146. 150. 153. 157. 172. 180. 193. 194. 199. 206. 214. 217. 220. 254. 256. 272. 286. 289. 303 (Anm. 25). 310 (Anm. 12).

G. weigerte sich, eine formalistische Art der Analyse vornehmen zu wollen. Was wäre aber bei seinem Versuch herausgekommen, wenn er etwa nach der Art verfahren wäre, wie A. J. Greimas in seinem „Probestück" unter Rückgriff auf Tashin Yücel, L'Imaginaire de Bernanos das „Universum" dieses Dichters analysiert hat (vgl. A. J. Greimas, Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971, S. 206–239)?

Es ist positiv festzuhalten, daß G. durch den Einsatz der semantisch-strukturellen Forschungsmethode der Augustinus-Forschung neue Impulse gibt.

Münster Erich Feldmann

Kottje, Raymund: **Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus.** Ihre Überlieferung und ihre Quellen. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. XIX, 297 S. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters Bd 8) Ganzln. DM 148.–

Im 9. Jh. erfuhren die Bußbücher, die im Gefolge der mit Columban auf dem Kontinent bekanntgewordenen irischen Tarifbuße in Umlauf gekommen waren, eine Kritik. Halitgar, Bischof von Cambrai (817–831), und Hrabanus Maurus, zeitweilig Abt von Fulda (822–842) und später Erzbischof von Mainz (847–856), haben im Bemühen um eine Reform Bußbücher vorgelegt. Für Halitgars Penitentiale wie für Hrabans zwei Paenitentialien wird von K. die handschriftliche Überlieferungsgeschichte sowie Ort und Zeit der Entstehung und endlich noch die Verbreitung geklärt. So nüchtern-sachlich dies zunächst klingen mag, der Autor hat dabei neue, methodisch höchst bemerkenswerte Wege eingeschlagen.

So schreibt er selbst: „Aber auch methodisch müssen z. T. neue Wege beschritten werden. Es wäre im Hinblick auf unsere Fragestellung unfruchtbar, nach philologisch-textkritischer Methode die Texte isoliert zu betrachten, ihre Handschriften zu vergleichen und unter rein textgeschichtlichem Gesichtspunkt die Handschriften-Filiationen festzustellen. Es genügt ebensowenig, zusätzlich unter literargeschichtlichem Gesichtspunkt der Verbreitung und Benutzung der Texte nachzugehen. Dabei würden zwar Zahl und Provenienz ihrer Handschriften eine Rolle spielen, aber sie würden weiterhin isoliert, d. h. ohne Berücksichtigung des Textzusammenhangs, in dem sie überliefert sind, gesehen. In vielen Fällen würde daher sogar die Möglichkeit fehlen, die Wege der Überlieferung recht zu erkennen. In unserer Untersuchung soll jedoch zusammen mit dem paläographischen Befund über Zeit und Ort der Entstehung der Handschriften gerade diesem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang der Texte besondere Beachtung geschenkt werden, um dadurch die Überlieferungszweige der drei Werke in ihrer Verschiedenheit und Verbreitung deutlich zu erfassen und ein Urteil über den Wert der einzelnen Überlieferungen für die Frage nach dem ursprünglichen Textumfang zu gewinnen" (11).

Das Ergebnis ist denn auch in diesem Sinne höchst bemerkenswert. Dem Vf. gelingt es, die Reichweite der mit diesen Bußbüchern intendierten Reform abzustecken: Zunächst einmal übertraf Halitgars Werk sowohl in der zahlenmäßigen wie räumlichen Verbreitung die Bücher Hrabans, die beide nur eine beschränkte Auswirkung im Umkreis ihrer Entstehung gehabt haben. Der Vf. zieht daraus das allgemeinere Fazit, „wie zurückhaltend man wohl mit jedem Urteil über Tiefen- und Breitenwirkung der kirchlichen Reformbewegung in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts sein muß" (252). Weiter klärt die Untersuchung den ursprünglichen Textbestand der genannten Werke. Halitgar wie Hraban haben „tatsächlich überwiegend aus den sog. kanonischen, den allgemein kirchlichen Quellen geschöpft" (253), wobei letzterer der Bibel ein „bemerkenswertes und in Rechtssammlungen wohl einzig dastehendes Gewicht . . . selbst in Rechtsfragen einräumte" (253).

Bis aber alle diese Ergebnisse erreicht werden konnten, war ein langer Weg an subtilen paläographischen und überlieferungsgeschichtlichen Einzelanalysen notwendig. Dabei fällt im Nebenergebnis eine wahre Fülle von wichtigen Beobachtungen ab. Dadurch, daß jeweils sichtbar gemacht wird, ob und wie das Bußbuch im Zusammenhang mit anderen Werken überliefert worden ist, zeigt sich z. B. der Zusammenhang mit der Bußliturgie, deren Erforschung über J. A. Jungmanns

Lateinische Bußriten nicht mehr vorangekommen ist; schon die Inhaltsangaben der Handschriften veranschaulichen, welches Material hier noch zur weiteren Bearbeitung ansteht. Aber auch zur Geschichte einzelner Bußbücher gibt es bedeutsame Neubeobachtungen, so etwa zum Doppelpaenitentiale des Beda-Egbert.

So haben wir dem Autor für ein außerordentliches Buch zu danken: Methodisch werden neue Wege beschritten, deren Ergiebigkeit so überzeugend dargetan wird, daß man sich in Zukunft bei Editionen eigentlich nicht mehr mit der Handschriften-Kollation und der Aufstellung des Stemma begnügen darf; die Frage nach der Verbreitung und Wirkung wird mitgestellt werden müssen. Zum anderen enthält das Buch eine Fülle von Beobachtungen und Hinweisen für die Bußbuchüberlieferungen des 8. und 9. Jh.s, so daß es auch dort herangezogen werden muß, wo nicht nur von Halitgar und Hraban gesprochen wird. Der Autor, der hier verspätet seine Habil.-Schrift vorlegt, hat inzwischen ein umfassendes Forschungsprojekt über die Paenitentialien initiiert. Von den zu erwartenden reichen Ergebnissen wird hier ein erster Vorgeschmack geboten.

Münster Arnold Angenendt

Zimmermann, Harald: **Das Papsttum im Mittelalter.** Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie. Mit einem Verzeichnis der Päpste vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. – Stuttgart: Ulmer (1981). 254 S. (Uni-Taschenbücher 1151) kart. DM 22.80

Z., dessen Werk über die Papstabsetzungen des Mittelalters starke Beachtung fand, macht in dem vorliegenden Taschenbuch den erfolgreichen Versuch, die Papstgeschichte des Mittelalters aufgrund der offiziellen päpstlichen Historiographie, dem Liber Pontificalis und seiner Fortsetzer bis zu Platina, darzustellen. Einleitend erinnert Z. an das steigende Interesse des heutigen Leserpublikums an einer Geschichte der Päpste.

Eine Papstgeschichtsschreibung findet sich bereits im Mittelalter unter den Titeln: Cronica Romanorum Pontificum, Gesta Pontificum, Vitae Romanorum Pontificum oder einfach als Liber Pontificalis. Die ersten Anfänge dieser Historiographie lassen sich bis zum Beginn des Mittelalters zurückverfolgen. Die Papstbiographien des Liber Pontificalis werden nach dem Zeitgeschmack dargestellt. So wird hier deutlich, wie man zu ihrer Zeit die Päpste beurteilt hat. Bezeichnend ist z. B. die Wertung des Papstes Honorius, wie ich in meinem Beitrag „Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage", RQ 56 (1961) 200ff, dargelegt habe. In der Vita Leos II. findet sich der Name des Honorius unter den vom 6. allgemeinen Konzil verurteilten Häretikern, ohne daß Honorius als Papst tituliert wird.

Aufschlußreich ist auch die Beurteilung von Johannes XXIII., der auf dem Konstanzer Konzil abgesetzt wurde, durch den Liber Pontificalis. Über den 1417 gewählten Unionspapst Martin V. urteilt Zimmermann: Daß Martin V. auf dem Boden der Konstanzer Beschlüsse stand, konnte ebenso klar bewiesen werden. Mit dem Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418 steht diese Behauptung jedoch im Widerpruch. Von dem Konzil von Siena heißt es, daß es gemäß den Konstanzer Beschlüssen verlegt wurde.

Das Konzil von Ferrara bezeichnet Z. (198) als päpstliches Gegenkonzil, betont aber gleichzeitig: „Den Griechen die Weiterreise bis Basel zu ersparen, war mit ein Grund für die Verlegung des Konzils nach Italien gewesen."

Zu S. 219: Alexander VI. regierte bis 1503, nicht 1502; S. 226: Die Papstgeschichte von A. Franzen/R. Bäumer erschien als Herder-Taschenbuch in Freiburg i. Br., nicht in Fribourg; S. 227: W. Ullmann, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter wurde erst 1978, nicht schon 1958 in Deutschland gedruckt.

Ein Papstkatalog schließt das anregende Taschenbuch ab, das anregend ist und einen bisher wenig beachteten Aspekt der Papstgeschichtsschreibung herausstellt.

Freiburg Remigius Bäumer

Kienzler, Klaus: **Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 413 S. kart. DM 98.–

Schien es nach Vollendung der kritischen Edition der Opera omnia Anselms durch P. Schmitt eine Weile, daß es auch im dt. Sprachraum zu einer nicht nur auf Spezialistenkreise beschränkten „Renaissance" jenes großen Denkers der frühen Scholastik kommen würde, so blieb es doch bislang bei eher sporadischen und jeweils nur Teilaspekte seines Werks heraushebenden Arbeiten. Kienzler kommt das Verdienst zu, mit seiner breit angelegten Monographie den Versuch einer systematischen Gesamtwürdigung des Anselmschen Denkens unternommen zu haben, der bisher auch in der internationalen Diskussion kaum etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen ist. In diesem Versuch besticht nicht nur die spekulative Kraft, das Wechselspiel von Glaube und Vernunft bei Anselm zur Sprache zu bringen, sondern zugleich die Sorgfalt, mit der nahezu das ganze Spektrum der Sekundärliteratur im Blick behalten wird. „Es muß möglich sein, auch über die Zeiten hinweg mit Anselm ins Gespräch zu kommen, wenn die Grundüberzeugung Anselms überhaupt Bestand hat, daß gilt, was für das Denken gilt, und das Denken nicht zu einem beschränkten, ausschließlich zeitgebundenen Vorgang werden soll" (18). In einer Zeit, wo Philosophie und Theologie bei allem kosmopolitischen Ehrgeiz von einer in erschreckendem Ausmaß zunehmenden Provinzialisierung bedroht sind, hat dieser programmatische Satz Kienzlers Gewicht nicht nur im Hinblick auf die Wiederentdeckung eines gleichsam erratischen Blocks abendländischen Denkens. Es wäre zu hoffen, daß K.s Interpretationsversuch im Anselmschen Werk den Schlüssel zu einer vertieften Sicht des Verhältnisses von Theologie und Philosophie finden hülfe, wie sie heute mehr denn je nötig scheint.

Nach einleitenden Bemerkungen zum Forschungsstand und zu Aufgabe und Methode der Untersuchung umreißt K. im 1. Kap., „Vorverständnis von Glauben und Denken", vorweg die je eigene Ursprünglichkeit von Denken und Glauben, ein Zueinander, in dem „der Glaube nicht ins Denken hineinverbraucht wird und das Denken nicht im Glauben ein- oder untergeht" (26). Wenn auch in ständigem Bezug auf die Anselmschen Vorgaben – insbesondere im „Monologion" und „Proslogion" – und die Interpretationsanstöße vor allem von A. Schnurr, K. Flasch und H. Kohlenberger gewonnen, so legen diese Ausführungen doch zunächst den eigenen, vornehmlich B. Welte verpflichteten religionsphilosophischen Ansatz dar.

Das 2. Kap. bietet unter dem Titel „Programm der ‚ratio'" eine Interpretation des „Monologion" und des Traktats „De veritate", die den systematisch engen Zusammenhang beider Schriften und ihren grundlegenden Stellenwert im Gesamtgefüge des Anselmschen Denkens deutlich macht.

In einer logisch weniger dichten Abfolge werden im 3. Kap., „Rationalität als Programm", unter dem Thema „Gotteslehre" noch einmal (jetzt unter besonderer Berücksichtigung der Trinitätsaussagen) das „Monologion" sowie „De processione spiritus sancti" herangezogen, sodann unter der Überschrift „Anthropologie" die Traktate „De libertate arbitrii" und „De casu diaboli" und unter „Soteriologie" schließlich die Schriften „De conceptu virginali et de originali peccato" und „Cur deus homo" skizziert.

„Das ‚Argument' im Proslogion" wird im 4. Kap. zunächst eingehend auf seine philosophische Stringenz untersucht. Bei der Diskussion der Sekundärliteratur besticht hier insbesondere die sorgfältige Auseinandersetzung mit J. Vuillemin.

Im 5. Kap., „Glauben und Denken", – der entscheidenden Verifikation des im 1. Kap. entfalteten Vorbegriffs am Text Anselms – kommen „Proslogion" und „Cur deus homo" noch einmal zu Wort, und zwar im scharfen Durchblick auf die tragende theologisch-philosophische Struktur dieser einmal für das Verhältnis von „Glauben und Denken" (5.1), zum anderen für die „Theologie der Heilsgeschichte" (5.2) in der Tat zentralen Werke Anselms.

Vor allem in diesem Teil des Buchs scheint mir der wichtigste Beitrag K.s zur Anselmforschung gegeben. Abgesehen von der genialen Skizze des Anselmschen Denkens (und Betens!) im 2. Bd von H. U. von Balthasars „Herrlichkeit", wüßte ich keine andere Arbeit, in der die Leitlinien von Anselms Werk so klar dargelegt wären. Dies gilt besonders für den Aufriß des „Cur deus homo". Hier findet K. nicht nur zu einer Einfachheit und Präzision der Darstellung, wie man – von der straffen Diktion Anselms herkommend – sie sonst zuweilen bei ihm vermißt. Vor allem fegt er durch die schlichte Wiedergabe des Gedankengangs in den beiden Büchern dieses Werks gründlich jene Vorurteile über die Lehre von der „Satisfaktion" hinweg, die seit geraumer Zeit gleich einem wertvollen Schatz gegen alle bessere Einsicht (etwa von Balthasars) von der Mehrzahl der Theologen gehütet werden. Bei einer sorgfältigen Berücksichtigung der hier vorgelegten Interpretation, die – an B. Weltes Sicht des „Hörer des Wortes" anknüpfend – den transzendental-anthropologischen Ansatz von Religionsphilosophie entschieden vertieft, könnte die heutige Fundamentaltheologie ein gutes Stück weitergebracht werden.

Im 6. Kap., „‚Concordia' – der Beitrag Anselms zu einer Religionsphilosophie", ließe sich auf den ersten Blick eine Interpretation der letzten Schrift Anselms vermuten – „Mit dieser Schrift will Anselm sein Gesamtwerk in einer Synthese zusammenfassen . . ." (381). Tatsächlich versucht K. hier aber nur ein kurzes Resümee seiner eigenen Arbeit, das mir stellenweise hinter zuvor klarer Gesagtes zurückzufallen scheint.

Unter dem Eindruck, daß dieses Buch, obwohl unter einer klar begrenzten Perspektive geschrieben, tatsächlich einer Gesamtwürdigung Anselms (und weithin auch der Anselmliteratur) sehr nahekommt, bedauert man doch die mit dem Thema gegebenen Beschrän-

kungen der Interpretation. Leider wurde im dt. Sprachraum ja kaum beachtet, wie R. W. Southern einen neuen Zugang zur Theologie und Philosophie Anselms über die geradezu revolutionäre Sprachform seiner Gebete und Briefe fand. Die gleichsam überzeitliche Prägnanz der Begrifflichkeit Anselms macht es zwar möglich, sein Denken auch in dem auf seine Traktate beschränkten Blick heutigem Verständnis zu erschließen. Die eigentliche Lebendigkeit dieses Denkens wird aber doch dann erst recht deutlich, wenn man erfährt, wie sich jene Prägung der Begriffe aus der Dialektik des 11. und beginnenden 12. Jh.s und dem Ringen Anselms um ein neues „Pros-logion" in seinen Gebeten und (frühen) Briefen herausschält.

Abschließend einige kritische Anfragen zu einzelnen Interpretationsschritten K.s. Zu Beginn seines 1. Kap.s legt er im Anschluß an Flaschs Verständnis der mens humana als „normative Kraft" die Formel: „ratio quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine" (EDIV 1) folgendermaßen aus: „Die Ratio ist ‚Fürstin' und ‚Führerin' dessen, was das Seiende für den Menschen ist (‚princeps'), und ist zuvor selbst ‚Ursprung', soweit Seiendes ‚im Menschen ist' (‚principium')" (28). Principium ist für Anselm aber ausschließlich (wie die 28 Anm. 13 angeführten Stellen belegen!) Gott. Die Ratio soll leitende Instanz und Richtung sein von allem, was im Menschen ist, d. h. ihr obliegt es, dem Ursprung als dem alleinigen Maß nachzuspüren.

Durch diesen etwas unglücklichen Einsatz kommt zunächst nicht klar genug zum Ausdruck, daß die Ursprünglichkeit der Ratio eine geschenkte und unter eine bestimmte Verantwortung gestellte Autonomie ist. Wie das Denken von Grund auf unter einem Anspruch steht (debere!), macht K. dann aber im 2. Kap. im Rückgriff auf das „Monologion" und den dort herausgearbeiteten Charakter der menschlichen Vernunft als „imago dei" deutlich (bes. 74ff). Ich würde – wie andernorts gezeigt[1] – diese Schrift allerdings mehr als ein in systematischer Einheit fortschreitendes Werk ansehen, wo die Trinitätslehre ihren genauen spekulativen Ort zwischen Gotteslehre allgemein und Anthropologie hat. Keineswegs scheint mir das „Monologion" so etwas wie das Programm der „theoretischen Vernunft" und „die Schrift ‚De veritate' das Programm der ‚praktischen Vernunft'" zu enthalten (139). Kennzeichnend für Anselms Denkansatz ist vielmehr der Sollenscharakter aller geschaffenen Vernunft, eben aus ihrem Bestimmtsein zum Bilde Gottes. Der wechselseitige Bezug von Wahrheit und Freiheit wird in den drei nach Anselm eng zusammengehörenden Traktaten „De veritate", „De libertate arbitrii", „De casu diaboli" kaum sichtbar, wenn man nicht im „Monologion" die – dem trinitarischen Urbilde nachentworfene – Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft erkennt. Kann man sagen, der Begriff „Freiheit" werde in den beiden letztgenannten Traktaten „in die konkrete Heilsgeschichte eingebunden behandelt" (178)? Ich würde die Thematik aller drei Schriften – ähnlich wie Kap. 66ff des „Monologion" – der philosophischen Anthropologie zurechnen. Der Engelfall hat nur Modellcharakter, um die Möglichkeiten geschaffener Freiheit überhaupt auf dem Grunde göttlicher Allursächlichkeit prinzipiell auszuleuchten.

Die gründliche Auseinandersetzung K.s mit Vuillemin in der Diskussion des sog. „ontologischen Arguments" wurde bereits erwähnt. K. erkennt zwar richtig den Grund der von Vuillemin aufgeworfenen Schwierigkeiten darin, daß dieser den Horizont Gaunilos nicht übersteigt (vgl. bes. 226 Anm. 14, 263f Anm. 152, 270f Anm. 161), läßt sich aber dennoch zu sehr durch die (auf der Grundlage Humeschen Denkens) von Vuillemin eingeführten Kategorien leiten (vgl. bes. 232f Anm. 35). Überzogen scheint mir die Ontologisierung der Anselmschen Aussage von dem „esse in intellectu" des auch (vom Toren verstandenen) Gottesbegriffs und der Versuch, dieses „esse in intellectu" von dem „habere in intellectu" im Beispiel des Künstlers abzuheben, das Anselm doch eigens zur Verdeutlichung der zunächst noch nicht realen Präsenz des Gottesbegriffs einführt (240ff). Expliziert K. am Ende des ersten Beweisgangs noch diesen selbst oder, von Heidegger herkommend, den Horizont des allgemeinen Zusammenhangs von Denken und Sein (284f)? Diese Frage wäre verschärft im Hinblick auf die Interpretation des zweiten Beweisgangs zu stellen (285–296). Worauf stützt sich K.s Bemerkung über das „Ungenügen am Gottes-Begriff zum Schluß" (299)? Beweist das Argument von „Proslogion", Kap. 15, daß der hier als größer denn das Denken gedachte Gott dem Denken nicht entspricht (334f) – wo diese Einsicht doch gerade mittels des Anselmschen Gottesbegriffs gegenüber einer bloß gefühlsmäßigen „theologia negativa" gesichert wird?

[1] Vgl. H. Verweyen, El „Monologion" de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofia transcendental. Anuario filosofico 11/2 (1978) 107–126.

Vor allem bei der Interpretation jenes Gottesbegriffs wird die Diskussion wohl auch weiter in Bewegung bleiben müssen. Das große Verdienst des vorliegenden Buches ist, aufgezeigt zu haben, wie sehr es darauf ankommt, solche Interpretationsversuche nicht aus dem Blick auf das Ganze des Anselmschen Denkens zu lösen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von Heiko A. Oberman. – Berlin - New York: de Gruyter 1981. VIII, 342 S. (Spätmittelalter und Reformation", Texte und Untersuchungen Bd 20) Ganzln. DM 128.–

Dieser Sammelband über Gregor von Rimini bietet Untersuchungen junger Gelehrter des Tübinger Instituts für Spätmittelalter und Reformation, die unter Leitung von Heiko A. Oberman an der nun zum größten Teil gedruckten kritischen Ausgabe von Gregors Sentenzenkommentar mitgearbeitet haben. Wie O. in seinem Vorwort mitteilt, ist es Sinn und Ziel dieses „Arbeitsbuches", zentrale Einleitungsfragen betreffs der Neuedition zu klären.

Das erste Drittel des Bdes (1–126) enthält einen orientierenden und kritischen Bericht über die bisherigen Forschungen zur Wirkungsgeschichte der Lectura Gregors von Manfred Schulze.

Venício Marcolino (127–194) bietet eine gründliche Darstellung der Pariser theologischen Laufbahn Gregors aufgrund der damaligen Bestimmungen der Pariser Universität und des Augustinerordens; seine Annahme, daß Gregor im Schuljahr 1343/44 seine Sentenzenlesung hielt und nicht vor September 1342 nach der Universitätsstadt zurückkehrte, ist gut begründet, so daß zu hoffen bleibt, sie werde sich gegenüber anderen Datierungen durchsetzen.

Christoph Peter Burger untersucht die Lehre Gregors über das sog. „auxilium speciale Dei" (195–240) und ist bemüht, gewisse Mängel früherer Darstellungen dieses Themas zu korrigieren. Beeindruckend ist die beigegebene Gegenüberstellung der in den wichtigen Distinktionen 26–29 des zweiten Sentenzenbuches aufgenommenen Augustinus-Zitate bei Petrus Lombardus einerseits und in Gregors Kommentar andererseits; sie beweist, „wie viel akzentuierter Gregor die antipelagianischen Schriften zitiert als der Lombarde".

Volker Wendland behandelt „die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini" (241–300), die sowohl die Frage nach dem Gegenstand der Theologie als auch die nach ihrer Erkenntnismethode betrifft. Dabei ist es dem Autor ein besonderes Anliegen, die Frage nach dem Verhältnis der Sprache und des Denkens zur Wirklichkeit bei Gregor zu klären. Walter Simon (301–310) ist einem literarkritischen Problem nachgegangen, ob nämlich eine im Explizit Gregor zugewiesene umfangreiche Tabula wichtiger augustinischer Begriffe, welche in Cod. Vat. lat. 442 überliefert ist, diesem tatsächlich zugehört. Die Untersuchung konnte keine durchschlagenden äußeren oder inneren Argumente für diese Zuweisung erbringen, auch wenn die Möglichkeit von Gregors Autorschaft nicht ausgeschlossen erscheint. Der letzte Beitrag von Wolfgang Urban handelt von der „via moderna an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation" (311–330) und zeigt u.a., wie bei deren „Erneuerung" am Ende des 15. Jh.s die Lehre Gregors eine gewisse Rolle spielte.

Gute Register der „Begriffe" und „Eigennamen" sind dem Buch beigegeben.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Rez. auf alle Beiträge des Buches näher einzugehen. Wir beschränken uns deshalb auf den ersten Aufsatz „‚Via Gregorii' in Forschung und Quellen", der schon an Umfang die anderen weit übertrifft. Schulze gibt darin einen umfassenden Überblick über die zahlreichen Untersuchungen der etwa 70 letzten Jahre, die sich mit dem sog. Augustinismus des Spätmittelalters und insbesondere mit Gregor von Rimini und seiner Weiterwirkung beschäftigt haben. Es ist verständlich, daß ein solcher Überblick nicht erschöpfend sein kann, auch wenn man bedauern mag, daß beispielsweise die Arbeiten von Gonzalo Díaz (De peccati originalis essentia in schola Augustiniana praetridentina, El Escorial 1961, und La escuela agustiniana pretridentina y el problema de la concupiscencia, in: La Ciudad de Dios 174 [1961] 309–356) unberücksichtigt geblieben sind. Der umfangreiche Stoff wird von Sch. geschickt in eine Anzahl Themen aufgegliedert. Die Überschriften lauten: Grundlinien der Gregorinterpretation, Via Bradwardini, Schola moderna Augustiniana, Gregor und Pierre d'Ailly, Gregor an der Universität Erfurt, Gabriel Biel und Gregor, Via Gregorii in Wittenberg. Dabei ist es Sch.s Bemühen, das Ergebnis der einzelnen Schriften kurz vorzulegen und kritisch zu würdigen. Seine Darstellung ist klar und instruktiv, auch wenn man seinen Beurteilungen nicht in allem zustimmen wird. So bemerkt Sch. zu einer Untersuchung des Rez. über Hugolin von Orvieto vom Jahre 1953 ohne weitere Begründung: „Er schließt sich einer eingefahrenen Forschungstradition an, wenn er Bradwardine des Determinismus bezichtigt" (32). Was Sch. damit sagen will, bleibt unklar, da selbst H. A. Oberman bei Bradwardine „deterministische Tendenzen" festgestellt und G. Leff auch neuestens wieder vom „Determinismus" des englischen Theologen (TRE IV, 714) geprochen hat. In gleichem Zusammenhang kritisiert Sch. die Darstellung, die der Rez. über Hugolins Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens

gegeben hat. Sch. möchte Hugolins diesbezügliche Auffassungen von Luther her interpretieren, der die These verfochten habe, „daß zwischen der Willenslehre Augustins – von ihm [nämlich Luther] deutlich dargestellt im akademischen Gewande des spätmittelalterlichen Augustinismus – und derjenigen seiner Theologie kein grundsätzlicher Unterschied besteht" (33); Sch. zitiert dafür eine Stellungnahme Luthers zu dieser Frage in seiner Antwort an Erasmus (WA 18, 670, 19–33). Indes kann sich die in diesem Lutherzitat vorgetragene „opinio tertia" („esse liberum arbitrium inane nomen omniaque, quae fiunt, esse merae necessitatis"), die Luther ausdrücklich als seine eigene bezeichnet, nach dem Urteil der heutigen Augustinusforschung keineswegs auf Augustinus berufen, der „am liberum arbitrium des Menschen zeitlebens festgehalten" hat (R. Lorenz, in: RGG I³, 745f). Daß diese „opinio tertia" auch in Hugolins Ausführungen nicht zu finden ist, macht die erwähnte Darstellung des Rez. von 1953 genügend deutlich.

Der im Titel von Sch. gewählte Terminus v i a G r e g o r i i knüpft an die Statuten der Wittenberger Artistenfakultät vom Jahre 1508 an, in denen an zwei Stellen drei Lehrrichtungen (viae) als gleichberechtigt erwähnt werden, nämlich die des Thomas, die des Scotus und die des Gregor. Der Hrsg. Theodor Muther von 1867 glaubte, „Gregorius" in „Guilelmus" (= Ockham) abändern zu sollen, und eine Reihe von Gelehrten, vor allem O. Scheel, haben ihm darin zugestimmt. Doch ist Sch. Recht zu geben, wenn er diese Abänderung der „via Gregorii" in „via Guilelmi" als voreilig bezeichnet, weil sie „den vielfältigen Möglichkeiten der Schulbildung an den mittelalterlichen Universitäten ... in keiner Weise Rechnung trägt" (5). Überdies ist bekannt, daß bei der Gründung der Wittenberger Universität Johannes von Staupitz eine entscheidende Rolle spielte und daß auch der erste Dekan der Artistenfakultät Sigismund Epp (1502–04) Mitglied des Augustinerordens war. Damit erhält aber die Wittenberger Bezeichnung der Lehrrichtung der „moderni" als „via Gregorii", die vermutlich schon vor 1508 üblich war, eine hinreichende Begründung.

Mit der Existenz einer „via Gregorii" an der Artistenfakultät von Wittenberg ist allerdings ein maßgebender Einfluß Gregors auf den jungen Luther noch nicht bewiesen. Denn die entscheidende Frage lautet nicht, ob Luther der Lectura Gregors bereits im Verlauf seiner Studienjahre begegnet ist, was heute weitgehend angenommen wird. Umstritten ist vielmehr, ob er sich mit ihr vor dem Jahr 1519 so gründlich beschäftigt hat, daß sie auf die Ausbildung seiner neuen Theologie Einfluß gewinnen konnte. Vor allem L. Grane vertritt die These, daß der Nachweis für einen solchen Einfluß bis heute nicht erbracht sei (vgl. Sch. 100–110). Tatsächlich trägt die gegenteilige Ansicht, die Oberman und Sch. mit mancherlei interessanten Argumenten verteidigen, bis heute nur den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese. Aber selbst wenn der Nachweis einmal erbracht werden sollte, daß sich Luther schon in früheren Jahren mit Gregors Werk gründlicher beschäftigt und Anstöße von ihm empfangen hat, so bleibt dennoch das Faktum bestehen, daß er eine so zentrale Lehre seiner neuen Theologie wie die Zurechnung der dem Menschen fremden Gerechtigkeit Christi oder das für ihn typische Verständnis der „sola fides" bei Gregor nicht finden konnte.

W ü r z b u r g A d o l a r Z u m k e l l e r OSA

Kaliner, Walter: **Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meissen und seine „Christliche Lehre".** – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1981. XXII, 185 S., Erfurter Theologische Studien Bd 46) kart. DDR 21.– M

Vf. nimmt hier wieder die These auf, die er vor 10 Jahren in einem Werkchen verteidigt hat, das wir hier ausführlich besprochen haben (ThRv 70 (1974) 122–123). Es betrifft die „Christliche Lere", eine Schrift, die im Auftrag von Bischof Johann VIII. von Meißen Herzog Heinrich dem Frommen 1539 vorgelegt wurde (= CL; gedr. Mainz 1541, 4°; 2. Ausg., i b i d., 1542, 8°). Die „Lere" wird mit zwei Werken von Julius Pflug: V o n C h r i s t l i c h e r B u ß e (s. a.; 2. Ausg., 1562 = CB) und: I n s t i t u t i o C h r i s t i a n i H o m i n i s (1562 = IC) verglichen. In Bestätigung des vorher Gesagten, schreibt Vf. CL dem Bischof zu, während Pflug in den genannten Werken CL benützt bzw. vervollständigt habe.

Man kann sich fragen, ob diese Beweisführung, so gründlich sie durchgeführt wird, ganz zutreffend und überzeugend ist:

1. CL wurde binnen 6 oder 7 Wochen verfaßt (zwischen dem 17. April und dem 10. Juni 1539), und dies angeblich von einem Autor, der früher keine Probe von seiner literarischen, geschweige denn theologischen Fähigkeit gegeben hat. Joh. von Maltitz ließ 1538 von Joh. Cochläus seinen Hirtenbrief verfassen (wir besitzen das Autograph von Cochläus). Was von ihm selbst vorhanden ist, sind lauter Briefe, die stilistisch ganz mangelhaft und theologisch belanglos sind und die eher einen charaktervollen, auf die Tat gerichteten Menschen als einen Stubengelehrten, der sich mit Theologie beschäftigt, kurz einen theologischen Kopf darstellen.

2. Es ist befremdend, daß als CL in 2. Auflage eben erschienen war, Joh. von Maltitz an Pflug die Bitte richtete, ihm den Entwurf einer Reformation zu schicken, wozu Pflug aus Mainz am 11. Juni 1542 (also genau 3 Jahre nach der Übergabe von CL) antwortete (vgl. C o r r e s p . , Bd II, S. 346): „Die Reformation will vor allen Dingen mit einem guthen Christlichen ernst vorzunehmen sein ... Vor meine Person wolte ich gerne E. L. zu gefallen vnd der Kirchen zu Meißen zum besten etwas stellen ..." Es fehle ihm aber momentan die Zeit dazu. Es folgen ca. 12 gedruckte S. (375 Zeilen), wo Pflug sämtliche Artikel skizziert, die darin enthalten sein sollten, und er schließt (S. 358, Z. 406): „Auff die punct vnd meinung, welche ich summary alhie erczelet habe, mochte meines geringen ermessens eine Christliche Reformation vorgenommen vnd zugerichtet werden." Man fragt sich aber: wie ist es dann mit der „Christlichen Lere"?

3. Stilistisch betrachtet, enthält CL typische Ausdrücke, die die Hand Pflugs verraten: vgl. K., S. 50: welcher in Gott glaubet und sich auf ihn stewert; – vgl. C o r r e s p . , Bd II, S. 349, Z. 149: vnd sich durch den Glauben auf die Barmhertzigkeit Gottes stewere; – K., S. 51: Dann da der für sich selber war und seinen Glauben in Gott stellete. Vgl.: i b i d., S. 350, Z. 175: vnd jren Glawben vnd vertrawen in Christum stellen. – Man könnte die Beispiele vermehren. Allerdings, es wäre seltsam, daß Pflug in CB und IC nichts anders getan hätte, als einen Grundtext wieder aufzunehmen, an welchem er keinen Anteil gehabt hätte. Die Berührungspunkte, die hier verzeichnet werden, lassen sich m. E. im umgekehrten Sinne deuten.

Besser gelungen ist der Vergleich zwischen CL und den Werken ähnlicher Gattung, die vorhergegangen sind: Thomas v. Aquin, Erasmus, Dietenberger, Witzel (96f). Vf. schließt S. 155: „Diese thomanische Grundlage – bis hinein in wörtliche Formulierungen – wurde in der Literatur anderer Katechismen als Abhängigkeit von Erasmus zugesprochen, deutet aber in den hier behandelten Katechismen Dietenbergers, Johann von Maltitz' und Julius Pflugs auf gegenseitige Anlehnung oder direkten Bezug zu Thomas hin; nur bei Witzel war eine Abhängigkeit von Erasmus unübersehbar."

Endlich, die Veröffentlichung dieser Werke, angefangen der CL, wird allein ein endgültiges Urteil über ihren Vf. ermöglichen. Durch die reiche Kenntnis, die er sich von diesen drei Schriften erworben hat, ist K. heute am geeignetsten, um eine solche Aufgabe zu übernehmen.

P a r i s J. V. Pollet

Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Edidit T. H. L. P a r k e r (Studies in the History of Christian Thought, Vol. XXII). Leiden: E. J. Brill 1981. 344 S. Ln Gld. 180.–, DM 191,70

Die Tatsache, daß die im *Corpus Reformatorum* enthaltene Gesamtausgabe der Werke Calvins für Studienzwecke noch immer recht brauchtbar erscheint, hat sich nachteilig für die historisch-kritische Arbeit an den Texten des Genfer Reformators ausgewirkt. Es kommt hinzu, daß vielen Erforschern der reformatorischen Geschichte und Theologie offenbar die *Institutio* als Quelle für das theologische Denken Calvins ausreicht. So ist die Zahl der Editionen von einzelnen seiner Werke, die strengen philologischen Kriterien standhalten, verschwindend gering. Nach der verdienstvollen Ausgabe von Calvins Kommentar zu Senecas *De Clementia,* die F. L. Battles und A. M. Hugo im Jahre 1969 vorgelegt haben, ist nun der Römerbrief-Kommentar erschienen. Bearbeitet hat ihn der englische Gelehrte T. H. L. Parker, in Fachkreisen und darüber hinaus wohlbekannt durch seine früheren vorzüglichen Arbeiten zur Calvin-Forschung (Calvin's New Testament Commentaries, 1971, und: John Calvin. A Biography, 1975).

Calvin selbst hatte zu seinen Lebzeiten drei Ausgaben des Kommentars herausgebracht: 1540, 1551 und 1556. P. hat seiner Edition die letzte Fassung von 1556 zugrunde gelegt. Diesen Text bietet auch der im Rahmen der Gesamtausgabe des *Corpus Reformatorum* erschienene Bd (Joannis Calvini Opera Quae supersunt Omnia ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig 1863ff, Vol. 49). Dessen Hrsg. geben an, sie hätten den Text mit den beiden früheren Editionen sorgfältig verglichen. In Wirklichkeit werden die Differenzen der Ausgaben von 1540 und 1551 nicht nachgewiesen, so daß bei dem Benutzer der Eindruck entsteht, Calvin habe die 2. Aufl. seines Kommentars gar nicht oder nur unwesentlich bearbeitet (P., Einleitung S. XIII).

Diesem Mangel hat P. abgeholfen, indem er die Zusätze von 1556 (C) und die in den Ausgaben von 1540 (A) und 1551 (B) vorkommenden Varianten und fehlenden Passagen im Text durch drei verschiedene Klammern kennzeichnet und im Apparat I genau nachweist (Ratio editionis: Einleitung S. XVIf). Der Apparat II dient dem Nachweis der direkten und indirekten Zitate, und jeder Kundige weiß, daß hier die Hauptarbeit und das Hauptverdienst einer kritischen Edition stecken. Die früheren Hrsg. haben sich damit begnügt, die bereits von Calvin selbst als solche gekennzeichneten Zitate zu verifizieren. P. dagegen bemüht sich nicht nur dann um die Quellen, wenn ein Autor oder ein Werk aus dem Text Calvins zu erschließen sind, sondern er gibt die entsprechenden Stellen aus den Werken hoch- und spätmittelalterlicher Theologen an, wenn sich der Reformator etwa in pauschaler Kritik gegen die „Sophisten" oder die „Dummheiten der Scholastiker" wendet. An dieser Stelle möchten wir kritisch bemerken, daß der Hrsg. die von W. Werbeck und U. Hofmann besorgte neue Ausgabe des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel nicht benutzt, sondern sich mit einer älteren (der von 1574) begnügt hat. Auch für die Augustinus-Stellen wird lediglich auf die entsprechenden Bde der Ausgabe von Migne verwiesen.

Dankbar wird der Benutzer dagegen die Dokumentation der zahlreichen Bezüge zum übrigen Werk Calvins, insbesondere zu der etwa gleichzeitig mit dem Römerbrief-Kommentar entstandenen zweiten Fassung der *Institutio* von 1539 vermerken.

Jeder, der sich mit dem lange vernachlässigten exegetischen Werk Calvins beschäftigt, wird sich über die exzellente Edition P.s freuen. Und der Römerbrief-Kommentar ist nicht irgendeine, sondern zweifellos die wichtigste bibeltheologische Schrift des Genfer Reformators, so wie er ja auch dem Römerbrief innerhalb der Hl. Schrift die hermeneutische Schlüsselrolle zuerkannte: „Es gibt zu diesem Brief viele Kommentare der alten, viele der neueren Autoren. Und sie konnten ja auch nirgendwo sonst besser ihre Mühe ansetzen: denn wenn einer den Römerbrief versteht, dann hat er einen offenen Zugang zum Verständnis der gesamten Schrift" (Widmungsbrief an Simon Grynaeus vom 18. Oktober 1539; ähnlich in der Einleitung; s. Ed. Parker S. 1f, 5).

Tübingen Helmut Feld

Johann Henrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus den späteren Auflagen. Hrsg. von Hans-Jürgen Schrader. Bd 1: Teile I–III (1698–1701) VIII,X 1–XX 6, 254 S. / Bd 2: Teile IV, V (1716/1717) VIII, 302 S. u. 362 S. / Bd 3: Teil VI (1730) V, 396 S. / Bd 4: Teil VII (1745) VII,X 1–7, 333 S., Deutsche Neudrucke. – Tübingen: Niemeyer 1982. (Reihe Barock Nr. 29,1–4) geb. Bd 1–4 DM 528.–

Die deutsche Erbauungsliteratur seit dem Ende des 16. Jh.s und besonders die spiritualistische ist von der Germanistik bisher meist unterschätzt und stiefmütterlich behandelt worden, so daß auf diesem Gebiet eine beträchtliche Forschungslücke besteht. Es ist darum sehr verdienstlich, daß der Göttinger Germanist H.-J. Schrader mit der „Historie" eines der bedeutenden und verbreiteten Werke der pietistischen Barockliteratur in einem fotomechanischen Nachdruck zugänglich gemacht und durch ein ausführliches Nachwort im 4. Band erschlossen hat. Die Grundlagen dafür hat Sch. in seiner demnächst erscheinenden Diss. „Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' ‚Historie der Wiedergeborenen' und ihr historischer Kontext" erarbeitet. Die Wirkung der bis heute vorkommenden Gattung pietistische Sammelbiographie auf die religiöse, ethische, sprachliche und literarische Sozialisation ist schwerlich zu überschätzen. Sch. dokumentiert sie anhand der Beurteilung Jung-Stillings durch Goethe.

Am Anfang dieser pietistischen Literaturgattung steht eben die „Historie" von Reitz, die Modelle, Vorbilder und Maßstäbe für den Lauf und Kampf des Glaubens bietet und von den besonderen, bis hin zu unmittelbaren Offenbarungen reichenden Erfahrungen der Frommen berichten will (Vorwort). Nach Reitz haben viele andere, darunter Gottfried Arnold, Friedrich Christoph Oetinger, Gerhard Tersteegen, Johann Jakob Moser und Gotthilf Heinrich Schubert dieses Genre gepflegt. Zeitschriften wie die „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", das von 1783 bis 1912 bestehende Organ der Basler Christentumsgesellschaft, übernahmen es, Jugendbücher dieses Typs erschienen, die populäre erbauliche Sammelbiographie findet nach wie vor ihre Autoren, Verlage und Leser. Zu den Elementen der Gattung gehören neben dem erbaulichen Lebensgang die fromme Psychographie, originale Selbstzeugnisse einschließlich der Information über individuelle Offenbarungen und nicht zuletzt die Thanatographie, der Bericht über das selige Sterben. Selbstverständlich gab es bereits literarische Vorläufer im späten 16. und 17. Jh. Dazu gehören die Zeugen- und Märtyrerliteratur, Schrifttum aus dem Bereich der ars moriendi, biographische Vorreden und Leichenpredigten.

Johann Henrich Reitz (1655–1720) wurde als Sohn eines reformierten Pfarrers in Bacharach geboren. Von daher erklärt sich teilweise sein offener Blick auf den westeuropäischen Protestantismus. Durch Theodor Undereyck in Bremen kam er mit dem reformierten, durch Spener in Frankfurt mit dem lutherischen und auch schon mit dem radikalen Pietismus in Berührung. Aus seinem Pfarramt in Solms-Braunfels wurde er 1697 wegen Sympathien zum Spiritualismus entlassen. Danach betätigte er sich als Schriftsteller in Frankfurt und geriet dort in den Kreis der philadelphischen Sozietät. Nur kurz konnte er sich 1703/1704 als Rektor der Lateinschule in Siegen halten. Seit 1711 leitete er ein Internat in Wesel. Reitz ist also dem kirchenkritischen Spiritualismus zuzurechnen, dessen Auffassungen er freilich mit einer gewissen Gemäßigtheit vertrat.

Die „Historie" bietet insgesamt 161 Biographien oder Exempel. Trotz gewisser Schematisierungen findet eine einheitliche Typisierung der Wiedergeborenen nicht statt, dazu waren wohl schon die Vorlagen zu disparat. Der Personenkreis ist keineswegs auf radikale Pietisten eingeengt, der kirchliche Pietismus ist ebenso vertreten. Überhaupt sind nur knapp die Hälfte aller Biographien Pietisten gewidmet. Neben ihnen finden sich vor- und nachreformatorische Märtyrer, Mystiker, Spiritualisten, Humanisten, reformbereite protestantische Orthodoxe, Puritaner, Independentisten, Baptisten, Hugenotten, Camisarden und Quietisten. Die Kirchengeschichte sollte sich den Sachverhalt, wie unbekümmert hier sämtliche Konfessionsgrenzen überschritten werden, stärker bewußt machen. Hier wußte man sich in einer Oekumene der Frommen. Dies wurde später in den Heiligenviten von Oetinger und Tersteegen fortgeführt. Einige der bekannteren Namen seien aufgeführt: Tauler, Thomas a Kempis, Savonarola, Pico della Mirandola, Faber Stapulensis, John Knox, Richard Baxter, Coccejus, Lodenstein, Anna Maria von Schurmann, Pascal, Johann Arndt, Jakob Böhme, Johann Georg Gichtel, Christian Hoburg, Spener, Gottfried Arnold, Undereyck, Joachim Neander, Paul Anton und Johann Caspar Schade. An sich handelt es sich aber nicht um eine Sammlung von Berühmtheiten. So wenig wie die Konfession spielen andere Unterschiede eine Rolle. Männer, Frauen und Kinder, alle Stände von der englischen Königin bis zum Soldaten, Gelehrte und Analphabeten werden berücksichtigt. Der erste Teil bietet nach einer von Sch. im Anhang erstmals nachgewiesenen englischen Vorlage, die auch schon Undereyck übertragen hatte, sogar nur die Anfangsbuchstaben der Personen. Einzelne Biographien wie die der „guten" Armelle Nicolas, des Marquis de Renty, Frère Laurent des la Résurrection oder der „württembergischen Tabea" Beata Sturm nähern sich bereits der Hagiographie an. Direkte historisch-prosopographische Informationen darf man nur im Einzelfall erwarten, das eigentliche Interesse liegt nicht auf diesem Gebiet. Immerhin könnte es sich lohnen, gerade die Viten der weniger bekannten Personen auch sozialgeschichtlich auszuwerten.

Schon die Geschichte der Veröffentlichung der „Historie" an sich ist bemerkenswert. Sie hat in ihren verschiedenen Teilen und Ausgaben in den Zentren des radikalen Pietismus (Offenbach, Idstein und Berleburg) einen Wachstumsprozeß durchgemacht. Teil 1–3 erschien von 1698 bis 1702 in Offenbach; dort kam 1701 auch die erweiterte zweite Aufl. des 1. Teils heraus. Die 3. Aufl. wurde 1716 in Idstein durch Johann Jakob Haug veröffentlicht und war um den 4. Teil erweitert. Schon ein Jahr später kam es zur 4. Aufl., der nunmehr der 5. Teil hinzugefügt war. Die 5. Aufl. brachte der inzwischen nach Berleburg übergewechselte Haug 1724–1726 heraus. Zu ihr gehörte der 1730 erschienene 6. Teil, dessen Verfasser der radikal-pietistische Arzt Johann Samuel Carl war. Die sechste und letzte Aufl. erfolgte 1740 bis 1742. Sie wurde 1745 von dem aus Württemberg stammenden Arzt Johann Konrad Kanz durch den 7. Teil ergänzt.

Angesichts des komplizierten, erst jetzt ganz aufgehellten Entwicklungsprozesses hat sich Sch. dafür entschieden, nicht eine dieser Ausgaben insgesamt, sondern die jeweiligen Erstauflagen zu bieten, die bisher in keiner Bibliothek vollzählig vorhanden waren. Der Anhang trägt dann die Titelblätter, Kupfer und Ergänzungen der anderen Ausgaben nach. Das zwang allerdings dazu, das Gesamtregister von 1716/17 behutsam zu ergänzen (Bd 4, 265–333). Das Verfahren erscheint berechtigt, denn das alte Register ist seinerseits ein historisches Dokument, das bei der Benutzung und Auswertung der Historie gute Dienste zu leisten vermag. Ein Vorzug der fotomechanischen Wiedergabe besteht darin, daß die reiche barocke Typographie mit ihrer Hervorhebung von Bibelstellen und anderen Kraftworten erhalten blieb. Die literarischen Vorlagen werden im Text selbst gelegentlich und mehr oder weniger genau am Anfang der einzelnen Stücke angegeben. Abgesehen vom 1. Teil und einigen Ausnahmen hat sie der Hrsg. nicht nachgewiesen. Das ist wegen des damit verbundenen Aufwands zwar verständlich, dennoch wäre eine Information darüber, wie die Autoren mit ihren Quellen umgegangen sind, nicht uninteres-

sant gewesen. In einem eigenen Register am Schluß sind Lieder, Gedichte, Kasuallyrik und lateinische Lieder und Sprüche sowie die behandelten Personen nachgewiesen. Gegenüber dem ersten Titelblatt findet sich die farbige Wiedergabe eines Porträts von Reitz aus Privatbesitz. Sch. hat der historischen Forschung einschließlich der Kirchengeschichte eine wichtige Quelle optimal zugänglich gemacht – nur der hohe Preis und die schwachen Einbände stören etwas – und ihr damit zugleich die nicht unerhebliche Aufgabe ihrer Auswertung gestellt.

Münster Martin Brecht

Joseph Hubert Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Hrsg. von Hermann Josef Sieben. – Köln, Wien: Böhlau 1979. Bd I–III, XXXVII u. 1890 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 10/I–IIII). Lw. DM 166.–

In dieser umfangreichen Publikation werden 953 Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers und späteren Bischofs der Altkatholiken Joseph Reinkens integral ediert. Sie sind fast alle an seinen Bruder Wilhelm (1811–1889), Pfarrer von St. Remigius in Bonn, gerichtet. Daß die Briefe erhalten blieben ist vermutlich allein dem Umstand zuzuschreiben, daß sie nach dem Tode des römisch-katholisch gebliebenen Bonner Pfarrers trotz inständiger und berechtigter Bitten dem Briefschreiber nicht ausgehändigt wurden. Die Briefe gingen nach einigem Hin und Her in die Hände der Jesuiten über, ausgerechnet jenes Ordens, dem Joseph in späteren Jahren mit zunehmender Feindseligkeit gegenüberstand. Der Zufall will es, daß die Veröffentlichung dieser Briefe zwei Jesuiten zu verdanken ist. P. H. Bacht S.J. identifizierte die Briefe im Archiv der Niederdeutschen Ordensprovinz; sein Mitbruder H. J. Sieben gab sie ungekürzt mit einem sorgsamen Quellenapparat heraus.

Die Briefe haben einen familiär-intimen Charakter. Dieser ist bedingt durch den Umstand, daß Wilhelm, der ältere Bruder, dem jüngeren in jeder Hinsicht voranhalf, ihm die Wege zum Studium bahnte und ihn auch zum Priestertum nachzog. Die Beziehung wurde besiegelt durch die feierliche Abmachung, einander jede Woche einen Brief zu schicken. Das erklärt die Fülle, ja Überfülle, relativiert ihren Inhalt und verleiht ihnen auch einen sehr persönlichen Charakter. Da nur wenige Gegenbriefe Wilhelms erhalten sind, kommt Joseph ausgiebig zu Worte. In den ersten Briefen stehen die Nöte und kümmerlichen Freuden des armen Gymnasiasten im Vordergrund. Bruder und Schwester in Bonn werden über alles auf dem Laufenden gehalten, was im heimatlichen Burtscheid oder in Aachen passiert. 1844 rückt Joseph als Student in die räumliche Nähe des Bruders, im Revolutionsjahr 1848 wird er in Köln zum Priester geweiht.

Die Reinkensbrüder waren sehr begabt, nicht nur in die Richtung wissenschaftlichen Spezialistentums (vgl. Brief Nr. 46, in dem Wilhelm die Lektüre Platos an den Jüngeren empfiehlt), sondern auch mit reichen Gaben des Gemütes ausgestattet und daher zur Menschenführung besonders geeignet. Beide besaßen die Fähigkeit zu einer wissenschaftlichen Laufbahn. Sie haben sich auch beide bemüht, an der Universität Fuß zu fassen.

Wilhelm wurde 1844 von der theologischen Fakultät der Universität Breslau als Professor der Moral- und Pastoraltheologie primo loco in Vorschlag gebracht; die Ernennung scheiterte daran, daß der Breslauer Bistumsverweser einen Schlesier berücksichtigen wollte (98). Für Wilhelm brach die Welt nicht zusammen; er wurde mit ganzem Herzen Seelsorger, der sich, hierin der hermesianischen Tradition verpflichtet, besonders der Kinderkatechese annahm und seine Gottesdienste eindrücklich gestaltete. Der Schule der Hermesianer stand er nahe – ob er selber noch Hermes gehört hatte, geht aus den Briefen nicht genau hervor –, und den Mitgliedern des Freundeskreises um Anton Günther war er eng verbunden: Johannes Nickes, Johannes Watterich, Ernst und Rudolph Wolter, die Gründer von Beuron.[1] Das harte Urteil, das Erzbischof Geißel von Köln 1861 über seine Ehrenpromotion zum Dr. theol. in Breslau fällte – es haftet ihr „das Prädikat der Lächerlichkeit" an (Wenzel, S. 3) –, ist nicht berechtigt. Das wird auch durch die Briefe seines Bruders widerlegt.

Joseph ist der Einstieg ins akademische Leben bereits in jungen Jahren reibungslos geglückt. 1850 übernahm er auf Vorschlag des aus Andernach stammenden J. B. Baltzer eine Dozentur in Breslau. 1853 wurde er a. o. Professor der Kirchengeschichte, 1857 Ordinarius. 1852 ernannte ihn Bischof Diepenbrock zum Domfestprediger und Pönitentiar an der Kathedrale, ein Amt, das er zwar nicht ohne die obligaten Sticheleien der Neider, zur vollen Befriedigung seiner kirchlichen Vorgesetzten ausübte. Dreimal war er Dekan der theologischen Fakultät, 1865–1866 Rektor der „Leopoldina".

Als er 1849 als frischgebackener Doktor von München an den Rhein zurückkehrte, gab Bruder Wilhelm den Rat: „ich sehe den Grund der Freude darin, daß so eine Doktor- resp. Professorenwürde eine Bedingung reicheren Wirkens ist, aber bete nur alle Tage, daß Du nicht so eine Professorennatur wirst, wie ich sie in dieser Zeit wieder vielfach kennengelernt. Diese Eifer- und Ehrsucht, diese erbärmliche Eitelkeit, dieses Intrigenspiel – wer sollte das bei diesen Pneumatikern, diesen Männern der Wissenschaft, erwarten! ... Die Gelehrten sind nicht mehr Kinder, die ins Himmelreich eingehen, sondern lauter Gymnasiasten, die pro locis [ihre Schulaufsätze] komponieren" (217).

Ein besserer Ratschlag konnte dem Neo-Doktor nicht mit auf den Weg gegeben werden. Tatsächlich geriet R. in der Breslauer Fakultät in ein Wespennest gestörter menschlicher Beziehungen. Durch die Auseinandersetzung um die Rechtgläubigkeit der Theologie von Anton Günther hatten diese Animositäten einen pseudo-sachlichen, theologischen Anstrich bekommen. Diese Kontroversen und Rivalitäten unter Kollegen mit ihren unerfreulichen Nebenerscheinungen bilden gleichsam den roten Faden des gesamten Briefwechsels. Die Briefe breiten ausführliches Material für eine Professorenpathologie aus. Nicht etwa, daß Joseph R. sich auf diesem Felde besonders hervortat: „diese unseligen Eifersüchteleien", klagt er in einem Brief vom 17. Juni 1852 (436). – Eher kann man ihn für das erste Breslauer Jahrzehnt als „anima candida" im besten Sinne des Wortes bezeichnen. Nie verstand er sich als reiner Wissenschaftler, sondern immer als Seelsorger und Verkünder. Er scheute weder den Beichtstuhl noch die Kanzel.

Dem Druck des Milieus vermochte er sich allerdings nur schwer zu entziehen. Sehr früh tritt das Bedürfnis zutage, Beziehungen zu Regierungs- und einflußreichen Adelskreisen anzuknüpfen. Vielleicht geschah das nicht so penetrant wie beim Freiburger Kirchenhistoriker F. X. Kraus (vgl. dessen Tagebücher); in der Mitte der 60er Jahre jedoch mit einer bestimmten Schlagseite, die entscheidend für seine kirchliche Position zur Zeit der Vatikanischen Krise wird. Dabei konnte er sich auf Charme und starke menschliche Ausstrahlung stützen. Diese Eigenschaften prädestinierten ihn später für das Amt des altkatholischen Bischofs; unter den geistlichen Professoren-Sympathisanten der antivatikanischen Protestbewegung war er der einzige, der sich durch seine menschlich-seelsorglichen Qualitäten empfahl.

Vorerst tauchen noch andere Themen in den Briefen auf: Konversionen von Preußen und Schlesiern jeglichen Standes zur katholischen Kirche, herablassende Stellung gegenüber den Protestanten, Freude an kirchlich-liturgischem Gepränge. Heimisch ist der Rheinländer in Schlesien trotzdem nicht geworden. Das Herz des Aacheners schlug immer wieder zum Rheine hin; alles was dort geschah, saugte er begierig in sich hinein. Eine geplante Übersiedlung nach Bonn scheiterte, weil Erzbischof Geißel, der die Brüder R. nicht mochte, die Berufung von Joseph an die Bonner Fakultät zu verhindern verstand. Er stellte schadenfroh fest, daß Joseph sich in Breslau unmöglich gemacht hatte. Denn Reinkens hatte in der Einleitung der von ihm verfaßten Universitätsgeschichte (1861) einige Hiebe auf die Schlesier ausgeteilt. Insbesondere erregte er Anstoß mit seiner Behauptung, in Schlesien sei eine Mischung polnischen und deutschen Blutes eingetreten. Bei diesem nationalen „Mischling" habe sich eine starke Abneigung gegen deutschen Zuzug entwickelt.[2] Sein Verhältnis zum schlesischen Klerus erlitt in den darauffolgenden heftigen Auseinandersetzungen einen nicht zu reparierenden Schaden, wenngleich sein Ansehen innerhalb des Professorenkollegiums – zu einem guten Teil Nichtschlesier – keine Einbuße erlitt. In der Folge schlug Reinkens sich stark auf die Seite der staatlichen Stellen. Fast seismographisch wird sein Verhältnis zu Diepenbrocks Nachfolger Heinrich Förster beleuchtet. Zunächst vom Fakultätskollegen vorbehaltlos begeistert – er war Tischgenosse – fühlte Joseph sich nach der Wahl Försters zum Fürstbischof nicht genügend berücksichtigt. Die Feststellung „Seit die Macht in seiner Hand ist, hat er tausend Rücksichten" (566), ist eine Klage, die wohl nicht zum ersten Mal gegenüber einem zum Bischof entrückten Professor erhoben wurde. Die Beziehungen kühlten sich nach und nach ab und wurden von einer spannungsreichen Entfremdung abgelöst. Dabei war Förster keineswegs ein ausgeprägter Ultramontaner und Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit, solange sie nicht definiert war.

Überhaupt ließen sich aus diesen Briefen innerhalb eines Zeitraumes von dreißig Jahren zahllose Äußerungen und Positionswechsel gegeneinander ausspielen. Merkwürdig ist der Wandel in der Beurteilung des Kardinals Hohenlohe. Als dieser sich 1852 dem sterbenden Diepenbrock als Koadjutor aufdrängen wollte, empfand R. nicht nur die Taktlosigkeit dieser Anstrengungen, sondern hielt den 27jährigen Prälaten für einen bornierten Liturgie- und Zeremonienfritz (466–469). Siebzehn Jahre später sonnte er sich in Rom in der Gunst des Kardinals und übernahm kritiklos dessen herbes Urteil über den römischen Hof. Es wäre jedoch ungerecht, gewandelte Beurteilungen dieser Art gegeneinander auszuspielen. Mit Opportunismus oder mit Standortlosigkeit hat das nichts zu tun. Dahinter steht ein grundlegender Wandel des kirchenpolitischen Ausblicks, dessen Phasen in den Briefen deutlich zu Tage treten. Bei R. fällt allerdings eine gewisse Distanzlosigkeit auf. Der anlehnungsbedürftige, autoritätsgläubige Reinkens (vgl. seine Äußerungen im Revolutionsjahr 1848) bleibt stets auf der Suche nach Autoritäten. Als der Glanz der kirchlichen Autoritäten verblaßte, strahlten die staatlich-gesellschaftlich-bürokratischen Leuchten der Zeit um so heller. Daß die kirchlich-hierarchischen Ansprüche hinterfragt und kritisch durchleuchtet werden, ist verständlich. Weniger jedoch, daß der reife, nahezu 50jährige Reinkens mit jugendlich unverhohlener Naivität sich in den ausgehenden 60er Jahren auf die Seite staatlicher Stellen schlägt oder kritiklos den Standpunkt der schärfsten Kritiker des römischen Hofes übernimmt.

Läßt sich diese innere Entwicklung aus den Briefen belegen? Eigentlich nicht so klar, wie das bei einem so ausführlichen Epistolar zu erwarten wäre. Ein mehrmonatiger Studienaufenthalt in Rom 1867/68 hinterläßt aufs Ganze gesehen keine niederschmetternd negativen Eindrücke. Was allerdings immer stärker hervortritt, ist die Abneigung gegenüber den Jesuiten. Sie nimmt zur Konzilszeit geradezu pathologische Züge an. Hohenlohe und Theiner haben ihn in dieser Richtung bestärkt; damit ist aber das irrationale Moment dieser Jesuitenphobie noch nicht geklärt. Der Bruder Wilhelm teilte diese pauschale Abneigung

[1] Vgl. Paul Wenzel: Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Essen 1965.

[2] Vgl. hierzu Conzemius: Joseph Reinkens (1821–1896). In: Rheinische Lebensbilder, IV, Düsseldorf 1970, S. 209–233, bes. S. 217.

keineswegs, er lud die Väter der Gesellschaft trotz der Vorstellungen von Joseph für die Fastenpredigten in seiner Pfarrei ein.

Die Briefe belegen deutlich – und das ist wohl einer der wichtigsten Erträge der Publikation – den Gewissenskonflikt, in dem Joseph und seine Freunde sich zur Zeit des 1. Vat. befanden. „Elvenich sagte neulich: Ich kann die Kommunion empfangen, wenn die Infallibilisten mir die Absolution verweigern; aber ich würde mit ihrer Absolution zurückbeben vor dem Tisch des Herrn, wenn ich erklärt hätte, daß ich die Dekrete vom 18. Juli annnehme" (Brief Nr. 888 v. 11. Dez. 1870). Zwei Jahre später schrieb Joseph dem Bruder nach einer Krankheit: „Da dachte ich, die Krankheit könne einen schlimmen Ausgang nehmen, und ich stellte mir lebhaft vor, daß ich vor Gott erscheine. Und ich mußte mir sagen, ich habe in dem ganzen Kampfe nichts zurückzunehmen, scheidend aus dieser Welt möchte ich nur noch einmal alles, was ich geschrieben und gesprochen, bezeugen und bekräftigen; ... Darauf sah ich mit großer Ruhe allem entgegen" (Brief Nr. 916 vom 30. Jan. 1872).

Als Joseph dies schrieb, hatte er sich bereits eifrig für die altkatholische Sache eingesetzt; im Mai 1872 wurde er exkommuniziert. Daß der keineswegs Hierarchie-unkritische Bruder Wilhelm auf den Bruder mäßigend einzuwirken versuchte, liegt auf der Hand. Den Bruder ins altkatholische Lager hinüberzubringen – es wurde befürchtet, Wilhelm würde in diesem Fall die halbe Stadt Bonn nach sich ziehen –, gelang Joseph freilich nicht, genau so wenig, wie Wilhelm später den Bruder mit Rom auszusöhnen vermochte. Der Briefverkehr in den Jahren nach 1872 – Joseph nahm 1874 als „Katholischer Bischof der Altkatholiken des Deutschen Reiches" Wohnsitz in Bonn – beschränkte sich auf den Austausch von Namenstagswünschen.

H. Bacht hat die Briefe, soweit sie sich auf die dramatische Zuspitzung während des Vatikanischen Konzils beziehen, in einem ausführlichen Aufsatz in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein ausgewertet.[3] Im Vorwort zur Edition erklärt Bacht, die vollumfängliche Veröffentlichung sei gerechtfertigt „um der Wichtigkeit der Sache willen und um von vornherein alle Anlässe zum Verdacht auf eine manipulierte Edition auszuschließen" (V').

Dieser Vorwurf mag zu bedenken sein, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß Jesuiten mancherorts so oder so jedem Verdacht ausgesetzt bleiben: wenn sie nicht manipulieren, werden sie verdächtigt, sich manipulieren zu lassen! Hingegen kann man über die Bedeutung des Briefwechsels mit guten Gründen anderer Meinung sein. Briefpublikationen von Klerikern für diesen Zeitraum sind rar. Allerdings zeichnet der geistige Horizont des Briefschreibers sich nicht gerade durch eine besondere Weite aus; er ist sehr deutsch und recht eng. Die ungetrübten Beziehungen zum Bruder, zur Familie und zum ganzen rheinischen Bekanntenkreis sind menschlich sympathisch. In diesem Rahmen war das Risiko des zölibatären Lebens gemildert, ja wurden geradezu idelale Voraussetzungen dafür geschaffen. Aber eine repräsentative Auslese hätte diese Tatsache genügend beleuchtet. Dennoch: Auch wenn man dem Bearbeiter J. Sieben mitunter ein besseres Objekt gewünscht hätte, um seine hervorragenden editorischen Fähigkeiten zu erproben, so wird man dieser Edition mit ihrer sorgsamen Aufschlüsselung von Personen, Ereignissen und publizistischen Erzeugnissen die Anerkennung nicht versagen. Der Anmerkungsapparat und das Register – wozu nicht nur ein Personenregister, sondern auch ein Sachverzeichnis gehören – werden historisch Interessierten an dieser Periode gute Dienste leisten. Der Hrsg. hat dafür optiert, im allgemeinen keine Quelle für die erwähnten Personen anzugeben. Das ist eine durchaus legitime Entscheidung, da anzunehmen ist, daß eine solche Person aus greifbaren Nachschlagewerken identifiziert werden kann. Allerdings hätte der Rez. es vorgezogen, daß gerade bei solchen Personen, die in den gängigen Nachschlagewerken nicht erwähnt werden, eine Quelle genannt werde. Bei der Fülle der Namen war es nicht immer möglich, alle vorkommenden, z. T. geschichtlich nicht agierenden Personen zu identifizieren. Hier einige Hinweise auf Abschreibfehler bzw. Ergänzungen:

S. 312 Anm. 213: Jahr der Priesterweihe vergessen; S. 481: die Mutter des Kardinals Schwarzenberg war eine Prinzessin Pauline Arenberg, nicht Arnsberg; S. 436/7: gerne hätte man etwas über den Inhalt der Rezensionen des Clemens v. Alexandrien von J. Reinkens in den hier zitierten Zeitschriften gewünscht; S. 615 Anm. 95: es handelt sich wohl um eine Gräfin Seherr-Thoss, nicht Scherr-Thoss; S. 1530: Joseph Spithöfer (1813–92), der deutsche Buchhändler in Rom, seit 1850 Camerlengo der Erzbruderschaft des Campo Santo vgl. jetzt E. Gatz: Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico, in: RQ S. 38, 1980, 14ff. und Reg.; S. 1531, Anm. 120 Edward Bouverie Pusey ist sicher gemeint, über den es Angaben in jedem größeren theologischen Nachschlagewerk gibt; über Angelo Vincenzo Modena (1796–1870), Sekretär der Indexkongregation, stimmen die Angaben von Hurter nicht, vgl. H. H. Schwedt: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, in: RQ S. 37, 1980; S. 1564: der Kapuziner, Vikar von St. Pietro, ist der Apostolische Prediger Luigi Puecher-Passavalli, den Hohenlohe zum Bischof weihte und für den er am 2. Juni 1868 ein Diner gab, über das auch Schlözer berichtet (vgl. Christoph Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates 1846–1878. Päpste und Papsttum, Bd 13/I, S. 324ff); S. 1699, Anm. 77: über den von mir im Band 3, S. 469 des Acton-Döllinger-Briefwechsels identifizierten Heinrich von Liaño, den Sohn eines zunächst zum reformierten Glauben übergetretenen spanischen Karmeliten (1828 wieder katholisch geworden) vgl. F. Boll: Briefe von Friedrich August Wolf, Heinrich Luden und Friedrich Jacobs an Alvar Augustin de Liagno. In: Blätter für das Gymnasialschulwesen hrsg. vom Bayerischen Gymnasiallehrerverein 31 (1895) S. 1–16.

[3] H. Bacht: Das Konzil war ihr Schicksal. Die Brüder Reinkens und das Erste Vatikanische Konzil. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln 183 (1980), S. 102–200.

Luzern Victor Conzemius

Seckler, Max: **Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche.** Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 222 S. kart. DM 29.80

„Der Weg zwischen den Extremen" – man könnte dies als das Motto ansehen, dem S. folgt. Er will nicht auf modischen Wegen gehen, sondern sich energisch den Weg zwischen den Extremen bahnen. So kämpft er einerseits für eine wirklich eigenständige Theologie und somit gegen das Mißtrauen gegenüber der wissenschaftlichen Selbstreflexion, sei es aus einem Frömmigkeitsbedürfnis, sei es aus einem verständlichen Autoritätsinteresse des kirchlichen Amtes heraus, andererseits für die kirchlichen und glaubensmäßigen Bindungen der Theologie an die Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens, die Kirche, und damit in dem Versuch der Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche gegen eine Theologie außerhalb der Kirche, gegen eine transkonfessionelle (ökumenische) Theologie. „Diese beiden Extreme bestimmen heute das Bild und ringen um die Vorherrschaft. Die Theologie ist von der verführerischen und bedrohlichen Übermacht dieser Alternativen wie geblendet. Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit, Institution und Wahrheit, Autorität und Freiheit erscheinen als Alternativen, zwischen denen zu wählen ist." (10) Man kann für diese „vertiefte Besinnung auf den Ort, die Funktion und die Eigenart der Theologie in der Kirche" (10) und für das Plädoyer zugunsten struktureller Kirchlichkeit der Theologie nur dankbar sein. Bei diesem Sammelband handelt es sich samt und sonders um bereits erschienene Aufsätze, die aus unterschiedlichem Anlaß entstanden sind. In dieser Zusammenstellung jedoch bilden sie durchaus ein Ganzes; zumindest hat die Zusammenstellung im Sammelband zu einem gelungenen Ganzen geführt. Die Zwischenüberschriften, unter die jeweils zwei oder drei Aufsätze zu stehen kommen, zeigen es an. Theologie wird hier vorgestellt: 1. im Haus der Wissenschaften, 2. als kirchliche Wissenschaft, 3. im Lebensfeld der Kirche, 4. im Gang der Geschichte, 5. als lebendiges Programm. Was sie allesamt verbindet, ist keineswegs nur die Thematik, die mit dem Wort „Spannungsfeld" angezeigt ist, sondern durchaus auch die S. eigentümliche Sprachgestalt. Er spricht eine Sprache, die trotz der schwierigen Sachverhalte präzise und verständlich ist. Diese Präzisionssprache zeichnet gleichermaßen alle Beiträge des Bdes aus. M. E. qualifiziert dies alles zusammen: der entschiedene Weg zwischen Extremen gegen alle modischen Tendenzen, die genaue Kenntnis der Theologiegeschichte und der gegenwärtigen Probleme, der sprachlich genaue und nicht verkomplizierte Umgang mit den schwierigsten Fragestellungen, Seckler zum momentan besten deutschen Fundamentaltheologen. Zumal die Tatsache, daß er dazu imstande ist, schwierige Sachverhalte in eine schlichte und dennoch genaue Sprachform ohne jedwede gekünstelte Hochgestochenheit zu bringen, macht seine souveräne Beherrschung der schwierigsten Probleme deutlich. Im folgenden kann es nicht darum gehen, jedem der vorliegenden Aufsätze im einzelnen nachzugehen; es empfiehlt sich, dem Gesamtentwurf zu folgen: der Theologie in den verschiedenen Problemfeldern.

1. Der erste Teil stellt so etwas wie eine Positionsbestimmung der Theologie dar. Inwiefern ist die Theologie Wissenschaft unter Wissenschaften? Es wäre jedenfalls nicht das „Ei des Kolumbus", verschiedene Wahrheitsbegriffe zu konstruieren und somit ein kaltes Schisma der verschiedenen Wissenschaften herbeizuführen. Das würde die Theologie nur isolieren. Im Gegenzug dazu darf man auch aus kirchlicher Sicht heraus der Theologie die Wissenschaftlichkeit nicht rauben wollen. In diesem Herüber und Hinüber vermag S. die Theologie richtig zu „orten" und zu „definieren". Er ist in der Konsequenz der gelungenen Grenzziehung imstande, vermittels der Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang zu sagen, was den Wissenschaftscharakter der Theologie ausmacht: die „kohärente Artikulation dessen,

was in der Erschließungssituation des Glaubens sich zeigt" (22). Der Wissenschaftscharakter liegt also nicht in der Erdenklichkeit der Objekte, sondern in der rationalen Objektivierung, wobei – wie S. dartut – die Weiterführung vom Deskriptiven zum Evokativen und Performativen hin für die Theologie wegen ihrer handlungsorientierten Ausrichtung unabdingbar ist.

Gelungen ist in diesem Zusammenhang auch der Versuch einer notwendigen Abgrenzung der Theologie gegenüber der Religionsphilosophie und der Religionswissenschaft. Entgegen dem Interpretationsmodell eines Dreistadiengesetzes (erst die theologische, sodann die religionsphilosophische und letztendlich die religionswissenschaftliche Phase in einem fortschreitenden Prozeß) kristallisiert S. auch hier wieder in aller Deutlichkeit die eigenständige Position der Theologie heraus, die als Wissenschaft durchaus den drei bekannten und notwendigen Bedingungen der Wissenschaftlichkeit folgt. Eindringlich hebt der Vf. hier hervor, „daß Theologie dort entsteht, wo Glaube und Wissenschaft miteinander zu tun haben und einander so begegnen, daß beide am Leben bleiben" (31). Als die entscheidenden (fünf) Konstitutivelemente der Theologie sind deshalb festzuhalten: 1. das „Objekt" – signalisiert durch das Wort „Gott", 2. der theologische Diskurs nach den wissenschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit, 3. die normative Informationsquelle: die biblische Offenbarung, 4. die der Theologie eigene „Subjektivität": der Glaube, 5. der gesellschaftliche Kontext: die Kirche als Glaubensgemeinschaft. Die daraus resultierenden Umschreibungen dessen, was Theologie zu sein hat, überzeugen allesamt. Ausgewählt sei hier als Paradigma jene, die den kirchlichen Ort dieser Wissenschaft besonders betont: „Theologie ist der rationale Verständigungsprozeß einer Kommunikationsgemeinschaft, die sich als Glaubensgemeinschaft versteht, über das, was in dieser Gemeinschaft von gegebenen und rezipierten Voraussetzungen her alle unbedingt angeht." (31)

So ärgerlich dies für manchen sein mag – es hebt sich damit die Theologie von der Religionsphilosophie in einem entscheidenden Punkte ab. Der Religionsphilosoph ist im Gegensatz zum Theologen, der in seinem Denken und Vorgehen seiner Glaubensgemeinschaft zugeordnet bleibt, lediglich seiner eigenen Wertwelt, seinem Urteil und seinem Vernunftinteresse verpflichtet. D. h. Theologie müßte zwangsläufig zur Religionsphilosophie werden, würde ein Theologe im Verzicht auf die Verantwortlichkeit gegenüber der Glaubensgemeinschaft seine Wissenschaft als Privatunternehmen betreiben. Ähnlich verhält es sich mit der vorwiegend deskriptiv arbeitenden Religionswissenschaft, die sich oftmals wie eine empirische und damit „emanzipierte" Wissenschaft gebärdet. Dabei plädiert S. keineswegs für den Verzicht auf diese Wissenschaft; im Gegenteil: er weiß ihren Wahrheitsdienst zu würdigen, indem er auf die vielen religionsgeschichtlichen, religionsvergleichenden, religionsphänomenologischen, religionspsychologischen und religionssoziologischen Untersuchungen und Resultate verweist. Nicht der Verzicht auf eine der drei Disziplinen, sondern die Partnerschaft von Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft ist das Gebot der Stunde.

2. Besonders reizvoll stellt sich der zweite Problemkreis „ Die Kirchlichkeit der Theologie" dar. Da an dieser Stelle nicht alle Gedanken S.s skizziert werden können, seien einige besonders brisante, aber auch weiterführende hervorgehoben: einmal die sehr zentrale Problematik der verschiedenen theologischen Fakultäten an den Universitäten, wodurch so etwas wie eine Einheit der Theologie unmöglich geworden ist. Vielmehr zeitigt sich die Theologie in viele Theologien aus, stellt sich in gegensätzlichen Richtungen und Schulen dar. Es entsteht damit die Frage, ob die Theologie in ihrer konfessionellen Funktionalität überhaupt noch der christlichen Wahrheit dienen kann. S. bietet in dieser Aporie die „Tübinger Lösung" an: d. h. er bringt die Verschiedenheit der Fakultäten mit der Problematik der Schulbildung in der Geschichte überhaupt in Verbindung und erhofft sich so eine Lösung in der gegenwärtigen konfessionellen und ökumenischen Situation. Weil die Pluralität von Systemen und Schulen durchaus legitim sein kann, Spaltungen und Trennungen der Kirche oftmals nur durch nichttheologische Ursachen und Motive zustande kamen, sieht S. für die Zukunft, zwar nicht auf der Basis der „unum", wohl aber auf der der „koinonia", also eines vertieften Einheitsverständnisses, eine große ökumenische Möglichkeit auf sich zukommen. Für die Theologien hätte dies die Konsequenz: Was nun nicht mehr „draußen" ist, kann „drinnen" Schule sein. Folgende Beobachtung führte zu diesem Vorschlag: eine in den Konfessionen geübte Uniformität nach „innen" führt nach „außen" hin zwangsläufig zum Gegenteil. Nach S.s Vorschlag muß etwas dagegen geschehen, daß eine mit den Mitteln der äußeren Durchsetzung ermöglichte Uniformität sich nach außen hin in Gegensätzen Luft macht und so auch die Konfessionen erhält. Danach kann es nur das Gebot der Stunde sein, daß die Konfessionen selbst als theologische Schulen fungieren, daß sie in ihrer Gegensätzlichkeit produktiv werden, den Gegensatz als Wohltat erfahren, um auf diese Weise zu sich selber zu finden, wenn auch nicht im Sinne einer verwaltbaren Komplementarität, sondern im Sinne einer tiefer begriffenen „Einheit".

Für S. steht zum andern die prinzipielle Kirchlichkeit der Theologie nicht in Frage. Es läßt sich ja eine autonome Wissenschaftlichkeit nicht dadurch erreichen, daß man die Glaubensvoraussetzungen und den grundsätzlichen Kirchenbezug der Theologie negiert. Jedoch besteht die Problematik bis dato darin, daß die Frage der „Kirchlichkeit" selbst mit erheblichen Unklarheiten behaftet ist. Ist „Kirchlichkeit" deckungsgleich mit einer Art „Korpsgeist"? Jedenfalls ist es mit dieser unbestrittenen „Kirchlichkeit" der Theologie nicht zum besten bestellt. Die amtlichen Verkünder der Kirche sind gegenüber ihren Ergebnissen und Forschungsresultaten (z. B. in der Exegese) relativ desinteressiert. In vieler Hinsicht ist diese Kirchlichkeit der Theologie zu eng ausgelegt. Das Konzept war so, daß sich die Theologie bislang nicht selber definieren konnte, daß sie also nicht selber ihr „Objekt", ihre eigene „Sinnfunktion", ihre Methoden und ihr Engagement konstruktiv und kritisch entwerfen konnte. Nur „ex delegatione" konnte und durfte der Theologe seine Wissenschaft betreiben. Ist jedoch die Theologie Hilfsorgan und Instrument des kirchlichen Lehramtes, dann kann sie nicht mehr einen eigenständigen Titel als Glaubenswissenschaft führen. Allein der Papst und die Bischöfe sind dann die eigentlichen „doctores seu magistri" in der Kirche, andere Lehrer kann es iure divino in der Kirche nicht geben. Lehrt man dennoch, kann dies folglich nicht geschehen auf den Titel der theologischen Wissenschaft hin, sondern allein als Delegierter des einzig legitimen Lehramtes. Bei einem solchen Verzicht auf den Rechtstitel der theologischen Wisenschaft ist es begreiflich, weshalb die kirchliche Autorität, ihre Überwachung und Lenkung eine so große Rolle spielen, ja spielen müssen. Die Stellung des Theologen ist danach sehr ambivalent: er wird zwischen Vernunft und Autorität hin- und hergerissen. Auf der einen Seite hat er infolge der Delegation eigentlich ein Kirchenamt inne, auf der anderen Seite aber soll er seine Tätigkeit mit Hilfe der Vernunft und mit der rationalen, wissenschaftlichen Methode durchführen. Der Vf. fordert andere Modelle. In der Tat hat das Ineinander, Miteinander und Füreinander von Verkündigung, Forschung und Lehre anders auszusehen. Dabei gilt nach wie vor: „Nicht um Ungebundenheit oder Bindungslosigkeit geht es, sondern gerade um jene Bindung des Glaubens an das Denken und an die wissenschaftliche Methode, zu denen die Theologie sich bekennen muß, will sie nicht als ideologisch manipulierter Funktionär erscheinen." (84) Inzwischen scheint sich eine Überwindung des Delegationsmodells anzubahnen. Es sieht in der Tat so aus, als ob es durch eine Art „Kooperationsmodell" ersetzt werden soll. Zumindest haben die Reden von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland deutlich einen solchen Eindruck hinterlassen. Bei allem Bemühen um Kontinuität sind die Neuansätze dafür unverkennbar. D. h. der Papst anerkennt die Autonomie der Theologie und respektiert ihre Methoden, er fordert sogar zu Neuformulierungen heraus. Letztere will er als Angebot an die Kirche verstanden wissen. Hier deutet sich so etwas wie ein Kooperationsmodell an, wobei die Funktion des kirchlichen Lehramtes in erster Linie eine Schutzfunktion für die Wahrheit des Glaubens ist.

3. Der dritte Komplex, der von der Theologie im „Lebensfeld der Kirche" handelt, enthält zwei sehr wichtige und hilfreiche Impulse für das ökumenische Ringen unserer Tage. S. drängt darauf, daß der Einheitsbegriff selbst grundsätzlich neu überdacht werde, bevor man an die Verwirklichung der sichtbaren Einheit herangeht. So kann es nicht angehen, daß ein „monolithisches Einheitsbild" das ökumenische Ringen beherrscht, ein Denken also, welches keine Gegensätze zuläßt. Das Wort „Einheit" hängt eng zusammen mit der Zahl „eins" und legt infolgedessen ein arithmetisches Verständnis der Einheit nahe, welches die „Zweiheit" bereits als „Entzweiung" mißverstehen könnte. Ökumenisches Denken sollte von einem solchen Einheitsideal grundsätzlich lassen. Dahinter steht zweifelsohne das Einheitsmodell der „totalen Institution": alle haben dasselbe zu denken und zu tun. Wenn die Ökumene ernsthaft in der Verwirklichung der sichtbaren Einheit weiterkommen will, muß also dem quantifizierenden Einheitsdenken der Abschied gegeben werden: weg von der Einzahl, der Einförmigkeit, der Eintönigkeit, der Einerleiheit! Einheit wäre dann neu zu begreifen als eine Grundkraft, „die die Vielen zusammenführt und zusammenhält über die Gegensätz hinweg, ja die gerade die Gegensätze miteinander verbindet. Das gute alte Wort dafür lautet: Gemeinschaft. Gemeinschaft ist die Weise, in welche Personen über alle möglichen sachlichen Gegensätze hinweg im Dienst an der einen gemeinsamen Aufgabe sich zusammengehörig wissen" (97). Dies schließt eine klare Einheitsbasis keineswegs aus; es bedeutet für die Kirche das Bekenntnis zum einen Herrn und zur Sache des Evangeliums. Gefährlich wird es indes, wenn „das Einheitskriterium immer weiter nach außen, in die Peripherie wandert ... in die Details, so daß immer schon an der Peripherie die Stolperdrähte der Einheit gespannt werden" (98).

Nicht zuletzt ist auch die Frage des Kompromisses von großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Gemeint ist nicht nur der Sach- und Formelkompromiß, sondern vor allem auch der „Kompromiß des unvermittelten kontradiktorischen Pluralismus", der beinhaltet: Die Parteien setzen wohl, jede auf ihre Weise, auf die ‚zukünftige Entfaltung und Entwicklung'" (109), was ihre jetzt noch nicht zu vereinbarenden Glaubenssätze angeht.

4. Für die „Theologie im Gang der Geschichte" ist ein geklärtes und gefülltes Verständnis dessen, was „Tradition" ausmacht, sehr wichtig. Bei S. trifft man auf ein sehr klares theologisches Traditionsverständnis, ja auf eine „vernünftige Freiheit für die Sache der christlichen Überlieferung" (120). Respekt vor tabuisierten Traditionen ist ihm fremd. Im übrigen versucht der Vf. an den theologischen Sinn des Traditionsprinzips im Christentum auf zweifache Weise heranzukommen. Dadurch gelingt es ihm auch, alle Dimensionen in den Blick zu bekommen. Er versteht einmal die Tradition als „Tradition des Wortes" in der Kirche, infolgedessen die Kirche als „Überlieferungsträger des Wortes" und die Tradition selbst als „weitergehendes Wortgeschehen", und zum andern als „Tradition des Lebens", wodurch die Kirche als Träger einer bstimmten Lebensbewegung und die Tradition selbst als Prozeß der Lebensübermittlung zur Darstellung kommt. Damit wird auch klar: „In der christlichen Tradition geht es ... zutiefst um ein Christsein, das ganz elementar als Mensch-Werdung zu verstehen ist: als Werden des neuen Menschen aus dem Wort des Lebens." (125) Das ist ein Fundament, von dem S. sowohl das Negative und Ambivalente als auch das Positive in der Geschichte angehen kann. So vermag er (um nur ein Beispiel aufzugreifen) entgegen dem Zeittrend die Ambivalenz des Fortschrittdenkens offenzulegen. Aus diesem Grunde plädiert er nicht für den Fortschrittsgedanken im Bereiche der Dogmatik, sondern für „Erneuerung". Und der heutigen Theologie als einer „Theologie im Wandel" legt er nahe, das Fortschritts- bzw. das Entwicklungsdenken zu überdenken. „Allein der Begriff der Geschichte scheint dem geschichtlichen Dasein der Glaubenden, die eine ursprüngliche Botschaft unter stets neuen Bedingungen zu realisieren trachten,

angemessen zu sein, auch und gerade im Blick auf das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, Evangelium und Kirche, Schrift und Tradition, Dogma und Wort Gottes. Dafür könnte die Unterscheidung Heideggers zwischen Selbigkeit und Gleichheit von Nutzen sein, die besagt, ein historischer Inhalt könne in seiner Wirkungsgeschichte zwar „derselbe, aber nicht der gleiche bleiben" (145f).

Wie sehr der Vf. mit der Geschichte des Glaubens und der Theologie vertraut ist, zeigt vor allem der Beitrag „vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter", der den Blick hinlenkt auf die Theologen des Mittelalters, die sich „als Baumeister des Denkens und Architekten des Glaubens, ja als Konstrukteure der geschichtlichen Wirklichkeit verstanden" (160).

5. Vor allem aber der 5. Abschnitt, der die „Theologie als lebendiges Programm" zum Thema hat, vermag etwas von der großen Faszination der Entwürfe der Theologiegeschichte zu vermitteln. S. läßt einen förmlich den „Geist der Katholizität" in der Theologie des Thomas von Aquin spüren und zeigt an der Grundfigur J. S. Drey auf, wie gerade in Umbruchzeiten originäre wissenschaftstheoretische Leistungen in der Theologie möglich wurden, die auch für unsere Tage noch Modellcharakter besitzen. Hier wird vor allem auch das Ziel der wissenschaftlichen Theologie deutlich: „den ganzen Glauben als ein sinnvolles Ganzes zu begreifen". Diesen Punkt gilt es zu unterstreichen: „Wissenschaftlich ist eine solche Theologie dann, wenn sie ihre Aussagen hinreichend begründen kann durch innere Stimmigkeit der Zuordnung. Innere Stimmigkeit ist dort gegeben, wo eine zwingende Architektur vorliegt, die sich von einer Zentralidee ableiten lassen können muß" (194). Auf diese Arbeit der Vernunft kann die Kirche gar nicht verzichten. Und wenn auch die Religion sich zur Theologie verhält wie das Leben zum Begriff, so entsteht Theologie dennoch „zwangsläufig, weil alles Leben nach Begreifen drängt" (197).

In all seinen Beiträgen des Sammelbandes spürt man, wie sehr auch S. selbst der „Eigenart der Tübinger Schule im Geiste Dreys" treu geblieben ist. Auch er weiß sich im Schnittpunkt der „Kräftefelder des Glaubens, des Denkens und des Lebens". Seine eigene Theologie ist „durch das Miteinander und Ineinander von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Lebendigkeit geprägt". Er will seinen Beruf nicht als Glaubenswissenschaftler im „Niemandsland" betreiben, sondern – wie die Tübinger vor ihm –, „an dem Ort, wo die Kräfte lebensvoll, wenn auch spannungsvoll, begegnen" (198). Dem kann man nur von ganzem Herzen beipflichten und wünschen, daß gerade dieses Buch in viele Hände (vor allem der Theologie-Studierenden) gelangt. Die Beschäftigung mit den einzelnen Beiträgen des Sammelbandes kann dem zur nützlichen Lektüre werden, der sich seines eigenen theologischen Standpunktes klar werden will. Es gibt im übrigen selten Werke, die auf so geringem Raum so viel Klarheit vermitteln und solch gelungene Positionsbestimmungen anbieten.

München Heinrich Döring

Glöckner, Richard: **Biblischer Glaube ohne Wunder?** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1979). S. 132 (Sammlung Horizonte N.F. 14); kart. DM 14.–

In dem um religionspädagogische Vermittlung der ntl Wunderproblematik bemühten Bändchen versucht der Vf., der als Schüler von H. Zimmermann, Bonn, mit einer Arbeit über das Lk-Ev. hervorgetreten ist, Zugänge zum ntl Sprechen über die Wunder Jesu aufzuzeigen. In 5 Kap. wird die Fragestellung abgehandelt. Einsetzend und für die Arbeit bestimmend bleibt die Skizze der weltanschaulichen Position des hl. Augustinus. Er hat die Welt als fortdauernde Schöpfung Gottes gedeutet. So läßt sich bei ihm die Faktizität eines Wunders nicht von der Zeichenhaftigkeit trennen (21). Hingegen habe der Begründer der modernen Wunderkritik Baruch Spinoza die Welt als einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang zu interpretieren versucht. Wunder sind demnach Werke der Natur, die die menschliche Fassungskraft übersteigen. Eine solche Einschätzung des Wunders sei „Ausdruck einer radikalen Glaubenskrise" (25). Im 3. Kap. wird die Ansicht vertreten, daß die Faktizität der meisten Wunder Jesu nicht in Zweifel zu ziehen ist, da ihre Berichte auf einen historischen Kern zurückgeführt werden könnten. Dabei werden die gesicherten Ergebnisse der formgeschichtlichen Analyse der ntl Wundertradition von O. Weinreich über R. Bultmann bis zu G. Theißen nur unzureichend gewürdigt. Die religionsgeschichtlichen Parallelerzählungen zu ntl Wundergeschichten mache aus der Sicht des Vf.s nur noch einmal mehr bewußt, daß die Taten Jesu wie seine Person geschichtlich unableitbar und deshalb mit jenen anderen antiken Wundertätern schwerlich vergleichbar seien. Im vorletzten Kap. begründet der Vf. seine These, daß die Wunderzeichen Jesu nicht nur im Glauben an ihn angenommen und recht verstanden werden können, sondern daß das Wunder selbst dem Glauben häufig auch vorausgeht und ihn begründen kann. Seine Argumentation kann aber die ntl Kritik an einem aus Wundern abgeleiteten Glauben (vgl. Joh 4,48; Lk 4,23ff und die mk. Wundergeheimnistheorie z. B.) nicht entkräften. Das 5. und letzte Kap. widmet der Vf. der Einzelinterpretation ntl Wundergeschichten und mit ihnen in Beziehung stehender Texte (Mt 3,13–17; Mk 8,27–38; Mk 6,32–44 ; Lk 13,10–17). Besonders die letzte Auslegung macht das Anliegen des Vf.s überdeutlich, an der weltanschaulichen Position des hl. Augustinus in der Wunderfrage festzuhalten und auf diese Weise die Historizität der meisten Wunder Jesu nicht von einer theologisch-christologischen Interpretation abkoppeln zu lassen.

Sollte einem Leser an dem Stand der apologetischen Auseinandersetzung mit den Wundern Jesu gelegen sein, so sei ihm dieser Band empfohlen; wenn nicht, sollte er den von A. Suhl hrsg. Aufsatzband, Der Wunderbegriff im Neuen Testament, Darmstadt 1980, zur Hand nehmen.

Duisburg Ulrich Busse

Wenisch, Bernhard: **Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders.** – Salzburg: St. Peter 1981. 273 S.

Man braucht nicht lange in dem Buch herumzublättern, um festzustellen, daß sich hier ein Autor zu Wort meldet, der so ziemlich gegen die gesamte derzeitige „opinio communis" der Theologen anschwimmt. Es wäre aber schade, wenn daraufhin das Werk ungelesen beiseite gelegt würde. Wenisch, ein entschiedener „Selbstdenker", geht die schwierige Problematik der Wunder nämlich nicht nur umfassend an. Trotz des weiten Schlachtfeldes, auf dem er so manchen hart attackierten Fachkollegen zurückläßt, wird man ihm auch nicht leicht Oberflächlichkeit im Urteil vorwerfen können – wer gibt sich wie er z. B. die Mühe, die beiden Auflagen von K. Rahners „Hörer des Wortes" oder von A. Langs „Fundamentaltheologie" miteinander zu vergleichen?

Im einleitenden § 1 wird die Problemstellung angerissen: Wie die moderne Naturwissenschaft geht auch die kritische Historie von einem innerweltlich geschlossenen Erfahrungszusammenhang aus. Hat in diesem Kontext das Wunder als ein einzigartiges, von Gott unmittelbar hervorgerufenes Ereignis überhaupt eine Chance? Um nicht von vornherein sachinadäquat zu argumentieren, muß das theologische Fragen nach dem Wunder allein von dem ausgehen, was als Wunder im kirchlichen Leben erfahren wird; es darf sich nicht die Prämissen eines modernen immanentistischen Weltbildes von vornherein vorgeben lassen.

Konsequenterweise werden im 1. Teil der Arbeit zunächst eingehend die metaphysischen und erkenntnistheoretischen „Voraussetzungen für eine Theologie des Wunders" diskutiert, insbesondere in Auseinandersetzung mit K. Rahner als hervorragendem Vertreter der transzendentalen Methode, aber auch mit den Begriffen von Offenbarung, wie sie sich bei F. Schillebeeckx und H. Küng finden.

Im 2. Teil („Wunder in der Geschichte des christlichen Glaubens") wird demgegenüber relativ knapp zuerst das biblische Zeugnis über die Wunder und deren heutige exegetische Behandlung besprochen. Aus der weiteren Theologiegeschichte kommen sodann Augustinus, Thomas von Aquin, die „systematische Apologetik" (namentlich A. Lang und A. Kolping), als „andere Stimmen in der katholischen Tradition" B. Pascal, M. Blondel, P. Rousselot, K. Rahner, schließlich als „offizielle Lehre der Kirche" das 1. und 2. Vat. zu Wort.

Der 3. Teil ist der „systematische(n) Betrachtung des Wunders" gewidmet. Als Ausgangspunkt für das Verstehen von Wundern umreißt W. phänomenologisch das interpersonale Ausdrucksgeschehen. Schon im Blick auf die Wunder Jesu wurden als wesentliche Kategorien a) das soteriologisch-eschatologische, b) das theophane Moment, c) die kausale Transzendenz herausgestellt. Systematisch werden nun zunächst die beiden ersten Momente in ihrem wechselseitigen Bezug zueinander und abschließend die Probleme hinsichtlich der göttlichen Verursachung der Wunder erörtert, wobei im Hinblick auf die Frage nach einer definitiven Erkennbarkeit göttlicher Verursachung die Parapsychologie einen großen Stellenwert erhält.

W. überzeugt mich am meisten, wo er in Auseinandersetzung mit der Zuordnung von „transzendentaler" und „kategorialer Offenbarung" bei K. Rahner (79–94. Vgl. die entsprechende Kritik am Wunderbegriff M. Blondels und P. Rousselots, 161–164) die Notwendigkeit einer auch objektiv manifesten (nicht nur subjektiv vollzogenen) Offenbarkeit göttlichen Heilshandelns heraushebt, die das, was allgemein geschichtlich erfahrbar ist, grundsätzlich sprengt. In eigener Akzentuierung nimmt er hier den Grundgedanken auf, der fundamentaltheologisch das Werk H. U. von Balthasars von den meisten anderen zeitgenössischen Ansätzen unterscheidet. Trotz dieser Übereinstimmung im Prinzipiellen und der damit verbundenen partiellen Zustimmung zu mancher Kritik im Detail kann ich im übrigen der hier vertretenen Konzeption aber nur wenig folgen. Ergibt sich aus der richtigen Einsicht in die Schwächen der transzendentalen Position K. Rahners die Notwendigkeit eines nicht-transzendentalen Ansatzes in der Theologie (und Philosophie) überhaupt (vgl. 92f)? Ein „transzendentaler" und ein „dialogisch-geschichtlicher Ansatz" müssen nicht notwendig unvereinbar sein (vgl. 215 A 841). Mit der Fehleinschätzung dessen, worum es im transzendentalen Denken letztlich geht, hängt nicht nur ein unzureichendes Verstehen von Hermeneutik im allgemeinen zusammen (vgl. 70ff). Trotz der Betonung des notwendigen theo p h a -

nen Moments fällt W. gelegentlich auch in einen Begriff von Wunder als einem Geschehen rein an sich, ohne Bedenken des für uns zurück, etwa wenn er bereits die Auferstehung – nicht den Akt, in dem uns diese Offenbarung wird – Wunder nennt (vgl. z. B. 189, 242ff).

Der Mangel an Verständnis für die transzendentale bzw. hermeneutische Problematik macht sich vor allem bei dem Versuch bemerkbar, die ntl Vermittlung der Wunder Jesu auf die diesen zugrunde liegenden Fakten zu transzendieren. Der Kritik an in Einzelfällen zu weitgehenden formgeschichtlichen Konstruktionen von „Wunderschemata" wird man gern zustimmen. Nicht richtig ist aber die Behauptung, daß kritische Exegeten heute allgemein schon vom bloßen Vorliegen eines Schemas auf die Nicht-Historizität des berichteten Ereignisses schlössen (vgl. 119ff). Der in diesem Zusammenhang häufiger zitierte R. Pesch etwa unterzieht Wunderberichte, für die er einen historischen Kern annimmt, nicht weniger einer formgeschichtlichen Analyse als solche, wo er aufgrund der theologischen Intention der Wundergeschichte (z. B. des Motivs der christologischen Überbietung atl Aussagen bei der Schilderung von Seesturm und Seewandel) glaubt, daß es hier nicht um die Darstellung eines besonderen Eingreifens Gottes in den Naturverlauf gehe. Die Entscheidung über historische Authentizität mag dabei bisweilen von metaphysischen Vorurteilen mitbeeinflußt sein. Was aber ist auf der anderen Seite von dem methodischen Kurzschluß W.s zu halten, weil es (vom kirchlichen Glaubensbewußtsein her gesehen) feststehe, daß die Substanz der ntl Wundergeschichten auf wirklichem Geschehen basiert, spreche die Wahrscheinlichkeit für die Historizität jedes einzelnen im NT berichteten Wunders (vgl. 125)?

Schwerer wiegt, daß im Hinblick auf den historischen Kern der ntl Wunderberichte die redaktionelle Überarbeitung von Wundergeschichten durch die Evangelisten für W. wie fast allgemein bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus pauschal als „theologische Übermalung" fungiert[1]. Den jeweiligen Stellenwert der im NT berichteten Wunder beurteilt auch W. darum von einem vorgängigen Schema her – nicht einem literarischen zwar, aber einem systematischen Konzept von Wunder –, anstatt den hermeneutischen Leitfaden dafür aus der Theologie der Evangelisten zu gewinnen – etwa aus der Anweisung des Markus, den Offenbarungswert der Wunder von der letztgültigen Offenbarkeit der Gottessohnschaft Jesu angesichts seines Todesschreis, oder der Aufforderung des Johannes, die in den Zeichen aufstrahlende Doxa von der Vollendung der Herrlichkeitsoffenbarung am Kreuz her in den Blick zu nehmen.

In seiner systematischen Betrachtung des Wunders zieht W. es vor, von „Wundern der Gegenwart bzw. unmittelbaren Vergangenheit", insbesondere von Geschehnissen in Lourdes, auszugehen, weil sich dabei „die Probleme der historischen Rückfrage wie beim NT" nicht stellen (vgl. 194). Hier ist einmal offensichtlich das Problem des „Jüngers zweiter Hand" noch nicht in aller Schärfe erkannt. Sodann wird doch wohl übersehen, daß der Interpretationsrahmen für die Erfahrungen in Lourdes insgesamt weit weniger entmythologisiert ist als der theologische Rahmen, in dem die Evangelisten uns die Wunder Jesu vorlegen. Der Versuch, Wunder systematisch in Analogie zu (wohltuenden) „Geschenken der Liebe" zu begreifen (vgl. 186f, 215, 251 und 247 das über „glückliche Fügungen" Gesagte), entspricht auch eher dem Erwartungshorizont an Wallfahrtsorten als der Phänomenologie des NT, wo die Erfahrung der Wunder Jesu in der redaktionellen Darbietung der Evangelisten stets etwas von der Gefährlichkeit des Kreuzes (Markus, Johannes), des radikal treffenden Wortes (Matthäus) oder der Auslieferung an die Ausgestoßenen (Lukas) mit sich bringt. Im Unterschied zu der „ursprünglichen" Form, in der die Wunder Jesu vermutlich sprachlich dargeboten wurden, sind sie im kanonischen Kontext ihrer Verkündigung so sehr integraler Teil des Redens und Handelns Jesu, daß man sie kaum noch sachgerecht als „Geschenke" von der alles fordernden Selbstgabe des Herrn abheben kann.

Auch W. sieht die ordnende Mitte für alles Begreifen von Wundern zwar in der – mit dem Kreuz Jesu untrennbar verbundenen – Auferstehung (vgl. bes. 210). Entscheidend wird in diesem Zusammenhang aber die Frage, wie sich die Evidenz des Siegs Jesu über den Tod geschichtlich vermittelt.[2] Letztgültiges Medium für das eschatologische Offenbarwerden der Macht Gottes ist nach W. jedenfalls nicht das „Fleisch" Jesu, d. h. die zwischen Empfängnis und Tod eingespannte kenotische Existenz des Logos, wenn er das „Wunder im strengen Sinn" dort sucht, wo geschöpfliche Wirkkraft prinzipiell überschritten wird (vgl. bes. 228ff).

Interessant ist, daß W. Rahners Begriff einer (universalen) transzendentalen Offenbarung zwar zurückweist, selbst aber als Voraussetzung für die Erkenntnis eines wunderbaren Geschehens als gottgewirkt entschieden auf der Notwendigkeit eines besonderen, übernatürlichen Glaubenslichtes insistiert. Von hierher hat er einmal Mühe, die Lehre des 1. Vat. über die Erkennbarkeit von Wundern aufzunehmen (vgl. 167ff und die dort vorgenommene Abgrenzung gegenüber der Interpretation von H. J. Pottmeyer). Zum anderen verstrickt er sich in einen merkwürdig anmutenden Okkasionalismus göttlichen Wirkens im Innern des Adressaten von Offenbarung je parallel zum außen gesetzten Faktum. Als Vorstellungsmodell scheinen dabei allerdings letztlich Ereignisse zugrunde zu liegen, wo z. B. „der Glaube dessen, der mit der Fähigkeit paranormaler Heilung begabt ist, in dem, der durch ihn geheilt wird, eine unmittelbare Gotteserfahrung inspirier(t), die entweder die Heilung auslöst oder sie begleitet" (222). Dieses Modell, von einer christologisch zentrierten Pneumatologie her durchdacht, führt aber nicht notwendig zur Annahme eines Parallelismus zwischen objektivem und subjektivem Geschehen, sondern könnte konsistenter auf dem Boden der Theologie H. de Lubacs entwickelt werden, der W. im 1. Teil seines Buches gegenüber K. Rahner zumindest an einer Stelle den Vorzug zu geben scheint (vgl. 82f A 303).

So wenig mich die in diesem Buch vorgelegten Lösungsversuche zu überzeugen vermögen, scheint es mir doch wie kaum eine andere zeitgenössische Studie zur Wunderproblematik eine Vielzahl von oft übergangenen Fragen im gesamten Bereich der Fundamentaltheologie ans Licht zu heben, deren zureichende Beantwortung noch aussteht.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. 122ff, dazu meinen Beitrag: Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu, in: TrTZ 90 (1981) 41–58.

[2] Vgl. dazu H. Verweyen, Die Ostererscheinungen in fundamental-theologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981) 426–445.

Lotz, Johannes B.: **Was gibt das Christentum dem Menschen?** Grunderwartungen und Erfüllung. – Frankfurt am Main: Knecht (1979). 215 S., geb. DM 26.80

Angesichts der Pluralität heutiger Sinnentwürfe ist die Frage aktuell, was das Christentum an Antworten auf die Lebensfragen bereithält und ob es ein Entwurf unter vielen ist. Dabei soll im vorliegenden Werk sowohl für Christen selbst, aber auch für Andersdenkende aus dem Selbstverständnis des Menschen und des Christentums heraus eine Antwort versucht werden. Das Problem stellt sich auch angesichts des Anspruchs, den das Christentum erhebt, eine Antwort auf die entscheidenden Lebensfragen geben zu können. Der Vf. setzt sich dabei mit den verschiedenen Sinnentwürfen der Gegenwart auseinander und den vielfältigen Wegen, die heute eingeschlagen werden.

In einem ersten einführenden und zugleich grundlegenden Abschnitt „Der Mensch als Frage und Verlangen" (13–53) sucht der Vf. die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Christlichen und zugleich deren innere Zuordnung aufzuzeigen. Dabei setzt er bei den Erkenntnissen der Immanenzapologetik an, die den Menschen aus seiner inneren Grundverfaßtheit heraus zu deuten versucht. Die in den Tiefen des Menschen angelegten Grunderwartungen kann der Mensch nicht aus eigener Leistung heraus erfüllen, sondern er ist zutiefst ausgerichtet auf eine Vollendung, die er sich schenken lassen muß.. Damit will Vf. zeigen, daß das Christliche für den Menschen nicht etwas Fremdes ist, sondern die Vollendung darstellt, für die der Mensch eine Offenheit besitzt. Die folgenden Abschnitte suchen die Konkretisierung dieses Absatzes an verschiedenen Existenzvollzügen des Menschen aufzuzeigen.

Der Vf. zeigt zunächst, wie den Grunderfahrungen der Angst, der Einsamkeit, der Sinnsuche und der Enttäuschung eine tiefe Sehnsucht nach Erfüllung innewohnt (54–74). Dabei macht der Mensch die Erfahrung, daß er seine Vollendung nicht aus eigener Kraft zu bewerkstelligen vermag, sondern angewiesen ist auf den helfenden Gott, der ihm entgegenkommt, sich offenbart und schließlich in Christus als Mensch entgegentritt. Erst dadurch findet der Mensch seine eigene Vollendung. So ist der Mensch um seiner selbst willen auf das Christliche hingeordnet.

Im folgenden wird fortgeführt, daß der Mensch in seiner Not stets Ausschau nach einem Retter hält (75–98). Rettung kann nur von Christus kommen, der durch seine Gottverbundenheit die Kraft hat, den Menschen aus seiner Gesamtnot und so auch aus allen Einzelnöten zu befreien (89–97, bes. 95). Auch an dem Urverlangen des Menschen nach Wahrheit, das eine „archetypische Struktur" des Menschen darstellt (102), zeigt L. die „Hinordnung des Menschlichen auf das Christliche" auf (104.123). Der Mensch kann letztlich die Vollendung des rationalen Wissens nur im Glauben, einem „Verstehen ohne Begreifen" (116), finden. Endgültige Erfüllung finden sein Suchen im Schauen (119–121), das in Christus, in dem Menschliches und Göttliches in eins fallen, vorgebildet ist (122).

L. versucht die Hinordnung des Menschlichen auf das Christliche auch am Streben nach Kraft zu verdeutlichen (124–146). Denn bei all seinen Erfolgen in Wissenschaft und Technik erfährt der Mensch immer auch seine Ohnmacht. Hilfe kann ihm nur zuteil werden, wenn er seine äußere Kraftentfaltung durch eine innere Umwandlung in Schach zu halten lernt. Er bedarf einer göttlichen Kraft, die ihm allein in Christus durch die Sakramente zugänglich wird (142–146).

Zur archetypischen Struktur des Menschen gehört auch seine Sehnsucht nach Gemeinschaft (147–171), die ihre wahre Erfüllung aber nur finden kann, wenn sie alles einschließt. Als Maßstab kann nur die alle Grenzen überschreitende Liebe gelten, die uns Christus vorgelebt hat (160–166). Daher verweist auch hier das Menschliche auf das Christliche (166.171). Alle Versuche einer bloß äußeren Einigung müssen in die Irre führen, in die „Vereinsamung" und „Entpersönlichung", wie es in verschiedenen ideologischen Versuchen unserer Gegenwart deutlich wird (147–150).

Schließlich versucht L., ausgehend von der Sehnsucht des Menschen nach einem erfüllten Leben, deutlich zu machen, daß alle Teilerfüllungen letztlich das Streben des Menschen nicht zufriedenstellen können (172–197). Sie verweisen noch einmal auf eine Erfüllung, die über den Tod hinausreicht und in das neue Leben der Auferstehung einmündet (185–191). Das erfüllte Leben bei Gott aber läßt nicht dieses endliche Leben hinter sich, sondern bewahrt und vollendet es (195–197).

In einem abschließenden Abschnitt legt der Vf. noch einmal kurz dar, daß das Christentum das „Ineinsfallen zwischen den menschlichen Grunderwartungen und deren Erfüllung" darstellt, was letztlich seinen Ermöglichungsgrund im Geheimnis der Menschwerdung Gottes hat (198–215.212). Dabei geht L. auch auf die Schwierigkeiten ein, die der heutige Mensch mit einer solchen Sicht hat.

Das vorliegende Buch enthält eine Menge von Anregungen und kann zur Klärung beitragen. Gegenüber einer heute weit verbreiteten Auffassung von der Pluralität der Sinngebungen versucht L. die Einmaligkeit der christlichen Botschaft und ihre Relevanz für den Menschen herauszustellen. Dies zeugt von einem Mut zum Denken und zum Argumentieren, der heute nicht mehr selbstverständlich ist. Auch steht der Vf. einer allzu schnellen Aktualisierung der Theologie, wie sie gegenwärtig beobachtet werden kann, kritisch gegenüber, da sie nach seiner Meiniung an den Außenseiten des Lebens verbleibt. Eine Aktualisierung ist wohl nur dort rechtens, wo diese auch aus der Mitte der christlichen Botschaft begründet werden kann und den Grundstrebungen des Menschen entspricht. Andererseits wirft aber auch der durchgehende Rückgriff auf die Grundsehnsüchte des Menschen Fragen auf, nämlich u. a. die nach der Legitimität eines solchen Ansatzes und seiner Begründung. Es ist vor allem die Frage, wie die Sehnsucht nach dem Unendlichen in einem Endlichen selbst gedacht werden kann, ja muß. Einer Funktionalisierung des Christlichen sucht der Vf. dadurch zu entgehen, daß das Christliche zwar als die Erfüllung des Menschlichen interpretiert wird, aber nicht aus diesem abgeleitet werden kann.

Das Buch will suchende Menschen innerhalb und außerhalb des Christentums ansprechen und zeigen, daß es dem Christentum um den Menschen geht und so die Entscheidung für Gott als eine solche für den Menschen zu verstehen ist. Man wird in dem angesprochenen Sinn weiterfragen müssen und kann wichtige Anregungen aus vorliegendem Werk erhalten.

Eichstätt Philipp Kaiser

Becker, Gerhold: **Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität.** Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. Regensburg: Friedrich Pustet 1982, 382 S.

Das Erstlingswerk des Autors (Die Theologie in der Gegenwart, Regensburg 1978; vgl. ThRv 76, 1980, 300–309) mündete in das ausdrückliche Versprechen aus, das auf den Begriff zu bringen, was er dort in phänomenologischer Analyse entwickelt hatte. Dieses Versprechen löst er nun, wenngleich in deutlich erweiterter Form, in seinem neuesten Werk ein, das in einem Theorieentwurf des neuzeitlichen Christentums gipfelt (268–344). Um dieses Ziel zu erreichen – und es fundiert zu erreichen –, zieht es jedoch einen gewaltigen Bogen, der das zugrunde gelegte Paradigma, die Reflexion der Neuzeit im Denken Ernst Troeltschs, zunächst so angeht, daß Troeltsch in der Spiegelung seiner Rezeption aufscheint (9–116).

Die ingeniöse Anlage der einleitenden Ausführungen bringt es mit sich, daß diese Rezeptionsgeschichte auf zwei Ebenen nachgezeichnet wird. Auf der ‚oberen' Ebene, also im Hauptzug der Untersuchung, erscheint Troeltsch zunächst im Disput mit den ihm massiv (Barth) oder differenziert (Gogarten) widersprechenden Zeitgenossen (9–47), sodann im Gespräch mit der durch die Namen Kasch, Tödt und Pannenberg gekennzeichneten Troeltsch-Forschung der Gegenwart (48–60). Gleichzeitig setzt sich B. auf der ‚unteren' Ebene in ebenso fairer wie kritischer Gegenargumentation mit der gesamten übrigen Troeltsch-Literatur, einschließlich der ostdeutschen und ausländischen Publikationen, auseinander, so daß ihm der einleitende Teil der Arbeit geradezu zu einer Darstellung der gesamten Troeltsch-Rezeption gerät. Dabei bestätigt die abgewogene Behandlung Gogartens, wie treffsicher dessen Verhältnis zu seinem Lehrer Troeltsch von Gertrud von le Fort in der Enzio-Figur ihres ‚Kranz der Engel' (von 1946) geschildert wurde. Der Darstellung der an Troeltsch geübten Kritik, auf die B. in späterem Zusammenhang nochmals zurückkommt (168–174), folgt eine spiegelbildliche Skizzierung Troeltschs als Kritiker, der hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Ritschl wesentliche Positionen seines Systems erarbeitet (101–116). Schon hier nimmt B. einen Schlüsselgedanken seiner Untersuchung in der Form vorweg, daß er die Neuzeitthematik gleicherweise als Einheitshorizont wie als strukturierendes Prinzip der Troeltschschen Gedankenwelt begreift (100–116).

Im einzelnen schreitet B. sein Aufgabenfeld in drei Schritten ab, wobei er sich angesichts der geschichtsorientierten Denkweise seines Autors, die sich methodologisch in dessen Bekenntnis zur Unumgänglichkeit der historisch-kritischen Methode äußert (145ff; 345ff), zunächst der Ausarbeitung der geschichtlichen Grundkategorien in Gestalt der Geschichtslogik (117ff), einer Bestimmung des historischen Gegenstands (134ff) sowie einer geschichtsbezogenen Verstehenstheorie (138ff) zuwendet. Dabei zwingt ihn das eigentümliche Schwanken Troeltschs zwischen Hermeneutik und Metaphysik, das nicht zuletzt in seiner distanzierten Äußerung zur „Allmacht der Analogie" zum Vorschein kommt (146), auf eine Darstellung der Verstehenstheorie das Referat der erkenntnistheoretischen Position seines Autors folgen zu lassen (157–167).

Schon in dieser außerordentlich gut fundierten Grundlegung wird echte Erschließungs-, um nicht zu sagen Pionierarbeit geleistet. Der Eindruck, mit einem profunden Kenner der umfangreichen Materie konfrontiert zu sein, der auch unveröffentlichtes Nachlaßmaterial für seine Untersuchung auswertet (126, 291, 354f), bestätigt sich vollauf beim zweiten Gedankenschritt, welche der Darstellung der für Troeltsch zentralen Herleitung des neuzeitlichen Bewußtseins aus dem Verfall der mittelalterlichen ‚Einheitskultur' gilt (168–179). Wie zu Beginn wendet B. auch hier eine Doppelstrategie an, durch welche die Aufgabe der ‚Genealogie' beständig auf die einer ‚Prinzipientheorie' hin überschritten wird. Demgemäß arbeitet er zunächst die Subjektivität als den ‚Epochenindex' heraus (180–188), um von da aus deren bewußtseinskonstitutiven (189ff), wissenschaftstheoretischen (205–226) und epochenbildenden (227–259) Konsequenzen deutlich zu machen.

Bestürzt über den massiven Widerstand, auf welchen Innovationen gerade im christlichen Bewußtseinsraum immer wieder stoßen, nimmt man die Schwierigkeiten zur Kenntnis, gegen die Troeltsch mit seinem mittlerweile fast selbstverständlich gewordenen Reformationsverständnis zu kämpfen hatte (169ff). Bei der Explikation des subjektbezogenen Wahrheitsbegriffs zielt die Untersuchung dann erstmals auf ihre Zentralthematik: die religionsphilosophische Konzeption Troeltschs, die in der Folge immer nachdrücklicher als die konzentrierende und koordinierende Klammer seines Denkens erwiesen wird (189–197). Dabei wird der schwankende Boden des Historismus, auf dem sich Troeltsch von seinen innersten Voraussetzungen her bewegte, in der Form fühlbar, daß sowohl der Wahrheitsbegriff wie der gleicherweise konstitutive Begriff von Ethik (197ff) im Kontext einer Sinnbestimmung von Mittelalter und christlicher Antike erhoben wird (189–201). Dem absoluten, uniformen und objektivistischen Wahrheitsbegriff des Mittelalters, der sein Vorspiel im ‚frühkatholischen Kompromiß' und seine krisenhafte Vorausschattung in der chalzedonensischen „Zusammensprechung der Gegensätze" hatte – (190ff), tritt in der Neuzeit der subjektivistische, auf das reflektierende Ich gegründete Wahrheitsbegriff der autonomen Vernunft gegenüber (208ff), doch nicht in Form eines sachlichen Gegensatzes, sondern einer Umstrukturierung der altchristlichen Konzeption, wie denn überhaupt der von Troeltsch herausgearbeitete Epochenunterschied als Transformation der „bisherigen Begründung des Christentums", nicht aber seiner Inhalte verstanden werden muß (215). Der Umschichtung des Wahrheitsbegriffs entspricht, wie in schöner Parallelisierung gezeigt wird, eine neue, gleichfalls durch das Moment der Selbstverantwortung und eine autonome Bestimmung der Kulturgüter gekennzeichnete Theorie der Ethik (224–227). Eingelagert sind in diesen Abschnitt erhellende Hinweise auf die ‚Einheitskultur' der antiken und mittelalterlichen Theokratie (201ff) und auf die Folgen der Konstituierung des religiösen Subjekts im theologischen Gottes- und Offenbarungsverständnis (209–214).

Einen besonderen Höhepunkt erreicht die Arbeit bei der anschließenden Analyse des ‚konstruktiven Verfalls' der überkommenen Einheitskultur, der nicht nur zur Freisetzung signifikanter ‚Nachfolgeinstanzen' in Gestalt von Sekte und Mystik, sondern, vermittelt durch diese, zur Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins und seiner konstitutiven Strukturen führte. Nicht zuletzt wirken die Ausführungen dieser subtil durchgeführten Analyse auch deshalb so eindrucksvoll, weil hier die Souveränität und Sachlichkeit besonders klar hervortritt, mit der Troeltsch bei der Entflechtung der komplexen Zusammenhänge zu Werk geht.

Wie er die vielfache Verflechtung der Reformation in den Traditionen der alten Kirche hervorhebt, gesteht er auch dieser zu, die Elemente der zur Konstituierung der Neuzeit führenden Entwicklung bereits in sich, wenngleich in noch eingebundener Form, enthalten zu haben. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem von ihm entworfenen Bild der mittelalterlichen Kirche. Obwohl er in ihr das ‚Zwangssystem' identifiziert, sieht er in ihr doch zugleich die lebendige, wenngleich nicht selten zum Kompromiß denaturierende „complexio oppositorum", (die als solche nicht nur der „Mutterschoß der kommenden Welt" (192), sondern die Vergegenwärtigung des „großen christlichen Grundgedankens" von dem allein aus Gnade geschenkten Heil ist (231). Mit der Freisetzung von Sekte und Mystik aus dem kollabierenden Kirchentypus alten Stils treten die spezifischen Formkräfte der Neuzeit zutage. An die Stelle der von der Sekte destruierten ‚Heilsanstalt' tritt das Gesetz, an die der kirchlichen Heils-Vermittlung das von

der Mystik verfochtene Prinzip der Unmittelbarkeit zu Gott (242). Dabei geht von der für die Sektenbildung konstitutiven Idee eines direkten Rückbezugs auf die biblische Ausgangsposition ein starker Anstoß zur Ausbildung des historischen Denkens aus, während die (auf die christliche Frühzeit zurückgehende) Symbiose von Mystik und Logoslehre zur Entwicklung des neuzeitlichen Denkhorizonts und der von ihm umspannten Wissenschaften führt. Deshalb darf der Verfall der mittelalterlichen Einheitskultur auch nicht nach dem Modell einer durch äußere Ursachen ausgelösten Katastrophe gedacht werden. Soviel wirtschaftliche und politische Einflüsse dazu beigetragen haben mögen, drängen in ihm doch primär die neuen Existenzformen – Sekte und Mystik – ans Licht, so daß er, wie vor Troeltsch schon Nietzsche postulierte, als ein Akt der ‚Selbstauflösung' anzusehen ist (236f). Wenn irgendwo, gewinnt hier die Vorstellung Troeltschs von einer die historischen Ereignisse durchwaltenden ‚Geschichtslogik' Gestalt und Profil. Konkretisiert wird diese an dem extrem unterschiedlichen Entwicklungsgang der „Logik christlicher Mystik", die einerseits in der Amalgamierung des mystischen Impulses mit dem griechischen Logosgedanken zur mittelalterlichen ‚Metaphysik des Geistes' und schließlich zur neuzeitlichen „Theorie der Vernunft" führte, während sie andererseits dort, wo sie Erfahrung kreatürlicher Kontingenz und göttlicher Unbegreiflichkeit blieb, zunächst den Nominalismus und dann den von diesem angebahnten Subjektivismus im Gefolge hatte (252). Überhaupt hört man in der ebenso einfühlsamen wie akribischen Darstellung B.s das Herz des Forschers Troeltsch am deutlichsten hier, bei seiner Beschwörung des Geistes der Mystik, schlagen. Dabei gilt sein besonderes Augenmerk offensichtlich der Frage nach dem mystischen Grundimpuls, der einmal als die Fühlung „des in Christo enthaltenen göttlichen Prinzips", dann als die christologisch vermittelte Erfahrung der „Immanenz Gottes in der Seele" (248) und schließlich, wie in einer Vorwegnahme von Rahners Theorem des ‚anonymen Christen', als der „von den Heiden selbst als Christus nicht erkannte Christus in uns" bestimmt wird (254).

So kann es nicht überraschen, daß die Arbeit gerade im Kontext der Analyse des mystischen Bewußtseins in ihre ‚Zielgerade' einmündet, die der religionsphilosophische Gedanke markiert. Denn die unmittelbare Folge der aufgezeigten Entwicklung war die Ausbildung und Entfaltung einer religions-philosophischen Theorie (255). Wo nämlich die Mystik auf den „in jeder Seele enthaltenen religiösen Lebensgrund" reflektiert, hat sie nicht nur die Bahnen der Philosophie berührt, sondern sich geradezu zur „Religion des modernen Menschen" entwikkelt. Darin konvergiert die Lebensleistung von Spinoza, Leibniz und Malebranche mit derjenigen der Schulhäupter der Transzendentalphilosophie (255), und darin spiegelt sich wiederum die ausschlaggebende Rolle, die der mystische Grundimpuls sowohl bei der Auflösung der traditionellen Vermittlung von Vernunft und Offenbarung (258) als auch bei der Konstituierung der spezifisch neuzeitlichen Alternativen (Ich-Erfahrung statt Autoritätsglaube, Transzendentalphilosophie statt Seinsmetaphysik, Persönlichkeitskultur statt Substanzdenken, Gesinnungsethik statt Gesetzesmoral) spielte (259). Sofern die Mystik aufgrund ihrer kognitiven Implikationen überdies auf eine theoretische Erhellung ihres Erfahrungsgrundes drängt (255), wird nun auch deutlich, wie es in der Folge zur Ablösung der kirchlich integrierten Theologie durch die religionsphilosophische Theorie in ihrem Zusammenspiel mit der sich machtvoll entfaltenden Wissenschaft kommen konnte.

Indem die Arbeit den komplexen Weg dieser ‚Erbfolge' in subtiler Aufschlüsselung nachzeichnet, setzt sie zum dritten und letzen Schritt ihres Gedankengangs an. Er gilt der Ausarbeitung einer Theorie des neuzeitlichen Christentums, die, der innersten Zielsetzung der Studie zufolge, gleichzeitig den Grundriß eines einheitlichen Konzepts von Religionsphilosophie entwirft (268–344).

Im Zentrum steht der Legitimitätsnachweis für das neuzeitliche Christentum, den B. auf dem Weg einer doppelten Verneinung erbringt: zunächst des auf Hegel zurückgehenden Evolutionsmodells (269ff), von dem sich Troeltsch durch die Erkenntnis ablöst, daß der Übergang vom antiken und mittelalterlichen zum neuzeitlichen Christentum weder als Abfall (278) noch als geschichtslogisch bedingte Ausfolgerung (273) anzusehen sei, sondern als die ihm von seinem Wesen her auferlegte ‚Bemeisterung' unterschiedlicher Weltlagen begriffen werden müsse (279); sodann des Blumenbergschen Säkularisierungskonzepts (285ff), dem der Autor (gestützt auf Troeltsch) entgegenhält, daß die zur Rede stehende Transformation durch eine „bloß ‚horizontal'-geschichtliche" Kategorie wie die der Säkularisierung überhaupt nicht adäquat zu fassen ist (287). Was sich abspielte, war vielmehr ein äußerst komplexer Differenzierungs- und Umschichtungsprozeß, bei dem lediglich der ‚Kirchentypus', nicht die Sache des Christentums verfiel (290), die nunmehr in verwandelter, pluralistisch aufgebrochener und in dialogischer Korrespondenz mit der gleichzeitig entstandenen Profankultur stehenden Form das Wesen der Neuzeit bestimmte (296). So erweist das ihr konforme Christentum seine Legitimität durch seine Selbstdarstellung in subjektiver Religiosität, in einem auf das Gewißheitsmoment verlagerten Wahrheitsverständnis, einer auf das Autonomieprinzip gegründeten Ethik und der demokratischen Form des Zusammenlebens. Auf eindrucksvolle Weise erhebt B. aus diesem ‚Zeitbild' die Prämissen einer theoretisch reflektierten Religionsphilosophie, die in ihrer psychologischen (308ff), erkenntnistheoretischen (312ff), metaphysischen (318ff) und geschichtsphilosophischen (328ff) Dimension ausgeleuchtet wird. Die verbindende Klammer dieser unterschiedlichen Perspektiven bildet fraglos der wiederholt angesprochene Gedanke von der „Immanenz Gottes in der Seele" (300f), der, gesteigert zu der Idee von der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte, nicht nur den innersten Grund der Subjektivität und Geschichtslogik bezeichnet, sondern gleichzeitig auch die Konsistenz der Theorie erweist, indem er sie auf ihren mystischen Ansatz hin durchsichtig macht. Diese Konzeption einer religionsphilosophischen Lebenstheorie ergänzt B. sodann durch die einer ethischen Lebenspraxis (331ff), die nach demselben Schematismus in ihre grundlegenden Dimensionen hinein entfaltet wird (333–344). Den zusammenfassenden Abschluß der Untersuchung bildet eine eindrucksvolle Darstellung der ‚Logik des Troeltschschen Denkens' (345–355), die nochmals den vermeintlichen Eklektiker Troeltsch als einen Denker erweist, der sein Konzept als Konsequenz gleichzeitiger Faszination und Verunsicherung durch die historische Kritik entwickelte (345) und gerade so die Doppelfrage nach der Bedeutung der Neuzeit für das Christentum und des Christentums für die Neuzeit auf ihren einheitlichen Nenner zurückführte (347).

Es ist keine Frage, daß es B. in seiner Untersuchung gelang, das ‚innere System' der scheinbar inkohärenten Gedankenwelt Troeltschs aufzuzeigen. Das ist die vielleicht schönste Frucht einer Arbeit, die sich gleicherweise durch umfassende Quellenkenntnis, einfühlsame Textinterpretation, Stringenz der Gedankenführung und Entschiedenheit in ihren Konklusionen auszeichnet. Man greift vermutlich nicht zu hoch, wenn man sie im Blick auf Blumenbergs ‚Legitimität der Neuzeit' als den gelungenen Versuch bezeichnet, die komplexe Kulturgestalt der Neuzeit auf ihren ‚christlichen Begriff' zu bringen und damit den wirklichen Legitimitätsnachweis für sie zu führen. Zurückhaltender wird dagegen die von ihr als Kern eines religionsphilosophischen Systementwurfs gebotene Theorie des neuzeitlichen Christentums zu beurteilen sein. Das aber hängt weniger mit der Ableitung als der thematischen Beschränkung auf das Lebenswerk Ernst Troeltschs zusammen. Zwar hat dieser, wie die Arbeit Schritt auf Tritt nachweist, den für das neuzeitliche Bewußtsein konstitutiven Depotenzierungs- und Liberalisierungsprozeß auf paradigmatische Weise durchmessen und in lebenslanger Rückspiegelung auf seine religiösen und historischen Ansätze reflektiert; dennoch bleibt die Frage, ob damit eine hinreichend breite und tragfeste Basis für eine religionsphilosophische Theorie gewonnen ist. Die Frage stellt sich zum einen, weil die Theoriebildung offensichtlich nur um den Preis gelingt, daß sie Elemente egalisiert und verklammert, die sich bei Troeltsch im Ungleichgewicht befinden, und daß sie den stillen Einspruch ignoriert, den die resignative Sprache Troeltschs gegen seine affirmativen Äußerungen erhebt. Denn so sehr sich das von Gertrud von le Fort entworfene Bild des großen Dialektikers bestätigt, der „in prachtvoller Antithese die Kultur an das Christentum" ausliefert, nachdem er es zuvor „scheinbar an die Kultur ausgeliefert" hatte (297), hinterläßt doch gerade auch dieses Bild den Eindruck einer letzten, durch das abschließend mitgeteilte Briefwort nur zu deutlich bestätigten Unentschiedenheit (354f). Zum anderen, und dringlicher noch, stellt sich die Rückfrage im Blick auf die in den neuzeitlichen Transformationsprozeß nicht eingegangene Kirche und ihre Theologie. Denn wenn die von Troeltsch beschriebene Form des neuzeitlichen Christentums die wahrhaft legitime ist, ließe sich daraus eine umfassende Religionstheorie nur unter der Voraussetzung erheben, daß der kirchlichen Theologie und der sie tragenden Lebensform das Prädikat der ‚Legitimität' aberkannt würde, so daß sie für die Theoriebildung außer Betracht blieben. Das aber widerspräche zutiefst den Intentionen eines Autors, der in seiner ‚Theologie in der Gegenwart' (Regenburg 1978) ein denkbar dynamisches, zeitnahes Bild der Gegenwartstheologie entwarf. Und nicht nur dies; in dem Abschnitt, der den Glauben in Beziehung zu Sprache, Handeln und Leiden setzt (126–134), weist er im Erscheinungsbild der zeitgenössischen Theologie Strukturen nach, die durchaus denen des neuzeitlichen Christentums entsprechen. Dann aber gehört zum Gestaltkonzept der Neuzeit auch ihre Koexistenz mit einer Theologie, die ihr strukturell korrespondiert, ohne ihr substantiell konform zu sein. Demgemäß müßte das Konzept einer Religionsphilosophie, die sich als Kern einer Theorie der aktuell existierenden Religionen versteht, so weit gespannt werden, daß es auch noch dieses Koexistenz-Verhältnis mitumgreift. Und dies um so mehr, als die kirchliche Theologie heute jene Funktion übernommen zu haben scheint, die nach dem Untergang der mittelalterlichen Einheitskultur den Sekten zugefallen war: die wenngleich vielfach vermittelte Rückbindung an den urchristlichen Ursprung. Doch gerade damit kommt die kirchlich integrierte Theologie einem elementaren Interesse der Theoriebildung entgegen, da es bei dieser nicht nur darum geht, das komplexe Bild des neuzeitlichen Christentums aus seinen innersten Voraussetzungen zu erklären, sondern es gleichzeitig auch in seiner Identität mit der ntl Jüngergemeinde glaubhaft zu machen.

Schwieriger noch als die Frage der Ausweitung dürfte sich aber die nach dem Erkenntnislicht gestalten, in dem die mit dem neuzeitlichen Christentum koexistierende Theologie mit diesem zusammengeschaut werden kann. Darauf muß um so mehr reflektiert werden, als sich gerade für Troeltsch die Wahrheitsfrage im Zug seiner Analysen immer wieder stellt. Das Problem scheint in eine unüberbrückbare Aporie aufzubrechen. Denn wenn der Theorieentwurf im Horizont des philosophischen Wahrheitsbegriffs verbliebe, brächte er es nur zu einem

äußerlichen Verhältnis zu der theologischen Position. Ginge er aber von ihrem Glaubensstandpunkt aus, so brächte er es nicht zur Konsensfähigkeit einer philosophischen Aussage. Doch gerade in diesem Dilemma bietet sich von Troeltsch her eine Lösungsmöglichkeit an. Sie besteht in jener fundamentalen Position, in der er mehr Beter als Forscher, mehr Mystiker als Analytiker, mehr Theologe als Philosoph ist, in seiner Überzeugung von der Konvergenz der menschlichen Gotteserkenntnis mit dem „Selbstverständnis Gottes im Menschen" (322), also in dem, was er auch den aus dem innersten Wesensgrund des Menschen aufquellenden Gottesgedanken (177) oder geradezu das im menschlichen Lebensgrund verborgene ‚Christusprinzip' nennt (250). In dieser Konzeption ist vom Glauben nur dessen Identität mit dem Ursprung behalten, nichts jedoch von seiner ekklesialen Ausformung. Deshalb geht in diesem ‚Christusprinzip' das Interesse des Glaubens mit dem der Vernunft bruchlos zusammen. Mit diesem Lösungsvorschlag verbindet sich allerdings eine letzte Frage, die durch das Geständnis Troeltschs aufgeworfen wird, daß er als Theologe eher zu den „Angeregten und Suchenden" als den Theoretikern gehöre (304; 354). Präsentiert er sich in diesem Wort, so lautet die sich damit stellende Frage, nicht eher noch als Gewährsmann für eine Theologie der Zukunft als für eine Religionsphilosophie der zu Ende gehenden Neuzeit (Guardini)? Für eine Theologie, die eher den Suchenden als den Besitzenden gälte? Für eine Theologie der Solidarität mit denen, die noch unterwegs sind? Doch das ist eine Frage, die in voller Ausdrücklichkeit erst gestellt und angegangen werden sollte, nachdem die Aufgabe einer religionsphilosophischen Theorie gelöst ist, zu der die profunde Untersuchung B.s weit mehr als nur die von ihr anvisierten ‚Prolegomena' (268) erarbeitet hat.

München Eugen Biser

Biser, Eugen: **Gottsucher oder Antichrist?** Nietzsches provokative Kritik des Christentums. – Salzburg: Müller (1982). 131 S. kart. DM 19.80

Aus der Vielzahl von B.s Nietzsche-Schriften ist hier ein relativ populär geschriebenes Buch anzuzeigen. Es muß freilich insofern interessieren, als es in schöner Übersichtlichkeit die Entwicklung und den Stillstand, die Vorzüge und Gefährdungen in B.s Umgang mit Nietzsche vor Augen führt. Seit seinem nun schon vor über 20 J. erschienenen ersten Buch („Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962), dessen Thesen B. dann unermüdlich in kleiner Münze ausgab und in einem besonders bemerkenswerten Aufsatz (PhJ 78 [1971] 34–65,295–305) komprimierte, konnte der Autor sich geradezu die Position eines „kanonischen" katholischen Nietzsche-Interpreten erringen.

Solche Rollendefinitionen mögen allerdings auch zu den Bedürfnissen eines theologischen Umfelds gehören, das bei aller proklamierten Modernität doch schließlich an handhabbarer, katholischen Denkgewohnheiten erwünschter Einordnung und „Bewältigung" interessiert scheint. Von einer intensiven Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie, die sich dann sicher nicht ausschließlich auf der von B. vorgezeichneten Bahn hätte bewegen dürfen, kann (mit wenigen Ausnahmen) im Ernst noch keine Rede sein. Das Conciliumheft 5 von 1981 ist in diesem Kontext eher Konjunkturphänomen als Neuansatz. Mit einem Wort von Matthias Claudius: „denn die Pferde, die den Wagen mit Gütern hinter sich haben, gehen langsameren Schrittes".

B.s neues Büchlein erscheint denn auch, wenn man seinen eigenen Andeutungen folgt, als Zusammenfassung und Zurüstung zu neuen Vorhaben (vgl. dazu auch E. Biser (Hrsg.): Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation. Düsseldorf: Patmos 1982). Es versucht sich Rechenschaft zu geben, wie denn Nietzsche nach einem Jahrhundert der Wirkung oder auch Abwehr seiner „provokativen Kritik des Christentums" aus gegenwärtiger Perspektive zu sehen sei. Die Ausgangsfrage: Gottsucher oder Antichrist? zeigt, daß die anhaltende Suche nach der treffenden Titulatur, die sich im Spannungsfeld der von Nietzsche angebotenen (in unterschiedlichem Kontext zu deutenden) Selbstbezeichnungen und der aus einer „Bewältigungsgeschichte" stammenden Namengebungen bewegt, noch immer zu keinem befriedigenden Resultat gelangt ist. Man wird B.s Buch wohl dann am ehesten gerecht, wenn man sich die Gedankenschritte in den einzelnen Kap. in plausibler Folge vergegenwärtigt, die Ausführung der Kap. jedoch als Abbreviatur auffaßt.

So kann das „Lebensbild" des 1. Kap. (12ff) sicher nicht als jene eindringliche Analyse von Nietzsches „religiöser Herkunft" gelten, die auch nur entfernt aus dem bekannten biographischen Material zu gültigen Beurteilungen vorstieße. Kurios mutet an, daß die (sicher kritisierbare) Biographie von Janz mit keinem Wort erwähnt wird. Die Äußerung zur Wirkungsgeschichte (19–24) erscheint als Mixtur aus Einblick und eigenwilliger Gewichtung: die sehr beiläufige Anmerkung Franz Brentanos, der Nietzsche kritisch, Mißlingen attestierend als „Nachahmer Jesu" apostrophierte, wird offenbar aus aktuellem Interesse zumal in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Funktion überschätzt, während gerade für die theologische Würdigung ungleich beachtlichere Köpfe wie Troeltsch, Heidegger u. a. nur eben erwähnt und gereiht werden.

Im 2. Kap. (29ff) tritt B dann in die Erörterung seiner wesentlichen Themen ein. Völlig zu Recht stellt er dabei die „Christentumskritik" in den Mittelpunkt und ordnet dieser dann die „Gotteskritik" (3. Kap.) und die „Christuskritik" (4. Kap.) ein und zu. Es zeugt von geübtem und sicherem Zugriff, wie B. hier die Grundzüge von Nietzsches „Zerstörungswerk" (32) zeichnet, auch wenn bei ihm (nach 20 J. Umgang mit Nietzsche) immer noch ein leicht skandalisierter Unterton („Provokation"!) mitschwingt. Schließlich liegt ein Widerspruch darin, dem Destruktionswillen Nietzsches einerseits – zu Recht! – die Hellsichtigkeit der feindseligen Gegnerschaft zu attestieren und andererseits von einem „Amoklauf" (29) zu sprechen. Besonders 40ff gelingt B. eine erhellende Analyse der Funktion der Negation Gottes innerhalb einer resoluten Kritik des Christentums. Ebenso zutreffend schätzt B. im ganzen das Faktum ein, daß Nietzsche die Person Jesu auf charakteristische Weise einerseits von einer massiven Polemik ausnimmt, diese Verfahrensweise andererseits jedoch nicht als „prochristlich" oder nach dem Klischee einer heutigen Tages leichtfertig propagierten „Jesus-Verehrung" Nietzsches zu deuten ist. Die Grenzen dieser einsichtsvollen Analyse werden allerdings sogleich dort manifest, wo aufgrund selektiver, vom Gesamtwerk nicht legitimierter Textbenutzung erneut die alte Vorstellung einer „Neuentdeckung Gottes" vertreten wird. Das theologische Interesse, das nach Overbeck'schem Muster (aber wer Overbeck kennt, weiß auch um seine ganz andere Stellung dazu!) durch den „Tod Gottes" hindurch dem Gott die bloße „Existenz" zu retten trachtet, sollte sich am Ende doch einmal Nietzsches Einwand vor Augen führen, daß vom dergestalt salvierten, „existierenden" und n i c h t geglaubten Gott zu gelten hat: „Aber ein Gespenst ist er geworden!" (KSA 9,626). Hinter Nietzsches Destruktionswillen angesichts des Christentums ist nun einmal nur mit einer Gewalttat ein „heimliches Ja" (38) zu „entdecken"; die Rede vom „Zerstörungswerk, das insgeheim die Wiederherstellung des Zerstörten in neuer und – zumindest nach Nietzsches Ansicht – gültigerer Form betreibt" (32), bleibt rundum verfehlt.

So wie denn generell Vorsicht geboten ist, wenn Nietzsche-Interpreten zu verstehen behaupten, was „heimlich" und „insgeheim" bei Nietzsche gedacht und gemeint sein soll: als sei hier wieder einmal Nietzsche tiefer erkannt, als er sich selbst erschlossen war. Das vielfach artikulierte Ja Nietzsches meint nie und nimmer ein (in gleich welcher Form!) „wiederhergestelltes" Christentum, sondern eine epochale Entfesselung und totale Selbstbemächtigung des Menschseins, das dieses selbst in die überwindend-zerstörerische Höhe einer antichristlichen, das Christentum per negationem als „Energiequelle" dienstbar machenden Geschichte zwingt. Gerade die zugelassene Winkelexistenz des hier oder dort „immer möglichen" Christlichen, auf die B. Wert legt, wird zum Indiz, daß das Welt-Geschick ganz anderen Mächten anheimgefallen sein soll. So ist es schließlich sachgerecht, wenn B. 52ff Nietzsches Atheismus auf seine christentumskritische Absicht hin relativiert. Aber diese Relativierung wäre mißverstanden, wenn damit der Verstellung aller Wege des Gottesglaubens auch nur ein Geringes von ihrer kompromißlosen Radikalität abgestrichen würde.

Seit nunmehr 20 J. repetiert B. präzis an diesem Problempunkt seine historisch und sachlich akzeptable These, mit der er die Parole vom Tode Gottes und speziell das Bild vom weggewischten Horizont (Die fröhliche Wissenschaft Nr. 125) in eine Relation zu Anselms ontologischem Argument setzt – und dies stets mit der gleichen fragwürdigen textgeschichtlichen Beweisführung. Das Nötige an Kritik dazu wurde schon im Jahr 1973 (vgl. ThQ 153 [1973] 132–150) angemerkt. Daß B. es sich zur Gewohnheit hat werden lassen, an vielen Stellen seiner Schriften auf Küng einzudreschen, wo er die Kritik von 1973 meint, sei nur am Rande vermerkt.

Trotz mancher Einwände im Detail kann man S. 76ff den Abriß der Veränderung von Nietzsches Jesus-Bild recht brauchbar finden, zumal B. – als der Kenner, der er zweifellos ist – nicht der modischen Versuchung erliegt, anstelle des herausgebrochenen Schlußsteins Gott einen gewissermaßen entchristologisierten Jesus als stellvertretenden Retter von Nietzsches „Christlichkeit" zu etablieren. Wie immer man über eine mögliche „Identifikation" und „Haßliebe" (81) denken mag, der Hinweis darauf, daß Nietzsches Kritik zu einer ungewöhnlich eindringenden Analyse des von ihm gemeinten psychologischen „Typus des Erlösers" imstande war, kann nur bestätigt werden. B. hält auch dafür (im Kap. 5: „Provokation", 86ff), daß Nietzsches Jesus-Bild die Christentumskritik auf die Spitze treibe und damit – weil Substantielles wahrgenommen werde – zur „ebenso schmerzlichen wie hilfreichen Provokation" (92) dienen könne. Das gespenstische Bild einer „entgöttlichten" Kirche, was B. in kritisch-positiver Absicht andeutet, gelingt glaubwürdig und eindrucksvoll (vgl. bes. 93f). Der Abriß von Nietzsches kritischen Anfragen (93–102) bleibt ein lesenswertes Stück theologischer Selbstkritik (vgl. dazu: E. B i s e r, Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur. Salzburg, München 1981. [Salzburger Universitätsreden. 71.])

Am Ende stellt B. sich noch einmal (6. Kap.: „Selbstanzeige" 105ff) zusammenfassend die Frage nach jener Rollenbestimmung, die nach seiner Ansicht Nietzsches Stellung zum Christentum aufs genaueste zu bezeichnen vermag. Diese Schlußüberlegung – darin liegt ihr Interesse – gerät ihm dabei nolens volens zu einem Paradebeispiel seines nicht selten ins Halbwahre abgleitenden Nietzsche-Verständnisses.

Wenn also B. nach der Prüfung anderer Titulaturen bei der von Nietzsche selbst evozierten „Narrenrolle" (110) innehält, dann sind die stützenden Argumente zunächst durchaus ernstliche. Mit dem (freilich mit verständiger Philologie zu würdigenden) Titel des „Narren" ist im „Zarathustra" (KSA 4,371ff, aber auch KSA 6,377ff u. ö.) die sprachezerbrechende Bedenklichkeit resoluter Wahrheitskritik zugleich mit dem Pathos eines „Dichter-seins" artikuliert, in dem sich die Überwindung aller Wahrheitsposen und -ansprüche inkorporiert. Zweifellos eine bedeutend-bedenkliche Titulatur für ein Denken, das aus dem Nicht-Sagbaren heraus sich „toll" und „närrisch" präsentieren muß. „Narrentum" und dionysische „Göttlichkeit" wären freilich zusammenzudenken, wollte man dem darin verwahrten Anspruch ernstlich nähertreten. B. jedoch sucht – auf der eingefahrenen Gedankenbahn seiner historischen Einordnung der Erzählung vom „tollen Menschen" – die Narrenrolle über Anselm und seinen Widersacher Gaunilo mit dem „Toren" des Psalmisten zu verknüpfen, womit zugleich das Verständnis unzulässig eingeengt wird auf den Grundzug der Gottesleugnung. Demnach wäre dann durch Nietzsche die endgültige Rechtfertigung des gottesleugnerischen „insipiens" geleistet, zugleich aber Nietzsche selbst in eine dem Christentum altbekannte Rolle eingetreten. Mag man sich 114 dann schon nicht mehr wundern, wie in diesem Kontext strikt gegen Nietzsches Absicht von „heiligen Narren" die Rede sein kann, so unterläuft B. in der Folge ein höchst aufschlußreicher Unfall; mit seiner Kombination von trügerischer Schlüssigkeit entgleitet B. das Berechtigte seiner Überlegung ins verräterisch Verfehlte.

Er läuft in die stets gespannte Falle der Okkupation, indem er Nietzsche mit kleiner Verschiebung vom „Narren" zum „Hofnarren" (!) ernennt und gar noch – damit Hof und Herr (!) sogleich genannt seien – zum „Hofnarren des Christentums" (114)! Der Hofnarr darf „seinem Herrn die Wahrheiten ... sagen, die ihm auf keine andere Weise beizubringen waren" (115), unbequem, aber hilfreich. Eine (Rollen-)„Zuweisung" (115), die nun offenkundig nicht mehr als Auslegung von Nietzsches Selbstkenntnis gelten darf. Mehr noch: es dürfte auch christlichem Selbstverständnis nicht bekömmlich sein, sich auf Umwegen wieder als den Herren aus „feudaler Epoche" (116) zu fühlen, der Hof hält und in Nietzsche einen Atheisten als „bisweilen lästigen" (115) Hofnarren um sich duldet. Das Lehrstück einer verfehlten Rollenzuweisung könnte dann als Indiz einer Scheinsicherheit aufgefaßt werden, welcher die wahre Dimension epochaler Angefochtenheit des christlichen Glaubens kaum schon ganz aufgegangen sein kann.

Es stimmt zu einigem Bedauern, wenn man mit ansehen muß, wie jener bedeutende Beitrag zum Niveaugewinn katholischer Theologie, der B.s Nietzsche-Schrifttum zweifellos zu danken ist, durch eine im Letzten scheingenaue (im unguten Sinn apologetische) „Bewältigung" diskreditiert wird. Vom Resümee, das in Nietzsche den „Hofnarren und ‚Hanswurst' des Christentums" (11) sehen will, führt kein Weg zu vertiefter Erkenntnis. Solche Titulaturen werfen vielmehr unfreiwillig Licht auf eine Selbsteinschätzung, für die sich nach altem Schema die überlebte Assoziation eines „absolutistischen Fürsten- und Königshofs" (11) nahelegt. Wieder einmal zeigt sich, daß die Probleme theologischer (und sonstiger) Nietzsche-Interpretation weniger aus der Nietzsche nachgesagten Widersprüchlichkeit resultieren, viel eher jedoch aus der mangelnden Genauigkeit seiner Ausleger. Für eine von B. geplante „Nietzsche-Hermeneutik" wäre ein Weitergehen auf diesem Weg ein bedenkliches Vorhaben. Wenn eine solche Hermeneutik überhaupt geschrieben werden kann und nicht – in modernisierter Terminologie – doch wieder zu „Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche" (Th. Simon, 1917) führen soll, dann nur unter Zuhilfenahme höchster Auslegungsgenauigkeit.

Nur wer Nietzsche mit vollem Risiko beim Wort genommen hat, kann von dort aus legitim sein Wider-Wort sagen.

Bielefeld Peter Köster

Nastainczyk, Wolfgang: **Katechese: Grundfragen und Grundformen.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 168 S. (Uni-Taschenbücher 1245) kart.

Die vorliegende Arbeit ist in erster Linie als Lernprogramm für Studierende gedacht, die sich wissenschaftlich fundiert auf eine katechetische Tätigkeit vorbereiten. Der Titel gibt die beiden Teile an, die nach einer induktiven Einführung das Buch gliedern und getrennt vorgestellt und besprochen werden sollen.

Der erste Teil „Grundfragen" beginnt mit einem vorwiegend phänomenologischen Blick auf den Plural der Felder und Faktoren christlichen Lehrens und Lernens und fragt nach deren Wirkungen. Es folgt eine konzentrierte Geschichte der Katechese. Danach geht es um den Sinn und die Ziele der Katechese. Programmatische Funktionsbestimmungen und konstruktiv-kritische Konzepte werden vorgestellt und gewürdigt, um in einer eigenen „Strukturvergewisserung" des Verfassers Impulse aus der vorliegenden Literatur zu systematisieren, weiterzudenken und zu einer Definition zu finden. Eine eigene Reflexion ist den Trägern und Teilhabern des katechetischen Prozesses gewidmet. Der Teil endet mit Überlegungen zum Wechselverhältnis zwischen Theorie und Praxis und wissenschaftstheoretischen Erörterungen.

Während – wie der Vf. einleitend anmerkt – Aussagen zur Katechese in der jüngeren Literatur eher einzelne Grundfragen oder konkrete Handlungshilfen betreffen, enthält dieser erste Teil systematisch angelegte Überlegungen. N. hat dazu nicht nur ein reichhaltiges Material zusammengetragen und geordnet, sondern ihm auch eine eigene Gestalt gegeben. Insbesondere der dritte Abschnitt will Vorliegendes auch weiterführen. Ob dazu der Rückgriff auf scholastische Kategorien, die in Wirk-, Ziel-, Inhalts- und Verfahrensmotive variiert werden, hilfreich ist, bleibt anzufragen. Was der Vf. unter diesen Elementen seiner Strukturanalyse ausführt, ist aber plausibel und in der Literatur kaum bestritten. Der Vf. weist in seiner Skizze auch den Ort für situationsspezifische Zielbestimmungen aus. Wie schwierig es ist, die Aussagen in einer Definition zusammenzufassen, zeigt der Vorschlag des Vf.s, der das vorher formulierte Wirkmotiv und Globalziel nicht ausdrücklich einbezieht. Der Vf. spricht sich einerseits zwar gegen eine Begrenzung der Katechese auf Gemeindekatechese aus und kann dafür auch gute Gründe nennen; andererseits hebt er aber auch hervor, daß die Gemeinde als der bevorzugte Ort und Träger der Katechese anzusehen ist. Besondere Beachtung verdient der 5. Abschnitt, der bewußt macht, wie Praxis und Theorie einander zugeordnet sind und Modelle katechetischen Theorievertändnisses mit ihren Problemen vorstellt. Sein eigenes Theorieverständnis stellt der Vf. in Anlehnung an H. Paschen und R. Zerfaß dar. Die wissenschaftstheoretische Bestimmung und Einordnung der Katechetik zeigt den Plural der Bezüge auf, der zu beachten ist.

Der zweite Teil „Grundformen" will Impulse für konkretes katechetisches Handeln in Kontakt- und Kurzkursen geben, die exemplarisch und konzentriert in christliches Denken und Verhalten einführen können und sollen. Vier Gesichtspunkte ordnen dabei die einzelnen Abschnitte: theologische Kriterien, herausfordernde Bedingungen, Perspektiven (die sich aus der Korrelation der vorhergehenden Faktorenreihen ergeben) und Verfahrensfragen. Die beiden ersten Vorschläge gelten der missionarischen Präkatechese für Glaubensnahe und Glaubensferne (ohne daß diese „Zielgruppe" näher beschrieben wird) und der dialogischen Katechese mit interessierten und engagierten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. In der Frage der Inhalte bleiben sie fast ganz offen. Die anderen Abschnitte machen katechetische Vorschläge zu den Sakramenten Taufe, Buße, Eucharistie, Firmung und Ehe. In ihnen werden die wichtigsten inhaltlichen Fragen im Zusammenhang des ersten Gesichtspunktes erörtert. Der zweite Schritt enthält Hinweise zur Voraussetzungsanalyse. Im dritten Schritt finden sich Zielformulierungen. Im vierten Schritt werden Fragen der Organisation, des methodischen Vorgehens und der Medien zusammengefaßt.

Auch in diesem Teil greift N. auf eigene Vorarbeiten und auf eine Vielfalt von Anregungen aus der Literatur zurück, um sie in einem eigenen Entwurf zu integrieren und an einigen Stellen auch weiterzuführen. Die Studierenden finden auf diese Weise im ersten Schritt das theologische Rüstzeug für ihr katechetisches Handeln bereitgestellt. Der zweite Schritt ist eine Hilfe, die Situation wahrzunehmen, die sie in der Praxis vorfinden werden. Der dritte Schritt ist nicht im strengen Sinne als Korrelation (von Glaube und Erfahrung) zu verstehen, aber fügt doch die theologische Reflexion und die Voraussetzungsanalyse so zusammen, daß daraus zielgerichtete Orientierungen gewonnen werden können. Der vierte Schritt läßt deutlich werden, daß die Fragen des Verfahrens nicht nur pragmatischen Charakter, sondern auch ein eigenes theoretisches Gewicht haben. Die Überschrift „Grundformen" ist für die beiden ersten Abschnitte plausibel, weil präkatechetische Situationen vom katechetischen Gespräch mit interessierten und engagierten Christen klar zu unterscheiden sind. Die katechetischen Aufgaben bei der Sakramentenkatechese sind aber weniger als verschiedene Grundformen zu identifizieren, sondern stehen vor einer Reihe formal durchaus vergleichbarer Herausforderungen.

Das didaktische Anliegen des Buches wird deutlich in den Schaubildern, die die Aussagen der Abschnitte zusammenfassen und z. T. veranschaulichen. Außerdem sind Anregungen zur Wiederholung und Übung eingefügt. Einem weiterführenden Studium dienen die umfangreichen Bibliographien am Ende der Kapitel.

Das Buch ist eine zuverlässige Einführung sowohl in den Grundauftrag der Katechese als auch in wichtige katechetische Handlungsfelder.

Münster Dieter Emeis

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Odo Casel OSB. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden. Bearb. von Photina Rech OSB unter Mitarbeit von Sophronia Feldhohn OSB. Hrsg. von Angelus A. Häußling OSB. – Münster: Aschendorff (1982). VI u. 692 S. kart. 240 DM.

Die 1921–1941 (für die Jahre 1921–1935) publizierten, in 2. von A. Häußling durchges. Aufl. 1973–1979 (1980) mit Korrektur von Druckfehlern, einigen Verbesserungen und Ergänzungen wiedergedruckten 15 Bde (ca. 5000) enthielten nur Regiester der rezensierten Autoren. Ein Register zu Bd 1–10 (Münster 1933, 48) erschloß nur die Aufsätze, nicht die „Literaturberichte", die insgesamt mehr als die Hälfte des Umfangs füllen (in Doppelspalten). Von ihnen besonders gilt: „nirgends scheint der innerkirchliche Aufbruch zwischen den beiden großen Kriegen im Bereich der katholischen Theologie umfassender dokumentiert", so A. Häußling in der aufschlußreichen Geschichte (und Vorgeschichte) des JLw, 1–16, hier 15. Dieser Aufbruch wurde aber nicht nur dokumentiert, sondern auch – mit anderen – vorangetrieben, in Auseinandersetzung auch „mit dem geistigen Leben und den Wissenschaften" innerhalb und „außerhalb von Theologie und Kirche" (16), vor allem aber in der besonders O. Casel (1896–1948) zu dankenden Konzentration auf „Alte Quellen neuer Kraft", um es mit dem Titel einer Sammlung von Aufsätzen des Abtes Ildefons Herwegen, Düsseldorf 1920, ²1922 zu sagen, die weder im Register noch im LThK 5 (²1960) 283 (von E. v. Severus) erwähnt wird. In der Einleitung vermisse ich einen Hinweis auf die Bibliographie Herwegens in LuM 1 (1948) 39–44. Das nach dem Abt benannte Institut ist Auftraggeber des Registers.

Die theologisch-kirchliche Bedeutung des Jahrbuchs zu erwähnen, war 1941 nicht opportun, als der hervorragende evangelische Theologe Hans Lietzmann († 1942; mit drei Beiträgen und mit Rezensionen Mitarbeiter des JLw), um für den nicht mehr erschienenen Bd 16 (das Material wurde in ALw 1 [1950] veröffentlicht) eine Papierzuteilung zu erreichen, nur herausstellte, was aber ebenfalls zutrifft: „Das Jahrbuch der Liturgiewissenschaft gehört zu den wertvollsten wissenschaftlichen Publikationen der deutschen kulturhistorischen Forschung. Es hat sich in den 15 Jahren seines Bestehens für fast alle Gebiete der Geistesgeschichte durch die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, die Sorgfalt und Sachlichkeit seiner Berichterstattung als unentbehrliches Hilfsmittel erwiesen und nimmt auch in der Achtung der außerdeutschen Gelehrtenwelt einen hohen Rang ein" (zitiert 16).

Es ist daher höchst dankenswert, daß aus der Abtei vom Hl. Kreuz in Herstelle zuerst Theophora Schneider, dann die o. a. Mitschwestern über ein Jahrzehnt die unermeßliche Mühe auf sich nahmen, die besprochene oder angezeigte (mit Ausnahme der etwa 30 S. „Liste der eingelaufenen Neuerscheinungen" der Bd 13f; vgl. ALw 24 [1982] 447) Literatur (43–143, „rund 10 000 Titel"; wenn nur ein Titel eines Autors, leider nur der Name, sonst Kurztitel; von Sophronia F.) und den Gesamtinhalt im Hauptregister nach Namen, Sachen, Formeln und Initien (229–692, „rund 100 000 Verweise") aufzuschließen. Dazu kommen das Verzeichnis der Autoren der 177 z. T. sehr umfangreichen Beiträge (29–35), der Literaturberichte nach Sachgebieten (37f), der Mitarbeiter der Berichte (39f, verständlicherweise ohne Verweise auf die Bde und S.) und ihrer Sigel (40f; einige erstaunlicherweise nicht identifiziert, z. B. DZ, m. E. Damasus Zähringer-Beuron; vgl. 142; 689), der biblischen Stellen (145–166), der Sakramentartypen (167–199) und der Hss. (201–227), alle von Photina Rech. Der Hg. und in seinem Vorwort Genannte unterstützten die Arbeit in vielen Einzelfragen.

Das Register bietet anders als im ALw nur ausnahmsweise (Benediktregel) Stellenangaben für Werke von Schriftstellern, dafür aber ein Verzeichnis der Hss ausgenommen die der altlateinischen Bibel (20) und die „weniger wichtigen Verweise auf Sakramentare in JLw 6/42–53 und die nicht verifizierbaren Verweise in JLw 8/1–75" (19) sowie manche Rezension von Bibliothekskatalogen, zumal die Signaturen oft nicht verzeichnet wurden. Psalmen sind nicht im Schriftregister zu suchen, sondern im Hauptregister: „Psalmen, einzelne in liturgischer Verwendung."

In manchen Fällen wird der Auskunft suchende Benutzer gut tun, die „Benutzungsanleitung" (17–22) und das Abkürzungsverzeichnis (23ff) zu konsultieren.

Dem Register liegt die o. a. „2. durchgesehene Aufglage" zugrunde; „weitere (immer nur geringfügige) Korrekturen sind nicht eigens gekennzeichnet" (18), wohl aber durch einen Asteriskus, wenn „die Angabe im Register gegenüber der Vorlage korrigiert oder verifiziert, fortgeschrieben oder sonstwie verändert ist" (17). Diese zu begrüßenden Maßnahmen erbringen einen großen Vorteil gegenüber einem Komputerregister. Ein abschreckendes Beispiel ist das Register der Analecta hymnica medii aevi (55 Bde), Bern, München 1978, das mehrfach (infolge von differierender Schreibweise) Autoren wie Hymnen verdoppelt und verdreifacht, wie umgekehrt z. T. wegen gleichlautender Initien zwei oder drei Hymnen als einen erscheinen läßt (vermehrbare Beispiele in der Rezension durch W. Lipphardt: JLH 25 [1980] 129–132).

Das „Fortschreiben" ist vor allem den Registern der Sakramentartypen und der Hss. zugute gekommen, etwa durch Hinweise auf neue Sakramentarausgaben mit (auch unabhängig vom Register nützlichen) Konkordanzen für die wichtigsten und ältesten Zeugnisse und auf Kurzbeschreibungen von (älteren) Hss. bei K. Gamber, CLLA (25). Es ist verständlich, daß hier Grenzen gesetzt werden mußten. Aber es bleibt die Frage, ob nicht doch ohne zu starke Arbeitsbelastung und Verzögerung des Erscheinens noch etwas mehr Hilfestellung möglich gewesen wäre.

Rätselhaft sind mir die Lücken in den Konkordanzen. Zur Neuausgabe des Sacr. Bergomense durch Paredi und Fassi, die wie die Erstausgabe von Cagin kein Initienverzeichnis hat, hätte F. Combaluzier, „Sacramentaires de Bergame et d'Ariberto, Table des matières, Index des formules" nicht fehlen sollen. Bei den weniger bekannten Sakramentaren, die im Hauptregister (Verweise im Register der Hss) zu finden sind, fragt man sich z. B., warum nicht immer wenigstens auf Gamber – auch wo Korrekturen auf ihn zurückgehen, z. B. 304 s. v. Concorezzo (Gamber 727) – verwiesen wird, wie z. B. bei Vat. Pal. lat. 495, ohne freilich zu ergänzen, daß L. Eizenhöfer dieses Lorscher Sakramentar in der Festschrift „Die Reichsabtei Lorsch. II", Darmstadt 1977, 129–169, inzwischen so eingehend analysiert hat, daß es einer Edition gleichkommt, während Vat. Pal. lat. 485, ebenfalls ein Lorscher Sakramentar (mit Teilausgaben), wie auch aus JLw 10/371 hervorgeht, beim Stichwort Lorsch nicht erscheint und Gamber 1582 fehlt. Ein anderes Beispiel: Die Sakramentare Vich, Mus. Ep. 66 und 67 sind in beiden Registern zu finden, es fehlen aber Gamber 960 und 963, wo zu ersehen ist, daß A. Olivar (Mitarbeiter des ALw) die beiden Hss. als Sakramentare von Vich (1953) und von Ripoll (1964) ediert hat (fehlt 594 s. v. Ripoll).

Daß bei den übrigen liturgischen Büchern der Benutzer durch Konsultationen im JLw (oft an vielen Stellen) ermitteln muß, ob es bis 1935 Quelleneditionen gibt, und erst recht, ob er selbst andernorts zu eruieren hat, ob seither solche Editionen erschienen sind (für das dt. Sprachgebiet: H. Reifenberg: Alw 32 (1980), 30–92), kann ihm das Register nicht ersparen. Wertvoll ist die Hilfestellung bei den Ordines Romani durch Angabe der Zählung nach Andrieu, OR I–V (533). Zu OR Mabillon X (410) wäre hinzuzufügen die Edition von M. Andrieu, PR II., 455–513; zu OR M XII, 88–91: Andrieu, OR XLV; zu OR M XIII: M. Dykmans, 1977, zu OR M XIV nach dem Vat. Urb. lat. 469 (222): F. Tamburin, 1966, und letzteren erweiternd und teilweise überholend, B. Schimmelpfennig (1973); vgl. A. Häußling: ALw 22 (1980) 176f. Summarische Hinweise auf die Editionen von Vogel-Elze (I–III) bei den Stichworten Pontifikale von Mainz, röm.-germ. (561) und Romano-germanicum (562) und auf Andrieu, PR I–IV bei Pontifikale Romanum (562) oder etwa bei Consuetudines (Monastische Gebräuche) (304f) auf CCM vermißt man ungern.

Die Einleitung (10 und Anm. 45) macht darauf aufmerksam, daß zwei Arbeiten von A. Wilmart über das sog. Pontifikale von Poitiers (JLw 5f) und eine ambrosianische Meßerklärung (Jlw 2) durch Neuausgaben (A. Martini, 1980; F. Brovelli, 1978) überholt sind. Darauf wird verwiesen im Verzeichnis der Hss. (213, 217), leider nicht im Hauptregister unter Meßerklärung, ambrosian. (495), Mailand, Messe 2, 47–67 (479) und unter Martène (488). Erstaunlich ist: Das umfangreiche Werk Martènes De antiquis Ecclesiae ritibus tritt sonst nirgends in den 15 Bd in Erscheinung, so daß die großartige Aufschlüsselung durch A.-G. Martimort, La documentation liturgique de Dom E. Martène (SteT 279), Vatikanstadt 1978, nicht angemerkt werden mußte (hier Nr. 221; doch auch Gamber 1555 wird nicht angegeben). Da mindestens Assisi, BC 338 registriert ist (201), einer der Hauptzeugen der Edition durch S.J.P. von Dijk, Sources of the Modern Roman Liturgy, 1963 (I, 157f), wäre ein Hinweis darauf erwünscht, zumal Klärungen im gesamten Komplex Liturgie der Kurie und der Franziskaner die (relativ wenigen) Beiträge dazu im JLw überholt haben.

Das Hauptregister spart dankenswerter Weise nicht mit Mehrfachaufnahmen, z. B. Gegenstand, Ort, Autor und mit Querverweisen. Z. B. sind die Initien von Formeln jeweils unter den Gattungen (Antiphonen usw.) zusammengefaßt. Dennoch muß der Benutzer bereit sein, an mehreren Stellen zu suchen. So wird von „Brevier" nicht auf einzelne Horen verwiesen, von „Gebet" nicht auf „Oratio", von dort nicht auf „Gebete", wohl auf „Secreta" bei „Oratio super oblata", aber nicht auf „Collecta", wobei sich „zum Stil der lat. C." nicht deckt mit demselben Stichwort bei „Oratio", noch auf „Postcommunio". Es decken sich z. B. auch nicht (bei fehlenden Querverweisen) die Stellenangaben bei „Kinderkommunion" und „Erstkommunion der Kinder" (nur 5 Stellen gemeinsam), „Kommunion, Arten, Sterbekommunion" und „Viaticum", „Liturgische Spiritualität" und „Spiritualität lit.", „Fußwaschung, lit. am Gründonnerstag" und „Gründonnerstag: Fußwaschung". Benediktinische Missalien findet man nicht wie die anderer Orden unter „Missale", sondern (ohne Verweis) unter „Benediktiner" und Abteinamen; Missale Ambrosianum steht unter „Missale", zwei weitere („Missale"; „Meßbuch Ceriani" ist ebenfalls ein lat. Missale) und die übrigen Ambrosiana unter „Mailand"; „ambrosianisch" fehlt als Verweiswort. „Kirche, Symbole der" ist zu ergänzen durch „Hippolytos, Schiff als Symbol der Kirche". „Volkssprache, einzelne in der Liturgie" durch „Vesper, lateinisch-polnisch" (fehlt auch unter „Polen").

Natürlich lassen sich solche Desiderate vermehren. Der Hrsg. ist der letzte, der darüber erstaunt sein wird (vgl. VI). Aber sie sollen und können den unschätzbaren Wert der sorgfältig gedruckten (als Fehler fielen mir nur auf: Cathedrae 89, richtig 294, und Sakramentar 221) immensen Arbeit nich schmälern. Der Mangel an Registern im JLw stellt sich als „felix culpa" für die Nachfahren heraus: man ist nicht genötigt (wie bei den ebenfalls vorzüglichen Registern des ALw), die

Register vieler Bde zu durchsuchen. Gewiß wird die mühevolle Arbeit nicht nur für Liturgiewissenschaft und Theologie, sondern auch für die Geisteswissenschaften reiche Frucht erbringen.

Münster Emil J. Lengeling

Franke, Hans Michael: **Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation.** – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1981. XXXV, 91 S. (Studia Vindesemesia. Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des kanonikalen Lebens Bd II,1) kart. 24,80 DM.

Was der Hrsg. des schmalen Bändchens bereits feststellt, empfindet der Leser noch stärker: „Der Nachteil des vorliegenden Einleitungsbandes ist, daß der Textband noch nicht zum Vergleich in die Hand genommen werden kann" (V). Dieser Textband soll in der gleichen Reihe „Studia Vindesemesia" als Teilband 2 des II. Bdes erscheinen. Zweifellos ist der Windesheimer Ordinarius ein „zur Erforschung der liturgischen Gewohnheiten im Spätmittelalter" (3) wichtiger Text, dessen Einfluß etwa auf den Bursfelder Liber Ordinarius (erste Fassung zwischen 1448 und 1451, endgültig 1474/75) bis jetzt nur vermutet werden kann.

Eine Feststellung kann bereits vor einer abschließenden Rezension (nach Erscheinen des Textbandes) getroffen werden: Der Einleitungsband zum Windesheimer Liber Ordinarius kann den bisherigen Arbeiten auf dem Gebiet der Ordines-Forschung leider nicht an die Seite gestellt werden, weder den älteren Arbeiten wie etwa der von P. Séjourné zum Utrechter Ordinarius (erschienen 1919–1921), geschweige denn dem Werk von A. Kurzeja zum Trierer Ordinarius (1970).

Maria Laach Anselm Rosenthal

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. **Teilbd 17:** Walter **Kerber**/Claus **Westermann**/Bernhard **Spörlein: Gerechtigkeit.** – Walter **Kerber**/Alfons **Deissler**/Peter **Fiedler: Armut und Reichtum.** Emil **Küng: Ökonomie und Moral.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 168 S. DM 28.80

Der vorliegende Teilband der „Enzyklopädischen Bibliothek" umfaßt drei Themenfelder, die für die heutige Gesellschaft keineswegs nur akademische Relevanz besitzen.

Im ersten Kap. (5–75) legt W. Kerber die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit für das Leben der Menschen untereinander und vor Gott dar.

Den Stand der exegetischen Forschung dazu hat für das Alte Testament Cl. Westermann (12–16) und für das Neue Testament B. Spörlein (17ff) erarbeitet. Mit gewohnter Fachkenntnis sowohl im historischen Überblick, als auch im sachlichen Detail sind die Autoren an ihre Aufgabe herangetreten. Der Schwierigkeit ihrer Aufgabe waren sie sich bewußt. Es ist selbstverständlich außerordentlich schwer, in der in diesem enzyklopädischen Überblick gebotenen Kürze die ganze Problematik des Begriffes Gerechtigkeit darzustellen und auszuschöpfen.

„Bis ins 19. Jahrhundert hinein besaß der Begriff der ‚Gerechtigkeit' im Naturrechtsdenken sowohl der katholischen Moraltheologie wie auch der rationalistischen Rechtsphilosophie eine Eindeutigkeit, die aus heutiger Sicht überrascht . . . Heute tun wir uns schwer, die vielfachen Ansprüche, die mit einleuchtenden Argumenten im Namen der Gerechtigkeit geltend gemacht werden, gegeneinander abzuwägen und außerhalb der positiven Gesetze überhaupt eindeutige Kriterien für die Bestimmung des Gerechten zu finden" (44). Vielleicht ist die Grundeinstellung Kerbers zu pessimistisch. Warum sollten heutige Theologen nicht ebenfalls versuchen, eine wenigstens für jetzt und hier gültige Antwort zu formulieren? Nur kein Perfektionismus! Wenn man sich bewußt bleibt, daß menschliches Forschen und Mühen immer begrenzt bleibt und bleiben wird, ist in einem solchen Bestreben m. E. keine Überheblichkeit zu sehen. Zudem muß man Fehler eingestehen können und zur Korrektur bereit sein. Es ist evident, daß eine „Gerechtigkeit", die, wie K. aufzeigt, zur Verelendung ganzer Klassen der Bevölkerung führte, eben nicht gerecht war und dem Begriff Gerechtigkeit gerade nicht gerecht wird. Folgerichtig verweist K. auf die Notwendigkeit hin, „soziale Gerechtigkeit" neuzuformulieren (48–53). Seinerzeit hat sich Karl Marx mit aller Schärfe gegen die „Ungerechtigkeit der liberal-kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung" gewandt. Den Begriff Gerechtigkeit hat er nur äußerst selten und dann ironisch und polemisch benutzt (R. Dahrendorf, Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1971) (14). „Der Sache nach ist aber sein ganzes Lebenswerk geprägt von der Suche nach einer gerechten, der menschlichen Natur entsprechenden Gesellschaftsordnung", bemerkt K. zurecht (48). Der Mensch ist durchaus in der Lage, dank seiner Vernunft „Zusammenhänge zu durchschauen und die Entwicklung durch Bewußtseinsbildung und gezielte politische Maßnahmen in eine gewünschte Richtung zu lenken" (50).

Was aber ist Gerechtigkeit? In immer neuem Ansatz versucht K. die Antwort zu erarbeiten. „‚Gerechtigkeit' ist nur zureichend definiert, wenn man das Recht des einzelnen, das ihm zukommende ‚Seine', von der zugrunde gelegten sozialen Ordnung her inhaltlich genauer bestimmt, wenn man angibt, welche Art von Gleichheit hergestellt werden soll. Tatsächlich werden die Menschen ungleich geboren, sind mit ungleichen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet . . . ‚Soziale Gerechtigkeit' kann nicht ‚jedem das Gleiche' bedeuten" (51).

Gerechtigkeit als rechte soziale Ordnung beinhaltet offenkundig Verschiedenes. „Der zunächst eindeutig erscheinende Begriff der ‚Gerechtigkeit', verstanden als ‚jedem das Seine', hat sich aufgefächert je nach der Interpretation des ‚Seinen' in ‚Besitzstandsgerechtigkeit', ‚Leistungsgerechtigkeit' und ‚soziale Gerechtigkeit', die wiederum verschieden als ‚Chancengerechtigkeit' oder ‚Bedürfnisgerechtigkeit' verstanden werden kann", stellt K. fest (53). Jede dieser Interpretationen ließe sich mit guten Argumenten begründen, führe aber zu einem jeweils anderen Ergebnis. Dies gelte grundsätzlich und nicht nur wegen der immer noch hinzutretenden Abgrenzungsschwierigkeiten, meint K. und führt das im einzelnen aus (53–59).

In einem letzten Abschnitt stellt K. das Verhältnis von christlichem Glauben und sozialer Gerechtigkeit vor (60–71). „Nachdem klargeworden ist, daß die gesellschaftlichen Strukturen, von denen das Schicksal ganzer Gruppen und Klassen und Völker abhängen, in die gesamte Verantwortung der Menschen gelegt sind, bedeutet der Einsatz für die größere soziale Gerechtigkeit nichts anderes als die ins Soziale, d. h. in den Bereich der gesellschaftlichen Strukturen, gewandte Nächstenliebe" (63), heißt es dort. Doch sollte zur theologischen Dimension der Gerechtigkeit eigentlich mehr gesagt werden (vgl. K. H. Kleber, Gerechtigkeit als Liebe, Düsseldorf 1982). K. geht rasch zur praktischen Bedeutung seiner Feststellung weiter. Die Kirche könne auf doppelte Weise zur Lösung des Gerechtigkeitsproblems beitragen; nämlich auf dem theoretischen Weg der Lehre, was sie schon immer, besonders aber in den letzten hundert Jahren, in der von ihr entwickelten Soziallehre getan habe, und andererseits auf dem Weg des praktischen Lebens. K. weist auf ihren Einsatz in den Entwicklungsländern, vor allem in Lateinamerika hin. Einen verhältnismäßig breiten Raum (60–70) nimmt dabei eine Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung in Südamerika ein.

Gerechtigkeit war das Thema dieses ersten Kap. K. versteht darunter vorwiegend die „Soziale Gerechtigkeit". Der Begriff ist noch verhältnismäßig jung. Er wurde erstmals bei Luigi Taparelli (1840) und bei Antonio Rosmini (1844) verwendet, kam dann über Frankreich zu deutschen Autoren, bis er schließlich auch vom kirchlichen Lehramt übernommen wurde (66). „‚Soziale Gerechtigkeit', so resümiert K. (71), „bedeutet Überwindung nicht nur wirtschaftlicher Ungleichheit und Not, sondern eine umfassende und wirksame Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen in allen Bereichen". Es bleibt für den Christen noch viel zu tun.

Konkret stellt sich die Frage: Was ist zu tun, daß die Armen nicht immer ärmer werden, während sich der Reichtum der Reichen noch vermehrt? Die Begriffe „arm und reich" spielen in der christlichen Verkündigung eine bedeutende Rolle. Folgerichtig beschäftigt sich das zweite Kap. mit „Armut und Reichtum" (77–122). Wiederum hat W. Kerber den sozialethischen Part übernommen, während A. Deissler über die „Biblische Grundlegung im Alten Testament" (87–90) referiert und P. Fiedler „Armut und Reichtum nach dem Neuen Testament" (91–94) darstellt.

Gleich zu Anfang präzisiert K. das Thema: „Es soll hier eine spezifisch christliche, d. h. auf der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments gegründete Sicht des Bereiches des Wirtschaftlichen, insbesondere des Mangels und des Überflusses an materiellen Gütern herausgearbeitet werden. Daraus ergeben sich dann praktisch-normative Konsequenzen für das Verhalten der Christen gegenüber Armut und Reichtum in dieser Welt" (81). Und wenig später unterstreicht er: „Inhalt dieses Artikels soll also eine von der christlichen Offenbarung her bestimmte Stellungnahme zu Armut und Reichtum in dieser Welt sein" (81). Damit wird der sozialethische Ansatz gegenüber einer individualethischen Thematisierung von Armut und Reichtum im Sinne christlicher Askese herausgestellt.

„Die biblischen Schriften kennen keine Idealisierung der Armut als solcher, d. h. der Entbehrung materieller Güter, sondern sehen die Überwindung dieser Armut als ein positives, in der Richtung des Wirkens Gottes liegendes Ziel an" (95). Mit Recht sagt also K., daß es trotz der bevorzugten Stellung der Armen im Evangelium Aufgabe der Christen sei, die Armut nach Möglichkeit zu überwinden (98). Nicht das Armsein an sich berechtigt zum bevorzugten Eintritt in das Reich Gottes; auch Arme können den Gütern der Welt verhaftet sein wie Reiche (98). Selig gepriesen werden vielmehr die „arm sind vor Gott" (Mt 5,3).

Ein eigener Abschnitt ist der „Armut in der Tradition der Kirche" gewidmet (101–107). „Wenn die Lebensform der freiwillig gewählten vollkommenen Eigentumslosigkeit auch immer nur von einer Minderheit innerhalb der Gesellschaft und Kirche gewählt werden kann, so hat sie doch als Zeichen einer radikal christlichen Existenz einen tiefen Einfluß auf das Bewußtsein der Kirche ausgeübt" (105) und übt ihn noch immer aus.

K. übersieht nicht die Schwierigkeiten, die sich einem „Eintreten für die Armen" entgegenstellen (119f). Letztlich ließe sich eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur durch politische Macht erwirken. Solche Macht aber habe die Kirche nicht und es sei fraglich, ob sie ihr zukommt. Ihr Amt sei prophetisch.

Armut als soziale Frage bleibe eine Herausforderung für den Christen, betont K.. Als möglicherweise richtungsweisend für einen Einsatz des Christen zugunsten des Armen sieht K. folgende vier Punkte an (108–111): a) alle Menschen seien gleich von Gott in Jesus Christus zum Heil berufen. b) entsprechend dem Evangelium hätten die Christen sich für die Armen einzusetzen. c) die jeweiligen sozialen Strukturen könnten institutionalisiertes Unrecht sein, Folge der Erbsünde, aber seien deshalb persönlich nicht einfach hinzunehmen. d) die Erlösung

betreffe nicht nur den einzelnen Menschen, sondern „die Menschheit auch und gerade in ihrer institutionellen Verfaßtheit" (110f).

„Die Armen sind die bevorzugten Glieder der Kirche, mit denen sie sich in besonderer Weise identifiziert" (118). Ist dieser Satz nicht nur Leerformel? Denn „die aktiven Kirchenmitglieder gehören soziologisch eher zu den Ober- und Mittelschichten der Gesellschaft" (118). Es gibt also unzweifelhaft gesellschaftliche Gruppierungen in der Kirche. „Um die soziale Distanz zu überwinden, werden die Vertreter der Kirche zu den Armen gehen, ihr Leben teilen und ihre Anliegen zu ihren eigenen machen müssen" (118). Es ist also auch unter pastoralem Aspekt geboten, sich der sozial gegebenen Schichten zu widmen. Natürlicherweise fügen sich die einzelnen Glieder zum gesamten Organismus.

In der sozialethischen Literatur ist es nicht neu, das Verhältnis von „Ökonomie und Moral" (123–162) abgehandelt zu finden. Im dritten Kap. des vorliegenden Bandes der Enzyklopädie behandelt der Sankt Gallener Volkswirtschaftler Emil Küng das Thema in besonders ansprechender Weise (123–162).

Zuerst skizziert er die geschichtliche Entwicklung von der kleinräumigen Agrarwirtschaft her zur weltumspannenden Industriegesellschaft von den Kleinbetrieben bis zur Unternehmenskonzentration, von der Armutsgesellschaft zur Wohlstandsgesellschaft (126–136). Vor diesem Hintergrund vertritt er die These, daß die Wirtschaft ethisch nicht neutral sei (137–150). Habsucht, Gelddenken, Kommerzionalismus nennt er die Triebkräfte der Wirtschaft (151–154). Im letzten Abschnitt versucht er Wege zur Versöhnung von Ökonomie und Moral aufzuzeigen (155–161).

Ohne auf Details seiner Ausführungen eingehen zu müssen, kann man Küng darin recht geben, daß „die Hauptbestandteile der auch heute noch vorherrschenden Moral aus einer Zeit stammen, in der die materiellen Lebensbedingungen zum größten Teil völlig andere waren als heute. Eine Anpassung der moralischen Gebote und Verbote an die veränderten Verhältnisse hat dagegen kaum stattgefunden" (126). Das ist allerdings m. E. nicht einmal in Ordnung bei Intimgemeinschaften, wie Ehe und Familie, was gegen K. festzuhalten wäre, die doch keineswegs mehr konstante Faktoren im gesellschaftlichen Leben heutzutage sind. Erst recht in den großen Gesellschaften, in denen es, rechtlich und gesellschaftlich gesehen, z. B. zunächst nur unselbständig Erwerbende gibt, sei es der Generaldirektor oder der Hilfsarbeiter. Loyalitätskonflikte sind fast unvermeidlich (131f). Nichtsdestoweniger ließe sich nicht leugnen, meint K., daß es trotz verschiedener Mängel Erfolg gegeben hat: „Der Egalitarismus ist ein Grundzug unserer Epoche, die Fundamentaldemokratisierung eines ihrer kennzeichnenden Merkmale" (134).

Schon hieraus erhellt, wie sehr die Wirtschaft ethisch relevant ist. K. verweist zugunsten seiner These auf die Art und Bedeutung der Reklame in der Konsumgesellschaft. Der zugegebenermaßen in seinen Entscheidungen freie Mensch werde von der Wirtschaft als Verbraucher übermächtigt (138). Technischer Fortschritt und Wegwerfmentalität, Fortschrittskonkurrenz oder Innovationssucht beeinflußten gerade den aufgeschlossenen Zeitgenossen, dem zudem Entsagung als unpassend eingeredet werde. „Zwischen Wunsch und Erfüllung soll kein großer Abstand bestehen ... Triebstauungen sind verpönt. Entbehrungen darf es nicht geben" (140). „Edlere Regungen gibt es entweder nicht, oder sie sollen ebenfalls in kleinen Etappen und kurzfristig befriedigt werden" (141). K. beleuchtet das Spannungsfeld, das sich auftut im Verhältnis von Mensch als Einkommensempfänger und Verbraucher, der als Kunde König ist und den man umwirbt, und auf der anderen Seite demselben Menschen, der eingespannt ist in die Produktion, wo er abhängig ist, wo er als Mitarbeiter nur noch Untertan ist, an den eine Fülle von Erwartungen herangetragen werden und der nicht zuletzt sich anstrengen muß, Pflichten erfüllen muß und vor allem Leistung zu erbringen hat. Solch krasses Nebeneinander hat selbstverständlich Folgen für den Menschen selbst, wie für die beiden Gebiete, in denen er jeweils als anderer aufzutreten hat (142). In der ständisch geordneten Gesellschaft, wo jeder seinen sozialen Rang durch Geburt hatte, kam es weniger darauf an, was einer tut, als vielmehr, was er ist. „Diese Art der Menscheneinschätzung ging jedoch seit der Aufklärung, im Zuge des um sich greifenden Rationalismus, der betonteren Diesseitigkeit und insbesondere der Aufwertung der Wirtschaft mehr und mehr verloren. ‚L'home machine' wurde nun zu einem Leitbild der aufkommenden Gesellschaftsordnung. Nicht mehr auf das Sein, sondern auf das Tun kommt es in einer Leistungsgesellschaft an, wenn jemand in den Augen der Mitwelt Ehre und Anerkennung ernten will." So wird auch das Einkommen eingeschätzt und verdient. „Die Bewertung erfolgt nach der Leistung, nach der Größe des Arbeitsproduktes, das womöglich meßbar und kontrollierbar sein soll" (143f). „Damit stimmt es überein, wenn in der Wirtschaft fast nur die ‚Ware Arbeitskraft' mit ihrem Leistungspotential verlangt und bezahlt wird ... Gefragt wird also der ‚homo functionalis', nicht der ‚homo universale' der Renaissance" (144f). Die Konsequenzen für den Umgang mit dem Menschen liegt auf der Hand: „Der Mensch wird auf seine Funktion reduziert. Dadurch aber wird die Maschine zum Vorbild" (145).

Die Darlegungen E. Küngs sind allesamt lesens- und erwägenswert. Wie sehr Ökonomie und Moral verflochten sind, beweisen schon die hier angeführten Stellen seiner Arbeit. Vielleicht kann als Abschluß der Rezension dazu folgende Feststellung Küngs gelten: „Weltgeschichtlich gesehen ist es jedoch durchaus nicht selbstverständlich, daß ein Menschenrecht auf würdige Existenz geltend gemacht werden kann. Erste Voraussetzung dafür ist vielmehr ein gewisser Stand der Produktivität, d. h. ein ökonomisch-technischer Tatbestand, der mit Theologie und Ethik sozusagen nichts zu tun hat. Zweite Voraussetzung ist sodann eine nicht selbstverständliche Einstellung den Mitmenschen gegenüber. In dieser Hinsicht hat gewiß das Christentum mit seiner Gleichberechtigungsdoktrin und Mitleidsethik einen bestimmenden Einfluß auf die Gerechtigkeitsvorstellungen ausgeübt" (143). Die Menschen müßten es soweit bringen, daß Anspruchsniveau und effektives Versorgungsniveau übereinstimmen. So „entstünde gleichsam eine ‚negative Distanz' zwischen beiden, was offenkundig identisch wäre mit einem Zustand größter Zufriedenheit mit den materiellen Existenzbedingungen" (155f). Nicht mehr materielle Wünsche oder exorbitanter Konsumaufwand würden die Modeführerschaft bewahren, sondern man würde sich beispielsweise „durch Lebenskunst und Allgemeinbildung, durch kulturelle und wissenschaftliche Leistungen, durch besondere Steckenpferde oder Hingabe an das Gemeinwohl" auszuzeichnen versuchen (156). Das alles ist nicht nur utopisch. Küng weist auf reale Anzeichen dafür hin, „daß eine Entwicklung in der umschriebenen Richtung im Gang ist" (156).

Wissenschaftlichkeit ist sicher kein Ersatz für eine Ethik (159ff). Daß es aber einer neuen Ethik für das wirtschaftliche, und damit das soziale, Leben heutiger Zeit bedarf, ist offenkundig unbestreitbar.

Passau Karl-Heinz Kleber

Kroh, Werner: **Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch.** Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. – München: Kösel (1982). 245 S. DM 24.80

Nirgends so wie in Deutschland hat die katholische Soziallehre durch die Errichtung eigener Lehrstühle an den Theologischen Fakultäten Eingang in die akademische Diskussion erhalten, aber auch an Einfluß gewonnen, in der innerkirchlichen Lehrentwicklung so gut wie in praktisch politischer Hinsicht. Aber gerade hier erwuchs ihr in den letzten Jahren seitens der sog. „politischen Theologie" bzw. der südamerikanischen Befreiungstheologien vom theoretischen Ansatz her auch grundsätzliche Kritik, die nicht bloß die politische Dimension nach rechts und links (bzw. gesellschaftlich bewahrend und verändernd) bis in die Praxis der konkreten Entwicklungshilfe hinein polarisierte, sondern auch prinzipiell methodische Belange zu betreffen begann. – Die vorliegende Diss. von K. will diese Spannung in einem zusammenfassenden Überblick darlegen, wobei der Titel wie das Vorwort von J. B. Metz die Position in diesem Verständigungsversuch von Anfang an eindeutig markieren.

Die Arbeit hat ihren Ursprung offensichtlich in der Biographie des Vf.s: Schüler von O. von Nell-Breuning und Metz und beiden zugetan, greift er das die gegenwärtige theologische Diskussion an deutschen Fakultäten prägende Spannungsfeld auf. Zwar ist er sich dabei bewußt, sich auf ein „deutsches" Problem zu beschränken, er scheint aber die Folgen dieser Einschränkung dennoch nicht voll abzuschätzen. So ist der Umschwung in der katholischen Soziallehre beim Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. zwar richtig erkannt, aber indem die danach erscheinenden Dokumente vorab nach den Kommentaren Nell-Breunings gewertet werden, findet die Tatsache, daß dieser Wende ein Berater-Wechsel von deutscher zu französischer Lehrtradition zugrunde liegt, m. E. doch zu wenig Beachtung. So ist es denn auch nicht nur eine Verschiebung vom Schwerpunktthema Eigentum zum Schwerpunkt Arbeit, sondern die Verlagerung im prioritären Gesichtspunkt vom Subsidiaritätsprinzip zur Solidarität, die hier prägend wirksam wird, dies einmal noch abgesehen davon, daß auch in der deutschen Tradition zwischen Nell-Breuning und Gundlach, dem letztlich wohl einflußreicheren Berater, nicht unerhebliche Unterschiede zu beachten wären.

Entsprechend müßte dann die Kritik an den neuscholastischen Grundlagen der katholischen Soziallehre als der Ursache für die weitgehende praktische Ineffizienz dieser Dokumente auch differenzierter ausfallen; denn zwischen dem Denken etwa eines für die sozialethischen Ansprachen Pius XII. prägenden G. Gundlach SJ und dem für die Enzyklika „Populum progressio" entscheidenden L. J. Lebret OP liegen trotz einer gemeinsamen thomasischen Tradition Abstände. Bedenkt man noch dazu, daß die ersten Befreiungstheologen ihre europäischen Wurzeln nicht in Münster bei Metz, sondern in der französischen Theologie, vorab in Löwen hatten, wird deutlich, daß das, was sich hier auf deutschem Parkett als Gegenüberstellung präsentiert, anderswo in sehr viel näherer Beziehung steht. So wäre etwa die Aussage der politischen Theologie, daß „Theologie selbst weder ein geschichtlich noch gesellschaftlich unschuldiger Vorgang ist" (so Metz in seinem Vorwort) dem ehemaligen Marineoffizier Lebret sehr viel verständlicher gewesen als dem vom Abstrakten her denkenden Philosophen Gundlach, der, mehr noch als der hier dafür zitierte Nell-Breuning, diese „romanische" Wende in der päpstlichen Lehrtradition

als einen „Abstieg" empfand. Daß zudem Nell-Breuning selber K.s Darstellung in manchem als ideologische Verzeichnung empfindet und ihm vorwirft, letztlich Mängel in der konkreten kirchlichen Praxis mit der Lehre als solcher zu vermengen, hat er selber neulich unmißverständlich deutlich gemacht (ThPh 58 (1983) 88–99).

Die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sind also verflochtener, als sie sich heute in der deutschen Soziallehre-Debatte spiegeln, und damit auch komplexer, als sie in der hier vorliegenden, typisierenden Arbeit erscheinen. Dennoch ist der Kritik-Ansatz K.s bei der neuscholastischen Vernunft- und Wesensphilosophie bzw. der entsprechenden ungeschichtlichen Naturrechtslehre prinzipiell für manche, vor allem für die die traditionellen Handbücher prägenden Ansätze berechtigt und fruchtbar. Der entsprechenden Forderung, daß die Sozialverkündigung der Kirche in eine politische Theologie eingebettet zu sein habe, ist zuzustimmen (unterschwellig war sie es ohnehin seit jeher). Denn wo eine christliche Sozialethik nicht aus einem tätigen Glaubensverständnis der geschichtlich gesellschaftlichen Situation und ihrer Erfordernisse erwächst, bleibt sie letztlich geschichtlich unwirksame Prinzipienschieberei. Nur scheinen dann gerade unter dieser Rücksicht die Konzepte politischer Theologie ebenfalls weiterer Klärungen bedürftig. Denn erstens ist dieses Glaubensverständnis, und schon gar, wenn es, wie stets neu postuliert wird, von der Glaubenserfahrung der „Basis" her verstanden werden soll, ebenfalls geschichtlich gesellschaftlich bedingt und wegen seines Basisursprungs auch keinesfalls weniger egoistisch interessenbedingt als dasjenige anderer Schichten. Die von Nell-Breuning benannte Gefahr eines „laizistischen Integralismus von unten" (a.a.O. 95) ist dabei keineswegs gering zu veranschlagen. Zweitens und vor allem aber ergeben sich die ethischen Richtpunkte nie aus der Erfahrung, sondern liegen dieser als Glaubenseinsicht aus Offenbarung stets vorauf. Sie zu klären und als Anspruch appellativ herauszustellen, ist daher wirklich Aufgabe der kirchlichen Verkündigung und damit der Theologie, vorab in ihrer moraltheologischen Dimension, was dann von K. auch zu Recht gegen eine Soziallehre „etsi Deus non daretur" herausgestellt wird. Daß jede Theologie aber trotzdem der Methoden kritisch ethischer Begründung unbedingt bedarf, wenn Basiserfahrung nicht fideistisch ideologisch verkümmern soll, müßte politischer Theologie dennoch bewußter werden, wenn sie mehr als bloß fundamentaltheologisch kritischer, nämlich auch sozial-ethischer Anstoß sein will. Denn dann müssen ihre Forderungen auch nach außen plausibel begründbar sein, um ernstgenommen werden zu können. Eben dies hat die katholische Soziallehre, wie ebenfalls von Nell-Breuning betont wird, vor allem in ihren päpstlichen Verlautbarungen nicht ohne geistesgeschichtlichen Erfolg versucht.

Wenn all diese Differenzierungen in der Arbeit K.s somit m. E. noch nicht hinreichend reflektiert sind, so liegt ihr Verdienst doch darin, die beiden Ansätze der traditionellen Soziallehre und der politischen Theologie ohne Polemik ins kritische Gespräch gebracht und damit der Überwindung eines sterilen Gegensatzes erste Dienste geleistet zu haben, ein Ansatz, der vertiefende Weiterführung verdient.

Luzern Franz Furger

Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963. Hrsg. von Anton Rauscher. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1981. 181 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 24.–

Der Hrsg. und sein Mitarbeiterstab führen sowohl in ihren Publikationen zu einzelnen sozialen Fragen (Kirche und Gesellschaft, bis jetzt 95 Hefte) als auch auf Tagungen die große Tradition von Mönchengladbach erfolgreich fort. Der „Arbeitskreis ‚Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert'" führte vom 9.–11. 10. 1980 auf seinem 5. Symposion die Diskussion fort, die 1976 begonnen hatte. Im vorliegenden Bd geht es um das christliche Rechts- und Verfassungsdenken in den Wiederaufbaujahren nach 1945. Es galt die Irrtümer des Rechtspositivismus (nur staatliches Recht ist Recht) und des Gesetzespositivismus (Gesetz = Recht) zu widerlegen und vom richtig verstandenen Naturrecht aus zu überwinden. Das wurde bis in die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts hinein versucht, wenn über Menschenbild, Menschenwürde, verfassungsrechtliche Wertordnung im Sinne des Grundgesetzes als Ausdruck der Schöpfungsordnung normativ gesprochen wurde. Dabei spielten die Probleme der Staatsform, Übergang von der Monarchie zur Demokratie schon seit dem 19. Jh. gerade auch im katholischen Raum eine besondere Rolle. Das ging bis Johannes XXIII. „Pacem in terris" (1963) und bis zum Vat. II.

Der bekannte Grundgesetzkommentator Prof. Maunz behandelt „Rechtsethtische Positionen in den Nachkriegsverfassungen des Bundes und der Länder" (9–27) und der als Bundesverfassungsrichter und auch rechtsphilosophisch arbeitende Prof. Geiger schreibt hier über „Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtssprechung der Nachkriegszeit" 1945–1963 (29–63). Man geht nicht fehl, wenn man den Beitrag Geigers zur Tagung für besonders wichtig hält. Er geht die verschiedenen Versuche einer Rückkehr zum Naturrecht durch. Dabei macht er den oben erwähnten Unterschied zwischen Rechtspositivismus und Gesetzespositivismus, „weil auch die Positivisten bis heute nicht den Vorbehalt aufgeben, daß es Gesetze geben könne, die so unvereinbar mit der Gerechtigkeitsidee sind, daß sie der Verbindlichkeit und Geltungskraft des Rechts entbehren und nicht angewandt werden dürfen" (30).

Eingehend geht Geiger auf das Problem des überpositiven Rechts in der Rechtssprechung der Nachkriegszeit ein. In seinen Schlußbemerkungen (62) liest man:

„1. Das Interesse an naturrechtlichem Denken sinkt offenbar in dem Maße, in dem sich eine rechtsstaatliche Ordnung durchsetzt und die gesellschaftspolitischen Verhältnisse sich stabilisiert haben. 2. Naturrechtliche Begründungen in gerichtlichen Entscheidungen werden immer seltener, weil entbehrlich, wenn eine Verfassung selbst naturrechtliche Grundpositionen positiviert hat. 3. Die Rechtsprechung nach 1945 sucht mit Hilfe des Rückgriffs auf überpositives vorstaatliches Recht schwierige Aufgaben zu bewältigen, die Rechtskontinuität zu erhalten, indem sie nationalsozialistischen Unrechtsgesetzen die Gültigkeit absprach und von Gesetzen aus der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft unterschied, die inhaltlich nicht schlechthin unvereinbar mit der Idee der Gerechtigkeit waren und deshalb weiter angewandt werden dürfen. Das war die praktische Leistung der Justiz in der damaligen Situation. 4. Die Rechtsprechung hat in relativ naiver Weise auf überpositives Recht rekurriert. 5. Es hätte aber die naturrechtliche Position für alle Beteiligten klarer herausgestellt werden müssen: „Daß dies unterblieben ist, ist mit ein Grund für das rasche Erlöschen des Interesses am Naturrecht und für die wachsende Prävalenz der Gerichte und Richter für den Rechtspositivismus".

G. Ermecke befaßt sich mit der „rechtsethischen Zielsetzung" in kirchlichen Dokumenten und in der katholischen Sozialwissenschaft in der Nachkriegszeit (65–75). Hier werden die Zusammenhänge von sittlichem Naturgesetz als sittlicher Gesamtlebensordnng und darin des Naturrechts erörtert. Unter diesem wird verstanden die Gesamtheit der Normen für das äußere Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl aller, soweit sie von der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft als verbindlich erkannt werden.

Sehr beachtlich ist der Beitrag von M. Spieker „Die Demokratiediskussion unter deutschen Katholiken 1949–1963" (77–97). Hier werden erörtert die Probleme von „Äquidistenz", demokratischen Mehrheitsentscheiden, Interessenverbänden und Demokratie, Gewerkschaften, Subsidiaritätsprinzip. Alles Zentralthemen jener Jahre.

W. Löhr schreibt über „Staat und Demokratie in den bischöflichen Verlautbarungen 1945–1963 (99–121): „Betrachtet man heute die Postulate der Hirtenworte zu Staat und Demokratie, so ist man erstaunt, wie wenig davon verwirklicht ist. Trotz der steten Betonung der Bekenntnisschule, trotz der immerwährenden Wiederholung der Bedenken gegen Änderungen im Ehe- und Familienrecht, ist die Entwicklung anders verlaufen als der Episkopat teilweise wünschte" (121).

Sehr beachtlich im Rahmen der Naturrechtsdiskussion ist auch der Beitrag von A. Stein „Evangelische Rechtsethik" 1945–1963 (123–146). Hier werden die verschiedenen Positionen erörtert: Von der Barmer theologischen Erklärung (125ff), von Karl Barth und der rechtstheologischen Diskussion nach 1945 (130f), von der Synode von Bethel 1949 mit den Aspekten einer offiziösen Rechtstheologie im deutschen Protestantismus (132–138), wobei in besonderer Weise den Beiträgen von U. Scheuner und E. Wolf zu Naturrecht und Schöpfungsordnungen gedacht wurde. Es folgen Ausführungen über H. Gollwitzer und die Probleme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre (138–141) und schließlich die Erinnerung an den Rechtstheologen Joh. Heckel (141–146). Insgesamt: Der Naturrechtsbegriff katholischen Verständnisses wurde ersetzt durch den Begriff der christlichen Diakonie in den gesellschaftlichen Aufgaben. „Die Würde des Menschen" wurde zu einer fruchtbaren Formel für die Möglichkeiten des Eingreifens in die Diskussion über Recht und Demokratie.

G. Baadte liefert einen guten Bericht über die Diskussion während der Tagung, in der Prof. Geiger besonders, wenn auch nicht allein und unumstritten hervorragte. „. . . der Auflösungsprozeß des Rechtspositivismus zum Gesetzespositivismus sei das Grundübel gewesen, von dem her man die formelle Legalisierung des Unrechts habe durchsetzen können." (154). Mit Recht bemerkt Prof. Iserloh, bei der Zitation von Papstworten durch G. Ermecke sei nicht deutlich geworden der Stellenwert und die Grenzen der christlichen Soziallehre (163). Damit berührte Iserloh ein für die gesamte katholische Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft geltendes Anliegen.

Ein Teilnehmerverzeichnis (177) und Personenregister (179–181) beschließen diesen wertvollen Tagungsbericht.

Bochum Gustav Ermecke

Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie. Hrsg. von Hans-Jürgen Prien. Bd 1: Aufbruch und Auseinandersetzung. Bd 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 346 S., 254 S. kart DM 54.– beide Bde zus.

Der verdiente Hrsg. dieses äußerst hilfreichen Sammelwerkes wurde anläßlich der Würdigung seiner (1302 S. umfassenden) Habil.-Schrift „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika" bereits vorgestellt (ThRv 1980, 31–33). Von den 600 S. dieser neuen Veröffentlichung stammen wiederum etwa 400 S. aus seiner Feder. Der Hamburger lutherische Pastor und Lehrbeauftragte am Fachbereich Ev. Theol. der Univ. der Hansestadt gehört nunmehr zu den profiliertesten Experten für die Entwicklung von Kirche und Theologie in Lateinamerika, das er zuletzt als Beobachter der III. Allgemeinen Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats (Puebla 1979) bereiste. Seine Vertrautheit mit der Entwicklung des kath. Christentums in Lateinamerika, sein Einfühlungsvermögen in die konkrete Situation und seine Zusammenarbeit mit kath. Fachvertretern in ökumenischem Geist verdienen Hervorhebung.

In diesem neuen Werk, das als willkommene Ergänzung zu seiner Habil.-Schrift angesehen werden kann, geht es P. darum, den neuen „Aufbruch und die Auseinandersetzungen" in den lateinamerikanischen Kirchen seit dem II. Vat., dessen Beschlüsse in Medellín für die lateinamerikanische Situation konkret umgesetzt und in Puebla bestätigt wurden, für den dt. Sprachraum aufzuarbeiten. Da die Konferenz von Puebla praktisch vom „Streit um die Theologie der Befreiung" geprägt wurde, trägt Bd 2 treffend diesen Untertitel. Aufbruch, Auseinandersetzung und Streit werden jeweils in ihrem historischen Kontext objektiv dargestellt.

Der (mit einer Arbeit über die Araukanermission in Würzburg promovierte) bayerische Kapuziner Othmar Noggler schildert die Entwicklung vom II. Vat. bis Medellín (I, 19–70), der argentinische Historiker, Philosoph und Theologe Enrique D. Dussel den Abschnitt von Medellín bis Puebla (I, 71–113). Um das Gesamtwerk in angemessenem Rahmen und erschwinglich zu halten, wurde der 3. Teil des 1. Bdes „Länderspezifische Fallstudien" auf vier Länder beschränkt: Argentinien (Prien, 115–148), Brasilien (Prien, 149–219), Chile (Noggler, 220–272), Kuba (Noggler, 273–303).

Eines der aufschlußreichsten Stücke für den kath. Leser dürfte wohl Priens Schlußteil zu Bd 1 sein: „Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins im lateinamerikanischen Protestantismus" (305–325). Aus der theologischen Grundlegung des «Social Gospel» (1917) wird deutlich, daß seine Vertreter ihrer Zeit weit voraus waren: „In der Forderung nach einer kombinierten Veränderung des Individuums und der gesellschaftlichen Strukturen glichen sie den Forderungen von Medellín 1968." (310) „Nachdem durch das Zweite Vatikanische Konzil die Katholische Kirche sich ökumenisch offen zeigte ... und mit der Konferenz von Medellín der lateinamerikanische Katholizismus außerdem in der Position, die er hinsichtlich der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft einnahm, die Protestanten plötzlich überholt hatte, hatten die Protestanten nun mit einer doppelten Polarisation fertig zu werden, der zwischen ‚Konservativen' und ‚Progressiven' hinsichtlich der sozio-ökonomischen Problematik ... und jener zwischen der konfessionellen Konfrontation und den gesprächsbereiten Ökumenikern" (319–320). Alle kath. Lateinamerika-Experten sollten diesen aufschlußreichen Teil 4 des 1. Bdes zur Kenntnis nehmen.

In Bd 2 zeichnet der seit 1959 in Lateinamerika wirkende belgische Theologe Joseph Comblin die Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in ihrem historischen Kontext sowie die polemische Rolle des CELAM und andere Reaktionen im Vorfeld der Konferenz von Puebla (13–38). Der lateinamerikanische Exeget J. Severino Croatto ist in seinem Beitrag um biblische Hermeneutik für die ‚Theologie der Befreiung' bemüht (39–59). Den Rest von Bd 2 hat Prien bestritten mit ausführlicher Berichterstattung sowie Untersuchung der theologisch-kirchengeschichtlichen Relevanz des Konferenzergebnisses von Puebla unter Berücksichtigung seiner Vorstufen.

Prien hat sich als erster die Mühe gemacht, das Schlußdokument von Puebla textkritisch zu untersuchen durch systematischen Vergleich des von den lateinamerikanischen Bischöfen verabschiedeten Originaltextes (der den Beobachtern und ca. 500 Journalisten aus aller Welt zum Ende der Konferenz ausgehändigt wurde) mit dem nachträglich vom CELAM herausgegebenen, von unsichtbarer Hand offiziell manipulierten Text. Zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen haben ihm vorgelegen, leider jedoch nicht die mit aufschlußreichen Kommentaren versehenen brasilianischen. P. untersucht das Schlußdokument unter verschiedenen Gesichtspunkten, die im Rahmen dieser Rez. lediglich angedeutet werden können: Stellenwert der Ökumene (71–81), ekklesiologische Aspekte (82–136), Christologie (136–153), Mariologie (153–160), die Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit als Option für die Armen (160–169), Evangelisation der Kulturen (169–195), Puebla und die Theologie der Befreiung (195–208).

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sind sowohl in Bd 1 (326–346) als auch in Bd 2 (209–230) mit den gleichen typographischen Fehlern (z. B. L. Boff, Muhler – statt Mulher – profética e libertadora; San-tiago statt Sant-iago) abgedruckt. Veröffentlichungen in frz. Sprache wurden leider zu wenig berücksichtigt. Personen- und Sachregister erhöhen den Wert der Publikation, der weite Verbreitung zu wünschen ist. Sie eröffnet dem Leser – wie der Hrsg. in seinem Vorwort zu Bd 2 betont (7) – das Verständnis für die Probleme und Herausforderungen der lateinamerikanischen Kirche in den achtziger Jahren, die zugleich eine Anfrage an die europäische Art kirchlichen Handelns und akademischer Theologie bilden.

Einige Korrekturen zum Personenregister: Aramburu; Boza Masvidal, Eduardo; Edwards, Präsident der CLAR; Gundlach; Kemmerer; Podestá, Jerónimo ... Avellaneda; Tortolo. Der doppelt aufgeführte Mejía, Jorge ist ein und derselbe argentinische Theologe (Alttestamentler am Priesterseminar in Buenos Aires). Weber, Wilhelm hingegen (Theologieprofessor in Münster) I 95 ist nicht identisch mit Weber, Karl I 13.

Münster Werner Promper

Figge, Horst: **Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens** unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache. – Berlin: Reimer 1980. 164 S. Mit Abb. u. 24 Fotos auf Tafeln. kart.

Kulturgeschichtliche Beobachtungen sind immer gut für Überraschungen. Was der Vf. in seinem Buch als „direkte und indirekte Ergebnisse einer Forschungsreise in Brasilien" darstellt (7), ist die sorgfältige Herausarbeitung von verschiedensten Erscheinungen von Kulturgruppen in Nord- und Nordost-Brasilien, deren Ursprung zurück bis ins Afrika des 17. und 18. Jh. führt. Bekannt ist, daß sich die brasilianische Gesellschaft aus Bevölkerungsgruppen verschiedener Herkunft zusammensetzt. Noch nicht vollkommen herausgearbeitet ist aber all das, was jede von diesen Menschengruppen vom Ursprung her kennzeichnet und zutiefst bewegt. Zu diesen kennzeichnenden Grundelementen gehört allem voran die Religion.

In seiner in drei Hauptpunke aufteilbaren Studie beschäftigt sich der Vf. zunächst mit den Besessenheitsphänomenen der Umbanda-Religion. Diese Analyse wird dann durch die Heranziehung anderer religiöser Gruppen ergänzt. Als drittes untersucht der Vf. in weitem Umfang die brasilianische Verkehrssprache Tupi, deren Grundbestandteil sich hauptsächlich auf die westafrikanische Ewe-Sprache und Verwandtschaftssprachen zurückführen läßt.

Was die Religion anbetrifft, so werden dem Leser nicht nur Berichte von Gläubigen geboten, sondern vor allem wertvolle Einsichten in die hinter diesen Berichten stehenden „wahren, richtigen, echten Traditionen" vermittelt (12). Im Hinblick auf die „kulturgeschichtliche Dynamik der Entwicklung brasilianischer Gottheiten und Geister" stellt F. u. a. fest:

„Die afrikanischen Religionen, die nach Brasilien gelangten, waren (...) sicherlich noch viel weniger definiert als der populäre portugiesische Katholizismus. Durch die Vermischung von Sklaven verschiedenster Herkunft stießen diese Religionen aufeinander, sie waren zudem dem massiven Druck des Christentums ausgesetzt ... Religiöse Akkulturation bedeutet u. a., daß in einzelnen Menschen (...) die in verschiedenen Kulturen geglaubten spirituellen Wesen und Kräfte mit ihren verschiedenen Aspekten aufeinanderstoßen" (30f).

Die Verschmelzung dieser verschiedenen Einflüsse zu neuen religiösen Formen dokumentiert der Vf. mit umfangreichem Material am Beispiel der Orixas-Gottheiten (35ff). In den Ausführungen über die Geisterdarstellungen, Geisternamen und die Kultstätten stellt sich heraus, daß auch viele ursprünglich für indianisch gehaltene Mythen und religiöse Gestalten sich auf afrikanische Quellen zurückführen lassen.

Besonders aufschlußreich hierzu sind die sprachlichen Befunde.

Nicht nur lautliche Ähnlichkeiten, sondern auch inhaltliche Identitäten weisen auf Überleben von Ewe-Wörtern im Portugiesischen hin. Dies wird durch die Gegenüberstellung von zahlreichen portugiesischen und Ewe-Wörtern und Ausdrücken belegt (73ff). Ebenso zeigt der Vf. an vielen Beispielen eine ganze Reihe von portugiesischen Wörtern, die im Zuge der intensiven Beziehung zwischen den portugiesischen Handelsleuten und dem Ewe-Sprachraum an der „Sklavenküste" ins Ewe eingedrungen sind (83ff). Unvergleichbares Zeugnis von beiden Phänomenen (portugiesisches Lehngut des Ewe und Ewe-Lehngut des Portugiesischen) sind die ersten Jesuitenbriefe aus Brasilien (109ff) und vor allem die Doctrina Christiana von 1658 (87ff), ein in Katechismus-Form verfaßtes Dokument, das zur Missionierung der einheimischen Bevölkerung diente. Es „enthält überzeugende Beweise dafür, daß es sich bei der Lingua Geral Brasileira, dem Tupi, nicht um eine weiterentwickelte Indianersprache handelt, sondern um eine Sprache afrikanischen Ursprungs" (87). Durch eine detaillierte Darlegung wird auf die erkennbaren, aber bisher nicht erkannten Gemeinsamkeiten zwischen dem Portugiesischen, dem Spanischen und dem Ewe hingewiesen (87–145).

Bemerkenswert ist außerdem die bei dieser Analyse gewonnene Kenntnis, daß selbst Mysterienspiele in ihren Ausgestaltungen (abgesehen von der Ähnlichkeit der Namen) Übereinstimmungen zwischen

den brasilianischen Mythen und den Ewe-Buschgeistern und entsprechenden kultischen Handlungen aufweisen.

F. beschränkt sich in seinem Werk nicht nur auf sprachliche Befunde, die aus diesem Buch ein wichtiges Dokument für die brasilianische Sprachwissenschaft machen, sondern befaßt sich auch mit ethnologischen, religionswissenschaftlichen und psychologisch-psychiatrischen Beobachtungen. Diese breite Palette verleiht der Studie einen außerordentlichen Wert. Durch den Informationsgehalt und die Generalisierbarkeit der Aussagen über die Afro-brasilianische Gesellschaft erhält der Leser ein klares Bild von kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, die das bunte Leben einer großen Nation in Vergangenheit und Gegenwart bestimmen.

Münster Kossi J. Tossou

Tendances et Courants de l'Islam Arabe Contemporain. Vol. 1: Egypte et Afrique du Nord. Hrsg. von Georges C. Anawati und Maurice Borrmans. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1982). 276 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 26) kart. 36 DM

Kaum jemand anders könnte kompetenter über die theologischen, philosophischen und politischen Strömungen im gegenwärtigen Ägypten Auskunft geben als G. C. Anawati, der aus nächster Nähe diese Entwicklung beobachtet hat.

Es ist erfreulich, daß er seine Darstellung nicht mit den Reformern Abduh und Afghani beginnt, deren Bedeutung für den zeitgenössischen Islam mittlerweile durch zahlreiche Veröffentlichungen auch dem weniger Bewanderten bekannt geworden ist. A. zeigt verschiedene Aspekte des islamischen religiösen Denkens auf, die durch Rashid Rida, die Organisation der Muslimbrüder und durch Mustafa Abd al-Raziq als unterschiedliche und zugleich verwandte Formen des reformerischen Islams dokumentiert werden. Nachdem durch mancherlei Untersuchungen vor allem die naturwissenschaftlich bestimmte Koranexegese bekannt geworden ist, weist A. auf wichtige neue Korankommentare hin, die den Koran vor allem als eine spirituelle und moralische Botschaft verstehen.

Hier wie auch in den Darstellungen der heutigen Haltungen gegenüber der islamischen Tradition (Hadith) und den Prophetenbiographien und ihrer Behandlung in der gegenwärtigen intellektuellen Szene Ägyptens erfährt auch der Spezialist Neues und macht viele überraschende Entdeckungen. Während die Darstellung der heutigen islamischen Theologie und Mystik etwas zu knapp geraten ist, bringt die Beschreibung des defensiven Islams eine so erschöpfende Darstellung auch bibliographischer Art, daß jede Weiterung nur in Form von Einzeluntersuchungen über bestimmte ägyptische Denker dieses Bereichs sinnvoll erscheint.

Gegenüber diesem lehrreichen ersten Teil fallen die beiden Kapitel über Säkularismus und Säkularisation sowie zum Verhältnis von Politik und Religion deutlich ab. In dieser Hinsicht kann man sich hinsichtlich zahlreicher Aspekte sicher an anderer Stelle genauer informieren. Die beigegebene Bibliographie hilft jedoch auch hier weiter.

Im Gegensatz zu der Darstellung von A. stehen die politische und rechtliche Entwicklung der nordafrikanischen Staaten in dem zweiten Beitrag des Bandes im Vordergrund. M. Borrmans beschreibt die Ideologien und politischen Institutionen der Maghreb-Staaten Tunesien, Algerien und Marokko und die Probleme dieser Länder vor allem in den Bereichen Bevölkerungswachstum und damit verbunden der Verstädterung.

In einem außerordentlich präzisen Kap. geht er auf die Situation der drei Länder vor allem im familienrechtlichen Bereich ein. Vom Ansatz her interessant, wenngleich recht verkürzt dargestellt, ist die Unterscheidung des nordafrikanischen Islams in einen Islam der Regierungen, der offiziellen islamischen Institutionen, den der Eliten und einen des Volkes. Daneben konstatiert Borrmans eine fundamentalistische Form des Islams. Leider führt der Autor nicht aus, welche Interdependenzen zwischen diesen verschiedenen Formen bestehen. Man wüßte auch gerne, inwieweit sich die ethnischen Unterschiede zwischen Arabern und Berbern im nordafrikanischen Islam auswirken.

Das abschließende Kap. über das Christentum in Nordafrika wirkt etwas unmotiviert. Die beigegebene Bibliographie ist arg kurz geraten und auf francophone bzw. arabische Publikationen beschränkt. Zumindest die Arbeiten von Geertz, Gellner und Eickelman hätten erwähnt werden müssen.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sei betont, daß hier ein außerordentlich informatives Buch vorliegt. Mit Spannung erwartet man den zweiten Band über die Lage des Islams in Libyen und Saudi-Arabien.

Münster Peter Heine

Bucher, Zeno: **Natur, Materie, Kosmos.** Eine allgemeine Naturphilosophie. St. Ottilien: EOS (1982). 432 S. Lw. 29,80 DM

Zu Beginn werden die Ur- und Wesensgründe der Natur erklärt, wobei die Natur als das urtümliche „Von-sich-selbsther-Wachsen", also physisch zu verstehen ist. Unter Materie versteht man eine schöpferische Matrix und unter Kosmos die Wohlgeordnetheit. Eine der Aufgaben der Naturphilosophie als Ontologie, als Seinslehre von der Natur, ist nach Ansicht des Vf.s die Überwindung des Dualismus von Materie und Geist und die Ablehnung des naturalistischen Reduktionismus. B. stellt eine realistische, dynamisch-teleologische Naturdeutung gegenüber und bezieht sich dabei u. a. auf die aristotelische Deutung: Die Natur als der zeugend-hervorbringende Urgrund.

Es folgt eine synthetische und charakteristische Darstellung der Naturauffassung von P. Teilhard de Chardin: Der Weltstoff ist eine Urform von Energie, und dieser Urzustand der Weltenergie liegt der Differenzierung in Materie und Geist zugrunde bzw. voraus. Die Materie kann sich durch „Granulation" zur physischen Materie verdichten oder aber materielle „psychische" Energie bleiben. Beide Erscheinungsformen bringen die Entwicklung der Natur in Gang und bleiben ihr innerlich zugeordnet.

Die Interpretation der Urmaterie (Hyle) durch den Autor scheint abstrakt und dichotom zu sein (119–120). Es stellt sich hier die nüchterne Frage: Wo existiert im Mikro- bzw. Makrokosmos eine solche Materie real und wo wäre eine sogenannte „präphysische Realität" in der konkreten Wirklichkeit zu finden? Zu den Darlegungen über den energetischen Dynamismus (114–125) ist mit dem Vf. festzustellen, daß die Transformation $E = m \cdot c^2$ eine der intensivsten Ausdrucksformen der Dynamik der Natur ist. Manche Naturwissenschaftler und Naturphilosophen sehen hier die Begründung der kosmischen Urexplosion formuliert.

Wenn nach Abschnitt IV (125ff) die Physik als Synthese von Sein und Werden zu verstehen sei, dann ergibt sich folgende Fragestellung: In der Natur verläuft die Entwicklung „Sein-Werden-Sein-Werden" (vgl. J. Prigogine, Vom Sein zum Werden, München, Pieper 1979) als ein universalkontinuierlicher Gesamtprozeß. Kann und soll man dann Kontinuität als Synthese bezeichnen?

Wenn auf S. 133 von Quarks die Rede ist, dann sei zu der geschilderten Elementarteilchenphysik bemerkt, daß hier auch die Gluonen anzuführen wären. (Vermutlich könnte es sich um zwei verkoppelte Arten von virtuellen Elementarteilchen handeln – vgl. H. Fritsch, Quarks, Urstoff unserer Welt, München, Pieper 1981.)

Gelegentlich kommen Formulierungen vor, die offensichtlich auf einem Versehen beruhen; z. B. S. 212, wo von der Umwandlung des Soseins des Neutrons in ein Proton etc., nicht in ein Neutron zu sprechen wäre.

Ein „Vorstoff" der Welt (244) existiert nicht. Die euklidische Vorstellung, daß der Kosmos von einem Ursprung her aufbaut und einem Glasball gleicht, der sich aufbläht und immer wieder neue Räume erobert (259) läßt sich schwer mit einer realen kosmischen Singularität und einer ihr inhärenten Raum-Zeit-Ersterschließung in Einklang bringen.

Problematisch ist auch, wenn der Autor die Auffassung der Evolution durch Simpson dem Mechanizismus zuschreibt (291–292). Es gibt von Simpson auch Ausführungen, die eine andre Wertung zulassen. Ferner scheint es gewagt zu sein, die Hyperzyklen nach Eigen und die Vitalbestecke nach Kaplan nur auf einen physiko-chemischen Mechanizismus zu reduzieren (299 u. 410). Eigens Molekularbiologie ist kein vulgärer Reduktionismus, sondern muß wesentlich differenzierter verstanden werden. Schließlich erscheint es zu vereinfacht, den Darwinismus als mechanistische Erklärung der Evolution zu verstehen (200). Mir scheint, daß hier die Gefahr eines Abgleitens in den Vitalismus gegeben ist.

Insgesamt vermittelt das vorliegende Werk den Eindruck einer sehr ausführlich dargestellten Geschichte der Naturphilosophie auf der Basis einer soliden Grundlage der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Hervorzuheben sind die ausgezeichneten Fachkenntnisse der antiken Philosophie ebenso wie die sorgfältige Darstellung des Mikrokosmos und in ihm des Selbstschöpferischen der Materie (147–237). Sehr instruktiv sind auch die vorsichtig abgewogenen methodischen Überlegungen am Schluß der Arbeit. Die Vereinbarkeit von Schöpfung und Entwicklung wird dabei aus kosmologischer Sicht ebenso verdeutlicht wie dies auch unter dem Aspekt der Evolution geschehen kann.

Augsburg Fritz Rauh

Schniewind, Julius: **Geistliche Erneuerung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 161 S. (LESE-ZEICHEN) kart. DM 18.–

Mit der Herausgabe hinterlassener Schriften von J. Schniewind zu seinem hundertsten Geburtstag tat der Verlag einen guten Griff. Sch.s Arbeiten sind nach wie vor aktuell und anregend. Seine biblische Theologie, seine Ausführungen über Gemeindeleitung und christlichen Lebensvollzug, seine Hinweise auf die dichterischen Äußerungen der Freude an Gott und Gottes Schöpfung im Alten und Neuen Testament, auf das Jauchzen der Kreatur über ihren Schöpfer in den Psalmen, überhaupt auf die Gegenwart Gottes im Alltag dieser Welt, letztendlich auf Gottes Heilswirken im Kreuze Christi und im Mitleiden mit dem Gekreuzigten bis in die zukünftige Welt hinein sind von bleibendem Wert. Ein Nachwort von O. Michel gibt Einblick in Schniewinds Bedeutung als seelsorglich inspirierter Theologe und Seelsorger.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur
Theologie und ihren Grenzgebieten
Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster
(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. XV: Wissenschaft und christlicher Glaube. Bearb. v. Paul Imhof SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1983). 426 S.

Spiel-Räume. Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens. (Ursula **Jaeschke** zum 65. Geburtstag). In Zusammenarbeit mit Kollegen der Universität GHS Duisburg hrsg. von Hans-Günther Heimbrock. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1983). XI, 194 S., zahlr. Abb.; kart. DM 34,–.

Saecula saeculorum. Opstellen aangeboden aan C. W. **Mönnich** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam op 11 Juni 1982. Onder redactie van S. de Boer en M. B. Pranger. – Amst: Athenaeum-Polak & Van Gennep 1982. 241 blz.; hfl 45,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Stacey, W. David: Groundwork of biblical studies. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 448 p.; $ 12,50.

Kaiser, Walter C.: A biblical approach to personal suffering. – Chic: Moody Press (1982). 140 p.; $ 5,95.

Englezakis, Benedict: New and old in God's revelation. Studies in relations between spirit and tradition in the Bible. – Cambr: Clarke; Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. (1982). 122 p.; $ 12,95. [Diss., Cambridge]

Meynet, Roland: Initiation à la rhétorique biblique. «Qui donc est le plus grand?» Tom. I. II. – P: Éd. du Cerf 1982. 198 p., pl., 32 tabl. = Initiations.

2. Altes Testament

Resenhöfft, Wilhelm: Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex ‹**Gen 37** bis **Ex 24 mit 32–34**›. – Bern, Ffm, NY: Lang (1983). 263 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 199; sfr 39,80.

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu **Ex 1–19** und **24**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VIII, 165 S. = Erträge der Forschung CXCI; kart. DM 37,50.

Ahuis, Ferdinand: Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtl. Bezüge von **Num 16** und **17**. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche. – Stu: Calwer Verlag (1983). 128 S. = Calwer theologische Monographien A XIII; kart. DM 24,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Wénin, André: Le discours de Jonathan à David ‹**1 S 20,12–16**› et autres notes ‹**2,20; 9,24; 15,9**›. – Biblica LXIV, 1983, 1–19; p. 20–46: Ceresko, Anthony R.: A poetic analysis of **Ps 105**, with attention to its use of irony.

Kilian, Rudolf: **Jesaja 1–39**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 160 S. = Erträge der Forschung CC.

Tournay, Raymond J., OP: Le **psaume XXXVI**, structure et doctrine. – RB XC, 1983, 5–22.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du Psaume **LXXIV**. – VT XXXIII, 1983, 129–148; p. 149–170: Brunet, G.: La cinquième Lamentation; p. 171–184: Cohn, R. L.: Form und perspective in **2 Kings V**; p. 185–198: De Roche, M.: Structure, rhetoric, and meaning in **Hosea IV, 4–10**.

Veijola, Timo: Davidverheißung und Staatsvertrag. Beobachtungen zum Einfluß alt-orientalischer Staatsverträge auf die biblische Sprache am Beispiel von Psalm **89**. – ZAW XCV, 1983, 9–30; S. 31–53: Dick, Michael Brennan: **Job 31**. The oath of innocence and the sage.

Burke, David G.: The poetry of Baruch. A reconstruction and analysis of the original Hebrew text of **Baruch 3:9 – 5:9**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1982). XXIII, 376 p. = Septuagint and cognate studies X; $ 15,95.

Meinhold, Arndt: Das Buch **Esther**. – Zü: Theolog. Verlag (1983). 123 S., 1 Kt. = Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament XIII; sfr 18,–.

Wevers, John William: Text history of the Greek Numbers. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 139 p. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVI = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen III, 125; kart. DM 78,–.

Haag, Ernst: Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen **Daniel**tradition. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1983). 139 S. = Stuttgarter Bibelstudien CX; kart. DM 23,80.

Sanders, Jack T.: **Ben Sira** and demotic wisdom. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). X, 123 p. = Society of Biblical Literature. Monograph series XXVIII.

Trenchard, Warren C.: Ben Sira's view of women: a literary analysis. – Chico, Ca.: Scholars Press (1982). X, 341 p. = Brown University. Brown Judaic studies XXXVIII; $ 15,75.

Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze. Hrsg. von Joseph Reindl unter Mitarb. von Georg Hentschel. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1981. 180 S.; M 11,50; [enth.:] S. 9–15: Rücker, Heribert: Warum wird *'ahab* (lieben) im Alten Testament selten zur Bezeichnung für Nächstenliebe gebraucht?; S. 16–32: Hentschel, Georg: Zum Bau des **Tempel**s und seiner Ausstattung; S. 33–57: Hentschel, Georg: Die geschichtlichen Wurzeln der **Elijatradition**; S. 58–75: Stachowiak, Lech: Die **Prophetie** als religiöses Phänomen des Alten Orients; S. 76–101: Wodecki, Bernard: Heilsuniversalismus im Buche des Propheten **Jesaja**; S. 102–115: Stachowiak, Lech: Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von **Jes 40,1–11** und der späteren Text-Tradition; S. 116–135: Reindl, Joseph: Gotteslob als „Weisheitslehre". Zur Auslegung von **Psalm 146**; S. 136–150: Woźniak, J.: Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur „**ḥaj Jhwh**" im Alten Testament und in den Übersetzungen; S. 151–179: Muszyński, Henryk: **Gott** und das **Böse** in der Bibel.

Janzen, J. Gerald: Metaphor and reality in **Hosea II**. – Semeia XXIV, 1982, 7–44; p. 45–52: Mays, James Luther: Response to Janzen: "Metaphor and reality in Hosea II"; p. 53–80: Coats, George W.: The way of obedience: Traditio-historical and hermeneutical reflections on the **Balaam** story; p. 81–88: Ford, Lewis S.: The divine curse understood in terms of persuasion; p. 89–98: Cobb, John B., Jr.: Trajectories and historic routes; p. 99–106: Richards, Kent Harold: Cobb's living historic routes: A response.

Ginsberg, H[arold] Louis: The Israelian heritage of Judaism. – NY: The Jewish Theological Seminary of America 1982. VII, 145 p. = Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America XXIV; $ 15,–.

Neusner, Jacob: Formative Judaism. Religious, historical, and literary studies. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1982). 173 p. = Brown University. Brown Judaic studies XXXVII; $ 13,50.

Adamiak, Richard: **Justice** and **history** in the Old Testament. The evolution of divine retribution in the Wilderness Generation. With a foreword by David Noel Freedman. – Cleveland: Zubal (1982). XIV, 105 p.; $ 12,95.

Davidson, Robert: The courage to doubt. Exploring an Old Testament theme. – (Lo:) SCM Press (1983). XI, 241 p.; £ 6,95.

Schäfer-Lichtenberger, Christa: Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum". – B, NY: de Gruyter 1983. XII, 485 S. = ZAW, Beih. CLVI.

Richter, Wolfgang: Transliteration und Transkription. Objekt- und metasprachliche Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XI, 155 S. = Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XIX; kart. DM 30,–.

Bartelmus, Rüdiger: **HYH**. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes" – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. – St. Ottilien: EOS Verl. 1982. XI, 251 S.; kart. DM 33,–.

3. Neues Testament

Hoet, Rik: «Omnes autem vos fratres estis.» Étude du concept ecclésiologique des «frères» selon **Mt 23,8–12**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. IX, 226 p. = Analecta Gregoriana CCXXXII = Ser. Facultatis Theologiae. Sectio B, LXXVIII; Lire 24000,–.

Schaberg, Jane: The Father, the Son and the Holy Spirit. The triadic phrase in **Matthew 28:19b**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1981). XIV, 367 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXI; $ 18,– [Diss., New York. Union Theol. Seminary]

Busemann, Rolf: Die Jüngergemeinde nach **Markus 10**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des **10**. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein 1982. 278 S. = Bonner biblische Beiträge LVII.

Fleddermann, Harry: "And He Wanted to Pass by Them" ‹**Mark 6:48c**›. – CBQ XLV, 1983, 389–395; p. 396–400: Selvidge, Maria J.: "And Those Who Followed Feared" ‹**Mark 10:32**›; p. 401–416: Ehrman, Bart D. – Mark A. Plunkett: The angel and the agony: The textual problem of **Luke 22:43–44**.

Matera, Frank J.: The kingship of Jesus. Composition and theology in **Mark 15**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1982). X, 222 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXVI; $ 12,75 [Diss., Richmond. Union Theol. Seminary]

Evans, Craig A.: The function of **Isaiah 6:9–10** in **Mark** and **John**. – NovT XXIV, 1982, 124–138; p. 139–159: Johnson, Luke Timothy: The Lukan kingship parable ‹**Lk. 19:11–27**›.

Engelen, Jan C. M.: **Johannes 7–10**. – Kampen: Kok (1982). 160 blz. = Verklaring van een bijbelgedeelte; hfl 19,50.

Segalla, Giuseppe: La preghiera di Gesù al Padre ‹**Giov. 17**›. Un addio missionario. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 235 p. = Studi biblici LXIII.

Bindemann, Walther: Die Hoffnung der Schöpfung. **Römer 8,18–27** und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins 1983). 196 S. = Neukirchener Studienbücher XIV; kart. DM 24,80 [Diss., Rostock. Überarb.]

La justicia que brota de la fe ‹**Rom 9,30**›. J. I. González Faus [e. a.] – Santander: Ed. Sal Terrae (1982). 213 p. = Colección presencia teologica XIII.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The Epistle to the **Galatians**. A commentary on the Greek text. – GrR: Eerdmans (1982). XX, 305 p. = The New International Greek Testament commentary; $ 15,95.

Freyne, Seán: The disciples in Mark and the *MASKILIM* in Daniel. A comparison. – Journal for the Study of the New Testament XVI, 1982, 7–23; p. 24–44: Grant, Robert M.: Literary criticism and the New Testament canon; p. 45–63: Hill, David: "To Offer Spiritual Sacrifices . . ." ‹**1 Peter 2:5**›: Liturgical formulations and Christian paraenesis in 1 Peter; p. 64–78: Meeks, Wayne A.: "And Rose up to Play": Midrash and paraenesis in **1 Corinthians 10:1–22**; p. 79–100: Räisänen, Heikki: Jesus and the food laws: Reflections on **Mark 7.15**; p. 101–124: Thrall, Margarte E.: A second thanksgiving period in **II Corinthians**.

Davids, Peter H.: The **Epistle** of **James**. A commentary on the Greek text. – GrR: Eerdmans (1982). XXXVIII, 226 p. = The New International Greek Testament commentary; $ 14,95.

Brown, Raymond E(dward): The **epistles** of **John**. Translated with introduction, notes, and commentary. – Garden City, NY: Doubleday (1982). XXVIII, 810 p. = The Anchor Bible XXX; $ 18,–.

Bonnard, Pierre: Les épitres Johanniques. – Genève: Labor et Fides (1983). 146 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 13c.

Aland, Kurt – Barbara Aland: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. – (Stu:) Deutsche Bibelgesellschaft 1982. 342 S. mit 71 Abb.

A synopsis of the four Gospels in Greek. Arranged according to the two-Gospel hypothesis and edited by John Bernard Orchard. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXXIV, 342 S.; Lw. DM 74,–.

Sand, Alexander: Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach **Matthäus**. – Stu: Verlag Katholisches Bibelwerk (1983). 82 S. = Stuttgarter Bibelstudien CIX; kart. DM 21,80.

Kealy, Sean P.: **Mark**'s Gospel: A history of its interpretation from the beginning until 1979. – NY, Ramsey: Paulist Press (1982). 269 p.; $ 8,95.

Rolland, Philippe: Marc, première harmonie évangélique? – RB XC, 1983, 23–79.

Seccombe, David Peter: Possessions and the poor in **Luke-Acts**. – Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 1982. 298 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B, 6; kart. DM 85,– [Diss., Cambridge]

Sydnor, William: Jesus according to Luke. – NY: The Seabury Press (1982). VIII, 136 p.

Barrett, C(harles) K(ingsley): Essays on **John**. – Phil: Westminster Pr. (1982). VIII, 167 p.; $ 18,95.

Culpepper, R. Alan: Anatomy of the fourth Gospel. A study in literary design. Foreword by Frank Kermode. – Phil: Fortress Press (1983). XII, 266 p. = Foundations and facts: New Testament; $ 19,95.

Nicholson, Godfrey C(arruthers): Death as departure. The Johannine descent-ascent schema. – Chico, Ca.: Scholars Press (1983). XVIII, 231 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIII; $ 10,50 [Diss., Vanderbuilt]

Whitacre, Rodney A.: Johannine polemic. The role of tradition and theology. – Chico, Ca.: Scholars Press (1982). XIV, 278 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXVII; $ 13,–.

Peterson, David: Hebrews and perfection. An examination of the concept of perfection in the "Epistle to the Hebrews". – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1982). VII, 313 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XLVII; £ 21,–.

MacDonald, Dennis Roland: The legend and the **Apostle**. The battle for Paul in story and canon. – Phil: Westminster Pr. (1983). 144 p.; $ 10,95.

Hugedé, Norbert: Saint **Paul** et la **Grèce**. – P: Société d'Éd. «Les Belles Lettres» 1982. 232 p. avec fig. = Le monde hellénique; F 75,–.

Sanders, E. P.: Paul, the law, and the Jewish people. – Phil: Fortress Press (1983). XI, 227 p.; $ 19,95.

Stuhlmann, Rainer: Das eschatologische Maß im Neuen Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. VIII, 265 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXII; Lw. DM 68,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Miethe, Terry L.: **Augustinian** bibliography, 1970–1980. With essays on the fundamentals of Augustinian scholarship. Foreword by Vernon J. Bourke. – Westport, Conn., Lo: Greenwood Pr. (1982). XXII, 218 p.; $ 35,–.

Lécuyer, Joseph: Le sacrement de l'**ordination**. Recherche historique et théologique. – P: Beauchesne 1983. 283 p. = Théologie historique LXV.

Alfonsiana und **Redemptoristica**. Verzeichnis der Bestände an Schriften von und über den heiligen Bischof und Kirchenlehrer Alfonso Maria de **Liguori** ‹1696–1787› und zu dem von ihm gegründeten Orden der Redemptoristen ‹Congregatio Sanctissimi Redemptoris›. – Gars am Inn: Bibliothek der Philosophisch-Theol. Hochschule der Redemptoristen 1982. XII, 388 S., zahlr. Abb. im Text.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fedalto, Giorgio: Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme. I: Gerusalemme e Palestina prima. – OChP XLIX, 1983, 5–41.

Feld, Helmut: Die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus. – Cath XXXVI, 1982, 294–327.

Ragozzino, Gino: Gennaro Aspreno **Galante** e San **Paolino** di **Nola**. – RLSE XIII, 1981, 39–61.

Lumpe, Adolf: Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums ‚**reformäre**' und seiner Ableitungen. – AHC XIV, 1982, 1–12; S. 13–57: Peri, Vittorio: Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico; S. 58–94: Uthemann, Karl-Heinz: Die dem **Anastasios Sinaites** zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis; S. 95–110: Peri, Vittorio: Rilevanza del settimo concilio ecumenico; S. 111–123: Oakley, Francis: Pseudo-Zabarella's ‹Capitula agendorum›: An old case reopened; S. 124–139: Hartmann, Wilfried: Unterschriftslisten karolingischer Synoden; S. 140–170: Müller, Heribert: Zur Prosopographie des **Basler** Konzils: Französische Beispiele; S. 171–226: Sieben, Hermann Josef: Der Konzilstraktat des **Nikolaus** von **Kues**: De concordantia catholica; S. 227–240: Fischer, Joseph A.: Das Konzil zu **Karthago** im Jahr **255**.

Consuetudines monasticae. Eine Festgabe für Kassius **Hallinger** aus Anlaß seines 70. Geburtstages hrsg. von Joachim F. Angerer und Josef Lenzenweger. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1982. 446 S. = Studia Anselmiana LXXXV; [enth.:] S. 9–17: Angerer, Joachim F. – Josef Lenzenweger: Zum Geleit; S. 19–22: Hallinger, Kassius: Personalangaben und Schriftenübersicht; S. 25–32: Hanslik, Rudolf: Sprachliche Bemerkungen zu den liturgischen Kapiteln der Regula Benedicti; S. 33–47: Weissbengruber, Franz: Zu **Cassiodor**s utrasque doctrinas; S. 49–59: Auf der Maur, Ivo, OSB: Monastisches Brauchtum der Mönchsmissionare im Frühmittelalter; S. 61–95: Prinz, Friedrich: Fortissimus abba. Karolingischer Klerus und Krieg; S. 97–124: Semmler, Josef: Iussit ... princeps renovare ... praecepta. Zur verfassungsrechtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche; S. 125–144: Kottje, Raymund: Claustra sine armario? Zum Unterschied von **Kloster** und **Stift** im Mittelalter; S. 145–155: Ohm, Juliane: Der Begriff **carcer** in Klosterregeln des Frankenreiches; S. 157–174: Benz, Karl J.: Macht und Gewissen im Hohen Mittelalter. Der Beitrag des Reformmönchtums zur Humanisierung des Herrscherethos unter Otto III; S. 175–183: Dinter, Peter: Zur Sprache der Cluniazenser Consuetudines des 11. Jahrhunderts; S. 185–206: Becker, Petrus, OSB: Die hirsauische Erneuerung des St. **Eucharius**klosters in **Trier**; S. 207–216: Constable, Giles: An unpublished letter by **Peter** the **Venerable** to the Priors of Paray-le-Monial, Mesvres, and Luzy in **1147**; S. 217–227: Marilier, Jean: L'expansion clunisienne dans la Bourgogne du Nord aux XI^e–XIII^e siècles; S. 229–247: Goez, Werner: Ausprägungen hochmittelalterlicher Frömmigkeit in vallombrosanischen Urkunden; S. 249–261: Parisse, Michel: Les Bénédictines de Lorraine et leurs documents nécrologiques; S. 263–278: Spätling, Luchesius G., OFM: Kluniazensisches Mönchtum und franziskanische Brüderschaft; S. 279–288: Dolan, Diane Marie: The notation of Orléans Bibliothèque municipale Ms 201; S. 289–301: Engelbert, Pius, OSB: Zur Überlieferungsgeschichte der Opuscula des **Thomas** von **Aquin**; S. 303–331: Leinweber, Josef: Zur spätmittelalterlichen Klosterreform in **Fulda** – Eine Fuldaer Reformgruppe?; S. 333–353: Wendehorst, Alfred: Der Adel und die Benediktinerklöster im späten Mittelalter; S. 355–373: Ganzer, Klaus: Zur Teilnahme der Äbte an den Allgemeinen Konzilien in der Neuzeit; S. 375–383: Doppelfeld, Basilius, OSB: Benediktinisch-Missionarische Lebensordnung. Andreas **Amrhein**s erste Konstitutionen für die Missionsbenediktiner von **Reichenbach** – St. **Ottilien**; S. 385–395: Wolf, Notker, OSB: Benediktinisches Mönchtum im Dienste der Glaubensverkündigung; S. 397–412: Schütz, Christian, OSB: Überlegungen zum spirituellen Anspruch des hl. Benedikt heute; S. 413–422: Severus, Emmanuel v., OSB: Consuetudo und monastisches Selbstverständnis; S. 423–435: Elvert, Candida, OSB: Aus der Werkstatt des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

3. Alte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. – Düs: Patmos Verl. (1983). 307 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft; kart. DM 52,–.

Deichmann, Friedrich Wilhelm: Einführung in die christliche Archäologie. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. XIII, 412 S. = Die Kunstwissenschaft.

Fausone, Alfonso M.: Die **Taufe** in der frühchristlichen Sepulkralkunst ‹Eine archäologisch-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas›. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1982. 287 S., XXXII Tafeln, IX Skizzen, Kt. = Studi di Antichità Cristiana XXXV.

Ramieri, Anna Maria: Ritratti femminili inediti dei Musei classico e cristiano di **Pretestato**. – RivAC LVIII, 1982, 227–241; p. 243–259: Salvetti, Carla: Ritratti maschili inediti dei Musei classico e cristiano di Pretestato; p. 261–287: Fiocchi Nicolai, Vincenzo: Nuovi frammenti di **sarcofagi** cristiani dai cimiteri di Pretestato e S. Sebastiano; p. 305–321: Ferrua, Antonio: Il cubiculo dei Mattei nella catacomba di S. **Domitilla**; p. 323–352: Recio Veganzones, A.: Fragmentos de sarcófagos paleocristianos inéditos, existentes en Roma o de ella desaparecidos; p. 353–382: Feissel, Denis: Contributions a l'épigraphie grecque chrétienne de Rome; p. 383–407: Finney, Paul Corby: A monogrammed byzantine Garnet from **Carthage**.

Lüdemann, Gerd: **Paulus** und das Judentum. – Mchn: Kaiser 1983. 56 S. = Theologische Existenz heute CCXV; kart. DM 10,–.

Hahn, Ferdinand: Frühkatholizismus als ökumenisches Problem. – Cath XXXVII, 1983, 17–35; S. 133–139: Simonis, Walter: Zum Problem der Kanonbildung.

Richardson, Peter – Martin B. Shukster: Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis. – JThSt XXXIV, 1983, 31–55; p. 56–81: Williams, R. D.: The logic of **Arianism**; p. 82–98: Greer, Rowan R.: The analogy of grace in **Theodore** of **Mopsuestia**'s christology; p. 99–113: Speller, Lydia Agnew: New light on the Photinians: The evidence of **Ambrosiaster**; p. 114–145: Gorman, Michael M.: The early manuscript tradition of St. **Augustine**'s *Confessiones*.

Cirillo, Luigi: **Erma** e il problema dell'apocalittica a Roma. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 1–31.

Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt. Teil I. – Stu: Hiersemann 1983. IX, 344 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XVIII, Abt. Patristik; Lw. DM 198,–.

Schadel, Erwin: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, insbesondere bei Origenes. – ThGl LXXIII, 1983, 169–176; S. 190–196: Madey, Johannes: Kirche und Primat im Bewußtsein des christlichen Ostens im 4./5. Jahrhundert.

Casurella, Anthony: The Johannine Paraclete in the Church Fathers. A study in the history of exegesis. – Tü: Mohr 1983. XIV, 258 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XXV; Lw. DM 78,–.

Osawa, Takeo: Das Bischofseinsetzungsverfahren bei **Cyprian**. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus. – Ffm, Bern: Lang (1983). = Europäische Hochschulschriften XXIII, 178; sfr 49,–.

Fischer, Joseph A.: Das Konzil zu **Karthago** im Herbst **254**. – ZKG XCIII, 1982, 223–239; S. 240–272: Abramowski, Luise: **Dionys** von **Rom** († 268) und **Dionys** von **Alexandrien** († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts; S. 273–294: Blum, Günther: **Nestorianismus** und **Mystik**. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche.

Lorenz, Rudolf: Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des **Athanasius**. – ZKG XCIV, 1983, 1–51.

Eck, Werner: Der **Episkopat** im spätantiken Africa: Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen. – HZ CCXXXVI, 1983, 265–295.

Augé, Matias: Lineamenti di spiritualita' dell'antico monachesimo. – Clar XXIII, 1983, 181–210.

Cabié, Robert: Les prières eucharistiques des *Constitutions Apostoliques* sont-elles des témoins de la liturgie du IV^e siècle? – BLE LXXXIV, 1983, 83–99.

Cignelli, Lino: Studi **Basilani**. Sul rapporto "Padre-Figlio". – Jer: Franciscan Printing Pr. 1982. 128 p. = Studium Biblicum Franciscanum XV.

Simon, Werner: Von Gott reden. Beobachtungen und Bemerkungen zu **Augustins** Confessiones I, 4. – WiWei XLV, 1982, 130–157.

Bregman, Jan: **Synesius** of **Cyrene**: philosopher-bishop. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1982). XI, 206 p. = The transformation of the classical heritage II; $ 25,–.

Sheerin, Daniel J.: *Celeuma* in christian latin: Lexical and literary notes. – Tr XXXVIII, 1982, 45–73; p. 107–136: Morton, Catherine: **Marius** of **Avenches**, the *Excerpta Valesiana*, and the death of Boethius.

Leanza, Sandro: Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di **Procopio di Gaza**, il Cod. Vindob. Theol. Gr. 147. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1983. 35 p. = Corpvs christianorvm. Ser. graeca IV. Supplementum.

Anonymus in Ecclesiasten commentarivs qvi dicitvr Catena trivm patrvm. Cvivsqve editionem principem cvravit Santo Lucà. – Turnhout: Brepols 1983. LVI, 138 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. graeca XI.

Carle, Paul-Laurent: L'homélie de Paques "Magnitudo" (in CCSL, t. 101, p. 192–208) de Saint **Fauste de Riez** ‹ou de Lérins› ‹fin du V^e siècle›. – Div XXVII, 1983, 123–154.

Sörries, Reiner: Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber der arianischen Häresie, dargestellt an den ravennatischen **Mosaiken** und **Bilder** des **6.** Jh. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des **german. Homöertums**. – Ffm, Bern: Lang 1983. 316 S., 18 Ill. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 186; kart. sfr 79,– [Diss., Erlangen]

Syrkin, Alexander Y.: On the behavior of the "fool for Christ's sake". – HRel XXII, 1982, 150–171.

4. Mittelalter und Neuzeit

Liebhart, Wilhelm: Die Reichsabtei Sankt **Ulrich** und **Afra** zu **Augsburg**. Studien zu Besitz und Herrschaft ‹1006–1803›. – Mchn: Kommission für Bayerische Landesgeschichte; Kallmünz: Lassleben 1982. XXXIX, 725 S., Ill., Kt. = Historischer Atlas von Bayern. Teil Schwaben II, 2; kart. DM 88,– [Diss., Augsburg]

Hellmann, Manfred: Die Kirche und die litauische Nationalbewegung. – KiOst XXVI, 1983, 9–34.

Zumkeller, A., OSA: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors **Johannes Zachariae**, O.S.A. ‹† 1428›. – AAug. XLV, 1982, 5–87; p. 89–116: Perreiah, A. R.: 'Obligationes' in **Paul of Venice**'s 'Logica parva'; p. 117–181: Zazzeri, T., OSA: **Guido** da **Staggia**, O.S.A. († 1289), secondo priore Generale dell'Ordine e Patriarca di Grado; p. 183–214: Alonso, C., OSA: Política filo-imperial de Gabriel **Della Volta** ‹† 1537›, Prior general de los Agustinos; p. 215–268: Wernicke, M., OSA: Die Bibliothek des Augustinerklosters in **Weil** der Stadt; p. 269–292: Smith, H. D.: Some preachers of the Augustinian Order in **Spain**, 1570–1630; p. 293–320: Bruzzone, G. L.: Nostra Signora della Grotta. Chiesa e convento della Consolazione in Celle (Savona). Vicende di storia e d'arte; p. 321–328: Dodson, E. O.: Mendel, Teilhard de Chardin, and Pastushnyi; p. 329–376: Rano, B., OSA: Las dos primeras obras conocidas sobre el origen de la Orden Agustiniana.

5. Mittelalter

Weidemann, Margarete: Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours Teil I., II. – Mz: Verl. des Römisch-Germanischen Zentralmuseums; Bonn: Habelt [in Komm.] 1982. XIV, 375 S.; XII, 400 S. = Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Monographien III, 1.2; Lw. DM 190,–.

Bedae Venerabilis opera. Pars II: Opera exegetica. 4: Expositio Actvvm apostolorvm. Retractatio in Actvs apostolorvm. Nomina regionvm atqve locorvm de Actibvs apostolorvm. In epistolas VII catholicas. – Turnhout: Brepols 1983. V, 381 p. = Corpvs christianorvm. Ser. latina CXXI.

Instrumenta lexicologica latina. Beda Venerabilis. Expositio actuum apostolorum. Retractatio in actus apostolorum. Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum. In epistulas VII catholicas. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 92 p., 9 microfiches = Corpus christianorum. Ser. latina CXXI = Instrumenta lexicologica latina A, 12.

Matter, E. Ann: The Lamentations commentaries of **Hrabanus Maurus** and **Paschasius Radbertus**. – Tr XXXVIII, 1982, 137–163; p. 253–280: Housley, Norman: The Mercenary Companies, the Papacy, and the Crusades, 1356–1378; p. 281–300: Shaw, Judith: Corporeal and spiritual homicide, the sin of Wrath, and the *Parson's Tale*.

Löwe, Heinz: **Methodius** im Reichenauer Verbrüderungsbuch. – DA XXXVIII, 1983, 341–362; S. 363–387: Schmitz, Gerhard: Schuld und Strafe. Eine unbekannte Stellungnahme des **Rathramnus** von **Corbie** zur Kindestötung; S. 388–438: Giese, Wolfgang: Zur Bautätigkeit von Bischöfen und Äbten des 10. bis 12. Jahrhunderts; S. 460–498: Schmidt, Tilmann: Die Propstei von **Nordhausen** im Jahre 1320 zwischen päpstlichem Besetzungs- und königlichem Vorschlagsrecht.

Berges, Wilhelm: Die älteren **Hildesheimer Inschriften** bis zum Tode Bischof Hezilos ‹† 1079›. Aus dem Nachlaß hrsg. und mit Nachträgen versehen von Hans Jürgen Rieckenberg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 214, 35 S., Ill. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse III, 131; kart. DM 98,–.

Petzoldt, Klaus: **Monasterium Kempnicense**. Eine Untersuchung zu Vor- und Frühgeschichte des Klosterwesens zwischen Saale und Elbe. – Lpz: St. Benno 1982. XII, 145 S., 4 Ill., 5 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXV; kart. M 11,90.

Liebeschütz, Hans: Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter. – Hei: Schneider 1983. 260 S. = Veröffentlichen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt LV; Lw. DM 56,–.

Groten, Manfred: Von der Gebetsverbrüderung zum Königskanonikat. Zu Vorgeschichte und Entwicklung der **Königskanonikate** an den Dom- und Stiftskirchen des deutschen Reiches. – HJ CIII, 1983, 1–34; S. 35–55: Engelbert, Pius: Die **Bursfelder** Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen.

Wielockx, R.: La sentence *De Caritate* et la discussion scolastique sur l'amour. – EThL LVIII, 1982, 50–86. 334–356; LIX, 1983, 26–45.

Biechler, James E.: **Nicholas of Cusa** and **Muhammad**: A fifteenth-century encounter. – DR CI, 1983, 50–59; p. 108–139: Clark, J. P. H.: Richard **Rolle**: A theological re-assessment; p. 165–176: Louth, Andrew: St. **Bernard** and Our Lady.

Petri Cellensis Commentaria in Rvth. Tractatvs de tabernacvlo. Edidit G. de Martel. – Turnhout: Brepols 1983. XXXVII, 278 p. = Corpvs christianorvm. Cont. mediaeualis LIV.

Instrumenta lexicologica latina. **Petrus Cellensis**. Commentaria in Ruth. Tractatus de Tabernaculo. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 85 p., 8 microfiches = Corpus christianorum. Cont. mediaeualis LIV = Instrumenta lexicologica latina A, XI.

Persönlichkeit und Geistigkeit des heiligen **Franziskus** von **Assisi**. Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1982. [Im Auftr. der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft hrsg. von Lothar Hardick und Ethelburga Häcker]. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1982. 83 S. = Wandlung in Treue XXV; kart. DM 21,80.

Schlageter, Johannes: Die Kirchenkritik des Petrus Johannis **Olivi** OFM und ihre ekklesiologische und soziale Relevanz. – FStudien LXV, 1983, 19–34; S. 70–81: Rotzetter, Anton: Zur Kirchlichkeit des Franz von Assisi.

Fries, Albert: Eine Quaestio des **Albertus Magnus** "De quiditate et esse". – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 50 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Fachbereich Katholische Theologie = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXXI.

Fernández, Pedro: La gracia carismática en Santo **Tomás** de **Aquino**. – Angelicum LX, 1983, 3–39; p. 40–79: Ferraro, Giuseppe: L'esegesi dei testi pneumatologici nelle "Enarrationes in Joannem" di Sant'Alberto Magno; p. 80–96: Huerga, Alvaro: Aproximación a la espiritualidad de **Savonarola**.

Housley, Norman: The Italian crusades. The Papal-Angevin alliance and the crusades against christian lay powers, 1254–1343. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf [e.a.:] Oxford Univ. Pr.) 1982. 293 P.; £ 17,– [Diss., Cambridge. Überarb.]

Hopfenzitz, Josef: Studien zur Oberdeutschen Agrarstruktur und Grundherrschaft. Das Urbar der Deutschordenskommende **Oettingen** von 1346/47. – Mchn: Beck 1982. 178 S., 2 Ill. u. Kt.-Beil. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXXV; kart. DM 44,–.

Die Regesten der **Erzbischöfe** von **Köln** im Mittelalter. Bd. VII: **1362–1370** ‹Adolf von d. Mark, Engelbert von d. Mark, Kuno von Falkenstein› bearbeitet von Wilhelm Janssen. – Düs: Droste 1982. XVII, 364 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI.

Nicolaus de Cusa: Opera omnia. XVII: Sermones II ‹1443–1452›. Fasc. 1: Sermones XXVII–XXXIX. A Rudolf Haubst et Hermann Schnarr editi. – Hbg: Meiner 1983. 118 p.; kart. DM 186,–.

Wohlmuth, Josef: Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des **Konzils** von **Basel**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983. 291 S. = Tübinger Theologische Studien XIX; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Bonn. Überarb.]

Urbar des Klosters St. **Egidien** in **Nürnberg** 1487–1522. Bearbeitet von Helmut Baier. – Neustadt/Aisch: Degener 1982. 286 S. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte X, 11.

6. Gesamte Neuzeit

Politik und Konfession. Festschrift für Konrad **Repgen** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Albrecht (u. a.). – B: Dunker & Humblot (1983). 591 S.; Lw. DM 178,– [enth.:] S. 11–29: Meuthen, Erich: Konsens bei **Nikolaus** von **Kues** und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts; S. 31–47: Bäumer, Remigius: Die Religionspolitik **Karls V.** im Urteil der Lutherkommentare des Johannes **Cochlaeus**; S. 49–60: Lutz, Heinrich: Zum Abschluß der Editionsreihe „Nuntiaturberichte aus Deutschland, Erste Abteilung"; S. 61–76: Ennen, Edith: Die Städtepolitik des Kölner Kurfürsten Ferdinand von Wittelsbach. Landesherrliche und gegenreformatorische Bestrebungen; S. 77–91: Becker, Winfried: Ständestaat und Konfessionsbildung am Beispiel der böhmischen Konföderationsakte von **1619**; S. 101–122: Kraus, Andreas: Das Problem des Glaubenskrieges bei den bayerischen Kanonisten der Barockzeit; S. 123–158: Weis, Eberhard: Die Säkularisation der bayerischen Klöster **1802/03**; S. 159–172: Maier, Hans: Zur Soziologie des deutschen Katholizismus **1803–1950**; S. 173–187: Ott, Hugo: Die Pastoration in früher konfessionell ungemischten Orten des Großherzogtums Baden. Eine Fallstudie zur Durchsetzung der katholischen Kirchengemeinde in der jungen Industriestadt **Lörrach**; S. 189–212: Bußmann, Walter: Die Krönung **Wilhelms I.** am 18. Oktober **1861**. Eine Demonstration des Gottesgnadentums im preußischen Verfassungsstaat; S. 213–229: Iserloh, Erwin: Der Katholizismus und das Deutsche Reich von **1871**. Bischof **Kettelers** Bemühungen um die Integration der Katholiken in den kleindeutschen Staat; S. 231–256: Baumgart, Winfried: Prolog zur Krieg-in-Sicht-Krise. **Bismarcks** Versuch, den Kulturkampf in die Türkei zu exportieren ‹1873/74›; S. 257–280: Trippen, Norbert: Päpstlicher Antimodernismus und staatliches Plazet; S. 281–304: Mikat, Paul: Zum Verhältnis des Heiligen Stuhls zu internationalen Organisationen; S. 305–317: Hehl, Ulrich von: Wilhelm **Marx**. Zu Person und Gedankenwelt eines christlichen Politikers; S. 319–339: Zorn, Wolfgang: Kirchlich-evangelische Bevölkerung und Nationalsozialismus in **Bayern 1919–1933**. Eine Zwischenbilanz zu Forschung und Beurteilung; S. 341–358: Bracher, Karl Dietrich: Die totalitäre Verführung. Probleme der **Nationalsozialismus**deutung; S. 359–392: Hockerts, Hans Günter: Die **Goebbels**-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik; S. 393–414: Volk, Ludwig: Der österreichische Weihnachtshirtenbrief **1933**. Zur Vorgeschichte und Resonanz; S. 415–446: Hürten, Heinz: Der Deutsche in Polen. Skizze einer katholischen Zeitung 1934–1939; S. 447–464: Albrecht, Dieter: Zur Friedensdiplomatie des Vatikans 1939–1941. Eine Auseinandersetzung mit Bernd **Martin**; S. 465–481: Gotto, Klaus: Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre **1945**; S. 483–501: Morsey, Rudolf: **Adenauer** und Kardinal **Frings** 1945–1949; S. 503–517: Hillgruber, Andreas: **Heinemanns** evangelisch-christlich begründete Opposition gegen Adenauers Politik 1950–1952; S. 519–533: Hildebrand, Klaus: Adenauer und Sowjetrußland 1963–1967. Betrachtungen zur außenpolitischen Konzeption des Kanzlers ohne Amt; S. 535–564: Roegele, Otto B.: **„Publik"** – ein Lehrstück; S. 565–582: Hollerbach, Alexander: Verträge des Staates mit den evangelischen Kirchen in Deutschland.

Ruggieri, Giuseppe: Per una storia dell'**apologia** nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 33–58.

Pfeilschifter, Frank: Das **Calvin**bild bei **Bolsec** und sein Fortwirken im französischen Katholizismus bis ins **20.** Jahrhundert. – Augsb: FDL 1983. VII, 398 S., Ill.; kart. DM 66,– [Diss., München]

Napoletano, Patrizia: Il "**Sacro Cuore**" nella denominazione degli Istituti religiosi. – Clar XXIII, 1983, 5–117.

Castellan, Georges: Gott schütze **Polen**! Geschichte des polnischen **Katholizismus 1795–1982**. Mit einer Einführung von Paul Wilhelm Wenger [Aus dem Franz. von Heinzgeorg Neumann]. – Frb/B, Hbg: Kerle 1983. 317 S.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band LIX: Nachträge. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XIV, 819 S.

Lienhard, Marc: Martin Luther. Un temps, une vie, un message. – P: Le Centurion; Genève: Labor et Fides 1983. 471 p.; F 150,–.

Fabiny, Tibor: Martin Luthers letzter Wille. Das Testament des Reformators und seine Geschichte (Aus dem Ungar. übertragen von Petra Szabó). – Blf: Luther-Verl. 1983. 73 S., zahlr. Ill.; Ppb. DM 39,–.

Luther in **Hessen**. Hrsg. von Günter E. Th. Bezzenberger und Karl Dienst. – Kas, Ffm: Evangelischer Presseverband 1983. 120 S., Ill. (z. T. farbig), Kt.

Congar, Yves Marie: "Novo et miro vocabulo et theologico." Luther, réformateur de la théologie. – RHPhR LXIII, 1983, 7–15; p. 17–31: Bedouelle, Guy: **Lefèvre d'Etaples** et Luther. Une recherche de frontières, 1517–1527; p. 33–47: Lebeau, Jean: Théologie luthérienne et théatre: Le «jeu divin» de la justification ‹Gen. 37–50›; p. 51–65: Molnar, Amedeo: La théologie de Luther en pays hussite; p. 67–89: Peter, Rodolphe: La réception de Luther en France au XVI^e siècle; p. 91–111: Higman, Francis M.: Luther et la piété de l'Eglise gallicane: Le Livre de vraye et parfaicte oraison; p. 113–124: Montgomery, Ingun: La Réforme en **Suède**, une libération nationale et politique; p. 125–140: Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Profil théologique du protestantisme **castillan** du **XVI^e** siècle. Un mémorial inédit de l'inquisition ‹1559›; p. 143–154: Ansaldi, Jean: Le concept de loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine; p. 155–166: Vogler, Günter: L'historiographie marxiste et Martin Luther; p. 167–177: Lienhard, Marc: Luther en perspective catholique. Quelques observations; p. 181–200: Millet, Olivier: Un pamphlet proluthérien inédit de W. F. **Capiton**.

Wicks, Jared: Justification and faith in Luther's theology. – ThSt XLIV, 1983, 3–29.

Chantraine, Georges: Ce que Luther peut apporter á une théologie catholique de la grace. – NRTh CXV, 1983, 358–368.

Aalders, W.: Luther en de angst van het westen. Een pleidooi voor de rechtsstaat. – Den Haag: Voorhoeve (1982). 155 blz.; hfl 22,50.

Wehr, Gerhard: Martin Luther. Mystische Erfahrung und christliche Freiheit im Widerspruch. – Schaffhausen: Novalis 1983. 279 S.; Ppb. DM 34,–.

Fernández, Dominicano: María en el comentario de Lutero al Magnificat. – EphMar XXXIII, 1983, 261–278.

Lutherkontrovers. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. – Stu, B: Kreuz 1983. 317 S., Ill.; kart. DM 29,50.

Belda Plans, Juan: Los lugares teológicos de **Melchor Cano** en los comentarios a la Suma. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1982. 397 p. = Publicationesde la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica XXXIII; pes 2275,–.

Ménager, Daniel: Théodore de **Bèze** biographe de Calvin. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLV, 1983, 231–255.

Lienhöft, Robert: Hans **Denck** ‹† 1527›, uno spiritualista. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 59–77.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Bd. XIV: **Österreich**. Teil 3: In Gemeinschaft mit Matthias Schmelzer bearb. von Grete Mecenseffy. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 795 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte L; Lw. DM 280,–.

Schröer, Alois: Die Reformation in **Westfalen**. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Band II: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens. – Mstr: Aschendorff (1983). XX, 778 S.; Lw. DM 118,–.

Die Schriften der münsterischen **Täufer** und ihrer Gegner. Bearbeitet von Robert Stupperich. Teil III: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. – Mstr: Aschendorff 1983. VIII, 282 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXII, 3; kart. DM 70,–.

Dán, Robert: Matthias **Vehe-Glirius**. Life and work of a radical antitrinitarian with his collected writings. (Translated by Imre Gombos.) – Budapest: Akadémiai Kiadó; Lei: Brill 1982. 403 p. = Studia humanitatis IV; hfl 124,–.

Rodríguez, Pedro – Raúl Lanzetti: Un collaborateur inconnu du «Catechisme romain»: Mgr Mariano **Vittori**. – RHE LXXVIII, 1983, 5–33.

8. Neuere Zeit

Geschichte **Niedersachsens**. Hrsg. von Hans Patze. Bd. III, 2: Kirche und Kultur von der Reformation bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. – Hild: Lax 1983. VIII, 895 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVI; Lw. DM 100,–.

Guggisberg, Hans R.: The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: arguments, pressures, and some consequences. – History of European Ideas IV, 1983, 35–50.

Wallace, William A.: **Galileo** and Aristotle in the "Dialogo". – Angelicum LX, 1983, 311–332; p. 333–385: Vinaty, Bernard Th.: La formation du système solaire dans la première journée du «Dialogue»; p. 386–427: Galli, Mario G.: L'argomentazione di Galileo dedotta dal fenomeno delle maree; p. 428–461: Eszer, Ambrogio: Niccolò **Riccardi**, O.P., il "Padre Mostro" ‹1585–1639›; p. 462–486: Tabarroni, Giorgio: Giovanni Battista **Guglielmi** e la prima verifica sperimentale della rotazione terrestre ‹1790›.

Smolík, Josef: Das eschatologische Denken des Johan Amos **Comenius**. – EvTh XLIII, 1983, 191–202.

Karpp, Heinrich: Zur Geschichte der **Bibel** in der Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts. – ThR XLVIII, 1983, 129–155.

Daugsch, Walter: **Toleranz** im Fürstentum **Siebenbürgen**. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im **16.** und **17.** Jahrhundert. – KiOst XXVI, 1983, 35–72.

Kovács, Elisabeth: Einflüsse geistlicher Ratgeber und höfischer Beichtväter auf das fürstliche Selbstverständnis, auf Machtbegriffe und politische Entscheidungen österreichischer Habsburger während des 17. und 18. Jahrhunderts. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 79–102.

Jakubowski-Tiessen, Manfred: Der frühe **Pietismus** in **Schleswig-Holstein**. Entstehung, Entwicklung und Struktur. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 188 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XIX.

Dreyer, Frederick: Faith and experience in the thought of John **Wesley**. – The American Historical Review LXXXVIII, 1983, 12–30.

Bayer, Oswald – Christian Knudsen: Kreuz und Kritik. Johann Georg **Hamanns** Letztes Blatt. Text und Interpretation. – Tü: Mohr 1983. X, 174 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVI; kart. DM 69,–.

Pekar, Athanasius: Bishop John **Bradac**. The last Basilian in the Mukačevo episcopal See ‹1732–1772›. – OChP XLIX, 1983, 130–152.

Hollerweger, Hans: Die gottesdienstlichen Reformen **Josephs II.** und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes. – ZKG XCIV, 1983, 52–65; S. 66–82: Felmy, Karl Christian: Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Corts I Blay, Ramon: Fèlix **Amat** de **Palou** i **Pont** ‹1750–1824› i Fèlix **Torres** i **Amat** ›1772–1847‹, dos bisbes catalans acusats de Jansenisme. – Revista Catalana de Teologia VII, 1982, 235–278.

Johann Michael **Sailer**. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg. Hrsg. von Hans Bungert. – Rgb: Mittelbayerische Druckerei- und Verlagsgesellschaft (1983). 118 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text. = Schriftenreihe der Universität Regensburg VIII; kart. DM 14,80. – [enth.:] S. 9–26: Albrecht, Dieter: Regensburg; zur Zeit Johann Michael Sailers; S. 27–44: Hofmeier, Johann: Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers; S. 45–58: Ipfling, Heinz-Jürgen: Über den Lehrer. Ein Versuch, seine Aufgabe aus dem Denken Johann Michael Sailers zu bestimmen; S. 59–86: Gajek, Bernhard: Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts; S. 87–193: Traeger, Jörg: Der Geist der Marmorgemeinde. Sakrale Verwandlungen in der Walhalla und ein theologischer Gedanke Johann Michael Sailers (15 Abb.).

Zinnhobler, Rudolf: **Josephinismus** am Beispiel der Gründung des Bistums **Linz**. – ZKG XCIII, 1982, 295–311.

Mehnert, Volker: Protestantismus und radikale Spätaufklärung. Die Beurteilung Luthers und der Reformation durch aufgeklärte deutsche Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution. – Mchn: Minerva-Publikation 1982. 240 S. = Minerva-Fachserie Geisteswissenschaften; kart. DM 38,– [Diss., Bremen]

De la Bretagne a la Silésie. Mémoires d'exil de Hervé-Julien **Le Sage** ‹1791 à 1800›. Présentés par Xavier Lavagne D'Ortigue. – P: Beauchesne 1983. 433 p. = Textes dossiers documents VII; F 198,–.

Jorio, Marco: Der Untergang des Fürstbistums **Basel** ‹1792–1815›. Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neveu gegen die Säkularisation. – ZSKG LXXV, 1981, 1–230.

Barton, Peter F.: Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte **Berlins** und **Deutschlands 1796–1802**. **Fessler** in Berlin. II. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1982. 228 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 5; kart. DM 62,–.

Bornewasser, J. A.: De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland. – Tijdschrift voor geschiedenis XCV, 1982, 577–604.

Deisenroth, Alexander: Deutsches Mittelalter und deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert. Irrationalität und politisches Interesse in der deutschen Mediävistik zwischen aufgeklärtem Absolutismus und 1. Weltkrieg. – Rheinfelden: Schäuble 1983. 372 S. = Reihe der Forschungen XI. [Diss., Bremen]

Valerius, Gerhard: **Deutscher Katholizismus** und **Lamennais**. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854. – Mz: Grünewald 1983. XXXI, 453 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIX; kart. DM 84,–.

Rollmann, Hans: Von **Hügel** and **Scheler**. – DR CI, 1983, 30–42; p. 60–76: Sharp, John: The influence of St. Alphonsus **Liguori** in nineteenth-century **Britain**; p. 90–107: Moore, Andrew: Edmund **Bishop** as a commentator on Modernism; p. 140–164: Tolhurst, James: The idea of the Church as a community in the anglican sermons of John Henry **Newman**; p. 216–226: Rollmann, Hans: Ernst **Troeltsch**, Friedrich von **Hügel** and the student christian movement.

Altermatt, Urs: Der **Schweizer Katholizismus** im Bundesstaat. Entwicklungslinien und Profile des politischen Katholizismus von 1848 bis zur Gegenwart. – HJ CIII, 1983, 76–106.

Hennessy, Paul K.: Episcopal collegiality and papal primacy in the pre-Vatican I American church. – ThSt XLIV, 1983, 288–297.

Gründer, Horst: Religionsprotektorate und europäische Mächterivalitäten im Zeitalter des Imperialismus. – GWissUnt XXXIV, 1983, 416–433.

Fastenrath, Elmar: Christologie im Zeitalter des Modernismus. Die Analyse der Problematik in den Schriften des Freiburger Dogmatikers Carl **Braig**. – MThZ XXXIV, 1983, 81–117.

Mengus, Raymond: Le ‹compromis› catholique selon Ernst **Troeltsch**. – RSR LXXI, 1983, 235–244; p. 245–258: Hoffmann, Joseph: Théologie, magistère et opinion publique. Le discours de **Döllinger** au Congrès des Savants Catholiques de 1863; p. 259–267: Ruggieri, Giuseppe: 'Magistère ordinaire'. La lettre 'Tuas libenter' de **Pie IX** du 21 décembre 1863.

Baumgart, Winfried: Prolog zur Krieg-in-Sicht-Krise. **Bismarcks** Versuch, den Kulturkampf in die **Türkei** zu exportieren ‹1873/74›. – HZ CCXXXVI, 1983, 297–325.

9. Neueste Zeit

Jones, Alan H.: Independence and exegesis. The study of early Christianity in the work of Alfred **Loisy** ‹1857–1940›, Charles **Guignebert** ‹1867–1939› and Maurice **Goguel** ‹1880–1955›. – Tü: Mohr 1983. XI, 302 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXVI; Lw. DM 120,–.

Gilbert, Maurice: Le Cardinal Augustin **Bea** 1881–1968. La bible, rencontre des chrétiens et des juifs. – NRTh CXV, 1983, 369–383.

Friedrich, Gerhard: Julius **Schniewind**, ein Lehrer der Kirche. – EvTh XLIII, 1983, 202–221; S. 221–250: Conway, John S.: Friedrich **Siegmund – Schultze** ‹1885–1969›; S. 250–270: Ericksen, Robert P.: Zur Auseinandersetzung mit und um Gerhard **Kittels** Antisemitismus.

Brecher, Robert: Karl **Barth**: Wittgensteinian theologian manqué. – HeythrJ XXIV, 1983, 290–300.

Page, Ruth: The consistent Christology of Paul **Tillich**. – SJTh XXXVI, 1983, 195–212.

Melloni, Alberto: Le fonti di A. G. Roncalli: "Il giornale dell'anima". – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 103–172: p. 173–207: Zampa, Sandra: Fonti per la storia della Chiesa in Italia. Il fondo Adelaide Coari.

Kirchenkampf und kirchlicher Widerstand in **Dortmund 1933–1945**. Hrsg. von Ubbo de Boer und Rolf Scheer in Zusammenarbeit mit Günter Birkmann (u. a.). – [Dortmund:] Vereinigte Kirchenkreise Dortmund/Lünen (1981). 207 S.

Hürten, Heinz: Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache. – StdZ CVIII, 1983, 363–373.

Prolingheuer, Hans: Ausgetan aus dem Land der Lebendigen. Leidensgeschichten unter Kreuz und Hakenkreuz. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983. 236 S., Ill.; kart. DM 19.80.

Glässgen, Heinz: Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962. – B: Spiess 1983. 329 S. = Rundfunkforschung VIII.

Steger, Gerhard: Marx kontra Christus? Die Entwicklung der katholischen **Arbeiterjugend Österreichs 1946 bis 1980**. – Wien: Österr. Bundesverlag 1983. 223 S.; kart. DM 27,80.

Hebblethwaite, Peter: Le discours de **Jean XXIII** à l'ouverture de Vatican II. – RSR LXXI, 1983, 203–212; p. 269–286: Fouilloux, Etienne: Recherche théologique et magistère romain en 1952. Une ‹affaire› parmi d'autres.

Phan Tan Thanh, Joseph: Religion and religions in the Second Vatican Council. – Angelicum LX, 1983, 109–121.

Campanini, Giorgio: Chiesa e politica in Emilia-Romagna negli anni del post-concilio. – Rivista di teologia morale XV, 1983, 169–184.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Galmés, Lorenzo: **Bartolomé** de **las Casas** – defensor de los derechos humanos. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos; (Madr: Ed. Católica) 1982. XIII, 247 p. = Biblioteca de autores cristianos popular XL; pes 550,–.

Hartwich, Richard, SVD: **Steyler** Missionare in **China**. I: Missionarische Erschließung **Südchantungs 1879–1903**. Beiträge zu einer Geschichte. – St. Augustin: Steyler Verl. 1983. 582 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXII.

Missionary ideologies in the Imperialist Era: **1880–1920**. Edited by Torben Christensen und William R. Hutchinson. – (Århus:) Aros (1982). 247 p.

Trevisiol, Alberto: I primi missionari della Consolate nel **Kenya 1902–1905**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 419 p. = Analecta Gregoriana CCXXXI = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B., n. XXXIII; Lire 19000,–.

Lindqvist, Ingmar: Partners in mission. A case-study of the missionary practice of the Lutheran Foreign Mission Agency involvement in **Tanzania** since the early 1960's seen in a historical and theological perspective. – Åbo: Åbo Akademi 1982. 268 p., 2 cartes.

Mission in dialogue. The Sedos Research Seminar on the future of mission, March 8–19, 1981, Rome, Italy. Ed. by Mary Motte and Joseph R. Lang. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1982). XV, 688 p.; $ 35,–.

Costas, Orlando E.: Christ outside the gate. Mission beyond christendom. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1982). XVI, 238 p.; $ 12,95.

Lee, Ignatius Ting Pong: De actione Ecclesiae missionali in novo Codice Iuris Canonici. – ComRel LXIV, 1983, 97–106; p. 170–175: Sastre, Euthymius: Qaedam de missionarii Apostolici titulo in honorem noviter concesso.

Luciano, P. R.: The first **Filipino** priests. – Philippine Studies XXXI, 1983, 129–188.

Bühlmann, Walbert: Mariage et famille en **Afrique**. – Telema XXXIV, 1983, 63–78; p. 33–46: Zoungrana, Paul: A propos de la polygamie en Afrique.

Boserup, Ester: Die ökonomische Rolle der Frau in Afrika, Asien und Lateinamerika. – Stuttgart: cordeliers 1982. 231 S.

Joseph, John: Muslim-Christian relations and inter-Christian rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an age of transition. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1983. XVIII, 240 p.; paper $ 14,95.

Bouman, Johan: Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten – den Tod überwinden. – Gießen, Basel: Brunnen 1982. 119 S.

Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain. Vol. I: Egypte et Afrique du Nord. Par Georges C. Anawati et Maurice Borrmans. Vol. II: Un modèle d'Etat islamique: l'Arabie Saoudite. Par Adel-Theodor Khoury. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald; 1983. 276 p.; 174 p. = Entwicklung und Frieden XXVI, XXX.

Lazzarotto, Angelo S.: La Chiesa Cattolica in **China**. La "politica di libertà religiosa" dopo Mao. – (Mil: Ed.) Jaca Book (1982). 271 p. = Già e non ancora. Pocket LXI; Lire 10 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsgeschichte. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. 113 S. = Die Theologie.

Exem, Albert von: The religious system of the Munda tribe. An essay in religious anthropology. – St. Augustin: Haus Völker u. Kulturen; B: Reimer 1982. 279 p. = Collectanea Instituti Anthropos XXVIII; kart. DM 48,–.

Brunner, Hellmut: Grundzüge der **altägyptischen** Religion. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 159 S. = Grundzüge L; kart. DM 28,–.

Studies in Egyptian religion. Dedicated to Professor Jan **Zandee**. Ed. by M. Heerma van Voss (e.a.). – Lei: Brill 1982. 150 p., = Studies in the history of religions XLIII; hfl 56,–; [cont.:] p. 1–10: List of publications of J. Zandee; p. 11–27: Hoens, D. J.: A short survey of the history of the study of Egyptian religion in the Netherlands; p. 28–37: Bergman, Jan: Ancient Egyptian theogony in a Greek magical papyrus; p. 38–42: Giveon, Raphael: A God who hears; p. 43–55: Griffiths, J. Gwyn: Motivation in early Egyptian syncretism; p. 56–60: Voss, M. Heerma van: Ein aegyptischer Papyrus in Houston; p. 61–70: Horst, P. W. van der: The way of life of the Egyptian priests according to Chaeremon; p. 72–75: Kákosy, László: A Christian interpretation of the sun-disk; p. 76–88: Leclant, Jean: T. P. Pépi Ier, VI: Le chapitre 626 des Textes des pyramides; p. 89–120: Mussies, Gerard: The interpretatio Judaica of Thot-Hermes; p. 121–126: Posener, Georges: Un vœu d'abstinence; p. 127–137: Te Velde, H.: The cat as sacred animal of the goddess **Mut**; p. 138–140: Vergote, Jozef: L'Étymologie de ég. *'rrw.t* "portail".

Golzio, Karl-Heinz: Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Eine religionshistorische Studie. – Lei: Brill 1983. XX, 232 S., Ill., geogr. Darst. = ZRGG, Beih. XXV.

Jacob, Xavier: L'enseignement religieux dans la **Turquie** moderne. – B: Schwarz 1982. VIII, 556 p. = Islamkundliche Untersuchungen LXVII.

Hager, Berthold: Die Entwicklung des **Maya**-Begriffes im **Indo-Arischen**. – Frb/B: Mersch 1983. XVI, 226 S.; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Keilhauer, Anneliese – Peter Keilhauer: Die Bildsprache des **Hinduismus**. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. – Köln: DuMont (1983). 267 S., zahlr. Abb. im Text = DuMont-Taschenbücher CXXXI; kart. DM 18.–.

Sharma, Arvind: Studies in "Alberuni's India". – Wiesb: Harrassowitz 1983. 154 p. = Studies in oriental religions IX; kart. DM 54,–.

Vermaseren, M. J.: Corpus cultus Cybelae Attidisque ‹CCCA›. II: Graecia atque Insulae. – Lei: Brill 1982. XXXI, 278 p., 219 pl., 25 fig., 1 map = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain L; hfl 290,–.

Turcan, Robert: **Énée**, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent. – RHR CC, 1983, 41–66; p. 67–74: Briquel, Dominique: Sur l'équipement royal indo-européen. Données latines et grecques.

Lyle, Emily B.: **Dumézil**'s three functions and Indo-European cosmic structure. – History of religions XXII, 1982, 25–44; p. 45–59: Pernet, Henry: Masks and women: Toward a reappraisal; p. 60–84: Buckley, Jorunn Jacobsen: A rehabilitation of spirit **Ruha** in **Mandaean** religion.

Hultkrantz, Åke: The study of **American Indian** religions. Ed. by Christopher Vecsey. – (NY): The Crossroad Publ. Comp.; (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1983). VIII, 134 p. = American Academy of Religion. Studies in Religion XXIX; $ 12,95.

VI. Religionsphilosphie

Albert, Karl: Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion. – Hbg: Meiner 1982. VIII, 132 S.; Pp. DM 38,–.

Corbin, Michel: De l'impossible en Dieu. Lecture du 8e chapître du dialogue de saint **Anselme** sur la liberté. – RSPhTh LXVI, 1982, 523–550.

Schroll-Fleischer, Niels Otto: Der Gottesgedanke in der Philosophie **Kants**. (Aus dem Dänischen übersetzt von Eberhard Harbsmeier.) – Odense: Odense Univ. Press 1981. 277 S. = Odense University studies in philosophy V; dkr 130,– [Diss., Odense]

Vincent, Gilbert: Onto-théologie et théologie morale selon Kant. – RHPhR LXII, 1982, 239–250.

Jaeschke, Walter: Die Religionsphilosphie **Hegels**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 154 S. = Erträge der Forschung CCI.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Bd. II: Philosophische Schriften. – Ffm: Knecht (1983). 590 S.; Lw. DM 60,–.

Barukinamwo, Matthieu: Edith **Stein**. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale. – Ffm, Bern: Lang 1982. 148 p. = Publications universitaires Européennes XXIII, 169; sfr 46,–. [Diss., Rom]

Buri, Fritz: Philosphischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl **Jaspers**. – ThZ XXXIX, 1983, 204–226; S. 227–244: Lochman, Jan Milič: Transzendenz und Gottesname: Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht.

De Andia, V.: **Heidegger** et la question de Dieu. – RThom LXXXII, 1982, 90–180.

God: The contemporary discussion. Ed. by Fredrick Sontag and M. Darrol Bryant. – (NY:) The Rose of Sharon Pr. (1982). VI, 419 p. = Conference series XII; $ 13,95.

Keller, Carl – A.: Philosophie de la religion: présent et avenir. – RPhTh CXV, 1983, 37–50.

Nielsen, Kai: An introduction to the philosophy of religion. – (Lo, e.a.:) M(acMillan 1982). XII, 218 p. = Modern introductions to philosophy.

Clavier, Henri: Les expériences du divin et les idées de Dieu. – P: Fischbacher (1982). 488 p.; F 150,–.

Scholz, Frithard: Ontologischer Gottesbeweis? – NZSystTh XXV, 1983, 155–177; S. 178–202: Dalferth, Ingolf M.: Existenz und Identifikation. Erwägungen zum Problem der Existenz Gottes im Gespräch mit der analytischen Philosophie.

Masset, Pierre: Immortalité de l'**âme**, résurrection des corps. Approches philosophiques. – NRTh, A. CXV = T. CV, 1983, 321–344.

VII. Fundamentaltheologie

New dimensions in philosphical theology. Ed. by Carl A. Raschke. – Tallahasse, Florida: American Academy fo Religion (1982). VI, 128 p. = Journal of the American Academy of Religion. Thematic studies XL, 1; $ 12,95.

Staudinger, Hugo: Die Frankfurter Schule. Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie. – (Wü:) Naumann (1982). 147 S.

Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hrsg. von Hermann Deuser und Peter Steinacker. – (Mch:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald(-Verlag 1983). 222 S. = Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien VI; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 15–29: Kimmerle, Heinz: Spuren der Hoffnung. Religion in der Philosophie Ernst Blochs; S. 30–44: Deuser, Hermann: Dialektisches Denken – Das Beispiel der Philosophie Ernst Blochs; S. 45–60: Cöster, Henry: Das Reich der Freiheit gehört der Wirklichkeit; S. 61–113: Starke, Ekkehard: Ernst Blochs Müntzer-Interpretation und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart; S. 114–127: Martin, Gerhard Marcel: Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch; S. 128–143: Eckert, Michael: Zukunft als Transzendenz; S. 144–185: Mahlmann, Theodor: Das eschatologische Faktum der Schöpfung; S. 186–210: Steinacker, Peter: Der verkleinerte Held – Gott in höchster Menschennähe. Überlegungen zur Wirkung Blochs auf die Christologie; S. 211–220: Hallmann, Jörg: Auswahlbibliographie: Ernst Bloch und die Theologie.

Matić, Marko: Jürgen **Moltmanns** Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst **Bloch**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 423 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 209; sfr 78,– [Diss., Innsbruck]

Ruster, Thomas: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen **Wahrheit**sverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen **Biser** und Ernst **Fuchs**. – Ffm, Bern, NY: (Lang 1983). 340 S. = Disputationes theologicae XIV; kart. sfr 74,–. [Diss., Bonn]

Link, Christian: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? – EvTh XLII, 1982, 518–540; S. 541–566: Herms, Eilert: Die Wirklichkeit des Glaubens. Beobachtungen und Erwägungen zur Lehre vom ordo salutis.

Faricy, Robert: Wind and sea obey him. Approaches to a theology of **nature**. – (Lo:) SCM Press (1982). XI, 81 p.; £ 2,50.

Michel, Karl-Heinz: Sehen und glauben. **Schriftauslegung** in der Auseinandersetzung mit Kerygmatheologie und historisch-kritischer Forschung. – Wup: Brockhaus (1982). 63 S. = Theologie und Dienst XXI; kart. DM 8,80.

Pastor, Félix-Alejandro: La lógica de lo inefable. Una teoría teológica del lenguaje sobre Dios. – EE LVIII, 1983, 21–53.

Ratzinger, Joseph: Transmisión de la **fe** y fuentes de la fe. – Theologica XV, 1983, 9–30; p. 119–142: Tabet, Miguel Ángel: **Tradición** e interpretación.

Hooff, Anton E. van: Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice **Blondel**s. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 458 S. = Freiburger theologische Studien CXXIV; kart. DM 79,–; [Diss., Freiburg/B]

VIII. Dogmatik

Echternach, Helmut: Dogmatik. I: Ökumenischer Glaube – heute. Spiritus Sanktus non est skeptikus Luther. – Ffm, Bern: Lang (1983). 251 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 189; sfr 63,–.

Garrigues, J(ean)-M(iguel): L'esprit qui dit "Père!". l'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque. – P: Téqui (1981). 125 p. = Croire et savoir II; F 30,–.

Tossou, Kossi K. Joseph: Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von **Balthasar**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). XX, 556 S. = Freiburger theologische Studien CXXV; kart. Dm 74,–. [Diss., Münster]

Bouyer, Louis: Création et salut. III: Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1982. 397 p.; F 140,–.

Ladaria, Luis F.: Antropología teológica. – Madr: Univ. Pont. Comillas; R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XI, 425 p. = Analecta Gregoriana CCXXXIII = Ser. Facultatis Theologicae. Sectio A, n° XXIV = Publicaciones de la Universidad Pontificia Madrid. Ser. I: Estudios 26 = Teología I, 13.

Zum Problem der **Erbsünde**. Theologische und philosophische Versuche. Norbert Lohfink (u.a.) – (Essen:) Ludgerus Verl. (1981). 231 S.; kart. DM 19,80, [enth.:] S. 9–52: Lohfink, Norbert: Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen?; S. 53–104: Sand, Alexander: Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus; S. 105–187: Scherfer, Georg: Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcels im Hinblick auf das Problem der Erbsünde; S. 188–231: Breuning, Wilhelm: Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade.

Lopez Amat, Alfredo, SJ: Cristo resucitado. La segunda fase del Misterio de Cristo. – Valencia: EDICEP (1982). 326 p. = Las ideas y la vida VIII; pes 825,–.

Codina, Víctor: Tres modelos de eclesiología. – EE LVIII, 1983, 55–82.

Rikhof, Herwi: De **kerk** als 'communio': een zinnige uitspraak? – TTh XXIII, 1983, 39–59; p. 59: Summary: The Church as communio. A meaningful concept?

Fransen, Piet, SJ: The exercise of authority in the Church today: Its concrete forms. – Louvain Studies IX, 1982, 3–25.

Piolanti, Antonio: La transignificazione e la transfinalizzazione possono sostituire la transustanziazione? – Div XXVII, 1983, 269–310.

Trentin, Giuseppe: Il ministero ecclesiale della riconciliazione – Verso il VI Sinodo ordinario dei vescovi. – Studia Patavina XXX, 1983, 5–30.

Korošak, Bruno J., OFM: La vita eterne. Compendio di **escatologia**. – R: Urbaniana Univ. Pr. (1983). 126 p. = Pontificia Universitas Urbaniana. Subsidia Urbaniana V.

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. IV: Das Endspiel. – Eins: Johannes-Verl. (1983). 483 S.; Lw. DM 55,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens. Wilhelm Dantine ‹1911–1981› zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 239 S.; kart. DM 74,–; [enth. u. a.:] S. 15–60: Dantine, Wilhelm: Bekennendes Bekenntnis; Form und Formulierung christlichen Glaubens. Vorlesung aus Anlaß der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana; S. 63–71: Rahner, Karl: Fides qua – fides quae; S. 72–81: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Ökumenisches Bekennen im Kontext der Gemeinde; S. 82–96: Link, Christian: Das Bekenntnis zur Ökumene als Bekenntnis der Ökumene; S. 97–108: Westermann, Claus: Bekennen und Bekenntnis im Alten Testament; S. 109–123: Fitzer, Gottfried: Bekennen und Bekenntnis im Neuen Testament; S. 124–141: Frey, Christofer: Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche; S. 142–148: Gollwitzer, Helmut: Das Bekenntnis will mehr, als es sagt. Gedanken zur Erweiterung des Bekenntnisbegriffs bei Wilhelm Dantine.

Schieffer, Elisabeth: Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1983). XXI, 687, 223 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVIII; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Driebergen/Niederlande ‹18. bis 24. Februar 1981›, hrsg. von André Birmelé. Mit Beiträgen von Anton Houtepen [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1982). 126 S. = Ökumenische Perspektiven X; kart. DM 25,–.

«Ecclesiam suam». Première Lettre Encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24–26 octobre 1980. – Brescia: (Istituto Paolo VI; R: Ed. Studium Vita Nova) 1982. XIV, 284 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI. II; Lire 30 000; [cont. e.a.:] p. 11–39: Aubert, Roger: Attentes des Eglises et du monde au moment de l'élection de Paul VI; p. 55–63: Métropolite Damaskinos: «Ecclesiam Suam»: Une perspective orthodoxe; p. 63–69: Root, Howard: «Ecclesiam Suam»: an Anglican perspective; p. 70–76: Meyer, Christoph: «Ecclesiam Suam»: eine lutherische Perspektive; p. 79–102: Congar, Yves: Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam Suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes; p. 131–160: Colombo, Giuseppe: Genesi, storia e significato dell'enciclica «Ecclesiam Suam».

Kommentar zu den **Lima**-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. [Hrsg.:] Konfessionskundliches Institut. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 163 S. = Bensheimer Hefte LIX; kart. DM 14,–.

Fahlbusch, Erwin: Einheit der Kirche – eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs. Zur Rezeption der Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. – Mchn: Kaiser (1983). 48 S. = Theologische Existenz heute CCXVIII; kart. DM 6,80.

M[a]cGuire, Meredith B.: **Pentecostal** catholics. Power, charisma, and order in a religious movement. – Phil: Temple Univ. Pr. (1982). 270 p.; $ 29,95.

Hopko, Thomas: All the fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and modern society. – Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1982. 188 p.

Girault, René: L'Œcuménisme, où vont les églises? – (P: Éd. du) Centurion (1983). 239 p.; F 75,–.

Henry, Patrick – Thomas F. Stransky God on our minds. A project of the Institute for Ecumenical and Cultural Research. With a foreword by Cynthia C. Wedel. – Phil: Fortress Pr.; Collegeville, Minn.: The Liturgical Pr. 1982. X, 166 p.; $ 6,95.

Fries, Heinrich – Karl Rahner: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 156 S. = Quaestiones disputatae C.

Gassmann, Günter – Harding Meyer: Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt. (Titel der Parallelausgabe in engl. Sprache: The unity of the church. Requirements and structure.) – (Genf: Lutherischer Weltbund 1983). 57 S. = LWB-Report XV.

Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde. Hrsg. von André Birmelé, in Zusammenarbeit mit Sutan Hutagalung [u. a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 60 S. = Institut der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung, Straßburg = Bensheimer Hefte LX; kart. DM 6,80.

Vischer, Lukas: Rezeption in der ökumenischen Bewegung. – KuD XXIX, 1983, 86–99; S. 100–114: Papandreou, D.: Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche; S. 115–126: Held, H. J.: Der Zusammenklang von kirchlichem Besuch und theologischem Gespräch im Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche; S. 127–138: Joest, Wilfried: Die Freiheit in Luthers Verständnis des Menschen; S. 139–148: Lehmann, Karl: Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche. Zur Bedeutung eines neuen ökumenischen Dokuments; S. 149–165: Gaßmann, Günther: Zum bilateralen Dialog zwischen Rom-Canterbury und Canterbury-Wittenberg; S. 166–173: Pannenberg, Wolfhart: Der Schlußbericht der anglikanisch-römisch-katholisch Internationalen Kommission und seine Beurteilung durch die römische Glaubenskongregation; S. 174–179: Slenczka, Reinhard: Kirchengemeinschaft und theologischer Konsens. Eine Thesenreihe.

X. Moraltheologie

Morale e diritto nella prospettiva tomistica. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1982. 342 p. = Atti dell'VIII ottavo Congresso Tomistico Internazionale VI = Studi Tomistici XVI; Lire 24 000.

La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea P. Louis Bertrand **Gillon** OP. A cura della Pontificia Università "S. Tommaso" Roma. – Mil: Massimo (1982). XI, 506 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XIII; Lire 40 000; [cont.:] p. IX–XI: Libri e articoli del P.L.B. Gillon; p. 3–18: Mongillo, D.: Tentativo di lettura unitaria della I–II della Summa Theologiae di S. **Tommaso** ‹Prospettive per una morale fondamentale›; p. 19–33: Nicolas, M.-J.: Les trois «Ordres»: L'economie divine en S. Thomas; p. 35–62: Nicolas, J. H.: Grace et divinisation; p. 63–92: Patfoort, P. A., OP: Morale et pneumatologie chez saint Thomas – Une observation de la I–II; p. 93–103: Perotto, A. L.: Le fonti tomiste sulla giustizia distributiva statuale ‹Summa, II–II, qq. 61–62–63›; p. 105–126: Pinkaers, S.: Le commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas; p. 129–141: Filippi, Nella: L'ansia pastorale di Aurelio e di Agostino in «Africa Christiana» di Stefano Antonio **Morcelli** ‹1737–1822›; p. 143–150: Duncker, P. G.: Cenni di morale riguardo a tre testi Vetero-Testamentari paralleli; p. 151–178: Vereecke, L.: La pensée économique de **Pierre** de la **Palu** ✝ 1342›; p. 179–258: Vinaty, B. T.: De l'insémination artificielle a la fécondation artificielle. Réflexions à l'occasion du bicentenaire des expériences dell'Abbé **Spallanzani**; p. 261–278: Compagnoni, F.: L'intenzione dell'agente nella determinazione della moralità; p. 279–301: Berdnarski, F. W.: Les besoins fondamentaux de la vie humaine à l'origine des normes empiriques de l'éthique eudémoniste; p. 303–336: Kaczynski, E.: «Verità sul bene» nella concezione della morale; p. 337–361: Wilder, A.: Are essences good?: A comparative study; p. 363–390: De Cea, E. G.: Significación antropologica de lo sacrado; p. 391–457: Fuente, A. G.: Prospettive antropologiche dei sacramenti; p. 459–499: Von Gunten, A. F.: La forme du baptême et le pouvoir de l'église sur les sacrements.

Ethik und Lebenswirklichkeit. Theologische und philosophische Beiträge zur ethischen Dimension von Gegenwartsproblemen. Festschrift für Heinz-Horst **Schrey** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Claus Günzler. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. VI, 180 S.; S. 165–180: Bibliographie Heinz-Horst Schrey; Lw. DM 59,–.

Hauschildt, Friedrich: Die Ethik Søren **Kierkegaard**s. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 248 S. = Studien zur evangelischen Ethik XV; kart. DM 68,–. [Diss., Kiel]

Ziegler, Josef Georg: Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie. – TThZ XCII, 1983, 1–21.

Boulton, Wayne G.: Is legalism a heresy? (The legacy of the pharisees in christian ethics.) – NY, Ramsey: Paulist Press (1982). 130 p.; $ 6,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Abba. Guides to wholeness and holiness, East and West. Papers presented at a Symposium on Spiritual Fatherhood/Motherhood at the Abbey of New Clairvaux, Vina, California, 12–16 June, 1978. Ed. by John R. Sommerfeldt. –

Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1982. XI, 416 p. = Cistercian studies series XXXVIII; $ 22,95; [cont. e.a.:] p. 3–36: Donahue, Felix: The spiritual father in the scriptures; p. 37–63: Louf, André: Spiritual fatherhood in the literature of the desert; p. 64–87: Leclercq, Jean: Spiritual guidance and counseling according to St. **Bernard**; p. 88–139: Davis, Thomas X.: The spiritual father in the writings of **William** of St **Thierry**; p. 140–157: Pennington, M. Basil: The spiritual father as seen by a spiritual father, blessed **Guerric** of **Igny**; p. 158–242: Waddell, Chrysogonus: The abbot of spiritual father in the writings and pastoral practice of **Rancé**; p. 243–275: Acharya, Francis: The **Guru**: The spiritual father in the Hindu tradition; p. 276–292: Raguin, Yves: The spiritual father: Toward integrating western and eastern spirituality; p. 293–335: Chu-Công, Joseph: Path to wisdom: East and West; p. 336–359: Corcoran, Donald: The spiritual guide: Midwife of the higher spiritual self; p. 360–372: Steindl-Rast, David F. K.: Monastic parenthood: Two discoveries and some related questions.

Duval, Yvette: Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en **Afrique** du IV^e^ au VII^e^ siècle. Tom. I. II. – R: École Française de Rome 1982. XVI, 818 p. = Collection de l'École Française de Rome LVIII; F 750,–.

Ward, Benedicta: **Miracles** and the medieval mind. Theory, record and event **1000–1215**. – Lo: Scolar Press (1982). X, 320 p. with figures and plates.

Weinstein, Donald – Rudolph M. Bell: Saints and society. The two worlds of Western christendom, **1000–1700**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1982). XII, 314 p. with fig.; $ 25,–.

Bynum, Caroline Walker: Jesus as a mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1982). XIV, 279 p. = Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA XVI; $ 28,50.

M[a]cGuire, Brian Patrick: The **Cistercians** in **Denmark**. Their attitudes, roles, and functions in medieval society. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1982. XIV, 421 p. with fig. and plates = Cistercian studies series XXXV.

Grégoire, Réginald: La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo. – R: Ed. Studium (1982). 230 p. = La spiritualità cristiana VII.

Lies, Lothar: **Ignatius** von **Loyola**. Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien. – Innsbr, Wien: Tyrolia (1982). 142 S.; kart. DM 26,–.

Padovano, Anthony T.: The human journey. Thomas **Merton**: symbol of a century. – Garden City, NY: Doubleday 1982. XVIII, 193 p.; $ 13,95.

Commentaria in s[anctam] regulam. [Vol.] I. A cura di Jean Gribomont. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1982. 143 p. = Studia Anselmiana LXXXIV; Lire 18 000; [cont.:] p. 13–32: Aubry, Lucien: L'Abbé **de Rancé** et la Règle de Saint Benoît; p. 33–56: Pfaff, Maurus: Dom Prosper **Guéranger** und Maurus **Wolter**; p. 57–78: Regnault, Lucien: Dom **Delatte** commentateur de la Règle de Saint Benoît; p. 79–90: Martelet, Bernard: La Règle de Saint Benoît méditée par Dom Symphorien **Bernigaud**; p. 91–108: Yeo, Richard – Leo Maidlow Davis: Abbot Cuthbert **Butler**, 1858–1934; p. 109–143: Gribomont, Jean: Les commentaires d'Adalbert de **Vogüé** et la grande tradition monastique.

Vinatier, Jean: Le renouveau de la religion populaire. Sources et racines de la religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire. – [P:] Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1982). 156 p. = Croire aujourd'hui.

Milavec, Aaron: To empower as Jesus did: acquiring spiritual power through apprenticeship. – NY, Toronto: Edwin Mellen Pr. (1982). XI, 345 p. = Toronto studies in theology IX; $ 39,95.

Castro, Secundino: Experiencia religiosa del Espíritu en la Biblia. – Revista espiritualidad XLII, 1983, 7–34; p. 35–52: Guerra, Augusto: Creo en el Espíritu Santo; p. 53–71: Damián Gaitán, José: El Espíritu, Señor y dador de vida; p. 73–86: García Rojo, Jesús: Orar en el Espíritu; p. 87–118: Ruis Salvador, Federico: Integración de carismas; p. 119–150: Castellano Cervera, Jesús: La experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia de oriente; p. 151–176: Guerra, Santiago: Materia, espíritu y Espíritu de Dios; p. 177–190: Bibliografía.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Poloma, Margaret: The charismatic movement: is there a new Pentecost? – (Boston, Mass.:) Twayne (1982). 284 p. = Social movements past and present; $ 17,95.

Charles, R. – D. Maclaren: The social teaching of **Vatican II.** Its origin and development. Catholic social ethics. An historial and comparative study. – Oxf: Plater Publ. 1982. 595 p.; £ 12,75.

Höffe, Otfried: Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre. – JChrSozWiss XXIV, 1983, 9–28; S. 71–102: Schwarte, Johannes: Die christliche Gesellschaftslehre vor neuen Herausforderungen.

Hérouard, Jean-François: Sociologie et théologie. – Études théologiques et religieuses LVIII, 1982, 297–316.

Religion in culture, law and politics. M. S. Abdullah ... [ed.] [Inst. für Internat. Solidarität, Konrad-Adenauer-Stiftung]. – Mz: v. Hase u. Koehler 1982. 157 S. = [Schriftenreihe.] Institut f. Intern. Solidarität, Konrad-Adenauer-Stiftung X; kart. DM 22,–.

La cuestión social en la iglesia española contemporánea. [Por] C(arlos) Seco Serrano [e. a.]. (IV–V Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea, R. Colegio Universitario de María Cristina, El Escorial.) – El Escorial: Ed. Escurialenses; (Zamora: Ed. Monte Casino) 1981. 435 p. = Biblioteca "La Ciudad de Dios". I: Pax veritatis 32 = Varios; pes 900,–; [cont.:] p. 11–74: Fernández García, Antonio: El sostenimiento económico del clero en la primera década del régimen isabelino; p. 75–92: Seco Serrano, Carlos: Eduardo **Dato** y su catolicismo social; p. 93–122: Olabarri, Ignacio: Solidaridad de Obreros Vascos, una central sindical nacionalista y cristiana (1911–1936); p. 123–176: Almuiña Fernández, Celso: Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonona; p. 177–224: Martín Hernández, Franciso: Estudios eclesiásticos españoles en la primera mitad del siglo XIX; p. 225–284: Ferrer Benimelli, José A.: La masonería y la Iglesia en el siglo XIX español; p. 285–332: Estal, Gabriel del: Iglesia y constitución política en España; p. 333–435: Bautista Vilar, Juan: Minorias protestantes bajo el franquismo ‹1939–1953›.

Schreuder, Osmund: Christelijk en onchristelijk Nederland: een diagnose. – NThT XXXVII, 1983, 20–39.

Cottier, Georges, OP: Réflexions philosophiques sur les **droits** de l'homme. – Nova et vetera LVIII, 1983, 189–229.

Quaranta, Giancarlo: L'associazione invisibile. Giovanni cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso. – (Fir:) Sansoni (1982). XVIII, 366 p. = Contributi; Lire 20 000.

Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen. Hrsg. von Jürgen Micksch. Mit Beiträgen von Cornelis Augustijn [u. a.]. – Ffm: Lembeck (1983). 96 S. = Beiträge zur Ausländerarbeit III; kart. DM 12,–.

André-Vincent, Philippe I.: La «Doctrina Social»: De León XIII a Juan Pablo II. – Theologica XV, 1983, 157–166; p. 167–183: Gutierrez, José Luis: Vigencia de la doctrina social de la Iglesia; p. 185–204: Rodríguez, Pedro: Reflexión teológica sobre el **trabajo**; p. 205–231: Illanes, José Luis: Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la «Laborem exercens»; p. 233–237: Alvira, Rafael: Hombre y trabajo.

Daujat, Jean: L'église et le Socialisme. – P: Téqui (1982). 96 p.; F 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Leclercq, Jean: Monks on marriage. A twelfth-century view. (This book originated in a series of lectures given at Oxford University in the spring of 1979 and it is the natural continuation of a first series of lectures delivered in 1977.) – NY: The Seabury Pr. (1982). VIII, 135 p.; $ 10,95.

Cord, Robert L.: Separation of church and state: historical fact and current fiction. – NY: Lambeth Pr. (1982). XV, 307 p.; $ 16,95.

Kotzula, Stephan: Der Priesterstaat. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung. (Eine rechtstheologische Studie.) – Leipzig: St. Benno Verl. 1983. XXXII, 365 S. = Erfurter theologische Studien XLVIII.

Franck, Bernard: Vers un nouveau droit canonique? Présentation, commentaire et critique du Code de Droit Canonique de l'Église Catholique Latine révisé à la lumière de Vatican II. – P: Éd. du Cerf 1983. 300 p.; F 92,–.

Bellini, Piero: Magistero conciliare e diritto ecclesiastico civile. – EIC XXXVIII, 1982, 9–35; p. 36–61: Mazziotti, Manlio: Riflessioni di un costituzionalista sulla «Lex Ecclesiae Fundamentalis»; p. 62–121: Bonnet, Piero Antonio: Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico della Chiesa; p. 122–144: Gherro, Sandro: L'«animus communitatis» della consuetudine canonica.

Huizing, Peter J., SJ: Reflections on the system of Canon Law. – Jurist XLII, 1982, 239–276; p. 277–303: Coriden, James A.: Rules for interpreters; p. 304–310: Kneal, Ellsworth: Interpreting the revised Code; p. 311–319: Hill, Richard A.: Reflections on the interpretation of the revised Code; p. 320–347: Green, Thomas J.: The Diocesan Bishop in the revised Code: Some introductory reflections; p. 348–382: Provost, James H.: Preparing for particular legislation to implement the revised Code; p. 383–421: Lynch, John E.: The parochial ministry in the new Code of Canon Law.

Colagiovanni, Emilio: Principi e scelte normative del nuovo Codice Diritto Canonico. – MonEccl CVIII, 1983, 137–167; p. 168–195: Di Felice, Angelo: Le innovazioni normative del Diritto Matrimoniale del nuovo «Codex Iuris Canonici»; p. 196–209: Colantonio, Rosario: Error qualitatis redundans in errorem personae e voluntas conditionata; p. 210–232: De Caro, Diego: La cosiddetta «incapacità psicologica» in riferimento validità del consenso matrimoniale secondo il diritto canonico.

Bersini, F.: La famiglia e il matrimonio nel nuovo Codice di diritto canonico. – CivCatt CXXXIV, II, 1983, 125–139; p. 531–543: Ghirlanda, G.: I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di diritto canonico.

Lüdicke, Klaus: **Eherecht**. Codex Iuris Canonici, canones **1055–1165**. – (Essen:) Ludgerus Verlag (1983). 190 S.; kart. DM 24,–.

Wirth, Paul: Eherechtliche Fragen zur Familienplanung. – OeAKR XXXII, 1981, 227–247.

Marucci, Corrado: Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio. – (Nap:) Morcelliana (1982). 452 p. = Aloisiana XVI; Lire 35 000 [Diss., Frankfurt/M]

Campenhausen, Axel Frhr. von – H. J. Erhardt: Kirche, Staat, Diakonie. Zur Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichtes im diakonischen Bereich. – Han: Verl. des Amtsblattes der Evang. Kirche in Deutschland I.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Seelsorge und Psychologie. Tagung vom 18. bis 20. Dezember 1981. Leitung: Hans May. – (Rehburg-Loccum: Evangel. Akademie Loccum 1982.) 131 S. = Loccumer Protokolle 1981, 35.

Catholic ministries in our time. Ed. by George A(nthony) Kelly. (These lectures were given by the faculty of the Institute for Advanced Studies in Catholic Doctrine at St. John's University during the spring of 1979.) – (Boston:) St. Paul Ed. (1981). 148 p.; $ 3,–.

Häbel, Ulf: Theologisch verantwortetes Pfarramt in der Volkskirche. Zum Zusammenhang von berufl. Handeln u. theol. Wissen in der pfarramtl. Praxis am Beispiel der ev. Limesgemeinde zu Schwalbach a. Ts. – Ffm, Bern: Lang 1983. 364 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 190; sfr 75,–.

Gemeinde ohne Prieser – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer ‹SOG›. – Ffm: Knecht (1983). 143 S.; kart. DM 22,–.

Das Lernen des Seelsorgers. Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst. [Hrsg.:] Wilhelm Bruners, Josef Schmitz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 164 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 19,80

Schibilsky, Michael: Alltagswelt und Sonntagskirche. Sozialethisch orientierte **Gemeindearbeit** im Industriegebiet. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald(-Verlag 1983). 208 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialethik XV; kart. DM 25,–.

Whitehead, Evelyn Eaton – James D. Whitehead: Community of faith. Models and strategies for building christian **communities**. – NY: The Seabury Pr. (1982). XIV, 187 p.; $ 8,95.

Halvorson, Arndt L.: Authentic preaching. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 188 p.; $ 8,95.

Stork, Dieter: Praxishilfe: Verkündigung. Thema **„Jesus"**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 151 S., zahlr. Abb. im Text = Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern. DCCV: Jugendarbeit; kart. DM 14.80.

Ahlheim, Klaus: Zwischen Arbeiterbildung und Mission. Beispiele und Probleme protestantischer **Erwachsenenbildung** und ihrer Theorie in der Weimarer Republik und nach 1945. – (Stu:) Alektor-Verlag (1982). 308 S.; kart. DM 24,– [Habil.-Schr., Frankfurt/M.]

Bourdeau, François: La route du pardon. Pèlerinage et réconciliation. Préface de P(aul) Carrière. – P: Éd. du Cerf (1982). 156 p. = Dossiers libres; F 44,–.

Ratzinger, Joseph: Die Krise der **Katechese** und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Mit den Reden von Dermot J. Ryan (Dublin), Gotfried Danneels (Mecheln/Brüssel) und Franciszek Macharski (Krakau). – Eins: Johannes Verlag (1983). 147 S. = Kriterien LXIV; kart. DM 19,–.

Criquette, Marie: Foi catholique et catéchèse en France. France déchristanisée, où vas-tu? – P: Téqui (1982). 143 p.; F 24,–.

Erneuerung der christlichen **Erziehung**. Eine Stellungnahme der Christlichen Initiative Brennpunkt Erziehung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1983). 176 S.; kart. DM 9,80.

O'Leary, D. J. – T. Sallnow: Love and meaning in religious education. An incarnational approach to teaching christianity. – (Oxf. [e. a.:]) Oxford Univ. Pr. 1982. 147 p. = Oxford studies in education; £ 3,50.

M[a]cKenzie, Leon: The religious education of adults. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1982). IX, 256 p.; $ 13,95.

Mette, Norbert: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. – Düs: Patmos Verlag (1983). IV, 543 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Münster]

Nastainczyk, Wolfgang: Katechese: Grundfragen und Grundformen. – Paderborn (u. a.): Schöningh (1983). 167 S. = Uni-Taschenbücher 1245; kart. DM 17,80.

Hofmeier, Johann: Kleine Fachdidaktik, Katholische Religion. – Mchn: Kösel-Verlag (1983). 200 S.; kart. DM 24,80.

Schmidt, Günter R.: Die Grundhaltung des Religionslehrers und ihre religionspädagogische Bedeutung. – EvE XXXV, 1982, 327–337; p. 338–349: Caspary, Heinrich-Nikolaus: Religionslehrer in der Volkskirche – Idealisten, Realisten und fünf andere Typen.

XV. Liturgiewissenschaft

Bouley, Allan: From freedom to formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America (1982). XVII, 302 p. = The Catholic University of America studies in christian antiquity XXI; $ 24,95 [Diss., Roma. S. Anselmo]

McDonnell, Kilian: Prayer in ancient western tradition. – Worship LV, 1983, 34–60.

Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. – OChP XLVIII, 1982, 284–335.

Düngen, Winfried: Das gottesdienstliche Leben der keltischen Mönchskirche. – (Bad Nauheim: Bad Nauheimer Kreis für Wissenschaft und Künste) 1982. 97 S.; kart. DM 20,–.

Corpus Ambrosiano-Liturgicum. I: Das **Sacramentarium Triplex**. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. Teil II: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerabtei Varensell erstellt und hrsg. von Judith Frei. – Mstr: Aschendorff (1983). VI, 267 S.; kart. DM 98,–.

Segala, Franco: Il culto di San **Zeno** nella liturgia medioevale fino al secolo 12. Contributo allo studio e all'interpretazione delle messe in memoria del santo Vescovo di Verona. – Verona: Archivio Storico Curia Vescovile. 1982. XXIX, 138 p. = Studi e documenti di storia e liturgia I; Lire 28 000.

Dykmans, Marc: L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial papal de la première Renaissance. II: Lvres II et III. Index. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. VI, p. 163*–241*, p. 253–616. = Studi e testi CCXCIV.

Une lecture liturgique et doxologique de **Thérèse** de **Jésus**. Office de rite byzantin en l'honneur de la Sainte d'Avila. – Teresianum XXXIII, 1982, 729–760.

VanWengen-Shute, Rosemary Margaret: George **Herbert** and the liturgy of the Church of England. – Oegstgeest: Drukkerij de Kempenaer 1981. 183 p.; hfl 56,25 [Diss., Leiden]

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.

Il linguaggio liturgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali. [Di] A(lessandro) Pistoia [e. a.] – Bologna: Ed. Dehoniane (1981). 316 p. = Oggi e domani II, 7; Lire 8000.

Bleeker, C. Jouka: Het wezen en de funktie van de godsdienst. Vuur van de hemel – Het gulden vlies. – Katwijk: Servire (B.V. 1982). 256 blz.; hfl 39,–.

Gamber, Klaus: Alter und neuer Meßritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform. – Rgb: Pustet in Komm. (1983). 70 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. X; kart. DM 7,80.

Danneels, Godfried: L'évêque, ministre de la réconciliation. – Communautés et liturgies LXV, 1983, 285–298; p. 299–322: Dufrasne, Dieudonné: Le Peuple de Dieu, ministre du pardon; p. 323–330: Gantoy, Robert: Recevoir le pardon de Dieu dans la joie et l'action de grâce.

Heinz, Andreas: Das **Gebet** für die **Feinde** in der abendländischen Liturgie. – LJ XXXII, 1983, 201–218; S. 219–230: Gerhards, Albert: Zu wem beten?

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31II, 8000 München 22; Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 4400 Münster; Dr. Ulrich Busse, Dahlienstr. 8, 4358 Haltern; Prof. Dr. Victor Conzemius, Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, Senden-Bösensell; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, 8831 Dollnstein 2; Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Bernhard Lang, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Emil-Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, F-70 Paris 8e; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Fritz Rauh, Romanstr. 99, 8000 München 19; Dr. Anselm Rosenthal, OSB, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Walburgisstr. 5, 4799 Borchen-Alfen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; DDr. Adolar Zumkeller OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen drei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" „Platonismus und Christentum"
„Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum"

Benziger

Theologie · Religion 2/83

Klaus Steigleder
Das Opus Dei – eine Innenansicht

288 S., br. 24,– (21040)

Erstmals wird hier eine ausführliche, kritische Darstellung des Opus Dei von einem Autor geschrieben, der dieser Vereinigung 5 Jahre angehörte. Das Buch zeigt die Innenseite des Opus Dei auf und möchte so zur kritischen Information beitragen. Der Autor schildert ein Bild, das sich wesentlich von den Selbstdarstellungen des Opus Dei unterscheidet.



Karl Rahner
Wissenschaft und christlicher Glaube

Reihe: Schriften z. Theologie, Bd. 15. Bearbeitet von Paul Imhof. 426 S., geb. 56,– (22099)

Der 15. Band der „Schriften zur Theologie" behandelt Fragen zum Verhältnis von Naturwissenschaft und Glauben.

Karl-Josef Kuschel (Hrsg.)
Der andere Jesus

Ein Lesebuch moderner literarischer Texte. 416 S., br. 39,– (24062)

Jesus-Texte moderner Schriftsteller wie H. Böll, P. Handke, R. Hochhuth, F. Dürrenmatt, M. Frisch, G. Grass und viele andere. »Kuschel hat eine überaus wichtige Textsammlung erstellt, wichtig nicht nur für Pfarrer und Pädagogen, sondern für alle literarisch ansprechbaren Zeitgenossen...«. (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt)

Weiterhin von K.-J. Kuschel erschienen:

Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur

Reihe: Ökumenische Theologie, Bd. 1. 3. Aufl., 404 S., br. 44,– (24057)

»... eine ungemein interessante Darstellung der neuen christlichen Literatur.« (Die Welt)

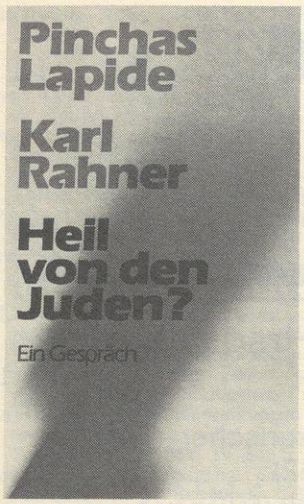
Stellvertreter Christi?

Der Papst in der zeitgenössischen Literatur. Reihe: Ökumenische Theologie, Bd. 6. 240 S., br. 44,– (24205)

Jean-Pierre Jossua
Ein Mensch sucht Gott

144 S., br. 24,– (20071)

In einer beinahe poetischen Sprache versucht der französische Dominikaner Jossua sein Suchen, Tasten und Ringen in unserer Zivilisation auf dem Weg zu Gott und zum Menschen auszudrücken. – Das persönliche Zeugnis eines fragenden Menschen unserer Zeit.



Kommt das Heil von den Juden?

Pinchas Lapide / Karl Rahner
Heil von den Juden?

Ein Gespräch
124 Seiten. Kt. DM 14,80

Das Gespräch zwischen dem jüdischen und dem christlichen Theologen ist gekennzeichnet von großer Offenheit und Verständnisbereitschaft, aber zugleich auch von Ernsthaftigkeit und Treue gegenüber ihren Glaubensüberzeugungen. Inhaltlich berührt es alle wichtigen Themen, die zwischen Juden und Christen jahrhundertelang umstritten waren, ohne wirklich ernsthaft diskutiert worden zu sein: der Glaube an das ewige Leben, die Rede von Gott (im Verhältnis zu seiner Unaussprechlichkeit), die Frage der Trinität, der Menschwerdung Gottes, der Bedeutung Jesu für die Juden, Ankunft oder Wiederkunft des Messias beim Jüngsten Gericht usw. Dabei kommen neue, ungeahnte Möglichkeiten des Verständnisses in den Blick, andererseits weichen alte, „selbstverständliche" Kontroversen einer verschärften theologischen Reflexion.

Pinchas Lapide
Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?

2. Auflage. 144 S. Kst.
DM 19,80

Der Rabbiner Lapide, Landsmann von Jesus, mit dessen Muttersprache so vertraut, wie man schon sein muß, wenn man lange Jahre Regierungssprecher des israelischen Ministerpräsidenten war, dieser jüdische Neutestamentler treibt seit Jahren Rückübersetzung: Er lädt den Leser auch in diesem Buch ein, in sein Boot zu steigen, das vom griechischen zum hebräischen Ufer übersetzt. Lapide räumt auf mit den alten, tief bei Christen eingewurzelten Vorstellungen von der Tora. Die Christen sind in die Falle der Gesetzlichkeit gelaufen, die sie den Juden hingestellt haben: Die Freiheit der Tora, zu der gehört, daß „Ihr durch diese Gebote leben sollt" (und nicht erstarren), hat christliches Gesetzesverständnis zur Fessel und Gängelung des Lebens entartet. Nur wer seinem Glauben Lernfähigkeit zutraut und bereit ist, sein vertrautes „griechisches" Ufer einmal auf Zeit zu verlassen, wer also wirklich neugierig ist auf das hebräische Ufer gegenüber, wird einen unschätzbaren Gewinn aus diesem Buch haben.

Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Wolfhart Pannenberg

Anthropologie

in theologischer Perspektive
540 Seiten,
Vorbestellpreis: Leinen DM 98,–;
kart. Studienausgabe DM 78,–;
ab 1.4.1984 DM 120,– (Ln.) bzw. DM 98,– (kt.)

Diese erste umfassende Anthropologie seit den bedeutenden Darstellungen von Scheler, Pleßner, Gehlen und Roth geht von der Beobachtung aus, daß menschliches Leben unentrinnbar religiös bestimmt ist, und ordnet von daher eine Fülle meisterhaft erfaßter wissenschaftlicher Einzelbeobachtungen zu einem herausfordernden Gesamtentwurf. Die Ausgangsthese wird umfassend an den von den Humanwissenschaften untersuchten Phänomenen menschlicher Wirklichkeit verifiziert.
Ausgehend vom Widerspruch zwischen Weltoffenheit und Ichzentriertheit des Menschen wird die Frage nach seiner Identität verfolgt. Dabei wendet sich der Verfasser auch den übergreifenden kulturanthropologischen Themen wie Spiel und Sprache, Institutionenbildung und Geschichtlichkeit zu.

Jörg Jeremias

Der Prophet Hosea

(Das Alte Testament Deutsch, Band 24/1)
174 Seiten, kart. DM 23,–; bei Subskription auf das Gesamtwerk ATD DM 19,60. Leinen DM 35,–;
bei Subskription auf das Gesamtwerk ATD DM 29,80

Kein anderer Prophet reflektiert und beschreibt das Gottesverhältnis Israels so grundsätzlich wie Hosea, kein anderer greift in einem auch nur annähernd vergleichbaren Maße auf Traditionen der frühen Geschichte des Gottesvolks zurück. Die Auslegung ist von der Überzeugung geleitet, daß die gegenwärtige Prophetenexegese stärker als bisher zwischen mündlich verkündetem und schriftlich überliefertem Prophetenwort zu unterscheiden hat. Das Hoseabuch ist als umfassendes Ganzes literarisch konzipiert worden und beansprucht als solches Gültigkeit für spätere Generationen.

Vandenhoeck

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich

Neuerscheinung

Bücher Franziskanischer Geistigkeit
Herausgegeben von den deutschen Franziskanern

Band 25 Eligius Leclerc OFM

Franziskus von Assisi oder Rückkehr zum Evangelium

Deutsche Ausgabe von Rainulf Schmücker OFM

Englisch broschiert, 150 Seiten, 19,80 DM
Titel der französischen Originalausgabe:
Saint François d'Assise. Le retour à l'Evangile
Desclée de Brouwer Paris 1981

Inhalt:
Vorwort zur deutschen Ausgabe
Prolog
1. Gesellschaft im Umbruch
2. Ein junger Mann spürt seine Zeit
3. Vom Geist getroffen
4. Kirche in Not
5. Das neuentdeckte Evangelium
6. Die Bruderschaft wächst
7. Singende Armut
8. Neuer Wein und alte Schläuche
9. Am Scheideweg
10. Regel und Leben
11. Einsamkeit
12. Schwester Klara
13. Neugeburt
14. Alverna
15. Das letzte Lied

Epilog:
Im Schnittpunkt von Evangelium und Geschichte
Zeittafel
Ausgewählte Literatur

Franziskus hat den Beruf und das Berufsbild des Bruders erfunden. Fratres, Brüder, ein Wort, in dem man die Jugendfrische des Evangeliums spürt, wird zur Berufsbezeichnung der Mitglieder der Gemeinschaft. Es bezeichnet sogar einen besonderen, eigenständigen Umgangsstil innerhalb einer Ordensgemeinschaft.
Franziskus war entschlossen zu den armen, kleinen Leuten gegangen, zu jenen dunklen Existenzen, die in ihren leergeraubten Händen die wahre Hoffnung der Menschheit trugen. Da vernahm er plötzlich das Evangelium mit neuen Ohren und hörte aus dem Sturm der Zeit den gewaltigen Anruf. Das Evangelium wies ihn auf den Weg zu wahrer Brüderlichkeit: Fort mit dem Geld, der Macht, den Ehren und Würden, hin zu den Erniedrigten und Armen. Auf diesem brüderlichen Weg ließ auch der menschliche Gott sich treffen.

Dietrich-Coelde-Verlag
Steinergraben 53 – Postfach 2060 – 4760 Werl –
Tel. (0 29 22) 67 55

Schalom Ben-Chorin

Jüdische Ethik

anhand der Patristischen Perikopen. Jerusalemer Vorlesungen. 1983. Ca. 120 Seiten. ISBN 3-16-144697-6 Pappbd. geb. DM 19.–

Der Verfasser im Vorwort:

»Meinen Grundriß des Judentums: „Jüdischer Glaube", „Die Tafeln des Bundes" und „Betendes Judentum", die den Glauben, das Gesetz, und das Gebet als die Pfeiler des Judentums darstellen, soll hier durch die Behandlung der Ethik des Judentums ergänzt werden.
So wie ich in meinem Buch über den Glauben vom maimonidischen Credo ausgegangen bin, in meinem Buch über das Gesetz vom Dekalog, und in meinem Buch über das Gebet von der Liturgie der Synagoge, so habe ich im Versuch über die Ethik den Traktat Aboth (die Patristische Perikopen oder Vätersprüche), zugrunde gelegt.
Die Darstellung folgt meinen Vorlesungen im Wintersemester 1982/83 an der Theologischen Fakultät der Dormitio-Abtei auf dem Zion über Jerusalem.«

Inhaltsübersicht:

1. Von Simon dem Gerechten bis Rabban Gamaliel
2. Die Grundsätze
3. Vergänglichkeit, Herrschaft, Gemeinschaft
4. Wer die Größe flieht
5. Der Dekalog der Genesis
6. Von der Freiheit des Menschen

Bisher sind von Schalom Ben-Chorim in unserem Verlag erschienen:

Theologia Judica

Gesammelte Aufsätze. 1982. X, 212 Seiten. Ln. DM 68.–

Betendes Judentum

1980. 225 Seiten. Pappbd. geb. DM 32.–

Die Tafeln des Bundes

1979. 191 Seiten. Pappbd. geb. DM 28.–

Jüdischer Glaube

2. Auflage 1979. 332 Seiten. Pappbd. geb. DM 32.–

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Neue Bücher

AUSWAHL '83

Siegfried Quandt (Hrsg.)

Luther, die Reformation und die Deutschen

Wie erzählen wir unsere Geschichte?
100 Seiten, kart. DM 9,80.
ISBN 3-506-77301-1
= Geschichte, Politik und Massenmedien, Band 1

Dieser Band enthält eine ausführliche Übersicht über alle Veranstaltungen zum Lutherjahr 1983 in beiden deutschen Staaten.

Walter Brandmüller (Hrsg.)

Konziliengeschichte

Das Gesamtwerk ist auf 25 Bände (mit 60 Teilbereichen) geplant und gliedert sich in die Reihe A: Darstellungen und Reihe B: Untersuchungen. Bisher sind 3 Bände erschienen.

Die folgenden Bände:

Reihe A: Darstellungen

Josef Metzler

Die Synoden in Indochina 1625 – 1934

ca. 450 Seiten, geb. ca. DM 108,–.
ISBN 3-506-74682-0

Willi Henkel

Die Konzilien in Lateinamerika

Teil I: Mexiko 1555 – 1897.
Mit einer Einleitung von Horst Pietschmann.
ca. 264 Seiten, geb. ca. DM 68,–.
ISBN 3-506-74683-9

Reihe B: Untersuchungen

Hermann Josef Sieben

Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters

ca. 500 Seiten, geb. ca. DM 112,–.
ISBN 3-506-72722-3

Religionstheorie und Politische Theologie
Band 1

Jacob Taubes · Hrsg.

Der Fürst dieser Welt
Carl Schmitt und die Folgen



Ferdinand Schöningh
Wilhelm Fink Verlag

Jacob Taubes (Hrsg.)

Religionstheorie und Politische Theologie

Band 1
Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen
Herausgegeben von Jacob Taubes.
321 Seiten, geb. DM 78,–. ISBN 3-506-77161-2
(In Gemeinschaft mit dem Wilhelm Fink Verlag, München)

Hermann Boventer (Hrsg.)

Evangelische und Katholische Akademien

Gründerzeit und Auftrag heute.
ca. 240 Seiten, kart. ca. DM 28,–.
ISBN 3-506-71305-1

Maurus Heinrichs

Christliche Offenbarung und religiöse Erfahrung im Dialog

ca. 600 Seiten, kart. ca. DM 68,–.
ISBN 3-506-70191-6
= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Neue Folge, Heft 41

Alfred Kall 951

Katholische Frauenbewegung in Deutschland

Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine im 19. Jahrhundert.
ca. 390 Seiten, kart. ca. DM 48,–.
ISBN 3-506-70739-6
= Beiträge zur Katholizismusforschung

Wolfgang Nastainczyk

Katechese: Grundfragen und Grundformen

ca. 104 Seiten, kart. ca. DM 12,80.
ISBN 3-506-99367-4
= Uni-Taschenbücher, UTB 1245

Hans Lenk, Hansjürgen Staudinger, Elisabeth Ströker (Hrsg.)

Ethik der Wissenschaften

Band 1

Ethik der Wissenschaften ?

Philosophische Fragen.
Herausgegeben von Elisabeth Ströker.
ca. 200 Seiten, kart. ca. DM 32,–.
ISBN 3-506-72281-6
(In Gemeinschaft mit dem Wilhelm Fink Verlag, München)

Willi Oelmüller (Hrsg.)

Kolloquium: Kunst und Philosophie

Band 3

Das Kunstwerk

ca. 380 Seiten, kart. DM 29,80.
ISBN 3-506-99372-0
= Uni-Taschenbücher, UTB 1276

Willi Oelmüller (Hrsg.)

Philosophische Arbeitsbücher

Band 6

Diskurs: Metaphysik

Von Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller und Friedrich Geyer.
ca. 300 Seiten, kart. ca. DM 22,80.
ISBN 3-506-99371-2
= Uni-Taschenbücher, UTB 1277

Dieter Oberndörfer, Karl Schmitt (Hrsg.)

Kirche und Demokratie

208 Seiten, kart. DM 38,–.
ISBN 3-506-77466-2
= Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart

Lothar Schneider

Subsidiäre Gesellschaft

Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips.
Mit einem Geleitwort von Oswald von Nell-Breuning S. J.
162 Seiten, kart. DM 32,–.
ISBN 3-506-70224-6
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 24

Karl Anton Wohlfahrt

Leistung und Ethos

Überlegungen zur Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft.
ca. 270 Seiten, kart. ca. DM 54,–.
ISBN 3-506-70223-8
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 23

Schöningh

Ferdinand Schöningh, Postfach 2540, 4790 Paderborn

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 84,–**

Nummer 6 **1983** **79. Jahrgang**

Siegfried Wiedenhofer: Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung Sp. 441

Allgemeines . . . . . Sp. 449
Theologische Realenzyklopädie Bd X. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
P. Eicher: Theologie. Eine Einführung in das Studium (S. Wiedenhofer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 456
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd IV, Lfg. 3/4. Hrsg. von G. J. Botterweck, H. Ringgren und H.-J. Fabry (G. Krinetzki)
E. Zenger: Israel am Sinai (H. Schmid)
F.-L. Hossfeld: Der Dekalog (R. Smend)
W. Pfeffer: Christus – Omega (H. Dolch)
C. Spicq: Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire (J. B. Bauer)
Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von J. Roloff (A. Weiser)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 462
R. Kieffer: Foi et Justification à Antioche (D. Zeller)
U. Berner: Origenes (W. Gessel)
A.-L. Fenger: Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand (V. Hahn)
Die Zisterzienser. Hrsg. von K. Elm und P. Joerißen (A. Angenendt)
W. Zöllner: Die jüngeren Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg (W. Kohl)
G. Marx: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee (J. Schmuck)
H. S. Schwedt: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831) (O. Köhler)
G. Besier: Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära (J. Ch. Kaiser)
Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära. Hrsg. von G. Besier (J. Ch. Kaiser)
U. Horst: Unfehlbarkeit und Geschichte (E. Fastenrath)
L. Weimer: Die Lust an Gott und seiner Sache oder lassen sich Gande und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? (L. Scheffczyk)
P. Suchla: Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung (H. Wagner)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 21: M. Seckler: Aufklärung und Offenbarung; B. Welte: Ideologie und Religion; R. Schaeffler: Kritik und Anerkennung (N. Rath)

Moraltheologie . . . . . Sp. 482
J. Brinkmann: Toleranz in der Kirche (J. Piegsa)
E. Drewermann: Psychoanalyse und Moraltheologie Bd I (G. Ermecke)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 484
Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hrsg. von R. Volp (M. B. Merz)
H. J. Coenen: Ich suche einen Faden (H. Bodewig)
A. Labudda: Begräbnisfeier in Polen bis Rituale von Piotrków (B. Nadolski)
R. Berger: Ihr seid mit Christus auferweckt (K. Richter)
B. Fischer: Die Psalmen als Stimme der Kirche (A. Jilek)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 490
J. Weber: „Erfüllungsunvermögen" in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota (K. Lüdicke)
Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft. Bd 1–4. Hrsg. von J. Listl, J. Schlick (J. Tröder)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 493
I. Baumgartner: Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel (W. Müller)
J. Müller: Lebensräume des Glaubens (D. Emeis)
H. Schmidt: Religionsdidaktik (E. Paul)

Mission . . . . . Sp. 499
P. Erny: Ecoles d'Eglise en Afrique Noire (K. J. Tossou)
O. Bimwenyi-Kweshi: Alle Dinge erzählen von Gott (K. J. Tossou)

Philosophie . . . . . Sp. 502
H. Hubbeling: Einführung in die Religionsphilosophie (R. Schaeffler)
Abélard. Le „Dialogue" (L. Hödl)
R. Schaeffler: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie (P. Köster)

Spiritualität . . . . . Sp. 508
J.-M. Lustiger: Der Priester und der Anruf der Räte (J. Bours)
M. Riebl / J. Salmen: Ja zur Liebe, Leben, Freiheit (J. Bours)
Teresa von Avila: „Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes" (J. Bours)
Zeugen christlicher Gotteserfahrung. Hrsg. von J. Sudbrack (O. Hagemeyer)
Johannes Paul II. Gebete, Hrsg. von J. Sudbrack (O. Hagemeyer)
Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat (W. Geerlings)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1982/83 . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung*

von Siegfried Wiedenhofer, Frankfurt/M.

Während vor nicht allzu langer Zeit die Transzendentalphilosophie in der allgemeinen wissenschaftstheoretischen Diskussion eher in der Defensive schien und auch die Transzendentaltheologie, wie sie im katholischen Bereich vor allem durch K. Rahner vertreten wird, immer stärkere Kritik erfuhr, gibt es inzwischen unübersehbare Anzeichen dafür, daß die Möglichkeiten der Transzendentalphilosophie gerade auch in bezug auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie noch keineswegs ausgeschöpft sind. Es handelt sich dabei freilich um eine Transzendentalphilosophie besonderer Art. Die beiden hier vorzustellenden Beispiele gehen nämlich mindestens darin einig, „Transzendentalphilosophie" nicht im Sinne einer bestimmten philosophischen, auf Kant zurückgehenden (idealistischen) Position, sondern im Sinne einer zwar von Kant klassisch formulierten, aber weiterzuentwickelnden offenen Problemstellung zu verstehen. Sie trennen sich aber bereits in der Frage, wie diese Weiterentwicklung zu erfolgen hat. Während Schaeffler die transzendentale Reflexion vor allem mit der historischen Reflexion zu verbinden sucht und die transzendentale Fragestellung zunächst in Richtung Hermeneutik (Anregungen der Philosophie Heideggers aufnehmend) und dann darüber hinaus (auch historisch-empirische Analysen einbeziehend) erweitern will, entwickelt Nygren die transzendentale Methode zur streng wissenschaftlichen (metaphysikfreien) philosophischen Analyse der notwendigen Voraussetzungen jeder Sinnerfahrung und -erkenntnis weiter, und zwar in bewußter und direkter Verbindung mit sprachanalytischen Fragen und Einsichten, die er z. T. selbst formuliert, z. T. im Gespräch vor allem mit dem späten Wittgenstein gewonnen hatte. Zu welchen Ergebnissen kommen also die beiden Autoren in bezug auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie?

* **Schaeffler,** Richard: Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 200 S. (Quaestiones disputatae 82) kart. DM 34.–
Nygren, Anders: **Sinn und Methode.** Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie. Mit einem Vorwort von Ulrich **Asendorf.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 478 S. kart. DM 48.–

13. FEB. 1984

Das aus Vorlesungen hervorgegangene Buch des Bochumer Philosophen R. Schaeffler stellt bereits insofern einen Diskussionsbeitrag dar, der aller theologischen Aufmerksamkeit wert ist, als es die Frage des Wissenschaftscharakters der Theologie in genauer Entsprechung zur fortgeschrittenen wissenschaftstheoretischen Diskussionslage der Gegenwart aufnimmt, für die vermutlich das Ineinander von wissenschaftstheoretischer und wissenschaftsgeschichtlicher Fragestellung am kennzeichnendsten sein dürfte. Zum wahren Glücksfall für die gegenwärtige Theologie wird das Buch vollends dadurch, daß es dem Vf. gelingt, durch ein umfassendes Problembewußtsein im Rücken der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Ansätze eine Problemperspektive zu eröffnen, die die Sicht auf die gesamte abendländische Wissenschaftsphilosophie freigibt und die gleichzeitig die Gegenwart als historisches Moment in diesem Gesamtprozeß zu begreifen erlaubt, wie dadurch, daß der Vf. sowohl auf der Ebene der Probleme wie auch auf den Ebenen der erkenntnisleitenden Interessen, der Ziele, der Verfahren, Lösungen und Kontexte eine Strukturanalogie zwischen Theologie und Wissenschaftsphilosophie aufzudecken vermag, die es ermöglicht, beide historisch und systematisch so aufeinander zu beziehen, daß die Geschichte der Theologie und die Geschichte der Wissenschaftsphilosophie als eine zusammenhängende Problemgeschichte und als ein sich in ständigen Wechselbeziehungen vollziehender Lernvorgang rekonstruiert werden kann.

Diese umfassende Form der Fragestellung ist im Werk des Vf.s bereits vielfältig vorbereitet und vorbearbeitet: einerseits durch eine langjährige philosophische Beschäftigung mit dem Problem der Geschichte und der Zeit,[1] wobei die entsprechende Problemgeschichte das Thema der Geschichte konsequent in eine dialektische Vermittlung mit einer offen konzipierten transzendentalen Fragestellung drängte; zum anderen durch eine sowohl religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch wie auch theologie- und philosophiegeschichtlich ausführlich belegte und begründete Neubestimmung des Verhältnisses von Glaube und Denken, Religion und Vernunft, Theologie und Philosophie,[2] wobei auch hier wieder historische Erkenntnis und systematischer Ansatz sich offenbar aneinander und auseinander entwickelten.

Daraus resultiert dann auch die neue und überraschende Ausgangslage für die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie: Gerade in ihrem kirchlichen, hermeneutisch-pragmatischen und glaubensmäßigen Charakter wird die Theologie zu einem lehrreichen Grenzfall für die Wissenschaftstheorie. Denn darin sind jeweils die wissenschaftstheoretischen Probleme der sozialen Bedingtheit und Bedeutung von Wissenschaft, der Performativität und Pragmatizität der Sprache und des ständigen Überschusses der Wahrheit und d. h. der Probleme gegenüber Methoden und Ergebnisse bereits vorweggenommen thematisiert. Umgekehrt erweist sich die Wissenschaftstheorie (und hier insbesondere das spannungsvolle Verhältnis von Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte) für die Theologie deshalb als notwendig, weil für das theologische Selbstverständnis des Glaubens die Einsicht relevant ist, wie Wissenschaftsbegründung und Wissenschaftskritik zusammenfallen (1. Zur Erläuterung des Themas, 11–23). Damit ist für den Vf. aber die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie so zu stellen, daß (im Blick auf ausgewählte Beispiele aus der Theologiegeschichte) gefragt wird, in welcher Weise die historisch sich entwickelnde Wissenschaftspraxis der Theologie einen historischen Wandel der allgemeinen Wissenschaftstheorie widerspiegelt und in welcher Weise die geschichtlichen Erfahrungen der Theologie ihrerseits auf die Veränderung des allgemeinen Wissenschaftsbegriffs eingewirkt haben; ferner, ob die Theologie auch heute noch ein kritisches Potential enthält, das der zukünftigen Entwicklung der Wissenschaftstheorie vorantreibende Impulse vermitteln könnte (5). Diese Fragestellung wird dann an sieben Knotenpunkten der Theologiegeschichte exemplarisch durchgeführt, wobei das Ergebnis jeweils in ausführlichen Thesen präzise zusammengefaßt wird.

[1] Schaeffler, Richard: Die Strukturen der Geschichtszeit, Frankfurt 1963; Wege zu einer Ersten Philosophie. Vom rechten Ansatz des philosophischen Fragens, Frankfurt 1964; ders.: Einführung in die Geschichtsphilosophie, Darmstadt 2. erw. Aufl. 1980 (1973).

[2] Ders.: Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg-München 1973; ders.: Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik, Freiburg-Basel-Wien 1974; ders.: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978; ders.: Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979; ders.: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts), Darmstadt 1980.

Der Vf. setzt ein bei der sokratisch-platonischen Gestalt des ‚Wissens vom Wissen' und bei der Entstehung einer theologischen Hermeneutik im Judentum (2. Die Ursprünge der Wissenschaftstheorie und der Theologie, 24–41). Ihre formale Vergleichbarkeit eröffnet im Verein mit ihren inhaltlichen Differenzen ein Feld fruchtbarer Begegnungen, die zu Erfahrungen von bleibender Bedeutung führen: Wie das sokratisch-platonische ‚Wissen vom Wissen' eine bleibende Bedeutung für die Wissenschaftstheorie und die Wissenschaftlichkeit der Theologie besitzt, weil es zugleich eine kritische und hermeneutische Funktion wahrnimmt (d. h. sowohl die Differenz zwischen der Wahrheit und der Weise ihres Gewußtseins offenhält als auch dem Weg des Fragens die Sicherheit seiner Richtung gibt) und dadurch erst das Faktum der Geschichtlichkeit der Wissenschaft begreifbar macht, so hat die jüdisch-christliche Erfahrung von der Notwendigkeit einer theologischen Hermeneutik des überlieferten oder erfahrenen göttlichen Wortes für die Bewahrung der diachronen und synchronen Einheit der Gemeinde bleibende Bedeutung nicht nur in bezug auf die Theologie, sondern auch in bezug auf die Wissenschaftstheorie, weil in ihr die ‚existentiale' und ‚transzendentale' Funktion des Wortes (vom schöpferischen Wort Gottes her) und seine soziale Dimension viel deutlicher geworden sind als in der philosophischen Reflexion.

Das knappe 3. Kap. befaßt sich mehr andeutungsweise mit dem mittelalterlichen Entwicklungsstand der Fragestellung (Das mittelalterliche Wissenschaftsverständnis und die „Reductio artium ad theologiam", 42–53). Platonische Philosophie und theologische Auslegungspraxis und -theorie (verdichtet in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn) begegnen sich im Mittelalter derart, daß die Theologie einerseits in der Einfügung in ein gleichermaßen theologisches wie philosophisches Wissenschaftsverständnis sich als Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntnis begreifen konnte, andererseits aber mit Hinweis auf die Freiheit der personalen Selbstzuwendung Gottes zu Welt und Mensch als Möglichkeitsgrund der Erkennbarkeit der Dinge nicht nur eine Wissenschaftsbegründung, sondern auch jene Wissenschaftskritik geleistet hat, die von der Philosophie inzwischen weithin vergessen worden war. Damit aber formuliert die Theologie im innertheologischen Raum auch wissenschaftstheoretische Aufgaben von bleibender Dringlichkeit: im Verhältnis des Literalsinns zu den Spiritualsinnen das Verhältnis von wissenschaftlicher Sachlichkeit und menschlicher Personalität/Interpersonalität und im Verhältnis von personalem Anruf Gottes und menschlicher Umkehr bzw. Intersubjektivität des Glaubenszeugnisses das Verhältnis von transzendentalen und historisch-gesellschaftlichen Bedingungen und Funktionen des Wissens und der Wissenschaft.

Das umfangreiche und aufschlußreiche 4. Kap. (Von der theologischen Vernunftkritik zur philosophischen Theologiekritik, 54–84) erörtert die für die weitere Bestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie entscheidende neuzeitliche Wende des 17. und 18. Jh.s. Wird die neuzeitliche Wissenschaft, die zunächst mit ihrer Selbstbegründung in der autonomen Subjektivität und im methodischen Zweifel auf die theologische Vernunft- und Wissenschaftskritik antwortet (ähnlich wie in den Thesen H. Blumenbergs zur „Legitimität der Neuzeit"), durch eben diese Selbstbegründung jetzt umgekehrt zur philosophischen Theologiekritik, so antwortet darauf die Theologie nicht nur mit einer wissenschaftstheoretischen Selbstbegründung in der Offenbarung Gottes (das Christentum ist weder eine ‚vernünftige', noch eine ‚empirische', sondern eine Offenbarungsreligion!) und einer theoretischen Ausbildung des Offenbarungsbegriffes (Offenbarung als ein Zusammenhang historischer Ereignisse, in denen Gottes Freiheit so wirksam ist, daß sie dem Menschen eine je neue Weise des Verstehens möglich macht), sondern auch mit der Entwicklung einer entsprechenden Auslegungsmethode (der historisch-kritischen Methode im Rahmen kirchlicher Tradition). Damit aber war die Theologie früher als die Philosophie gezwungen, das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte zu bedenken, jene Themen also, die später unter dem Titel ‚Transzendentalität und Geschichte' und ‚Wahrheit als Ereignis und Geschichte' behandelt werden sollten.

Während das 5. Kap. (Von der philosophischen Theologiekritik zur Selbstkritik der philosophischen und theologischen Vernunft, 85–95) kurz schildert, wie Kant die weiterhin im Vordergrund des philosophischen Interesses stehende Frage der Objektivität der Erkenntnis im Sinne seiner transzendentalen Logik beantwortet und dadurch zugleich eine Theorie neuzeitlicher Wissenschaft und (anstelle der bisherigen theologischen Vernunftkritik) eine philosophische Selbstkritik der Vernunft (die theologische eingeschlossen) liefert, greift das wiederum umfangreichere 6. Kap. (Theologie und transzendentale Reflexion. Möglichkeiten und Programme, 96–126) weiter aus. Innerhalb der verschiedenen Grundmöglichkeiten transzendentaler Reflexion (96–105) darf der Kantsche Ansatz für eine Wissenschaftslehre der Theologie deshalb eine besondere Bedeutung beanspruchen, weil er sowohl der neuzeitlichen wissenschaftsgeschichtlichen Situation entspricht wie auch einen unmittelbaren Bezug zur christlichen Glaubensverkündigung (insbesondere zur reformatorischen Rechtfertigungslehre und zur Verheißung einer neuen Welt) aufweist. Die bisher im katholischen Bereich entwickelte transzendentale Theologie hat jedoch die von ihm gebotenen Möglichkeiten nicht ausschöpfen können, weil sie sich fast ausschließlich an Kants theoretischer Philosophie orientiert hat, seine praktische Philosophie und seine Religionsphilosophie (d. h. seine Philosophie der Hoffnung) aber weitgehend außer acht gelassen hat. Deshalb liegt das eigentliche Problem einer an Kant orientierten transzendentalen Theologie nicht in einer angeblichen tendenziellen Praxisentfremdung, Privatisierung und Entpolitisierung des Glaubensverständnisses, sondern darin, ob die transzendentale mit der historischen Reflexion so verknüpft werden kann, daß eine wissenschaftliche Hermeneutik positiver Glaubensaussagen möglich wird.

Im 7. Kap. (Vom denkenden Ich zur Existenz, 127–153) wird dieses Problem einer positiven Beantwortung nähergeführt, indem der Zusammenhang von existentialer Theologie und Formgeschichte entgegen seinem faktischen Ent-

wicklungsgang in der Bultmann-Schule auf seine eigentliche Möglichkeit sowohl für die theologische wie auch für die allgemeine Wissenschaftstheorie hin ausgelegt wird. Diese Möglichkeit einer Verbindung von transzendentaler und historischer Reflexion beruht einmal auf Heideggers Verknüpfung von transzendentaler und seinsgeschichtlicher Fragestellung und zum anderen auf der der Praxis formgeschichtlicher Forschung inhärenten Verknüpfung von transzendentalen und kategorialen Gesichtspunkten. Diese Möglichkeit ist freilich in der konkreten existentialen Theologie selbst nicht zutage getreten, weil diese in einer Art Selbstmißverständnis die ontologische Frage aus den Existenzanalysen Heideggers ausgeblendet und die gesellschaftlich-geschichtlichen Bezüge aus der formgeschichtlichen Arbeit ausgeschieden hatte.

Das umfangreiche 8. Kap. (Von der Strukturanalyse zur Praxis-Anleitung, 154–192) schließt nicht nur den Kreis, indem es in der Erörterung der pragmatischen Wende des Wissenschaftsverständnisses (durch Ideologietheorie und Curriculartheorie repräsentiert) und der entsprechenden theologischen Strukturaffinitäten und Programme (durch politische Theologie und curriculare Theologie repräsentiert) den Blick zum Ausgangspunkt der Entwicklung zurücklehnt, sondern schließt diesen Kreis auch programmatisch auf in die zukünftige Gestalt eines neuen Wissenschaftsverständnisses, indem es mit Hinweis auf die theologische Kritik am pragmatischen Wissenschaftsverständnis, d. h. auf die etwa in der Rechtfertigungslehre sachlich vorgezeichnete Vorrangigkeit der „Anrede" und des „Anspruchs" der Dinge und Ereignisse vor der Handlungsqualifikation von Individuen und Gruppen die Konturen einer nachpragmatischen Wissenschaftsauffassung umreißt.

Die Zusammenfassung in Kap. 8 (Die Rolle der Theologie in der Geschichte der Wissenschaftsideen, 193–195) hält als Ergebnis fest: Die Theologie bewährt ihre Wissenschaftlichkeit im Lauf der Theologie- und Wissenschaftsgeschichte nicht nur durch ihre Anpassungen an das jeweils gültige Wissenschaftsideal, sondern auch durch ihre im Gesichtspunkt der Personalität und Freiheit begründete wissenschaftskritische Unangepaßtheit, die sich gegenüber der objektivierenden Tendenz der einzelnen Wissenschaftsideale immer wieder als eine die Geschichte der Wissenschaftstheorie vorantreibende Kraft erwiesen hat.

Wer also vom Titel her eine unmittelbare Auseinandersetzung mit bestimmten gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Ansätzen und ihrer spezifischen Theologiekritik erwartet, wird sicher enttäuscht werden. Solche Ansätze kommen hier höchstens indirekt zur Sprache, nämlich in den philosophischen Grundentscheidungen ihrer neuzeitlichen Ausgangspunkte, deren Auswahl wiederum durch den doppelten Fragekontext „Theologie" und „transzendentale Frage" mitgesteuert ist. Insofern wird man die Auswahl als solche kaum kritisieren können. Lediglich die Curriculartheorie scheint ihr Avancement zum zweiten Typus des pragmatischen Wissenschaftsverständnisses (174–183) eher dem verführerischen Zwang eines kraftvollen systematischen und hermeneutischen Denkens: ihrer Vergleichbarkeit und Unterscheidbarkeit in bezug auf die Ideologietheorie (162–173) und ihrer latenten (seltener expliziten) Verbindung mit einem technokratischen Wissenschaftsverständnis zu verdanken. Daß sich die Curriculartheorie außerhalb und innerhalb der Theologie als spezifisch wissenschaftstheoretischer und nicht als wissenschaftsdidaktischer Ansatz verstanden hat, läßt sich wohl schwerlich belegen. Das dürfte auch der Grund sein, daß sie in der neueren Arbeit des Vf.s „Wissenschaftstheorie und Theologie" (in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 20, Freiburg-Basel-Wien 2. Aufl. 1982, 5–83, bes. 56–73) durch andere, plausiblere Typen eines pragmatischen Wissenschaftsverständnisses ersetzt worden ist.

Diese erstaunliche (aber deswegen bisweilen auch verführerische) hermeneutische Fähigkeit, theologie- und philosophiehistorische Sachverhalte als bestimmte geschichtliche Erscheinungsweisen grundlegender systematischer Fragen und Antworten begreifen zu lehren, ist besonders deutlich auch im 2. Kap. beobachtbar.

Indem die Anfänge der Wissenschaftstheorie im sokratisch-platonischen ‚Wissen vom Wissen' und der Theologie in der theologischen Hermeneutik des Judentums auf ihre formale Vergleichbarkeit und inhaltliche Unterschiedenheit (28–31) hin ausgelegt werden und so eine auffallende Korrespondenz zwischen der Ideen-Erscheinungen-Dialektik auf der Ebene der Weltwirklichkeit und der Offenbarkeit-Verborgenheit-Gottes-Dialektik auf der Ebene der Geschichtswirklichkeit sichtbar wird, kann die historische Begegnung beider auch systematisch als fruchtbare Begegnung von bleibender Bedeutung aufgewiesen werden (31–40). Aber so sehr damit der Ursprung der jüdisch-christlichen Theologie in einem zentralen Punkt getroffen sein mag, ist durch die Identifikation der Theologie mit einer (ekklesialen) Hermeneutik der Glaubensüberlieferung der Grundbestand alttestamentlicher Ansatzpunkte und das Spektrum heutiger systematischer Möglichkeiten nicht vorschnell eingeengt (übrigens auch entgegen der in der Einleitung, 11–23, formulierten breiteren Problemstellung)? Wäre nicht schon zwischen religiöser und theologischer Hermeneutik deutlicher zu unterscheiden? Und gibt es im AT neben der dominanten narrativen Rede nicht noch eine Reihe ganz anderer Redeformen (prophetische, präskriptive, weisheitliche, hymnische usw.), die eventuell andere Ansatzpunkte theologischer Reflexion denkbar erscheinen lassen – von der gegenseitigen Bestimmung dieser Redeformen ganz abgesehen? Wie verhalten sich dazu die einschlägigen Ausagen im Rahmen der vorläufigen Charakterisierung von ‚Theologie'? „Theologie hat die Aufgabe, das rechte Verständnis der religiösen Überlieferung mit Mitteln wissenschaftlichen Argumentierens zu sichern" (12). „Erst das Problem der ‚Rechtgläubigkeit' läßt also die Aufgabe der Theologie entstehen" (13). „Das Entstehen von Theologie setzt also nicht nur voraus, daß das Problem der Rechtgläubigkeit entstanden ist, sondern auch, daß das wissenschaftliche Argument als geeignetes Mittel gilt, zur Lösung dieses Problems wenigstens einen wichtigen Beitrag zu leisten" (ebd.). Wäre nicht eine evolutionstheoretische Konzeption die einzige, von der her sich die Frage des Anfangs der Wissenschaft und der Theologie einigermaßen verläßlich beantworten ließe?

Auch wer eine extensive Wissenschaftsgeschichte der Theologie erwartet, wird wahrscheinlich enttäuscht sein. Um mehr als eine knappe „(. . . nur sehr umrißhaft dargestellte) Geschichte des Wechselverhältnisses von Selbstverständnis der Theologie und allgemeiner Wissenschaftstheorie" (193) kann es sich schon vom zur Verfügung stehenden Platz her nicht handeln, obgleich die immer wieder gelingenden faszinierenden historischen Einblicke bereits zum Teil dafür entschädigen. In dieser materialen Hinsicht sollte man unbedingt auch die neuere (vorhin schon genannte) Arbeit „Wissenschaftstheorie und Theologie" heranziehen, die für den gesamten neuzeitlichen Bereich bis zur Gegenwart herauf ausführliche Ergänzungen bietet. Auffällig ist aber in beiden Darstellungen etwas anderes. Was besonders im Zusammenhang des pragmatischen Wissenschaftsverständnisses herausgearbeitet und auch im ekklesialen Charakter der Theologie und im performativen Charakter der Glaubenssprache grundgelegt gesehen wird: die soziale Bedingtheit und Funktion von Wissenschaft, das findet interessanterweise in der wissenschaftsgeschichtlichen Darstellung selbst eigentlich keine Anwendung. Diese bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die Geschichte der Theorien. Warum? Die angezielte nachpragmatische Wissenschaftsidee scheint dafür kaum verantwortlich gemacht werden zu können (vgl. 183–190, bes. 189f).

Der Kernpunkt des gesamten Projekts liegt zweifellos in der beabsichtigten Verknüpfung der transzendentalen mit der historischen (und sozialen) Reflexion. Diese Idee bildet gewissermaßen den perspektivischen Fluchtpunkt, auf den die wissenschaftsgeschichtliche Darstellung in allen ihren Etappen zuläuft (mit großer Plausibilität m. E.) und umgekehrt natürlich auch so etwas wie den hermeneutischen Horizont, in dem die Geschichte der Wechselbeziehungen zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie zum Sprechen gebracht wird. Ob eine solche Verknüpfung möglich ist, wird in der vorliegenden Arbeit nicht nachgewiesen. Inzwischen liegt dazu ein ausführlicher Versuch des Vf.s vor: Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (QD 94), Freiburg-Basel-Wien 1982. Wie immer die weitere Diskussion verlaufen mag – daß mit diesen Vorschlägen eine neue Phase der Geschichte der Wissenschaftstheorie der Theologie eingeleitet ist, scheint mir unbestreitbar; daß der Impuls auch für die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion wirksam werden möge, bleibt zu hoffen. Jedenfalls: Das Buch ist nach wie vor eine unerläßliche Pflichtlektüre für jeden, der sich mit der Frage des Wissenschaftscharakters der Theologie befaßt, aber auch für jeden, der sich mit der Theologiegeschichte beschäftigt.

*

Das Buch des 1978 verstorbenen bekannten schwedischen Theologen und Bischofs A. Nygren hat auch nach seiner englischen Ausgabe 1972 in der deutschsprachigen Theologie erstaunlich wenig Beachtung gefunden. Das ist auch deswegen auffallend, weil eigentlich die gesamte theologische Arbeit des Vf.s eine Art Brückenschlag zwischen schwedischer und deutscher Theologie darstellt. Dem Vorwort von U. Asendorf zufolge könnte das vorliegende Werk, das „auch heute noch der Zeit weit voraus ist" (5) und das das „Gegenstück zur kerygmatischen Theologie" (6) bildet, gerade in der heutigen Übergangsphase der deutschen (evangelischen) Theologie, in der die dialektische Theologie auch in ihren Folgewirkungen zu Ende geht und in der wissenschaftstheoretische Untersuchungen immer größere Bedeutung bekommen, eine Hilfe sein, „den Anschluß an die philosophische Tradition des angelsächsischen Bereichs zu finden" (6). Das Buch verdient in der Tat Interesse, auch von der katholischen Theologie. Es ist nämlich nicht nur der Abschluß und die Zusammenfassung einer 50jährigen philosophischen und theologischen Arbeit, sondern auch das lehrreiche Zeugnis einer weitgehend selbständigen analytischen Religionsphilosophie, in der lange vor der entsprechenden angelsächsischen Entwicklung transzendentale Problemstellung und analytisches Denken eine enge Verbindung eingegangen sind. Dies soll im übrigen auch die Zusammengehörigkeit der Begriffe „Sinn" (als Stichwort für die Fragestellung analytischer Philosophie) und „Methode" (als Stichwort für die antimetaphysische wissenschaftliche Philosophie in der Verlängerung des Kantschen Kritizismus) im Titel des Buches zum Ausdruck bringen. Interssant ist die Konzeption darüber hinaus

auch deswegen, weil gleichzeitig (gerade im Gespräch mit der deutschen Theologie) auch die hermeneutische Fragestellung zu integrieren versucht wird. Die Klärung des Wissenschaftscharakters der Theologie und der Religionsphilosophie erfolgt allerdings in einem sehr aufwendigen Anlauf, in dem der Wissenschaftscharakter der Philosophie im Mittelpunkt steht (kurze Übersichten: 17–25, 262–264, 340–345, und überhaupt Kap. I. Einleitung, 11–25).

Unternimmt Kap. II (Was ist Religionsphilosophie? 26–41) eine erste vorläufige historisch-systematische Klärung der Problematik einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie, mit dem Ergebnis, daß Religionsphilosophie eine rein philosophische Disziplin (also keine religiöse Philosophie, philosophische Theologie oder religiöse Ontologie) ist und der Religionsbegriff als reiner „Voraussetzungsbegriff" (also nicht als statistischer oder logischer Allgemeinbegriff, als Norm- oder Idealbegriff) verstanden werden muß, so liefert Kap. III (Metaphysische und wissenschaftliche Philosophie, 42–82) eine erste grundlegende Antwort auf die Frage: Was ist Philosophie? Sie ist Wissenschaft und nicht Metaphysik; deren Fragestellung bereits ist (wissenschaftlich) sinnlos; nur als „Begriffsdichtung" hat sie eine Berechtigung. Als Wissenschaft ist Philosophie aber keine Spezial-, sondern eine Universalwissenschaft; d. h. konkret, sie ist wissenschaftliche Analyse der Grundvoraussetzungen, die in der Wissenschaft und in der Erfahrung überhaupt implizit gegeben sind (dies als erster Hinweis). In entsprechender Weise erfolgt die Bestimmung des Wissenschaftsbegriffs in Kap. IV (Verschiedene Formen wissenschaftlicher Argumentation, 83–154): Ermöglicht die Globalbestimmung der Wissenschaft als ‚Möglichkeit zu objektiver Argumentation' (86) einen einheitlichen Wissenschaftsbegriff, so ergibt sich aus der kritischen Analyse des neuzeitlichen Streits zwischen Rationalismus und Empirismus, daß es zwar weder Vernunft- noch Tatsachenwahrheiten gibt, wohl aber zwei strukturell artverschiedene wissenschaftliche Argumentationsformen, die axiomatische und die empirische (diese hier im weiten Sinn einer Konfrontation zwischen Hypothese und „empirischem" Material verstanden), so daß die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie an der Möglichkeit objektiver philosophischer Argumentation hängt.

Dies wird in den nächsten vier Kap. nachzuweisen versucht. Daß Philosophie Voraussetzungsanalyse ist, erhärtet sich zunächst in einer kritischen Diskussion und Weiterführung der Hauptcharakteristika der Philosophie der letzten 50 Jahre. Sowohl im Existentialismus, wie auch im Logischen Empirismus, wie auch in der Philosophie der normalen Sprache wird (wenn auch sehr unterschiedlich) Philosophie als Sinnanalyse und Sprachanalyse verstanden (in deutlicher Absetzung von der Metaphysik) (Kap. V. Philosophie als Sinnanalyse, 155–197). In welcher Weise Philosophie Voraussetzungsanalyse ist, verdeutlicht sich dann einmal durch Identifizierung der (nicht-metaphysisch verstandenen) Begriffe „Sinn" und „Gültigkeit" als Wechselbegriffe – es geht also um gültigkeitsbedingende und sinnschaffende Voraussetzungen (Kap. VI. Sinn und Gültigkeit, 198–219) – und zum anderen durch Abgrenzung des Begriffs „Voraussetzung" von den Begriffen „Vorurteil", „Axiom", „Hypothese", „Vorverständnis" und „Vorschrift" (im Sinne von Kants Erkenntniskritik), so daß (dies ist die endgültige Klärung) die Philosophie nichts anderes ist als „Analyse der logisch notwendigen Grundvoraussetzungen" (240) (Kap. VII. Der Begriff „Voraussetzung", 220–243). Die logische Voraussetzungsanalyse als die kritische Methode einer wissenschaftlichen Philosophie bzw. als die spezifische philosophische Argumentationsform im Rahmen der Wissenschaften wird schließlich in Kap. VIII (Logische Voraussetzungsanalyse, 244–261) als kritische Weiterführung des Kantschen Kritizismus verstanden und gegen den bekannten Vorwurf der Zirkelhaftigkeit abgesichert.

Damit ist auf dem Weg der Klärung des Wissenschaftscharakters der Philosophie ein wichtiges Ergebnis erzielt, und die Frage nach „Sinn" und „Methode" hat eine vorläufige Antwort gefunden: Philosophie ist Sinnanalyse; ihre Methode ist die logische Analyse der Grundvoraussetzungen. Noch steht aber die Klärung des Sinnbegriffes aus. Ihr gelten die beiden nächsten Kap. Kap. IX (Sinn und Zusammenhang, 262–301) zeigt, wie die für den Sinnbegriff (und sein metaphysikfreies Verständnis) grundlegende Fregesche Unterscheidung von „Sinn" und „Bedeutung" im Logischen Atomismus aufgegeben worden ist und dort zum Verifikationsprinzip als Sinnkriterium geführt hat, während sie vom späten Wittgenstein nicht nur wieder in Geltung gesetzt, sondern auch um die Einsicht des Sinnzusammenhangs (wie der Vf. statt „Sprachspiel" lieber sagt) bereichert worden ist. Dies gibt dann den Weg frei zur abschließenden Bestimmung dessen, was „Sinnzusammenhang" (Kap. X, 302–339) meint: Sinnzusammenhänge sind jene autonomen, aber komplementären Lebensbereiche, die durch bestimmte einheitliche Grundvoraussetzungen einen bestimmten einheitlichen Sinn zum Ausdruck bringen (für den Vf. im wesentlichen Wissenschaft, Ethik, Kunst, Religion), so daß einerseits keiner von ihnen verabsolutiert werden darf (z. B. im Szientismus), andererseits sie aber auch nicht vermischt werden dürfen, aber auch nicht einfach isoliert nebeneinanderstehen können. Das bedeutet, daß Philosophie in ihrer logischen Voraussetzungsanalyse sowohl für die Integrität wie auch für die Integration der Sinnzusammenhänge zu sorgen hat.

Nachdem damit der wissenschaftliche Charakter der Philosophie für den Vf. geklärt ist, kann Kap. XI nun endlich zur Religionsphilosophie übergehen (Religiöser Sinnzusammenhang, 340–393). Wird zunächst der Grundfehler der Vermischung der Sinnzusammenhänge bzw. der entsprechenden Kategorien an den beiden Beispielen des Bultmannschen Entmythologisierungsprogramms und der Tillichschen Korrelationsmethode ausführlich demonstriert (345–367) und dann das hermeneutische Problem gewissermaßen von der historischen auf die sektorale Ebene umgepolt (Verstehen ist nur im Rahmen eines Sinnzusammenhanges möglich, 367–377), so beschränkt sich die positive Charakterisierung der religionsphilosophischen Aufgabe auf eine bloße Richtungsangabe (zur Begründung: 385, 387): Die Eigenart des religiösen Sinnzusammenhanges bestimmt sich formal durch die Eigenart der religiösen Sprache (Metapher, Symbol, Paradox, 377–385), inhaltlich durch die religiöse Grundkategorie, die die Grundvoraussetzung dieses Sinnzusammenhanges zum Ausdruck bringt. Dafür wird die Kategorie „Ewigkeit" vorgeschlagen (385–389). Im Unterschied zur Religionsphilosophie hat es die Theologie mit dem tatsächlichen Inhalt der Religion, mit der Objektsprache der Religion zu tun (389–393). Dies wird im XII. und letzten Kap. (Motivzusammenhang, 394–426) noch näher erläutert: In der Theologie geht es um den religiösen Motivzusammenhang. Theologie ist daher Motivanalyse, d. h. wissenschaftliche Analyse einer bestimmten Religion, die durch ein bestimmtes Grundmotiv (in der christlichen Religion nach N. das „Agape-Motiv") als einheitlicher religiöser (jetzt sekundärer) Sinnzusammenhang konstituiert wird. Dieses Grundmotiv ist gewissermaßen die Grundantwort einer Religion auf eine Grundfrage kategorialer Natur; es ist insofern immer in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt gegeben, die wiederum mit bestimmten epochalen geschichtlichen Denkvoraussetzungen verbunden ist. Insofern ist die Aufgabe der Theologie eine zugleich historische und systematische: Verständnis der Eigenart des christlichen Glaubens im Rahmen seiner geschichtlichen Gestalten, eine Aufgabe, die nach dem Vf. in Form einer objektiven (d. h. also wissenschaftlichen) Argumentation vollzogen werden kann.

Sieht man davon ab, daß das Buch nicht nur ein sehr ausführliches und in sich konsistentes, sondern auch ein sehr verständliches und mit vielen anschaulichen Beispielen versehenes hervorragendes Exempel einer sprachanalytischen bzw. transzendentalen Grundlegung der Religionsphilosophie und der Theologie darstellt und daß sich z. B. darin auch viele nützliche Begriffserklärungen (Problem, Problemstellung, Problemlösung, Axiom, Hypothese, Voraussetzung, Vorurteil, Vorverständnis usw.) finden, so scheint mir das Buch vor allem in folgender Hinsicht lehrreich zu sein. Die eigentümliche Verbindung von transzendentaler Problemstellung und sprachanalytischem Denken, die im Hintergrund des Ganzen steht, hat offensichtlich einen doppelten „Preis":

Einerseits ermöglicht sie (offenbar lange bevor die angelsächsische Religionsphilosophie in der Nachfolge des späten Wittgenstein und in der Wiederbeschäftigung mit Kant diesen Weg gegangen ist; vgl. die Hinweise auf die Arbeiten N.s aus den 20er Jahren in den Anm.) eine Abkehr von einem apriorischen Wissenschaftsbegriff und eine Öffnung auf den faktischen, d. h. pluralen Wissenschaftsbetrieb (z. B. 113f, 129, 138), damit zugleich auch eine Kritik an den Voraussetzungen des Positivismus und seiner Theologiekritik, ohne umgekehrt auf einen einheitlichen Wissenschaftsbegriff überhaupt verzichten zu müssen. Insofern liegt der Vf. mit seiner Konzeption durchaus im Gesamttrend der Entwicklung der Wissenschaftstheorie, die St. Toulmin vor einigen Jahren mit der Formel „from Form to Function" umschrieben hat. Daß auf diesem Weg der Wissenschaftscharakter der Philosophie und der Theologie begründet werden können, sofern sich diese in der Form wissenschaftlicher Argumentation auf selbständige Sinnzusammenhänge beziehen, dieser „Preis" ist zweifellos Gewinn.

Andererseits aber führt eben diese Verbindung von transzendentaler Problemstellung und sprachanalytischem Denken nicht nur zum charakteristischen Nebeneinander der einzelnen autonomen Sinnzusammenhänge, die kaum mehr miteinander ins Gespräch treten, geschweige um die Wahrheit ringen können, sondern auch zu einer eigentümlichen Sperre vor dem Problem der Geschichtlichkeit der Wissenschaft. Wenn aber dies der Fall ist, dann ist der „Preis" zweifellos Verlust.

Interessanterweise scheinen nun Gewinn und Verlust mit der gleichen spezifischen Voraussetzung zusammenzuhängen: damit nämlich, daß die Verbindung von transzendentaler und sprachanalytischer Fragestellung zugleich als strikte und konsequente Ausmerzung der Metaphysik und der Ontologie aus Philosophie, Wissenschaftstheorie und Theologie vollzogen wird.

Auf der einen Seite ermöglicht es die durchgängige Wachsamkeit vor dem Irrweg der Metaphysik als der gefährlichsten Gegnerin der wissenschaftlichen Philosophie (48–75, 105, 153, 160ff, 163f, 169, 181ff, 214, 224, 226, 228ff, 261, 291f, 323ff, 329, 388) (eine Wachsamkeit, die selbstverständlich auch noch bei Kant allerlei zu entdecken vermag; vgl. 238f, 261), daß die metaphysischen Voraussetzungen des Positivismus nun plötzlich ihrerseits in scharfes Licht getaucht erscheinen (169–180) und daß gegen jeden Reduktionismus die Positivität und Autonomie des philosophischen (und theologischen) Gegenstandes wiedergewonnen wird, dem der rein analytische Charakter der Philosophie zu entsprechen hat (179–183, 314ff). Auf der anderen Seite hindert offenbar eben die gleiche hypersensible antimetaphysische Wachsamkeit daran, daß die Sinnzusammenhänge philosophisch direkt aufeinander bezogen werden können (sie sind untereinander nicht übersetzbar; vgl. 307, 334) und daß das Subjekt der Wissenschaft als geschichtliches und gesellschaftliches Subjekt in das Blickfeld wissenschaftstheoretischer Diskussion zu treten vermag, so daß also

Objektivität und Wahrheitsfähigkeit der Sinnzusammenhänge ebenso wie Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit der Wissenschaft doch wieder seltsam ausgeblendet erscheinen. Muß man also, wenn man Metaphysik und Ontologie (sie bilden für den Vf. eine untrennbare Einheit, 50) so reinlich ausscheidet, zugleich auch die Probleme der Objektivität, Wahrheit und Geschichtlichkeit vergessen? Oder reproduziert sich hier etwa nur die Geschichtslosigkeit der Metaphysik auch noch in deren Ablehnung?

Daß hier ein grundlegendes wissenschaftstheoretisches Sachproblem verborgen liegt, zeigt das Buch auch an konkreteren Symptomen. Obwohl z. B. die Sinnzusammenhänge als „gegebene Erscheinungen", als „geschichtlich gegebene Wirklichkeiten" (314) verstanden werden, werden sie von der Philosophie doch nur hinsichtlich ihrer logischen Voraussetzungen (241) untersucht. Daß eventuell auch die Voraussetzungen historisch variabel sind, kommt nicht mehr in den Blick (vgl. auch 204–207). Erst auf der Ebene des Motivzusammenhanges, d. h. der konkreten Religionen und Theologien sind die Voraussetzungen geschichtlich verstanden (394–404) und daher auch Gegenstand der Erörterung. Die Folgen einer solchen Dichotomie sind bisweilen mit Händen zu greifen; so z. B., wenn die Antwort auf die Frage „Wie die Metaphysik auf ihren Abweg geraten ist" eine genaue Reproduktion der eigenen systematischen Voraussetzungen in der Form historischer Aussagen ist (58); ganz im Unterschied zur theologischen Ebene, wo aufgrund der Anerkennung unterschiedlicher epochaler geschichtlicher Voraussetzungen unbefangen sogar eine Periodik des Denkens entworfen und formuliert werden kann (400–403). Umgekehrt: Obwohl der ganze Argumentationstrend auf die Unterschiedenheit und Autonomie der einzelnen Sinnzusammenhänge hinausläuft (und damit im sogenannten „Wittgensteinian Fideism" zu landen droht), wird die Integration der verschiedenen Sinnzusammenhänge, die jetzt als komplementär verstanden sind, dann doch plötzlich als gleichgewichtige Aufgabe der Philosophie gesehen und für deren Verhältnis sogar die dialektische Formel des Konzils von Chalkedon (‚Ohne Vermischung und Verwandlung, unauflöslich und untrennbar vereint', 399) bemüht. Diese Integration soll über eine Analyse der Voraussetzungen erreicht werden. Darüber wird allerdings nichts Näheres mehr gesagt (336–339).

Nicht nur, weil das Buch eine Fülle bemerkenswerter Überlegungen und Interpretationen liefert, sondern auch, weil es grundlegende Probleme einer Wissenschaftstheorie der Theologie mindestens in weiterführender Zuspitzung zum Weiterdenken vorlegt, verdient es sicher größere Beachtung, als es sie bisher gefunden hat.

★

Wenn auch keines der beiden vorgestellten Bücher eine ausgeführte Wissenschaftstheorie der Theologie vorlegt, so hat doch jedes auf seine Weise diesem Ziel beträchtlich nähergeführt. Man sollte dabei auch nicht übersehen, daß die Übereinstimmung der beiden Konzeptionen in Wirklichkeit weiter reicht, als dies bisher scheinen mag. Das wird sofort verständlicher, wenn man ihre unterschiedliche konfessionelle und wissenschaftsgeschichtliche Ausgangslage berücksichtigt. Wenn Nygren sozusagen alles daransetzt, die Unterschiedenheit der Sinnzusammenhänge und damit auch die Unterschiedenheit von Theologie und Philosophie (Wissenschaftstheorie) deutlich zu machen, während Schaeffler gerade umgekehrt die rationale Aufeinanderbeziehbarkeit von Theologie und Philosophie (Wissenschaftstheorie) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen stellt, so dürfte darin nicht nur der unterschiedliche konfessionelle Lebenszusammenhang der Autoren, sondern auch die gegenläufige wissenschaftsgeschichtliche Situation der Entstehungszeit der Arbeiten wirksam sein. Galt es für Nygren, im Kontext eines weithin dominierenden positivistischen Wissenschaftsverständnisses einen Wissenschaftsbegriff und einen Philosophiebegriff zu entwerfen, der Philosophie und Theologie in die Wissenschaft einzubeziehen erlaubte, ohne sich zu weit vom herrschenden Standard der Wissenschaftlichkeit zu entfernen, so ist heute die Frage nach der Einheit der Wissenschaft (auch angesichts historistischer und anarchistischer Wissenschaftsauffassungen) beinahe fast schon wieder drängender als die Frage, ob eine bestimmte wissenschaftliche Disziplin einem bestimmten Wissenschaftsideal zu entsprechen vermag. Aber auch solches berücksichtigt – das Buch von R. Schaeffler ist durch die Breite seines systematischen Ansatzes und dessen wissenschaftsgeschichtlicher Ausgewiesenheit ohne Zweifel der fruchtbarere und zuverlässigere Wegweiser zur Beantwortung der Frage, wie es um den Wissenschaftscharakter der Theologie bestellt ist.

Theologische Realenzyklopädie Bd. X. Erasmus – Fakultäten, Theologische. Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1982. 813 S.

Der 10. Bd der TRE enthält einleitend einen Beitrag des niederländischen Humanismusforschers C. Augustijn über „Erasmus von Rotterdam". In komprimierter Form würdigt er sein Leben, sein positives Verhältnis zu Luther bis zum Erscheinen von Luthers Schrift „De captivitate Babylonica" 1520, die für Erasmus den Bruch mit Luther unheilbar machte. Nachdem der Reformator ihn in „De servo arbitrio" mit gehässigen, persönlichen Anschuldigungen beleidigte, war Luther für Erasmus ein Fremder. Durch die Schuld der Reformatoren ist nach ihm alle Freiheit der Meinungsäußerung verschwunden. Die Herrschaft der Neuerer führe zum Untergang aller wahren Kultur. In weiteren Abschnitten behandelt Augustijn die Gedankenwelt des Erasmus und seine wichtigsten Schriften. Die Autorschaft des Erasmus am „Julius Exclusus" sei umstritten – Erasmus habe die Autorschaft bestritten, aber man neige heute dazu, die Schrift ihm zuzuschreiben. Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über die Erasmusinterpretation und seine Nachwirkung und die wertvolle Bibliographie.

Der Beitrag „Erbauung" erörtert den Bedeutungsumfang des Wortes im NT, im Verständnis der Alten Kirche, im Mittelalter bis zum 20. Jh. Unter dem Stichwort „Erbauungsliteratur" werden die entsprechenden Werke der alten Kirche, u. a. Origenes, „Ermunterung zum Martyrium", aber auch die mittelalterliche Erbauungsliteratur, u. a. die „Legenda Aurea", die Passionsliteratur und die „Imitatio Christi" behandelt. Die reformatorische Erbauungsliteratur wird auf den S. 51–63 eingehend dargestellt, der katholischen Erbauungsliteratur werden 10 Zeilen zugebilligt. Ein Artikel über „Erbsünde" fehlt, dafür findet sich ein Verweis auf Sünde. Umfangreich ist der Artikel „Erfahrung", der unter religionsgeschichtlichen, philosophischen, theologiegeschichtlichen, systematisch-theologischen und religionspädagogischen Aspekten gewürdigt wird. Das Stichwort „Erfurt, Universität" behandelt ihre Gründung und die scholastischen, humanistischen und reformatorischen Einflüsse. Seit 1521 gehe es mit der Universität Erfurt bergab. Der Beitrag „Erkenntnis/Erkenntnistheorie" erörtert u. a. Programm und Kritik der Erkenntnistheorie, Empirismus und Positivismus, ferner die philosophische Erkenntnis. Der Artikel über „Erlangen, Universität" gibt einen Überblick über die Geschichte der Theologischen Fakultät, erwähnt auch die positive Haltung der Fakultät zum Nationalsozialismus. An Literatur wäre zu ergänzen: Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich. Das Stichwort „Erleuchtung" behandelt u. a. Erleuchtung und Licht, Erleuchtung und Erkenntnis, religiös-mystische Erleuchtung, Erleuchtung durch Wort und/oder Geist, Erleuchtung und ordo salutis, Erleuchtung und Evidenz und die systematisch-theologische Rekonstruierbarkeit der Erleuchtung. Der Artikel „Erwachsenenbildung" erörtert Entstehung und Prinzipien und die Situation der deutschen Erwachsenenbildung heute. Der Beitrag „Erwählung" gibt einen eingehenden Überblick über Erwählung im AT, im Judentum, im NT und in der Dogmatik. Hier wird der Zusammenhang mit der Prädestinationslehre (reformatorische Problemstellung, Schleiermacher, Karl Barth) herausgestellt. Der Begriff „Erweckung" bezeichnet ursprünglich die aktuelle Ermunterung aus dem Zustand der religiösen Trägheit. Die Erweckungsbewegungen, u. a. im angelsächsischen Protestantismus, in Westeuropa, in Deutschland und Skandinavien, werden ausführlich dargestellt. Ein eigenes Stichwort „Erzählung" behandelt u. a. die Erzähltradition und Kirche/Theologie und Erzählung.

Im Artikel „Erziehung" werden nach einer Definition die bildungsphilosophischen und emanzipatorisch-kritischen Erziehungsbegriffe skizziert. Weitere Themen behandeln u. a. Erziehung als theologisches Thema, das Erziehungsdenken im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit, Erziehung und Evangelium bei Martin Luther, Glaube und Erziehung. Der Beitrag „Eschatologie" wird unter dem Aspekt der Religionsgeschichte des AT, des Judentums, des NT, der Alten Kirche, des Mittelalters, der Reformation und der Neuzeit dargelegt. Abschließend wird die Thematik systematisch-theologisch zusammengefaßt. Erfreulicherweise erhält die Forschungsgeschichte einen starken Akzent, u. a. wird die Kontroverse um die visio beatifica unter Johannes XXII. erwähnt. Kein mittelalterlicher Papst habe sich

über den genauen Zeitpunkt des Weltendes geäußert, eine Zurückhaltung, die ihren Grund in den ausdrücklichen biblischen Warnungen vor derartigen Berechnungen hatte. Besondere Betonung erhält die Lehre von der Eschatologie bei Luther. Der Kampf der wahren Kirche gegen die falsche des Papsttums erfahre in Zeichen des Antichristen und der Türken eine dramatische Zuspitzung. Bei Melanchthon seien die Linien der Eschatologie Luthers teils weitergeführt, teils verlassen. Ein Vergleich von Luther und Calvin fördere in der Eschatologie auf weiten Strecken Gemeinsamkeiten, aber auch deutliche Differenzen zutage. In dem systematisch-theologischen Teil wird der Hintergrund des eschatologischen Denkens im 20. Jh. aufgezeigt, die Thesen von Heidegger, Bloch, Pannenberg, Moltmann und Teilhard de Chardin angesprochen. Der Beitrag „Esoterik" gliedert sich in einen religionsgeschichtlichen Abschnitt, ein weiterer behandelt die Esoterik im Judentum. Die Vorstellung religiösen Wissens, das einer Gruppe von Eingeweihten vorbehalten und irgendwie soteriologisch relevant ist, findet sich im Judentum seit der Apokalyptik und erhält seine volle Ausprägung in talmudischer Zeit. Der Artikel „Esra/Schriften" behandelt u. a. das Esrabuch, Esra – Werk und Wirkung, die lateinischen Erweiterungen von V und VI Esra. Informativ ist auch der Beitrag „Essener und Therapeuten", wo auch die Therapeuten, ein Seitenstück zu den Essenern auf dem Boden Ägyptens, behandelt werden. Eingehend dargestellt wird auch das Buch „Esther", seine Überlieferung, sein historischer Hintergrund und das griechische Estherbuch.

Der Beitrag „Ethik" umfaßt über 120 S. Das Stichwort wird von den verschiedensten Aspekten her beleuchtet, u. a. von der Religionsgeschichte, vom AT, vom NT, von der Alten Kirche, vom Mittelalter und von der Neuzeit. Unter den bedeutenden Ethikern der Alten Kirche werden besonders Clemens von Alexandrien, Basilius von Cäsarea, Johannes Chrysostomus und Augustinus genannt. Im Abschnitt über die Ethik der Vor- und Frühscholastik bekommt verständlicherweise die Ethik des Thomas von Aquin einen starken Akzent. Eigene Abschnitte sind auch der Ethik in der Theologie Luthers, Melanchthons und Calvins gewidmet. Die Artikel über „Eucherius von Lyon" und „Eunomius" sind theologiegeschichtlich von Interesse. Der Begriff „Europa" umfaßt die Zeit seit 1500, die Zeit vorher wurde bereits unter dem Stichwort „Abendland" abgehandelt. Hier wird auch der neuzeitliche Europagedanke erwähnt und kirchliche Stellungnahmen zur Lage Europas in der Gegenwart zitiert. Die Bedeutung von „Eusebius von Cäsarea" für die Kirchengeschichtsschreibung wird überzeugend herausgestellt. Seine Kirchengeschichte setze die analytische Methode der Chronik fort, wähle aber als chronologische Einheit die Regierungszeit eines Kaisers oder Bischofs, in die jeweils die zugehörigen Ereignisse und literarischen Produkte eingereiht werden. Ein eigener Abschnitt ist der Theologie des Eusebius gewidmet. Der Artikel „Eustathius von Antiochien" würdigt Leben, Schriften und Lehre und hebt seine Gegnerschaft zu Origenes hervor. Der Artikel „Eustathius von Sebaste" erwähnt u. a. seinen Einfluß auf die Entwicklung des griechischen Mönchtums, aber auch seine Aszese und seine Nachwirkung. „Eustratios von Nikaia" wird als glänzender Dialektiker gewertet und u. a. sein Kommentar zur nikomachischen Ethik gewürdigt. Das Stichwort „Euthanasie" gibt eine Begriffsbestimmung, skizziert die Stellungnahme der Kirche, u. a. von Pius XII. Die hier zitierte Enzyklika des Papstes heißt „Mystici Corporis Christi" und trägt das Datum vom 29. 6. 1943, nicht 1942. Im Beitrag „Eutyches" werden auch die Hintergründe und die Nachwirkungen des eutychianischen Streites dargelegt. Der Artikel „Evagrius Ponticus" hebt seine aszetischen Werke hervor und zeigt seine Nachwirkung auf.

Umfangreich ist verständlicherweise der Beitrag „Evangelien", worin u. a. die Frage der Kanonbildung, der Ursprung der Evangelien, die synoptische Quellenkritik, die synoptische Traditionskritik und die synoptische Redaktionskritik erörtert werden. Im Artikel „Evangelienharmonie" wird auf die Bedeutung von Tatian hingewiesen. Unter den Evangelienharmonien aus der Alten Kirche und dem Mittelalter werden u. a. die von Augustinus und Johannes Gerson genannt. Das Monotessaron von Gerson sei die erste wirkliche Neuschöpfung. Es fällt auf, daß er nach der alten Edition von Dupin zitiert wird, nicht nach der Ausgabe von Glorieux IX (1973), 245ff. Ein Lob bekommt die Evangelienharmonie von Osiander. Der Vf. meint, daß die „Concordia Evangelica" des Cornelius Jansen d. Ä. die katholische Reaktion auf die Evangelienharmonie Osianders sei. Der Beitrag „Evangelisation" behandelt die Ziele und Weisen der Evangelisation. Die Ausführungen sind an verschiedenen Stellen zu korrigieren. Der Autor meint, daß die Predigtform des 14. Jh.s sich von dem Thema des Kreuzzuges ab- und der Kirchenreform zuwandte. „Die Predigt trat dadurch in Konkurrenz zu der vom Ortsgeistlichen abgehaltenen Pfarrmesse." Von einer solchen Konkurrenz kann man nicht reden. Nicht überzeugend ist auch das, was über die Hallenkirchen gesagt wird: Man erstellte spezielle Hallenkirchen mit seitlich angebrachten Kanzeln, im Gegensatz zu dem auf die Messe ausgerichteten Kirchenbau mit Altarraum. Auch hier kann man von einem Gegensatz nicht sprechen. Den Inhabern von Prädikaturen wird die „einzige Aufgabe" zugeschrieben, etwa 100mal im Jahr zu predigen. Auch diese Formulierung ist zu modifizieren. Einen eigenen Artikel erhält die „Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland". Korrekturbedürftig ist hier u. a., was über die religiösen Verhältnisse in der Niedergrafschaft Lingen gesagt wird. 1597 habe sich dort zunächst das reformierte Bekenntnis durchgesetzt. 1605 sei es aufgrund der Eroberung durch Spanien zu einer fast völligen Rekatholisierung gekommen. Auch unter den Oraniern konnte sich trotz Unterdrückung das reformierte Bekenntnis nicht durchsetzen. Tatsächlich, Lingen wechselte 15mal den Besitz und 7mal offiziell das staatlich vorgeschriebene Bekenntnis, doch blieben die Einwohner dem katholischen Glauben treu. Lingen bekam den Titel „Klein-Irland", weil hier die Katholiken ähnlichen Verfolgungen ausgesetzt waren wie die Iren. Angesichts dieser Tatsache liest man mit Erstaunen den verharmlosenden Satz: „In der Niedergrafschaft Lingen blieb nach wechselvoller Geschichte zuletzt nur eine kleine reformierte Enklave zurück."

Der Artikel „Evangelisch-sozialer Kongreß" berichtet eingehend über die Geschichte seit 1891. In der Zeit des Nationalsozialismus untertützte der „Evangelisch-soziale Kongreß" die Rassenpolitik des Nationalsozialismus und versuchte, unter Berufung auf Paul Althaus den totalen Staat zu rechtfertigen. Die „Evangelische Allianz" wird in ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer Entwicklung seit 1846 bis zur Gegenwart dargestellt. Der Artikel über die „Evangelische Kirche in Deutschland" informiert über die vielfachen Einigungsbemühungen im frühen 19. Jh., die weitere Entwicklung seit 1852, die Gründung des deutschen evangelischen Kirchenausschusses 1903, den deutschen Kirchenbund 1922–1933, die deutsch-evangelische Kirche 1933–1945 unter Reichsbischof Müller. Die Idee der Reichskirche wurde durch die damalige chaotische Verwirklichung im Gefolge der nationalsozialistischen Ideologie gründlich desavouiert. Weitere Abschnitte würdigen die Geschichte der EKD von 1945–1948 und die Organisationsstruktur und Wirksamkeit seit 1948. Die „Evangelische Kirche der Union" – der Name stammt erst aus dem Jahre 1953 – schildert, ausgehend von der Vereinigung unter Friedrich Wilhelm III. 1817, die Geschichte der evangelischen Kirche der altpreußischen Union bis 1945. Der Autor unterteilt: „Eine Siegesallee war in der nationalsozialistischen Zeit die Geschichte der altpreußischen Union keinesfalls." Das Schlußkapitel berichtet über die Neuordnung nach 1945. Umfangreich ist der Artikel über den „Evangelischen Bund", ein Verein zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen. Seine antikatholische Tendenz wird nicht verschwiegen. Im Dritten Reich versuchten die Nationalsozialisten den Bund gleichzuschalten. Man tendierte zu einem Burgfrieden mit dem Nationalsozialismus, und zahlreiche Kompromißschriften wurden publiziert.

Im Artikel „Evangelismus" – der Begriff stammt von Imbart de la Tour – wäre auch Faber Stapulensis zu nennen. Von Johannes Gropper wird als „Xantener Kanoniker" gesprochen. Zu ergänzen wäre die Arbeit von J. Dagens, Humanisme et Evangelisme de la fin du 15e au debut du 16e siècle (Paris 1959).

Das Stichwort „Evolutionismus" behandelt u. a. die weltanschaulichen Ausweitungen der Evolutionstheorie. Knapp aber fundiert ist der Artikel „Exemtion". Der Beitrag „Exerzitien" geht auch auf die Vorgeschichte der geistlichen Übungen ein. Der Begriff sei untrennbar mit Ignatius von Loyola verbunden. Im Artikel „Exil" wird das babylonische Exil als Krise und Neuanfang bezeichnet, die neutestamentliche Weiterführung aufgezeigt und daran erinnert, daß für den Christen die Heimat im Himmel ist. Umfangreich ist der Artikel „Existentialismus/Existenzphilosophie". Für den Begriffsgebrauch werden einige Hinweise gegeben und die Positionen von Jaspers und Heidegger herausgestellt. Die Bildung und Ausweitung des Begriffes Existenzphilosophie wird dargelegt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis schließt den Artikel ab. Ein eigenes Stichwort erhält das „Exodus-Motiv". Sein Vorkommen im AT, im Judentum und im NT wird aufgezeigt. Der Beitrag „Exorzismus" geht von der Vorgeschichte im AT und Judentum aus, behandelt die Exorzismen Jesu, Exorzismen im Urchristentum. Der Exorzismus, meint der Autor, sei einer der Hauptgründe für den Erfolg der urchristlichen und altkirchlichen Mission. Ein liturgiegeschichtlicher

Abschnitt behandelt den Exorzismus in der Alten Kirche, im Mittelalter, in der Reformation und der Neuzeit. Die Taufexorzismen der Alten Kirche und im Mittelalter wurden übernommen von dem Rituale Romanum von 1614. Luthers Vorbild führte dazu, daß auch die lutherischen Agenden den sogenannten kleinen und großen Exorzismus bei der Taufe beibehielten. Eine Behandlung findet auch das Stichwort „Expressionismus". Der Terminus entstammt der bildenden Kunst und geht auf das Jahr 1911 zurück.

Der Prophet „Ezechiel" und seine Verkündigung werden eingehend gewürdigt. Hinzuweisen ist besonders auf den inhaltsreichen Forschungsbericht. Theologiegeschichtlich bedeutsam ist der Artikel „Faber Stapulensis". Trotz seiner Popularität im ersten Drittel des Jh.s bleibe seine Persönlichkeit unklar. Vorbild sei für ihn die Urkirche. In der Frage nach seinem Verhältnis zur Reformation entscheidet sich der Autor nicht. Faber sei 1536 gestorben, ohne das Schweigen über sein wirkliches Verhältnis zur Kirche gebrochen zu haben. Mit mehr Recht sagt m. E. J. Dagens, daß Faber Stapulensis ein Vorläufer der katholischen Reform ist. Eine übersichtliche Darstellung und Würdigung findet der Kontroverstheologe und spätere Bischof von Wien „Johann Fabri". Sein Verhältnis zu Eck und Cochlaeus wird als reserviert bezeichnet. Den Abschluß des Bdes bildet der Artikel „Theologische Fakultäten". Sie gehören seit der Entstehung der Universitäten im Mittelalter zu deren festem Bestand. Die Reformation und Gegenreformation werden entscheidend von der Universitätstheologie getragen. Die Weiterentwicklung über das Tridentinum bis zum Kulturkampf (das Kulturexamen war übrigens nicht eine Erfindung Preußens, sondern Badens!) und der Weimarer Zeit bis zur jetzigen Situation in der Bundesrepublik wird sachgerecht dargestellt. „Im System des Verhältnisses von Staat und Kirche in der Bundesrepublik sind die Theologischen Fakultäten kein Fremdkörper." Die Professio Fidei wurde nicht erst seit 1564 vor der Übernahme des Lehramtes verlangt, vgl. dazu Hubert Jedin, „Zur Entstehung der Professio Fidei Tridentina": Annuarium Historiae Conciliorum 6 (1974) 369–379. Das Preußenkonkordat wurde 1929, nicht 1932 abgeschlossen.

Unser Überblick zeigt, daß der neue Bd der TRE wiederum eine Fülle von neuen Erkenntnissen und Anregungen bringt. Beim Artikel „Erasmus" wäre jetzt die Arbeit von H. Holeczek über die Erasmusrezeption zu ergänzen. Seite 754: Was ist das Reformationsedikt Karls V. von 1548? Warum nicht „Interim"? Seite 757: Ein Rituale Romanum von 1952 gibt es nicht, nur einen Nachdruck. Seite 781: Baccalaureus artium statt Bachelier es arts. Zeile 35: untersucht statt unoersucht. Seite 782: Die Übersetzung „Vikar im Geistlichen" ist nicht glücklich. Seite 783 2. Zeile: „nicht" statt „nicmt".

Freiburg Remigius Bäumer

Eicher, Peter: **Theologie. Eine Einführung in das Studium.** – (München): Kösel (1980). 253 S. kart. DM 29,80.

In der Fülle und Vielfalt gegenwärtiger theologischer Einführungsliteratur setzt das vorliegende Buch sowohl von Ansatz und Programmatik wie auch von der didaktischen Zielsetzung her ganz spezifische Akzente. Zunächst bestimmt es entschlossen die Gottesfrage als alles entscheidende Grundfrage der Theologie und versteht sich dementsprechend im Kontext neuzeitlichen Denkens als Einführung in ein rational und wissenschaftlich verantwortetes Reden von Gottes biblisch und kirchlich bezeugter ohnmächtiger Herrschaft über die Geschichte. Erst von dieser Grundfrage aus will es dann in die real existierenden Theologien, ihre geschichtliche Herkunft, Gliederung, Aufgabe und Problemlage einführen. Das geschichtlich-prozeßhafte Verständnis von Theologie bestimmt auch den didaktischen Ort. Wenn Theologie ein unabschließbarer Prozeß des Fragens nach Gott und des Gott-Sagens ist, dann liegt es nahe, eine solche Einführung in dieses Fragen als ständige Begleitung des ganzen Theologiestudiums vorzuschlagen und zu konzipieren (9–12; S. 11 einige knappe Hinweise zum Einsatz der einzelnen Teile des Buches während der verschiedenen Studienphasen).

Wie konsequent und radikal dieser Ansatz durchgeführt wird, deutet bereits der erste Teil an, der „Das Thema der Theologie" (13–44) näher expliziert, indem er erstens die Schwierigkeit der Aufgabe der Theologie hervorhebt (13–20), einerseits aus den spezifischen geschichtlichen Voraussetzungen der Theologie (neuzeitliche Krise der Rede von Gott durch Kirchenspaltung, Religionskritik, Wissenschaftsverständnis und gesellschaftlichem Pluralismus), andererseits aus deren sachlichen Funktionen (kritisches Verstehen des Geglaubten, solidarisches Handeln) resultierend, und indem er zweitens an Beispielen theologischer, biblischer und kirchlicher Rede von Gott eine geschichtliche Hermeneutik der Gottesrede als Grundlage einer theologischen Hermeneutik entwirft (21–44).

Das theologische Programm wird dann im zweiten Teil („Das kann man nur historisch erklären", 45–49) konsequenterweise eben nicht als Entfaltung einer bestimmten theologischen Leitidee, sondern in der Form der Rekonstruktion des Anfangs der Theologie und ihrer geschichtlichen Gestalten durchgeführt.

Christliche Theologie konstituiert sich faktisch als Integration der rationalen und kritischen Rede von Gott, wie sie die philosophische Theologie der griechischen Aufklärung gegen Mythos und Volksreligion ausgebildet hatte (45–54), in die biblische Verkündigung des Wortes Gottes, die als Antwort auf das Geschehen Jesu Christi nicht Theologie, sondern pneumatische Bezeugung des Wortes Gottes (Bekenntnis) ist (54–71). Diese Integration ist gefordert durch den universalen, weil eschatologischen Anspruch der christlichen Reich-Gottes-Botschaft angesichts der doppelten Universalität der Spätantike (griechische Philosophie, römisches Weltreich). Sie vollzieht sich als doppelter Rationalisierungsprozeß, als philosophisch-apologetische Universalisierung der christlichen Botschaft (als „philosophische Theologie", die durch rationale Argumentation die universale Wahrheit des christlichen Glaubens zu erweisen versucht; Beispiel Origenes) und als politische Legitimierung der Autoritätsansprüche der Kirche als Institution (als „politische Theologie", die das römische Imperium durch die wahre Herrschaft Christi und des Vaters zu überbieten sucht; Beispiel Augustinus) (72–89). Kurz: „Theologie ist das vernünftige Instrumentarium einer missionierenden Universalreligion" (74). Daß für christliche Theologie neben diesem doppelten Rationalisierungsvorgang die kirchlich bezeugte biblische Rede von Gott als dem Gott der Geschichte Israels und dem Vater Jesu Christi konstitutiv bleibt, weswegen sie immer auch Textwissenschaft in philologischem und hermeneutischem Sinn bleibt, wird zusätzlich an jenem Ort exemplifiziert, an dem dieser Zusammenhang reflex ins System gebracht wurde, an der mittelalterlichen Universitätswissenschaft, in der Thomas von Aquin die Theologie in einer folgenreichen Bestimmung als Glaubens-Wissenschaft definiert hatte (zugleich deutlich von der späteren neuscholastischen Lehramtstheologie abgehoben) (90–103).

Am Schluß des geschichtlichen Teils wird nun noch ausdrücklich das Verhältnis von theologischer Theorie und christlicher Praxis erörtert (Eine praktische Theorie, 109–119). Nicht nur wegen der gesellschaftlichen Verfassung jedes wissenschaftlichen Tuns, sondern noch mehr wegen des eminent praktischen Charakters der beiden Bezugspunkte der Theologie, des Handelns Gottes in der Geschichte und des kirchlichen Handelns, ist Theologie in verschärfter Weise als praktische Theorie zu verstehen und zu betreiben.

Der dritte Teil (Die vielen Theologien, 121–210), setzt die Einführung in die Theologie auf der Ebene der gegenwärtigen Problemlage der Theologie, d. h. ihrer Fächer- und Konzeptionenvielfalt fort. Auch hier werden wieder die geschichtlich-gesellschaftlichen Bedingungen und Funktionen der Theologie und ihre theologischen Grundlagen und Aufgaben strikt aufeinander bezogen. Das beginnt bei der Frage des Pluralismus der Theologie allgemein (121–129), setzt sich dann fort in der Besprechung der drei theologischen Fachgruppen mit ihren Einzeldisziplinen, der Historischen Theologie (130–141), der Praktischen Theologie (141–148) und der Systematischen Theologie (149–168) und endet mit der Erörterung des Offenbarungsbegriffs, der einerseits in der Selbstrechtfertigung der neuzeitlichen Theologie als transzendentaltheologischer Begriff entwickelt wird, der Einheit und Identität von Glaube und Theologie bezeichnen und begründen soll, der andererseits in seiner verschiedenartigen Bezogenheit auf die neuzeitliche bürgerliche Gesellschaft zugleich die Pluralität theologischer Konzeptionen konstituiert.

Dementsprechend werden die Theologien gruppiert und charakterisiert nach ihrem Verhältnis zur vorneuzeitlichen Denkform (Scholastik), zur Erkenntniskritik der bürgerlichen Aufklärung (transzendentale, dialektische und phänomenologische Theologie), zum idealistischen Ausdruck des Bürgertums (Geschichtstheologie, Korrelation und personalistische Theologie), schließlich zur Hermeneutik (existentialer, sprachgeschichtlicher und symbolischer Art) und zu den kritischen Human- und Gesellschaftswissenschaften (Politische Theologie), (Orientierung im Pluralismus der Theologien, 169–210). Letztere Konzeption (die Theologie der Befreiung und in ihrem Kontext die neuere Politische Theologie) stellt den anderen gegenüber insofern eine neue sachgemäßere Form der theologischen Arbeit dar, als sie nicht nur die Grenzen des europäischen Bürgertums sprengt, sondern auch die biblische Botschaft auf binnenkirchliches Handeln und gesellschaftliche Entwicklung bezieht (205–209).

Der vierte und letzte Teil (Gottes Wort gibt zu tun, 211–230) schließt den Kreis der Einführung in die Theologie (besser allerdings: schließt den Kreis auf in eine unabschließbare Aufgabe), indem er die Grundfrage der Theologie, die Gottesfrage, von der in dieser Einführung ausgegangen worden war, nun von der inhaltlichen Bestimmung des christlichen Gottesglaubens her noch einmal aufnimmt und von ihr her die bleibende Aufgabe der Theologie inmitten einer gottlos gewordenen Zeit präzisiert. Weil die Situation der Gottlosigkeit für die

christliche Botschaft nichts Neues ist, sondern ihre Aufdeckung gerade in deren Zentrum gehört – nur durch Gottes eigenes Handeln, d. h. durch seine Bestimmung unserer Freiheit kann sie überwunden werden –, ist auch die Theologie weder Heilslehre noch Verkündigung. Sie hat nur die – im Kontext einer sich wissenschaftlich begreifenden Gesellschaft und einer doktrinal strukturierten Kirche allerdings unverzichtbare – bescheidene Aufgabe, „die Bestimmungen des Evangeliums mit der kirchlichen Praxis in der Gesellschaft zu konfrontieren und die gesellschaftliche Praxis von der im Evangelium bezeugten Wahrheit her zur Sprache zu bringen" (228). Wenn sie dies tut, d. h. wenn sie das Evangelium von der ohnmächtigen Herrschaft Gottes in Jesus Christus, durch die wir zur Freiheit befreit sind, auf die kirchliche Praxis bezieht und die die neuzeitliche bürgerliche Gesellschaft bestimmenden Mächte von eben diesem Evangelium her als selbstfabrizierte Götzen demaskiert, von denen man sich knechten läßt, dann vermag sie auch die tiefe Resignation der heutigen Kirchen zu brechen, die sich darin äußert, eher der Not der Selbstverteidigung und Selbstbehauptung zu gehorchen, als sich als Anwalt der Ohnmächtigen zu verstehen, als Zeuge und Zeichen der ohnmächtigen Herrschaft Gottes in der Welt.

Der Hauptvorzug dieser Einführung in die Theologie besteht nicht nur darin, daß sie ohne Umschweife beim eigentlichen Thema der Theologie, der Gottesfrage einsetzt, sondern auch darin, daß sie die strukturellen Grundelemente der Theologie, die immer wieder in Alternativen auseinanderzudriften drohen, in ein einheitliches spannungsvolles Gesamtkonzept von Theologie zu integrieren sucht, das Problem der Einheit der Theologie also, das bis in die Gegenwart herein systematisch und didaktisch arg vernachlässigt wurde, sozusagen frontal anpackt und einer beachtenswerten Lösung zuführt. Und insofern hier bewußt und mit einer erstaunlichen systematischen Kraft die kritisch-rationale Dimension und Funktion der Theologie mit der befreienden Kraft des sie tragenden christlichen Glaubens vermittelt wird (eine Ermutigung zum Glauben und zum Studium zugleich!), insofern ohne Scheu geschichtlicher Wandel und dogmatische Inhaltlichkeit der Theologie, biblischer Ursprung und systematische Reflexion, kirchlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis auf einem hohen theoretischen Niveau in ihrem gegenseitigen Bedingungsverhältnis erläutert werden, ist diese Einführung in die Theologie natürlich noch etwas anderes und mehr als eine Einführung: ein systematischer Entwurf eines einheitlichen theologischen Programms.

Ein solcher Gesamtentwurf setzt sich selbstverständlich, insbesondere in seiner mit der didaktischen Funktion des Buches verbundenen Skizzenhaftigkeit, die zu holzschnittartigen Problemstellungen und Lösungen bisweilen förmlich zwingt, mehrfacher Nachfrage und Kritik aus. Das sei lediglich an zwei Beispielen verdeutlicht:

Die forcierte Gegenüberstellung, ja Entgegenstellung z. B. von philosophischer Theologie der griechischen Klassik als rationaler Aufklärung über Wahrheit und Unwahrheit des Mythos einerseits und christlicher Theologie als Nachdenken über Bekenntnis, Prophetie und Kerygma bzw. über die im Geist bezeugte Rede Gottes selbst andererseits (45–71), die zwangsläufig zur Abwehr der Vorstellung führt, im AT und NT läge schon „Theologie" vor (59ff, 68ff), ist zwar didaktisch wirkungsvoll und nützlich und auch historisch-systematisch nicht einfach falsch, sondern trifft sicher einen wichtigen Aspekt; sie ist aber m. E. doch zu undifferenziert, zumal die historische Auskunft für die systematische Frage, was Theologie ist bzw. sein soll, nicht folgenlos ist. Konkreter: Ist hier nicht eine bestimmte moderne Antithetik von Rationalität und Inspiration, Einsicht und Zeugnis, Kritik und Bekenntnis eingetragen und ins Spiel gebracht, die so weder für die biblische Tradition noch für die antike Philosophie zutrifft?

Ein ähnlicher Sachverhalt auch im weiteren großen Problemfeld Theologie-Gesellschaft bzw. Glaube-Praxis. Wenn das hier vorgelegte theologische Programm sich als politische Theologie im Sinne einer ständig notwendigen Selbstaufklärung über den politischen Charakter anderer und eigener Theologie versteht und deshalb nicht nur im politischen und theologischen Zusammenhang des Verhältnisses zur Dritten Welt und zu den Theologien der Befreiung sich formieren will (205–210), sondern seinen Gesellschaftsbezug konkret auch im Rahmen neuzeitlicher bürgerlicher Gesellschaft zu bestimmen sucht, so ist damit m. E. eine prinzipiell richtige und wichtige Entscheidung getroffen. Sowohl die neuzeitliche Theologie wie auch ihre gegenwärtig aufgegebene Gestalt dürften ohne diesen Kontext ihren wahren Sinn nicht zu erkennen geben (vgl. 169–205: sicher eine der interessantesten Übersichten über die Grundpositionen der jüngeren Theologie). Aber auch hier wäre zu fragen, ob diese Konkretisierung des Gesellschaftsbezugs der Theologie nicht noch differenzierter zu erfolgen hätte. Ist nicht auch hier eine bestimmte systematische Antithetik von christlichem Glauben und neuzeitlichem Bürgertum leitend (vgl. bes. 177f, aber auch den restriktiven Hinweis 178), die generell sicher richtig und nützlich ist, die aber weder der ursprünglichen Genese dieses Verhältnisses und noch weniger dessen Zustand nach den tiefgreifenden Transformationen des Bürgertums als gesellschaftlicher Schicht, des bürgerlichen Bewußtseins und der bürgerlichen Errungenschaften im Aufkommen der Massenkultur der modernen Industrienationen seit dem 19. Jh. gerecht zu werden vermag? Besteht – wenn dies zutrifft – nicht die Gefahr, daß der daraus hervorgehende Normbegriff von Theologie wieder einer neuen abstrakten Alternative zusteuert? In der Gegenüberstellung von Theologie der Befreiung und europäisch-bürgerlicher Theologie scheint mir z. B. diese Gefahr nicht ganz ausgeschlossen zu sein (205–210).

Solche und ähnliche Fragen entstehen gerade auch aufgrund der Verbindung von theologischer Propädeutik und theologischer Metatheorie. Diese Verbindung indiziert außerdem, daß diese Einführung für den Anfänger und besonders für das Selbststudium im Regelfall wohl weniger geeignet ist. Dazu ist sie sowohl inhaltlich zu voraussetzungsreich wie auch gedanklich und sprachlich zu kompliziert (stellenweise hätte es der Vf. dem Leser sicher etwas leichter machen können). Dafür erweist sich diese Einführung aber dort, wo sie sich selbst didaktisch lokalisiert: als Begleitbuch zum Studium, als äußerst nützliches und empfehlenswertes Arbeitsbuch. Durch seine geschickte Aufteilung und Aufeinanderbeziehung von Einführung, Texten (20 gut ausgewählte Texte aus Bibel, Theologie- und Philosophiegeschichte!) und zusammenfassenden Thesen ist es zweifellos in allen Lehrveranstaltungen, die es mit dem Theologietreiben selbst zu tun haben, mit großem Gewinn einsetzbar.

Insgesamt also ein Buch, dem man sowohl im Rahmen der Lehre wie auch im Rahmen der systematischen Diskussion des Theologiebegriffs starke Beachtung und ein großes Echo wünschen möchte.

Frankfurt a. M. Siegfried Wiedenhofer

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd IV, Lfg. 3/4. Hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren und Heinz-Josef Fabry – (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz): Kohlhammer (1982). Sp. 257–512. kart. DM 52,–

Den nur 6 Stichwörtern in THAT I entsprechen in ThWAT IV, Lfg. 3/4 31 Stichwörter. Das Mehr an Information ist schon dadurch zur Genüge dokumentiert. Nachstehend seien, wie immer, ein paar Einzelheiten angemerkt.

Die Etymolgie von *kᵉrûḇ* muß immer noch als ungeklärt gelten (D. N. Freedman-P. O'Connor, 323–326). „Alles in allem deutet darauf hin, daß *kᵉrûḇ* nicht ein einzelnes Wesen bezeichnet, das auf Monumenten dargestellt ist, sondern sich eher auf eine Mehrzahl von geflügelten Wesen bezieht, die mit einer heiligen Landschaft verbunden sind. In der Mehrzahl der Fälle deutet alles auf Mischwesen verschiedener Art hin, von denen keines als ‚typisch' angesehen werden kann" (330). „Hebr. *kᵉrûḇ* ist ein terminus technicus, der eine Klasse von Mischwesen bezeichnet, die mit Gott verbunden sind, entweder direkt als Zubehör seines Thronwagens oder indirekt als Bewohner der ihr gehörenden Vegetation. Er wird mit dem dunklen Terminus *śᵉrāp̄îm* (Jes 6) gepaart, der offenbar eine andere Art Mischwesen bezeichnet; wenn die Etymologie zuverlässige Schlüse ermöglicht, wären die *śᵉrāp̄îm* drachen- oder schlangenähnliche Wesen". „Die beiden Wörter würden sich also so verteilen: *kᵉrûḇîm* für vogel-, zweifüßler- und vierfüßlerähnliche Wesen und *śᵉrāp̄îm* für schlangenähnliche" (333). – Eine Frage für sich ist es, ob man in einem Fachartikel so indifferenziert von „Adam und Eva" sprechen sollte (326), wenn man doch weiß, daß im Hebräischen „der Mensch und seine Frau" gemeint ist.

Was den Terminus *kaeraem* angeht, so stellt sich die Frage, ob man ihn nicht besser mit „Weingarten" statt mit „Weinberg" wiedergeben sollte (gegen H.-P. Müller, 334–340); vgl. den Ausdruck *kaeraem zajit* „Olivenhain" (Ri 15,5) und *karmael* ‚Baumgarten' (erwähnt Sp. 335 und 341). Im übrigen enthält der Artikel interessante motivgeschichtliche Amplifikationen zu *kaeraem* = Reize einer Frau (Hld 1,6; 8,11f. u. ö.), besonders zugunsten von Jes 5,1–7; 27,2f; Jer 12,10.

Die sog. „Ausrottungsformel" *wᵉnikrᵉṯāh hannaepaeš hahi'* soll nach G. F. Hasel (362f) ursprünglich „die Kehle soll (durch)geschnitten werden" bedeutet haben und sich nicht primär auf irgendeine Form von Todesstrafe, sondern auf die Überlassung des Schuldigen an den Strafvollzug Gottes beziehen. *krt bᵉrîṯ* soll die Ratifizierung eines Bundes bezeichnen, indem dieser bindenden Charakter erhält (364–366). Frage: Wie steht es dann mit der Grundbedeutung von *bᵉrîṯ* = „Verpflichtung", an der heute wohl festzuhalten ist?

H. J. Fabry spricht in bezug auf Hld 3,11 von einer „Hochzeit und Krönung des *Königs*" (428, Art. *ḥeḇ*). Hier hätte man differenzieren müssen: Es geht darum, daß jeder beliebige Bräutigam in der *Rolle* oder *Travestie* eines Königs auftritt. Zweifelhaft bleibt auch, ob man den „Anbruch der Heilszeit" in Zef 3,14 als „eschatologisch" bezeichnen sollte.

Zumindest mißverständlich ist es, im Hinblick auf den Gebrauch der Wurzel *lbn* in Hld 6,10 von der *„Reinheit* der Geliebten" zu sprechen (H. Ringgren, 454). Es muß genauso wie im Falle Sarais in 1QGenApocr 20,4 (zitiert ebd.) heißen, daß es hier um „die ‚weiße Farbe' ihrer Haut" geht. Von „Reinheit" im moralischen Sinn ist in Hld 6,10 mit Sicherheit keine Rede!

Schließlich muß wieder einmal die unqualifizierte Rede von „Braut und Bräutigam" in bezug auf das Hohelied „gerügt" werden (M. J. Mulder, Art. *ḥᵉḇānôn*, 469). Im allgemeinen geht es schlicht um zwei Liebende, wie weiter unten richtig gesagt wird.

Passau Günter Krinetzki

Zenger, Erich: **Israel am Sinai.** Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34. – Altenberge: CIS-Verlag 1982. 200 S., kart. DM 24,80

Das in der literarischen Form der Vorlesung gehaltene Buch, die „leichter den Brückenschlag von der ... Exegese zur theologischen Interpretation" erlaubt, will mithelfen, „daß die Bibel (wieder) ein befreiendes Lebensbuch wird" (5).

Der Vf. setzt dementsprechend im 1. Kap. „die neuzeitliche Freiheitsgeschichte" als theologischen Kontext voraus, weist aber auch kritisch darauf hin, „daß der individuelle und konkurrierende Kampf vieler Subjekte für ihre je eigene Freiheit de facto mehr Unfreiheit als Freiheit bewirkt"; infolgedessen muß „das Programm der individuellen Emanzipation verbunden werden ... mit dem Ziel der solidarischen Gemeinschaft ... Auf der Suche nach einer diesen Aspekt der ‚solidarischen Freiheit' – einbeziehenden Erlösungstheologie kann gerade das Buch Exodus einen gewichtigen Beitrag leisten" (11–15). Die folgenden Kap. vor einem Literaturverzeichnis und einem Bildnachweis (198ff) handeln von: Kap. 2 Die zugrundeliegende Pentateuchhypothese (16ff); Kap. 3 Die Kompositionsstruktur des Exodusbuches als Entwurf einer solidarischen Freiheitsgeschichte (22ff); Kap. 4 Die Gabe des lebendigmachenden Wassers (Ex 17,1–7; S. 56ff); Kap. 5 Der Krieg mit Amalek (Ex 17,8–16; S. 76ff); Kap. 6 Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Sinaiüberlieferungen (114ff); Kap. 7 Literarkritische Beobachtungen und redaktionsgeschichtliche Hypothesen zu Ex 19–34) 130ff); Kap. 8 Schwerpunkte der vorexilischen Sinaitheologie in Ex 19–34 (156ff); Kap. 9 Der offene Schluß des Exodusbuches: Befreit zum Befreien (196ff).

Im einzelnen sei auf folgendes hingewiesen: Der Vf. erkennt kritisch, auch selbstkritisch, daß es bislang keiner Pentateuchtheorie gelungen sei, „auch nur die Hälfte des Textbestandes ... flächendekkend (!) entwicklungsgeschichtlich überzeugend zuzuweisen" (16f). Er bleibt bei seiner modifizierten Drei-Quellen-Theorie, bestehend aus einem reduzierten Jahwisten aus salomonischer Zeit (bis mindestens Num 14 reichend), der in hiskianischer Zeit überarbeitet und um Texte aus dem Elohisten und aus anderen Erzählkränzen zum Reformprogramm erweitert wurde; das Thema „Landbesitz" wurde „unter privilegrechtliche Kategorien gestellt ... und durch Anfügung von Landnahmeerzählungen, die in Jos 2–11; 24 vorliegen, konkretisiert" (20). Dieser „Jehowist" (Je) habe im 7. Jh. in Jerusalem zur Abfassung des „Ur-Deuteronomiums" (vermutlich Dtn 4,45; 6,4–9; 7,1–5; 12–26,16) angeregt; das unter Joschija zu Dtn 1–28 erweitert wurde (Siglum D). Vermutlich zur Bewältigung der Katastrophe von 587 seien Je und D vereinigt und sukzessive zum deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) ausgebaut worden. In der babylonischen Diaspora sei in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s die priesterschriftliche Grundschrift (P^G) entstanden (bis Dtn 34,9b reichend), die in Jerusalem nach und nach um P^S erweitert wurde. Im 5. Jh. sei P mit DtrG vereinigt worden; die strukturelle Dominanz von P habe zur Entstehung des Pentateuch und zur Abtrennung der „Früheren Propheten" geführt. Um 400 dürfte der Pentateuch, auch zur Befriedung rivalisierender Strömungen, vollendet gewesen sein (19–21). Das 3. Kap. ist m. E. methodisch und theologisch insofern von besonderem Gewicht, als der Vf. der bislang wenig beachteten Frage nach der Struktur der Endgestalt des Buches Exodus nachgeht. Er versteht die gesamte Erzählfolge als programmatischen theologischen Entwurf; „es geht um den Versuch, die theologische Leitidee der Pentateuchredaktion ... aufzuspüren, sie von ihrer zeitgeschichtlichen Situation her zu konkretisieren und für uns heute zu öffnen" (23). Mit Untergliederungen stellt Z. folgende Kompositionsstruktur fest: Ex 1,1–6,27: Ankündigung der Befreiung. ISRAEL UNTER DEM PHARAO; Ex 6,28–11,10: Plagen; Ex 12,1–16,36: Ausführung der Befreiung; Ex 17,1–24,11: ISRAEL AM SINAI. OFFENBARUNG DER KÖNIGSHERRSCHAFT; Ex 24,12–31,18: Auftrag zum Heiligtumsbau; Ex 32,1–34,35: Bundesbruch und Bundeserneuerung; Ex 35,1–40,38: Ausführung des Heiligtumbaus. JHWH INMITTEN DER GEMEINSCHAFT SEINES VOLKES (25). Auffallend ist, daß der Vf. den „Anfang des narrativen ‚Sinai-Teils' bereits in 17,1" sieht, weil die Schlußredaktion (R^P) Ex 17f am Horeb-Gottesberg lokalisierte (28f). In den exegetischen Kap. 4, 5 und 7 lassen die Übersetzungen durch das Schriftbild die Schichten Je, R^P und dtr (in Ex 17,1ff), P^G, P^S und R^P (in Num 20,1ff), Je und R^P (in Ex 17,8ff) und P^G, R^P, J, E, dtr und Je (in Ex 19–34) erkennen. Im 8. Kap. stellt der Vf. die Sinaitheologie des jahwistischen Geschichtswerks dar (156ff), geht auf ein „Fragment aus der elohistischen Tradition in Ex 19f ein und stellt als „neue Perspektive des jehowistischen Geschichtswerkes" Geschichte und Gesetz heraus (185ff). Es würde hier zu weit führen, auf die literarkritischen, redaktions- und literaturgeschichtlichen, semantischen und interpretativen Arbeiten und Ergebnisse einzugehen. Bestimmend ist jeweils die im 2. Kap. dargestellte modifizierte Drei-Quellen-Theorie, die dem Vf. „derzeit am plausibelsten erscheint" (19). Könnten die Beobachtungen zur „Kompositionsstruktur" (Kap. 3) zu einem anderen „Modell" führen, das freilich auch kaum „flächendeckend" für den ganzen Pentateuch wäre? Besondere Anerkennung verdient, daß Z. über seine Monographie „Die Sinaitheophanie" (1971) hinausgehend im 6. Kap. die „historische" Sinaifrage aufwirft, wobei er der Ansicht ist, daß die Sinaitexte als „Gottesoffenbarungsgeschichten" historisch nicht so hinterfragbar seien wie die Exodus- und Landnahmegeschichten. Die Vorstellung von Jahwe, der aus Sinai kommt (Ri 5,4f; Dtn 33,2; Ps 68,8–11) ist überlieferungsgeschichtlich älter als die, wonach Jahwe auf den Sinai herabsteigt.

„Die in den biblischen Texten angesprochene Region von Seir als Heimat Jahwes legt es sogar nahe, den Ursprung dieser biblischen Jahwetradition bei den in ägyptischen Texten erwähnten Schasu-Stämmen anzusetzen ... Auch die immer wieder ... erwähnten Kontakte des Mose mit den Midianitern ..., sein verwandtschaftliches Verhältnis zu den Kenitern ... und seine Heirat mit der ‚kuschitischen Frau' ... stützen die Annahme, daß die ‚Exodus-Gruppe' und die ‚Sinai-Gruppe' sich aus Angehörigen von Nomadenverbänden rekrutiert haben, die auf der Sinaihalbinsel und in der Gegend östlich des Araba-Grabens lebten ... Als ein Zentrum solcher Schasu-Stämme, die Jahwe als Gott der Wüste verehrten, ist beispielsweise die Oase von Kadesch durchaus vorstellbar" (117f).

Das zweite „Sinaimodell", nach dem Jahwe auf diesen besonderen Berg herabsteigt, um zu Mose bzw. zu dem aus Ägypten gekommenen Volk zu sprechen, gehe auf den verwickelten Prozeß zurück, der zur Bildung der egalitären Stämmegesellschaft Israel geführt hat. Unterschiedliche Gruppen hätten sich zu einer sozialen Gemeinschaft zusammengefunden, die im Gegensatz zum System der kanaanäischen Feudalstaaten stand. Diese Gemeinschaft hätten sie als Geschenk des Gottes vom Sinai verstanden, der sowohl nach Ägypten auszog als auch in die Jesreelebene kam (Ri 5), um „sein Volk" zu retten (124). Wird hier nicht die einstige „Amphiktyonie" durch eine „egalitäre Stämmegesellschaft" ersetzt, die jedenfalls im Hinblick auf den Besitz (oder auch Nicht-Besitz) von Kindern und Eseln nicht ganz „egalitär" war? M. E. geben die verschiedenen Berg- und Theophanievorstellungen, Entlassung und Flucht aus Ägypten, verschiedene Routen im Ostjordanland u. a. m. Anhaltspunkte her für Erwägungen über verschiedene Gruppen. Zog eine davon unter Mose aus Ägypten zum Gottesberg-Sinai-Horeb?

Wenn der Wert eines Buches auch in seinen Anregungen zum Nachdenken besteht, so hat diese Veröffentlichung ihren Zweck erfüllt. Der günstige Preis läßt formale Mängel in Kauf nehmen. Noch ein Desiderat sei genannt, das vielleicht in dem (zu) kurzen Schlußkapitel andeutungsweise hätte zur Sprache kommen können: Z. zitiert im 1. Kap. Gal 5,1.13 und spricht von „Emanzipationssoteriologie". Wie verhalten sich Tora, hier: das Buch Exodus, und Christus zueinander unter Beachtung des Galaterbriefes?

Kaiserlautern Herbert Schmid

Hossfeld, Frank-Lothar: **Der Dekalog.** Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 308 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 45) Lw. DM 88,–

Seit E. Zenger in dieser Zeitschrift (64, 1968, 189–198) eine „Wende in der Dekalogforschung" ausgerufen hat, ist der berühmteste Text des AT immer intensiver literarisch, d. h. vor allem im Zusammenhang der Entstehungsgeschichte des Pentateuchganzen, behandelt worden. Dabei ist an die Stelle ebenso kühner wie eingängiger formgeschichtlicher Thesen die mühsame, für den Nichtspezialisten unanschauliche Kleinarbeit an den Quellenschriften und ihren Ergänzungsschichten getreten, der man sich einige Generationen lang weithin enthoben glaubte. Sie scheint sich nun allmählich einem ungewohnten und wohl auch unbequemen, aber auf die Dauer doch konsensfähigen Bild von der Entstehung des Dekalogs zu nähern. Ein wichtiger Markstein auf diesem Wege ist das hier anzuzeigende Buch.

Das erste der fünf Kap. (18–20) bestimmt als notwendigen Ausgangspunkt den synoptischen Vergleich zwischen den beiden Dekalogfassungen in Ex. 20 und Dtn. 5, wobei „die Unterschiede weder als Unfälle der Textüberlieferung noch als beliebige Variationen der Dekalogpredigt" interpretiert werden sollen, „sondern bis zum Beweis des Gegenteils als gewollte Abweichungen, die je für sich in jeder Dekalogfassung eine Rolle spielen". Das zweite Kap. (21–162), bei weitem das umfangreichste, führt diesen Vergleich durch. Er ergibt entgegen der Forschungstradition die Priorität der deuteronomischen Fassung. Die Exodusfassung ist eine in allen Punkten beabsichtigte Neugestaltung. Sie macht aus der deuteronomischen Einheit von Fremdgötter- und Bilderverbot zwei Einzelgebote und faßt dafür die beiden letzten Glieder der Reihe zu einem einzigen Verbot des Begehrens zusammen, formuliert namentlich die ausführliche Begründung des Sabbatgebots abweichend und verfährt in der Reihung der Gebote durchweg asyndetisch. Nach dem Vergleich können und müssen die beiden Fassungen einzeln untersucht werden. Zuerst kommt im dritten Kap. (163–213) die Exodusfassung an die Reihe, also der Dekalog im Rahmen der Sinaitheophanie. Sowohl für seine Gestalt als auch für seine Position an der Spitze der dortigen

Gesetzgebung ist wahrscheinlich der Pentateuchredaktor verantwortlich. Er hatte eine nacheinander vom Jehowisten und von deuteronomistischen Redaktoren gestaltete Sinaiperikope vor sich, die im Bundesbuch und dem „Privilegrecht" von Ex. 34 bereits wichtige, für den Dekalog vorbildliche Rechtskorpora enthielt; das Privilegrecht galt auch schon als der erneuerte Dekalog. So war es nur folgerichtig, dem Dekalog, dessen deuteronomischer Grundtext durch die Redaktion mitsamt dem Deuteronomium in weite Ferne von der Sinaiperikope rückte, in einer seine neue Rolle berücksichtigenden Bearbeitung seinen jetzigen Platz zu geben. Schon der deuteronomische Dekalog ist, wie im vierten Kap. (214–282) entwickelt wird, mehrschichtig. Die Gebote zu Gottesnamen, Sabbat und Eltern sind in eine ältere, aber auch ihrerseits bereits deuteronomistische Gebotsreihe eingeschoben, die dadurch die Zehnzahl gewann. Auch danach, also vor der Übertragung in die Sinaiperikope, gab es noch weitere redaktionelle Veränderungen. Der Dekalog ist somit ein deuteronomisch-deuteronomistisches Werk. In seiner „Biographie", die das fünfte Kap. (283f) thesenartig zusammenfaßt, taucht also die Prophetenstelle Hos. 4,2, herkömmlich als Zeugin für sein eigenes Alter beansprucht, stattdessen unter seinen Ahnen auf.

Das Bild, das das Buch zeichnet, steht und fällt mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden Fassungen des Dekalogs. Ich zweifle, ob sie allgemeine Anerkennung finden wird. Sie muß, um sich insgesamt durchführen zu lassen, teils Mücken seihen, teils Kamele verschlucken. Zu den Mücken scheint mir der eine Buchstabe w = und zu gehören, auf dessen Sein oder Nichtsein sich schwerlich so viel bauen läßt, wie es hier beim Fremdgötter- und Bilderverbot und darüber hinaus geschieht, zu den Kamelen die kräftigen Überschüsse in der Deuteronomiumfassung mehrerer Gebote (Sabbat, Eltern, Begehren), deren behauptete Fortlassung in Ex. 20 der Vf. mit großem, aber nach meinem Eindruck vergeblichem Scharfsinn begründet; die der üblichen Wachstumsgeschichte biblischer Texte entsprechende Annahme einer Erweiterung der kürzeren Exodusfassung im Deuteronomium scheint mir nach wie vor die näherliegende zu sein.

Aber auch wenn sich die Hauptthese nicht durchsetzen sollte, behält das Buch einen hohen Wert, vielleicht den höchsten unter den bisherigen historisch-kritischen Monographien zum Dekalog. Von nun an wird kaum noch mit Erfolg zu bestreiten sein, daß der Dekalog im Zusammenhang der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie und Redaktionstätigkeit nicht nur überarbeitet wurde, sondern auch entstanden ist, und wohl auch, daß seine kultische Verwendung „in seine Wirkungsgeschichte, aber nicht zu seiner Entstehung gehört" (264). Wer in Zukunft, auch um des Inhalts willen, über den Dekalog arbeitet, wird nicht nur aus der Fülle des hier aus Bibel, Orient und Sekundärliteratur beigebrachten Materials, sondern auch aus den stets anregenden Überlegungen des Vf.s reichen Gewinn ziehen.

Göttingen Rudolf Smend

Pfeffer, Wilhelm: **Christus – Omega. Neutestamentlich-exegetische Untersuchungen zur Christologie und Anthropologie von Pierre Teilhard de Chardin.** Teil I: Darstellung der Christologie und Anthropologie. – Frankfurt/M, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 307 S. (Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Bd 117/I) kart.

So sehr Teilhards Schaffen und Werk durch dessen Forschungen und intensiven Auseinandersetzungen mit modernen Zeitströmungen (z. B. Neo-Humanismus) geprägt sind, ist es nach Meinung Pf.s „letztlich" „der von der christlichen Offenbarung gespeiste Glaube, der sein (scl. Teilhards) Denken begründet, leitet und sichert" (Aufgabenstellung 7). „Dabei erfahren der tradierte Glaube, das tradierte Dogma und die tradierte Auslegung der Hl. Schrift eine Neuinterpretation auf der Basis eines evolutiven Weltbildes. Die Neuinterpretation biblischer Aussagen macht die vorliegende Untersuchung mit den Methoden der historisch-kritischen Exegese erforderlich . . ." (ebenda).

Schwerpunkt der Arbeit ist somit eine exegetische Untersuchung (Inaugural-Dissertation unter A. Vögtle / Freiburg i. Br.). Pf. meint jedoch, daß es für seine Arbeit „keine ausreichende systematische Darstellung von Teilhards Weltschau" gibt, so schaltet er den hier angezeigten Teil I als „Materialteil" (7) vor, um mit dem „Denken Teilhards bekannt zu machen" (ebd.). Es ist nicht leicht einzusehen, wie Pf. diese beiden Teile in einem inneren Zusammenhang verbinden will, sagt er ja selbst: „Teilhard zitiert die Schrift oft sehr frei. Hier zeigt sich schon, daß man an seine Schriftenauslegung nicht mit den strengen Maßstäben der Exegese herangehen kann" (114).

Nimmt der Leser den ersten Teil für sich, dann findet er in der Tat darin eine mit großem Fleiß gearbeitete und sehr übersichtlich gegliederte Zusammenstellung der Aussagen Teilhards zur Anthropologie, Christologie, Soteriologie und Eschatologie aus dessen gesamten Schrifttum. Sehr verdienstlich – eine kritische Darstellung will Pf. nicht geben.

Bad Honnef Heimo Dolch

SPICQ, Ceslas: **Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire.** Supplément. – Fribourg Suisse / Göttingen: Editions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 698 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 22/3) Ln.

Mit unermüdlichen Fleiß hat Sp. zu dem von uns in ThRv 76 (1980) 112–114 besprochenen zweibändigen Werk noch einen Ergänzungsband von gleicher Qualität erarbeitet.

Rund ein Fünftel (18) von den neuen (92) Lemmata finden sich nicht als solche im ThWNT von Kittel-Friedrich usw.: ἀγανακτέω (ἀγανάκτησις), αἰφνίδιος (αἰφνιδίως, ἐξαίφνης), ἀναπέμπω, ἀντλέω (ἄντλημα), ἀτενίζω, γαστήρ, δίστομος, ἐξαιρέω (ἐξαιρέομαι), ὑανάσιμος, ἴδιος (ἴδια, ἰδί᾽), κατάγω, μεριστής, ναύκληρος, οὐαί, πεποίθησις, πόνος, σηρικός, συλάω, συλλογίζομαι, die auch nicht alle von ausgeprägter theologischer Bedeutung sind. Um so eher ist ein Vergleich mit W. Bauer, WbzNT [5]1958 (1963) und mit dem EWNT von Balz/Schneider angezeigt. Den fünf genannten α-Lemmata widmen Sp. 3+4+4+2+2 = 15 S., Bauer 23+12+15+11+10 = 51 Zeilen, Balz/Schneider 10+9+5+4+5 = 33 Zeilen. Das Mehr bei Sp. ergibt sich durch Verweise auf neueste theologische und philologische Sekundärliteratur, wie vor allem durch die vielen Anführungen von Belegen aus der ganzen Gräzität, namentlich aus den Papyri. Bei anderen Artikeln ist der Unterschied nicht so groß, vgl. etwa (ἀπ)αρνέομαι Spicq 64–70, ThWNT II, 468–471, EWNT I, 368–374, aber dagegen wieder ἀσφάλεια Spicq 71–78, ThWNT 1, 503 (10 Zeilen), EWNT I, 423f (2 Spalten).

Auf den reichen Inhalt des Werkes im einzelnen einzugehen, ist hier nicht möglich, es sollte nur noch einmal auf die Vorzüge dieses exzellenten Arbeitsinstruments gebührend hingewiesen werden. Einige Bemerkungen: Wsh 2,23 „de sa propre éternité (207) gibt die von J. Ziegler (Sap. Sal. 1962, 65) als dogmatische Korrektur verworfene Lesart wieder. Zu ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ (Lk 2,5) meint Sp. doch: on ne peut exclure que le mariage avait été conclu et donc traduire «son épouse» (489). 1 Kor 7, 36–38 ist es der Gewissenskonflikt eines Vaters (!), der zögert, seine Tochter zu verheiraten, ein Fall wie der des Phokas (Ps-Plut. Amator. narr. 4,774E), der unaufhörlich den Augenblick, seine Tochter zu verheiraten, aufschiebt (523, erg. zur Anm. 3: W. Pötscher, Die Wortbedeutung von γαμίζειν (1 Kor 7,38), Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, NF 5 (1979) 99–103). 526 Anmerkung 1 erg. W. Beilner ΠΑΡΡΗΣΙΑ, Ein neutestamentliches Wortfeld mit aktuellen Implikationen (Rektoratsrede Salzburg 1979).

Wenn ich einen Wunsch hätte, wäre es der, daß da und dort auf die älteste apokryphe Literatur und die Agrapha Bezug genommen würde, zu δόκιμος (162) auf das Agraphon 87 Resch (J. Jeremias, Unbekannte Jesus Worte [4]1965, 95), zu κοπιᾶν (404ff) etwa auf das koptische Thomas Ev. Log. 58 u. 107 (vgl. J. B. Bauer, Vig. Chr. 15 (1961) 1–7, bes. 3; Zeitschrift für Kirchengeschichte 1962, 153–155, bes. 154), zu κύριος (424f) vgl. Thomas Ev. Log. 90 (J. B. Bauer ThZ 17 (1961) 99–106, bes. 103), zu μεριστής (450f) vgl. Thomas Ev. Log. 72, wo Jesus nicht das Amt des Richters, sondern das des Teilers und dieses nicht ohne Grund sogar zweimal zurückweist (vgl. W. Schrage, BZNW 29 (1964) 152f), zu ὄνος (501f) vgl. Philippos Ev. 40, 52 und 113 (z. B. ed. W. C. Till, PTS 2, 1963), zu ἀπείραστος (555, Anmerkung 2 auch auf das Agraphon 90 Resch, J. B. Bauer ZNW 62 (1971) 301–303).

Druckfehler gibt es wenige: 196 Z. 2 ist „Ιουδαίοις ausgefallen, 485 A. 4 lies MICHL statt MICHEL, 590 Z. 5 lies ῥαιδιουργίας.

Graz Johannes B. Bauer

Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt von Jürgen Roloff. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 389 S., mit einer Karte, 17. Auflage (Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, Teilbd 5) kart. DM 38,–

Wie die ganze Kommentarreihe NTD, so richtet sich auch der Kommentar zur Apostelgeschichte nicht in erster Linie an Fachtheologen, sondern an einen breiteren Leserkreis. Dementsprechend ist zwar auf den wissenschaftlichen Apparat verzichtet, die Qualität der Auslegung steht aber hinter den wissenschaftlichen Kommentaren nicht zurück. Den gegenwärtigen Forschungsstand souverän beherrschend führt R. mit klarer und zugleich faszinierender Diktion in das Verständnis und in die Probleme der Apg ein. Er erschließt den Text, indem er nach der Übersetzung des einzelnen Abschnittes zunächst die sprachliche Gestalt und die Überlieferungsverhältnisse erörtert und dann eine Auslegung der Einzelverse folgen läßt.

Von den im Einleitungsteil (1–16) vertretenen Positionen entsprechen zunächst die folgenden im wesentlichen dem heute überwiegend anerkannten Forschungsstand: Der Apg kommt in literarisch-theologischer Hinsicht eine Sonderstellung im NT zu. Es geht in ihr „um die Darstellung des Handelns Gottes, das zur Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden als des Gottesvolkes der Endzeit führte" (2). Der Vf. der Apg ist ein Heidenchrist der 2. oder 3. Generation, aber kein Paulus-Begleiter (3–5). Die Abfassungszeit ist etwa um 90 n. Chr. anzusetzen. Von den beiden Textformen verdient die „ägyptische" den Vorzug gegenüber der „westlichen" (14).

Seine eigenen Akzente setzt R. vor allem bei der Beantwortung der Fragen nach dem Abfassungsort, nach dem Geschichtswert und den Quellen. Es erscheint ihm nicht unmöglich, daß die Apg „in einer der von Paulus geprägten Gemeinden an der kleinasiatischen Westküste ... oder in Griechenland" (4) entstanden sei, am ehesten jedoch „in Italien" (5). Als Hauptgründe für diese Annahme nennt er das auffällige Interesse des Lk an der Romreise des Paulus und seiner Ankunft dort sowie die große handschriftliche Verbreitung der Apg im Westen. Die Gründe sind m. E. nicht sehr überzeugend. Das Rom-Interesse des Lk ergibt sich aus dem Inhalt seines Werkes, nämlich dem Weg des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, vom Zentrum des Judentums zum Zentrum der Heidenwelt, von Jerusalem nach Rom. Von dieser mit dem Inhalt gegebenen Ortsverlagerung her erklärt sich auch das Interesse innerhalb der westlichen Kirche, das sich in der breiten handschriftlichen Bezeugung niederschlug. Die Frage nach der Historizität und den Quellen beantwortet R. gegenüber der von Conzelmann und Haenchen ganz in den Vordergrund gestellten Kompositionsanalyse und der von Vielhauer und Klein zu scharf geführten Lukaskritik viel zuversichtlicher. Er erachtet „heute eine Revision dieser verengten Sicht als legitim und notwendig" (9) und fordert mit Recht eine stärker „formgeschichtliche Arbeitsweise" (10), mit der die verarbeiteten Traditionen besser erfaßt werden können. Für ihn ist Lk nicht nur „Geschichtenerzähler und Theologe", sondern „Theologe als Geschichtsschreiber" (Hengel; 9). Mit der Frage, was Lk theologisch sagen will, bleibt auch die Frage nach den tatsächlichen Vorgängen berechtigt und notwendig. R. verfällt indes keineswegs der Gefahr einer unkritischen Interpretation. Seine gesamte Auslegung ist mit historisch-kritischer Methodik erarbeitet, und seine berechtigte Sachkritik an der lk Theologie und Darstellungsweise spricht er in aller Deutlichkeit aus. Er bezeichnet z. B. das in Apg 5,1–11 sich abzeichnende Kirchenverständnis als rigoros und perfektionistisch (96), das Glätten innerkirchlicher Probleme als „ausgesprochen konfliktscheu" (107), Aussagen wie Apg 8,25 als „zweifellos ungeschichtlich" (137) und Szenen wie Apg 22,30–23,11 als von Lk selbst „frei geschaffen" (326).

Was die Beurteilung der Quellenfrage betrifft, so nimmt R. an, Lk habe für Kap. 13f einen Missionsbericht aus Antiochia benützt, für Kap. 16–18 ein Wege- und Stationenverzeichnis eines Paulus-Begleiters, für Kap. 20 einen Bericht aus der Kollektendelegation, für Kap. 21–25 einen von einem Paulusfreund verfaßten Haftbericht und für die Romreise Kap. 27 den Bericht eines Paulusgefährten (10; 192; 238f; 294f; 316; 358f). Man wird diesen Hypothesen zum Teil zustimmen können. Das schwächste Glied dieser Hypothesenkette ist freilich die Annahme, das sehr verschiedene Quellenmaterial sei zum Teil in der Wir-Form abgefaßt gewesen und Lk habe diese Form, wo er sie vorfand, „als Hinweis auf die Authentizität" stehen lassen (239).

Eine Besonderheit in der Gesamtanlage des Kommentars besteht noch darin, daß R. die Apg in fünf Teile gliedert (13). Das ist aufgrund geographischer und thematischer Gesichtspunkte vertretbar. Die dabei festgestellten Zäsuren decken sich weitgehend mit denen anderer Gliederungsversuche.

Innerhalb der Analyse, der Auslegung und der 14 Exkurse nimmt R. zu einer Fülle von Einzelproblemen Stellung. Im folgenden seien einige seiner Positionen thesenartig mitgeteilt. Wer den Forschungsstand und damit die Problematik eines jeden Textabschnittes der Apg kennt, wird die von R. bezogenen Standpunkte im Verhältnis zu anderen Auffassungen einzuschätzen und zu würdigen wissen.

Zu den m. E. überzeugend von R. vertretenen Positionen gehören: Die Differenzen zwischen der Darstellung der Himmelfahrt Jesu nach Lk 24 und nach Apg 1 erklären sich aus unterschiedlichen „erzählerischen Perspektiven" (17). Die Widmungsperson Theophilus war vermutlich Christ; über weitere Einzelheiten soll man nicht spekulieren (18). Das stilistische Defizit in Apg 1,3 ist kein Stilbruch, sondern ein „schriftstellerischer Kunstgriff" (20). Der Zwölferkreis hatte in der Urgemeinde weniger die Bedeutung eines Leitungsgremiums als vielmehr die eines kerygmatischen Symbols (35). „Judäa" gehört in Apg 2,9 zum ursprünglichen Textbestand und betont das Interesse an der ganzen „jüdischen Welt" (45). In Apg 2,22 leitet sich „Nazoräer" am besten von Nazaret ab (56). Den Summarien Apg 2,4; 5 liegen die aus Traditionsgut aufgenommenen und in 2,42f noch erhaltenen Elemente „Lehre", „Gemeinschaft", „Brotbrechen", „Gebet", „Wunder" zugrunde (65). Lk besaß eine ungenaue Kenntnis vom Jerusalemer Tempel, wie die Identifikation der „Schönen Pforte" mit dem Nikanor-Tor Apg 3,2 zeigt (69). Die Apg 3,20 aufgenommene Tradition stammt weder direkt aus der Apokalyptik noch aus Täuferkreisen, sondern aus früher judenchristlicher Eschatologie und Christologie (72f). Die Abschnitte Apg 4,1–22.23–31 und 5,17–42 sind weitgehend von Lk komponiert (80; 85; 100). Mit der Rückkehr zu den „Ihren" ist in Apg 4,23 an die Gemeindeglieder gedacht (86). Dem Bericht Apg 6,1–6 liegt „die einschneidendste Umwälzung" der Urgemeinde zugrunde, die Lk allerdings verharmlost (107). Er vermeidet bewußt den Diakonentitel (109).

Bei der Darstellung des Stephanusmartyriums hat Lk einen Lynchbericht zu einer Gerichtsszene verwandelt und die große Rede eingefügt (111). Dem Bericht über die Bekehrung des Paulus liegt weder die Heliodorlegende noch der Roman Josef und Asenet zugrunde, sondern als historischer Kern die vor Damaskus geschehene „radikale Lebenswende" und als Überlieferungsgut eine „ekklesiologisch ausgerichtete Bekehrungslegende" (146f). Der Überlieferungsgrundstock von Apg 10 bestand in einer „judenchristlichen Missionslegende". Lk hat sie programmatisch ausgewertet und ausgebaut (165). Historisch dürfte in Apg 12 zugrunde liegen, daß Petrus aus Jerusalem wich, weil er gegenüber den Heiden offen war und sich so die Feindschaft der Pharisäer und Agrippas zuzog (186). Die erste Missionsreise des Paulus wird wirklich stattgefunden haben und von Lk auch zeitlich richtig eingeordnet worden sein (194f). Die Namensänderung Saulus/Paulus (Apg 13,9) hat ihren Grund im lk Paulusbild und Missionskonzept (199). Mit „auferstehen" ist Apg 13,33 die Auferstehung von den Toten gemeint (207). Die Bezeichnung „Apostel" für Paulus und Barnabas (Apg 14,4.14) ist unlukanisch und stammt aus Traditionsgut (211). Die Einsetzung von Presbytern durch Paulus (Apg 14,23) ist ein Anachronismus (220).

Bei der Darstellung des Apostelkonzils (Apg 15) hat Lk zwei ursprünglich verschiedene Ereignisse miteinander verbunden und dabei das erst später von Jakobus erlassene Dekret integriert (227). Statt von der zweiten und dritten Missionsreise des Paulus sollte man besser von der „Epoche der großen paulinischen Mission" sprechen, da die Situation zur ersten Missionsreise grundlegend verändert, die Loslösung von Antiochia geschehen und zwischen der zweiten und dritten Reise keine deutliche Zäsur erkennbar ist (237f). Den von Lk groß ausgestalteten Szenen Apg 17,10–34 liegt historisch immerhin die Wirksamkeit des Paulus in Beröa und Athen zugrunde (252). Die Areopagrede ist nicht eine hellenistische Rede mit dem Ziel rationaler Gotteserkenntnis, sondern sie ist Verkündigung und basiert auf Traditionen des hellenistischen Judentums (255f). Den Bericht über die Rom-Reise (Apg 27) hat Lk weder aufgrund literarischer Reiseschilderungen noch antiker Romane frei gestaltet, sondern er hat authentisches Quellenmaterial verarbeitet (358f); ob allerdings von Aristarch und in der Wir-Form, wie R. meint, bleibt fraglich. Theologische Beziehungen zur Jona- sowie zur Tod- und Auferstehungsthematik hat Lk im Seefahrt- und Seesturmbericht nicht deutlich gemacht (360). Das die ganze Apg durchziehende Identitätsproblem Israel – Kirche aus (Juden und) Heiden stellt sich am Schluß der Apg so dar, daß Lk – im Unterschied zu Paulus – zwar damit rechne, daß einzelne Juden weiterhin zum christlichen Glauben finden, aber eine Umkehr ganz Israels nicht mehr zu erwarten ist (375).

Daß außer diesen Positionen, die m. E. Zustimmung verdienen, manche Detailergebnisse R.s auch Fragen hervorrufen oder eine andere Betrachtungsweise nahelegen, ist angesichts der Fülle und Schwierigkeit der Probleme nicht verwunderlich. Für mich ergeben sich u. a. folgende Anfragen:

Ist nicht an manchen Stellen die vorlukanische Traditionsgrundlage zu hoch eingeschätzt, so z. B. bei der Himmelfahrtserzählung (18; 26); bei der Zahlenangabe Apg 1,15 (31); bei den atl Zitaten Apg 2; 3; 13 (52; 78; 203); beim Gemeindegebet Apg 4,24–28 (85); beim Tempelwort, der Rede und Vision des Stephanus (113; 118f; 127); bei den Erzählungen von der Taufe des Kämmerers Apg 8,26–40 (139) und des Kornelius Apg 10 (165f)? Nicht überzeugt haben mich u. a. die Interpretationen, daß Apg 2,39 mit denen „in der Ferne" Diasporajuden und nicht doch proleptisch die Heiden gemeint seien (63; vgl. Apg 22,21); daß in Apg 3,16 an den Glauben der Apostel und nicht des Geheilten gedacht sei (76); daß in Apg 5,13 kollasthai „zu nahe treten" und nicht „sich anschließen" bedeute (96; 98); daß in Apg 12,3 kein Bezug zur Passion Jesu vorliege (189); daß es sich nach Apg 15,6 um eine „geschlossene Sitzung" der Apostel und Ältesten und nach V. 22 um eine davon getrennte Gemeindeversammlung handle (230; 233); daß die Apg 18,25 gegebene Charakteristik des Apollos ihn nur als Juden und nicht als Christen kennzeichne (279); daß das Schweigen über das Martyrium des Paulus zum Teil durch die Situation der römischen Christengemeinde bedingt sei (289; 372). Die Beurteilung der zugrunde liegenden historischen Einzelereignisse erscheint mir zu optimistisch z. B. beim Pfingstbericht (39) und bei der Schilderung der Rolle des Barnabas Apg 9,27; 11,30 (155; 183). An Druckfehlern fielen mir nur zwei Kleinigkeiten auf (15; 104).

Das Umgehen mit dem Kommentar wird erleichtert durch das von W. Kotschenreuther erstellte Namens- und Sachregister (377–382).

Im ganzen liegt ein exegetisch sorgfältig erarbeiteter, informationsreicher, theologisch gehaltvoller sehr guter Kommentar vor.

Vallendar Alfons Weiser

Kieffer, René: **Foi et Justification à Antioche.** Interprétation d'un conflit (Gal 2,14–21). – Paris: Ed. du Cerf 1982. 164 S. (Lectio divina 111) kart. FF 89,–

K. nimmt sich ein kontroverstheologisch bedeutsames Stück, Gal 2,14b–21 vor, im Bewußtsein, daß jeder Interpret seiner historischen Situation verpflichtet ist. Er kombiniert dabei die vielfältigen exegetischen Methoden bis hin zur Semiotik (37f; 80; 148f) in einem „éclectisme éclairé", zu dem er sich auch schon in früheren Arbeiten bekannt hat (10 Anm. 3).

Schon bei der Eingrenzung des Textes und der Untersuchung seiner inneren Organisation anhand der wechselnden Personalpronomina ergibt sich, daß er als ganzer an Petrus gerichtet ist, aber auch auf das aktuelle Problem geht, mit dem Paulus in Galatien zu tun hat (15; 25). Deshalb folgt eine Darstellung der

Situation in Antiochia und bei den Galatern. Hier kann man allerdings bezweifeln, ob die dortige Gemeinde auch Judenchristen umfaßte, wie K. aus den Wir-Passagen erschließt (35).

Die eingehende Analyse der Redesequenzen (32–80) enthält scharfe philologische Beobachtungen und trifft wohl im allgemeinen das Richtige.[1] Der Autor setzt sich dabei mit der wichtigsten und neuesten Literatur auseinander; nur die Kommentare von J. Becker (NTD) und D. Lührmann (ZBK) mit ihren teilweise originellen Thesen sind ihm entgangen. Streiten kann man sich bei der Auslegung von V. 17, die – wie F. Mußner – den Konditionalsatz irreal nimmt und auf die Gemeinschaft mit den Heidenchristen bezieht. Dabei muß „als Sünder erfunden werden" gegen den paulinischen Sprachgebrauch subjektiv auf das Gewissen gewendet werden (59). Dagegen sei die Bedingung in V. 18 real gemeint; angezielt seien die Judenchristen, die gesetzliche Schranken wieder aufrichten wollen (64f).

K. sucht die paulinische Rechtfertigungslehre zu verstehen; die Kenntnis einschlägiger Studien bewahrt ihn aber davor, deshalb eine Karikatur des zeitgenössischen Judentums zu zeichnen. Für Paulus mußte jedenfalls die Begegnung mit einem neuen, eschatologischen Handeln Gottes, der Jesus zum Retter der Menschheit einsetzt, das vorhergehende jüdische Heilssystem überholen (43).

S. 81–132 bieten eine ausführliche Auslegungsgeschichte, wobei K. sich von früheren Überblicken durch „une attitude plus compréhensive" unterscheiden möchte (92). Bei Luther notiert er jedoch die persönlichen Akzente in der Paulusrezeption und meint gar (109), der Reformator handle in seinem Kampf gegen die verdienstlichen Werke im Grunde von einem anderen Gegenstand als Paulus. Gegenüber katholischen Stimmen, die Petrus nur eine Fehlhaltung, aber keinen Irrtum ankreiden wollen, bemerkt K. mit Recht, daß für Paulus jede Praxis eine Theorie impliziert und daß deshalb das Verhalten des Petrus für ihn nicht mit der „Wahrheit des Evangeliums" übereinstimmt (23; 118; 124f). Eine andere Frage ist freilich, ob dieser sich solcher Folgerungen bewußt war (vgl. 25).

Schließlich fragt sich der Verf., ob das Evangelium des Paulus in den behandelten Versen seinen vollwertigen Ausdruck gefunden hat und ob es so zum entscheidenden Glaubensartikel gemacht werden kann (125f). Dazu stellt er im letzten Teil (133–154) einen Vergleich mit den späteren Paulusbriefen (die frühe Einordnung des Gal ist allerdings anfechtbar) und den Schriften der Pauluserben an. K. hütet sich bescheiden davor, zwischen der protestantischen (er ist Prof. in Lund) und der katholischen (die Reihe!) Position Stellung zu beziehen. Das Wissen um die Relativität aller Aussagen und ihrer Aufnahme bei den Hörern führt am Ende dazu, daß er sich in seinem letzten Satz mit einem frommen Wunsch begnügt. So sehr vorurteilsfreie Exegese, die weiß, daß sie an einen Standort gebunden ist, zu begrüßen ist – muß das bedeuten, daß sie keinen Standpunkt mehr hat?

Mainz Dieter Zeller

[1] Die Lesart „Gesetz des Beliar" in TestNaph 2,6 (S. 49) ist textkritisch leider nicht gesichert.

Berner, Ulrich: **Origenes.** – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. VII, 125 S. (Erträge der Forschung Bd 147), kart. DM 26,50

Das Büchlein bietet einen Durchblick durch Werke bekannter und weniger bekannter Origenesinterpreten des 19. und 20. Jh.s in kleiner Auswahl. Die Einteilung folgt dem Prinzip „systematische", „nichtsystematische" oder „mystische" Origenes-Deutungen. Im Stil von Referaten werden Titel einer Origenes-Bibliothek vorgestellt, laut Vorwort „für den Studenten der Theologie oder Religionsgeschichte, der sich in das Werk des großen alexandrinischen Theologen einarbeiten will" – als Erstinformation wie der Leser bald feststellen wird. Warum auf Kernsätze zusammengefaßte Hauptseminararbeiten unter den anspruchsvollen Gesamttitel „Erträge der Forschung" gestellt wurden, ist nicht ersichtlich. Erst in der Schlußbetrachtung „Origenes bei der Arbeit beobachten" findet sich eine interessante Überlegung. Es wird vorgeschlagen, die einzelnen origeneischen Werke „textimmanent" zu interpretieren. Darunter versteht B., daß origeneische Werke unter besonderer Würdigung ihrer je verschiedenen literarischen Form zunächst ohne Seitenblick auf seine sonstigen Arbeiten zu untersuchen wären. Mit diesem gelegentlich bereits geübten Verfahren könnten in der Tat die origeneischen Aussagen in ihrem Einzelgewicht stärker berücksichtigt werden. Nach den zunächst isoliert gewonnenen Ergebnissen wäre es lohnend, eine neufundierte Gesamtdeutung des Origenes ins Auge zu fassen. Es handelt sich um ein bedenkenswertes Desiderat, das aber nur im Rahmen eines umfänglichen Teams zu verwirklichen wäre.

Augsburg Wilhelm Gessel

Fenger, Anne-Lene: **Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei Ambrosius von Mailand.** – Frankfurt am Main, Bern: Lang (1981). 242 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie; Bd 149) kart. sfr. 49.–

An die Besprechung einer systematischen Monographie über Ambrosius gehe ich nur zögernd. Die Eigenart seiner Werke (meist aus Predigten entstanden) erschwert solche Darstellungen, bedingt immense Analysen und verlangt eine behutsame Systematisierung. Wie schwierig das ist, mag eine persönliche Erinnerung belegen: Als ich nach entsprechenden Vorarbeiten den Plan einer solchen Untersuchung dem damaligen Altmeister der Ambrosiusforschung und wirklichen Kenner seiner Werke, J. Huhn, vorlegte und um sein Urteil bat, fand er die Anlage versprechend, machte mir Mut, konnte aber nicht mehr dazu sagen: er habe Ambrosius nie unter dieser Rücksicht gelesen. Eine systematische Monographie über Ambrosius beurteilen heißt eigentlich, sie selbst schreiben oder Schritt für Schritt kontrollierend nachvollziehen. So muß sich diese Stellungnahme darauf beschränken, Inhalt und Schwerpunkte der Arbeit kritisch vorzustellen und vor allem die Methode zu kontrollieren, von der her dann Einzelheiten als gesichert angesehen werden dürfen oder nicht.

Da dann beginnt neues Zögern: Ich muß gestehen, daß ich nur geschockt weiterlesen kann, wenn schon auf der ersten Seite der Einleitung sieben Kommafehler, ein falscher relativer Anschluß, eine falsche Kleinschreibung, ein falsch geschriebenes Fremdwort und zwei stilistische Unebenheiten stehenblieben.

Die Einleitung (11–14) spricht von der oben genannten Eigenart der Werke des Ambrosius, gibt eine gute Information über die neuere Ambrosiusliteratur, nennt das Ziel der Untersuchung, „von der Soteriologie ausgehend die ambrosianische Ekklesiologie zu erarbeiten" (13), und schlüsselt den Arbeitsgang auf: im ersten Teil sollen Möglichkeit und Notwendigkeit der Erlösung dargestellt werden, im zweiten dann soll über die Frage nach der Teilhabe des einzelnen am Heil der Weg zur Wirklichkeit der Kirche gehen.

Die näheren Angaben dieser Aufschlüsselung aber sind problematisch: sie sprechen von Kap.n, ohne daß die Arbeit diese Bezeichnung kennt, und versucht man, von genannten Inhalten her diese Kap. mit Abschnitten des Inhaltsverzeichnisses zu identifizieren, stimmt die genannte Zahl der Kap. nicht mit dem Inhaltsverzeichnis überein. (13f).

Der erste Teil behandelt „Grundzüge der ambrosianischen Soteriologie" (15–79) und dabei in zwei Abschnitten „Die Soteriologie als Zentralanliegen ambrosianischen Denkens" und „Die ‚objektive Erlösung'".

Der 1. Abschnitt (15–41) bringt nacheinander folgende Themen zur Sprache: Zur Auslegung atl Texte unter soteriologischem Gesichtspunkt (wobei besonders das gegen den Neuplatonismus gerichtete Interesse am AT deutlich wird), Schöpfung und Erlösung: zwei Gaben desselben Gottes (wo wieder sichtbar wird, wie Ambrosius im Gedanken der auf die Erlösung hinzielenden Schöpfung dem neuplatonischen Einwand begegnet, Erlösung bedeute eine Selbstkorrektur Gottes und verstoße gegen Gottes Unveränderlichkeit), Die Teleologie der Schöpfung als Grund der Erlösung (wo der gleiche Gedanke noch einmal am Begriff der ‚felix ruina' verdeutlicht wird).

Der 2. Abschnitt (41–79) behandelt die Themen: Die ‚causa incarnationis' (die in der Heiligung des Menschen gesehen wird), Der Erlöser: wahrer Gott und wahrer Mensch (mit ausführlichen Textuntersuchungen über die Bedeutung der zwei Naturen Jesu und mit einem Exkurs Christus – neuer Adam), Das Erlösungshandeln des Inkarnierten (ein schreckliches Wort, das immer wieder gebraucht wird und den Kirchenbann verdient) – ‚sacrificium pro peccatis' (das vor allem als Stellvertretung für den Menschen gesehen wird, nicht aber – wieder gegen den Neuplatonismus gewendet – eine Umstimmung und damit eine Veränderung Gottes meint).

Der zweite Teil bringt „Grundzüge der ambrosianischen Ekklesiologie" (81–145) und dabei in drei Abschnitten „Die Notwendigkeit der ‚subjektiven Erlösung'", „Die Begründung der ‚praesentia Christi ubi ecclesia'" und „Konsequenzen der ‚praesentia Christi ubi ecclesia'".

Der 1. Abschnitt (81–104) handelt die Themen ab: Die ambrosianische ‚Erbsündenlehre', Die Notwendigkeit der Freiwilligkeit der Annahme des Heils, Die ambrosianische Tauftheologie und Die Rolle der Kirche bei der Vermittlung des Heils (wobei die Trennung der beiden letzten Themen problematisch erscheint).

Der 2. Abschnitt (104–123) wendet sich dem Wesen der Kirche zu: Die Kirche als ‚sponsa Christi', Die Kirche als neue Eva und ‚mater omnium viventium' und Die Kirche als ‚corpus Christi' (wobei die Behandlung dieser drei einander ergänzenden Bilder den wohl unproblematischen Teil der Untersuchung ausmacht).

Der 3. Abschnitt (123–145) zieht aus diesen Bildern und der in ihnen greifbaren Gegenwart Christi Konsequenzen und behandelt: Die Kirche als ‚adiutrix Christi', Die Kirche als ‚consortium caritatis', Der Stellvertretungsgedanke in der ambrosianischen Ekklesiologie und Die Bußtheologie als ein Zentral-

punkt der ambrosianischen Ekklesiologie, zudem in einem Exkurs Kirche und Amt (wobei das zweite und dritte Thema nur auf einer, bzw. auf einer und einer halben Seite behandelt wird, während das vierte mir über Gebühr ausgedehnt erscheint, und die Darlegung von Kirche und Amt nur in einem Exkurs unverständlich ist, was alles mir auf einen vorzeitigen Abbruch der Untersuchungen zu deuten scheint).

Nach dieser Hinführung zum Inhalt der Arbeit sollen einige Bemerkungen eine Beurteilung versuchen:

1. Zum Thema: Die Untersuchung – sie wurde im WS 1977/78 vom Fachbereich Kath. Theologie der Univ. Münster als Diss. angenommen – trägt einen auffallend offenen Titel, der das Thema nicht exakt nennt und ebenfalls auf einen vorzeitigen Abbruch einer ausufernden Arbeit deutet. Entweder die Soteriologie oder die Ekklesiologie vollständig zu erarbeiten, wäre besser gewesen. So bleibt der Eindruck einer unvollständigen Darlegung, die wohl wichtige Aspekte nennt, aber sicherlich nicht alle (wenn man bei der Soteriologie etwa an die verschiedenen Elemente der Heiligung des Menschen denkt oder bei der Ekklesiologie an die einzelnen Ausfaltungen des Heilsdienstes der Kirche: Lehre – Sakrament – Amt).

2. Zum Ansatz: Mir scheint der Eigenart der ambrosianischen Darstellungsweise angemessen, eines seiner Hauptwerke exakt nach seinen Aspekten (etwa der Soteriologie oder der Ekklesiologie) zu analysieren, um so dem Gedankengang des Ambrosius langsam auf die Spur zu kommen. Die vorliegende Darstellung nennt sicher Schwerpunkte, gibt dem Leser aber nicht die Sicherheit, daß nichts wesentliches übersehen wurde.

3. Zur Ausführung: Hier sind leider viele kritische Anmerkungen notwendig:

Die Untersuchung ist sehr schwer zu lesen. Der Text ist mit Ausnahme der im Inhaltsverzeichnis gesammelten Überschriften nicht unterteilt. In gleichbleibenden Abständen durchgeschrieben ist er ohne optische Unterstützung für den Leser; verschieden große Abstände, verschiedenartige Einrückung der Absätze hätten markieren können, wo etwa der Gedankengang weitergeführt, wo er durch Texte belegt, wo er nochmals gesammelt wird. Der Stil ist nicht immer gut; lästig sind die vielen lateinischen Begriffe im deutschen Text (Ambrosiustexte hätten durchwegs übersetzt gehört; wenn zur Verdeutlichung das lateinische Wort notwendig ist, gehört es in eine Klammer, von wichtigen Ausnahmen abgesehen), ausgesprochen schrecklich hingegen sind Sätze, die deutsch beginnen und lateinisch enden (z. B. 36, 71).

Die Anmerkungen stehen leider am Ende, was bei so schwierigen Darlegungen, die oft einen raschen Blick auf sie erzwingen, mehr als hinderlich ist (bei allem Verständnis für diese Entscheidung bei der photomechanischen Wiedergabe eines mit der Schreibmaschine erstellten Textes). Erschwerend hinzukommt, daß nicht konsequent durchdacht ist, was in den Text und was in die Anmerkungen gehört (so werden z. B. bei der Einführung in die Ambrosiusliteratur, 11ff, die Autoren im Text genannt, ihre Werke teils im Text, teils in den Anmerkungen; der Name Courcelle steht nur in der Anmerkung 153[30] und läßt im Text eine Lücke; wörtliche Ambrosiuszitate im Text gehörten in den Anmerkungen immer lateinisch wiedergegeben); sicher wird man darüber bisweilen verschiedener Ansicht sein können, jedoch fällt dieser Mangel immer wieder auf.

Die Stringenz der Gedanken ist häufig problematisch; daß ich nicht alles verstehe, mag an mir liegen, aber sicher sind Überleitungen und Zusammenfassungen oft zu dürftig: Die Überleitungen führen zwar immer logisch zum je nächsten Schritt, sind mir jedoch oft zu wenig begründet, während die Zusammenfassungen nicht eine nachvollziehbare Sammlung aller Ergebnisse scheinen (hier wären Seitenverweise notwendig, zumindest hilfreich, zumal der schwierige Text ein schnelles Zurücklesen und Suchen kaum möglich macht). Bisweilen habe ich den Eindruck falscher Gewichtungen (so stehen z. B. 65–69 fast drei Seiten anderer Autoren, vornehmlich Porphyrios und Philon, eine und eine halbe Seite Ambrosius gegenüber; so ist die sicher gute Darstellung der Bußpraxis ungleich stärker gewichtet als die Frage des Amtes, selbst wenn das rein umfangmäßig den Äußerungen des Ambrosius entsprechen sollte). Oft vermisse ich auch ganz einfach notwendige Belege (z. B. 68, wo eine ganze Reihe von Begriffspaaren genannt wird, von denen die weitere Fragerichtung bestimmt wird, ohne daß sie belegt wären, und symptomatisch für diesen Mangel ist das Schlußwort, das mit einem Ambrosiuswort endet, ohne das es belegt wird, 148).

Die fehlenden Register fallen schwer ins Gewicht. Lediglich ein Quellenverzeichnis (227f) ist gegeben (in dem übrigens die Expos. ps. CXVIII und die Apologia altera fehlen und die Abhandlung über das Sechstagewerk falsch zitiert ist, wie auch in der ganzen Arbeit: im Unterschied zu Basilius heißt sie nicht Hexaemeron sondern Exameron), eine Vergleichstafel der Briefe des Ambrosius (229) und das Verzeichnis der Sekundärliteratur (231–242). Es fehlen aber die mehr als wünschenswerten Indices der Schriftstellen und Ambrosiusstellen, auch ist kein Sach- und Namensverzeichnis vorhanden. Wer jemals (gerade über Ambrosius) mit Monographien gearbeitet hat, weiß, wie notwendig sie sind (vor allem, wenn eine Arbeit so an Unübersichtlichkeit leidet). Ich weiß nicht, unter welchen harten Bedingungen die Drucklegung erfolgen mußte, am Ergebnis ändert das nichts. Die einzige Hilfe, sich in der Arbeit zurechtzufinden, ist das Inhaltsverzeichnis.

Die Arbeit ist nicht korrekt geschrieben, wofür eine Menge von Einzelbeobachtungen genannt werden müssen: Stellenangaben, die hintereinander den gleichen Fundort nennen und dies mit ‚ibid.' täten, wären nicht nur sparsamer, sie würden auch auf den ersten Blick verdeutlichen, daß es sich um den gleichen Quellort handelt (z. B. 160[19-25], abgesehen davon, daß vor den Anm. 19 und 25 eigentlich ein ‚vgl.' stehen müßte). – Inkonsequent ist die schon vermerkte Erwähnung von Kap.n, ohne daß es sie in der Arbeit gäbe (13f); ähnlich wird in der Behandlung von Ambrosiustexten plötzlich von §§ geschrieben, ohne daß die Editionen diese kennten (z. B. 70, 72, 92f, wobei 72 unmittelbar nebeneinander von §§ und Abschnitten die Rede, aber das gleiche gemeint ist); inkonsequent die Einordnung von Veröffentlichungen in umfassendere einmal durch ‚in:', einmal nur durch ‚:' (156[17] beides in der gleichen Anmerkung); inkonsequent die Umschreibung griechischer Wörter (18), während sie sonst in griechischer Schrift mit der Hand eingetragen sind (was dann allerdings oft genug vergessen wird: 48, 67, 187, 199, 235, wie auch bei Seitenverweisen: 174[25], 180[2], 186[1]). – Fehlende Korrektheit zeigen auch die vielen Tippfehler, die fast auf jeder Seite vorkommen (Höhepunkt: 33, wo in acht Zeilen elf Tippfehler – ausgefallene oder falsch gesetzte Apostrophe und Kommata – stehen), wobei gerade die Interpunktion sehr zu wünschen übrig läßt. – Und die Übersetzungen? Ich habe sie nicht eigentlich kontrolliert, wohl hin und wieder, wenn Gedankengang oder besonderes Interesse es nahelegten. Und auch hier: Ungenauigkeiten in der Übersetzung von Tempus und Genus (z. B. 113[27+28], 138[50], 144[4]), Undeutlichkeiten in der Formulierung (z. B. 75[10], 116[8]), falsche Wortübersetzung, wo noch dazu die genaue den Gedankengang der Autorin besser gestützt hätte (z. B. 133[3], wo vom abnehmenden und nicht vom untergehenden Mond die Rede ist, oder 142[76], wo es statt ‚sie all das' heißen muß: ‚sie alle das').

Nun, es ist nicht überall so, wie überhaupt das Positive der Arbeit nicht vergessen werden darf, was mich eine Schlußbemerkung versuchen läßt.

4. Zum Ergebnis: Man kann der Vf.in zustimmen, wenn sie in der Schlußbetrachtung (147f) sagt, die ambrosianische Ekklesiologie könne am besten von der Soteriologie her begriffen werden, und Kirche erscheine so als der heilsgeschichtliche Ort der heilbringenden Gegenwart Christi. Das aber war von der biblisch-heilsgeschichtlichen Orientierung des Bischofs her zu erwarten und hätte nicht des soteriologischen Teils der Untersuchung bedurft, was dann dem ekklesiologischen zugutegekommen wäre (auch wenn gerade im 1. Teil gute Hinweise auf die Auseinandersetzung mit dem Neuplatonismus zu stehen kamen). Sicher hat die Autorin bei der Frage nach dem Wesen der Kirche drei gewichtige Bilder und damit Grundgedanken des Bischofs behandelt (sponsa Christi – mater omnium viventium – corpus Christi), aber sind es alle, und sind wirklich alle Konsequenzen aus der Gegenwart Christi in der Kirche gezogen? So gibt etwa Expl. ps 35,19ff eine Fülle von Aspekten einer nicht systematisch dargestellten aber lebendig vorgestellten Kirche, die sogar andeutungsweise bis zur Verkündigung und bis zum Verhältnis Kirche – Synagoge reichen. So muß man nüchtern sagen, das genannte Ziel der Untersuchung, die ambrosianische Ekklesiologie zu erarbeiten (13), ist nicht erreicht. Daß dieses nach den schon geleisteten Vorarbeiten und unter Berücksichtigung der gemachten Ausstellungen noch geschieht, ist zu wünschen.

Hennef Viktor Hahn

Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit. Ergänzungsband. Hrsg. von Kaspar Elm unter Mitarbeit von Peter Joerißen. Köln/Köln: Rheinland-Verlag/Wienand 1982. 270 S. (Schriften des Rheinischen Museumsamtes Nr. 18) geb. DM 32.–

Im Sommer 1980 war im Aachener Rathaus eine Ausstellung über die Zisterzienser zu sehen. Zu dem Katalog, der bereits 30 Aufsätze von z. T. erheblichem wissenschaftlichen Gewicht bot, liegt nun in gleicher Aufmachung ein Ergänzungsband vor, in dem eine zur Ausstellung abgehaltene Vortragsreihe abgedruckt ist.

H. M. Klinkenberg, Cîteaux – Spiritualität und Organisation. Ausgehend von dem Neuen des 12. Jh.s, von der Ratio, wird eine zweifache Auswirkung aufgezeigt: Während Anselm von Canterbury die Ratio auf die Theologie anwandte, rezipierten die Zisterzienser sie weniger für die Spiritualität als vielmehr für ihre „Organisation": uniformitas ist ihnen caritas. „Die neue Spiritualität setzt sich im Zisterziensertum dort vehement durch, wo ihre theologischen Konsequenzen nicht so leicht erkannt werden können, in Verfassung, consuetudo, Kunst, Technik. Theologisch wird die alte Spiritualität beibehalten" (26).

R. Manselli, Der Zisterzienser in Krise und Umbruch des Mönchtums im 12. Jahrhundert. Krise und Umbruch werden zum einen darin gesehen, daß nach Jahrhunderten fester benediktinischer Stabilitas ein neues „Schwanken zwischen Kloster und Einsamkeit" festzustellen ist, daß außerdem gleichzeitig mit den

Zisterziensern die ersten Pauperes Christi und Wanderprediger auftreten. Die Antwort von Cîteaux lautet: „Rückkehr zur Landarbeit und das desertum" (31). Zum Vergleich führt Manselli die Karthäuser an, die aus dem Säkularklerus hervorgingen und sich ganz dem Eremus zuwandten.

J. B. Van Damme, Novum monasterium – Die Zisterzienserreform und die Regel des hl. Benedikt. Es wird eine kurze Nachzeichnung des Loslösungsprozesses jener Reformgruppe geboten, die sich von Molesmes trennte und nach Cîteaux übersiedelte; die Rolle Stephan Hardings ist insofern bemerkenswert, als der Engländer den auf dem Kontinent verfestigten Consuetudines freier gegenüberstand.

A. H. Bredero, Das Verhältnis zwischen Zisterziensern und Cluniazensern im 12. Jahrhundert: Mythos und Wirklichkeit. Mehrere Einzeluntersuchungen zusammenfassend wird hier der Streit Bernhards um seinen Verwandten, Robert von Chatillon, der, von seinen Eltern zum Mönch in Cluny bestimmt, zu den Zisterziensern übergegangen war, so gedeutet, daß darin ein Eingriff Bernhards in die inneren Angelegenheiten Clunys, nämlich in die Auseinandersetzungen um den Abt Pontius, zu sehen sei, so daß „Bernhard sich mit dem Brief an Robert und der Apologie in den internen Streit über Beharrung oder Erneuerung einmischte" (56).

Ch. Holdsworth, Frühe zisterziensische Spiritualität in Forde. Die Abtei Forde, der ersten Gründungsgeneration zugehörig, gestattet anhand des erhaltenen Schrifttums einen Einblick in die Spiritualität. Diese ist grundsätzlich biblisch; sie bewegt sich allein in biblischen Bildern und Gedanken. Sie appeliert an das Gemüt, will das fromme Verkosten – Süße ist ein wichtiges Grundwort – und wendet sich eigentlich nicht an den Verstand. Das Kloster erscheint als der sicherste Weg zum Himmel. In der polemischen Absetzung der monastischen Schola von der neuen städtischen Schola spiegeln sich die großen Zeitauseinandersetzungen, wobei aber die frühe Zisterzienser-Spiritualität unterliegt und im 13. Jh. sogar ganz verschwindet.

J. Kloczowski, Die Zisterzienser in Klein-Polen und das Problem ihrer Tätigkeit als Missionare und Seelsorger. Es werden die Gründungen in Klein-Polen, der Provinz um die Städte Krakau, Sodomir und Lublin vorgestellt. Im Blick auf die Mission und Seelsorge habe der Orden auch hier seine Eigenart bewahrt: Beides sei nahezu ohne Bedeutung gewesen.

K. Schreiner, Zisterziensisches Mönchtum und soziale Umwelt. Im Jahrhundert seiner Gründung und Ausbreitung betrieb der Zisterzienserorden konsequent „antifeudale" Eigenwirtschaft: Man wollte nicht Menschen beherrschen, um von ihnen zu leben, wie es das herkömmliche Mönchtum tat; stattdessen wurde der labor proprius gefordert. Spätmittelalterliche Zisterzienserklöster sicherten hingegen ihren Lebensunterhalt vielfach wiederum durch feudale Herrschafts- und Erwerbsformen. Der 2. Abschnitt befaßt sich mit Stand und sozialer Herkunft der Zisterzienser. Die innerklösterliche Aufteilung in Mönche und Konversen war ursprünglich bedingt durch eine notwendige Aufgabenteilung: die ersteren für das opus Dei, die letzteren für das opus manuum. Anfangs befanden sich unter den Konversen nicht wenige Adlige, was später nicht mehr zugelassen wurde, so daß nun die außerklösterliche Ständetrennung die innerklösterliche Arbeitsteilung überlagerte. Im Spätmittelalter rekrutierten sich die Zisterzienserkonvente aus dem städtischen Bürgertum und aus der Bauernschaft. Ein weiterer Abschnitt untersucht die Lockerung der ursprünglichen Regeltreue an drei Punkten: am Fleischessen, am standesbetonten Empfang von Gästen und am Gebrauch von (Reit-)Pferden. Der hier ursprünglich geübte Verzicht gründete in der Ablehnung alles Herrschaftlich-Ständischen. Auf die Dauer aber vermochte sich auch Cîteaux nicht einer „schichtenspezifischen Kasuistik" (111) zu entziehen. Ja, die Mönche brachten „ihr Wert- und Würdegefühl in Verhaltensweisen weltlicher Eliten zum Ausdruck" (115). Es waren gewiß nicht einfach nur Erschlaffungstendenzen, sondern auch der Abschied von unrealisierbaren Vorstellungen der Anfangszeit. „Gleichwohl: Die große Utopie der Zisterzienser scheiterte" (116).

W. Rösener, Grangienwirtschaft und Grundbesitzorganisation südwestdeutscher Zisterzienserklöster vom 12. bis 14. Jahrhundert. Der vom Orden erstrebten Eigenbewirtschaftung dienten die Grangien. Solche in Ausbaugebieten anzulegen, erforderte hauptsächlich Arbeit, in Altsiedelgebieten hingegen eine konsequente und zum Teil rücksichtslose Arrondierungspolitik. Einzelbeispiele informieren über Größe, Wirtschaftsweise, Viehbestand, Erträge, Verkäufe wie endlich auch über das Arbeitspersonal. Im späteren Mittelalter mußte die Eigenbewirtschaftung mehr und mehr aufgegeben werden, und die so mühselig zusammengebrachten Grangien wurden wieder aufgeteilt und an Pächter ausgetan.

K. Schulz, Die Rolle der Zisterzienser in der staufischen Reichspolitik. Die von den Zisterziensern erstrebte Vogtfreiheit brachte die Zisterzienser mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in die Nähe des Kaisers, so daß sie in den Kernlandschaften des Reiches neben der Reichsministerialität und den Reichsstädten zu wichtigen Stützen der Stauferherrschaft wurden.

R. Wagner-Rieger, Die Habsburger und die Zisterzienserarchitektur. Die vermeintliche Strenge des Ordens im Blick auf Kunst- und Bauformen hat ausreichenden Spielraum gelassen, um lokalen Traditionen oder auch speziellen Stifterwünschen nachzukommen. Dies wird an den österreichischen Zisterzienserkirchen näher untersucht.

B. Degler-Spengler, Zisterzienserorden und Frauenklöster. Das Thema ist wenig bearbeitet und scheint im Ergebnis ein anderes Bild heraufzuführen, als es die Ordengeschichtsschreibung, die hier einen grundsätzlichen Widerstand feststellen zu können glaubt, bislang gezeichnet hat. Die Verfasserin stellt im Gebiet der heutigen Schweiz für die Zeit von 1230/40 bis zu Beginn des 14. Jh.s 19 Übernahmen von Frauenklöstern fest. Die gleichzeitig in den Generalstatuten ausgesprochenen Absagedekrete seien nicht grundsätzlich zu verstehen und, wie ersichtlich, wirkungslos geblieben.

A. M. Haas, Mechthild von Hackeborn. Eine Form zisterziensischer Frauenfrömmigkeit. Vorgestellt werden die großen Vier des Klosters Helfta: Gertrud von Hackedorn als Äbtissin, dann ihre Schwester Mechthild sowie deren Schülerin Gertrud, die später die Große genannt worden ist, und endlich Mechthild von Magedeburg; sie alle lebten in der zweiten Hälfte des 13. Jh.s in Helfta. Der Beitrag befaßt sich näherhin mit dem Liber specialis gratiae der Mechthild von Hackeborn.

Den Schluß bildet ein Bericht über pädagogische und konservatorische Maßnahmen.

Im ganzen spiegelt der Bd das neue Interesse an ordensgeschichtlicher Forschung wider, zu der die Zisterzienserarbeiten des Friedrich-Meinecke-Instituts der FU Berlin, dem auch die Initiatoren der Ausstellung angehören, in erheblichem Maße beigetragen haben.

Münster Arnold Angenendt

Zöllner, Walter: **Die jüngeren Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg.** Bestände Halberstadt, Quedlinburg und übrige Gebiete. – Leipzig: St. Benno 1982. 264 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte 23) kart. DM 18.20

Nachdem der Bearbeiter „Die Papsturkunden des Staatsarchivs Magdeburg von Innozenz III. bis Martin V." bereits im Jahre 1966 in der Reihe „Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität" (1966/23) hrsg. und darin das Erzstift Magdeburg erfaßt hat, folgt nun ein Bd für die Bistümer Halberstadt und Naumburg, das Reichsstift Quedlinburg, die Grafschaften im Harz, das Mainzer Territorium Erfurt, das Eichsfeld und die Altmark. Seine Bearbeitungsgrundsätze orientieren sich an dem von Anton Largiadèr (Die Papsturkunden des Staatsarchivs Zürich von Innozenz III. bis Martin V. 1963; Die Papsturkunden der Schweiz von Innozenz III. bis Martin V. ohne Zürich. 1968/70) beschrittenen Weg. Ohne daß die von der Commission Internationale de Diplomatique im Jahre 1978 veröffentlichten Regeln noch berücksichtigt werden konnten, ergibt sich doch insgesamt das Bild einer außerordentlich geschickten und zuverlässigen Bearbeitung des schwierigen Urkundenmaterials. Erfassung des Urkundeninhalts und Kommentierung lassen keine Wünsche offen.

Für die angegebenen Pontifikate (1198–1415) hat der Bearbeiter insgesamt 447 Papsturkunden, davon 259 in Kopialüberlieferung (hierfür wurden 48 Kopiare ausgewertet), zusammengetragen. Sie entstammen 69 Archiven. Besonders stark sind das Bistum Halberstadt (57), das Dominikanerkloster Halberstadt (73) und das Reichsstift Quedlinburg (39) vertreten. Auf zehn oder mehr Urkunden kommen die Barfüßer und die Augustiner-Eremiten in Erfurt, Unser Lieben Frauen und St. Johann in Halberstadt, Kloster Himmelpforten bei Wernigerode, Stift Ilfeld, Kloster Ilsenburg, die Antoniter zu Lichtenburg bei Prettin, das Domstift zu Stendal und das Kollegiatstift Zeitz.

Auf bundesdeutschem Gebiet werden St. Georgenberg zu Goslar (2), die Stadt Hitzacker (1) und Kloster Riddagshausen (9 Urkunden!) berührt.

Ein Implicit- und ein Explicitverzeichnis, ein Namenregister (bei dem man sich nur einige Verweise gewünscht hätte. Würzburg muß z. B. unter „Herbipolensis" gesucht werden.), Schreiber- und Prokuratorenvermerke, Taxvermerke und Taxen, Adressen-Überweisungsvermerke, Namen unter und auf der Plica, andere Kanzleivermerke, Devisen, Bildzeichen, Nachweise der Einträge im päpstlichen Register und ein Sachregister – insgesamt also 14 Indices – erschließen die Veröffentlichung in jeder Hinsicht. Erfreulich ist, daß für dieses bedeutende Werk etwas besseres Papier zur Verfügung gestellt wurde als in früheren Bden der wissenschaftlich renommierten Reihe.

Münster Wilhelm Kohl

Marx, Gerhard: **Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee.** – Leipzig: St. Benno 1982. XXX, 570 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 45) kart. DDR-DM 39.–

Berthold Pürstinger (1465–1543), der von 1508–1526 Bischof des kleinen Bistums Chiemsee und damit wie alle Inhaber dieses Amtes mit der zusätzlichen Funktion eines Weihbischofs der Erzdiözese Salzburg betraut war, gehört mit zu den erfreulichsten Erscheinungen der Reformationszeit. Einerseits zeichnete er sich durch einen von echt religiösem Impuls getragenen Eifer zu einer spirituellen und strukturellen Erneuerung aus, andererseits durch eine gehaltvolle schriftstellerische Tätigkeit. G. Marx untersucht in der vorliegenden Arbeit die Auffassung des Bischofs über die Bedeutung von Glaube, Werken und Sakramenten in Hinsicht auf eine der brennendsten theologischen Fragen der Reformation, nämlich jene der Rechtfertigung.

Im ersten der in fünf Teile gegliederten Arbeit bringt M. aufgrund der bisher eher spärlich vorliegenden Forschungsresultate eine kurze Biographie Pürstingers, wobei dessen Resignation von 1526 auch für seine schriftstellerische Tätigkeit eine bemerkenswerte Zäsur zu bilden scheint. Anschließend werden die Werke Pürstingers nach ihrer Entstehungsgeschichte, nach den wichtigsten darin verwendeten Quellen und nach ihrer Intention in der Reihenfolge ihrer Relevanz für das gewählte Thema vorgestellt. Hier steht die „Tewtsche Theologey" von 1528 – eine Übersetzung ins Lateinische unter dem Titel „Theologia germanica" erschien 1531 – in ihrer Bedeutsamkeit so sehr an der Spitze, daß sie die fast ausschließliche Vorlage bildet und somit den Plural des Titels, wo von „den Schriften" Pürstingers die Rede ist, ganz erheblich einschränkt.

Die „Tewtsche Theologey" greift einen Wunsch des Salzburger Erzbischofs Kardinal Matthäus Lang – dem sie der Autor übrigens dediziert hat – nach einer schriftlichen Darlegung der katholischen Glaubensposition auf und will, quellenmäßig gestützt vor allem auf die Hl. Schrift, weiters auf Augustinus, Hieronymus, das Decretum Gratiani u. a., den im Glauben unsicher Gewordenen Hilfe und Orientierung bieten. Die immerhin für diese Zeit nicht selbstverständliche Verwendung der deutschen Sprache legt sich so von der Absicht des Werkes her nahe. Eine Auseinandersetzung mit den neuen Lehren ergibt sich daraus eo ipso. Sie bleibt jedoch weitgehend frei von scharfen polemischen Tönen und sucht unter impliziter Bedachtnahme auf das reformatorische Anliegen – ein Gesichtspunkt, der u. a. aus der Arbeit von M. hervorgeht – positiv die Lehre der alten Kirche zu verdeutlichen.

Die Zwillingsschrift zum Thema Meßopfer: „Tewtsch Rational über das Ambt heyliger meß", und das „Keligpuchel. Ob der Kelig außerhalb der meß zeraichen sey" von 1535, bietet eine zeitgenössische Meßerklärung. Sie ist gegenüber der „Tewtschen Theologey" sowohl umfangmäßig als auch von ihrer Fragestellung her für das behandelte Thema von weit geringerer Relevanz. Das liturgiegeschichtlich interessante Werk bringt in Anlehnung an Wilhelm Durandus eine Stellungnahme zur Kelchkommunion der Laien und will insgesamt das Verständnis für das Altarsakrament vertiefen.

Als weitere bedeutsame Schrift Pürstingers wird dessen „Onus Ecclesiae", in dem die Mißstände der Zeit in einer geschichtstheologischen Konzeption ausführlich behandelt und mit prophetischer Schärfe angeprangert werden, kurz behandelt. Die Zeitspanne zwischen seiner Fertigstellung 1519 und seinem ersten Erscheinen 1524 hat verschiedentlich Anlaß zur Frage nach dem Grund dieser Verzögerung gegeben. M. läßt in sehr genauer Kenntnis der Literatur zu Recht die bis vor kurzem nicht unumstrittene Autorschrift Pürstingers gelten. Seinem Inhalt nach völlig anders gelagert, ist „Onus Ecclesiae" zwar für das Thema nicht einschlägig, hätte aber wohl vom umfassenden Anspruch des Titels her eine gelegentliche Erwähnung verdient. Die darin enthaltene Ablaßlehre und die zahlreichen Schriftzitate wären dafür eine mögliche Grundlage gewesen.

Schließlich wird noch die Brevierausgabe genannt, die Pürstinger 1516, damit Zeugnis für seine religiöse Sorge gebend, für den Klerus der Diözese Chiemsee veranlaßte.

Mit dem zweiten Teil beginnt M. die eigentliche Behandlung des Themas. Einleitend erfolgt die Exposition, wonach die Rechtfertigung zu den drei wesentlichen Momenten, Glaube, Werke und Sakramente, in Beziehung gesetzt wird. Dieser in der scholastischen Tradition in verschiedenen Variationen vorhandene Dreischritt bildet für die „Tewtsche Theologey" und somit für M. die Grundstruktur zur Explikation der Rechtfertigungsthematik. Obschon die „Tewtsche Theologey" nicht spezifisch kontroversielle Fragen aufgreift, setzt sie in der aktuellen Thematik des Verhältnisses von Glauben zu dem sich in der Rechtfertigung vermittelnden Heil an.

Der Glaube ist Anfang und notwendige Bedingung der Rechtfertigung, aber noch nicht dessen Vollendung. Rechtfertigung wird als Gerechtsein vor Gott verstanden. Es ist der Zustand des Menschen, der aus der Schöpfungsordnung in die Erlösungsordnung gekommen ist. Es gibt ein Wachsen in dieser Gerechtigkeit, aber auch die Möglichkeit des Herausfallens aus diesem Zustand in die Sünde. Glaube, Werke und Sakramente sind Schritte in diesem Wachstumsprozeß, der aber immer den Grundschritt der göttlichen Gnade zur Voraussetzung hat. Für die Rechtfertigung aus dem Glauben ist das Wie des Glaubens, die fides qua, entscheidend; der lebendige Akt, der sich dann in die einzelnen Formen und Inhalte vermittelt. Basis für das Glaubensverständnis Pürstingers ist zunächst die Hl. Schrift und hier speziell Hebr 11,1, wonach der Glaube als „das feste Vertrauen auf das Erhoffte, ein Überzeugtsein von dem, was man nicht sieht", beschrieben wird.

Ein weiteres Element des Glaubens bildet die Natur des Menschen, die vor allem in seiner Geistigkeit, Vernünftigkeit und in seiner sittlichen Entscheidungsfähigkeit liegt, womit das Moment des freien Willens und die kritische Arbeit der Vernunft angesprochen werden.

Bezüglich des Glaubens widerspricht Pürstinger aber insofern den neuen Lehren, als diese nur den bloßen und „nackten" Glauben vertreten, was eine Geringschätzung der Werke und Sakramente zur Folge hat, während es ihm um den „gekleideten" Glauben, um die Verbindung des Glaubens mit den Werken und den Sakramenten geht.

Die inhaltliche Vermittlung des Glaubens berührt dessen Verbindung und Übereinstimmung mit der Wahrheit. Wahrheit ist ursprünglich eine innere Eigenschaft des göttlichen Wesens. Als Angebot Gottes an den Menschen ist sie Heilswahrheit, Offenbarung im Worte Gottes, das aus der ewigen innergöttlichen Wahrheit herausfließt. Der Zugang zur Wahrheit geschieht auf zweifache Weise. Einmal über die geschaffene Natur durch die Vernunft und zweitens über den Glauben im Raum der Kirche, die Zeuge und Säule der geoffenbarten göttlichen Wahrheit ist. M. findet in der Formel „credere deum, deo, in deum" die Synthese von Pürstingers Glaubensverständnis ausgedrückt. Das „credere deum" bezieht sich auf die natürliche Gotteserkenntnis, das „credere deo" auf die geoffenbarte Wahrheit und das „credere in deum" ist der vertrauende Glaube als Voraussetzung für das Heilshandeln Gottes. Der lebendige Glaube, getragen von der vorausgehenden Gnade Gottes, ermöglicht und bewirkt dann zusammen mit den Werken und Sakramenten die Rechtfertigung des Menschen.

Im dritten Teil geht M. nun ausführlich der Frage nach, wie Pürstinger die heilswirksamen guten Werke in ihrem Ineinander von menschlicher Tat und göttlicher Gnade begreift.

Die Werke sind als Werke des Glaubens, d. h. durchtränkt von und hervorgewachsen aus der Gläubigkeit des Menschen, eine notwendige Vorbereitung zur Erlangung der Rechtfertigung. Wenn die neuen Lehren die Werke ablehnen, weil sie die einmalige Erlösungstat Christi verdunkeln, so widerlegt Pürstinger diese Auffassung durch einen ausführlichen Schriftbeweis und versucht zu zeigen, daß gerade nach der Schrift der lebendige Glaube die guten Werke fordert und nach sich zieht. Gute Werke sind leiblicher Ausdruck einer gläubigen Geisteshaltung und somit Akte der Gottesverehrung und geistlicher Gewinn für den Menschen. An dieser Stelle kommt das schwierige Problem der Willensfreiheit, von der Theologie her nochmals verdichtet durch die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit, Erbsünde und Gnade zur Sprache. Pürstinger gibt im wesentlichen die traditionelle Antwort und verteidigt die Willensfreiheit im Sinne eines mittleren Weges, ähnlich wie ihn Erasmus formuliert hat. Die heilswirksamen guten Werke sind jenes geheimnisvolle nicht mehr weiter analysierbare Ineinander von göttlicher Gnade und freiem Tun des Menschen in jener schmalen Zone, die zwischen dem unerschütterlichen Vertrauen auf die Kraft des freien Willens des Pelagianismus und dem aus dem eigenen Unvermögen sich ergebenden Fatalismus der Lutheraner liegt.

Dieses Ineinander und Zueinander wird an verschiedenen Modellen, wie etwa am Verhältnis von Pferd und Reiter, Meister und Werkzeug oder am Beispiel vom hingefallenen Kind und dem hilfsbereiten Vater, verdeutlicht.

Glaube und Werke sind immer ein Tun Gottes und ein Mittun des Menschen, aber es herrscht keine synergetische Parallelität von göttlicher Gnade und menschlicher Leistung, sondern das Tun Gottes bleibt immer das je wirkungsvollere, so daß ein Rühmen des Menschen nicht möglich ist. Gott schenkt die vorangehende Gnade und ermöglicht die guten Werke. Mit Hilfe der begleitenden Gnade vollbringt sie der Mensch, und durch die nachfolgende rechtfertigende Gnade – von Pürstinger „angenehme" Gnade genannt – erhalten sie ihren bleibenden Wert für das Heil.

„Die Sakramente als Ort der Erlangung der Rechtfertigung und des Wachsens im neuen Leben" werden im vierten Teil behandelt.

Nach der Vorbereitung im Glauben und in den Werken wird die Rechtfertigung in den Sakramenten erlangt. Die Rechtfertigungsgnade, jene Gabe Gottes, durch die der Mensch gerecht und mit Gott versöhnt wird, wird ausdrücklich im Sakrament der Taufe und Buße gegeben. Die Sakramente sind der dritte und entscheidende Schritt in der Erlangung der Rechtfertigung. Die Rechtfertigungskraft der sakramentalen Gnade stammt letztlich aus dem Verdienst und Erlösungswerk Christi. Die Sakramente sind jene Heilsmittel, durch die der Mensch an den Verdiensten des Erlösungsleidens Christi Anteil erhält. Die durch die Erbsünde zerrüttete – aber nicht zerstörte – sittliche und geistige Natur des Menschen wird in einer neuen Schöpfung, in einer neuen Geburt zu einem neuen Leben, welches die Rechtfertigung des Menschen vor Gott bedeutet, geführt. Die Sakramente, Stiegen der Gnade und Instrumente des Heils, verbinden die Menschen über alle Zeiten hinweg mit der einmaligen Erlösungstat Christi und vermitteln seine Verdienste.

Konkretisiert sich in den Sakramenten der Taufe und der Buße die Erlangung der rechtfertigenden Gnade, so dient das Sakrament des Altares bzw. das Meßopfer insbesondere dem Wachsen im neuen Leben. Im Meßopfer als Gedächtnis des Kreuzesopfers werden die Verdienste des Leidens Christi, aus denen dem Menschen die Rechtfertigung und das Wachstum des neuen Lebens zuströmt, in der Gegenwart präsent.

Der stark theozentrisch orientierte Ansatz von Pürstingers „Theologey" bekommt in der Sakramentenlehre und vor allem in der Meßopferlehre die notwendige christozentrische Ergänzung. M. erläutert Pürstingers Meßopferlehre anhand der beiden Reflexionsstufen, wie sie in der „Theologey" von 1528 und in seinen Schriften von 1535 vorliegen. Wichtig ist für Pürstinger jeweils der innere Zusammenhang mit dem Kreuzesopfer Christi. Während aber in der „Theologey" das Bemühen um das rechte Verständnis der Messe vor allem dahin geht, in den vielen Messen das ständig erneuerte Gedächtnis des einen Kreuzesopfers zu sehen, akzentuieren das „Tewtsch Rational" und das „Keligpuchel" den Opfercharakter der Messe insofern, als in den Gestalten von Brot und Wein der sich neuerdings unblutig opfernde Christus stärker betont wird. Bemerkenswert ist an Pürstingers Abhandlung über die Messe, daß er den aktiven Anteil der Laien am Vollzug des Meßopfers, den er als geistliches Mitopfern sieht, deutlich herausstellt. Eine Rarität für seine Zeit bildet die Auffassung von der Elevation als der eigentlichen Opferhandlung der Messe. Mit der

Opfertheorie der Messe weist er einerseits die neuen Lehren, welche der Eucharistiefeier nur den Charakter eines Testamentes zubilligen, entschieden zurück und unterstreicht zugleich deren hohen Wert als kultische Gottesverehrung und als Mittel für das Heil des Menschen. In der Lehre von den Sakramenten und dem Meßopfer tritt überdies das Bild der Kirche als Trägerin dieser Vermittlungs- und Dienstfunktionen deutlich hervor.

Im fünften und letzten Teil versucht M. die Stellung Pürstingers im Rahmen der zeitgenössischen Kontroverstheologie zu orten.

Das Forschungsinteresse an der Kontroverstheologie ist neuerdings neben rein historischen Absichten durch das ökumenische Anliegen angeregt worden. Dabei wird insbesondere der sogenannten „Vermittlungstheologie" zunehmende Aufmerksamkeit geschenkt.

Pürstinger, der zur ersten Generation der Verteidiger des katholischen Glaubens gehört, wird von M. jener Gruppe von Theologen zugezählt, die zwar eindeutig auf dem dogmatischen Boden der alten Kirche stehen, aber nicht die harte und polemische Kontroverse pflegen, sondern das positive Anliegen der Reformation aufgreifen und in den bisherigen Traditionszusammenhang einbinden. Pürstinger läßt sich keiner bestimmten theologischen Schule zuordnen und zeigt in seinem Werk deutliche Züge einer eigenständigen Konzeption in der Verarbeitung seiner Quellen, indem er über den häufig gepflegten Quellen- und Schriftpositivismus hinaus in einer selbständigen denkerischen Leistung ein Gesamtsystem der katholischen Glaubenslehre zu geben sucht.

Ein Vergleich mit dem „Scrutinium" Schatzgeyers von 1522 und dem „Enchiridion" Herborns von 1528, die in ihrer Tendenz Pürstingers „Theologey" vergleichbar sind, unterstreicht diesen Befund.

Wenn auch inhaltlich die Positionen von Pürstingers Theologie im Tridentinum weitgehend bestätigt wurden, ist nach M. ein unmittelbarer Einfluß weder auf das Konzil noch auf die theologische Diskussion seiner Zeit feststellbar. Die gesteigerte Wirkungsmöglichkeit, die in der Verwendung der deutschen Sprache gelegen ist, wird andererseits durch die Breite und Ausführlichkeit der Darlegungen eingeschränkt. Der irenische Ton Pürstingers konnte überdies unter den sozialpsychologischen Bedingungen einer zunehmenden Kampfsituation im Chor von gröberen Stimmen leicht überhört werden. Der resignierte Bischof von Chiemsee schreibt nicht zuletzt aus persönlicher Betroffenheit über die religiöse Not des Volkes und möchte die drängende Frage der Reformation nach der Rechtfertigung und dem Heil des Menschen im Sinne des alten Glaubens beantworten und damit der Glaubenskrankheit der Zeit den Samariterdienst seiner geistlichen Hilfe anbieten.

Die Arbeit von M. bezieht ihre Bedeutsamkeit aus der hohen theologischen Relevanz des Themas für die Reformationsgeschichte und für den ökumenischen Dialog der Gegenwart sowie aus der Tatsache, daß sie mit Pürstinger einen bisher relativ unbeachteten Autor in das Zentrum der Aufmerksamkeit stellt. Methodisch ist die Studie eng an die schriftliche Vorlage gebunden, wobei der Vf. die lateinische Übersetzung der „Tewtschen Theology" zu Recht als Interpretationshilfe verwendet. Durch die von der Themenstellung her methodisch auferlegte Anlehnung an den Text schlägt in manchen Passagen eine gewisse Langatmigkeit der Vorlage auf die kommentierende Darstellung von Marx selbst durch. Mit einer ausführlichen und übersichtlichen Gliederung sowie entsprechenden Zusammenfassungen gelingt es dem Vf., diese Gefahr in Grenzen zu halten und die Struktur des Rechtfertigungsprozesses in der Theologie Pürstingers klar aufzudecken.

Wer sich die Mühe macht, die umfangreichen Anmerkungen mitzulesen, findet dort zusätzlich zu den Belegstellen und Texten der „Theologey" zahlreiche Angaben über Einflüsse aus der theologischen Tradition auf Pürstingers Gedankengänge; konvergierende und divergierende Auffassungen zeitgenössischer, vor allem katholischer Autoren, aber auch die Standpunkte heutiger Theologen zur jeweiligen Frage miteinbezogen. Damit erhält der Anmerkungsapparat zugleich die Funktion, einzelne theologische Positionen in ihren historischen Verzweigungen und Auswirkungen zu explizieren, und bietet so ein Stück Theologiegeschichte.

Die durchlaufende Numerierung der Fußnoten, die bis zur stattlichen Zahl von 2983 ansteigt, hebt allerdings nicht gerade die Übersichtlichkeit des Textes. Dem Leser begegnen bei der Lektüre des mit großer Gründlichkeit und Exaktheit gearbeiteten Buches kaum irgendwelche Fehler, nicht nur weil sie selten so ins Auge springen wie jener, wo die Lebensdaten von A. Catharinus mit 1484–1535 (richtig 1553) angegeben werden und gleich anschließend seine Tätigkeit am Trienter Konzil erwähnt wird (122). Auf S. 245, Anm. 1295, wäre „skotitisch" auf skotistisch zu verbessern. Bei der sachlichen und ausgewogenen Diktion von M. überrascht gelegentlich die restriktive Form der Aussage, wenn es z. B. heißt (5), daß die „richtige Schreibweise" Pürstinger ist, obschon in den Urkunden „Pirstinger" ebenso vorkommt, wie die Anmerkung (15) erwähnt und es dort auch korrekt als die üblich gewordene Schreibweise bezeichnet wird.

Für den mit Pürstingers Rechtfertigungslehre vertraut gewordenen Leser stellt sich noch der fast spontane Wunsch ein, das Thema Rechtfertigung deutlicher, als dies der in wenigen Zeilen skizzierte Inhalt der „Tewtschen Theologey" zu bieten vermag, in den Gesamtkontext seiner Theologie eingeordnet zu bekommen.

Graz Josef Schmuck

Schwedt, Hermann S.: **Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831).** Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. – Rom, Freiburg, Wien: Herder 1980. XLVII, 621 S. (Römische Quartalsschrift für christl. Altertumskunde und Kirchengeschichte Suppl. Bd 37) kart. DM 120.–

Dem Vf. geht es „nicht um eine Untersuchung der Philosophie und Theologie von Hermes oder um eine Einordnung des Hermesianismus in die Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert", sondern um „die römische Beurteilung" (1). Diese dann auch nicht durchgehaltene Abgrenzung ist problematisch, so ertragreich die Erforschung der römischen Verfahren ist.

Da dem Vf. nach seiner Mitteilung (XXXV) die Prozeßakten im Archiv des Hl. Offiziums und die Akten der Jahre 1830–1840 im Archiv der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten nicht zugänglich waren, recherchierte er mit respektablem Eifer und Finderglück in anderen Archiven, so in Rom im Archiv der Societas Jesu, im Archivio Segreto Vaticano, im Archivio della Segreteria di Stato und im Archiv der Wiener Nuntiatur sowie in der Biblioteca Nazionale, in Wien im Staatsarchiv, in Bonn in der Bibliothek des Collegium Leoninum und in der Universitätsbibliothek. Die als Diss. von der Gregoriana angenommene Arbeit enthält auf 219 S. fast nur unpublizierte Dokumente. Die von H. Bastgen ed. Quellen, insbesondere zur Kirchenpolitik Gregors XVI (1929), unterzieht der Vf. einer neuen Interpretation.

Soweit es bei dieser Quellenbeschränkung möglich ist, gibt der Vf. ein eindrucksvolles Bild von der nicht gerade glücklichen Vorgeschichte des päpstlichen Breve „Dum acerbissimas" vom 26. Sept. 1835 gegen Georg Hermes, insbesondere von den Gutachten und ihren Verfassern und den Umständen des ergänzenden Indexdekretes von 1836. Entgegen bisheriger Bewertung zeigt der Vf. auf, daß der gescheiterte Rombesuch von J. Braun und P. J. Elvenich im Sommer 1837 einen „Krisen- und Höhepunkt des Lehrstreites" bewirkte und daß „sich der Hl. Stuhl (nie) derart intensiv mit Hermes (befaßte) wie zwei Jahre nach dessen römischer Verurteilung" (247).

Die Bedeutung der zweiten Intervention Metternichs gegen die Hermesianer 1837 (die erste im Juni 1833) kann zumindest aus den Daten der vorgelegten Dokumente erschlossen werden (18. Juni Ankunft der Intervention, 24. Juni Brief von Kardinal Lambruschini an den Wiener Nuntius). Die maßgebliche Mitwirkung von K. E. Jarcke (seit 1832 Nachfolger von Gentz in Wien) bei Metternichs Mémoire an den Papst (vom Vf. als Dok. 157 publiziert) ist über den Hermes-Streit hinaus ebenso bemerkenswert wie der Umstand, daß Metternich nicht nur Lamennais und seinen „revolutionären Traditionalismus" bekämpfte, sondern auch die Hermesianer und ihren „Rationalismus".

Der Vf. kann mit seinem Versuch, das Breve von 1835 als bloßes Bücherurteil und nicht als Lehr-Urteil zu bewerten (197 u. ö.), nicht ganz überzeugen. Er faßt das Ergebnis seiner sehr aufschlußreichen Arbeit in den Satz zusammen: So „entstand das römische Urteil gegen Hermes als Produkt des Rechtskatholizismus, der die Affäre Hermes zu einem peinlichen ‚Fall römisches Lehramt' ausweitete und dem Ansehen des Heiligen Stuhles mehr Schaden zufügte als die ‚Irrlehren' von Georg Hermes" (386). Wie wenig freilich das öde „Rechts"-„Links"-Schema hergibt für eine Interpretation des deutschen Katholizismus mit seinen Wessenbergianern, seinen zwischen Mainz und Wien recht verschieden denkenden Ultramontanen und den Hermesianern, hat gerade der Vf. an den von ihm behandelten Personen und Strebungen eindrucksvoll gezeigt.

Freiburg i. Br. Oskar Köhler

Besier, Gerhard: **Preußische Kirchenpolitik in der Bismarckära.** Die Diskussion in Staat und evangelischer Kirche um eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse Preußens zwischen 1866 und 1872. Mit einem Vorwort von Klaus Scholder. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. XII, 608 S. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin Bd 4). Ln DM 176.–

Preußischer Staat und Evangelische Kirche in der Bismarckära. Hrsg. von Gerhard **Besier.** – (Gütersloh): Mohn (1980). 132 S. (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte Heft 25) kart. DM 32.–

Obwohl Art. 15 der revidierten preußischen Verfassung vom 31. 1. 1850 die Unabhängigkeit der Religionsgesellschaften von der Staatsverwaltung vorsah, vergingen rund zwei Jahrzehnte, bevor das Kultus-

ministerium und der 1850 neugeschaffene Evangelische Oberkirchenrat (EOK) entsprechende Initiativen ergriffen, um den Verfassungsauftrag zu erfüllen. Beeinflußt durch die liberale Kirchengeschichtsschreibung der Zeitgenossen Friedrich Nippold und Karl August von Hase hat die Forschung das Verdienst um die kirchliche Neuordnung bisher dem ab 1872 wirkenden EOK-Präsidenten Emil Herrmann und dem Kultusminister Adalbert Falk zugeschrieben, wobei als auslösender äußerer Impuls die Reichsgründung angesehen wurde. Die jeweiligen Vorgänger im Amt, Ludwig Emil Mathis und Heinrich von Mühler, galten dagegen als Vertreter der kirchlichen Reaktion, die jede Reform der kirchlichen Verfassungsverhältnisse während ihrer Amtszeit verhindert hätten.

Daß dies ein inzwischen gut hundert Jahre altes Mißverständnis ist, will die Untersuchung der von Klaus Scholder betreuten Tübinger Diss. aufzeigen; der Vf. hat sich in seiner umfänglichen Studie vorgenommen, den Nachweis zu erbringen, daß bereits „in der Zeit zwischen 1866 und 1872 alle wesentlichen kirchenpolitischen und kirchenverfassungsrechtlichen Entscheidungen in Preußen getroffen wurden, die dann auch bis zum Ende des Zweiten Reiches bleibende Gültigkeit haben sollten" (3). Was diese Leitthese seines Buches angeht, hat der Vf. in der Tat ‚Neuland betreten', wie er eingangs selbstbewußt formuliert (6). Fruchtbar, wenngleich nicht eigentlich neu, sondern bester historiographischer Tradition verpflichtet, ist sein methodisches Vorgehen, das die Verarbeitung der in Zeitschriften und Kleinpublikationen faßbaren öffentlichen Meinung jener Jahre mit der Untersuchung von Protokollen kirchlicher Veranstaltungen (Synoden, Kirchentage und anderer Konferenzen) und der Auswertung bisher schwer zugänglicher Archivmaterialien verbindet.

B. gliedert seine Monographie in vier Hauptteile: Das 1. Kap. führt in das eigentliche Thema ein und bietet ein gelungenes Literaturreferat, das konzis die sich seit Anfang des Jahrhunderts ergebenden kirchenpolitischen Problemlagen umreißt: von den Stein'schen ‚Reformvorstellungen', die in Wahrheit einer Verstaatlichung des preußischen Kirchenwesens nahekamen, bis zu den jahrzehntelangen Bemühungen Friedrich Wilhelms III. und seines Nachfolgers um die Einführung der Union, die sich für den Vf. zu Beginn des Jahres 1866, mit dem seine Analyse einsetzt, in den sechs älteren preußischen Provinzen noch keineswegs konsolidiert hatte. Da der EOK seit seiner Gründung einseitig den Kurs der Unionsbefürworter verfocht, konnte er kaum als Garant der von der Verfassung in Aussicht gestellten kirchlichen Neuordnung gelten und mußte sich ständig z. T. scharfer Attacken aus dem Lager der lutherischen Konfessionalisten wie auch des liberalen Protestantismus erwehren. Die Lage spitzte sich zu und zwang Staatsregierung wie EOK gleichermaßen zum Handeln, als sich nach der Annektion der im Prager Frieden an Preußen fallenden Gebiete die Frage nach der kirchenpolitischen Einordnung der neuen Provinzen stellte.

In drei großen Abschnitten zeichnet der Vf. die kirchenpolitischen Debatten auf mehreren Ebenen nach, die er additiv aneinanderreiht: Werden im 2. Kap. die unterschiedlichen Positionen der prot. Öffentlichkeit zu den anstehenden Bekenntnis- und Neuordnungsfragen präsentiert, folgt als weiterer Schritt die eingehende Würdigung der Auseinandersetzung in den kirchlichen Gremien, soweit diese bestanden oder als außerordentliche ‚Vorsynoden' eigens zusammentraten. Kap. IV schließlich beschreibt die Lage aus der Sicht der preußischen Staatsregierung, wobei Bismarcks kirchenpolitischen Fernzielen besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Allen Beteiligten war 1866 das Bewußtsein gemeinsam, an einem Wendepunkt der kirchlichen Verhältnisse in Preußen zu stehen. Während die Anhänger des Neuluthertums das Ende der Union gekommen wähnten und unter Einschluß der neuen Gebietsteile für die Schaffung einer kraftvollen Landeskirche unter lutherischer Führung in Preußen plädierten, hoffte der EOK in Berlin darauf, die ehemals selbständigen Landeskirchen mit Hilfe der Staatsregierung seinem Einflußbereich einverleiben zu können. Eine dritte Gruppe forderte mit unterschiedlichen Akzentsetzungen die Schaffung einer Konföderation. Als ein entscheidender Hebel zur Umgestaltung erwies sich die Bekenntnisfrage, die der EOK in einer Denkschrift vom Februar 1867 nach dem Prinzip der itio in partes lösen wollte, um den drei beteiligten Konfessionen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; das Mißtrauen der Lutheraner gegenüber einer angemessenen Berücksichtigung des konfessionellen Anliegens, wie sie es verstanden, konnte die Behörde jedoch nicht ausräumen. In diesem Lager verharrte man bei Maximalforderungen und war zu keinerlei Kompromissen bereit. – Aus anderen Gründen opponierte auch der bekenntnismäßig indifferente Protestantenverein gegen den EOK. Zwar hatte er den Kampf für die Trennung von Staat und Kirche auf seine Fahne geschrieben, wollte – so B. – in Wirklichkeit aber einen „politischen Systemwandel", um auf diese Weise „die kirchliche Herrschaft in den Landeskirchen zu übernehmen" (181). Daß er von diesem Ziel als Minderheit meilenweit entfernt war, wußte der liberale Protestantismus wohl; andererseits vertraute er auf die Machtposition seiner Anhänger im Landtag, die auch die Staatsregierung nicht ignorieren konnte. Diese sah sich angesichts solcher Voten vor einem Dilemma: Stärkte sie die Union und erfüllte die Forderungen des EOK, riskierte sie eine kirchliche Separation der Lutheraner selbst in den altpreußischen Provinzen (Pommern); gab sie jedoch den Wünschen des Neuluthertums nach einer konfessionell homogenen lutherischen Landeskirche nach, zerstörte sie die Union und damit ihre wichtige Integrationsfunktion für das uneinheitliche preußische Staatsgebilde.

Mit der Bekenntnisfrage aufs engste verbunden stand seit Mitte der 1860er Jahre auch das Problem einer Fortbildung der preußischen Synodalverfassung in den sechs östlichen Provinzen zur Lösung an, worüber es zwischen EOK und Kultusministerium 1866 zum offenen Konflikt kam. Einen liberalen Entwurf des Kollegiums hatte Kultsminister v. Mühler noch ein Jahr zuvor abgelehnt, machte aber nun unter dem Eindruck der Mehrheitsverhältnisse im Landtag eine radikale Kehrtwendung und näherte sich den Forderungen der Liberalen in vielen Einzelpunkten an (freie Gemeindewahl der Synodalen, paritätische Besetzung der Provinzialsynoden mit geistlichen und weltlichen Delegierten). Das wiederum wollte der EOK, der den Vorwurf des Opportunismus fürchtete, nicht nachvollziehen, und so fehlte den endlich zustande gekommenen Vorlagen auf den 1869 zusammentretenden außerordentlichen Provinzialsynoden der notwendige Rückhalt, um den Angriffen der orthodoxen Lutheraner wie der liberalen Protestanten erfolgreich zu begegnen. Selbst dort, wo sie sich den Vorlagen des EOK anschlossen, verstanden sich die Provinzialsynoden „als Bollwerk gegen den liberalen Zeitgeist" (337), als Residuum jener gesellschaftlichen Kräfte (Patrone, Offiziere, höhere Beamte, Pfarrer), die sonst zugunsten des liberalen Bürgertums Zug um Zug zurückgedrängt wurden und nur in der Kirche die traditionellen Herrschaftsverhältnisse noch zu konservieren im Stande gewesen waren. An ihnen und an der politischen Rahmenkonstellation – so eine zentrale These des Vf.s – scheiterte der Entwurf einer Provinzialsynodalverfassung vorerst und nicht an sachlichen Inhalten der Proponenden; denn als in den 1870er Jahren ein nahezu unveränderter Entwurf oktroyiert wurde, gelang das, weil Kanzler, Kultusminister, Landtag und EOK nun geschlossen hinter der Vorlage standen.

Bevor B. im abschließenden Teil auf die kirchenpolitischen Vorstellungen der Staatsregierung und Bismarcks selbst zu sprechen kommt, zeichnet er akribisch die kirchliche Situation in den neuen Provinzen Schleswig-Holstein, Hannover und den beiden Hessen nach und verweist immer wieder darauf, daß jenes „Prinzip möglichster Schonung aller provinziellen Eigentümlichkeiten sowie die Wahrung der Rechtskontinuität" (340), das für die Eingliederung in verwaltungsmäßiger Hinsicht galt, auch für die Regelung der kirchlichen Verhältnisse beibehalten wurde. Gegen den Oberkirchenrat und auf weiten Strecken auch gegen den Monarchen, der als überzeugter Verfechter der Union auf dessen Seite stand, ohne sich freilich aktiv in die Kirchenpolitik einzumischen, vertraten Bismarck und seine Minister auf diesem Felde einen Kurs äußerster Zurückhaltung, – schon um nicht mit der kirchlichen auch der politischen Opposition in diesen Landesteilen neuen Auftrieg zu geben. Standen dem Vf. in den vorangegangenen Kap. nahezu allein publizierte Materialien zur Verfügung, so stützt er sich jetzt auf archivalische Quellen, zumeist aus dem Zentralen Staatsarchiv der DDR/Dienststelle Merseburg. Dies ist um so höher einzuschätzen, als nicht jedem Forscher der Zugang zu den Akten der preußischen Ministerialbürokratie in Merseburg möglich ist.

Die internen Auseinandersetzungen zwischen v. Mühler, dem EOK und dem Ministerpräsidenten, die ansatzweise bereits in den vorangegangenen Kap. behandelt wurden, erhalten nun wesentlich klarere Konturen. Erstaunlich vor allem mutet die Tatsache an, daß die berechtigte Sorge des EOK, seine Ausschließung aus der Verfassungsdebatte innerhalb der neuen Provinzen werde einen irreparablen Prestigeverlust für ihn und das Konzept der Union nach sich ziehen und die konfessionalistischen Kräfte in Altpreußen ermutigen, den Kurs der Staatsregierung nicht zu ändern vermochte. Mit Rücksichten auf die annektierten Gebiete allein ist dies nach B. nicht zu erklären; es entsprach vielmehr der persönlichen Überzeugung Bismarcks, wenn er ein flexibleres Eingehen auf die Wünsche von König und EOK nicht zuließ. Darin unterschied er sich auch von seinem Kultusminister, dem er im übrigen seine kirchenpolitischen Fernziele erstmals kurz vor dessen Sturz offenbarte: Er wollte die Trennung von Staat und Kirche und damit die Aufgabe des landesherrlichen Summepiskopats und der Union; der Religionsunterricht an Volksschulen und Gymnasien sollte allein Sache der Kirche sein, während die Schulinspektion an den Staat übergehen müsse; die Kultusangelegenheiten wollte er aus dem dafür bisher zuständigen Ministerium herauslösen und dem Justizministerium zuschlagen. – B. vermag nachzuweisen, wie eng diese Vorstellungen mit jenen des Barmer Missionsinspektors Friedrich Fabri verwandt waren, obwohl beide aus unterschiedlichen Motiven ähnlich dachten: Wollte Fabri die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, so zielten die Intentionen Bismarcks auf eine Garantie der Unabhängigkeit des Staates von der Kirche. Bekanntlich konnte sich der Kanzler mit dieser Konzeption nicht durchsetzen. Es ist charakteristisch für seinen politischen Pragmatismus, daß er sie fallenließ, als sich die politischen Mehrheitsverhältnisse Ende der 70er Jahre wandelten und Bismarck sich den Konservativen wieder annäherte.

Die großen Vorzüge dieser gründlichen Untersuchung liegen in der stupenden Materialpräsentation und der Überzeugungskraft, mit der B. seine Grundthese, nach der die entscheidenden Weichen für die kirchenpolitische Entwicklung bereits zwischen 1866 und 1872 gestellt wurden, entwickelt, – nicht zuletzt auch in der Lesbarkeit dieses den Rahmen einer Diss. eigentlich sprengenden Buches. Auch die Art, wie der Vf. Theologiegeschichte und politische Historik zueinander in Beziehung setzt und zeigt, daß der Primat des Politischen letzten Endes unangefochten die Entscheidungen jener Jahre bestimmte, wirkt überzeugend. Einwendungen und Kritik sind demgegenüber sekundärer Natur; immerhin bleibt anzumerken, daß sein Verfahren, den Gang der Ereignisse und Debatten auf drei verschiedenen Sach- und Quellenebenen zu skizzieren, gelegentliche Redundanzen erkennen läßt,

die eine mehr gleichzeitige Darstellung möglicherweise vermieden hätte, zumal die Querverweise auf den 536 S. Drucktext recht sparsam ausfallen. So wird sich der Leser nicht immer an den Argumentationsgang erinnern, wenn der gleiche Sachverhalt 200 S. später aus der Perspektive der Staatsregierung dargelegt wird. Dazu kommen eine Reihe für sich stets verdienstvoller Detailstudien, die eher die Entdekkerfreude des Autors widerspiegeln, als im Kontext der gesamten Studie hilfreich zu wirken. Ganz besonders trifft dies für den Aufriß der kirchenpolitischen Vorstellungen des Kronprinzen zu, aber auch für den Berichtsteil über die Vorsynoden in den sechs östlichen Provinzen. Man hätte sich vieles etwas ‚schlanker' gewünscht; nicht allein der Umfang des Buches wäre dadurch reduziert worden, dies hätte den Vf. vielleicht auch gezwungen, statt akribischer Protokollreferate und Positionsbeschreibungen, die gelegentlich ermüdend wirken, knappe und dennoch präzise Zusammenfassungen zu wagen. Dafür fehlt am Schluß ein ausführliches Resümee; gerade zwei Seiten sind dafür zu wenig, zumal dadurch das Fazit des Autors, dem der Leser über soviele Seiten gefolgt ist, nicht hinreichend zur Geltung kommt.

Wie gesagt, dies sind Marginalien. B.s Buch ist ein notwendiger und wichtiger Beitrag zur deutschen Kirchengeschichte des 19 Jh.s, nach dessen Lektüre vieles davon deutlicher und verstehbarer wird, was das Verhältnis von Staat und Kirche, von ‚Thron und Altar' bis 1918 und darüber hinaus bestimmt hat.

Parallel zur Druckfassung der vorgestellten Arbeit hat der Vf. ein Quellenheft herausgegeben, daß wohl die wichtigsten von ihm in Merseburg eingesehenen Dokumente enthält, dazu eine Reihe damit korrespondierender Archivalien aus dem Evangelischen Zentralarchiv in Berlin. Allerdings deckt sich die Sammlung inhaltlich und zeitlich nicht mit den thematischen Schwerpunkten der Diss., da sie weit über 1872 hinausreicht und noch die Entlassung Herrmanns und die Ernennung von Hermes 1878 einbezieht. Das ist nicht weiter schlimm, wird allerdings denjenigen Leser enttäuschen, der B.s große Untersuchung durchgearbeitet hat und nun auf eine Dokumentation der wesentlichen Quellen hofft. Gewiß sind Akten von hohem Interesse, besonders wenn sie bisher in der Literatur nicht verarbeitet wurden; doch auch der Quellenwert jener zeitgenössischen Broschüren und Protokolle, auf die sich der Vf. in den ersten drei Hauptteilen seines Opus vornehmlich stützt, sollte der Aktenüberlieferung gegenüber nicht gering geachtet werden.

Es ist müßig, bei Studienbüchern die Auswahl der Quellen, bei der sich jeder Hg. aus einer Vielzahl von Gründen Beschränkungen unterwerfen muß, zu kritisieren. Das gilt auch hier, obwohl in einigen Fällen die Aufnahme der betr. Quellenstücke nicht plausibel erscheint (z. B. Nr. 23 u. Nr. 60), bei anderen der Kontext unklar bleibt, weil B. auf Zwischentexte verzichtet. Das Büchlein wird dennoch im Seminar seine Dienste leisten; zur eigenständigen Lektüre unabhängig von der Monographie scheint es weniger nützlich.

Münster Jochen-Christoph Kaiser

Horst, Ulrich OP: **Unfehlbarkeit und Geschichte.** Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. – Mainz: Grünewald (1982). XXXIV, 262 S. (Walberberger Studien: Theol. Reihe Bd 12) Geb. DM 44.–

In der hier vorgelegten Studie, M. Schmaus zum 85. Geburtstag gewidmet, wird eingangs darauf verwiesen, daß die leidenschaftlichen Kontroversen um die päpstliche Unfehlbarkeit in Vergangenheit und Gegenwart das Interesse an der Problemgeschichte der Definition von 1870 stets wachgehalten haben. Insofern ist die Anfrage aus Tübingen *„Unfehlbar?"* (1970) trotz des spektakulären Aufsehens, das sie erregte, keine Einzelerscheinung. Das Werk des Bonner Gelehrten bietet jedoch keine direkte Auseinandersetzung mit H. Küng; vielmehr geht die Absicht des Vf.s dahin, sich mit einigen wichtigen, z. T. vernachlässigten Aspekten der neuzeitlichen Diskussion zu befassen. In seiner Sicht wäre viel erreicht, wenn es der historischen Theologie gelänge, von den Schlagworten wegzulenken und eine sachlichere Betrachtung zu ermöglichen.

Der Vf. ist bereits mit mehreren Arbeiten zur mittelalterlichen Primats- und Unfehlbarkeitslehre hervorgetreten. Zunächst hatte er nicht vor, diese Studien auf das I. Vat. auszudehnen; er erkannte jedoch, wie weitreichend die Kontroversen um den Konziliarismus waren und daß die entscheidenden Impulse für das neuzeitliche Verständnis der Infallibilität auf Cajetan und die großen spanischen Theologen zurückgehen. Indem von ihnen aus das Erbe des Konziliarismus überwunden wurde, kommt ihnen ein hoher Anteil am Sieg der Infallibilität zu. Der Vf. geht davon aus, daß dieser ohne genaue Kenntnisse des Prozesses nicht verständlich wird. So machte er sich an die Erforschung der Summenkommentare jener Zeit und sah, wie die Debatten des I. Vat. durch die ihnen zugrunde liegenden Tendenzen bestimmt wurden. Die historische Analyse ergab, daß durch das Auftreten des Gallikanismus die römische Primatauffassung in der 2. Hälfte des 18. Jh.s in die Defensive geriet. Erst im Verlauf des 19. Jh.s bahnte sich eine Wende an, mit der die episkopalistische Ekklesiologie durch die ultramontane Theologie ersetzt wurde. Die derart gewonnenen Einsichten in den historischen Verlauf der Infallibilitätsdiskussion wendet der Vf. nun nicht auf die Interpretation des I. Vat. als ganzes an, sondern auf einen exemplarischen Einzelfall, die Intervention Ph. M. Guidis. Die Befürchtung, daß dieses Vorgehen einseitig ist und somit der Kritik verfallen könnte, zerstreut sich von selbst. Das Ergebnis der Studie zeigt, daß es dem Vf. hervorragend gelingt, verständlich zu machen, wo der eigentliche Unterschied der zwei wichtigsten Konzilsparteien zu finden ist. Es ist nicht die Frage der Opportunität oder der relativen Notwendigkeit des Dogmas, sondern das Verhältnis der Gesamtheit der Bischöfe zu ihrem Oberhaupt und der eventuellen Notwendigkeit eines Mitwirkens durch Rat und Hilfe bei infallibilen Akten (vgl. 209). Mit einem historischen Kommentar zur Relatio von V. Gasser möchte der Vf. veranschaulichen, welche Kenntnis damals führende Kreise der Majorität von der Herkunft der Probleme hatten und welche Schlüsse sie für die Formulierung der endgültigen Definition zogen. Er weist nach, daß der dezidierte Antigallikanismus ein entscheidendes Interpretationsmittel für Absicht und Verlauf des Konzils darstellt; daß der große Widersacher von einst nur scheinbar der Vergangenheit angehörte und daß keine umfassende Würdigung der Dokumente davon absehen darf. Daß eine vertiefte Einsicht in die konkreten Umstände, unter denen ein Dogma zustandegekommen ist, und die Kenntnis der Entwicklung, die es seit den ersten Formulierungen durchlaufen hat, Hilfen für das Verständnis der Wahrheit bieten, liegt für den Vf. auf der Hand. Die Unfehlbarkeitslehre zeigt sich ihm geradezu als Paradigma für das enge Verhältnis, das zwischen Glaube und Geschichte obwaltet. „Sie möchte einer Neuinterpretation des Vergangenen die Wege ebnen und – vielleicht – die damit verbundene Mühe erleichtern" (4).

Die Untersuchung ist in sieben Kap. gegliedert; sie ergeben im Rückblick ein gut abgerundetes Gesamtbild des durchforschten Materials. Die Anmerkungen bringen nicht nur den exakten Stellennachweis einzelner Aussagen, sie zitieren vielmehr meistens auch deren vollen Wortlaut, so daß die Wiedergabe leicht überprüft werden kann. Außerdem zeigt der Vf. durch zahlreiche Verweise auf die Sekundärliteratur den jeweiligen Forschungs- und Diskussionsstand einzelner Fragen auf.

Kap. I befaßt sich mit der Lehre von der Unfehlbarkeit in den *Loci theologici* M. Canos (5–28). Für den größeren Kontext einer Geschichte der Infallibilität sind sie von besonderem Interesse, weil in ihnen Probleme einen ersten bündigen Ausdruck gefunden haben, die für lange Zeit nicht mehr aus der Diskussion schwinden sollten (28). Außerdem ist interessant, daß M. Cano dem historischen Argument einen besonderen Wert beimißt. Das führt zu der wichtigen Erkenntnis, die der Vf. folgendermaßen fixiert: „Da die Sicherheit des Glaubens an den Weisen seiner geschichtlichen Vermittlung hängt, partizipieren auch sie an der hier zu fordernden Gewißheit und Festigkeit" (24).

In Kap. II wird die Infallibilität des Papstes nach den Theologen des Dominikanerordens im 17. und 18. Jh. dargestellt (29–51). Die Auseinandersetzung mit dem Gallikanismus brachte in dieser Epoche Probleme mit sich, in deren Gefolge die alte Einheit des Ordens in der ekklesiologischen Grundkonzeption zerbrach. Da zudem starke politische und soziale Faktoren auf die festverwurzelten Traditionen einwirkten und sie veränderten, bedarf die Wechselwirkung von Politik und Ekklesiologie einer eingehenden Untersuchung (33). Der Vf. verweist besonders auf das Werk von H. D. Cristianopolou, dessen Rang erstmals im Zusammenhang mit den Diskussionen auf dem II. Vat. voll erkannt wurde. Aus dessen Sicht folgt, daß die universale Gewalt über die Kirche in ihrer ganzen Fülle im Papst ruht, aber auch in gleicher Weise in corpo episcopale oder im ökumenischen Konzil. Es handelt sich also nicht um zwei unterschiedliche Gewalten, sondern um ein und dieselbe Gewalt (48). Für den Vf. zeigt sich hier das Bemühen, den alten Dualismus zweier sich gegenüberstehender und miteinander konkurrierender Gewalten in einer umgreifenden Synthese zu überwinden.

Kap. III beschäftigt sich eingehend mit den Werken P. Ballerinis und der Auseinandersetzung mit der gallikanischen Ekklesiologie (52–77). Der Vf. würdigt, daß der Versuch, die beiden großen ekklesiologischen Schulen des 18. Jh.s in einer übergreifenden Synthese zu einen, die das wichtigste Prinzip der gallikanischen Auffassung zum Zentrum der ganzen Argumentation macht, von einer beachtlichen spekulativen Fähigkeit und von bemerkenswerten historischen Kenntnissen zeugt (71–72). Indes, so sehr sich P. Ballerini um eine Synthese bemühte, so erkannte er doch als erster, daß die Auseinandersetzung in eine Sackgasse geraten war. In den endlosen Kontroversen hatte sich die Kraft der spekulativen und historischen Argumente erschöpft. Da erschien 1799 ein Werk,

das zunächst wenig Beachtung fand, später aber, als sein Vf. als Papst Gregor XVI. die Cathedra Petri bestieg, in seinem Charakter als Programmschrift neu hervortrat: *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa* ... von M. Capellari. Das Werk wurde bisher wenig ausgewertet;

Anlaß daher für H. sich in Kap. IV eingehender mit ihm zu beschäftigen (78–120). Geschichtlich wird angemerkt, daß sich die Fronten der Auseinandersetzung nach Oberitalien verlagert hatten. Die Synode von Pistoia und ihr theologisch bedeutsamer Wortführer P. Tamburini wurden zum alles andere in den Hintergrund drängenden Objekt des Angriffs. M. Capellari machte dabei den Souveränitätsgedanken zu einem Deuteprinzip der Kirchenverfassung, aus dem die Unfehlbarkeit des Papstes als wichtigstes Merkmal folgt. In der konsequenten Verwendung deses politischen Begriffs liegt nach H. eine der Schlüsselfunktionen dieses Buches. Seine Analyse ergibt, daß die faktische Ignorierung dieses Werkes durch die neuere Forschung dazu beigetragen hat, daß ein bedeutender Aspekt der Primatsdiskussion im vorigen Jh. nicht hinreichend berücksichtigt wurde.

Bevor die Auswirkung dieser Theorien auf die Debatten des I. Vaticanums untersucht wird, stellt der Vf. in Kap. V dar, wie die Infallibilität des Papstes in der gallikanischen Literatur erscheint (121–163). Dabei wird bemerkt, daß der radikale Umschwung, der durch die veränderte politische Situation bedingt war, sich nur langsam und zögernd in den ekklesiologischen Traktaten bemerkbar machte. Speziell in der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit blieb man in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.s zumeist den alten Überzeugungen treu. Aufs ganze gesehen war die theologische Literatur, auch die für größere Leserkreise bestimmten Werke, überwiegend antiinfallibilistisch. Daß es dann doch innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit zu einer Umorientierung kam, die für die Vorgeschichte der vatikanischen Definition wichtige Konsequenzen hatte, lag in der allmählichen Überwindung des gallikanisch-episkopalistischen Erbes, das nicht nur von „außen" bekämpft wurde durch Einflußnahme des Papstes und der Kurie und durch zielbewußte Agitation, sondern einen wesentlichen Grund für das Erlöschen der Lebenskraft in sich selbst trug. Der Vf. kommt daher zu dem Schluß, daß alle Versuche, diesen gleichsam von innen kommenden Prozeß zu personalisieren oder zu lokalisieren, zu kurz greifen, so partiell richtig es sein mag, das Vordringen der Infallibilitätslehre einer rigorosen und folgerichtigen päpstlichen Strategie zuzuschreiben (163).

Der „sensus ecclesiae" auf dem I. Vat. Konzil ist das Thema in Kap. VI, in dem der Vf. besonders zur Kontroverse um die Konzilsintervention Ph. M. Guidis Stellung nimmt (164–213). Die Biographie Guidis und die mit dessen Rede verbundenen Probleme hatte er bereits am anderen Ort ausführlich dargestellt.[1] Gleich eingangs macht er A. B. Hasler den Vorwurf, er habe unterlassen, Sinn und Funktion der Rede präzise herauszuarbeiten. „Anstatt sich auf abenteuerliche psychologisierende Vermutungen ... einzulassen, wäre es beser gewesen, Hintergrund und Anlaß der Oratio aufzuweisen und in die Problemgeschichte einzuordnen" (164[2]). Dies möchte der Vf. nun selber durchführen. Er stellt zunächst den Kontext der Rede dar, um diese dann im einzelnen zu analysieren. In einem weiteren Schritt konfrontiert er sie mit den wichtigsten gegnerischen Standpunkten; abschließend werden, um das ganze in den definitiven Rahmen zu stellen, die entscheidenden Punkte der Relation V. Gassers interpretiert, in denen dieser Schlüsselbegriffe der Unfehlbarkeitsdebatte auf offiziöse Weise erläutert. Hierbei zeigt sich, welche Wirkungen von Ph. M. Guidis Intervention ausgegangen sind, und inwiefern sie zu einer Klärung der besonders umstrittenen Themen geführt hat (165).

Kap. VII faßt die Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von M. Cano bis zum I. Vat. in einem Rückblick zusammen und bündelt sie unter dem Titel, der dem Buch den Namen gab. Hinsichtlich der scholastischen Theologie bemerkt der Vf., daß bei deren Autoren die infallibilitas ausschließlich Gott und dem objektiven Inhalt der Schrift zuerkannt wird (S. 214, Anm. 3; S. 218 zu Thomas v. A.; S. 220, Anm. 19 mit Hinweis auf L. Hödl). Insofern weist er den undifferenzierten Sprachgebrauch, den B. Thierney bzgl. der Theologie des Petrus Olivi verwendet, zurück. Eine genaue Analyse der entsprechenden Quaestio Olivis zeigt, daß sie zu Unrecht als Ursprung päpstlicher Unfehlbarkeit deklariert wurde. Nach Ansicht des Vf.s hat sich B. Thierney zu seiner Fehlinterpretation führen lassen, weil er in Olivi um jeden Preis einen direkten Vorläufer des I. Vat. sehen wollte. Dagegen urteilt der Vf. aufgrund der vorliegenden Texte, daß sich Olivi von Anfang an auf Spuren bewegt, die so niemals direkt zur vatikanischen Definition führen konnten und auch tatsächlich nicht geführt haben (229). Seine Leistung wird darin gesehen, daß er ein geschärftes Problembewußtsein für die ekklesiologischen Implikationen des papa haereticus hatte (230). Generell möchte der Vf. sagen, daß eine so konsequenzenreiche und in den verschiedenen Orden und Schulen allmählich ausgearbeitete Lehre nicht einer einzigen Quelle entspringt; das komplexe Phänomen des kirchlichen Lehramtes im Spätmittelalter erfordert andere und differenzierte Betrachtungsweisen. Die theoretische Begründung und praktische Erprobung der Kriterien, unter denen ein infallibiler Spruch zustandekommt, sind daher ohne die intensiven und langwierigen Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Erscheinungsformen des Konziliarismus nicht zureichend zu deuten (236).

Für den Vf. liegt auf der Hand, daß die Ansicht, Konzilien erfreuten sich dogmatischer Letztverbindlichkeit allein kraft einer Approbation durch den Hl. Stuhl, folgerichtig dazu führte, die oberste Lehrautorität im Oberhaupt zu lokalisieren. In der allmählich gewachsenen Einsicht, daß die *plenitudo potestatis* auch das *summum magisterium* einzuschließen habe, findet er die historisch am wirkmächtigsten gewordenen Wurzeln der Infallibilitätslehre, an die bezeichnenderweise die Diskussion zu Beginn des 16. Jh.s anknüpft; in der theologischen und kirchenpolitischen Überwindung der konziliaristischen Ideen von Konstanz und Basel sieht er den großen Wendepunkt, insofern das aus den Wirren um die beiden Reformkonzilien in vieler Hinsicht gestärkte Papsttum seine Verteidiger veranlaßte, aus der veränderten Situation die Konsequenzen zu ziehen, die auch in der Theorie letzten Endes das Schicksal der konziliaristischen Gedanken besiegeln sollte (238). So markieren die Jahrzehnte nach Basel eine Wegscheide, deren Bedeutung für die neuzeitliche Infallibilitätstheorie nicht immer genügend beachtet wurde (240). In der gründlichen, die historischen Wechselfälle berücksichtigenden Ausarbeitung der Kriterien, denen ein letztverbindlicher Spruch unterliegt, sieht der Vf. den entscheidenden Beitrag der vortridentinischen Ekklesiologie (241). Daran anschließend wird die Tendenz offenkundig, daß das päpstliche Urteil an keine Klauseln gebunden werden darf, um die strikte Verbindlichkeit und Unangreifbarkeit einer Definition zu garantieren. Ein päpstliches Glaubensurteil muß, um jeden Einspruch von vorneherein auszuschließen, sofort und unbedingt verbindlichen Charakter annehmen, gleichgültig, auf welche Weise es zustandegekommen ist. Daß man bei einer solchen Argumentation Gefahr läuft, den extrem denkbaren Grenzfall zur Regel zu erheben, an dem sich das normale Vorgehen zu orientieren hat, leuchtet dem Vf. ein (242). Die entsprechenden gallikanischen Theorien wurden im 19. Jh. überwunden. Dabei verband sich M. Capellaris Theorie, daß es bei der Unfehlbarkeit vor allem um Urteile letzter Instanz ohne Möglichkeit einer Berufung gehe, also um eine radikale Lösung von Interpretationsproblemen, die eine Entscheidung nie zu Ende kommen ließen, mit dem alten Anliegen, im Papst den iudex controversiarum zu sehen, der langwierige Appellationen an ein Konzil oder eine kirchliche Akzeptation überflüssig macht (246).

Es ist unverkennbar, daß hier das Urteil über die Geschichte der Unfehlbarkeit und des papalen Gedankens bis zum I. Vat. Konsequenzen für die Gesamtinterpretation des Konzils hat. Kritisch wendet sich der Vf. jedoch gegen den Überblick über die historischen Voraussetzungen der vatikanischen Definition, wie er von A. B. Hasler dargeboten wurde (251, Anm. 120). Er hatte erwartet, ein präzises Bild von der Tiefe und dem Umfang der Infallibilitätsdiskussion seit dem Ende des 15. Jh.s zu finden. Da dies jedoch nicht einmal annähernd gegeben war, bemühte er sich mit seinen Studien, nicht nur diese Lücke auszufüllen, sondern auch eine verfehlte Sicht zu korrigieren. Aus der Fülle seiner historischen Kenntnisse vermag er überzeugend aufzuzeigen, daß das Streben nach absoluter Verbindlichkeit und die traumatische Erinnerung an düstere Kapitel der Kirchengeschichte in der Formel *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* kulminieren. Dabei bedauert auch er, daß eine so prononcierte Position den Blick auf die genuinen Anliegen anderer ekklesiologischer Entwürfe trübte oder versperrte (255). In seiner Sicht erwies es sich als folgenschwerer Mangel, daß die aus der konziliaren Tradition stammenden Gedanken nicht eigentlich weiterentwickelt worden wären, während es den infallibilistischen Theologen gelang, ein eindrucksvolles und geschlossenes Konzept vorzulegen. Der Ausgleich zwischen den Positionen muß so eine Aufgabe der Zukunft bleiben (256). An anderer Stelle erinnert der Vf. daran, daß eine verengte Position nur dann überwunden werden kann, wenn man Wesen und Funktion einer Wahrheitssuche umfassend in den Blick nimmt, indem man jedes Blockdenken hinter sich läßt und die gemeinsamen Bemühungen um die richtige Formulierung in den Vordergrund stellt. „Wer vorwiegend oder gar ausnahmslos in Parteien, in Mehr- oder Minderheiten denkt, wird das durch den Konziliarismus und dessen Gegner geprägte Kirchenmodell mit quasi-parlamentarischen Zügen nicht in seiner Vorläufigkeit erkennen wollen oder können" (208).

Es ist bei dieser kurzen Durchsicht nicht möglich, die Vielzahl der Gesichtspunkte, die in diesen Studien enthalten sind, alle in einem ihrer Bedeutung angemessenen Umfang wiederzugeben. Dennoch dürfte der Zielpunkt erkennbar geworden sein, auf den hin die Untersuchung ausgerichtet ist. Das Werk zeigt zudem, daß dogmengeschichtliche Studien nicht nur ein gegenwärtig anwachsendes Bedürfnis nach historischen Kenntnissen befriedigen. Solche dienen keineswegs nur der intellektuellen Klärung bestimmter Probleme; sie haben vielmehr auch als ein der Gegenwart verpflichtetes Bemühen um Gerechtigkeit zu gelten. Ein solches Ziel muß die Einseitigkeit eines jeden Vorurteils ausschließen. Es verlangt sogar danach, um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen selbst den eigenen Standpunkt zu „relativieren". Der Vf. macht A. B. Hasler zum Vorwurf, daß er eben dies nicht tut (251, Anm. 120). Das hier vorgelegte Werk verlangt ein ständiges Mitarbeiten und Mitdenken; es bietet auch den Anreiz zu weiteren Untersuchungen. Es sei jedem, der sich ernsthaft mit dem Thema „Unfehlbarkeit" befassen möchte, aber auch allen, die von H. Küngs Anfrage „Unfehlbar?" fasziniert wurden, zu eigenem Studium dringlich empfohlen.

Fulda Elmar Fastenrath

[1] In: AFP 49 (1979) 429–511.

[2] A. B. Hasler: Pius IX. (1846–1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und 1. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie. Stuttgart 1977. (Päpste und Papsttum; 12, I–II). – Zur historischen Methode Haslers vgl. auch die Kritik von U. Horst in: RSCI 34 (1980) 513–517.

Weimer, Ludwig: **Die Lust an Gott und seiner Sache oder lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?** Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 560 S. geb. DM 68.–

Das mit einem attraktiven Haupttitel und beziehungsreichen Untertiteln versehene umfangreiche Werk unternimmt es, die heute an einer gewissen Isolierung und Abstraktheit leidende Gnadentheologie neu zu beleben. Der ersten Intention entspricht ihre Verbindung mit den anderen theologischen Grundwahrheiten, der zweiten ihre Verknüpfung mit der modernen Forderung nach Erfahrbarkeit und Lebensbezug, die unter dem mehr aus individualistischen Umfeld stammenden traditionellen Formel von der „himmlichen Lust" ausgedrückt wird. Mit diesem geistvollen, beziehungsreichen Konstrukt, das die entlegensten Elemente aus Theologie, Geistes- und Literaturgeschichte zu verbinden weiß, gelingt es dem Vf., den Stoff der ganzen Gnadenlehre gleichsam zu verflüssigen und ihn in neuen Strukturen gerinnen zu lassen.

Die unter fünf Hauptaspekten angegangene Problematik erfährt ihre zentrale Ausarbeitung in der Erörterung der Dualität von „Gnade und Freiheit" (2. und 3. Hauptaspekt) und findet ihre Vollendung in der ekklesiologischen Begründung der Synthese der Dualität (5. Hauptaspekt). In diesem weiten Netz mit doch sehr engen Maschen (der Vielzahl der Einzelprobleme) wird Vielfältiges und Verschiedenartiges eingebracht und verbunden (ein Lieblingswort des Autors ist „verspannen" [mit Synonymen]: Trinität, Pneumatologie, Vorsehung und Wunder, Anthropologie [Erbschuld], Mariologie und Eschatologie [Verwerfung]), ohne daß die Hauptachse außer Sicht käme. Auch wenn die Teilaspekte nicht immer nahtlos aneinandergrenzen, so ist doch die gedankliche Abfolge im ganzen konsequent. Ausgehend von der Glaubensproblematik der westlichen Theologie, die innerhalb der Spannung von fides-ratio auf das tieferliegende Problem von Gnade und Freiheit stoßen mußte (es jedoch auf dieser intellektuellen Ebene nicht bewältigen konnte), schreitet der Gedanke zum christologischen Modell des Ausgleiches in der Formel von Chalkedon voran, um die Bedeutung dieser Formel sowohl nach der Seite der conditio humana wie auch nach der Seite der göttlichen Gnade und Freiheit zu ermitteln, welche Elemente schließlich im Medium der Kirche vereinigt werden sollen.

Auf einen Kernbefund gebracht, geht es dem Werk vor allem um die Einbeziehung der Gnadenlehre in die Wirklichkeit der Kirche (Gemeinde), diese aber als erfahrbarer Lebensraum „lauterster Humanität und erfülltesten Menschseins" (410) verstanden. „Der Rechtfertigungszustand ist aus seiner dünnen Luft in greifbare Konturen versetzt, wenn er als Einheit von innerlich-persönlicher Bewegtheit und äußerer ekklesialer Verfassung verstanden wird, als gelebte Geschichte Gottes mit den Menschen" (145). Der Berührungs- und Einigungspunkt dieser beiden Wirklichkeiten und „Geschichten" ist aber die Lust an Gott: „Die Lust des Menschen an der Sache Gottes ist der ihm mit Gott gemeinsame Punkt" (140), in dem auch die Dualität von Gnade und Freiheit versöhnt zusammenfällt. Es ist bemerkenswert, daß der Begriff der „delectatio", der weder von Augustinus noch von den Jansenisten als Mittel zur Erhaltung der Willensfreiheit genutzt und gehalten werden konnte, hier gerade als entscheidende Erklärungsgröße herangezogen und kunstvoll ausgearbeitet wird. Die „Lust", stark sinnenhaft-psychologisch verstanden, ist der konkrete anthropologisch-ekklesial-theologische Kreuzungspunkt, an dem göttlicher und menschlicher Wille zusammenstimmen, in dem aber auch die private wie gesellige Sehnsucht des Menschen nach der Gnade ihre Erfüllung findet.

Bevor allerdings dieser Kreuzungspunkt erreicht ist, geht der Vf. an die „Sackgassen" der bisherigen Lösungsversuche heran (Semipelagianismus, augustinisch-monistische Altursächlichkeit, reformatorische Alleinwirksamkeit, jansenistischer Determinismus, molinistische Simultaneität), denen gewisse offenere Wege etwa in der Tübinger Schule und bei M. Blondel an die Seite gestellt werden. Aber auch diese positiver bewerteten Entwürfe erreichen nicht die Bedeutung des ekklesiologischen Lösungstyps (obgleich m. E. bei Blondel die lebendige Gemeinschaft als Vermittlungsinstanz deutlicher hervorgehoben und gewertet werden könnte). Mit dieser Erklärungsgröße scheinen dem Vf. auch die werthaltigen Intentionen der (sonst kritisch beleuchteten) „politischen Theologie" integrierbar zu sein, näherhin durch das „Zusammenbinden von Sozialordnung und Kult". Die Kirche als die Repräsentation der Gnade ist zugleich der theologische „Ort", an dem das „Je-ganz von Gnade und Freiheit" in geschichtlicher Konkretheit zur Einheit gebracht ist.

Die inhaltliche Ausarbeitung dieses Kreuzungspunktes oder „ekklesiologischen Rahmens" erfolgt in immer neuen Ansätzen und mit nicht geringem denkerischem Aufwand. Sie hat ihr Zentrum in dem immer wieder abgewandelten Gedanken, daß erst in der Kirche (Gemeinde) als geradezu inkarnierter Gnade die Einheit von göttlichem und menschlichem Tun realisiert wird, aber auch in ihrer gesellschaftlichen Praxis, d. h. in Einheit von Individuum und Gemeinschaft, zur Erfahrung gebracht werden kann, konkret in der Freude an der Kirche. Hier werde das Geistliche sinnlich faßbar und ohne seine Naturalisierung zu lebendigen Vollzug gebracht, der „Traum Gottes und der Traum des Menschen" gingen ineinander über.

Man wird diesem vielverzweigten Gedankenweg des Vf.s Kohärenz und Überzeugungskraft nicht absprechen, vor allem, wenn man das hier angewandte Genus der Theologie berücksichtigt. Nicht nur der bekenntnishafte, auch in die Diktion einfließende Stil des Buches, sondern auch das Eingeständnis des Vf.s selbst lassen erkennen, daß es sich dabei in der Grundausrichtung um eine „geistliche Theologie" oder eine „Theologie des Herzens" handelt, die aus Erfahrung an Erfahrung gerichtet ist und demzufolge weniger in der Form ontologischer Auslegung als mehr in paränetischer „Überredung" (seit Platon eine durchaus legitime Weise der Erkenntnisvermittlung) erfolgt. Dabei ist noch genauer festzustellen, daß der Vf. das spekulative Gerüst der traditionellen Gnadenlehre durchaus zugrunde legt, es aber mit den aus der Gemeindeerfahrung kommenden lebendigen Einsichten verbalisiert. Von daher entsteht gelegentlich der Eindruck, daß die denkerischen Probleme literarisch überhöht, aber so auch übersprungen werden. Das Ineinandergreifen der beiden theologischen Dimensionen scheint stellenweise auch zu Begriffsvermischung zu führen, etwa im Falle der Erklärung der „habituellen Gnade" oder der Prädestination. Es entsteht der Eindruck, daß das „Zusammenfügen" der alten Begrifflichkeit mit den neuen Bedeutungen nicht ohne Zwang gelingt, so wenn etwa die Verlebendigung des Gnadenbegriffes in der Einheit von äußerer und innerer Gnade gefunden wird (411) oder die Kirche (Gemeinde) selbst als „Gnade" bezeichnet wird (137), wo sie an anderer Stelle (zutreffend) als „Instrument" (der Gnade) gilt. Eine solche Vermischung scheint sich auch beim Prädestinationsbegriff zu ergeben, der nicht im gleichen Sinne auf die Kirche wie auf den Menschen angewandt werden kann, weil er so seine eigentümliche Strenge und Verve verliert. Überhaupt scheinen sich Prädestination und Reprobation gegenüber dem neuen Konzept besonders spröde zu erweisen.

Der vom Vf. selbst als möglicher Einwand bezeichnete „Ekklesiomonismus" trifft das Werk freilich nicht, das in der Wiedergewinnung eines integralen Kirchenbegriffes sogar seine Stärke besitzt. Aber auch hier ist die Frage möglich, ob die Hinzuziehung der Vermittlungsinstanz und des Mediums der Kirche die verbleibende Inevidenz des Einigungsvorganges von Gnade und Freiheit aufzuheben vermag, zumal auch die hier überstark hervorgehobene Gnadenerfahrung dem Menschen nicht als beleibend verfügbar gedacht werden kann. Aufgrund des weiter verwendeten spekulativen Gerüstes dürfte man den vorgeschlagenen Typus der Gnadentheologie auch als eine neue Spielart des Kongruismus bezeichnen. Aber selbst wenn die Kirche als Versöhnungsort der zerrissenen Subjektivität eingeführt und das innerlich-persönliche Geschehen mit dem kirchlichen verbunden wird, bleibt das Zentrale der personal-individuellen Problematik, in das nun einmal der gnadentheologische Zirkel einsticht, weiter aufgegeben. Solche verbleibende Fragen können aber das Originelle und Richtungsweisende der ekklesialen Gnadenauffassung des bedeutsamen Werkes nicht schmälern.

München Leo Scheffczyk

Suchla, Peter: **Kritischer Rationalismus in theologischer Prüfung.** Zur Kontroverse zwischen Hans Albert und Gerhard Ebeling. – Frankfurt, Bern: Lang (1982). VIII, 433 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd 187). Kart. sfr 79.–

Es handelt sich bei diesem Buch um eine Diss. vom Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Gießen. Da es gewissermaßen um einen Grenzgang zwischen Theologie und Philosophie geht – in theologischer Absicht –, darf man die Arbeit der Fundamentaltheologie zuordnen.

Wie schon aus dem Titel ersichtlich, wird das bekanntlich recht unglücklich verlaufene Gespräch zwischen H. Albert und G. Ebeling über den Wissenschaftscharakter der Theologie aufgenommen. Damit wird das Desiderat der Anhänger beider Kontrahenten erfüllt und zugleich ein wichtiger Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie geleistet. Gleichzeitig werden wichtige Gesichtspunkte für den Anspruch der Theologie als Wissenschaft eingebracht.

Der Theologe S. hat durchaus Sympathie für Albert und nimmt dessen Kritik in aller Sachlichkeit auf. Einzelne Punkte der Kritik werden ausdrücklich als berechtigt dargetan. Von solchen Prämissen herkommend, kann Suchla eine Reihe von Thesen entwickeln, deren Aussagen die Theologie entsprechen muß, will sie tatsächlich mit dem Anspruch auftreten, Wissenschaft zu sein (427ff): Keine theologische Aussage darf rationaler Diskussion und kritischer Durchleuchtung entzogen werden; es muß beachtet werden, daß auch in Glaubensaussagen menschliche Kreativität und rationale Aktivität im Spiele sind; Theologie darf nicht immunisieren und dogmatisieren, sondern soll Alternativen suchen, argumentieren, offen sein für Pluralismus; auch von Gott muß in Form einer wissenschaftlich vertretbaren These

geredet werden können; Irrtümer sind in der Theologie kein Unglück, sondern Schritte auf dem Weg zu wahrer Erkenntnis.

Diese Thesen (nur die wichtigsten werden hier genannt) mit ihrer Explikation im Detail sind vielleicht das interessanteste Stück dieses Buches, abgesehen davon, daß man einen zuverlässigen Einblick in die Positionen von Ebeling und Albert sowie die genannten Mängel bekommt; gelegentliche Wiederholungen, unnötige Längen, Aufnahme von Namen wie „Jesus von Nazareth" in das Personenregister dieser – theologischen! – Arbeit dürfen bei einer wissenschaftlichen Erstlingsarbeit hingenommen werden.

Marburg Harald Wagner

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilband 21: Seckler, Max: Aufklärung und Offenbarung; Welte, Bernhard: Ideologie und Religion; Schaeffler, Richard: Kritik und Anerkennung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 143 S., geb. DM 24.50

Der Beitrag von M. Seckler ‚Aufklärung und Offenbarung' (5–78) bietet eine umfassende und sorgfältige begriffsgeschichtliche Aufarbeitung der beiden Titelbegriffe in ihrer Spannung zueinander. S. beklagt, daß „gerade das Offenbarungsdenken und die Offenbarungskritik der Aufklärungszeit kaum erforscht sind. Während die Religionskritik in ihren wichtigsten Zeugen und Zeugnissen dem heutigen Bewußtsein durchaus bekannt und präsent ist, besteht hinsichtlich der Offenbarungskritik die kuriose Lage, daß sie zwar das Selbstverständnis des Christentums als Offenbarungsreligion nachhaltig geprägt und verändert hat, daß sie aber in ihren wirklichen Motiven, Formen und Argumenten heute so gut wie unbekannt (. . .) ist" (29). Zu diesem Punkt will S. zumindest Hinweise geben. Er kritisiert „die pauschale Einstufung der Aufklärung als unheilbar offenbarungsfeindlich" (30) und stellt die These auf, die Offenbarungskritik der „Aufklärung im ganzen" versuche zwischen Offenbarung und Vernunft zu vermitteln (31) – eine These, die sich m. E. für die deutsche Aufklärung vertreten läßt, kaum aber für die französische.

Ausführlich setzt sich S. mit Adornos Thesen zu ‚Vernunft und Offenbarung' auseinander (60–64). Er kritisiert Adornos Auffassung, der Streit über die Offenbarung sei im 18. Jh. durchgekämpft und negativ entschieden worden. S. meint vielmehr, daß der Prozeß zwischen Aufklärung und Offenbarung „weitergehen wird und weitergehen muß" (61). „Im Prozeß der Aufklärung kann und darf der Theologe sich hinter keinerlei Tabus der Heiligkeit, der Majestät oder des Geheimnisses verschanzen" (70); eine „neue Vermittlungstheologie" sei gefordert, Ansätze dazu versucht S. bei Thomas von Aquin aufzufinden (71).

B. Welte: ‚Ideologie und Religion' (79–106) skizziert zunächst die Geschichte des Ideologiebegriffs (Bacon, Destutt de Tracy, Marx, Nietzsche, Freud, Mannheim, Horkheimer) und weist auf Gefahren einer Ideologisierung der Religion (z. B. durch ihre Funktionalisierung, Ästhetisierung oder Verabsolutierung zum Fanatismus) hin. Sein Ideologiebegriff ist anthropologisch fundiert: „Anscheinend gehört es zu den Urantrieben der menschlichen Natur, die Elemente, die zur Verfügung stehen, zu einem Bild des Ganzen zu integrieren, und zwar auch fürs Ganze der menschlichen Gesellschaft. Man kann dies das integrative Potential der menschlichen Natur nennen" (81). Ideologiekritik an der Religion sei nicht vorschnell abzuweisen: sie könne „dem religiösen Menschen und der religiösen Gemeinschaft ein Anlaß sein, sich selbst immer wieder zu prüfen" (103). W.s Zugang zur Thematik von Ideologie und Ideologiekritik ist unverkennbar anthropologisch-personalistisch orientiert.

R. Schaeffler: ‚Kritik und Anerkennung' (107–138) stellt die wechselseitige Angewiesenheit der Operationen von Kritik und Anerkennung aufeinander heraus: „Kritik bedarf eines Urteilsmaßstabs, den sie anerkennt; eben diese Anerkennung aber ist ihrerseits ein Urteil, das kritisch gesichert werden muß. Diese wechselseitige Implikation gegensätzlicher Begriffe bildet (. . .) das vorantreibende Moment einer Geschichte beider Begriffe." (110) Sch. greift auf den Kritizismus Kants zurück, dessen „Philosophie der Hoffnung" (124) er herausstellt. Möglicherweise ist der – hier nicht genannte – Gegner, gegenüber dem die Kantische Religionsphilosophie aufs neue profiliert werden soll, die Bloch-Rezeption in der neueren Theologie. Wie auch immer, der Verweis auf den durch den Kritizismus Kants veränderten Begriff von Kritik ist wichtig: „Kritik der Vernunft geschieht dadurch, daß sie an ihre Freiheit erinnert wird." (117)

Die drei Beiträge von Seckler, Welte und Schaeffler sind jeweils selbständig konzipiert und nicht voneinander abhängig; ein Versuch einer Vermittlung der Thesen der drei Beiträger durch eine gemeinsame Einleitung oder Zusammenfassung wird nicht gemacht. In allen drei Beiträgen gibt es aber eine gemeinsame Absicht: Es geht jeweils nicht primär um eine begriffsgeschichtliche Bestimmung der thematischen Begriffe für sich genommen, sondern um ihr Aufeinanderbezogensein, ihre – vielleicht fruchtbare – Spannung zueinander. Das gibt dem Bändchen seine Einheitlichkeit. Positiv hervorzuheben ist auch die – durch ausführliche Gliederungen, Zwischenüberschriften und Sachregister garantierte – Übersichtlichkeit.

Münster Norbert Rath

Brinkmann, Josef: **Toleranz in der Kirche.** Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980. X, 358 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 9.) Kart. DM 37.–

Das vorliegende Werk ist als Diss. im Studienjahr 1978/79 an der Theologischen Fakultät Paderborn eingereicht worden (Vorwort). In 4 Kap. untersucht der Vf., „inwieweit die allgemeinen Prinzipien der Konzilserklärung ‚Dignitatis humanae', die zunächst für den gesellschaftlichen Bereich Geltung beanspruchen, in den Raum der Kirche übertragen und für ein innerkirchliches Toleranzethos fruchtbar gemacht werden können" (8).

Schon im 1. Kap. geht der Vf. dieser Frage nach und meint – im Hinblick auf die erwähnte Konzilserklärung über die Religionsfreiheit – zur Möglichkeit und den Grenzen innerkirchlicher Toleranz folgendes sagen zu können: Fehlverhalten sollte in dem Maße in der Kirche hingenommen werden, „als es durch die persönliche Gewissensüberzeugung des sich objektiv verfehlenden Christen gedeckt wird" (63). Aber die Grenze der innerkirchlichen Toleranz sei erreicht, „wenn durch das Fehlverhalten der Christen die Identität der Kirche – bestehend in der Wahrung der irreversiblen Glaubensüberzeugungen, der kirchlichen Einheit und des innerkirchlichen Friedens sowie der Rechtssicherheit für jedes Kirchenglied – bedroht wird" (63f). Doch dürfe ein irriger Gewissensentscheid nicht „mit Zwang und Gewalt oder sonstigen unredlichen Mitteln" korrigiert werden (64f).

Es wirkt irreführend, daß der Vf. die aufgewiesene Grenze der Toleranz als legitime, d. h. sittlich erlaubte ‚Intoleranz' bezeichnet (vgl. 64). Wenn nämlich das Konzil von der Grenze der Religionsfreiheit spricht (vgl. Konzilserklärung ‚Dignitatis humanae' Artikel 7), hat es damit nicht die Unfreiheit bzw. die Intoleranz bejaht, sondern lediglich auf die anthropologische Grundeinsicht verwiesen, daß es in dieser Welt nur die gebundene Freiheit gibt. Der Kernsatz von Artikel 7 lautet: „Beim Gebrauch einer jeden Freiheit ist das sittliche Prinzip der personalen und sozialen Verantwortung zu beobachten." Soweit das Konzil. Im 2. Teil des 1. Kap. (66–116) wird der „neutestamentliche Beitrag zum innerkirchlichen Toleranzethos" ermittelt.

Die ἀνοχή Gottes – das ‚An-sich-Halten' Gottes (O. Kuss) – steht hier im Mittelpunkt (vgl. 69f). Auch aus ntl Sicht gilt für die innerkirchliche Toleranz, nach Meinung des Vf., folgende Grenze: „Zum Zweck ihres Selbstschutzes darf und muß die Kirche sich von solchen Gliedern trennen, die durch heterodoxe Meinungen und Praktiken das Evangelium pervertieren" (115). Der Ausschluß aus der Kirche sollte jedoch die Möglichkeit der Versöhnung offenhalten. Zudem dürfe die Kirche nicht zur Gewalt greifen, „nur um z. B. das Häresieproblem besser lösen zu können" (115).

Im 2. Kap. (117–270) ermittelt der Vf., wie weit das „innerkirchliche Toleranzethos" mit dem „Absolutheitsanspruch" und der „hierarchischen Strukturierung" der Kirche vereinbar ist, d. h. ob angesichts dieser Tatsachen die Realisierung der Grundwerte Wahrheit, Freiheit und Menschenwürde in der Kirche möglich ist. Die Frage wird dann im 3. Teil des 1. Kap. (228ff) dahingehend präzisiert, ob die Möglichkeit besteht, Grundrechte für den Binnenbereich der Kirche zu rezipieren.

Der Vf. übernimmt die allgemeine Definition von Grundrechten als einem „Komplex von unabdingbaren Rechten, die jedem Menschen als Person begrifflich notwendig zustehen und jeder konkreten Rechtsgestaltung verpflichtend vorgegeben sind" (229). Dem kanonischen Recht sei eine Grundrechtskonzeption fremd, obwohl sich im CIC von 1917 Elemente von Grundrechten befinden. Wegen liberalistisch-individualistischer Tendenzen in der Grundrechtskonzeption ist zu fragen, „ob ‚Gleichheit' und ‚Autonomie' Gestaltungsprinzipien für das Leben in der Kirche sein können" (237f). Der Vf. versteht die Grundrechte als „‚geronnene' Toleranz" (263ff) und meint abschließend, „daß die Kirche trotz des christlichen Absolutheitsanspruchs und trotz ihrer hierarchischen Gliederung fähig und willens ist – gemäß ihrer Eigenart als Glaubensgemeinschaft – Toleranz in ihrem eigenen Raum zu üben" (269).

Kritisch hebt der Vf. zwar hervor, daß der ‚Absolutheitsanspruch' eine Formel ist, die von der Philosophie des Deutschen Idealismus geprägt und mit Inhalten versehen wurde, die zuvor die Aufklärungsphilosophie dem Christentum angedichtet hatte (vgl. S. 120ff). Trotzdem nimmt der Vf. diese – oft banalen – Vorwürfe ernst und stellt sie – zumindest formal – auf eine Ebene mit der hierarschischen Struktur

der Kirche, die ganz anderer Herkunft – nämlich göttlichen Rechts – ist und ein wesentliches Element der Kirche darstellt. Diesem Einwand entsprechend wäre dann auch das Ergebnis zu korrigieren, „daß die Kirche trotz (Unterstreichung J. P.) des christlichen Absolutheitsanpruchs und trotz (Unterstreichung J. P.) ihrer hierarchischen Gliederung fähig und willens ist ... Toleranz in ihrem eigenen Raum zu üben" (269).

Im 3. Kap. wird auf 9 S. der „Versuch einer definitiven Umschreibung des innerkirchlichen Toleranzethos" unternommen (271–279). Da schon in den vorangehenden Kap. die Ergebnisse jeweils zusammengefaßt wurden, sind Wiederholungen inhaltlicher Art im 3. Kap. unvermeidlich. Zudem hätte aus der Sicht des logischen Gedankenablaufs diese „definitive Umschreibung" auf 9 S. nicht als gesondertes Kap. angeführt werden sollen.

Im 4. Kap. (280–315) will der Vf. an zwei Problemen – nämlich am Lehrbeanstandungsverfahren und am Laisierungsverfahren – die „Praktikabilität des Toleranzethos" nachweisen. Für beide Verfahren hat nämlich die Glaubenskongregation 1971 bindende Normen erlassen, zu denen der Vf. feststellt, daß sie dem innerkirchlichen Toleranzethos entsprechen (vgl. 285. 297f. 314f). Als gesondertes Kap. 5 werden auf zwei Seiten „Schlußbemerkungen" angebracht (316–317). Auch diese „Schlußbemerkungen" hätten, ähnlich wie die „definitive Umschreibung", nicht als gesondertes Kap. gerechnet werden sollen, da sie weder vom Aufbau noch von der Gedankenabfolge her den anderen Kap. entsprechen.

Am Ende des Buches folgen: ein Abkürzungsverzeichnis (318–321), Quellenverzeichnis (322–326), Literaturverzeichnis (327–348), Personenverzeichnis (349–352), NT-Stellenregister (353–355) und ein Sachregister (356–358). Das dreiseitige Sachregister hätte man sich ausführlicher gewünscht.

Insgesamt betrachtet gebührt dem Vf. Dank dafür, daß er das aktuelle Toleranzthema aufgegriffen und umfassend bearbeitet hat.

Anmerkung: Bei einer Neuauflage wären die Ausführungen zu berücksichtigen, die H. Zeimentz zum Thema „Toleranz – Freiheit – Wahrheit" veröffentlicht hat, in: J. Piegsa/H. Zeimentz (Hrsg.), Person im Kontext des Sittlichen. Düsseldorf 1979, S. 194–204. – In Bd 26, S. 5–38 des Herder-Lexikons ‚Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft' (1980) hat L. Kolakowski über „Toleranz und Absolutheitsansprüche" einen Beitrag veröffentlicht.

Augsburg Joachim Piegsa

Drewermann, Eugen: **Psychoanalyse und Moraltheologie.** Bd I. Angst und Schuld. – Mainz: Grünewald (1982). 205 S. kart. DM 29.80

Der Vf., Privatdozent an der Theologischen Fakultät in Paderborn, ist in wenigen Jahren durch ein umfangreiches Schrifttum hervorgetreten. In ihm sucht D. die traditionelle christliche Theologie, vor allem die katholische, von der psychisch gesunden und kranken Seelenlage her in ihren dogmatischen und moraltheologischen Aussagen zu überprüfen und vor allem zu korrigieren. Mit Spannung darf man das Erscheinen von Bd II erwarten, in dem die Fragen der Moraltheologie über Ehe und Familie und praktisches seelsorgliches Vorgehen erörtert werden sollen.

Der vorliegende Bd behandelt: „Das Tragische und das Christliche" (19–78); „Von der Unmoral der Psychotherapie – oder von der Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen in der Religion" (79–104); „Schuld und Schulderfahrung in der heutigen Zeit oder: Die schizoide Unfähigkeit, selber zu existieren" (105–110); „Von der Angst und Schuld und ihrer Überwindung. Einführung in eine Theologie von Sünde und Erlösung" (111–127); „Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse" (128–162); „Zum Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge" (163–178); „Heil und Heilung. Eine Meditation über das Verhältnis von Psychotherapie und Seelsorge" (179–189). Es folgen: Nachweis über die Erstveröffentlichungen (190); Verzeichnis der zitierten Literatur (190–199); ein Namenregister (200–201); ein Register der Namen aus Mythologie, Dichtung und Geschichte (201–202); ein Verzeichnis der Sachen und der Sachverhalte (202–205) und ein Register der Bibelstellen (205).

Es geht D. um die Wiederentdeckung des Gefühls und des Traumlebens, um die Bedeutung der Mythen als Interpretation des Seelenlebens und des mit und in ihm realisierten Glaubens.

„Mit dem rationalen, gemütsfeindlichen Mißverständnis ihrer selbst hängt die Oberflächlichkeit zusammen, mit welcher die christliche Theologie ihre eigenen Dogmen auslegt und geradezu zwangsläufig wider besseres Wissen preisgibt" (14). „Die rationale Einseitigkeit der christlichen Theologie (verwandelte) diesen Zentralsatz ihrer eigenen Lehre (gemeint ist von D. die Psychodynamik der Angst) in ein rein positivistisch zu glaubendes Dogma ... mit einem asketischen Tugendrigorismus ..." (15). „Würde man zugeben, daß die Not des Menschen tiefer liegt als bis wohin die Macht des sittlich guten Willens reicht, so müßte die Kirche selber sich wandeln – aus einer in Jahrhunderten perfektionierten Maschinerie reibungsloser Administration müßte der Versuch einer praktizierten Menschlichkeit des offenen Geständnisses und der vorurteilslosen Vergebung werden ... Erst jenseits der Fesseln des Gesetzes beginnt die therapeutische Funktion des Religiösen, und in Wahrheit ist die *‚Unmoral der Psychotherapie'*, wie ein Aufsatz dieses Buches zeigt, nicht größer als die des Religiösen selbst: Alle wahre ‚Gnade' lebt *von der Notwendigkeit einer Suspension des Ethischen im Religiösen"* (16).

Wir haben diese Sätze herausgestellt, um den Gedankengang, die Zielabsicht und die Irrtumsgefahren eines solchen Denkens hervortreten zu lassen; es geht D. ja in der „Psychotherapie" um „die Entfaltung der Persönlichkeit, die Bewußtwerdung und Herausbildung des Selbst, die Herauslösung des Einzelnen aus der Verhaftung in kollektive Zwänge des Es und der Überichs" (84).

„Anstelle einer teleologischen Rechtfertigung der Amoralität der Pyschotherapie durch die Finalität des Ethischen bedarf es vielmehr insgesamt einer Suspension des Ethischen" (96). „Die Psychotherapie ist nichts anderes als ein Verfahren, von dem abzugeben, was man aus Angst meint tun zu sollen oder machen zu müssen; sie ist eine Form, den Einzelnen zu seinem wahren Sein zu führen" (103).

An einer andere Stelle sagt D. (in: Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, 2. Aufl. Regensburg 1982, S. 138): „Aus der christlichen Lehre von der Schöpfung der menschlichen Seele und ihrer Unsterblichkeit, die gerade in einem Höchstmaß die Personalität und Freiheit des Menschen begründen wollte und konnte, wird mithin durch die systematische Verleugnung der Tiefenschichten der menschlichen Psyche eine ‚Anthropologie', die den Menschen in eine weitgehende Abhängigkeit und Unfreiheit führt und in jedem Fall das Subjektum, die Verantwortlichkeit des Handelns vom Einzelnen weg in die großen gesellschaftlichen Gruppierungen verlegt. Aus der Verstandeseinseitigkeit des Christentums erwächst jetzt die Gefahr, daß der Mensch mit Vorliebe nach dem Modell des Computers gesehen wird und die Vernunft des Menschen sich auf den Gehorsam gegenüber der technischen Steuerung der gesellschaftlichen Bürokratie reduziert."

Schuld an dieser Entwicklung ist der Anthropozentrismus und der Kampf der Kirche gegen das Unbewußte: „Eine Hauptursache liegt gewiß in den Anfängen des Christentums. Von den ersten Tagen seines Auftretens an hat das Christentum sich bemüht, den heidnischen Mythos im Namen seiner eigenen Botschaft zu unterdrücken und zu verteufeln, nicht gänzlich unwissend darüber, daß es mit der Abwertung des Mythos zugleich die mythenbildenden Kräfte im Menschen selbst verteufeln mußte. Was zunächst als Kampf gegen das Heidentum begann, erwies sich mehr und mehr als ein Kampf gegen den Menschen, gegen die archetypischen Bilder des Unbewußten, und man glaubte in der Tat bald, geistigen Säulenheiligen ähnlich, Gott am besten dienen zu können, wenn man sich turmhoch mit der Kraft der erwachenden Persönlichkeit über die Dumpfheit der Triebe und Instinkte über das dunkle Terrain der Mutter Erde erhebe. Die ganzen ersten vier Jahrhunderte des Christentums dienen bezeichnenderweise der philosophischen Unterscheidung der Natur und Person ... Nicht die Integration, sondern die Abgrenzung, die Bekämpfung, ja die Leugnung der Natur, mithin psychologisch des Unbewußten im Menschen, wurde zunehmend zu einer christlichen Glaubens- und Verhaltenspflicht. Man muß sich, um das volle Ausmaß der Wirkungsgeschichte dieser Grundeinstellung zu verstehen, nur vor Augen halten, wie in der Geistesgeschichte des Abendlandes das Menschenbild im Verlauf der Jahrhunderte immer mehr auf Verstand und Willen zusammenschrumpft. Der Glaube selbst, das gesamte Gottesverhältnis also, wird schon im Mittelalter bestimmt als ein Akt des Verstandes, befohlen durch den Willen. ... Es scheint, als wenn die Verstandeseinseitigkeit des Christentums und die Unterdrückung des Unbewußten von sich her geradezu die Grundlage des modernen Atheismus hätten schaffen müssen ..."[1]

Wir legen dieses lange Zitat aus dem Schrifttum von D. vor, um einen kleinen Einblick in die Denkrichtung aufzuzeigen, die sicher noch vertiefter Studien und Diskussionen bedarf. Und wenn wir diese Doktrin in vielem für falsch und psychologistisch einseitig werden halten müssen, so kommt es darauf an, das Körnchen Wahrheit herauszulösen. Dieses besteht sicher darin, daß man in der katholischen Theologie und christlichen Philosophie bei aller notwendigen Herausstellung der fides quaerens intellectum und der Verteidigung des depositum fidei gegen seine rationalistischen Bestreiter doch wohl übersehen hat: Die Person des Menschen erkennt durch sein Erkenntnisvermögen, sie entscheidet sich willentlich durch sein Willensvermögen, aber sie erlebt sich in ihrer existentiellen Befindlichkeit und Aktivität in der altissima potentia, der mens, im Gemüt. Es ist die Reaktionsbasis für bewußtes und unbewußtes Seelenleben. In ihm treffen sich die im Lebensdrang vereinten Aktivitäten des geistigen Strebens und triebhaften Dranges. Und was entscheidend wichtig ist: Der Mensch wird auf intelligible Weise, was er geistig erfaßt; und das, je nach dem Grade der personalen – geistig – lebensmäßigen Vereinigung mit dem Erkannten.

Bochum Gustav Ermecke

[1] In: Tiefenpsychologie und Theologie, in: Paderborner Studien 1982/86.

Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst. Hrsg. u. eingel. von Rainer Volp. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1982). 315 S. kart. DM 38.–

Der Zusammenhang von res und signum, von Zeichen und Bezeichnetem ist spätestens seit den großen griechischen Philosophen

ein beständiges Thema der Reflexion, die gerade in unserem Jh. wesentliche neue Impulse erfahren hat (Ch. S. Peirce, Ch. W. Morris). Insbesondere die literaturwissenschaftliche Diskussion hat im Umkreis des Strukturalismus, beginnend etwa mit F. de Saussure, und der strukturalen Semantik (A. J. Greimas) der Bedeutung sprachlicher Zeichen in ihren vielfältigen Dimensionen besondere Aufmerksamkeiten gewidmet. In den Bereich der Theologie hat dieser Zweig der Semiotik, die nach U. Eco alle kulturellen Prozesse als Kommunikationsprozesse untersucht, seinen Weg in jüngster Zeit insbesondere über die biblisch-exegetische Forschung (E. Güttgemanns) gefunden. Ohne Zweifel hat die Semiotik innerhalb theologischer Fachdiskussion einen eigenen, noch zu festigenden, Stellenwert, da sie gerade in Exegese und Praktischer Theologie den Vorgang von Texterstellung und Textverständnis einer Analyse unterzieht und deren Mechanismen verdeutlicht.

Der vorliegende Bd will ein weiterer Markstein in der Auseinandersetzung zwischen Theologie und Semiotik sein. Nachdem R. Volp u. a. bereits in dem Arbeitsbuch Zeichen im Gottesdienst. München/Mainz 1976 der Liturgiewissenschaft interessante Anregungen gegeben hatten, wird in diesem Sammelband versucht, die Bedeutung der Semiotik für weitere Bereiche der Theologie in elf Beiträgen aufzuweisen. Im einzelnen:

J. Delorme, Die Lektüre und ihr Text, stellt die Textsemiotik als Methode der Exegese vor. Mittelpunkt der Fragestellung ist, wie biblische Texte Sinn produzieren. Dazu werden die Texte synchron gelesen, d. h. es interessiert weniger die geschichtliche Entwicklung eines Textes (im Sinne der letztlichen Frage nach den ipsissima verba und facta Jesu Christi), sondern das Verständnis, das der Text heute in Übersetzung und Kommentaren gefunden hat. Ferner wird nach den sinnvermittelnden Kommunikations- und Signifikationsstrukturen im Text selbst gefragt, unter Ausblendung der jeweiligen Kommunikationsumstände während des Vermittlungsvorganges. Der Text mit seinen Strukturen und Relationen steht im Mittelpunkt der Analyse.

D. Patte, Zur semiotischen Grundlage struktureller Hermeneutik, verweist auf die Relationen zwischen Bedeutungsträgern als bedeutungstragende Strukturen eines Textes und gibt methodische Hinweise zur Analyse, die ansatzhaft an Gen 2 und 3 aufgezeigt werden.

R. Simone, Die Semiotik Augustinus, ist ein mittlerweile geradezu klassischer Aufsatz (hier erstmals in dt. Übersetzung), der die weit entwickelte Sicht Augustins aufzeigt. Er hat insbesondere in de magistro und de doctrina Christiana sich mit den signa auseinandergesetzt und dort auch die Zeichenproduzenten und -rezipienten in seine Reflexion mit einbezogen. Gerade die Auseinandersetzung Augustins mit den sozialen und daher arbiträren Regeln semiotischer Aktivität, den Bedingungen von Produktion und Deutung sprachlicher Botschaften, ist bisher zu wenig berücksichtigt worden.

R. Volp, Die Semiotik Friedrich Schleiermachers, macht auf dessen Versuch der Begründung einer Theorie religiöser Praxis aufmerksam, die auf die Zeichenverwendung und deren Bedeutung im kirchlichen Handeln reflektiert. Bisher wenig bedachte Ansätze Schleiermachers werden dargestellt und reflektiert, etwa seine Aussagen über Sprache als allgemeinem Bezeichnungssystem, die Bedeutung der Kunst im Prozeß der Zeichenproduktion und -kombination, in dem besonders der Begriff der „Darstellung" als Übersetzung von „Mimesis" beachtenswert ist. Wesentlich seine semiotischen Universalkategorien und deren Relevanz in kirchlicher Praxis und ihrer symbolischen Kommunikation.

R. Volp, Situation als Weltsegment und Sinnmarge, ist eine Betrachtung der „Situation" als semiotische Grundkategorie praktischer Theologie. Situation ist sowohl Raum menschlicher Sinnerfahrung (im Sinne etwa von Ramsey's disclosure situation) als auch ein Konglomerat unterschiedlicher Faktoren, die Sinnerfahrung bedingen und die es auch auf zukünftige „Situation" hin zu untersuchen gilt.

R. Fleischer, Zeichen, Symbol und Transzendenz, ist der Versuch mittels einer präzisen Bestimmung der Zeichenfunktionen, religiöse Phänomene als Kommunikationsvorgänge zu beschreiben. Die Erfahrung von Gott ist nur vermittelt über bestimmte Zeichen, zu denen auch eine spezielle, von J. U. Dalferth (etwa: Religiöse Sprechakte als Kriterien der Religiosität? Kritik einer Konfusion, in: Linguistica Biblica, Heft 44, 1979, 101–118) wiederholt kritisierte religiöse Sprache gezählt wird. Die Hinweise auf die Zeichen Symbol und Ritual (gegen W. Jetter) im Gottesdienst verstehen sich als Beiträge zu deren Vieldimensionalität.

K.-H. Bieritz, Zeichen der Eröffnung, ist ein semiotischer Vergleich der Eröffnungsriten der Eucharistiefeier zwischen dem Missale Romanum von 1570 und dem Meßbuch von 1970. Ein überaus interessanter Beitrag, der insbesondere die Überlagerung unterschiedlicher Kodes in deren Bedeutung für das Erlebnis von Gottesdienst aufzeigt.

A. Perrin, Eucharistische Gebete, versteht die Eucharistiefeier als narrativen Prozeß, in dem Gemeinschaft und Individualität in wechselnder Weise durch die Gebete und Bekenntnisse konstituiert werden. Die Vf.in glaubt eine Programmabfolge erkennen zu können, die der Konstituierung einer Handelsgesellschaft entspricht. Die Konstituierung des kollektiven Aktanten, die kontraktuelle Funktion der Eucharistiefeier, die wesentlich als ein Verbindungsgeschehen zwischen Gemeinde und Gott, insbesondere im Eucharistischen Hochgebet, zu verstehen ist sowie die manipulatorischen Funktionen der präsidialen Gebete in der Feier arbeitet sie vermittels theoretischer Ansätze von A. J. Greimas heraus. Dem Rez. bleibt dabei manches fragwürdig, da offensichtlich zu wenig Rekurs auf wichtige semiotische und liturgiewissenschaftliche Vorarbeiten genommen wurde (so fehlt die Verarbeitung bedeutender und klärender Arbeiten zur narrativen Charakteristik von Texten und deren Analyse). Ferner scheinen wesentliche Ergebnisse des Beitrages nur aufgrund der (subjektiven) Erfahrung der Vf.in in (ausgewählten) Eucharistiefeiern im frz. Sprachraum möglich zu sein (Mit den beiden letztgenannten Beiträgen setzt sich meine Besprechung des Bdes im Alw 25, 1983, 244–246, ausführlich auseinander.).

R. Volp / H. Immel, Beten mit offenen Augen, ist ein Erfahrungsbericht über Kodes in einem Abendmahlsgottesdienst, die wegen ihrer gelegentlichen Subjektivität den Rez. allerdings nicht in die positive Beurteilung der Vf. einstimmen lassen.

H. Muck, Die Rezeption einer Dorfliturgie schildert Eindrücke der Analyse eines auf Videoband aufgezeichneten Gottesdienstes. Dieser Beitrag ist gerade für die Reflexion konkreter Gottesdienste bedeutsam.

H. Muck, Was heißt „Aktive Teilnahme"? problematisiert diese geläufige Redeweise und verweist auf die vielfältige mögliche Beteiligung im Sinne eines semantischen Prozesses, in den Gottesdienstteilnehmer einbezogen sind.

Eine breitgefächerte Auswahlbibliographie zählt bedeutende und teilweise schwer zugängliche Werke zu Themenbereichen des Strukturalismus und der Semiotik auf und ermöglicht eine gezielte Weiterbeschäftigung (Nachzutragen wäre m. E.: O. Fuchs, Sprechen in Gegensätzen. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. München: Kösel 1978).

Der Bd ist eine gelungene Zusammenstellung verschiedenster semiotischer Arbeiten im theologischen Bereich. Die Semiotik wird in der ihr angemessenen Komplexität dargestellt und anhand einiger Fallbeispiele interessant angewendet. Der Beitrag von A. Perrin fällt im Gesamt der lesenswerten und überwiegend wichtigen Beiträge nach Ansicht des Rez. aus dem Rahmen. Zu unpräzise und vage ist die Analyse. Da besticht die Klarheit des Aufsatzes über Augustinus um so mehr, die Deutlichkeit der Gedanken von R. Volp, die direkte Praxisrelevanz der Beiträge von K.-H. Bieritz und H. Muck. Insbesondere für den Bereich der Liturgiewissenschaft ergeben sich vielfältige Anregungen, gottesdienstliche Feiern auch als Prozesse der Zeichenproduktion und -rezeption zu verstehen. So ist denn trotz der genannten Anfragen, der gelegentlich oberflächlichen Anmerkungen (etwa bei dem Beitrag von J. Delorme) und der mehrmals fehlenden Hinweise auf bestehende dt. Übersetzungen oder Originale von Standardwerken (etwa wird H.-G. Gadamer, Truth and Method angegeben, 73) der Bd für das weitere Gespräch zwischen Semiotik und Theologie unentbehrlich.

Freiburg Michael B. Merz

Coenen, Hermann Josef: **Ich suche einen Faden.** Jugendgottesdienste. – Düsseldorf: Patmos-Verlag 1983. 216 S. DM 24.–

Die Frage nach einer ansprechenden und lebendigen Gestaltung der Jugendgottesdienste sollte nicht allzu schnell beiseite getan werden. Denn die Jugend hat ein Recht auf Gottesdienstformen, die sie ansprechen. Dabei mag in letzter Zeit auffallend sein, daß „spektakuläre Aktionen" innerhalb der Feier nicht mehr so hoch im Kurs stehen wie vor einigen Jahren. In einem hektischen und von showartigen Aktionen teilweise überhäuften Alltagsleben scheint das gesprochene Wort an Wert zu gewinnen. Die Wort-Meditation gewinnt an Bedeutung, was selbstverständlich eine stärkere geistige Beanspruchung mit sich bringt. Dies sollte jedoch nicht als hemmend für die jugendmäßige Gestaltung von Gottesdiensten angesehen werden.

Pfr. H. J. Coenen aus der Gemeinde Herz-Jesu in Marl-Hüls, einer Großstadt im Ruhrgebiet, legt mit seinem neuen Buch 17 Modelle meditativ gestalteter Gottesdienste dar. Im Vorwort betont er, daß die einzelnen Gottesdienste sich an junge Erwachsene und Jugendliche der gehobenen Bildungsschicht richten.

Die Modelle greifen Themen aus dem Lebene junger Menschen auf; z. B.: „Ich habe einen Traum" oder „Warum ich nicht aussteige".

Zudem finden sich im vorliegenden Buch auch Gottesdienst-Vorschläge zu den „Lebenswenden": sprich „Taufe" und „Hochzeit".

Beide Modelle weichen etwas vom offiziellen Ritus ab, bleiben aber durchaus im Rahmen. Etwas speziell auf die entsprechende Situation des einzelnen Brautpaares ausgerichtet, bietet der von Hermann Josef Coenen vorgelegte Hochzeitsgottesdienst eine willkommenene Anregung zur lebendigen Gestaltung einer Trauung (als Wortgottesdienst oder in Verbindung mit der Meßfeier). Hierbei lassen sich durchaus einige Dias einsetzen.

Die Gestaltungsfreude des Zelebranten kann neuen Auftrieb erhalten. Liturgie sollte nicht einseitig und einfallslos werden!

Zur musikalischen Seite der einzelnen Gottesdienste kann gesagt werden: Hier finden sich sowohl neues Liedgut wie althergebrachte Lieder aus dem Gotteslob. Dadurch läßt sich eine entsprechende Auswahl treffen.

Mit dem Hrsg. bleibt zu hoffen, daß sich derartige Ansätze für ansprechende liturgische Feiern auch in der sozialen Schicht unserer jungen Arbeiter finden lassen. Eine sehr wichtige aber auch schwere Aufgabe! Dennoch sollte der Weg dorthin beschritten werden.

Mettmann Herbert Bodewig

Labudda, Alfons: **Begräbnisfeier in Polen bis Rituale von Piotrków (1631).** Geschichtlich-liturgische Studie. – Warschau: Akademie der Katholischen Theologie 1983. 335 S. (Textus et Studia. Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia Vol. XIV). kart.

Labudda, Alfons: **Liturgia Pogrzebu w Polsce. Do Wydania Rytuału Piotrkowskiego (1631).** Studium Historyczno-Liturgiczne. – Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1983. 335 S. (Textus et Studia. Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia Vol. XIV). kart.

Bis heute verfügen wir nicht über die Monographie des Begräbnisritus. M. P. Philippeau, der gegenwärtige Forscher dieser Zeremonie, stellte in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts fest, daß sich seit E. Martene, also seit 300 Jahren, niemand damit beschäftigte. Rolands Arbeit hat schon ihre Aktualität verloren. Andere Arbeiten zum Thema Begräbnis haben im Grunde genommen den seelsorgischen Charakter (Th. Maertens).

B. Bürkis Diss. (1969) stellt die neueste Bearbeitung des Begräbnisritus vom Standpunkt der Geschichte aus, in der Zeit vom christlichen Altertum bis zur Reformation, dar. Sie ist wertvoll und zwar aus dem Grunde, weil sie eine kurze Besprechung der protestantisch-evangelischen Liturgie des Begräbnisses enthält. Auf dieser Basis, auch wenn man eine Reihe von monographischen Bearbeitungen wie Trierer Begräbnisritus, Begräbnis des Königs usw. außer Acht läßt, äußert sich der Wert der Arbeit von Labudda.

Der Autor stellt die Begräbniszeremonie in Polen bis 1531 dar; d. h. bis der Ritus von Piotrków, der in Anlehnung an Rituale Romanum Paulus V. aus 1614 bearbeitet wurde, zum Vorschein kam. Die untere Grenze des Studiums zieht das ältere liturgische Buch, das den polnischen Begräbnisritus, d. h. den Sakramentar von Tyniec der Jahre 1070–1080, enthält. Die liturgischen Bücher bestimmen auch den Umfang durchgeführter Forschungen. Sie kommen von den Diözesen, die zur Erzdiözese Gniezno gehörten: insbes. Gniezno, Kraków, Wrocław, Płock, Poznań, Wilno. In bestimmtem Umfang hat der Autor auch die Nebenstellen der Diözese Warmia berücksichtigt; das Zurückgreifen auf andere Diözesen erschwerte der Mangel an Quellen.

Der gegenwärtige Stand der Forschungen nach der Begräbniszeremonie in Polen als auch der in liturgischen Büchern entdeckte Inhalt bestimmten den folgenden Aufbau der Arbeit:

Das 1. Kap. hat den Charakter einer Einführung und stellt den heidnischen Begräbnisritus, der in Polen herrschte, dar. Er zeigt auch, wie sich dieser Ritus mit der Aufnahme des Christentums stufenweise den christlichen Charakter enteignet. Diesen Teil der Arbeit hat der Vf. in Anlehnung an die Ergebnisse der archäologischen Forschungen als auch in Anlehnung an die Analyse der außerliterarischen Quellen bearbeitet. In diesem Kap. finden wir auch die Bemühungen der Missionare und der Kirchenverwaltung, die die Einführung der christlichen Begräbnisform erstrebten. Im 2. Kap. konzentriert sich der Autor auf die Beschreibung der Begräbnisformen bis zum Ende des 13. Jh. Ungewöhnlich bescheidene Quellenbasis dieser Epoche verursachte, daß die dargestellten Ergebnisse von der Analyse der außerliturgischen Quellen – wie die Chronik, das Heiligenleben, ikonographische Abbildungen – entnommen wurden.

Das 3. Kap. stellt die Begräbniszeremonie in Polen vom 14. Jh. bis 1613 dar – d. h. bis zur Erscheinung des Ritus von Piotrków. Reichliche Quellen erlaubten dem Autor die unterschiedlichen Begräbniszeremonien zu zeigen. So hat der Vf. folgende Zeremonien unterschieden:

– feierliche Begräbnisse, die der Autor am Beispiel der Begräbnisfeier eines Herrschers, eines Bischofs, eines Geistlichen und der damals hochstehenden Bevölkerungsschichten aufzeigte,

– gewöhnliche Begräbnisse (d. h. die der armen Leute),

– Sonderbegräbnisse, z. B. das Begräbnis eines Kindes, einer Wöchnerin, eines aus der Kirchengemeinde ausgeschlossenen.

Im Anhang hat der Vf. 25 Formulare des Ordo Exequiarum veröffentlicht. Er hat mit dem Gebet für die Verstorbenen im Gertruds-Gebetbuch (11. Jh.) begonnen und mit dem (Ritus) Rituale von Piotrków geendet. Der Autor hat auch 14 das Begräbnis darstellende Abbildungen veröffentlicht. Sie kommen aus der Zeit des 12. bis 17. Jh.s. Die Quellenbasis, an der der Vf. seine Diss. anlehnte, ist imposant. In der Arbeit wurden 76 handgeschriebene, liturgische Gebetsbücher verwendet, die aus dem 11. bis 17. Jh. stammen. Die Quellen wurden noch mit 34 Inkunabeln und alten Drucken aus dem 15. und 16. Jh. bereichert; außerdem werden 238 Behandlungen angeführt.

Das erste liturgische Buch in Polen, das die Begräbniszeremonie enthält, ist, wie gesagt, das Sakramentar von Tyniec (11. Jh.), das aus dem Rheinland stammt: „Ordo in agenda mortuorum". Das Buch ist die älteste, noch erhalten gebliebene Begräbniszeremonie, doch erlebte diese Urkunde leider weder eine Monographie noch eine Kritikausgabe. In diesem Zusammenhang weiß man nicht, welchen Charakter sie hat. Ist es ein Diözesanbuch oder ein Ordensbuch? Die älteste Diözesanagenda ist die des Bischofs von Wrocław – Henryk I. aus Wierzbno (1302–1319). Die Lücken zwischen dem Sakramentar von Tyniec und der Agende Henryk I. füllen die Zisterzienserbücher. Zur besseren Charakteristik der Quellen muß man noch erwähnen, daß der Vf. in seiner Arbeit die außerliturgischen Quellen benutzte: vor allem polnische Synodalordnungen, Chroniken, Heiligenvita. Schade, daß der Autor die beste Bearbeitung (J. Gottschalk) des Lebenslaufes der hl. Jadwiga Slaska nicht aufgeführt hat sowie manche Tagebücher aus dem 15. und 16. Jh. und die ältesten ikonographischen Darstellungen der Beerdigung. Der Autor hat auch auf die volkskundlichen und literarischen Forschungen sowie auf Ergebnisse archäologischer Forschungen zurückgegriffen.

Zur Auseinandersetzung greift L. auch auf die liturgischen Quellen außer Landes zurück: er verwendete die Agenden aus Ołomuniec (von 1478 und 1568); die Bearbeitung der Agende aus Augsburg (J. A. Hoeynck), aus Trier (H. Frank), aus Konstanz (A. Dold), Würzburg, Mainz und Bamberg (H. Reifenberg). Einen kritischen Blick auf diese Arbeit verlangte die Bearbeitung der erhaltenen Testamentarordnungen, in denen wir genaue Anordnungen bezüglich der Begräbnisverrichtung finden. Es drängt sich auch die Frage auf, ob es einen eigenen Ritus gab, der die Begräbniszeremonie für Verurteilte, für kämpfende oder ums Leben gekommene Soldaten und Feinde vorschrieb.

Es scheint, daß die Analyse der bewahrten Grabreden großen Nutzen bringen könnte. Man muß aber feststellen, daß der Vf. in dieser Arbeit gute Kenntnisse der Quellen aufzeigt. Er war imstande, analytische und vergleichende Methoden anzuwenden und damit eine bahnbrechende Synthese zu schaffen.

Poznań Boguslaw Nadolski

Berger, Rupert: **Ihr seid mit Christus auferweckt.** 30 Wortgottesdienste zu Meßfeiern für Verstorbene. – (München): Don Bosco (1982). 69 S. kart. DM 9.80

Angesichts vor allem in größeren Gemeinden wöchentlich mehrerer Totenmessen, ergeben sich mancherlei Probleme: eine „Gemeinde", der oftmals nicht einmal mehr der Text des Herrengebetes vertraut ist, ungute Routine des überforderten Priesters, bei zunehmendem Priestermangel auch die Notwendigkeit von Wortgottesdiensten durch Diakone. Der Vf. versucht als anerkannter Liturgiewissenschaftler und praktischer Seelsorger mit diesen Modellen Hilfen zu geben für Einführung, Kyrie-Rufe, Orationen, Fürbitten, Einladung zum Vaterunser, Hinweise auf mögliche Schriftlesungen und Präfationen. Seit den problematischen Modellen von P. Brenni (Gottesdienste für Verstorbene, München 1975) und dem Werkbuch für die pastoralliturgische Praxis (K. Richter u. a., Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer, 3. Aufl. Freiburg 1981) handelt es sich hier um die der liturgischen Erneuerung gerecht werdende Hilfen.

Münster Klemens Richter

Fischer, Balthasar: **Die Psalmen als Stimme der Kirche.** Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit. Hrsg. von Andreas Heinz anläßlich des 70. Geburtstages von Prof. Dr. Balthasar Fischer am 3. September 1982. – Trier: Paulinus 1982. 247 S. kart. DM 52.–

Das Titelblatt macht es schon kenntlich: Bei der Veröffentlichung, die hier kurz vorzustellen ist, handelt es sich um eine Sammlung von Beiträgen – zehn an der Zahl –, die der Vf. schon zuvor publiziert hat und die nun – in weithin unverändertem Nachdruck – nochmals zugänglich gemacht werden. Als Ausnahme zu nennen sind diesbezüglich die unter Nr. 10 abgedruckten Studien zu den Psalmen 3.8.16(15).17(16).19(18). Diese sind der Untersuchung entnommen, die der Vf. seinerzeit zum Thema „Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes" erstellt (Betreuung: Theodor Klauser) und 1944 an der Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Habil.-Schrift eingereicht hat; die widrigen Zeitumstände, für die die letztgenannte Jahreszahl steht, haben damals eine Veröffentlichung dieser Arbeit nicht zugelassen.

Die übrigen Beiträge sind in der chronologischen Folge ihrer Erstveröffentlichung abgedruckt: (1) „Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche" (Bonner Antrittsvorlesung des Vf. vom Februar 1946; Erstdruck 1949) – (2) „Die Psalmenfrömmigkeit der Regula S. Benedicti" (1949/1950) – (3) „Conculcabis leonem et draconem. Eine deutungsgeschichtliche Studie zur Verwendung von Ps 91 (90) in

der Quadragesima" (1958) – (4) „Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert" (1962) – (5) „Psalmus est libertatis laetitia. Zum Psalmenlob des Ambrosius" (1963) – (6) „Das Taufmotiv an der Schwelle des Psalters. Die frühchristliche Deutung von Ps 1,3 a und ihr Schicksal bei den lateinischen Kirchenvätern" (1963/64) – (7) „Das Motiv vom Psalm als Stimme des leidenden Christus im Brief des heiligen Athanasius an Marcellinus" (1974 – bisher nur in frz. Fassung zugänglich) – (8) „Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971" (1973) – (9) „Coram Deo = coram Christo. Ein Beitrag zur Interpretation des benediktinischen Profeß-Gebetes ‚Suscipe me': Ps 119 (118), 116" (1980).

Was hier zunächst nach bloßer Auflistung durch den Rez. aussehen könnte, gibt schon bei etwas näherem Zusehen einen recht aufschlußreichen Einblick in die vorliegende Publikation. Ein Blick auf die Daten der Erstveröffentlichung der einzelnen Beiträge läßt erkennen, wie groß der zeitliche Bogen ist, den diese Studiensammlung spannt: Die Beiträge umfassen insgesamt fast vier Jahrzehnte wissenschaftlicher Arbeit, einer Arbeit zumal, deren beständiges Interesse dem Bemühen um eine „christliche *relecture* des Psalters" (228) gegolten hat.

Von hierher fällt dann auch ein besonderes Licht auf den unter Nr. 8 abgedruckten Beitrag „Neue Hilfen zum christlichen Psalmenbeten in der nachkonziliaren Liturgia Horarum von 1971": Das Breviarium Romanum von 1568 war inzwischen abgelöst durch die Liturgia Horarum von 1971 und damit ein entscheidender Reformschritt getan, um das Breviergebet wieder zur Feier des Tagzeitengebetes werden zu lassen. So gesehen, könnte der genannte Beitrag daher auch recht gut am Ende der vorliegenden Studiensammlung stehen. Denn in diesem Beitrag kann der Vf. – im Jahr 1973 – von dem, was eigentlicher Zielpunkt seiner wissenschftlichen Bemühung war und was ohne diese wie auch ohne manch andere theologische Vorarbeit so wohl kaum möglich geworden wäre, bereits als von einem Stück Gegenwart reden: von der Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens unserer Kirche. Freilich gilt das – man braucht es kaum ausdrücklich festzuhalten – nicht ohne Einschränkung. Nicht nur, weil sich – wie in anderen Bereichen der Gottesdienst-Reform auch – manches bezüglich der Feier des Stundengebetes immer noch erst im Stadium der Buchreform befindet, so manches an Erneuerung – auch 1983! – in der Praxis vor Ort erst noch zu realisieren ist; der Vf. wird auch daran denken, daß die Psalmen-Orationen, deren Bedeutung für einen christlichen Vollzug des Psalters er herausgestellt hat (vgl. Nr. 8, hier S. 131–134), in die endgültige Fassung des deutschsprachigen Buches für das Tagzeitengebet nicht Eingang gefunden haben.

Auch die Lektüre einer wissenschaftlichen Publikation geschieht nicht unbeeinflußt von der Lebensgeschichte des jeweiligen Lesers. Für Theologen der nachwachsenden Generation liegt der Gottesdienst vorkonziliarer Prägung schon fast außerhalb ihres eigenen, noch wachen Erfahrungshorizonts. Das prägt notwendigerweise das wissenschaftliche Interesse und die daraus resultierende Aufmerksamkeit bei der Lektüre einer Studiensammlung wie der vorliegenden. Für junge Theologen dürften deshalb die „Studien zu ausgewählten Psalmen", wie sie unter Nr. 10 abgedruckt sind, so etwas wie ein Schlüssel sein. Nicht nur, weil die dortigen Darlegungen auf weite Strecken geradezu spannend zu lesen sind (das gilt durchwegs auch für die übrigen Beiträge); vor allem wird in diesen Psalmen-Studien unter Zuhilfenahme aller wissenschaftlichen Sorgfalt zugleich ein spiritueller Zugang zum Psalter erschlossen.

Wie auch beim Vf. selbst diese Psalmen-Studien in der Erarbeitung zeitlich vorausgelegen haben – sie sind ja, wie eingangs schon erwähnt, seiner Habilitationsschrift entnommen –, so gewinnt aus ihnen nun auch die Lektüre der übrigen Beiträge im vorliegenden Sammelband ganz erheblich. Das gilt bspw. für die Beiträge zur Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (1), über „Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert" (4) und den schon erwähnten Beitrag zur Liturgia Horarum von 1971 (8) ebenso wie etwa für die deutungsgeschichtlichen Studien zu Ps 91 (90) (3) und Ps 1,3a (6).

Man möchte diesen Band „Gesammelter Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit" nicht nur den wissenschaftlich tätigen Theologen in die Hand wünschen, sondern ebenso den Seelsorgern; die Impulse, die man darin – neben und aus der wissenschaftlichen Erarbeitung – für die Feier des Stundengebetes und den entsprechenden persönlichen Glaubensvollzug erhält, können zugleich helfen, auch einer Pfarrgemeinde den Zugang zum Psalter zu erleichtern.

Nicht unerwähnt bleiben soll zum Schluß, daß im Anhang die wichtigsten Veröffentlichungen des Vf.s bibliographiert, die von ihm seit 1972 betreuten Dissertationen aufgeführt sind und auch ein Register („Schriftstellen", „Personen, Orte", „Autoren") angefügt ist.

Dem Autor, dem Herausgeber A. Heinz – Nachfolger von Balthasar Fischer als Ordinarius an der Theologischen Fakultät in Trier – sowie dem Verlag gebührt Dank dafür, daß sie diese Studien, die – wie der Hrsg. in seinem Vorwort zurecht anmerkt (14) – an wissenschaftlichem Wert und an Aktualität nicht verloren haben, mit der vorliegenden Publikation nun neu zugänglich gemacht haben. Es ist so ein bedeutendes Stück „Wissenschaft vom christlichen Gottesdienst" (vgl. den so überschriebenen Beitrag des Vf. in TThZ 83 [1974] 246–251) und damit zugleich auch liturgiewissenschaftliche Bemühung um die Erneuerung unseres gottesdienstlichen Lebens dokumentiert worden.

Planegg August Jilek

Weber, Josef: **„Erfüllungsunvermögen" in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.** Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. – Regensburg: Pustet (1983). 218 S. (Eichstätter Studien, Neue Folge Bd XVII). kart. DM 48.–

Die Einleitung dieses Buches macht eine nicht aus der Luft gegriffene Sorge des Autors deutlich: wo soll eine Doktor-Diss. über das „Erfüllungsunvermögen" ihren Platz finden angesichts während der Bearbeitung des Themas erschienener Monographien über die Behandlung der psychischen Krankheiten in der Rota-Rechtsprechung (A. Dordett, Eheschließung und Geisteskrankheit, Wien u. a. 1977; H. Barrois, Die Personalität des Menschen in der Bewertung der neueren kirchlichen Gerichtsbarkeit, Freiburg 1978) und über die mit diesem Fragenkreis verbundenen rechtlichen Probleme (K. Lüdicke, Psychisch bedingte Eheunfähigkeit, Frankfurt 1978)? Es ist gut, daß der Vf. nicht von seinem Vorhaben Abstand genommen hat, sondern sich zu einer eigenen Systematik entschlossen hat, die im Titel allerdings zu kurz kommt: er handelt nicht nur über die Rechtsprechung des römischen Obergerichtes, sondern auch über die verschiedenen Thesen der Literatur.

Im ersten Teil der Arbeit (13–33) legt der Vf. den Hintergrund dar, auf dem die Relevanz (und Brisanz) des Ehenichtigkeitsgrundes „Erfüllungsunvermögen" zu sehen ist: die Neubesinnung des 2. Vat. Konzils auf ein personales Wesensverständnis der Ehe, besonders in der Konstitution „Gaudium es Spes". Dem Leser wird damit vor Augen geführt, was einem Ehepartner zu erfüllen möglich sein muß, damit er ehefähig ist, welche psychisch bedingte Unfähigkeit zur nichtigen Ehe führt. Dabei kann der Vf. einen ersten Schritt tun hin auf eine Erweiterung des „wesentlichen Konsensobjektes", einen Schritt, den der Rez. in seiner o. g. Arbeit noch nicht gewagt hat: Die Liebe wird als eigenes Wesenselement der ehelichen Lebensgemeinschaft sichtbar, wenn auch nicht die rein affektive Liebe (amor complacentiae), sondern die auch dem bewußten Wollen zugängliche Hinwendung zum Wohl des anderen (amor benevolentiae).

Teil 2 des Buches (34–137) folgt einem gemischten Ordnungssystem: bei der Untersuchung des Nichtigkeitsgrundes „Erfüllungsunvermögen" in der Rotarechtsprechung gliedert der Vf. zunächst nach psychischen Erscheinungsbildern (Nymphomanie, Homosexualität, Psychose, Unreife u. a.), verfolgt dann aber zu jedem Punkt das historische Werden in chronologischer Folge der besprochenen Urteile. Damit wird neben dem Fortschreiten der Erkenntnis zugleich die Fallgebundenheit eben dieser Erkenntnis deutlich gemacht. Neben den Entwicklungen hin auf eine Anerkennung des Nichtkeitsgrundes führt der Vf. aber auch die gegenläufigen Tendenzen auf sowie die Grenzziehungen, die die Apostolische Signatur als oberster Revisionsgerichtshof vorgenommen hat.

Der dritte Teil, über den der Buchtitel leider schweigt, verfolgt die in der Analyse der Rotarechtsprechung zutage getretenen Rechtsfragen durch die internationale Literatur. Dieser Abschnitt (138–200) macht immerhin fast ein Drittel des Gesamtumfangs aus, aber von seiner Bedeutung her wohl mehr als die Hälfte. Denn hier werden die Rechtsprobleme, die ja jeder Fallentscheidung vorzugeben sind, von der Einengung und Akzentuierung befreit, der sie in der Darstellung durch die Urteile notwendig unterliegen. So enthält der dritte Teil das, was als für die Weiterarbeit in Theorie und Praxis festellbarer Sachstand zu bezeichnen ist.

Das Buch enthält neben den üblichen Registern (Quellen, Literatur, Personen und Sachen) ein Verzeichnis der zitierten Rota-Urteile, das zum Nutzen des Leser angibt, wo die Entscheidungen verarbeitet worden sind. Weniger zweckmäßig ist es, gebrauchte Abkürzungen nicht selbst aufzulisten, sondern dafür auf andere Werke zu verweisen, wie hier den „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts". Das mag vor Auslassungen schützen, hilft aber dem Leser wenig, zumal dem fremdsprachigen, dem die Abkürzungen am ehesten unbekannt sind.

Zur Kritik wäre zu sagen: Wie repräsentativ sind die Ausführungen über die Rota-Rechtsprechung angesichts der Tatsache, daß umfassendere Veröffentlichungen von Urteilen jeweils fast 10 Jahre nachhinken, in Zeitschriften vorab publizierte Sentenzen aber nur eine willkürliche Auswahl bieten? War es nicht möglich, das Arbeitsmaterial bei der Rota einzusehen? Man kann auch von nur zum Teil veröffentlichten Urteilen erfahren, in welchem Sinne entschieden wurde (vgl. 61 Anm. 134).

Gelegentlich merkt man dem Buch an, daß der Vf. sich erst hineinfinden mußte. In sehr übersichtlicher Weise rückt er zitierte Passagen aus Urteilen ein und verbindet sie mit eigenen Worten. Bei

diesen verwendet er anfänglich den Indikativ, so daß es dem Leser schwer wird zu entscheiden, ob hier der Autor selbst Stellung nimmt oder referiert. Etwa ab S. 45 schwimmt der Vf. sich frei und trennt klar. Ähnliches gilt für die Aufbereitung der dargestellten Urteile. Erst ab S. 42 schließt er die Wiedergabe mit eigenen Zusammenfassungen ab, die dem Leser die Frucht des Bemühens aufschlüsseln.

Bleiben Kleinigkeiten zu nennen: das vom Vf. (wie von vielen anderen Autoren) als unveröffentlicht zitierte Werk von P. Huizing „Schema structurae iuris canonici latini de matrimonio" ist im Band II der Theologia moralis des Alphonso van Kol SJ, Barcinone u. a. 1968, S. 435–683 gedruckt. Von den wenigen Druckfehlern hat nur einer Bedeutung und ist bedingt durch die überaus originalgetreue Zitierweise des Vf.s: Er gibt alle Fehler, die er in den Vorlagen findet, verläßlich wieder (Augustoni statt Agustoni [119, 120, 177, 213], supti statt sumpti [63], anonimytate statt anonymitate [64], subieciatur statt subiiciatur [85], est statt et [85]). Solche Fehler zu korrigieren verstieße wohl nicht gegen das Gebot wissenschaftlicher Genauigkeit, mindestens aber wäre eine Kennzeichnung des Fehlers am Platze.

Das Fazit über dieses Buch kann nur positiv lauten: In gut verständlicher Aufbereitung, durchsichtiger Systematik und (schrittweise gewonnener) Durchdringung der Materie trägt der Vf. die Entwicklung der Rota-Rechtsprechung und den Streitstand in der Literatur vor. Er „schreibt", damit nicht ein weiteres Buch aus schon vorhandenen „zusammen", sondern leistet eine wegen der Vielfältigkeit der Aspekte, Ansätze, Fragestellungen und Anliegen nicht einfache Aufschlüsselung, die Ausgangspunkt für weiteres Nachdenken zu diesem Fragenkreis sein wird. Um eine Fortschreibung seines Werkes in gemessenen Abständen sei er schon hier und heute gebeten.

Greven Klaus Lüdicke

Deutsch-Französische Kolloquien Kirche – Staat – Gesellschaft (Straßburger Kolloquien). Colloques franco-allemands Eglise – Etat – Societé (Colloques de Strasbourg). Hrsg. von / Publiés par Joseph Listl / Jean Schlick. Kehl am Rhein / Straßburg 1982, N. P. Engel Verlag.

Band 1/Tome 1: Parteien und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich – Partis politiques et Eglises en France et en République fédérale d'Allemagne. 70 S., DM 36.–

Band 2/Tome 2:Wahlen zum Europäischen Parlament: Stellungnahmen der Kirchen und der Christen – Positions des Eglises et des chrétiens lors des premiéres élections directes du Parlament européen. 99 S., 36.–

Band 3/Tome 3: Staat, Schule, Kirche in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich – Etat, Ecole et Eglises en France et en République fédérale d'Allemagne. 107 S., DM 36.–

Band 4/Tome 4: Grundfragen des Bildungswesens in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich – Problèmes scolaires en France et en République fédérale d'Allemagne. 127 S., DM 36.–

Bei gleichzeitiger Abnahme von Band 1– 4 Gesamtpreis DM 104.–

Seit dem Jahre 1978 finden alljährlich im Herbst in der Universität Straßburg „Deutsch-Französische Kolloquien zum Verhältnis Kirche, Staat und Gesellschaft" statt. Ziel dieser vom Gedanken der europäischen Einigung und Verständigung geleiteten Tagungen ist es, „die in vieler Hinsicht unterschiedliche rechtliche, kirchliche und politische Situation und die verschiedenen Standpunkte, vor allem aber auch die gemeinsamen Aufgaben und Probleme, denen sich die Kirchen in Frankreich und Deutschland gegenüber sehen, ohne Vorurteil und in offener Aussprache zu erörtern".

Diesem Anspruch werden die hier anzuzeigenden ersten 4 Bde der „Straßburger Kolloquien", in denen die in den Jahren 1978–1981 in dt. und frz. Sprache gehaltenen Referate in ihrem jeweiligen Originalwortlauf abgedruckt sind, in hohem Maße gerecht. Eine ausführliche Zusammenfassung in der jeweils anderen Sprache ist jedem Referat beigegeben.

Die Spannweite der Beiträge, die im Rahmen des bisher Möglichen eine vorzügliche Auswahl aktueller Fragestellungen und Probleme auf dem Gebiet der Zuordnung von Kirche, Staat und Gesellschaft bieten, reicht von einer Situationsanalyse der Parteien und Kirchen in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland in der Zeit nach 1945 über die Wahlen zum Europäischen Parlament aus der Sicht der Kirchen und der Christen bis zu den Grundfragen des Schul- und Bildungswesens in den beiden Nachbarländern. Von den Referaten, die hier in ihrer Gesamtheit nicht ausführlich besprochen werden können, sollen nur einige Punkte zusammenfassend gewürdigt und am Maßstab einer gesamteuropäischen Perspektive für das Verhältnis von Kirche und freiheitlich-pluralem Gemeinwesen gemessen werden.

Bereits die anläßlich des 1. Straßburger Kolloquiums von R. Rémond (Paris), H. Maier (München), F. G. Dreyfus (Paris-Straßburg) und K. Forster (München) zum Thema „Parteien und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich" gehaltenen Referate machten deutlich, daß bei allem Bemühen um eine länderübergreifende Betrachtung des Staat-Kirche-Verhältnisses die prägende Bedeutung der historischen Entwicklungslinien für die jeweilige politisch-gesellschaftliche Situation nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Wer sich mit der Thematik Staat-Kirche-Gesellschaft ernsthaft beschäftigt, wird diese Interdependenz zwischen gegenwartsbezogenen Analysen und geschichtlichen Entwicklungen beständig feststellen können.

R. Remond stellte die zahlenmäßige Prädominanz des kath. Bevölkerungsteils in Frankreich als religionssoziologischen Befund in den Vordergrund seiner Betrachtungen. Die geschichtlich begründete Herkunft Frankreichs als „katholisches Land" (Schlußwort von U. Scheuner, Bd 1, 59) weist gegenüber der Situation in der Bundesrepublik Deutschland auf einen der „natürlichen" Unterschiede in der Verhältnisbestimmung von Parteien und Kirchen hin, der dazu geführt hat, daß der von den Referenten angesprochene Problembereich sich in Frankreich auf die Gegenüberstellung von Parteien und kath. Kirche konzentriert. Dies bewirkte zugleich, daß in Frankreich zwischen der kath. Kirche und einem historisch an die Revolutionsjahre anknüpfenden antikatholischen Lager nicht unerhebliche Gegensätze entstanden, die staatlicherseits auf ein Zurückdrängen der kath. Kirche aus dem Zentrum der Politik gerichtet waren und in der Parteienlandschaft das Entstehen einer vermittelnden, kirchliche Interessen vertretenden dritten Kraft verhindern mußten.

Ganz anders verlief die Entwicklung in Deutschland, die insbesondere im 19. Jh., wie K. Forster in seinem Referat „Der Standort der Kirchen zur politischen Grundorientierung der Parteien in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945" (Bd 1, 39ff.) anschaulich dargestellt hat, wesentlich durch protestantische und liberale Kräfte bestimmt worden ist.

In Deutschland hat der wachsende staatliche und gesellschaftliche Druck, der – insbesondere in Preußen – auf die kath. Kirche und die Katholiken ausgeübt worden ist, zur Gründung der Deutschen Zentrumspartei geführt. Nach der Kulturkampfära wurde das Zentrum bis zum Jahre 1933 nicht nur zu einer staatsbejahenden, sondern im Vollsinn des Wortes zu einer „staatstragenden" Partei. Ein Ergebnis dieser zu einer „Kompromißsituation" führenden Entwicklung sind die bekannten Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, die trotz der vorgesehenen Trennung von Staat und Kirche in der Wurzel („Es besteht keine Staatskirche"), einem laizistischen Staat, im Gegensatz zu Frankreich, eine definitive Absage erteilt haben. Nicht von ungefähr hat das Grundgesetz, wie die Ausführungen von H. Maier zur Parteiengeschichte in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Jahre 1945 verdeutlichen (Bd 1 20ff.), diesen Kompromiß durch eine nahezu vollständige Rezeption der Weimarer Kirchenartikel erneuert.

★

Das Verhältnis der Kirchen zu den Parteien wird unter dem Aspekt der Stellungnahme der Kirchen und der Christen zu der ersten Direktwahl zum Europäischen Parlament in Bd 2 der Straßburger Kolloquien um eine interessante Variante bereichert. Das Thema selbst ist dabei von den Veranstaltern zu Recht bereits frühzeitig gewählt worden, haben sich doch die Kirchen, wie die Referate von A. Bleckmann (Münster), J. Roes (Nijmwegen), H. Oberreuter (damals Berlin, nunmehr Passau), F. M. Broglio (Florenz), und J. Robert (Paris) erkennen lassen, in der Zeit nach 1945 von Beginn an und zum Teil sehr nachdrücklich für das Werk der europäischen Einigung eingesetzt.

Zu begrüßen ist, daß der Einführungsbeitrag des angesehenen Münsteraner Völkerrechtlers A. Bleckmann dem mit Fragen des Europarechts nicht ständig befaßten Leser zunächst einen vorzüglichen Überblick über die Struktur und die Kompetenzen bietet, die dem Europäischen Parlament nach seiner ersten Direktwahl in der Gegenwart zustehen und in Zukunft möglicherweise zuwachsen werden. Die weiteren Beiträge überprüfen in einer hierzu in diesem Umfang selten anzutreffenden Problemvertiefung die Rolle der Kirchen im System der internationalen Beziehungen und zeichnen darüber hinaus ein interessantes Bild des Christen im Verhältnis zu dem jeweiligen politischen Gemeinwesen, in dem er lebt. Die Referate verdeutlichen einmal mehr, daß die Kirchen zwar grundsätzlich versuchen, wenn auch von Land zu Land mit unterschiedlichen Akzenten, auf das Werk der europäischen Einigung fördernden Einfluß zu nehmen; sie zeigen aber auch, daß andererseits das Engagement der Christen in den einzelnen Ländern höchst unterschiedlich ist. Eine bestimmte Typologie des Verhaltens der Kirchen und der Christen gegenüber europäischen Problemen entwickelt das Kolloquium hier nicht und kann diese Aufgabe auch nicht übernehmen; bemerkenswert ist immerhin die nach der Lektüre der Referate zu treffende Feststellung, daß das christliche Wählerpotential bei der ersten Europawahl mit seiner Entscheidung, überhaupt zu wählen, ein größeres Interesse an der europäischen Einigung zeigte, als dies – wie das Wahlergebnis einer Mitte-Rechts-Mehrheit im Europäischen Parlament zeigt – im sozialistischen Lager der Fall war.

★

Ein letztes Problemfeld wird schließlich in den Bden 3 und 4 der Straßburger Kolloquien erörtert, nämlich die mitunter spannungsreichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche im Bereich der Schule

(Bd 3), und des Bildungswesens allgemein (Bd 4), insbesondere auf dem Gebiet der Freien Schulen. Während die Autoren von Bd 3 – Ch. Starck (Göttingen), J. Imbert (Paris), H. Lecheler (früher Marburg, nunmehr Erlangen) und R. Epp (Straßburg) – einen Überblick über die Entwicklung des Bildungswesens, und zwar vorzugsweise des Schulwesens in Frankreich und in der Bundesrepublik Deutschland seit dem 2. Weltkrieg bieten, wird in Bd 4 von T. Oppermann (Tübingen), M. Tardy (Straßburg), O. Vallet (Paris), M. Zimmermann (Straßburg) und J. Dikow (Münster) ein außerordentlich interessantes bildungsgeschichtliches und politisches Hintergrundbild der Schulorganisation in den beiden Nachbarstaaten Bundesrepublik Deutschland und Frankreich gezeichnet. Alle Referate zeigen dabei, daß die Auseinandersetzungen über die Schule in der Bundesrepublik Deutschland ebenso wie in Frankreich determiniert sind durch das jeweilige Vorverständnis über das Verhältnis von Staat und Gesellschaft und deren Kompetenzabgrenzungen. Th. Oppermann, ein ausgewiesener Kenner des Kulturverfassungsrechts, hat dies an anderer Stelle bereits grundlegend erörtert (vgl. ders., Kulturverfassungsrecht, Tübingen 1969). Die von den Referenten im einzelnen untersuchten Grundauffassungen lassen sich dabei auf zwei gegensätzliche Standpunkte zurückführen, von denen der eine das Schulmonopol des Staates mit Zentralisierung und Vereinheitlichung aller Einrichtungen betont, während der andere die Freiheitlichkeit und Pluralität der Bildungseinrichtungen in den Vordergrund stellt. Der weltanschauliche Hintergrund dieser beiden Standpunkte ist evident und führte, wie die Ausführungen von O. Vallet (Bd 4, 39ff.) und M. Zimmermann (Bd 4, 61ff.) zeigen, seit dem Wahlsieg des Sozialisten François Mitterrand und seiner Partei in Frankreich zur Forderung der Bildung eines „großen, öffentlichen, religionsneutralen Einheitsschulwesens". Zimmermann deckt zu Recht auf, daß diese von Mitterrand persönlich in den Wahlkampf eingeführte griffige Formel nur Schlagworte enthält, die aber einem deutlich erkennbaren Zweck dienen, nämlich der Moralisierung der Laizität, die allein im Stande sein soll, eine „reine Distanz" (Bd 4, 65) der Lehrenden gegenüber den Schülern zu verwirklichen. Zugleich wird durch den in diesem Zusammenhang in Frankreich gebrauchten Begriff der „Schule des Volkes" ein durchaus beabsichtigter Gegensatz zur Kirche und anderen führenden gesellschaftlichen Kräften hergestellt. Staat und Kirche sehen sich hier einem Problemfeld gegenüber, das jedenfalls mit so schillernden Begriffen, wie dem der Laizität, nicht zu lösen ist.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, daß bei den hier anzuzeigenden ersten vier „Straßburger Kolloquien" der gelungene Versuch unternommen worden ist, aktuelle und wichtige staatskirchenrechtliche Fragen auf internationaler Ebene durch ausgewiesene Fachleute zu erörtern. Über die Grenzen der einzelnen Fachwissenschaften hinaus wird hier ein Beitrag für eine gesamteuropäische Bewußtseinsbildung in diesen Fragen geleistet. Den bisher durchgeführten verheißungsvollen Straßburger Kolloquien ist weiterhin ein erfolgreicher Fortgang zu wünschen.

Mülheim a. d. Ruhr Jörg Tröder

Baumgartner, Isidor; **Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel.** Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoralpsychologischen Ausbildung von Seelsorgern. – Passau: Passavia Universitätsverlag (1982) 364 S. Schriften der Universität Passau. Reihe: Katholische Theologie, Bd 3, DM 48.–

Die eigene pastoralpsychologische Praxis in Beratung, Unterricht und Theologenausbildung will der Vf. mit seiner Untersuchung über die „Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel" einer wissenschaftlich-theoretischen Analyse unterziehen. Da die Pastoralpsychologie, wie der Vf. im Vorwort feststellt, noch eine recht unstrukturierte theologische Disziplin ist, verlangt das von ihm zugleich, der Pastoralpsychologie zu mehr Profil zu verhelfen.

Mit seiner pastoralpsychologischen Untersuchung, die im Gegensatz zu den überwiegend phänomenologisch-deskriptiven und tiefenpsychologisch-hermeneutischen Beiträgen auf diesem Gebiet experimentell-statistische Ergebnisse der Psychologie verarbeitet, will er das leisten.

Ich habe den Eindruck, daß ihm das gelungen ist in einem Bereich, den er selbst nicht sonderlich stark hervorhebt.

Der Vf. hat mit dieser Arbeit ein Werk vorgelegt, das nicht nur für den Theologen und besonders den Pastoraltheologen und Pastoralpsychologen interessant ist, sondern auch, und das ist eine Seltenheit inneralb der pastoralpsychologischen Literatur, für den diagnostisch und klinisch interessierten Psychologen von Relevanz ist. Pastoralpsychologie wird zwar auch hier aus der Sicht der Theologie und näherhin der Pastoraltheologie gesehen, allerdings ohne dabei so sehr theologisch zu werden, daß ihre Ergebnisse für den Nichttheologen nicht mehr faßbar, und damit uninteressant werden. Pastoralpsychologie ist hier nicht eine „Einbahnstraße", also einseitige Verarbeitung psychologischen Wissens zum Nutzen der Theologie, sondern ist zweispurig angelegt, d. h. theologische Theorie und Praxis sind auch wissenschaftlich vorzeigbar und laden den Psychologen zum Dialog mit der Theologie ein. Das stellt Theologie und Psychologie als gleichberechtigte Partner wissenschaftlichen Dialogs heraus, wie es für eine wissenschaftliche Pastoralpsychologie wünschenswert ist. Dies methodisch geleistet zu haben, ist der Beitrag, den der Vf. zur Profilierung der wissenschaftlichen Pastoralpsychologie geleistet hat.

Sosehr es das Verdienst des Vf.s ist, innerhalb der Wissenschaft nach außen hin der Pastoralpsychologie zu mehr Profil verholfen zu haben, nach innen hin, wo es um die Konzeption und das Selbstverständnis der Pastoralpsychologie geht, merkt man seinen Ausführungen die nach wie vor vorherrschende Unklarheit und Enge an, die die gegenwärtige pastoralpsychologische Forschung bestimmt.

Seine perspektivische Unterscheidung, die aus psychologischer Sicht in der Pastoralpsychologie eine Teildisziplin der Angewandten Psychologie, aus theologischer Sicht ein Teilgebiet der Pastoraltheologie bzw. der Praktischen Theologie sieht, schwächt die in seiner Arbeit grundsätzlich angelegte Konzeption von der Pastoralpsychologie als selbständiger wissenschaftlicher Disziplin. Die Pastoralpsychologie hat unterschiedliche Aspekte und Perspektiven, je nachdem in welchem Rahmen sie theoretisch oder praktisch betrieben wird, ob innerhalb der Wissenschaft, und da innerhalb der Theologie und Psychologie, oder innerhalb der Theologie mit starkem Bezug zur Pastoraltheologie. Sie kann aber nicht als „Teilgebiet" auf eine Art Hinterzimmer der Angewandten Psychologie oder der Pastoraltheologie reduziert werden.

Kernstück der vorliegenden Arbeit ist eine empirische Untersuchung zur Persönlichkeitsstruktur und zur kommunikativen Kompetenz von Teilnehmern an pastoralpsychologischen Ausbildungskursen. Ziel der Untersuchung ist es, die Persönlichkeitsstruktur von Teilnehmern an pastoral-psychologischen Ausbildungskursen kennenzulernen, spezifische Merkmalsbereiche, die im Vergleich zu anderen Personengruppen auftreten, ausfindig zu machen und Unterschieden in der Merkmalsausprägung zwischen pastoralpsychologisch Ausgebildeten und Nichtausgebildeten nachzugehen.

Die Experimentalgruppe besteht aus 113 pastoralpsychologisch ausgebildeten Theologen, die Kontrollgruppe aus 103 pastoralpsychologisch nichtausgebildeten Theologen. Mittels einer Testbatterie, bestehend aus einem Unsicherheitsfragebogen, dem Freiburger-Persönlichkeits-Inventar (FPI), dem Rosenzweig Picture-Frustration-Test (P-F) und einem eigens für die Untersuchung entwickelten Papier-Bleistift-Test zur Erfassung des Gesprächsverhaltens, soll eine Antwort auf die oben genannten Fragestellungen gegeben werden.

Die Auswahl der Tests erscheint mir als geeignet und ausreichend für die als „pilot study" konzipierte Untersuchung. Das in den Vereinigten Staaten verbreitete Myers-Briggs-Type-Inventar, das auf den Persönlichkeitstypen von C. G. Jung basiert, in den letzten Jahren aber weiter ausgebaut und differenziert worden ist, hätte auch gut in die Testbatterie gepaßt, zumal dieser Test bei Theologen in den Vereinigten Staaten bereits oft angewandt wurde und die Ergebnisse darüber zum Vergleich mit den Ergebnissen der vorliegenden Untersuchung angeregt hätten. Doch auch für diesen Test gilt, wie mehr oder weniger für die anderen in der Untersuchung angewandten Tests, worauf der Autor auch immer wieder verweist, daß ihre Ergebnisse nur mit Vorsicht zu benutzen sind.

Etwas unwohl ist mir allerdings, wenn der Autor die Benutzung des Picture-Frustration-Tests auch damit begründet, daß dieser Test theologisch aussagekräftige Verhaltens- und Erlebnisdimensionen, wie Schuld, einbezieht. Diese Schlußfolgerung erscheint mir als verkürzt. Zwischen einer theologischen Aussage über Schuld und dem, was der Test als Schuld mißt, besteht meiner Ansicht nach ein größerer Unterschied als es dieser Hinweis erscheinen lassen mag.

Die wichtigsten Ergebnisse über die Persönlichkeitsstruktur und soziale Kompetenz von Teilnehmern an pastoralpsychologischen Ausbildungskursen sind laut FPI-Daten folgende: Teilnehmer an pastoralpsychologischen Ausbildungskursen sind eher introvertiert, erleben sich als kontaktärmer als andere und tendieren dazu, aggressive, depressive und spontane Bedürfnisse zu verdrängen. Sie sehen sich als verständnisvoll, nachgiebig und nachsichtig. Körperliche Beschwerden und psychosomatische Allgemeinstörungen wie Pulsunregelmäßigkeiten, Schwindelgefühle, kalte Hände und Füße, Lampenfieber und Wetterfühligkeit registrieren sie deutlicher als andere.

Für die P-F-Dimension „Aggressivität" läßt sich zusätzlich über die Teilnehmer an pastoralpsychologischen Ausbildungskursen feststellen,

daß sie bei Frustrationen weniger agressiv gegen die frustrierende Umwelt reagieren, sondern vorwiegend die mit Frustration verbundene Aggression in Form von Selbstkritik, depressionsartigen Schuldgefühlen und Verdrängung gegen die eigene Person wenden. Bei den Priesteramtskandidaten innerhalb der Teilnehmer an pastoralpsychologischen Ausbildungskursen – sie machen etwa ein Drittel in der Experimentalgruppe aus – fallen ein signifikant geringes Kontaktbedürfnis und geringe Kontaktfähigkeit, sowie hohe Werte bei der P-F-Dimension „Nicht-Nein-Sagen-Können" auf, was als „Überanpassung", „Vermeidung emotionaler Nähe" und „Bindungsangst" gedeutet werden kann.

Worin unterscheiden sich nun die pastoralpsychologisch ausgebildeten Theologen von den pastoralpsychologisch nichtausgebildeten Theologen? Zunächst haben pastoralpsychologisch ausgebildete Theologen die gleiche Angst, Fehler zu machen oder Kontakt aufzunehmen, haben ebenfalls Schwierigkeiten, Forderungen zu stellen oder nein zu sagen, erleben das gleiche Ausmaß an Schuldgefühlen und unterwerfen sich denselben strengen Anstandsnormen wie pastoralpsychologisch nichtausgebildete Theologen.

Als wichtigstes und am meisten überzeugendes Ergebnis kristallisiert sich bei pastoralpsychologisch Ausgebildeten eine starke Zunahme im Bereich Offenheit heraus. Entsprechend der Testinterpretation gelingt es ihnen eher als anderen, kleine Fehler und Schwächen bei sich wahrzunehmen und anderen mitzuteilen. Auch können sie eher als andere zu aggressiven und depressiven Triebimpulsen stehen. Weiter tritt bei ihnen eine Veränderung in der Verarbeitung der Aggression ein. Die vorher stärker gegen die eigene Person gerichtete Aggression wird jetzt verstärkt in Aktionen gegen die Umwelt verarbeitet, d. h. andere werden nicht mehr so schnell von Schuld freigesprochen und die Lösung von Konflikten wird mehr von anderen als von sich oder irgendwelchen zufälligen Umständen erwartet.

Alle diese Ergebnisse können natürlich nur mit Vorbehalten behandelt werden und reichen nicht aus, wie auch der Vf. betont, eindeutige und direkte Ausbildungseffekte durch eine pastoralpsychologische Ausbildung nachweisen zu können. Es kann lediglich festgestellt werden, daß die Variable „pastoralpsychologische Ausbildung" Theologen in einzelnen Merkmalsausprägungen signifikant und eindeutig in zwei (bzw. drei und vier) unterschiedliche Gruppen trennt. Ein Nachteil der Untersuchung ist, daß sie bei der Gruppe der pastoralpsychologisch Ausgebildeten keine Längschnittdaten vorweisen kann. So wäre es interessant zu erfahren, wie pastoralpsychologisch ausgebildete Theologen vor der Ausbildung testmäßig abschneiden. Ein solches Unternehmen hätte aber den Rahmen der Arbeit gesprengt, wenngleich auch daraus gewonnene Ergebnisse m. M. nach eine größere Aussagekraft hätten.

In einer kritischen Bestandsaufnahme der gegenwärtigen pastoralpsychologischen Ausbildung verweist der Vf. ausgehend von seinen Ergebnissen darauf hin, daß die gegenwärtige Ausbildung den somatischen Aspekt zu wenig berücksichtigt und eine falsch verstandene Nondirektivität innerhalb des Pastoral Counseling von sozial ängstlichen (zukünftigen) Counselern mißbraucht wird, die eigene Angst vor Nähe zu kaschieren.

Ich möchte ausgehend von den vorliegenden Ergebnissen in meiner Kritik noch weitergehen. Die gegenwärtige pastoralpsychologische Ausbildung, zumindest im kath. Bereich (mit Ausnahme der gestalttherapeutisch ausgerichteten Ausbildung bei K. H. Ladenhauf in Graz oder der Themenzentrierten Interaktion, die bei der Ausbildung durch das Theologisch-Pastorale Institut in Mainz oder der klinischen Seelsorgeausbildung in Heidelberg eine besondere Rolle spielt) ist, soweit es um das Pastoral Counseling geht, vorwiegend von der Gesprächspsychotherapie geprägt. Die Gesprächspsychotherapie ist, wenn ihre Grundvariablen unverfälscht angewandt werden bzw. in einer personalen Begegnung zum Tragen kommen, in einer therapeutischen Beziehung und in jeder personalen Beziehung erfolgversprechend im Sinne einer Verbesserung der Situation des Klienten bzw. einer Vertiefung zwischenmenschlicher Beziehungen. Man kann sich nun aber fragen, warum unter all den auch bekannten anderen therapeutischen Richtungen, innerhalb der pastoralpsychologischen Ausbildung gerade die Gesprächstherapie diese Vorzuggsstellung einnimmt. Es gibt historische Gründe dafür. Die reichen aber als Begründung nicht aus. Die vorliegende Untersuchung von B. kann jedenfalls auch den Schluß zulassen, daß die Gesprächspsychotherapie in der pastoralpsychologischen Ausbildung bevorzugt wird, weil sie somatische Aspekte nur bedingt berücksichtigt und die Konfrontation in ihr keine sonderlich große Rolle spielt.

Damit wird e i n e schwache Seite in der pastoralpsychologischen Ausbildung angesprochen. Eine a n d e r e schwache Stelle der Pastoralpsychologie steht im engen Zusammenhang damit. Die Grundvariablen der Gesprächspsychotherapie, einfühlendes Verstehen, Achten-Wärme-Sorgen und Echtsein, sind die Voraussetzung für eine erfolgversprechende Pastoral Counseling Begegnung. Auch innerhalb der Seelsorge ist die Verwirklichung dieser Variablen, wie es der Vf. fordert, notwendig. Nur sollten hier die Grenzen zwischen Pastoral Counseling als einer therapeutisch ausgerichteten Begegnung, die ihre eigenen Voraussetzungen und Ziele hat, und der allgemeinen Seelsorge, die sich nicht auf eine „Therapeutische Seelsorge" reduzieren läßt, eingehalten werden. Das gilt auch für die Pastoralpsychologie, die nicht nur für das Pastoral Counseling zuständig ist, sondern auch für andere Bereiche der Seelsorge.

Wenn es der Pastoralpsychologie bisher nur bedingt gelungen ist, in der allgemeinen seelsorgerischen Praxis Fuß zu fassen, dann auch deshalb, weil sie zu wenig klar genug, etwa eine Dimension wie Überzeugung sich zueigen gemacht hat, die ihr über die Grundvariablen der Gesprächspsychotherapie hinaus eine Perspektive verleiht, die von ihrem Charakter her fordernd, stimulierend, aktiv und bekennend sein kann. Heinrich Heine hat einmal sinngemäß gesagt: „Um einen Dom zu bauen, genügt es nicht, nur eine Meinung zu haben, das verlangt eine Überzeugung."

Freiburg Wunibald Müller

Müller, Josef: **Lebensräume des Glaubens.** Wege zur Verwirklichung der Kirche in Gruppe und Gemeinde. – (München): Don Bosco (1981) 87 S. kart. DM 14.80

Der vorliegende schmale Bd des bei seinem Erscheinen Wiener und jetzigen Freiburger Pastoraltheologen J. Müller will zu einer „Ortsbestimmung" der pastoralen Praxis beitragen. Der Vf. versteht dabei seine „Feststellungen" nicht als fertige Lösungen und Rezepte. Er will Mut machen, auch eigene Erfahrungen zu sehen und einzubringen. Vor allem möchte er zur gelebten Gemeinschaft des Glaubens einladen. Die Kap. des Buches sind nicht in der Einsamkeit der Gelehrtenstube gewachsen, sondern im Austausch mit Verantwortlichen aus den Gemeinden und mit Kollegen und Freunden.

Ein e r s t e s K a p. „Kirche in der Pfarrgemeinde", das für die folgenden mitbestimmend ist, nimmt die seit Jahren intensiv geführte Diskussion um die Gemeinde auf. Der Vf. referiert wichtige Grunddaten der Theologie der Gemeinde. In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gemeinde-„Modellen" werden vielleicht etwas einseitig deren Grenzen und Gefahren gezeichnet und zu wenig deren Chancen und Herausforderungskraft. (Neuerdings müßte man sich da intensiver einlassen auf G. Lohfink: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982.) Der Vf. plädiert entschieden für die Pfarrgemeinde als den Ort, an dem Gemeinde als Lebensraum und Lebensgemeinschaft aufzubauen ist. – Da er weiß, daß in der Regel die Pfarrgemeinde selbst weniger als die in ihr unorganisiert oder organisiert gebildeten Gruppen „Lebensraum und Lebensgemeinschaft" sind, wendet sich das z w e i t e K a p. diesen Gruppen zu und stellt deren Funktion differenziert dar. – Die Aufmerksamkeit für diese Ebene „unterhalb" der Pfarrgeneinde will der Vf. im d r i t t e n K a p. ergänzt sehen durch die Förderung pastoraler Dienste auf der „mittleren Ebene", wobei er vor allem auf die Chance der Zielgruppenarbeit abhebt. Das v i e r t e K a p. nimmt die der Gemeinde Fernstehenden in den Blick, behandelt Schwierigkeiten einer Situationsanalyse und stellt einige positive Möglichkeiten einer „Distanzierten" – Pastoral dar.

Das Buch ist in besonderer Weise geeignet als Einführung in Fragen der Gemeindepastoral und als Medium eines Kontaktstudiums für Priester und Laien im Pastoralen Dienst. Es ist sehr übersichtlich gestaltet. Die Sprache verbindet Genauigkeit mit Verständlichkeit. Der Text ist durch Beispiele und Situationsschilderungen aus der Praxis aufgelockert und faßt die Überlegungen der einzelnen Abschnitte in Thesen zusammen.

Der Vf. schreibt in seinem Vorwort: „Dort, wo das Buch aufhört, ist es noch nicht am Ziel." Das Buch stellt wichtige Aspekte aus dem Fluß der Bemühungen um die Gemeinde zusammen und hilft dadurch, weiterzufragen, gemachte Erfahrungen zu verarbeiten und neue Erfahrungen zu machen. Es werden Wege sichtbar, die wir weitergehen können; aber Praxis und Theorie werden offen bleiben müssen, auch auf diesen Wegen innezuhalten, die Positionen zu bestimmen und Ausschau zu halten, wohin sie vom Evangelium gerufen werden.

Münster Dieter Emeis

Schmidt, Heinz: **Religionsdidaktik.** Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht. Bd 1: Grundlagen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). 310 S. (Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd 16,1) kart. DM 39.80

Der Autor beschäftigt sich mit dem Religionsunterricht in der Schule (= „Religionsdidaktik"). Näherhin behandelt der 1. Bd „die rechtlichen, pädagogischen und theologischen Begründungen des Religionsunterrichts, entwickelt die fachdidaktische Aufgabenstellung auf dem Hintergrund säkularer Sinngebung und Lebensgestaltung, die neben einer Zerstörung der Lebenswelt eine grundlegende Funktionsveränderung der öffentlichen Erziehungseinrichtungen gegen deren ursprüngliche Absichten bewirkt haben. Der christliche Glaube im schulischen Unterricht kann zu einer Veränderung der herrschenden Lebenseinstellungen beitragen, wenn er auch zur schulischen Erziehung in eine kritisch-konstruktive Beziehung tritt. Jeder Veränderungsversuch müßte illusionär bleiben, der nicht auch die schulischen Strukturen einbezieht. Daher ist mit der religionsdidaktischen Aufgabenbeschreibung eine Neukonzeption schulischer Strukturen und Unterrichtsaufgaben verbunden, die sich theologisch und pädagogisch begründen läßt und schrittweise ins Werk zu setzen ist. Entsprechend werden kirchlich verantwortete Bildungsprozesse in die kritische Reflexion einbezogen. Ihre Erziehungsaufgaben – sie können der Struktur christlichen Glaubens entsprechend auf Vergewisserung, Umkehr und Hoffnung (durch Verheißung) zielen – müssen in und außerhalb der Schule im Blick auf die Lebensbereiche und Erfahrungen bestimmt werden, die für Gegenwart und Zukunft der Heranwachsenden vermutlich entscheidend sein werden. Religiöse Erziehung zielt somit auf die Möglichkeit ethischer Integration (von Subjekt und Lebenswelt), was nicht mit einer Aufhebung des Glaubens in Lebenspraxis zu verwechseln ist. Ethische Integration faßt die Dimensionen des Deutens und Gestaltens zusammen. Diese Dialektik von Glaube und Handeln soll Erziehungsprozesse und Unterrichtsinhalte auszeichnen." (Vorwort) Der 2. Bd soll dann „die stufenspezifischen Konkretionen der religionsdidaktischen Grundlagen aufzeigen" (ebd.).

Bd 1 ist in folgende Kap. gegliedert: „I. Die rechtliche Stellung des Religionsunterrichts in der Schule" (13–26), „II. Pädagogische Legitimationsversuche des Religionsunterrichts" (27–34), „III. Konzeptionelle Ansätze einer Fachdidaktik des Religionsunterrichts" (35–62: Ev. Unterweisung, hermeneutischer RU, thematisch-problemorientierter RU), „IV. Religiöse Erziehung in der säkularen Welt" (63–83), „V. Grundlagenprobleme christlicher Erziehung" (84–133), „VI. Aufgaben des Religionsunterrichts" (134–164), „VII. Zielperspektiven des Religionsunterrichts" (165–205), „VIII. Paradigmatische Inhalte des schulischen Religionsunterrichts" (206–251).

Der Vf. befaßt sich ausschließlich mit dem protestantischen Religionsunterricht (so wird z. B. der kath. Synodenbeschluß von 1974 nicht einmal genannt). Von daher ist auch seine Intention zu verstehen: Er will – wie neuerdings andere auch, z. B. K. E. Nipkow – den Religionsunterricht wieder entschieden theologisch fundieren und profilieren, ohne die wesentlichen human- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse zu vernachlässigen, anders gesagt: Der Religionsunterricht soll von seinem Proprium her im Rahmen und innerhalb der Möglichkeiten heutiger (bundesdeutscher) Schule begründet und dargestellt werden. Wer von einer Auflösung der Inhalte des Religionsunterrichts in psychologische Lebenshilfe und sozialkundliche Erkenntnisse o. ä. nichts hält, also Theologe bzw. Glaubender bleiben will, wird die Absicht des Autors nur begrüßen. Leider erschwert dieser das Verständnis seiner Ausführungen beträchtlich. Das sei beispielhaft verdeutlicht.

In Kap. V wird u. a. „Glaube und Religion" (89–93) behandelt. Der Abschnitt beginnt mit einer (aus einer religionspsychologischen Arbeit übernommenen) Definition, wonach „Religion ‚ein bis zu einem gewissen Grad organisiertes und institutionalisiertes System von Glaubenssätzen und Praktiken in bezug auf etwas, das unbedingt angeht, . . . (ist; E. P.), während Glaube sich als Subsystem, als affektives Betroffensein und teilweise kognitives Antworten auf dieses Betroffensein, in den und durch die religiösen Strukturen äußert'." (89) M. a. W., Religion und Glaube „bezeichnen das gleiche Phänomen einmal mehr von seiner objektiven, einmal mehr von seiner subjektiven Seite" (90). „Mit dieser Definition" – so wird behauptet – seien „areligiöse Grundorientierungen aus den Begriffen ausgeschlossen" (ebd.)! Wer die Komplexität des Religionsbegriffs gerade im Kontext der Religionspädagogik kennt, wird sich mit dieser schlichten Auskunft nicht begnügen können (vgl. z. B. H. Schrödter, Die Religion der Religionspädagogik. Zürich u. a. 1975, den der Vf. übrigens in anderem Zusammenhang zitiert!).

Sch. fährt dann u. a. fort: „Es stiftet nun allerdings große Verwirrung, wenn man diese Definition von Religion und Glaube der theologisch-kritischen Aussage Karl Barths, Religion sei Unglaube, einfach gegenüberstellt . . ." (90); dabei verrät er nicht, wer denn solches tue. Es ist nicht anzunehmen, daß das jemand versucht, weil Barth eben einen theologischen und nicht einen religionspsychologischen Religionsbegriff verwendet. So wird schwer verständlich, warum jetzt (unvermittelt) über eine Seite lang Barth verhandelt wird; und erst recht dient es der theologischen Klärung wenig oder gar nicht, wenn man so disparate (Religions-)Begriffe nebeneinander stellt.

Danach findet man den Satz, Religionen unterschieden „sich gemeinsam von a-religiösen Orientierungen dadurch, daß sie besondere Vorstellungen sowie sprachliche und außersprachliche Ausdrucksformen bereithalten, die transzendente (! E. P.) Horizonte integrieren" (91). Es wird also ein wesentliches Begriffsmerkmal von Religion unter der Hand nachgeschoben. – An „Konsequenzen . . . für eine religiöse Erziehung" ergeben sich dann u. a.: „Religiöse Erziehung ohne Bindung an eine geschichtliche Religion ist nicht möglich, sie muß immer auf einen geschichtlich geprägten Glauben, d. h. auf die Ausbildung einer spezifischen kognitiven-affektiven Struktur abzielen." (92) Es ist aber wohl fraglich, ob man den ersten Satzteil so apodiktisch behaupten kann: Können Eltern, die sich zu keiner verfaßten und geschichtlich einigermaßen greifbaren Religion bekennen (z. B. ‚Naturfromme'), nicht religiös erziehen?! Zum andern ist nicht erkennbar, inwiefern der letzte Satzteil („d. h. auf . . .") den vorhergehenden erläutern kann: ‚kognitiv-affektive Strukturen', was immer das näherhin sein mag, sollen doch wohl von jeder Erziehung aufgebaut werden.

S. 100–111 wird die „symbolische Struktur" behandelt, wo man nach vier Seiten (ziemlich unvermittelt) erfährt: „Symbole sind subjektive Formen des Umgangs mit den ‚objektiven' Inhalten von religiösen Überlieferungen und sonstigen Deutungstraditionen, die – werden sie von mehreren geteilt – auch soziale Gruppen integrieren" (104)! Eine Anmerkung ‚begründet' das: es sei hier „das Symbolverständnis der psychoanalytischen Ich-Psychologie zugrunde gelegt" (276, Anm. 426). Insgesamt werden an die zwanzig Arbeiten genannt und herangezogen, ohne daß ein klarer und hilfreicher Symbolbegriff entwickelt würde. Hätte der Vf. W. Jetters „Symbol und Ritual" (Göttingen 1978), also das Werk eines Mitherausgebers der Reihe, in dem sein Buch erschien, zu Rate gezogen, dann hätte er sich viele Umwege ersparen und vor allem mehr Klarheit und Präzision gewinnen können. – Vgl. noch die Zusammenfassung der Aufgaben des Religionsunterrichts (163f) u. a.

Verallgemeinernd gesagt: Die Spannweite der Thematik, unklare Begriffe und Gedankenführung, die Fülle zu wenig verarbeiteter und nicht gezielt genug herangezogener Literatur, nicht zuletzt eine Sprache, die zum Abstrakt-Formalistischen (nach Art des Jargons mancher Sozialwissenschaftler) neigt (‚Struktur' wird dann zum Lieblingswort), schaffen zu oft Verstehensschwierigkeiten.

Grundsätzlich muß angesichts dieser Buchgattung gefragt werden, ob sie nicht einem ‚Paradigma' folgt, das unter heutigen Bedingungen kaum weiterführt. Schmidts Arbeit ist ja wie die vieler anderer (neuestens z. B. K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik. 3 Bde Gütersloh 1975 und 1982) darauf aus, durch ein neues Gesamtkonzept (des Religionsunterrichts oder religiöser Erziehung überhaupt) der Praxis auf die Sprünge zu helfen. Solche Konzepte sind ‚paradigmatisch' dadurch gekennzeichnet, daß sie meinen, alle wesentlichen Probleme ihres Gegenstandsbereiches zu erkennen und die entsprechenden Lösungsmöglichkeiten wenigstens grundsätzlich zur Verfügung zu haben. Nun liest man aber bei Schmidt dort, wo zentrale didaktische Theoreme genannt werden: 1. „Die Plazierung der folgenden Kapitel zu den Zielperspektiven (Kap. VII) und zu den Inhalten (Kap. VIII) betont die Priorität einer prinzipiellen Ziel- und Inhaltsreflexion vor einer schulstufen- oder unterrichtsbezogenen Diskussion konkreter Ziel-, Inhalts-, Methoden- und Medienkomplexe." (11) 2. Es seien zuerst Ziele zu „legitimieren und (zu) interpretieren, bevor geeignete Methoden und Inhalte für Erziehung und Unterricht gesucht werden können" (48 – ob das als Meinung Nipkows oder als die Sch.s zu verstehen ist, ist nicht erkennbar). 3. „Ziele sind nicht den Inhalten vorgeordnet, Inhalte und Verfahren interpretieren sich im Lernprozeß genauso gegenseitig wie Ziele und Inhalte bzw. Inhalte und Verfahren. Die hermeneutische Bemühung nimmt erneut die Zusammenhänge zwischen Zielen, Inhalten und Verfahren in den Blick und bedenkt deren Leistungen für die individuelle und gesellschaftliche Entwicklung." (210) – M. a. W., anscheinend ist am Ende doch gemeint, daß Ziele, Inhalte und Verfahren sich wechselseitig bestimmen. Dann stellt sich aber die Frage, ob man (auch auf relativ abstrakter Ebene) Ziele und Inhalte bestimmen kann, ohne zugleich entsprechende Verfahren zu ermitteln. Anders gesagt: Kann man zu Lösungen kommen, ohne die konkreten Bedingungen (des Lehrens und Lernens) zu untersuchen? – Nun versucht Sch. freilich immer wieder, auf die konkreten Bedingungen des Lernprozesses und insofern auf Verfahrensmöglichkeiten einzugehen. In seiner Sprache: „Weil auch die individuelle Entwicklung entsprechende dynamische – nämlich kognitive, emotionale, handlungsbezogene – Strukturen ausbildet, sind für die unterrichtsspezifische Konkretion die allgemein anthropologischen Strukturen in ihrer entwicklungsabhängigen persönlichen Prägung zu thematisieren. Dies setzt die Beschreibung typischer Schülersituationen voraus, wie sie erst später geleistet werden kann." (216) Er verweist also auf die Konkretion, die später erst (im 2. Bd) erfolgen könne. Wenn aber die Interdependenz ernst gemeint ist, dann sind die Ziele und

Inhalte erst hinreichend begründet, wenn angemessene Verfahren entdeckt sind. Ziele, Inhalte und Verfahren sind demnach gemeinsam zu begründen und zu entwickeln. Der Bereich der Verfahren spielt aber im oben genannten ‚Paradigma' eine nachgeordnete, jedenfalls eine viel geringere Rolle als der der Ziele und Inhalte. Dort, im Bereich der Verfahren, näherhin der didaktischen Konkretion überhaupt, liegen die Defizite.

Jedenfalls scheint mir die ‚religionsdidaktische' Lage derzeit die zu sein: Auf der Ebene relativ abstrakter (heuristischer) Erwägungen zu Zielen und Inhalten ist über das derzeit Mögliche von den verschiedensten Blickwinkeln und Positionen aus das Wesentliche schon gesagt worden (für das kath. Verständnis: Was z. B. im Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" gesagt wird). ‚Neue Konzepte' (d. h. Überlegungen der genannten Art) helfen daher nicht weiter. Geboten ist vielmehr, daß die Bewährung zunächst (heuristisch) bestimmter Ziele, Inhalte und Verfahren an bestimmten Erziehungs- und Lernorten in den Blickpunkt des wissenschaftlichen Interesses rückt, wenn anders nicht nur Konzepte weitergesponnen werden, die ihre Legitimation nur aus der innertheoretischen Diskussion gewinnen und der empirischen Bewährung nicht ausgesetzt werden. Wer freilich als Theoretiker bewährungsfähige Angebote liefern will, muß Ziele, Inhalte und Verfahren möglichst konkret ausarbeiten. Das verlangt weniger grundsätzlich-konzeptionelle als vielmehr detailbezogene Arbeit.

Augsburg Eugen Paul

Erny, Pierre: **Ecoles d'Eglise en Afrique Noire.** Poids du passé et perspectives d'avenir. – Immensee: Nouvelle Revue de science missionnaire 1982. 191 S., kart. SFR. 28.–

Die Errichtung von Schulen und sonstigen Ausbildungszentren ist stets von dem Missionar, ob katholisch oder evangelisch, als ein fester Bestandteil seiner Missionsarbeit in Schwarzafrika verstanden worden. Man wollte ja nicht nur „missionieren", d. h. nicht nur predigen und taufen, sondern auch die „Wilden im Busch zivilisieren"! Daß sich hier Missionierung und Kolonisierung nicht selten die Hand gereicht haben und somit für die Eingeborenen nicht mehr genau voneinander zu trennen waren, steht außer Diskussion. Die Folgen dieser Verstrickung bekommen die Kirchen auch heute noch in vielen Ländern Afrikas zu spüren. Nicht das Engagement der Mission auf dem Gebiet der Ausbildung und der Erziehung wird als verwerflich angesehen, sondern die Art und Weise der Zusammenarbeit in diesem spezifischen Bereich zwischen Kirche und Staat in der Kolonialzeit sowie eine gewisse Proselytenmacherei in den Missionsschulen erscheinen hier zweifelhaft. In dieser Hinsicht sprechen die Berichte von ehemaligen Missionsschülern in diesem Buch für sich. Die Begegnung mit afrikanischen Studenten sowie viele Jahre Aufenthalt in Zentralafrika haben das Interesse des Vf.s für die Probleme der Konfessionsschulen in Schwarzafrika geweckt.

Erinnert wird in einem geschichtlichen Durchgang vor allem an zwei Dokumente der katholischen Kirche, die Enzyklika „Divini illius Magistri" (1929) von Papst Pius XI. und das Dekret „Gravissimum educationis momentum" (1965) des 2. Vaticanums, die sich gegen zwei Tendenzen wenden: einmal gegen den absoluten Anspruch der totalitären Systeme, welche die Erziehung der Kinder und der Jugend allein für die Sache des Staates erklären; zum anderen gegen die laizistische Tendenz, die sich gegen jede Indoktrinierung außer gegen die eigene wehrt! Jedoch, während das Dokument von Pius XI. noch einen quasi Monopolanspruch der Kirche erhebt, zeigt sich das 2. Vat. flexibler und offener.

Am konkreten Beispiel der bildungspolitischen Ideen und Praxis Frankreichs erläutert der Vf. die Geschichte, Ideologie und Konflikte zwischen Kirche und Staat um Schulen und Erziehung. Das mehr oder weniger glückliche Gleichgewicht, das heute auf diesem Gebiet zu herrschen scheint, ist das Resultat einer langen Kette von Auseinandersetzungen. Die laizistische Tendenz, die 1981 mit dem politischen Machtwechsel zugunsten der Sozialisten neue Nahrung bekommen hat, zeigt, so der Vf., daß man von einem endgültigen Friedensabkommen noch weit entfernt ist.

Was die Problematik der Schulen in Afrika anbelangt, so war sie weniger in bezug auf die afrikanische Wirklichkeit als im Hinblick auf die ideologischen Kämpfe in Europa in Erwägung gezogen worden. Fast überall in Afrika waren die christlichen Missionen sozusagen die Spitzenreiter auf dem Gebiet der schulischen Bildung. Doch nach einer Periode des friedlichen Nebeneinander, und womöglich auch des Miteinander, meldeten bald die verschiedenen Kolonialverwaltungen (Franzosen, Portugiesen, Engländer, Belgier) in ihren jeweiligen Machtbereichen ihre Ansprüche an. Das wichtigste Problem sowohl der staatlichen wie der Missionsschulen in Afrika war jedoch die Tatsache, daß nur zu wenig oder kaum Rücksicht auf die einheimischen Traditionen genommen wurde. Die offizielle Schulsprache war die des fremden Herrschers, die Programme unterschieden sich kaum von denen der Schulen in den jeweiligen europäischen Mutterländern usw. In diesem Licht muß die kritische und manchmal auch vorwurfsvolle Haltung von ehemaligen afrikanischen Missionsschulabsolventen, die der Vf. hier zu Wort kommen läßt, gesehen werden (114–128). Unter Bezugnahme auf diese Wortmeldungen, auf Texte von Bischöfen und Missionaren und auf einige offizielle Verlautbarungen aus Rom analysiert der Vf. die Struktur der Konfessionsschulen mit ihren Vorzügen und Verdiensten, aber auch ihre Schattenseiten, insbesondere dort, wo sie durch eine verhängnisvolle Allianz zwischen Kirche und Staat mehr im Dienst eines Herrschafts- und Ausbeutungssystems als im Dienst der gerechten Sache der menschlichen Bildung zu stehen scheint. Zugegeben: Verdienste und Ruf von Qualität zeichnen die Missionsschulen in Schwarzafrika aus, sie haben jedoch ihre Krise nicht aufhalten können.

Diese hängt vor allem damit zusammen, daß den Missionsschulen in Afrika ein altes koloniales Konzept immer noch anhaftet. Sie wollten und wollen den Afrikaner nicht nur bilden, sondern ihn zugleich in den christlichen Glauben einbetten. Die Methoden dieser Proselytenmacherei haben nicht selten und nicht zuletzt den Schulen und der Sache des Glaubens selbst geschadet. Die Schüler nehmen die Anforderungen einer aufdringlichen Bekehrung als notwendiges Übel hin, solange sich dazu keine Alternative anbietet. Überzeugte Christen werden sie aber dadurch allemal nicht.

An diesen Gedanken anknüpfend zeigt der Vf. einige Zukunftsperspektiven der Missionsschulen in Afrika auf. Angesichts der weltweiten Veränderung der allgemeinen Lage spricht er sich für eine Erweiterung der kirchlichen erzieherischen Mission und für ihre Verstärkung vor allem im außerschulischen Bereich aus (155ff). Dabei fordert er vor allem eine Rückbesinnung auf die spezifische Mission der Kirche, d. h. die der Verkündigung des Evangeliums. Das schulische Engagement der Kirche, wie wichtig es auch sein mag, kann niemals als primäres Ziel hingestellt werden, wodurch „Christen zu fabrizieren seien" (174), sondern nur als Instrument der Verkündigung.

Nach eigenen Worten erhebt der Vf. in diesem Buch keinerlei Anspruch auf einen hohen theologischen Wert seiner Ausführungen – was aber wünschenswert gewesen wäre. Man wird dennoch deren Wert als Informationsquelle, als Einführung in die behandelte Problematik und Beleuchtung von Hintergründen nicht leugnen können. In diesem Sinne ist das Buch ein Beitrag zum Nachdenken. Es enthält Anregungen zur Entwicklung von neuen Formen des Engagements der katholischen Kirche im Bereich der Ausbildung und Erziehung in Schwarzafrika.

Münster Kossi J. Tossou

Bimwenyi-Kweshi, O.: **Alle Dinge erzählen von Gott.** Grundlegung afrikanischer Theologie. – Freiburg i. Br.: Herder (1982). 180 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 3), kart. DM 29.–

Das Heilswort der Frohen Botschaft macht betroffen. Das ist, kurz gesagt, die Wirklichkeit, die der Vf. auch für den Afrikaner in Anspruch nimmt. Seiner Meinung nach ist das Evangelium für den Afrikaner keine Zufügung von außen, sondern es betrifft ihn im Tiefsten. „Homo africanus naturaliter christianus"? Eine solche Vereinfachung ist zumindest strittig, auch wenn man an der Gotteserfahrung des Afrikaners keinen Zweifel aufkommen lassen kann.

In seinen Bemühungen um die Grundlegung einer afrikanischen Theologie wendet sich der Vf. gegen die alten Modelle der „Adaptations-" und „Akkomodationstheologie". Er befürwortet nicht eine *Theologie für Afrika,* sondern eine *Theologie Afrikas,* eine *afrikanische Theologie.* Daher gilt seine Aufmerksamkeit nicht der Frage nach der Legitimität einer solchen Theologie, sondern den für diese Reflexionsarbeit zur Verfügung stehenden Quellen afrikanischer Denk- und Lebensweise. Doch was heißt hier a f r i k a n i s c h? Welches sind und wo sind die Quellen afrikanischen Denkens, afrikanischer Philosophie und Geschichte, die G o t t s a g e n? Welche Sprache spricht der Afrikaner, wenn er von Gott redet? Was ist die religiöse Sprache Afrikas? Ist diese Sprache geeignet, dem Afrikaner das Evangelium Christi nahezubringen? Unter welchen Bedingungen? Schließlich um welchen Afrikaner handelt es sich? Um den Afrikaner von gestern oder von heute und morgen?

Der Versuch, Modernität und Tradition in Afrika in harmonischer Form miteinander zu verbinden und sie für ein tiefes Verständnis des Evangeliums auszuarbeiten, führt den Vf., wie seltsam das auch klingen mag, zunächst über den Weg der Auseinandersetzung mit den europäisch-nordamerikanischen

sprachphilosophischen Strömungen wie etwa dem logischen Empirismus und dem Strukturalismus. Ihre Kriterien und ihre Relevanz im Hinblick auf den Sinn oder Nicht-Sinn der religiösen Sprache werden geprüft. Dieser Rückgriff ermöglicht den Einstieg in die Behandlung der besonderen „afrikanischen theologischen Sprache", die mit der afrikanischen „Erfahrung des Wortes als Verbum" (118ff) einen sehr engen Zusammenhang hat und infolgedessen auch einen breiten Raum in den Ausführungen des Vf.s einnimmt. Ausgehend von der „ontologischen Verwurzelung der Sprache" verweist der Vf. auf eine eigenartige Spannung zwischen „Sprechen" und „Sagen". Diese Unterscheidung dürfte wohl, sprachwissenschaftlich gesehen, nicht unumstritten sein, da sich Sprechen und Sagen nicht auf zwei verschiedene Realitäten beziehen, sondern nur das eine besagen, nämlich daß Sprache sich in einem Existenz-Prozeß ereignet und daß sich die Öffnung des Seins, wie der Vf. es unter Bezugnahme auf M. Heideggers Überlegungen über das Verhältnis von Sein und Sprache zu formulieren sucht, darin erkennen läßt, was vor allem die Möglichkeit des Daseins bedeutet, d. h. die Möglichkeit, sich zu wählen, zu „ek-sistieren". Ist der Mensch in diesem Sinne „der Hüter des Seins" – was das auch bedeuten mag – so ist sein Lebens-Raum" doch nur dort, wo er als der Hüter des Seins auch zutiefst als der „Seins-Hörende" erscheint (24).

Kann man nun von hier aus die „Sinn-Frage" und die Möglichkeit der religiösen Sprache als „Sinn-Träger" vernünftigerweise in Erwägung ziehen? Welche für die Existenz relevante Wahrheiten vermag wohl eine solche Sprache zu enthüllen und zu verkünden? Und noch eines: kann der Mensch, so wie er nun mal beschaffen ist, sein Tiefinnerliches als einen „Vor-Raum" dessen ansehen, was ihm durch die Religion und die göttliche Offenbarung vermittelt wird? Würde eine solche Antizipation die Offenbarung nicht von den Erwartungen des Menschen abhängig machen und sie schließlich nur an ihnen messen? Der Vf. ist sich der Gefahr bewußt, die vor allem mit der letzteren Frage verbunden ist. Er stellt daher klar, daß nur in einer „Umkehrung", wobei nicht der Mensch und seine Erwartungen, sondern die göttliche Offenbarung an erster Stelle steht, sich das richtige Verhältnis zwischen Geschöpf und Schöpfer verwirklicht. Allzu schnell aber m. E. stimmt der Vf. den von ihm in diesem Zusammenhang erwähnten Autoren (H. Bouillard, J. Ladrière) zu, indem er ausgehend von deren Überlegungen über die Erfahrung der Kontingenz, der menschlichen Transzendenz und über die Sprache der Ethik zu einer zwangsläufigen Legitimierung der religiösen Sprache zu gelangen versucht.

Da diese aber nicht im luftleeren Raum lebt, so wird man ihre „historische und kulturelle Distanz" (30) zu berücksichtigen haben. Überträgt man das Prinzip dieser doppelten Distanz auf die Botschaft des Evangeliums, so muß man im Falle Afrikas zunächst zur Kenntnis nehmen, „daß die Geschichte, um die es sich handelt, nicht s e i n e Geschichte, und die Kultur, auf die man sich bezieht, nicht s e i n e Kultur ist" (33), denn der Afrikaner bekommt ja die Botschaft wie „ein bereits gepacktes und verschnürtes Paket" ins Haus gestellt. Wenn man aber die Option gelten läßt, daß der Empfänger seine Aufmerksamkeit nicht so sehr der Verpackung, sondern dem Inhalt des Pakets schenken muß, dann verwundert es nicht, daß die Verpackung in Afrika anders aussehen kann. Das reale Verständnis der Botschaft, die unverkürzt vermittelt werden muß, geschieht auf der Ebene der Sinndeutungen, d. h. am „ureigenen Ort" der afrikanischen Seele. Maßstab ist natürlich nicht die afrikanische Seele, sondern die Botschaft selbst. Dennoch kann diese nur begriffen und gelebt werden, wenn sie in die Sprache des Empfängers, d. h. in seinen Verstehens- und Sinnhorizont hinein gesprochen wird. Allein von diesem Horizont aus kann eine schwarzafrikanische Theologie entwickelt werden. Zu Recht betont der Vf., daß die Voraussetzungen dafür nur dann geschaffen würden, wenn über alle tatsächlichen oder in Zukunft möglichen und notwendigen Veränderungen in vielen Bereichen der afrikanischen Gesellschaft hinweg „die Stabilität der wesentlicheren Aspekte, die dem Bereich der sogenannten traditionellen schwarzafrikanischen Mentalität angehören" in den Mittelpunkt der Reflexion und der Verhaltensweise gestellt würden (39). Zu den wichtigsten Ebenen dieser Stabilität, die nicht statisch, sondern dynamisch aufgefaßt wird, zählt der Vf. vor allem die „Ebene des fundamentalen Sinnes" als die Sphäre der „tieferen Kultur eines Volkes" (45ff). Wird etwa die Afrikanität als „Konstitutionspunkt der Offenbarung" betrachtet (48ff), so bedeutet dies kein Urheberrecht, sondern bezieht sich auf die Notwendigkeit der menschlichen Vermittlungsweisen der Botschaft. Daß hier auf afrikanische Sprichwörter und sonstige mit religiösem Sinn erfüllte Texte Bezug genommen wird, liegt auf der Hand. Für den Vf. ist es vor allem die „the-andrische" Struktur des Glaubens und somit der Theologie, die die Offenbarung als Kommunikationsprozeß darzustellen vermag. Das „The-ische" verweist darauf, daß das letztendliche Fundament des mannigfaltig und vielgestaltig gesprochenen Wortes (Heb 1,1) Gott selber ist. Daß dieses Wort aber in der Form, in der es uns heute erreicht, bereits durch verschiedene menschliche Erfahrungen mediatisiert ist, erklärt die Rolle der „andrischen" Dimension. Der the-ische Pol scheint daher immer schon mit dem andrischen Pol verknüpft zu sein. Geht man zwar davon aus, daß Offenbarung nur dann als solche gelten kann, wenn sie außerhalb ihrer selbst als solche angesehen und angenommen und damit auch von der Erfahrung des Empfängers geprägt wird, so muß jede Theologie als Diskurs über das Wort Gottes dieser „wesentlichen Zirkularität" Rechnung tragen. Der alte Spruch „quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur" verlangt auch von dem afrikanischen Christen ernstgenommen zu werden. Allzu lange und zu oft haben andere ihm ihre Denk- und Sehweise aufgezwungen! Dennoch soll der modus recipientis keineswegs eine Reduzierung des offenbarenden Gottes auf eine einfache immanente Dimension des Sterblichen bedeuten, sondern Entwicklung einer eigenen authentischen Empfänglichkeit für das Wort Gottes. Hier liegen für das afrikanische Christentum im Rahmen seiner Verantwortung und seines Beitrages zur gesamtweltkirchlichen Christuszugehörigkeit brennende Fragen und drängende Aufgaben nicht nur kulturell-religiöser Art; auch sozio-politische und -ökonomische Probleme des Kontinents verdienen die Aufmerksamkeit des afrikanischen Theologen.

Damit wird wiederum nicht nur das Thema einer eigenständigen afrikanischen theologischen Sprache mit erkenntnistheoretischem Anspruch berührt, sondern auch die Frage eines konkreten Zusammenhangs zwischen Theologie und alltäglichem Leben. Daß dies auch mit der Hilfe der mündlichen Überlieferungen, der sogenannten „Oralität" in gelungener Weise geschehen kann und soll, hat der Vf. bewiesen, indem er anhand von Sprichwörtern und Erzählungen, die bei einem Fremden kaum Beachtung finden, ein lebendiges Gottesbild aufblühen läßt, das weit über das hinausgeht, was die abstrakten Begriffe zu vermitteln vermögen. Auch wenn die Entfaltung dieses lebendigen, afrikanischen Gottesbildes nicht anders geschieht als mit Hilfe fremder Begriffe der modernen Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie, so zeigt der Vf. nicht nur, daß die Begriffe nicht in ihrer Abstraktheit zu verharren brauchen, sondern auch wie sie mit Leben und Dynamik gefüllt werden können, um so der Dynamik des Glaubens selbst Raum zu geben. Zu den wichtigsten Elementen, die die Oralität für ein solches Gottesbild aus der Alltagserfahrung und somit für eine authentische afrikanische Verwirklichung der christlichen Botschaft zur Verfügung stellt, gehört die Erfahrung des Wortes als Verbum, die afrikanische Gotteserfahrung („Theopolarität") in vielfältiger Konstellation sowie die breite Aussagebasis menschlicher Erfahrung in anderen Bereichen (Gliedschaft in der Gemeinschaft, Glück, Trauer, Kontingenz, Tod etc.). Bei all dem fällt der Blick wieder auf den Menschen als den Knotenpunkt der vielen Beziehungen zu Gott, zur Welt, zu den Mitmenschen.

Obschon der Vf. auf bewundernswerte Weise seinem Anspruch Genüge getan hat, nämlich ein Beispiel dafür zu geben, wie afrikanische Theologie nicht als ein Thema oder Kapitel unter anderen im Rahmen einer „universalen Theologie", sondern als „eine andere Art und Weise des Theologietreibens" verwirklicht werden kann, so bleibt die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen dieser „anderen" Theologie offen. Zugegeben: Grenzen zeigen allemal die menschlichen Bemühungen und Sprachen, wenn es darum geht, das Unsagbare in Worte zu fassen. Das mag auch der Grund dafür sein, weshalb der Vf. zu Recht eine wahre Universalität nur dann für gegeben hält, wenn die Eigenständigkeit der einzelnen Völker entfaltet wird und bewahrt bleibt. Dynamik und Kreativität kennzeichen die originelle Sicht der Wirklichkeit, wie sie in der „traditio africana" vorliegt und in dieser Arbeit getreu entfaltet wird. Es ergeben sich daraus – im Gegensatz zu mancher abendländischen Theologie, deren geistige Dürre verblüffend erscheint – neue Perspektiven für eine größere Innovationskraft in Wissen und Glauben, und zwar auf weltkirchlicher Ebene, zu der dieses Buch anregt.

Münster Kossi J. Tossou

Hubbeling, Hubertus G.: **Einführung in die Religionsphilosophie** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 219 S. (Uni-Taschenbücher 1152) kart. DM 24.80

Der Vf. ist vor allem durch Aufsätze wie „Die Logik der Religion" und „Analytische Philosophie und Theologie" bekannt geworden. Das vorliegende knappe Werk beginnt mit einem „Kurzen historischen Überblick" (16–42), der einige klassisch gewordene Positionen der Religionsphilosophie von Anselm bis Wittgenstein systematisch ordnet, und zwar hinsichtlich der Weise, wie sie das Verhältnis zwischen Philosophie (Metaphysik) und Religon bestimmen.

Auswahl und Darstellung dieser Positionen sind durch zwei in der Einleitung genannte Fragen bestimmt: „Welche logischen Regeln gelten für religiöse Aussagen bzw. was ist ihr logischer Status? Und „die Frage nach der Wahrheit der religiösen Aussagen" (13f). Beide Fragen verknüpfen sich in dem Programm einer „Logik der Religion" bzw. der Aufgabe, „Methoden zu finden, mit denen wir den rationalen Voraussetzungen der verschiedenen Religionen auf die Spur kommen" (66). Religionen, hier vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Form und des Inhalts religöser Aussagen verstanden, setzen voraus, daß es möglich sei, von Gottes Existenz und von seinen Eigenschaften zu sprechen. Die „rationalen Voraussetzungen" solchen Sprechens sollen in einer „philosophischen Gotteslehre" (77–104), vor allem in einer kritischen Würdigung der traditionellen Gottesbeweise, freigelegt werden. Das letzte Kapitel setzt diese philosophische Gotteslehre in ein Verhältnis zur „religiösen Welt- und Lebensanschauung" (105–168). Die logischen Methoden, mit denen eine Wiedergewinnung der traditionellen Gottesbeweise versucht wird, werden in einem „Appendix" (169–196) an Beispielen vorgeführt.

Kritisch bleibt zweierlei anzumerken: Die „modallogische" Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises vermag das Bedenken nicht endgültig auszuräumen, ob es legitim sei, von der Notwendigkeit einer Aussage (wer von Gott spricht, kann von ihm weder als einem nicht existierenden noch als einem kontingent existierenden Wesen sprechen) zur Aussage über Notwendigkeit (Gott ist ein notwendig existierendes Wesen) überzugehen. Das vom Vf. zitierte alte „Problem des Verhältnisses einer de dicto (logischen) und de re (realen) Modalität, im vorliegenden Falle also zwischen einer logischen und einer ontologischen Notwendigkeit, ist nicht so leicht zum Verschwinden zu bringen, wie der Vf. anzunehmen scheint. Die zweite kritische Bemerkung bezieht sich auf den Versuch, philosophische Gottesbegriffe und Gottesaussagen mit der religiösen „Welt- und Lebensanschauung" in Beziehung zu setzen. Ob Philosophie und gelebte Religion sich mit dem Begriffspaar „abstrakt" und „konkret" angemessen beschreiben lassen, so daß darauf die Regel angewandt werden kann „abstrahentium non est mendacium", erscheint fraglich. Der Vf. selbst scheint dies zu bemerken, wenn er versucht, den philosophischen Gottesbegriff so zu modifizieren, daß er mit der religiösen Erfahrung in ein widerspruchsfreies Verhältnis gebracht werden kann: durch eine „Prozeßphilosophie", nach welcher „die Relation zu den Menschen zu den inneren Relationen Gottes gehört" (180). Gerade dieser Versuch macht jedoch die Schwierigkeit deutlich, das spezifisch religiöse Gottesverhältnis in philosophischen Wesensbegriffen auszusagen. Wenn für die Religion in der Tat die Beziehung oder genauer das „Sich-in-Beziehung-Setzen" Gottes zur Welt und zum Menschen wesentlich ist, so wird doch dieses religiöse Bekenntnis auf eine methodisch nicht ungefährliche Weise transformiert, wenn nun behauptet wird, diese Beziehung gehöre, im Sinn einer Prozeßphilosophie, zu Gottes „Wesen" und seinen „inneren Relationen".

Bochum Richard Schaeffler

Abélard. Le „Dialogue". La Philosophie de la Logique, par Maurice de Gandillac, Jean Jolivet, Guido Küng, Alain de Libera, Sofia Vanni Rovighi. Actes du Colloque de Neuchâtel 16–17 nov. 1979. – Genève, Lausanne, Neuchâtel: Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 6 1981. 131 S. kart.

Aus Anlaß der 9. Centenarfeier des Geburtstages von Peter Abälard (* 1079 in Palais) fand an der Universität Neuchâtel vom 16.-17. Nov. 1979 ein Abälard-Colloquium statt, das sich vor allem mit den logischen Untersuchungen dieses Philosophen beschäftigte.

Einleitend machte aber M. de Gandillac den geistesgeschichtlichen Hintergrund der Logik Abälards deutlich und diskutierte wieder Form und Ziel des „Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum", Abälards letztem unvollendetem Werk, das uns noch immer viele Fragen aufgibt. Der Dialog ist kein Glaubens- oder Religionsgespräch im Sinne einer konfessionshermeneutischen Untersuchung. Der Philosoph ist der gläubige Heide, der muslimische Philosoph, der mit dem Juden und dem Christen den gemeinsamen biblischen Ursprung und die gemeinsame Glaubensgrundlage der Weltanschauung teilt. Bei aller Divergenz von Heiden, Juden und Christen, alle drei Gesprächspartner verbindet die (Spannungs-)Einheit von Glauben und Erkennen. Der Dialogus steht in der großen literarischen Tradition der philosophischen Frage nach der Einheit von Glauben und Erkennen; er ist darum ein letztes Zeugnis Abälards Selbstverständnisses von Glauben und philosophischem Denken, – ein Zeugnis, das die Vielfalt des Glaubens anders erlebt als das Zeugnis Augustins oder des Anselm von Canterbury. Im Dialogus ist Abälards Selbstverständnis als gläubiger Philosoph beschlossen; der Schluß des Dialoges, den der Philosoph nicht mehr schrieb, ist darum gar nicht so wichtig.

Die folgenden Beiträge von Vanni Rovighi, J. Jolivet, De Libera und G. Küng diskutieren Probleme der Logik Abälards, der sich erstmals vor 70 Jahren B. Geyer zugewandt hatte.

1. S. Vanni Rovighi, Intentionnel et universel chez Abélard, 21–28 legt Abälard Begriff des universale aufgrund seiner Einleitung in die Logik „Ingredientibus" aus. Das Allgemein-Erkannte, d. h. das Erkannte im modus bzw. status des universale ist nicht ein Drittes neben der Erkenntnis und der Sache, sondern der Erkenntnis-Sach-Verhalt, für den Husserl den Begriff des noema aufgegriffen hat. Das universale in seiner noematischen Dignität bestimmt den intentionalen Charakter des Erkennens.

2. J. Jolivet, Abélard et Guillaume d'Ockham, lecteurs de Porphyre, 31–54 stellt einen interessanten Vergleich zwischen Abälards und Ockhams Kommentar zur Isagoge der Porphyrius an. Zu diesem wichtigen Textbuch der alten Logik hat Abälard drei verschiedene Glossen geschrieben. Zwischen den beiden Logikern liegen nicht nur zwei Jahrhunderte Abstand, das Systemverständnis der Philosophie hat sich in dieser Zeit grundlegend verändert. Für Abälard war die Logik ein wesentlicher Teil der Philosophie der Erkenntnis; Ockham behandelt sie als Sprach-Logik, als Kunst und Fertigkeit belehrter (wissenschaftl.) Rede. Beide kritisieren die Position des Realismus in den Universalienfragen, Abälard von der Idee des Intentionalen her, Ockham auf der Grundlage der Suppositionslogik. Und von diesem Standpunkt aus müßte Ockham Abälards Theorie als solche des Universalienrealismus ablehnen. Die Bedeutung der Begriffe ist nach Ockham nicht deren noematische Dignität, sondern aussagelogische Supposition. In beiden Denkern bahnt sich der tiefverborgene Gang der logischen Untersuchungen der Neuzeit an.

3. A. de Libera, Abélard et le Dictisme, 59–92 macht Abälard zum Gesprächspartner moderner Logiker und setzt sich gleichzeitig kritisch mit deren Abälard-Interpretation auseinander. Er stellt an Abälard die kritischen Fragen der modernen Logiker: Unterscheidet er zwischen Einzelsachen und Tatsachen (im Sinne von signifikanten Sachverhalten und noematischen Sachgehalten)? Betrifft nach ihm dieser Unterschied den modus der Benennung oder Bedeutung? Haben diese Tatsachen (in der Benennung und Aussage) einen besonderen status? Wie verhalten sich die semantische Beziehung von Benennung und Aussage? Läßt sich im Begriff des dictum propositionis der kritische Unterschied des „termisme" und „dictisme", der Benennung und (intentionalen) Bedeutung ausmachen? – Ablälard ist nur dann ein interessanter Gesprächspartner der modernen Logiker, wenn er nicht einfach deren Sprachrohr wird. Er betrieb die Logik auf dem Boden der (neuplatonischen) Ontologie und – wie man noch weiter ergänzen müßte – im Horizont der Theologie; unter dieser doppelten (nicht zweifachen) Voraussetzung gewinnt für ihn die Frage nach der Wahrheit des Erkannten, der Wirklichkeit der Sache und der Leistung des Denkens ihre besondere Bedeutung.

4. G. Küng, Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux, 99–113 kommt noch einmal auf die Diskussion über Abälards Konzeption des universale zurück, die seinerzeit bereits B. Geyer kritisch hinterfragte. Gelingt es Abälard in der Tat mit dem Begriff des dictum (propositionis) in der Dignität (status) des begrifflich Erkannten, die von ihm kritisierten Positionen des Begriffsrealismus und Nominalismus aus den Angeln zu heben? Diese Bedenken hat jüngst erst wieder Martin M. Tweedale vertieft. Küng prüft erneut die beiden Begriffe dictum und status. Der Sachgehalt der Aussage ist nicht die Sache selbst, sondern deren sachlicher Verhalt in der Aussage; das dictum gehört der Ebene der Sinngebung und Bedeutung an, der status betrifft die intentionale Bewandtnis des Sachverhalts. Von der Logik Leśniewskis her sucht Küng die beiden Elemente zu verdeutlichen. Term und Subjekt(ivierung) gehören zusammen, das eine ist nicht das andere, aber auch nicht ohne das andere.

Wie verhält sich aber Abälards dictum propositionis zum lecton der stoischen Logik? Der begriffsgeschichtlichen Herkunft wurde im Colloquium zu wenig Beachtung geschenkt. Die Nähe Abälards Logik zur modernen (von E. Husserl, Fregge, Rusell u. a.) ist überraschend. Das Mittelalter ist nicht Vergangenheit, sondern Geschichte der Gegenwart.

Bochum Ludwig Hödl

Schaeffler, Richard: **Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. XIV, 390 S. (Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts) Ln DM 72.–

Der Bochumer Philosoph Sch. – durch Publikationen über religionsphilosophische und philosophisch-theologische Grenzfragen längst bekannt – hat dieses Buch im Auftrag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft geschrieben; als Pendant zu ihm soll in gleicher Reihe eine Darstellung der „Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie" (von Gert Hummel) erscheinen. Was hier also in der Themenstellung zunächst nach bloßer Arbeitsteilung klingt, das erweist sich in der Folge auch in der (realistischen) konfessionellen Spezifizierung als eine zugleich sachgerechte und aufschlußreiche Perspektive. Gleich zu Beginn darf festgestellt werden, daß Sch. sich dieser eher undankbar erscheinenden Aufgabe, die umfänglichste Kenntnisse ebenso erfordert wie einen klaren Blick für die zentralen Problemstellungen, mit einiger Bravour unterzogen hat. Als Resultat liegt ein Buch vor, das – in jeder Einzelheit durchdacht – ohne gesuchte Brillanz sowohl als historische Darstellung wie auch als Lehrbuch geradezu überzeugt; das ferner durch seine unprätentiöse Weise des sachlichen Zugriffs an vielen Stellen Zusammenhänge aufweist, ungelöste Probleme zumal einer kath. Theologie ins Gedächtnis ruft, die das

gemeinsame Fördern gemeinsamer Arbeitsaufgaben zugunsten der üblichen Originalität zu vernachlässigen geneigt scheint.

Sch.s Buch setzt neue Maßstäbe auch im Methodischen und (nebenher) für eine noch zu schreibende Geschichte der kath. Theologie in diesem Jh. Ein Feld, das bislang doch eher brach gelegen hat. Sicher gibt es einige Sammelwerke, die in recht unterschiedlichen Einzelbeiträgen nach Personen, Traktaten und Tendenzen bilanzieren. So verdienstlich deren Detailausbreitung und Teilüberschau sein mögen, der kritisch den verborgenen Zusammenhängen nachgehende Blick auf das Ganze hat gemangelt. Ein kath. Gegenstück zu Zahrnt „Die Sache mit Gott" fehlt und könnte wohl auch in dieser populären Form kaum geschrieben werden. Daß ein mehr systematisch konzipierter Versuch wie der von Fr. Mildenberger („Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert". Stuttgart: Kohlhammer 1981) sich am Rande des Mißlingens bewegt, verweist noch einmal auf die erheblichen methodischen Schwierigkeiten, die hier zu bewältigen sind. Vor allem wird man beiden Theologien, der kath. und der ev., unbeschadet der ihnen jeweils eigenen Vorzüge und Aporien nur dann gerecht, wenn man die Realität der konfessionell geprägten Grundstellungen, des über manche Strecken konträren Selbstverständnisses und der je differenten Einbindung in die Kirchentümer in positiver Würdigung zu verstehen vermag. Erst von dort aus wird es dann gelingen können, der „weniger interessanten", zur Moderne aus begreifbarem Grund (jedenfalls bis zu den 60er Jahren) anders gestellten kath. Theologie dabei zuzusehen, wie sie in Rezeption und Auseinandersetzung sich in ein Verhältnis zu (im weiteren Sinn) zeitgenössischer Philosophie zu setzen sucht.

Vor diesen flüchtig skizzierten Hintergrund ist Sch.s Versuch zu stellen, vom philosophischen Felde her sowohl die historisch greifbaren als auch die möglichen (und verpaßten!) Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und kath. Theologie zu untersuchen. „Wechselbeziehung" meint dabei über „Dialog" und „Rezeption" hinaus den Prozeß einer ernstlich gegenseitigen, zugleich befruchtenden und korrigierenden Förderung in bestimmten Problemlagen. Die im Thema suggerierte Vorstellung einer Identität des jeweiligen Partners läßt sich für die kath. Theologie in gewissem Maß – auch als Reflex der Kirchlichkeit – verifizieren; jedoch auch im philosophischen Bereich kann im Blick auf bestimmte, von der kantischen Transzendentalphilosophie hergeleitete Grundstellungen eine partnerschaftliche Identität festgehalten werden.

Aus der Überschau hat Sch. daher mehrere völlig legitime (Auswahl-) Prinzipien beachtet, die seiner Untersuchung eine überraschend stringente Gedankenführung ermöglichen:

1. Sch. verfolgt erhellend die mit dem Dogma des 1. Vat. (also der Definition der Möglichkeit einer „natürlichen" und d. h. durch das lumen naturale humanae rationis vollzogenen Gotteserkenntnis) festgeschriebene Grundstellung der kath. Theologie, die zur Konsequenz hat a) das bleibende Interesse an der ontologischen Frage; b) die folgenreiche Verwiesenheit auf „Philosophie" als „inneres Moment der Theologie" (60ff) selbst und zugleich als „kompetenten Gesprächspartner der Theologie" (63ff). Gerade durch den letzteren Gesichtspunkt kommt Sch. über viele Erörterungen des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, die nur das „innere Moment" im Auge hatten und keinen Philosophen ernsthaft interessierten, hinaus. Philosophie muß von vornherein als Partner sui generis – und das heißt: mit „kritischem Selbstbewußtsein" (2) – gesichtet sein, denn nur dies entspricht der historischen Realität. „Philosophie als solche" existiert entweder nicht, oder sie tritt als Derivat einer (Neu-)Scholastik in Erscheinung, die Philosophie nennt, was Theologie ist. Zur historischen Wirklichkeit der Philosophie und Theologie gehört, wie Sch. betont, das Element der Kritik, die zugleich Selbstkritik impliziert. Wechselbeziehung im ernsthaften Sinn ist ein (beiden Partnern allen ängstlichen Vorurteilen zum Trotz zugute kommendes) Wagnis. Und erst jenseits beiderseitiger Öffnung, die nicht Identitätsverlust sein muß, könnte das von Sch. ins Auge gefaßte Leitbild ansatzweise realisiert werden: „Nur durch ein Bündnis zwischen kritischer Theologie, die den „rechten Vernunftgebrauch" auch hinsichtlich des überlieferten Glaubensverständnisses überprüft, und kritischer Philosophie, die denjenigen Vernunftgebrauch, der zum Widerspruch gegen die gläubige Weltauslegung geführt hat, auf sein Recht befragt, läßt sich die faktisch beobachtbare Entfremdung von Glaube und Vernunft überwinden und die dogmatisch behauptete Widerspruchslosigkeit beider auch im Einzelfall wirklich herstellen." (64)

2. Die zweite Grundstellung, der Sch. auf die Spur zu kommen sucht, besteht darin, daß kath. Theologie primär in Kant den Repräsentanten jener modernen (transzendentalphilosophischen bzw. subjektivistischen) Denkweise erblickte, der gegenüber für eineinhalb Jh. Distanz und Ablehnung geboten schienen. Kant wird zum Synonym für den Bruch des Katholizismus mit der Moderne, welcher in den verschiedenen katholischen „Aufbrüchen" (nach 1890 und 1916/18, auch noch nach 1945) jeweils nur ein „Heimkehrangebot" unterbreitet werden konnte. Diese Linie der Auseinandersetzung mit Kant und allem, was sich von Kant direkt oder vermittelt herleitet, öffnet in der Tat den Kernbereich der „Wechselbeziehung", soweit sie für die kath. Theologie überhaupt stattfand.

Ein Blick auf die Geschichte des europäischen, speziell des dt. Katholizismus im ganzen hätte hier freilich die Kant-Gegnerschaft auch als Symptom (!) jener sich abschließenden Identitätsbewahrung erklären können, die im 19. Jh. immer striktere Formen wählt und der renovierten Scholastik jene kirchenpolitische Rolle der die Innenstabilität sichernden Einheitstheologie zuweist, deren Analyse Sch. das 1. Kap. seines Buches widmet. Verfolgen wir also in Kürze, welchen Aufschluß die genannten Prinzipien in 6 konzisen Kapn. (das 7. Kap. faßt zusammen und fragt nach möglichen Zukunftsperspektiven) zu bieten vermögen.

Historisch und sachlich legitim versucht das 1. Kap. nicht nur eine gerechte Würdigung der „katholischen Scholastik" (bzw. des Neuthomismus und der historischen Aristotelesforschung), indem ihr speziell eine „ungebrochene Tradition ontologischen Denkens" (18) positiv aufs Konto geschrieben wird. Am Exempel F. Brentanos zeigt Sch. (21ff) zudem, wie sich „Wechselbeziehungen [. . .] innerhalb einer und derselben Person" (35) ereignen können, insofern diese Person biographisch und denkerisch selbst wiederum die zerreißende Spannung ausdrückt, in die Katholizismus und Zeitgenossenschaft um die Jahrhundertwende miteinander gestellt waren. Zugleich erscheint damit die Klammer geöffnet, in die durch vergleichbare Gespanntheit bekanntlich noch der nach ausdrücklichem Bekunden von Brentano beeinflußte M. Heidegger gehört. Gewissermaßen als Exempel der „Stärke der katholischen Scholastik" (44) präsentiert Sch. demgegenüber wider alle Chronologie sogleich E. Przywara. Im Denker der analogia entis, dem H. Urs von Balthasar eine im höchsten Lob mit Widerhaken versehene Würdigung geschrieben hat, diagnostiziert Sch. den Muster- und Grenzfall eines originellen kath. Theologen (vgl. besonders 49, 58), der die ontologische Frage in einer Weise „katholisiert", daß als Folge eine eigentümliche Einflußlosigkeit dieses Denkens in allen Bereichen zu verzeichnen ist und ungewollt die Frage ausgelöst wird, ob denkerische Verantwortung des Glaubens (zumal unter Aufnahme zentraler Anliegen reformatorischer Theologie) nicht auf anderen Wegen als denen der Scholastik zu versuchen sei. – Diese Frage hinwiederum war bereits um die Jahrhundertwende durch H. Schell u. a. gestellt und dann in der Verurteilung des sog. „Modernismus" gewissermaßen lehramtlich verboten worden.

Das 2. Kap. (60ff) nimmt Schell und sodann als Repräsentanz des Modernismusstreites Loisy und Tyrrell heraus, um Legitimation und Mißlingen der gesuchten Problemlösung zu belegen. Charakteristisch für Sch.s Vorgehen erscheint an seiner Stellungnahme zu Schells Theologie, deren kirchendienliche und traditionsverbundene Intention nicht mehr bestritten wird, wie gerade ein Hauptpunkt der Schell-Kritik, die Verwendung des causa-sui-Begriffs in der Gotteslehre, durch die Plazierung in die Geschichte der Kant-Rezeption und -Kritik in ein neues Licht gerückt wird. Aus Sch.s Mund bedeutet es hohes Lob, wenn Schell die aktive Förderung philosophischer Fragestellungen attestiert wird (74). Die Unbefangenheit sodann, mit der Sch. kritisch Schells Kulturgläubigkeit und allzu forcierte Einschätzung der geradezu „fortschrittsleitenden" Funktion des Katholizismus (sowie als Folge davon eine Verkennung paulinischer und reformatorischer Theologie) vermerkt (78), bewährt sich auch gegenüber Loisy und Tyrrell, deren im Ursprung gleicherweise „katholische" Intention in eindringlicher Weise vorgestellt wird. Um das Fazit gleich zu nennen: Sch. hält die bei Loisy und Tyrrell aufgeworfenen Probleme, insbesondere dasjenige der Identität von Evangelium und Kirche in der Geschichte, für unumgänglich; andererseits erklärt er die Lösungsvorschläge für gescheitert. Wenn Sch. dem Verfasser der Enzyklika "Pascendi dominici gregis" von 1907 darin zustimmt, daß der dort gezeichnete „Modernismus" keine kath. Lösungen bietet und daß Skepsis gegenüber einer evolutionistisch konzipierten Fortschrittsgeschichte legitim sein kann, so sieht er zugleich, wie hier die unumgänglichen Fragen unbeantwortet bleiben und die Modernismuskrise zum Beispiel des Ausfalls von Wechselbeziehungen wird (105). Mehr noch: hier wird speziell die kantische Philosophie als Inkorporierung eines „falschen Vernunftgebrauchs", also: einer „falschen Philosophie" folgenschwer an den Pranger gestellt und damit die Kant-Gegnerschaft der kath. Theologie geradezu päpstlich angeordnet (136ff). Sch. nimmt demgegenüber Loisy paradigmatisch zum Anlaß für Grundsatzfragen einer theologisch interessierten Geschichtsphilosophie und verdeutlicht damit erst recht, welches Wechselgespräch hier zu führen gewesen wäre.

Angesichts dieser defizitären Situation, in der als Folge des traumatisierenden Modernismusstreits ein selbständiger theologischer Entwurf (anders als in der ev. Theologie zu gleicher Zeit) nicht zu gewärtigen war, mußte das sich schon im Weltkrieg ankündigende Auftreten des „katholischen" M. Scheler wie ein unvermutetes Geschenk des Himmels wirken (3. Kap.). Nun schien gewissermaßen gratis der Entwurf einer „wahren Philosophie" vorzuliegen, die anti-kantisch und zugleich nicht-scholastisch war und mit einem Schlag die Kompensation der beklagten (auch nicht durch „Fanfaren" des P. Wust wegzublasenden) Inferiorität des Katholischen zu leisten schien. Das Kapitel Scheler ist denn auch ein unbearbeiteter Musterfall für eine Soziologie des Katholizismus, erst recht dort, wo im Gefolge der von Adenauer geförderten kulturpolitischen Rollenzuweisung der „katholische Nietzsche" (Troeltsch) durch seinen „Abfall" irritierte (und das meint: unfair-philiströse) Reaktionen provoziert. Im Kontrast dazu überzeugt Sch.s Analyse von Schelers denkerischer Entwicklung gerade durch ihre sachliche und noble Argumentation. In Abwehr jeder psychologistischen Erklärung betont Sch. in Schelers Philosophie eine fundamentale, sich in drei Phasen entfaltende Kontinuität, die auf der Wesensdifferenz von Geist und Natur insistiert und nur die energetischen Akzente jeweils unterschiedlich setzt. Insofern erscheint auch der Weg zur Anthropologie und Wissenssoziologie der letzten Phase als denkbare Konsequenz und nicht als der Sturz eines „Luzifer". Der kath. Scheler-Rezeption (166ff) attestiert Sch. einen „selektiven und entschärfenden" (vgl. 176) Umgang mit dieser Philosophie (so bei K. Adam, H. Fries u. a.), dessen bedeutendste Linie ihm bis zu K. Rahners „Hörer des Wortes" zu führen scheint.

Und damit ist ein weiteres (4.) Kap. aufgeschlagen: statt des in Scheler repräsentierten „dritten Weges", der an Kant und Scholastik vorüberführt, nun der Versuch einer Synthese aus Kant und Scholastik (vgl. 187ff), unternommen

als Nachweis der Möglichkeit einer originären Verbindung der ontologischen Fragestellung mit transzendentalphilosophischer Erkenntniskritik (191). Dergestalt, daß in der transzendental gefaßten Erkenntnis stets ein Absolutum, das als „Sein" und durch den Aufweis seiner Personalität und Subsistenz als „Gott" verstanden wird, „immer schon" mitgedacht sein müßte. Über diesen Versuch, der mit Namen wie Maréchal, Siewerth, Joh. B. Lotz und K. Rahner verbunden ist, findet man Literatur genug. Dem Leser bleibt auch nicht verborgen, daß Sch. selbst darin einen notwendigen und hoffnungsvollen Ansatz erblickt. Hochinteressant sind eben darum seine kritischen Verweise auf die unübersehbare Defizienz (vgl. 205 die Analyse der „zentralen Aporie von Rahners Dogmatik"), die manifest werden muß, wenn das unableitbare Novum des Christusereignisses aus einem apriorischen Horizont quasi deduziert werden soll, selbst wenn dieser Horizont als ein „modifizierter" (und damit die kantische Philosophie sprengender!) vorausgesetzt wird. Sch. bezweifelt in allem Respekt, ob die von Lotz entwickelte Lehre einer „transzendentalen Erfahrung" stringent die christologische Vermittlung unverzichtbar sein läßt. Das diagnostizierte Manko (266f mit Genauigkeit zur Sprache gebracht) wirft die Frage auf, ob es als überwindbar oder als unvermeidlich zu gelten hat – eine Frage, die im 5. Kap. an die Philosophie Heideggers weitergereicht, freilich auch dort nicht zu schlüssiger Antwort gefördert werden kann. Indem sich herausstellt, daß Heideggers Fundamentalontologie von „Sein und Zeit" an bis zum Beschwören des „Seins" in den späten Schriften in einer transzendentalphilosophischen Grundstellung verharrt, bleibt auch die theologische Rezeption kath. Provenienz trotz mancher subtilen Aneignungsversuche eine kritische.

Damit ist ein Punkt erreicht (als Datum wäre die Wende zu den 60er Jahren, genauer noch: das 2. Vat., zu nennen), der in Sch.s Sicht deutlich der neuralgische ist, und dies nicht nur für den – allerdings symptomatischen – Teilaspekt des Verhältnisses von Philosophie und kath. Theologie. In 5 Kapn. hat Sch. eine „Wechselbeziehung" demonstriert, die sich beständig in einer Krise befand, die in Ansätzen schon steckenblieb oder gar als bedrohlich unterbunden wurde, die aber auch wie ein „Tanz in Ketten" (Nietzsche) eine respektable Denkenergie entband. Zur Scheidung der Geister diente in vielen Variationen der „transzendentale Ansatz", angesichts dessen die Entscheidung zur Negation oder Affirmation der Moderne zu fallen hatte. Einem letzten Höhepunkt dieser Problemkonstellation hat Sch. daher nicht zufällig eine eigene Monographie gewidmet (R. Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt 1978.). Demgegenüber soll nun, wie Sch. meint, das Dialogprogramm des 2. Vat. eine scharfe Zäsur bedeuten, über die noch wenig gesagt ist, wenn Sch. feststellt, daß sich der „Stellenwert des philosophisch-theologischen Gesprächs verändert hat" (265). Unüberhörbar mischen sich kritische Töne in Sch.s These, der angestrebte Dialog von „Kirche und Welt" (266ff) relativiere nicht nur das theologisch-philosophische Gespräch, er verändere es auch in seiner Qualität. Zu bemerken bleibt freilich auch, daß Sch.s sonstiges Bemühen um genaue Belege keine zureichende Fundierung in den Konzilstexten sucht. Sollte hier am Ende ein (dem Traditionalismus zugeneigtes?) Vorurteil am Werk sein? Die kritischen Anmerkungen über die der „nachkonziliaren Theologie" (Namen werden in diesem Kontext nicht genannt) doch etwas allzu global zugeschriebene Neigung, philosophische Texte „popularphilosophisch", als Dokumente einer sozial fundierten „Denkform" des „Menschen von heute" zu lesen (267), laufen letztlich auch auf den Vorhalt des fachlichen Niveauverlustes hinaus. Dieser Vorwurf ist, wenn man den allzu „normal" gewordenen Umgang einer schnellgeschriebenen theologischen Literatur mit philosophischen (aber auch theologischen und literarischen) Texten betrachtet, über weite Strecken nicht einfach unberechtigt. Es wäre aber nicht legitim (und nicht zureichend belegbar mit der doch geforderten Exaktheit!), dies unter der Hand als „Konsequenz" des Konzils erscheinen zu lassen. Vielmehr erweist sich hier, daß Zeitgenossenschaft keine Lizenz für Nachlässigkeit bedeutet, daß sie vielmehr, wenn die ernstlichen Fragen dieser Zeit gesichtet sind, gerade unter Vermeidung einer sinnlosen und verächtlichen Identitätspreisgabe einen hohen Preis fordert. Die philosophischen (Fach-)Fragen besitzen in dieser Konstellation ihren unverzichtbaren Stellenwert, und es ist berechtigt, auf ihrer Bedeutung zu insistieren. Wo zum Exempel der „transzendentale Ansatz" als Prinzip neuzeitlicher „Denkform" zur unbedachten Prämisse wird, da ist über Nacht auch die bis zu Heidegger vorangetriebene Debatte gegenstandslos (268) geworden; Kant-Rezeption sowie überhaupt die Rezeption neuzeitlicher Philosophie geschähen in dilettantischer Weise „wissenssoziologisch", nämlich mit unzureichendem begrifflichen Instrumentarium, ohne philosophische und philologische Schulung und vor allem ohne glaubwürdiges Interesse an der exakten Kenntnisnahme, also „popularphilosophisch". Der Wechselbeziehung wäre durch das Konzil die Tür geöffnet, und wiederum fände sie im Grunde – nicht statt!

Sie fände auch dort nicht statt, wo kath. Theologie sich durch die Betonung der neu interpretierten Dimension des Politischen von der ganzen bisherigen Debatte lossagte als einer unzulässig „privatisierten" und bürgerlich-subjektivistischen Auseinandersetzung (340). Es kann hier nicht einmal annähernd diskutiert werden, wie Sch. am Beispiel von Metz und Moltmann (sowie deren Umgang mit E. Bloch) dem Ursprung und Fortgang einer Hoffnungstheologie bis zum (doch wohl fast folgenlosen) Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" nachgeht und wie er insbesondere Metz auf eine Versöhnbarkeit seiner Hoffnungstheologie mit Kant hinzuweisen sucht (275 und ausführlich wiederum in einer eigenen Monographie: R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt 1979; dort bes. 11ff, 313ff). Er würdigt den Schritt von einer apriorisch anmutenden Affirmation der Moderne zu deren politischer Kritik an Hand gleichfalls politisch gefärbter Eschatologie. Würde man (mit allem Vorbehalt) Sch.s Kritik auf eine Formel zu bringen suchen, dann zeigte sich ihr in aller einläßlichen, um Verständnis bemühten Nachzeichnung der Hoffnungstheologie doch ein fundamentaler Ausfall der „Überprüfung der Prämissen" (340), und zwar nicht nur beim philosophischen Partner Bloch, sondern auch bezüglich des eigenen Verstehens des vom „Glauben" her ausgelegten „Politischen" (oder umgekehrt?). Dieser Ausfall hat aber nichts Geringeres zur Folge als – allem publizistischen Anschein entgegen – das Ausscheiden der kath. Theologie als eines aktiven, aus eigenem Auftrag argumentierenden Partners der Philosophie. Jenes Proprium sieht Sch. notabene in einer „bewußt theologisch argumentierenden" (vergl. 342), an der reformatorischen Rechtfertigungslehre orientierten Theologie immerhin, wenn auch nicht ohne Einseitigkeiten, bewahrt und empfiehlt den ökumenischen Dialog gerade in dieser Richtung. Im ganzen ist Sch.s Analyse der hochintelligente, aber in seinem Aufwand etwas mühsam geratende Versuch, die „Theologie der Hoffnung" in die Verlängerungslinien des bis zu Rahner (und Heidegger) geförderten, dann aber abrupt abgebrochenen Dialogs einzufügen. Ein Versuch, der wie ein Verständigungsangebot wirkt und dennoch von den Repräsentanten jener Richtung eher mit unbehaglichem Schweigen quittiert werden mag, weil darin eine nicht-erwünschte und politisch sozusagen „verdächtige" Kombination gewittert werden könnte. Es gab in der Geschichte dt. Theologie beider Konfessionen Epochen, in denen eine kritische Herausforderung, wie sie Sch.s auf hohem Niveau sich bewegende Interpretation und Kritik zweifellos darstellen, nicht ohne adäquate Erwiderung des Kontrahenten geblieben wäre. Der weitgehende Ausfall solcher Kontroversen kann nicht als gutes Zeichen für das Interesse an gedeihlichen Wechselbeziehungen gewertet werden.

Das Charakteristische an Sch.s Buch besteht ja darin, daß es die Phasen, die es S. 319–342 noch einmal zusammennimmt, jeweils in ungelöste Fragen münden sieht und dabei in der sich zuspitzenden Krise an möglichen Zukunftsperspektiven interessiert bleibt. Keinesfalls wäre ihm da in allem zuzustimmen, und es hat noch als diskussionsbedürftig zu gelten, ob die Zukunft der philosophisch-theologischen Wechselbeziehung (allein) dort liegt, wo Sch. sie lokalisiert: in der Anknüpfung an ihrerseits theologisch geprägter Impulse bei Heidegger, sachlich „in der Verknüpfung der transzendentalen mit der historischen Reflexion durch Analyse der Sprache in ihrer Kraft, auf je geschichtliche Weise Horizonte der Erfahrung zu eröffnen" (368). (Als eigenen Versuch zu solcher Weiterführung vgl. R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg: Herder 1982 [Quaest. disp. 94]). Alle Einzelkritik jedoch dürfte das bemerkenswerte Faktum nicht verdecken, daß Sch. hier den Weg der kath. Theologie im 20. Jh. kundig und zugleich mit positivem Interesse begleitet und auf seine philosophische Dialogfähigkeit hin befragt hat. Das Plädoyer für jene Wechselbeziehung, deren sachliche Förderung das Buch selbst sich zum Ziel setzt, schließt ein Verständnis von Theologie ein, für das Philosophie, real begegnend in begründbarer Entfremdung und Kritik, eine genuine Relation zum glaubenden Denken besitzt. Das Weitergehen auf einem Weg, der alle Zeichen der Krise und des möglichen Scheiterns aufweist, wird damit selbst eine Form der niemals problemlosen Zeitgenossenschaft christlicher Theologie.

Bielefeld Peter Köster

Lustiger, Jean-Marie: **Der Priester und der Anruf der Räte.** Ansprachen. – Einsiedeln: Johannes-Verlag (1982). 75 S. (Kriterien 59) kart. DM 9.–

H. U. v. Balthasar legt in einer meisterhaften Übersetzung diese Ansprachen des Erzbischofs von Paris vor. Sie sind an Priester und Priesteramtskandidaten gerichtet. Sie zeichnen sich aus durch eine ungewöhnliche geistliche Dichte auch in ihrer sprachlichen Gestalt.

Der Rez. hat erfahren können, daß sie in einem Diakonenkurs, der sich auf die Priesterweihe vorbereitete, starken Widerhall fanden. Freilich schwingt im Klang der Sprache ein Ton mit, der – was die Evangelischen Räte angeht – auf dem Hintergrund der Situation von Kirche und Klerus in Frankreich wohl anders gehört wird als in der Situation der Kirche in der Bundesrepublik. („Ihr Leben in Armut, das die unmenschliche Besitzgier exorzisieren soll und manche von Ihnen dazu führte, von ihrer Hände Arbeit zu leben . . .").

Eindrucksvoll ist im ersten und umfangreichsten Beitrag der Versuch, der Frage nachzugehen, „welcher Bezug besteht zwischen dem Zölibat und dem Priestertum, so wie er in der lateinischen Kirche gelegt wird" (7). Während in der Kirche des Ostens wie des Westens der Episkopat ausschließlich zölibatär lebenden Männern vorbehalten ist, sind in der Ostkirche die Gemeindepriester durchweg verheiratet; die lateinische Kirche „hat das Dienstamt des Priesters mit dem ganzen geistlichen Gehalt bedacht, den die alte und allgemeine Überlieferung der Kirche dem Bischofsamt zugedacht hatte" (27). Sie setzt also das Charisma des ehelosen Lebens für die Berufung zum priesterlichen Gemeindedienst voraus. Diese verschiedene Praxis hat nicht indifferenten und rein disziplinären Charakter, „es geht vielmehr um eine Komposition zwischen Priestertum und Lebensstand" (21), es geht um eine verschiedene Zeichenhaftigkeit des verheirateten oder des zölibatären Gemeindepriester-Standes.

Kardinal Lustiger sieht „keinerlei gültiges Motiv – will sagen, kein Zeichen von Gott her –, das uns berechtigte", die von der lateinischen Kirche getroffene geistliche Entscheidung für das zölibatäre Priestertum in der gegenwärtigen Stunde aufzugeben. Das ganze Buch ist ein Versuch – im Sprachspiel geistlicher Ansprache –, die Motivation für den Anruf der Räte zu erwecken und zu beleben.

Münster Johannes Bours

Riebl, Maria/**Salmen,** Josef: **Ja zur Liebe, Leben, Freiheit.** Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam – Sinn und Praxis. – Innsbruck-Wien. Tyrolia (1982). 160 S. kart. DM 19.18.

Das Buch wendet sich an „Menschen, die um ihren Weg ringen oder andere, die bereits in Orden oder in anderen Formen freiwilliger Ehelosigkeit leben." Für diese ist es Orientierungs- oder Erneuerungshilfe. Es ist aus der Praxis von Bildungs- und Einkehrveranstaltungen entstanden. Das Literaturverzeichnis läßt erkennen, daß eine gediegene Kenntnis der anthropologischen und theologischen Grundlagen vorgegeben ist, so daß man sich der engagierten und leicht lesbaren Darstellung anvertrauen kann. Der Titel des Buches stellt deutlich die positive Sicht der „Räte" heraus, doch bewahrt sowohl die seriöse biblische Begründung wie auch die Nähe zum Zeitbewußtsein die Sprache vor unguten Überstiegen. „Leben nach den evangelischen Räten ist Antwort eines von Gott Getroffenen, Antwort auf eine Berufung und so Versuch zu vollem Menschsein" (26). Die Zuordnung der „Räte" wird so gesehen: Ehelosigkeit: Ja zur Liebe. Armut: Ja zu Leben. Gehorsam: Ja zur Freiheit.

Die Verfasser: Maria Riebl arbeitet in der Wiener theologischen Erwachsenenbildung. Josef Salmen SVD ist Professor für Philosophie an der Theologischen Hochschule der Steyler Missionare, St. Gabriel.

Münster Johannes Bours

Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich, 1979. 2 Bde, DM 198.–

Im Rahmen der deutschen Augustinus-Ausgabe ist 1979 eine zweisprachige Ausgabe von De Civitate Dei erschienen. Der lateinische Text ist ein Nachdruck der Teubner-Ausgabe von Dombart-Kalb. Die deutsche Übersetzung von Perl ist ein unveränderter Nachdruck der bereits 1951 im Verlag Otto Müller, Salzburg, erschienenen Ausgabe. Die Übersetzung von 1951 basiert auf der CSEL-Edition von Hoffman. In der Einführung der Ausgabe von 1951, S. 6, wird darauf hingewiesen, daß aus „buchtechnischen Gründen" eine Teilung in drei Bde erforderlich gewesen sei. Nur dieser Hinweis fehlt in der Neuausgabe. Ansonsten ist die Einführung ein einfacher Nachdruck.

Über die Qualität der P.schen Übersetzung kann man geteilter Meinung sein. Da wir zum Vergleich die Übersetzung von W. Thimme haben, die zudem in einer preiswerten Taschenbuchausgabe vorliegt, im Vergleich zum horrenden Preis dieser Ausgabe, fällt das Urteil, wem der Vorzug zu geben sei, nicht schwer.

Da es sich bei der P.schen Ausgabe um einen reinen Nachdruck handelt, verzichte ich auf detaillierte Ausführungen zur Übersetzung. Zu tadeln ist allerdings, daß eine von einem Augustinus-Liebhaber verfaßte Einführung, die die immense Literatur seit 1954 nicht kennt, diesem großen Unternehmen vorgestellt wird. Wiederum verweise ich auf die Parallelausgabe mit der Einleitung von C. Andresen.

Bochum Wilhelm Geerlings

Teresa von Avila: „Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes." Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika **Lorenz.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). (Herderbücherei Nr. 920. 1435.) kart. DM 6.90

Unter den Veröffentlichungen über Teresa von Avila zum 400-Jahresgedenken ihres Todes (1582) ragt diese Textsammlung hervor, die von L., Professorin an der Universität Hamburg für Hispanistik (Forschungsgebiet spanische Spiritualität und Lyrik des 16. Jh.) ausgewählt und neu übersetzt wurde. Eine gestraffte und sehr klare Einleitung von 14 S. führt hilfreich in das Verständnis der Texte ein. Diese Anthologie ergibt ein charakteristisches Selbstporträt der Heiligen. Ich wüßte keine Textauswahl, die – in dieser gesammelten Kürze – ein besseres Wesensbild der Mystikerin vermitteln könnte, dieses „Genies der Freundschaft . . .; dieser Frau, die kühn und dynamisch die Schwelle der Neuzeit überschritt." Es wird in den Texten deutlich, daß bei ihr die unio mystica zusammengeht mit höchster Aktivität.

Das Buch ist in 5. Kap. gegliedert: Texte zum Selbstverständis – Umgang mit dem Freunde – Mein Geliebter ist mein – Werke, meine Töchter – Eine ziemliche Einsamkeit. In diesem letzten Kap. geht es um ihre Beziehung zu Pater Jerónimo Gracián; eine ganz ungewöhnliche und einzigartige geistliche Freundschaft („Sie schreibt ihm in den sieben Jahren, die ihr bis zu ihrem Tode noch bleiben, fast täglich").

Der „auf den ersten Blick erheiternde oder schockierende" Titel des Buches ist auch auf dem Hintergrund von Teresas Bemühungen zu verstehen, die Bedeutung und Berufung der Frau in der zeitgenössischen Situation völlig neu zu sehen.

Als ein erster Zugang zum Vertrautwerden mit Teresas Wesen und Werk, von ihr selbst beschrieben, ist diese ausgezeichnete Textauswahl uneingeschränkt zu empfehlen.

Münster Johannes Bours

Johannes Paul II. Gebete. Aus den Jahren seines Pontifikats. Hrsg. von Josef Sudbrack. – München, Zürich, Wien: Neue Stadt 1982. 142 S., kart. DM 15.80

„Aus der Gebetshaltung kann auch die klare, unnachgiebige Haltung verständlich werden, mit der der Papst manch einem Rätsel aufgibt, dem Glauben und Beten fremd sind." Dies meint der Hrsg. des Büchleins in seinem Vorwort (8). Der Hrsg. weist auch darauf hin, daß der Papst schon in seiner Krakauer Habil.-Schrift „Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen" an der Philosophie dieses großen deutschen Juden nachweist, daß jedes sittliche Handeln „in einer positiven oder negativen Beziehung zu Gott" steht (7).

Eine reichhaltige Sammlung von Aussagen des Papstes über das Gebet und von Gebeten aus seinem Mund, die anregen, sich ihm anzuschließen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Zeugen christlicher Gotteserfahrung. Hrsg. von Josef Sudbrack. – Mainz: Grünewald (1981). 184 S., kart. DM 24.80

„Die Rabanus-Maurus-Akademie, die Katholische Akademie der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz, hat im WS 1979 eine abendliche Vortrags- und Lektürenreihe zum Thema ‚Christliche Mystik' in Frankfurt veranstaltet. Ziel war, Gestalten aus verschiedenen Epochen christlicher Spiritualität – beginnend mit dem frühen Mönchtum, über das Hochmittelalter bis hin zur neueren und neuesten Zeit – kennenzulernen und ihre Geistigkeit durch eine behutsame Interpretation ihrer Schriften einer Zuhörerschaft, die mit der Sprache solcher Texte nicht vertraut war, verständlich zu machen" (9). Das Buch bringt außer sämtlichen Vorträgen auch noch zwei weitere Beiträge. Die Zeugen kommen selbst zu Wort. Heinrich Bacht weist darauf hin, daß die erst in diesem Jh. wieder zugänglich gewordenen Schriften des Evagrius Ponticus (in ihren syrischen und armenischen Übersetzungen) unsere Frömmigkeitsvorstellungen leiden lassen unter den Folgen ihres Angelismus und ihres Ideals der Apatheia. Bernardin Schellenberger berichtet über die „Mystik der Liebe" Bernhards von Clairvaux, Willehad Paul Eckert über die „Spekulative Mystik" Meister Eckharts, Peter Knauer über die Mystik des Ignatius von Loyola, Josef Sudbrack über die Jesusmystik der hl. Teresa von Avila, Barbara Albrecht über den „Weg der Kleinen" der hl. Therese von Lisieux, Peter Hünermann über den geistlichen Weg des Charles de Foucauld: Eucharistie ist ihm „reale Präsenz des ein für allemal geschehenen Kreuzesopfers Jesu zur Erlösung der Welt" (177); sie motiviert zur solidarischen Entäußerung in die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Habilitationen im akademischen Jahr 1982/83

Bonn

Lothar Schneider, Köln, am 19. 5. 1982 für das Fach Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie: „Implikative und analoge Aspekte des Subsidiaritätsprinzips" (Roos, Böckle).

Helmut Pfeiffer, Trier, am 5. 11. 1980 für das Fach Theologische Propädeutik: „Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit" (Waldenfels, Jorissen).

Helmut Pfeiffer, Trier, am 6. 7. 1983 für das Fach Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie: „Erweiterung der venia legendi" (Waldenfels).

Hanspeter Heinz, am 12. 1. 1983, für das Fach Dogmatik: „Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie" (Breuning).

Freiburg i. Br.:

Dr. theol. Heinz-Jürgen Görtz, Augsburg, am 10. 2. 1983 für das Fach Christliche Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie: „Tod und Erfahrung. Rosenzweigs ‚erfahrende Philosophie' und Hegels ‚Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins'" (Casper, Lehmann).

Dr. theol. Michael Figura, Mainz, am 7. 7. 1983 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Concors coetus fidelium. Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers" (Lehmann, Frank).

Mainz:

Dr. phil., Dr. theol. Paul Maiberger, Mainz, am 1. 6. 1983 für das Fach Altes Testament: „Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal musa mit dem Sinai?" (Lang, Schneider).

Dr. theol. Johannes Reiter, Mainz, am 15. 6. 1983 für das Fach Moraltheologie: „Modelle christozentrischer Ethik. Eine historische Studie in systematischer Absicht" (Ziegler, Schilson).

München:

Dr. theol. Hubert Irsigler, Augsburg, am 17. 2. 1983 für das Fach Altes Testament: „Psalm 73 – Monolog eines Weisen. Text, Programm, Struktur" (Richter, Scharbert).

Münster:

Dr. theol. Norbert Mette, Münster, am 18. 2. 1983 für das Fach Pastoraltheologie und Religionspädagogik: „Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters" (Exeler, Steinkamp).

Trier:

Dr. theol. Ludwig Hagemann, Osnabrück, am 10. 12. 1983 für das Fach Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft: „Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Islam im Mittelalter. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Weier, Busse).

Würzburg:

Dr. Bénéz Bujo, Bunia (Zaire), am 25. 7. 1983 für das Fach Moraltheologie: „Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin" (Teichtweier, Fraling).

Graz:

Dr. theol., Dr. phil. Jürgen Faust OSB, am 7. 3. 1983 für das Fach Kirchengeschichte: „Christo servire libertas est. Zum Freiheitsbegriff des hl. Ambrosius" (Amon, Bauer).

Dr. iur. can. Klaus Lüdicke, Münster, am 4. 5. 1983 für das Fach Kirchenrecht: „Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht. Eine Untersuchung zur Lage des nachkonziliaren Eherechts in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft" (Schwendwein, Gastgeber).

Innsbruck:

Dr. phil. fac. theol. Edmund Runggaldier SJ, am 25. 3. 1983 für das Fach Christliche Philosophie: „Zeichen und Bezeichnetes. Sprachphilosophische Untersuchungen zum Problem der Referenz oder Bedeutungsbeziehung" (Muck, Richter).

Wien:

Dr. theol., Dr. phil. Johann Figl, am 26. 8. 1983 für das Fach Christliche Philosophie und Theologische Hermeneutik: „Hermeneutische Religionsphilosophie. Nietzsches fundamentale theologische Herausforderung. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte" (Wucherer, Reikerstorfer).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1982/83

Bochum:

Heribert Rücker, Paderborn: „‚Afrikanische Theologie' – Darstellung und Dialog" (Pottmeyer, Sundermeyer, Schaeffler).

Bernd Willmes, Paderborn: „Die sogenannte Hirtenallegorie Ez 34. Studien zum Bild des Hirten am Alten Testament" (Ruppert, Sand).

Heribert Zingel, Limburg: „Vom Knappenverein zur Gewerkschaft – Weg und Entwicklung der christlichen Arbeiterbewegung des Ruhrgebietes in der 2. Hälfte des 19. Jhs." (Stegmann, Smolinsky).

Bonn:

Hans-Willi Winden: „Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? – Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der von Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion" (Breuning, Merklein).

Friedrich Hainbuch: „Kirche und Staat in Ungarn nach dem 2. Weltkrieg" (Adrianyi, Stasiewski).

Alfred Kall: „Laienbewegung und Frauenbewegung. Eine Untersuchung zur Gründung katholischer Frauenvereine von 1840–1904" (Stasiewski, Adrianyi).

Robert Oskar Maria Claeßen, Aachen: „Johannes Theodor Laurent. Sein politisches, sozialfürsorgliches und pastorales Wirken" (Delahaye, Adrianyi).

Thomas Ruster: „Sakramentales Verstehen – Ein Beitrag zum theologischen Wahrheitsverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen Biser und Ernst Fuchs" (Jorissen, Breuning).

Georg Schöllgen: „Ecclesia sordia? – Eine Untersuchung über die Möglichkeiten und Grenzen einer frühchristlichen Sozialgeschichte am Beispiel der karthagischen Gemeinde zur Zeit Tertullians" (Dassmann, Roos).

Michael Böhnke: „Konkrete Reflexionen – Philosophische und theologische Hermeneutik. ein Interpretationsversuch über Paul Ricoeur" (Breuning, Jorissen).

Wolfgang Maria Klein, Köln: „Christliches Sterben als Gabe und Aufgabe – Ansätze zu einer Theologie des Sterbens" (Breuning, Jorissen).

Wolfgang Krücken, Aachen: „Kriegsdienstverweigerung. Politisch-ethisch-theologische Erinnerungen und Erwägungen zu einem unbewältigten Problem" (Böckle, Roos).

Reinhard Hoeps: „Bildsinn und religiöse Erfahrung. Hermeneutische Grundlagen für einen Weg der Theologie zum Verständnis gegenstandsloser Malerei" (Jorissen, Breuning).

Karl Vörckel: „Physische Theologie und Systemtheorie. Geltungsanspruch und apologethische Bedeutung des teleologischen Argumentes in der Hochscholastik, der Aufklärung und heute" (Jorissen, Waldenfels).

Freiburg i. Br.:

Slavko Barbarić OFM: „Umkehr als zentrale Lehr-Lernaufgabe christlicher Erwachsenenbildung. Eine Analyse der theologischen Grundlegung und der theologisch-andragogischen Literatur in Verbindung mit einer empirisch-analytischen Untersuchung der Cursillobewegung im deutschsprachigen Raum" (Biemer, Büsse).

Werner Kathrein, Fulda: „Die Bemühungen des Abtes Petrus Lotichius (1501–1567) um die Erneuerung des kirchlichen Lebens und die Erhaltung des Klosters Schlüchtern im Zeitalter der Reformation" (Bäumer, Marschall).

Lutz Pohle, Mainz: „Die Christen und der Staat nach Röm 13, 1–7 in der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung" (Lehmann, Pesch).

Rainer Edler, Freiburg: „Das Kerygma des Propheten Zefanja" (Deissler, Pesch).

Abiakoizu Iloanusi, Enuga/Nigeria: „Mythos of the Creation of Man and the Origin of Death in Africa. A Study in Igbo Traditional Culture and other African Cultures" (Gramlich, Seitz).

Hans-Jürgen Münk, Freiburg: „Der Freiburger Moraltheologe Ferdinand Geminian Wanker (1758–1824) und Immanuel Kant. Historisch-vergleichende Studie unter Berücksichtigung weiteren philosophisch-theologischen Gedankengutes der Spätaufklärung" (Stoeckle, Henning).

Mainz:

Rosel Baum-Bodenbender, Mainz: „Der Prozeß Jesu vor Pilatus im Johannesevangelium (Joh 18,28–19,16a). Komposition, Entstehungsgeschichte und Theologie der Erzählung" (Schenke, Pesch).

Szesława Skupień, Mainz: „Biblische Erneuerung. Die bibeldidaktische Erneuerung im deutschen Religionsunterricht der 1960er Jahre und bibelkatechetische Erneuerung in der polnischen Katechese der 1970er Jahre" (Stachel, Pesch).

Gerhard Welzel, Mainz: „Programmierte Grammatik des Hebräischen" (Groß, Lang).

München:

Wilhelm Schäffer, Freiburg: „Die Korrelation von Glauben und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erneuerung" (Feifel, Schilling).

Johannes Georg Meyer, Trier: „Das Berufsbild des Religionslehrers" (Feifel, Gleißner).

Jean Gaspard Mudiso Mba Mundla, Kenge/Zaire: „Jesu Wirken in Jerusalem. Form, Tradition und Redaktion in Mk 11,27–12,37" (Gnilka, Laub).

Marcella Mathieu, München und Freising: „Katholische Missionspädagogik in Schwarzafrika" (Feifel, Schilling).

Mathew Kozhuppakalam: „Ethik im Dialog. Ansätze in der Bhagavadgita für eine Begegnung zwischen Hinduismus und Christentum" (Gründel, Bürkle).

Sebastian Panjikaran, Palghat, Kerala: „Ansätze zu einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund d. Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität" (Schilling, Feifel).

Erwin Vogel, Rottenburg-Stuttgart: „Erwachsenenbildung in kirchlicher Trägerschaft als religionspädagogisches Handlungsfeld" (Feifel, Fries).

P. Gottfried Vanoni, Wien: „Literarkritik und Grammatik. Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11–12" (Richter, Aßfalg).

P. Ferdinand Gahbauer, München und Freising: „Das Anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon" (Stockmeier, Finkenzeller).

Herbert Fürst, München und Freising: „Das katholische Religionsbuch und der mit ihm geplante Religionsunterricht als Versuch der Integration profandidaktischer, religionspädagogischer und theologischer Zeitströmungen, dargestellt an zwei Religionsbüchern der ersten Jahrgangsstufe" (Gleißner, Feifel).

Münster:

Sr. Maria Ko Ha Fong FMA: „Kreuzesnachfolge. Das synoptische Logion vom Kreuztragen im Verständnis der Kirchenväter bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts" (Kötting, Cramer).

P. Ludwig Hoffknecht P. A.: „Zur Theologie der Ortskirche. Die Aussagen zur Ortskirche in den Diskussionen und Dokumenten des zweiten Vatikanischen Konzils als Ausgangspunkt einer ortskirchlichen Ekklesiologie. Systematisch-theologische Untersuchungen in pastoraler Absicht" (Vorgrimler, Hünermann).

Rainer Kampling, Münster: „Sein Blut über uns und unsere Kinder. Mt 27,25 bei den lateinischsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Großen" (Kertelge, Cramer).

Francois van Menxel, Münster: „Elpis. Espoir. Esperance. Etudes sur la préhistoire de l'emploi paulinien du vocabulaire de l'espérance" (Kertelge, Thüsing).

Paul Choi (Deog-Ki), Suwon, Korea: „Eine Zielvorstellung der Gemeinde. Von der versorgten zur mitverantwortlichen Gemeinde" (Exeler, Steinkamp).

Heinrich Dickerhoff, Münster: „‚Wege ins Alte Testament – und zurück'. Vom Sinn und den Möglichkeiten einer ‚Theologie mit dem Alten Testament' in der Arbeit mit Erwachsenen" (Emeis, Zenger).

Werner Greulich, Münster: „Katechese als Sprachschule des Glaubens" (Emeis, Exeler).

Winfried Grohe, Münster: „Destruktion und Erbauung im Werk Søren Kierkegaards" (Hünermann, Schüller).

Ottmar John, Münster: „‚. . . und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört'. Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz" (Metz, Vorgrimler).

P. Dieter Funke SMM: „Tradition und Interaktion. Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth C. Cohn" (Steinkamp, Metz).

Wilhelm Herzog, Köln: „Zusammenleben mit Fremden. Zum Verhältnis von Mission und Religionen im Religionsunterricht der Sekundarstufe II" (Exeler, Vorgrimler).

Regensburg:

Ira Hendlmeier, Regensburg: „Das Herz der Männer Israels. Untersuchungen zum Verständnis des Absalomaufstandes" (Groß, Schmuttermayr).

Ulrich Hemel, Regensburg: „Theorie der Religionspädagogik. Begriff – Gegenstand – Abgrenzungen" (Nastainczyk, Baumgartner).

Paul Bemile, Wa/Ghana: „The Magnificat within the Context and Framework of Lukan Theology" (Mußner, Schnider).

Tübingen:

Josef Schuster SJ: „Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Moral. Eine historische und systematische Untersuchung anhand lehramtlicher Verlautbarungen und neuerer moraltheologischer Beiträge" (Auer, Hunold).

Giancarlo Collet: „Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion" (Kasper, Hünermann).

Marius Reiser: „Syntax und Stil des Markusevangeliums im Licht der hellenistischen Volksliteratur" (Lohfink, Groß).

Würzburg:

Stephan Müller, Mainz: „Relationale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter" (Teichtweier, Fraling).

Markus Knapp, Würzburg: „Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt. Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialogs mit Theodor W. Adorno" (Ganoczy, Simonis).

Giovanni Mazzillo, San Marco Argentano-Scalea: „Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes" (Klinger, Zerfaß).

Klaus Roos, Würzburg: „Alban Stolz und seine Kalender. Die wichtigsten theologischen und pastoralen Anliegen im ‚Kalender für Zeit und Ewigkeit'. Gleichzeitig ein Beitrag zur Wiederentdeckung von Alban Stolz" (Zerfaß, Pompey).

Claudia Gabriel, Paderborn: „Wahre Beziehungen statt Warenbeziehungen. Ein Beitrag zur Diskussion um Solidarität als Lernziel in kirchlicher Jugendarbeit unter der Perspektive gesellschaftsverändernder Praxis" (Dreier, Ganoczy).

Jürgen Thomassen, Würzburg: „Heilswirksamkeit der Verkündigung. Philosophische Untersuchungen zur Theologie der Predigt" (Betz, Simonis).

Claudia von Collani, Würzburg: „P. Joachim Bouvet SJ. Sein Leben und sein Werk" (Willeke, Wittstadt).

Graz:

Mag. theol. Franz Rappold SOCist.: „Der Weg der katechetischen Verkündigung von der Didaché bis Origenes" (Korherr, Hansemann).

Innsbruck:

Franz Cserhati, München: „Eingliederung in die Kirche um des Heiles Willen" (Vass, Zeller).

Zygmunt Zimowski, Rom: „Der Einfluß der Konzilsväter des Ostens und der orthodoxen Beobachter auf die Theologie von ‚Lumen Gentium'" (Schwager, Lies).

Herbert Woditschka, Innsbruck: „Die Kontroverse Hermann Schell – Johann Baptist Stufler" (Kern, Darlap).

Bernhard Braun, Innsbruck: „Schellings zwiespältige Wirklichkeit. Das Problem der Natur in seinem Denken" (Neidl, Coreth).

Eberhard Amon, Rottenburg: „Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch" (Meyer, Vass).

Dr. phil. Jesus Bernal, Zaragoza: „La Naturaleza el Yo y el Absoluto en el Proceso de la Libertad en F. W. J. Schelling" (Satura, Coreth).

Juan B. Sanchez, Mogotes/Kolumbien: „Celebraciones liturgicas en Grupos Pequenos" (Meyer, Sbandi).

Salzburg:

Gertraud Putz, Salzburg: „Die Kärntner Kirche und die Slowenen. Ein Beitrag zu den kulturellen Rechten ethnischer Minderheiten" (Schmölz, Griesl).

Werner Nader, St. Florian: „Die apostolische Visitation des Augustinerchorherrenstiftes St. Florian im Jahre 1855" (Hermann, Schmölz).

Rupert Frieberger O. Praem.: „Der Orgelbau in Oberösterreich im 17. und 18. Jh. unter besonderer Berücksichtigung bestehender Instrumente" (Hermann, Nikolasch).

Max Zeitler, München: „Sigmund Christoph Graf von Zeil und Trauchburg (1754–1814). Ein Bischof des Übergangs" (Hermann, Nikolasch).

Martin Strauss SOC.: „Pneumatologische Reflexionen zu einer Theologie der Epiklese im eucharistischen Hochgebet" (Holböck, Nikolasch).

Gerhard Schmid OFM: „Wort- und Textsemantische Aspekte für die Exegese von Röm 8,2" (Beilner, Stubhann).

Franz Moser, Salzburg: „Wirtschaft und Religion. Der Religionsunterricht an den kaufmännischen Schulen. Historische, lehrplananalytische und berufspädagogische Aspekte" (Biesinger, Schmölz).

Wien:

Raimund Luschin SDB: „Das Böse als Schuld bei C. G. Jung und die personale Gewissensbildung" (Hörmann, Wucherer).

Roland Schwarz, Wien: „Bürgerliches Christentum im Neuen Testament?" (Kremer, Kornfeld).

Alfred Höfler: „Theorie und Praxis eines gestaltpädagogischen Religionsunterrichts bei Dreizehn- bis Fünfzehnjährigen" (Langer, Müller).

Walter Kaliner: „Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter (Langer, Weismayer).

Fribourg:

Stephen Pisano SJ: „Pluses or minuses in the Text of Samuel" (Barthélemy, Schenker).

Bruno Wildhaber O. Cist.: „Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exégèse de quelques séances des actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission" (Trémel, Schelbert).

Urs Winter: „Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im alten Israel und dessen Umwelt" (Keel, Barthélemy).

Thomas Reist OFM: „St. Bonaventure as a biblical commentator. A translation and analysis of his commentary on St. Luke, XVIII, 34–XIX,42" (Bedouelle, Trémel).

Joseph Tran Duc Anh OP: „Les concepts fondamentaux de la morale bouddhique selon le traité de l'Abhidharmakósa de Vasubandhu confrontés avec la doctrine de St. Thomas d'Aquin dans la Ia–IIae de la Somme théologique" (Friedli, Pinckaers).

Odo Camponovo: „Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften" (Schelbert, Barthélemy).

Luzern:

Elisabeth Hug, St. Gallen: „Reden zu Gott. Kritische Untersuchung der Tagesgebete im deutschen Messbuch" (Müller, Bommer).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Predikohistoriska perspektiv. Studier tillägnade Åke **Andrén**. (Redaktör: Alf Härdelin.) – Alvsjö: Skeab Verbum (1982). 325 p. = Skrifter utgivna av Svenska Kyrikhistoriska Föreningen II, 35; p. 310–325: Bibliography A. Andrén.

Mélanges à la mémoire du Père Anselme **Dimier**. Présentés par Benoît Chauvin. Tome III: Architecture Cistercienne. Vol. 5: Ordre, fouilles. Vol. 6: Abbays. – Arbois: Chauvin 1982. 804 p., 632 fig.

Als Boten des gekreuzigten Herrn. Festgabe für Bischof Werner **Krusche**. Hrsg. von Heino Falcke, Martin Onnasch, Harald Schultze. – B: Evang. Verlagsanstalt (1982). 275 S., Abb.; DM 20,–.

Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. 87. Deutscher Katholikentag vom 1. September bis 5. September 1982 in Düsseldorf. [Bd. I:] Dokumentation: Großveranstaltungen, Foren, Forenreihen. II: Die Vortragsreihen. Gestalten des Glauben. Zeugen des Glaubens. Fragen zur Zeitgeschichte nach 1945. – Pad: Verl. Bonifatius-Dr. (1982). 640 S.; 395 S. = Verhandlungen der Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands LXXVII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Barr, James: Holy Scripture. Canon, authority, criticism. The Sprunt Lectures delivered at Union Theological Seminary, Richmond, Virginia, February 1982. – Oxf: Clarendon Press 1983. VI, 181 p.; £ 5,95.

Marshall, I[an] Howard: Biblical inspiration. – GrR,Mich. Eerdmans (1982). 125 p.; $ 4,95.

Merendino, Rosario Pio: La parola spezzata. Riflessioni sul sapere e non-sapere biblico. – (R:) Borla (1982). 213 p.; Lire 10 000.

Epsztein, Léon: La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible. Préface de Henri Cazelles. – P: Éd. du Cerf 1983. 272 p.; F 69,50.

2. Altes Testament

Harry M. **Orlinsky** volume. Ed.: Baruch A. Levine, Abraham Malamat. – Jer: The Israel Exploration Society; Jer: Hebrew Union College / Jewish Institute of Religion 1982. XXVII, 259*, 207 p. with fig. = Eretz-Israel XVI; [cont. e.a.:] p. XII–XVIII: Miller, Philip E.: A selective bibliography of the writings of Harry M. Orlinsky; p. 1*–6*: Barnett, Richard D.: A legacy of the captivity: A note on the Paleo-Hebrew and Neo-Hebrew scripts; p. 7*–16*: Baumgarten, Joseph M.: Hanging and treason in Qumran and Roman law; p. 17*–25*: Cazelles, Henri: Quelques questions de critiques textuelle, historique et littéraire en **Is. 4,2–6**; p. 26*–33*: Di Lella, Alexander A.: The poetry of **Ben Sira**; p. 34*–36*: Emerton, John A.: A note on the alleged septuagintal evidence for the restoration of the Hebrew text of **Isaiah 34:11–12**; p. 43*–50*: Fohrer, Georg: Der Tag **JHWHs**; p. 51*–56*: Fritsch, Charles T.: A study of the Greek translation of the Hebrew verbs 'to see', with deity as subject or object; p. 57*–66*: Gevirtz, Stanley: Formative ל in biblical Hebrew; p. 70*–79*: Gooding, D. W.: The composition of the Book of **Judges**; p. 82*–91*: Greenspoon, Leonard: Theodotion, Aquila, Symmachus, and the Old Greek of **Joshua**; p. 99*–105*: Hallo, William W.: Notes on translation; p. 106*–115*: Hanhart, Robert: Zu den ältesten Traditionen über das samaritanische Schisma; p. 116*–124*: Harrelson, Walter: The trial of the high priest Joshua: **Zechariah 3**; p. 125*–133*: Howard, George: Revision toward the Hebrew in the Septuagint text of **Amos**; p. 134*–140*: Klein, Michael L.: Associative and complementary translation in the Targumim; p. 147*–170*: Landes, George M.: Linguistic criteria and the date of the Book of **Jonah**; p. 193*–198*: Rivkin, Ellis: The Book of **Jubilees** – An anti-pharisaic pseudepigraph?; p. 199*–214*: Smith, Morton: Helios in Palestine; p. 215*–217*: Soggin, J. Alberto: The conquest of Jericho through battle. Note on a lost biblical tradition; p. 227*–234*: Werner, Eric: Hebrew elements of the **Te Deum**; p. 235*–239*: Wevers, John W.: An early revision of the Septuagint of **Numbers**; p. 240*–251*: Zafren, Herbert C.: Bible editions, Bible study and the early history of Hebrew printing; p. 252*–260*: English summaries of the Hebrew section.

Augustin, Matthias: Die Inbesitznahme der schönen Frau aus der unterschiedlichen Sicht der Schwachen und der Mächtigen. Ein kritischer Vergleich von **Gen 12,10–20** und **2 Sam 11,2–27a**. – BZ, N.F. XXVII, 1983, 145–154; S. 155–166: Herrmann, Wolfram: **Jer 23,23f** als Zeugnis der Gotteserfahrung im babylonischen Zeitalter.

Rendtorff, Rolf: Jakob in Bethel. Beobachtungen zum Aufbau und zur Quellenfrage in **Gen 28,10–22**. – ZAW XCIV, 1982, 511–522; p. 523–529: Wright, G. R. H.: The positioning of Genesis **38**; p. 530–548: Ska, Jean-Louis: La place d'**Ex 6,2–8** dans la narration de l'exode.

Schneider, Dieter: Das fünfte Buch Mose. Erklärt. – Wup: Brockhaus (1982). 304 S. = Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament; kart. DM 28,–.

Grelot, Pierre: Le Targum d'**Isaïe, X,32–34** dans ses diverses recensions. – RB XC, 1983, 202–228; p. 229–242: Ponsot, Hervé, OP: D'**Isaïe, LXIV,3** à **I Corinthiens, II,9**.

Jeremias, Jörg: Der Prophet **Hosea**. Übersetzt und erklärt. (Neubearb.) – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 174 S. = Das Alte Testament Deutsch. Teilbd. XXIV, 1; Lw. DM 35,–.

Brandscheidt, Renate: Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in **Klgl 3**. – Trier: Paulinus-Verl. 1983. IX, 371 S. = Trierer theologische Studien XLI; kart. DM 78,– [Diss., Trier]

Exodus. Materials in automatic text processing. By Ferenc Postma, Eep Talstra, Marc Vervenne. Part I: Morphological, syntactical and literary case studies. II: Concordance. – Amst: VU Boekhandel; Turnh: Brepols 1983. XII, 108 p.; X, 476 p. = Instrumenta biblica I, 1.2; FB 2850.

Streefland, J.: Profetie in Israel. Commentaar bij de tijd. Deel I: De vroege profeten en de profeten van Israel. – Nijkerk: Callenbach (1983). 222 blz.

Ridouard, André: **Jérémie**, l'épreuve de la foi. – P: Éd. du Cerf 1983. 111 p. = Lire la Bible LXII; F 39,–.

Wisser, Laurent: Jérémie, critique de la vie sociale. Justice sociale et connaissance de Dieu dans le livre de **Jérémie**. – (Genève:) Ed. Labor et Fides (1982). 262 p. = Le monde de la Bible; sfr 29,–.

Mora, Vincent: Le signe de **Jonas**. – P: Éd. du Cerf 1983. 151 S. = Lire la Bible LXIII; F 58,50.

Casciaro Ramírez, José María: **Qumran** y el Nuovo Testamento. Aspectos eclesiológicos y soteriológicos. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 234 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica XXIX; pes 1575.

Southwell, Peter: Prophecy. – Lo [e.a.:] Hodder & Stoughton (1982). 123 p.

Laperrousaz, E[rnest] M[arie]: Les Esséniens selon leur témoignage direct. – (P): Desclée (1982). 119 p. = Religions et culture; F 46,–.

Kalluveettil, Paul: Declaration and covenant. A comprehensive review of covenant formulae from the Old Testament and the Ancient Near East. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XI, 284 p. = Analecta biblica LXXXVIII; Lire 23 000 [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Williams, James G.: Women recounted. Narrative thinking and the God of Israel. – Sheffield: Almond Pr. 1982. 150 p. = Bible and literature series.

Rokeah, David: Jews, Pagans and Christians in conflict. – Lei: Brill 1982. 232 p. = Studia Post-Biblica XXXIII; hfl 94,–.

Brenner, Athalya: Colour terms in the Old Testament. – Sheffield: JSOT Press 1982. 296 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XXI. [Diss., Manchester]

Neusner, Jacob: **Judaism**. The evidence of the Mishnah. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1981). XIX, 419 p.; $ 24,95.

Thompson, E. W.: Situation and theology. Old Testament interpretations of the Syro-Ephraimite war. – Sheffield: Almond Pr. 1982. 179 p.; £ 6,95.

Smend, Rudolf: Der Ort des **Staates** im Alten Testament. – ZThK XLXXX, 1983, 245–261.

Weingreen, J[acob]: Introduction to the critical study of the text of the Hebrew Bible. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. 103 p.; £ 5,50.

Stefani, Piero: Tradimento fedele. La tradizione ebraica: provocazione per il cristiano. – Bol: EDB (1983). 231 p. = Collana "Fede e storia" II; Lire 10 000.

M[a]cFall, Leslie: The enigma of the Hebrew verbal system. Solutions from Ewald to the present day. – (Sheffield:) Almond Press 1982. XIII, 259 p. with fig. = Historic texts and interpreters in biblical scholarship II; £ 8,95 [Diss., Cambridge]

3. Neues Testament

Lambrecht, Jan: Maar ik zeg u. De programmatische rede van Jezus ‹**Mt. 5–7; Lc. 6,20–49**›. – Lv: Acco; Lv: Vlaamse Bijbelstichting (1983). 296 blz.; 20 blz.

Sanders, E. P.: Jesus and the sinners. – Journal for the study of the New Testament XIX, 1983, 5–36; p. 37–42: O'Neill, J. C.: The unforgivable sin; p. 43–71: Horbury, W.: The Aaronic priesthood in the Epistle to the Hebrews; p. 73–83: Rowland, Christopher: Apocalyptic visions and the exaltation of Christ in the Letter to the Colossians; p. 85–97: Schmidt, T. Ewald: Hostility to wealth in Philo of Alexandria; p. 95–115: Pennells, Stephen: The spear thrust ‹**Mt. 27,49b**, v.l. / **Jn 19,34**›; p. 117–131: Capper, Brian J.: The interpretation of **Acts 5,4**; p. 133–147: Draper, J. A.: The heavenly feast of tabernacles: **Revelation 7,1–17**.

Simoens, Yves: La gloire d'aimer. Structures stylistiques et interprétatives dans le Discours de la Cène ‹**Jn 13–17**›. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XIV, 262 p. = Analecta biblica XC; Lire 25 000. [Diss., Roma. Istituto Biblico]

Heiligenthal, Roman: Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von **Röm. 13,1–7**. – NTSt XXIX, 1983, 55–61; p. 183–197: Hall, David R.: Romans **3,1–8** reconsidered; p. 198–208: Meyer, Ben F.: The pre-Pauline formula in Rom. **3,25–26a**; p. 337–355: Wedderburn, A. J. M.: Hellenistic Christian traditions in Romans **6**?

Lambrecht, Jan: Structure and line of thought in **2 Cor 2,14–4.6** – Biblica LXIV, 1983, 344–380; p. 381–408: Osborne, Th. P.: Guide lines for Christian suffering: A source-critical and theological study of **1 Peter 2,21–25**.

Heriban, Jozef: Retto phronein he kenōsis. Studio esegetico su **Fil 2,1–5. 6–11**. – R: (Libr. Ateneo Salesiano 1983). 462 p. = Universita Pontificia Salesiana. Facoltà di Teologia. Tesi di dottorato CLXXXIX.

Rolland, Philippe: Les Evangiles des premières communautés chrétiennes. – RB XC, 1983, 161–201.

Smith, Robert H.: Easter Gospels. The resurrection of Jesus according to the four Evangelists. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1983). 254 p.

Chappuis, Jean-Marc: Jésus et la Samaritaine. La géometrie variable de la communication. – (Genève:) Labor et Fides (1982). 60 p. = Publications de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève V; sfr 9,80.

Boring, M. Eugene: Sayings of the risen Jesus. Christian prophecy in the Synoptic tradition. – Cambr [e.a.]: Cambridge Univ. Pr. (1982). XV, 327 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLVI; £ 21,–.

Rhoads, David – Donald Michie: **Mark** as story. An introduction to the narrative of a Gospel. Foreword by Reynolds Price. – Phil: Fortress Pr. (1982). XVI, 159 p.; $ 8,95.

Gueuret, Agnès: L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon saint **Luc**. Préface de A.-J. Greimas. Postface de P. Geoltrain. – P: Éd. du Cerf 1983. 319 p. = Lectio divina CXIII; F 140,–.

O'Toole, R. F.: Parallels between Jesus and his disciples in **Luke-Actes**: A further study. – BZ, N.F. XXVII, 1983, 195–212.

Gourgues, Michel: Pour que vous croyiez . . . Pistes d'exploration de l'Évangile de **Jean**. – P: Éd. du Cerf 1982. 295 p. = Initiations; F 122,–.

Pinto, Evarist: Jesus, the Son and giver of life in the fourth Gospel. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1981. 274 p.; Lire 19 000 [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]

Huarte-Osacar, Juan: Evangelio y comunidad. ‹Estudio de teología Paulina›. – Salm: Ed. San Esteban 1983. 311 p. = Colección Glosas VIII; pes 850.

Ruckstuhl, Eugen – Oskar Niederberger: Schöpfen aus biblischen Quellen. Zugänge zu den Briefen des Neuen Testaments. – Stu: Verl. Kath. Bibelwerk (1983). 283 S.; kart. DM 29,80.

Patte, Daniel: Paul's faith and the power of the Gospel. A structural introduction to the Pauline Letters. – Phil: Fortress Pr. (1983). XXIV, 408 p.; $ 15,–.

Munro, Winsome: Authority in Paul and Peter. The identification of a pastoral stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. (1983). VIII, 226 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLV.

Schwarz, Roland: Bürgerliches Christentum im Neuen Testament. Eine Studie zu **Ethik**, **Amt** und **Recht** in den **Pastoralbriefen**. – Klosterneuburg: Verl. Österr. Kath. Bibelwerk 1983. 226 S. = Österreichische biblische Studien IV; kart. DM 36,– [Diss., Wien]

Nethöfel, Wolfgang: Strukturen existentialer Interpretation. **Bultmanns** Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 273 S.; kart. DM 68,– [Diss., Kiel]

Schnelle, Udo: Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 279 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXIV; kart. DM 53,– [Diss., Göttingen]

Gerleman, G[illis]: Der Menschensohn. – Lei: Brill 1983. VI, 79 S. = Studia biblica I; hfl 33,–.

Gonzalez Faus, José Ignacio: Clamor del reino. Estudio sobre los milagros de Jesús. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 214 p. = Verdad e imagen LXXIX.

Fusco, Vittorio: Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù. – (R:) Borla (1983). 202 p.; Lire 10 000.

Casciaro Ramírez, José Mª.: Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 395 p. = Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica XXXII; pes 1575.

Malina, Bruce J.: The New Testament world. Insights from cultural anthropology. – (Lo:) SCM Press (1983). VI, 169 p.; £ 5,95.

Quéré, France: Les **femmes** de l'Évangile. – P: Éd. du Seuil (1982). 185 p.

Baron, Gabrielle: Introduction au style oral de l'Évangile d'après les travaux de Marcel **Jousse**. – (P:) Éd. du Centurion (1982). 70 p.; F 39,–.

Ziesler, J. A.: Σωμα in the Septuagint. – NovT XXV, 1983, 133–145; p. 146–151: Kilpatrick, J. D.: Atticism and the future of Ζῆν.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Marquard, Odo: Universalgeschichte und Multiversalgeschichte. – Saeculum XXXIII, 1982, 106–115; S. 116–132: Eder, Klaus: Kollektive Lernprozesse und Geschichte. Zur Evolution der moralischen Grundlagen politischer Herrschaft; S. 148–160: Dux, Günter: Geschichte als Lernprozeß; S. 161–173: Schulin, Ernst: Das alte und neue Problem der Weltgeschichte als Kulturgeschichte; S. 174–192: Breuer, Stefan: Max **Weber** und die evolutionäre Bedeutung der Antike.

Thomas, Hans Michael: „Religiöse" Phänomene in der Etablierung der Revolution ‹Glaube, Kultus, Charisma u.a.›: psychologische Strukturen. – ZRGG XXXV, 1983, 145–160.

Hübner, Wolfgang: Zodiacus Christianus. Jüdisch-christliche Adaptionen des Tierkreises von der Antike bis zur Gegenwart. – Königstein/Ts.: Hain 1983. 238 S. = Beiträge zur klassischen Philologie CXLIV; kart. DM 98,–.

Mecking, Burkhart: Christliche Biographien. Beobachtungen zur Trivialisierung in der Erbauungsliteratur. – Ffm, Bern: Lang 1983. 292 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 197; kart. sfr 67,– [Diss., Göttingen]

2. Gesamte Kirchengeschichte

Halkin, François: La légende grecque de saint Érasme. – AnBoll CI, 1983, 5–17; p. 19–24: Aubineau, Michel – Julien Leroy: Le codex Leningrad B.P. 96: la seconde partie retrouvée du Sinaiticus gr. 504; p. 25–31: Howe, John: The date of the ‹Vita Judoci› by Abbot **Florentius** ‹BHL 4511›; p. 33–41: Fros, Henry: Hagiographie lithuanienne. Les ‹martyrs› de **Vilnius**; p. 43–70: Devos, Paul: Une nouvelle Égérie; p. 71–72: ∼: Sainte **Parthénope**; p. 73–99: Angelidi, Christine: La version longue de la vision du moine **Cosmas**; p. 101–150: Pasini, Cesare: La vita premetafrastica di sant'**Ambrogio** di Milano. Introduzione, edizione critica e traduzione; p. 151–167: De Gaiffier, Baudouin: Hispana et Lusitana XI.

Behr-Sigel, Élisabeth: La place de la femme dans l'Église. – Irenikon LVI, 1983, 46–53. 194–214.

Ohnsorge, Werner: Ost-Rom und der Westen. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abendländischen Beziehungen und des Kaisertums. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. IX, 226 S.; Lw. DM 45,–.

3. Alte Kirchengeschichte

Rordorf, Willy – André Schneider: Die Entwicklung des **Traditions**begriffs in der Alten Kirche. – Bern, Ffm: Lang 1983. XXXII, 208 S. = Traditio christiana V; sfr 79,80.

Stemberger, Günter: Die römische Herrschaft im Urteil der Juden. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. XI, 183 S. = Erträge der Forschung CXCV.

Cazeaux, Jacques: La trame et la chaîne, ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des Traités de **Philon** d'**Alexandrie**. – Lei: Brill 1983. XIII, 620 p. = Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums XV.

Brown, Raymond E[dward] – John P. Meier: **Antioch** and **Rome**. New Testament cradles of catholic Christianity. – Lo: Chapman (1983). XII, 242 p.

Wyrwa, Dietmar: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des **Clemens** von **Alexandrien**. – B, NY: De Gruyter 1983. 364 S. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LIII; Lw. DM 84,–.

Dulauy, Martine: Le chandelier à sept branches dans le christianisme ancien. – RevÉtAug XXIX, 1983, 3–26; p. 27–38: Mattei, Paul: Adam posséda-t-il l'Esprit? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon **Tertullien**; p. 39–82: Dolbeau, François: La passion des saints **Lucius** et **Montanus**. Histoire et édition du texte; p. 83–96: Doignon, Jean: Cadres rédactionnels classiques dans le livre II du *De Trinitate* d'**Hilaire** de **Poitiers**. En marge d'un commentaire récent; p. 97–128: Kobusch, Theo: Das Christentum als die Religion der Wahrheit. Uberlegungen zu **Augustins** Begriff des Kultus; p. 129–136: La Bonnardière, Anne-Marie: La date des sermons 151 à 156 de saint Augustin.

Orbe, Antonio: Visión del Padre e incorruptela según san **Ireneo**. – Gr LXIV, 1983, 199–241; p. 423–452: Pelland, Gilles: La «subjectio» du Christ chez saint **Hilaire**.

Kannengießer, Charles: **Arius** and the Arians. – ThSt XLIV, 1983, 456–475.

Binder, Gerhard: **Didymos** der **Blinde**. Kommentar zum Ecclesiastes ‹Tura – Papyrus›. Teil I,2: Kommentar zu Eccl. Kap. 1.1–2,14. ‹Erläuterungen›. – Bo: Habelt 1983. XV, 208 S. = Papyrologische Texte und Abhandlungen XXVI.

Sieben, Hermann Josef: Sanctissimi Petri apostoli memoriam honoremus. Die Sardicensischen Appellationskanones im Wandel der Geschichte. – ThPh LVIII, 1983, 501–534.

Sugano, Karin: Das Rombild des **Hieronymus**. – Ffm, Bern: Lang 1983. 188 S. = Europäische Hochschulschriften XV, 25; kart. sfr 43,– [Diss., Düsseldorf]

Nautin, Pierre: L'activité littéraire de **Jérome** de 387 à 392. – RThPh CXV, 1983, 247–259.

Gorman, Michael M.: **Eugippius** and the origins of the manuscript tradition of Saint **Augustine**'s "De Genesi ad litteram". – RBén XCIII, 1983, 7–30.

Luis Vizcaíno, Pío de: Los hechos de Jesús en la predicación de San **Agustín**. La retórica clásica al servicio de la exégesis patrística. – Valladolid: Estudio Agustiniano 1983. 292 p.; pes 1000.

Sauser, Ekkart: Priesterliche Freundschaft bei Augustinus. – TrThZ XCII, 1983, 177–183.

De Halleux, André: Saint **Éphrem** le Syrien. – RTL XIV, 1983, 328–355.

Bratož, Rajko: **Severinus** von **Noricum** und seine Zeit. Geschichtliche Anmerkungen. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1983. 48 S., 3 Kt. = Denkschriften / Österr. Akademie der Wiss. Philosoph.-Historische Klasse CLXV.

Vogüé, Adalbert de: Die Regula Benedicti. Theologisch-spiritueller Kommentar. – Hild: Gerstenberg 1983. XVI, 462 S. = Regula Benedicti Studia. Supplementa XVI; Lw. DM 88,–.

Doucet, Marc: La Vierge Mère de Dieu dans la théologie de saint **Grégoire** le **Grand**. – BLE LXXXIV, 1983, 163–177.

Rosen, Klaus: Über heidnisches und christliches Geschichtsdenken in der Spätantike. – Mchn: Minerva 1982. 29 S. = Eichstätter Hochschulreden XXXIV; geh. DM 6,80.

Domínguez del Val, Ursicino: **Leandro** de **Sevilla** y la lucha contra el Arrianismo. – Madr: Ed. Nacional (1981). 541 p. = Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados XII; pes 500.

4. Mittelalter und Neuzeit

Das tausendjährige St. **Blasien**. 200jähriges Domjubiläum. Ausstellung im Kolleg St. Blasien, Abteiflügel, vom 2. Juli – 2. Oktober 1983. Historische Ausstellung Kloster St. Blasien 1983. e.V. [Textredaktion: Christel Römer. Bildredaktion: Ernst Petrasch]. Bd. I: Katalog. Bd. II: Aufsätze. – Karlsr: Badenia 1983. 403 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig) und 368 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig), Kt.; kart. DM 68,–.

O'Malley, John W.: Developments, reforms, and two great reformations: Towards a historical assessment of Vatican II. – ThSt XLIV, 1983, 373–406.

Grabkowsky, Anna-Therese: Das Kloster **Cismar**. – Neumünster: Wachholtz 1982. 182 S., Kt. = Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins LXXX; kart. DM 20,– [Diss., Hamburg]

Rodes, Robert E., Jr.: Lay authority and Reformation in the English Church. Edward I to the Civil War. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. 1982. XI, 319 p.; £ 18,75.

Die Gaukirche St. **Ulrich** in **Paderborn 1183–1983**. Zur Geschichte von Kirche, Kloster und Pfarrgemeinde bei der Feier des 800jährigen Jubiläums. Hrsg. von Hans Jürgen Brandt und Karl Hengst. – Pad: Bonifatius-Dr. 1983. 223 S., 83, X Ill. (z. T. farbig); kart. DM 24,–.

5. Mittelalter

Haas, Alois M.: Das Mysterium der Kirche. Von der Macht der mittelalterlichen Bilder. – FZPhTh XXX, 1983, 99–123.

Scheibelreiter, Georg: Der **Bischof** in **merowing**ischer Zeit. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1983. 312 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung XXVII; kart. DM 92,–.

Nitschke, August: Kinder in Licht und Feuer – Ein keltischer Sonnenkult im frühen Mittelalter. – DA XXXIX, 1983, 1–26; S. 85–103: Löwe, Heinz: Die Entstehungszeit der Vita Karoli **Einhards**; S. 131–206: Heimpel, Hermann: Königlicher Weihnachtsdienst im späteren Mittelalter.

Peri, Vittorio: La synergie entre le Pape et le Concile œcuménique. Note d'histoire sur l'ecclésiologie traditionnelle de l'Église indivise. – Irénikon LVI, 1983, 163–193.

Gorman, Michael M.: A Carolingian epitome of St. **Augustine**'s *De Genesi ad Litteram*. – RevÉtAug XXIX, 1983, 137–144; p. 145–174: Jeauneau, Édouard: **Jean** de **Salisbury** et la lecture des philosophes.

Misonne, Daniel: Mandement inédit d'**Adventius** de **Metz** à l'occasion d'une incursion normande ‹mai-juin **867**›. – RBén XCIII, 1983, 71–79; p. 80–107: Dereine, Charles: Étude critique des chartes accordées par Robert Ier ‹1072› et Robert II ‹1093› de Flandre à l'abbaye de Watten; p. 108–122: Davril, Anselme: A propos d'un bréviaire manuscrit de Cluny conservé à Saint-Victor-sur-Rhins.

Robinson, I. S.: 'Political Allegory' in the biblical exegesis of **Bruno** of **Segni**. – RThAM L, 1983, 69–98; p. 99–144: Bertola, Ermenegildo: I precedenti del metodo di **Anselmo** di **Canterbury** nella storia dottrinale cristiana; p. 145–190: Renard, J.-P.: La *Lectura super Matthaeum* V,20–48 de **Thomas** d'**Aquin** ‹Édition d'après le ms. Bâle, Univ. Bibl. B.V. 12›; p. 191–226: Dedek, John F.: Intrinsically evil acts: The emergence of a doctrine; p. 227–241: Langston, D.: **Scotus**' departure from Anselm's theory of the atonement.

Knoch, Wendelin: Die Einsetzung der Sakramente durch Christus. Eine Untersuchung zur Sakramententheologie der Frühscholastik von Anselm von Laon bis zu Wilhelm von Auxerre. – Mstr: Aschendorff 1983. IX, 434 S. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters N.F. XXIV; kart. DM 128,– [Habil.-Schrift, Bonn]

Verger, Jacques – Jean Jolivet: Bernard **Abélard** ou le cloître et l'école. – [P]: Fayard; [Tours]: Mame (1982). 237 p. = Douze hommes dans l'histoire de l'église; F 85,–.

Bayer, Hans: **Gral**. Die hochmittelalterliche Glaubenskrise im Spiegel der Literatur. Halbband II. – Stu: Hiersemann 1983. S. 388–613 = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXVIII, II; Lw. DM 160,–.

Dahan, Gilbert: L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^{e} au XIV^{e} siècle en Occident. Notes et textes. – RThAM XLIX, 1982, 21–89; L, 1983, 5–68.

Speer, Lothar: Kaiser **Lothar III.** und Erzbischof **Adalbert I.** von Mainz. Eine Untersuchung zur Geschichte des Deutschen Reiches im frühen 12. Jahrhundert. – Köln, Wien: Böhlau 1983. IX, 213 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte III; kart. DM 44,– [Diss., Köln]

Toepfer, Michael: Die **Konversen** der **Zisterzienser**. Untersuchungen über ihren Beitrag zur mittelalterlichen Blüte des Ordens. – B: Duncker & Humblot 1983. 268 S. = Berliner historische Studien X = Ordensstudien IV.

Lewry, Osmund: **Robert Grosseteste**'s question on subsistence: An echo of the Adamites. – MS XLV, 1983, 1–21; p. 79–119: Dutton, Paul Edward: *Illvstre civitatis et popvli exemplvm:* Plato's *Timaevs* and the transmission from Calcidius to the end of the twelfth century of a tripartite scheme of society; p. 120–154: Maloney, Thomas S.: The semiotics of **Roger Bacon**; p. 155–199: Ryan, Christopher J.: Man's free will in the works of **Siger** of **Brabant**; p. 200–213: Cross, J. E.: The *Passio S. Lavrentii et aliorvm:* Latin manuscripts and the *Old english martyrology*; p. 311–342: Reynolds, Roger E.: Patristic 'Presbyterianism' in the early medieval theology of sacred orders; p. 385–398: Gyug, Richard: The effects and extent of the Black Death of **1348**: New evidence for clerical mortality in Barcelona.

Conti, Martino: La parola di Dio ‹spirito e vita› negli scritti di San **Francesco**. – Antonianum LVII, 1982, 15–59; p. 60–93: García y García, Antonio: La vida monástico-religiosa en tiempos de S. Francisco; p. 94–112: Matura, Thadée: L'Église dans les écrits de François d'Assise; p. 113–155: Boni, Andrea: L'obbedienza ecclesiale di S. Francesco al papa e ai vescovi; p. 156–207: Del Zotto, Cornelio: L'esperienza dello Spirito Santo nella vita della Chiesa secondo San Francesco d'Assisi; p. 208–229: Teixeira, Celso Márcio: O pensamento apostólico-missionário de S. Francisco; p. 230–258: Mercatali, Andrea: S. Francesco «Padre e Maestro». Orientamenti pedagogici di S. Francesco d'Assisi; p. 259–285: Recio Veganzones, Alejandro: Escena musiva medieval en la fachada de Araceli (Roma) representando a Francisco en el sueño de Inocencio III; p. 289–320: Boni, Andrea: La potestà ecclesiale di regime e la sua soggettivazione nell'Ordine dei Frati Minori; p. 321–346: Conti, Martino: Lo sviluppo degli studi e la clericalizzazione dell'Ordine; p. 347–605: Vázquez Janeiro, Isaac: Conciencia eclesial e interpretación de la Regla franciscana. Textos originales del siglo XVI. Introducción y edición; p. 609–705: Gagnan, Dominique: La croix et la nature chez saint François d'Assise; p. 706–794: Bougerol, Iacobus-Guido: Initia latinorum sermonum ad laudem S. Francisci.

Regesta Imperii. V: Die Regesten des Kaiserreichs unter Philipp, Otto IV., Friedrich II., Heinrich ‹VII.›, Conrad IV., Heinrich Raspe, Wilhelm und Richard 1198–1272. Nach d. Neubearb. und dem Nachlasse Johann Friedrich Böhmer's neu hrsg. und ergänzt von Julius Ficker und Eduard Winkelmann. Bd. IV (Abt. 6): Nachträge und Ergänzungen bearb. von Paul Zinsmaier. – Köln, Wien: Böhlau 1983. XII, 403 S.

Prassel, Peter: Das Theologieverständnis des **Ägidius Romanus** O.E.S.A. ‹1243/7 – 1316›. – Ffm, Bern: Lang 1983. 219 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 201; kart. sfr 51,– [Diss., Trier]

Vinje, Patricia Mary: An understanding of love according to the Anchoress **Julian** of **Norwich**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. VIII, 238 p. = Salzburg studies in English literature = Elizabethan and Renaissance studies XCII, 8.

Das Lehenbuch des Fürstbischofs **Albrecht** von **Hohenlohe** 1345–1372. Bearb. von Hermann Hoffmann. Teilband I–II. – Wü: Schöningh in Komm. 1982. XXXIV, 539 S. = Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg XXXIII.

Meuthen, Erich: Der Fall von **Konstantinopel** und der lateinische Westen. – HZ CCXXXVII, 1983, 1–35.

Paltz Johannes von: Werke. II: Supplementum Coelifodinae. Hrsg. und bearb. von Berndt Hamm unter Mitarbeit von Christoph Burger und Venicio Marcolino. – B, NY: de Gruyter 1983. LVI, 504 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen III; Lw. DM 198,–.

6. Gesamte Neuzeit

Thielicke, Helmut: Glauben und Denken in der Neuzeit. Die großen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie. – Tü: Mohr 1983. XX, 619 S.

Pannenberg, Wolfhart: Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. – ThPh LVIII, 1983, 481–500.

Kirche in Preußen. Gestalten und Geschichte. Hrsg. von Manfred Richter. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 212 S.; kart. DM 34,–.

Brady, David: The contribution of British writers between 1560 and 1830 to the interpretation of Revelation 13.16–18 (The number of the beast). A study in the history of exegesis. – Tü: Mohr 1983. VII, 335 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXVII; Lw. DM 99,–.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Heckel, Martin: Deutschland im konfessionellen Zeitalter. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 277 S. = Deutsche Geschichte V = Kleine Vandenhoeck-Reihe 1490; kart. DM 16,80.

Bornkamm, Heinrich: Das Jahrhundert der Reformation. Gestalten und Kräfte. – Ffm: Insel 1983. 494 S. = Insel-Taschenbuch 713; kart. DM 16,–.

Birch, David: Early Reformation English polemics. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1983. II, 131 p. = Salzburg studies in English literature. Elizabethan and Renaissance studies XCII, 7.

Wicks, Jared: **Cajetan** und die Anfänge der Reformation. [Aus dem engl. Manuskript übers. von Barbara Hallensleben]. – Mstr: Aschendorff 1983. 136 S. = Katholischen Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XLIII; kart. DM 26,–.

Martin Luther 1483–1546. Dokumente seines Lebens und Wirkens [Martin-Luther-Ehrung der DDR 1983. Dokumente aus staatl. Archiven u. a. wiss. u. kulturellen Einrichtungen der DDR. Hrsg. von der Staatl. Archivverwaltung der DDR. Ausw., Texted. u. Darst.: Gottfried Börnert ... Aufnahmen: Joachim Petri]. – Wei: Böhlau 1983. 438 S., Ill. (z. T. farbig); Lw. M 128,–.

Martin Luther und die Reformation auf Münzen und Medaillen. Hrsg. von Hugo Schnell. – Mchn: Klinkhardt und Biermann 1983. 381 S., 1067 Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 148,–.

Gregor-Dellin, Martin: Luther: Eine Annäherung. – Mchn: Nymphenburger 1983. 94 S., Ill.; Ppb. DM 14,80.

Luther und die Reformation. Hrsg. von Bjørn Ekmann, Børge Kristiansen. – (Kop, Mchn: Fink 1982). 100 S. = Kopenhagener Kolloquien zur deutchen Literatur V = Text & Kontext. Sonderreihe XIII; [enth.:] S. 9–23: Grane, Leif: Der historische Ursprung und der theologische Charakter der lutherischen Reformation; S. 24–43: Martensen, Hans L.: Luther und die Reformation in katholisch-theologischer Sicht; S. 48–57: Bach, H.: Luthers Bedeutung für die deutsche Sprache und für die Entwicklung einer literarischen Öffentlichkeit; S. 60–75: Wittendorff, Alex: Historisch-materialistische Auffassungen von Luther und der Reformation; S. 82–96: Skogemann, Pia: Hat die Reformation der seelischen Gesundheit in unserem Teil der Welt geschadet?

Themen Luthers als Fragen der Kirche heute. Beiträge zur gegenwärtigen Lutherforschung. Hrsg. von Joachim Rogge und Gottfried Schille. – B: Evangel. Verlagsanstalt (1982). 188 S.; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–28: Mau, Rudolf: Beruf und Berufung bei Luther; S. 29–40: Seils, Martin: Die vernunftbezogene Welt. Ein Kapitel aus Luthers Theologie; S. 41–62: Beintker, Horst: Weisheit des Fleisches und Weisheit des Geistes. Zum Gegenüber der prudentia spiritus zur prudentia carnis in Luthers Vorlesung über den Römerbrief; S. 63–76: Forck, Gottfried: Die Aktualität der Zwei-Reiche-Lehre Luthers; S. 77–96: Mau, Rudolf: Die Problematik kirchlichen Rechts in reformatorischer Sicht; S. 97–106: Kiesow, Ernst-Rüdiger: Zölibat und Pfarrerehe im Zeichen der Kirchenzucht oder der Seelsorge? Reformatorische Grundsätze und heutige Diskussion um ehewillige Priester und geschiedene Pfarrer; S. 107–128: Rochler, Wolfgang: Die Confessio Augustana als historisches und theologisches Dokument: einige Gesichtspunkte zum Probelm einer ‚evangelischen Katholizität'; S. 129–148: Junghans, Helmar: Übereinstimmung und Unterschiede zwischen der „Konkordienformel" von 1577 und der „Leuenberger Konkordie" von 1973; S. 149–170: Wattenberg, Diedrich: Martin Luther und die Astronomie; S. 171–178: Demke, Christoph: Luther-Ehrung in der DDR. Hintergründe und Herausforderungen; S. 179–188: Haendler, Gert: Die Bedeutung Martin Luthers auf den Konferenzen der Hochschultheologen der Ostseeländer 1961–1980.

Pani, Giancarlo: Martin Lutero. Lezioni sulla lettera ai Romani (Römerbriefvorlesung 1515–1516). I riferimenti ad Agostino – La giustificazione. – R: Publ. Agostiniane 1983. 277 p.

Aurelius, Carl Axel: Verborgene Kirche. Luthers Kirchenverständnis in Streitschriften und Exegese 1519–1521. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1983. 132 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums. N.F. IV.

Vercruysse, Jos E.: Jacobus **Latomus** und Martin **Luther**. Einführendes zu einer Kontroverse. – Gr LXIV, 1983, 515–538.

Bräuer, Siegfried: Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre. – B: Evangelische Verlagsanstalt 1983. 46 S.

Köhler, Oskar: Wo war Martin Luther in seinem Jubiläumsjahr? – StdZ CVIII, 1983, 723–733; S. 734–748: Biser, Eugen: Der Schuldner des Wortes. Gedanken zum Luther-Jubiläum 1983.

Bauer, Reich und Reformation. Festschrift für Günther **Franz** zum 80. Geburtstag am 23. Mai 1982. Hrsg. von Peter Blickle. Mit Beiträgen von Wilhelm Abel (u. a.). – Stu: Ulmer (1982). 329 S., 1 Abb.; [enth. u. a.:] S. 148–159: Steinmetz, Max: Thomas **Müntzer** und die Mystik. Quellenkritische Bemerkungen; S. 160–181: Lienhard, Marc: Glaube und Skepsis im 16. Jahrhundert; S. 182–209: Goertz, Hans-Jürgen: Aufstand gegen den Priester. Antiklerikalismus und refomatorische Bewegungen; S. 210–234: Bierbrauer, Peter: Das Göttliche Recht und die naturrechtliche Tradition; S. 235–251: Wunder, Heide: Bauern und Reformation im Herzogtum **Preußen**.

Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Hrsg. von Emil Egli, Georg Finsler, Walther Köhler [u. a.] Bd. VI, Teil 3: Werke August bis November 1530. – Zü: Theol. Verlag 1983. XXVII, 365 S. = Corpus Reformatorum CXIII, 3.

Melanchtons Briefwechsel. Bd. IV: Regesten 3421–4529 ‹1544–1546› bearbeitet von Heinz Scheible unter Mitwirkung von Walter Thüringer. – Stu: Frommann-Holzboog 1983. 477 S.; Lw. DM 195,–.

Bressan, Luigi: Votum Tridentino inedito di G. **Lainez** sul matrimonio. – Gr LXIV, 1983, 307–330. 487–514.

Söderlund, Rune: Ex praevisa fide. Zum Verständnis der Prädestinationslehre in der lutherischen Orthodoxie. – Han: Lutherisches Verlagshaus 1983. 193 S. = Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums N.F. III.

8. Neuere Zeit

Reden-Dohna, Armgard von: Reichsstandschaft und Klosterherrschaft. Die schwäbischen Reichsprälaten im Zeitalter des Barock. – Wiesb: Steiner 1982. 39 S. = Vorträge / Institut für Europäische Geschichte Mainz LXXVIII.

Laurent, Pierre: Samuel de **Pufendorf** (8. 1. 1632 – 26. 10. 1694). – BLE LXXXIV, 1983, 100–114. 178–197.

Bosshart-Pfluger, Catherine: Das **Basler Domkapitel** von seiner Übersiedlung nach Arlesheim bis zur Säkularisation ‹**1687–1803**›. – Bas: Reinhardt in Komm. 1983. 420 S. = Quellen unf Forschungen zur Basler Geschichte XI.

Mendelssohn, Moses: Schriften zum Judentum. II. Bearbeitet von Alexander Altmann. – Stu: Frommann (Holzboog) 1983. XCI, 375 S. = Moses Mendelssohns Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe VIII.

Seigfried, Adam: Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob **Salat**. Eine historisch-systematische Untersuchung. – Innsbr, Wien: Tyrolia 1983. 301 S. = Innsbrucker theologische Studien X; kart. DM 60,–.

Stemmer, Peter: Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel **Reimarus**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 184 S. = Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg XLVIII; kart. DM 36,–.

Barth, Ulrich: Christentum und Selbstbewußtsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhanges von **Schleiermachers** subjektivitätstheoret. Deutung der christlichen Religion. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 125 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVII.

Schleiermacher, Friedrich: Christliche Sittenlehre: Einleitung (Wintersem. 1826/27). Nach größtenteils unveröff. Hörernachschriften hrsg. und eingeleitet von Hermann Peiter. Mit einem Nachwort von Martin Honecker. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. XLIII, 149 S.; kart. DM 38,–.

Best, Gerhard: Neue Heiligenkulte in Westfalen. Untersuchungen zur Verehrung von Theresia Bonzel, Anna Katharina Emmerick, Clemens August Graf von Galen, Pauline von Mallinckrodt, Jordan Mai, Kaspar Schwarze und Euthymia Ueffing. – Mstr: Coppenrath 1983. X, 278 S., Ill. = Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland XXXV.

Weiss, Otto: Die **Redemptoristen** in **Bayern** ‹**1790–1909**›. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. – St. Ottilien: EOS 1983. XLVIII, 1136 S. = Münchener theologische Studien I, 22; kart. DM 98,– [Diss., München]

Arnauld d'Abbadie: Douze ans de séjour dans la Haute-Éthiopie (Abyssinie). Tome III. Introduction, édition, notes et index par Jeanne-Marie Allier. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1983. XVI, 288 p. = Studi e testi CCCIII.

Hasler, Ueli: Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jahrhundert ‹Schleiermacher, Ritschel, Herrmann›. – Bern, Ffm: Lang (1982). 367 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLIX; kart. sfr 66,–.

Forbin d'Oppède, (Marie-Aglaé-Roselyne) de: Une catholique libérale du 19e siècle: la **Marquise** de **Forbin** d' **Oppède** d'après sa correspondance inédite (Correspondance). [Éd.] par Jean-Rémy Palanque. – Lv: Nauwelaerts; Louvain-la-Neuve, Lv: Bureau de la R.H.E. 1981. VII, 466 p. = Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique LXVI; FB 800,–.

Portier, Lucienne: Christianisme, églises et religions. Le dossier Hyacinthe **Loyson** ‹**1827–1912**›. Contribution à l'histoire de l'Église de France et à l'Histoire des Religions. Postface de Julien Ries. – Louvain-La-Neuve: Centre d'histoire des religions 1982. 189 p. = Collection Cerfaux – Lefort IV.

Bucher, Rainer: Der Christ als Mensch in der Öffentlichkeit. Zum Kulturbegriff Herman **Schell**s. – Wü: Echter 1983. V, 96 S. = Forschungen zur fränkischen Kirchen- und Theologiegeschichte IX; kart. DM 19,–.

Baechler, Christian: Le parti catholique **alsacien 1890–1939** du Reichsland à la République Jacobine. – P: Éd. Ophrys (1982). XXI, 764 p. avec fig.; F 240,– [Diss., Paris]

Bernet-Strahm, Anton: Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens und seiner christologischen Auseinandersetzung mit philosophischen Einsichten des deutschen Idealismus. Mit Erstpublikationen dreier früher Werke des jungen Paul **Tillich**. – Bern, Ffm: Lang 1982. X, 332, 76 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 202; kart. sfr 71,– [Diss., Luzern]

9. Neueste Zeit

Clemens, Gabriele: Martin **Spahn** und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik. – Mz: Grünewald-Verl. 1983. XLIV, 232 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXVII; kart. DM 52,–.

Altpreußische Kirchengebiete auf neupolnischem Territorium. Die Diskussion um ‚Staatsgrenzen und Kirchengrenzen' nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Hrsg. von Gerhard Besier. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 202 S. = Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Monographienreihe XVIII; kart. DM 42,–.

Der Katholizismus in der Bundesrepublik **Deutschland 1945–1980**. Eine Bibliographie. Hrsg. von Ulrich von Hehl und Heinz Hürten. – Mz: Grünewald-Verl. 1983. XXVI, 688 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XL; Lw. DM 144,–.

Montini, Giovanni Battista: Discorsi scritti sul Concilio, (1959–1963). A cura di Antonio Rimoldi. Presentazione di Georges Cottier. – Bresc: Istituto Paolo VI; R: Ed. Studium Vita Nova 1983. 237 p. = Quaderni dell'Istituto III.

Buttiglione, Rocco: Il pensiero di Karol **Wojtyla**. – (Mil:) Ed. Jaca Book (1982). 346 p.; Lire 15 000.

Grootaers, Jan – Joseph A. Selling: The 1980 Synod of Bishops "On the Role of the Family". An exposition of the event and an analysis of its texts. – Lv: Univ. Pr.; Peeters 1983. 375 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIV; FB 1500,–.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Prospettive di missiologia, oggi. Volume commemorativo del 50° anniversario della Facoltà de Missiologia. A cura di Mariasusai Dhavamony. – R: Univ. Gregoriana 1982. 418 p.; Lire 20 000; [cont.:] p. 9–32: López-Gay, Jesús: Historia de la Facultad de Misionología; p. 39–44: Wolanin, Adam: Tesi di dottorato nella Facoltà di Missiologia ‹dell'anno della fondazione, 1932, al 1982›; p. 45–58: Lourdusamy, D. Simon: The Holy Spirit and the missionary action in the Church; p. 59–71: Rossano, Pietro: Sulla presenza e attività dello Spirito Santo nelle religioni e nelle culture non cristiane; p. 73–87: Asensio, Félix: Individuo y colectividad, Israel y las Naciones: visión crisostomiana de dos salmos; p. 89–105: Wolanin, Adam: Il concetto della missione nei decreti '**Ad Gentes**' e 'Apostolicam Actuositatem' e nella 'Evangelii Nuntiandi'; p. 107–131: Poggi, Vincenzo: Il **Libano** di Padre **Nacchi** ‹edizione di rapporto missionario dell'11 luglio 1701›; p. 133–140: Powers, David M.: Foundations for an ecumenical definition of mission; p. 141–157: Dhavamony, Mariasusai: **Asian** Christian theology; p. 159–179: Vela, Jesús Andrés: Las grandes opciones de la pastoral en America latina a partir del domento de **Puebla**; p. 181–198: Rzepkowski, Horst: Development and theology; p. 199–215: Shorter, Aylward: The symbolic order and language of belief in contemporary **Africa**; p. 217–240: Müller, Karl: Die Taufe Polygamer, ein ungelöstes Problem (Msgr. Bücking und seine Erfahrung in **Togo**); p. 241–271: Zago, Marcello: L'inculturazione nell'espansione del **Buddhismo**; p. 273–286: Gzella, Henryk: Lo sviluppo della Chiesa Cattolica in **Indonesia** dopo il Concilio Vaticano II; p. 287–307: Velamkunnel, Joseph: Dialogue with Oriental religions according to Thomas **Merton**; p. 309–326: Bélec, Frank A.: Evangelización entre el pueblo indígena **Mapuche** de **Chile**; p. 327–339: Angel Barreda, Jesús: Crisis de la evangelización en Occidente; p. 341–357: Kollbrunner, Fritz: Das Missionsverständnis der Schweizerischen «Synode» 1972; p. 359–390: Omaechevarría, A. Cruz: Colaboradora sobresaliente de S. **Bonifacio** en la evanglización de Alemania; p. 391–414: Quinn, Bernard: Apostolic regions of the **United States**; p. 415–418: Roest Crollius, Ary A.: Some reflections on the future of Missiology.

Mahn-Lot, Marianne: **Bartolomé** de **las Casas** et le droit des Indiens. – P: Payot 1982. 285 p. = Le regard de l'histoire; F 95,–.

Recueil des Archives Vincent **Lebbe** pour l'Église Chinoise. I: La visite apostolique des missions de Chine **1919–20**. Introd. et notes par Cl[aude] Soetens. – Louvain-La-Neuve: Publ. de Faculté de Théologie 1982. XXII, 335 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain V; FB 700,–.

Cheza, Maurice: Le chanoine **Joly** inspirateur du Père Lebbe? Un moment du débat sur la rénovation des méthodes missionnaires. – RTL XIV, 1983, 302–337.

Stoffel, Oskar: Die Missionstätigkeit der Kirche im neue Kirchenrecht. – NZM XXXIX, 1983, 178–197.

Rzepkowski, Horst: Umgrenzung des Missionsbegriffes und das neue kirchliche Gesetzbuch. – Verbum SVD XXIV, 1983, 101–140; p. 173–192: Mantovani, Ennio: Canon Law and the Bush missionary.

Amato, Angelo: Inculturazione – Contestualizzazione. Teologia in contesto. Elementi di bibliografia scelta. – Sales XLV, 1983, 79–111.

Dussel, Enrique D.: Introducción general a la historia de la **Iglesia** en **América Latina**. – Salm: Ed. Sígueme 1983. 723 p. = Historia general de la Iglesia en América Latina I,1.

Filesi, Teobaldo: Africa Occidentale: prima evangelizzazione e «Monumenta Missionaria Africana». – Euntes docete XXXVI, 1983, 79–102; p. 103–123: Sastre Santos, E.: La Sociedad de las Misiones de Francia y la Congregación de Presbíteros Seculares del Corazón de Maria, solicitan agregarse a Propaganda Fide.

Ese, Nsangi: La saine collaboration entre l'Église et L'État **Zairois**, qui est laïc, en reference au Concile Vatican II. – R: Pont. Univ. Urbaniana, Pont. Institutum Missionale Scientificum 1981. 201 p. avec pl. = Collectio Urbaniana 3219. [Diss., Roma. Pont. Univ. Urbaniana]

Living theology in **Asia**. Edited by John C. England. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1981). 242 p.; $ 9,95.

Houtart, François – G. Lemercinier: Size and structures of the Catholic Church in **India**. The indigenization of an exogeneous religious Institution in a society in transition. – Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain 1982. 245 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Smet, Robert: Essai sur la pensée de Raimundo **Panikkar**. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie. – Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions 1981. 117 p. = Collection Cerfaux-Lefort II.

Schrader, Friedrich Otto: Kleine Schriften. Mit Erg. aus seinem Nachlaß. Hrsg. von Joachim Fr. Sprockhoff. – Wiesb: Steiner 1983. XXII, 522 S. = Glasenapp-Stiftung XIX; Lw. DM 88,–.

Lissner, Ivar – Gerhard Rauchwetter: Der Mensch und seine Gottesbilder. – Olten, Frb/B: Olten (1982). 338 S., zahlr. Abb.; DM 65,–.

Weller, Uwe: Gott hat viele Namen. Ursprung und Werden der Weltreligionen. – Wien, Hei: Ueberreuter 1983. 347 S.; DM 39,80.

Gobert, M.-H.: Les nombres sacrés et l'origine des religions. – (P:) Stock & Plus (1982). 196 p.; F 31,50.

Awn, Peter J.: Satan's tragedy and redemption. Iblis in **Sufi** psychology. With a foreword by Annemarie Schimmel. – Lei: Brill 1983. XI, 235 p. = Numen. Suppl. XLIV; hfl 78,–.

Pfandt, Peter: Mahāyāna texts translated into Western languages. A bibliographical guide. – Köln: Brill 1983. XIV, 167 p.; kart. DM 24,–.

The **Bodhisattva** doctrine in Buddhism. Ed. and introduced by Leslie S. Kawamura. – (Waterloo, Ontario:) Wilfrid Laurier Univ. Pr. (1981). XXI, 272 p. = SR supplements X; $ 7,–.

Pfaffenberger, Bryan: Caste in Tamil culture. The religious foundations of Sudra domination in **Tamil Sri Lanka**. – Syracuse, N.Y.: Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse Univ. 1982. XI, 257 p. with fig. and cartes = Foreign and comparative studies South Asian series VII; $ 12,–.

Tacheva-Hitova, Margarita: Eastern cults in **Moesia** inferior and **Thracia** ‹5th century BC – 4th century AD›. – Lei: Brill 1983. XXX, 306 p., 92 pl., 3 maps = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCV; hfl 180,–.

Guarducci, Margherita: Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul Cristianesimo. – Lei: Brill 1983. XXIV, 457 p., ill. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XCVIII; hfl 156,–.

Klaus, Christa: Der aus dem Lotus Entstandene. Ein Beitrag zur Ikonographie u. Ikonologie der Padmasambhava nach d. Rin chen gter mdzod. – Wiesb: Harrassowitz 1982. 185, [78] S., 33 Ill. = Asiatische Forschungen LXXXV.

Powell, James Newton: The **Tao** of symbols. – NY: Quill 1982. 256 p. with fig.; $ 6,50.

VI. Religionsphilosophie

Thomas de Aquino: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, hrsg. von Horst Seidl. – Hbg: Meiner (1982). XL, 196 S. = Philosophische Bibliothek CCCXXX; kart. DM 36,–.

Andersen, Svend: Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in **Kants** theoretischer Philosophie. – B, NY: de Gruyter 1983. XI, 278 S. = Kantstudien. Erg. H. CXVI; Lw. DM 72,–.

Schmucker-Hartmann, Josef: Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theol. Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft. – Wiesb: Steiner 1983. 106 S. = Abhandlungen der Geistes- u. Sozialwissenschaftl. Klasse. Akad. der Wiss. u. der Literatur 1983, 2; brosch. DM 38,–.

Dahlstrom, Daniel O.: Mutual need and frustration: **Hegel's** conception of religion and philosophy in the modern era. – Thomist XLVII, 1983, 339–362.

Schöndorf, Harald, SJ: Anderswerden und Versöhnung Gottes in Hegels „Phänomenologie des Geistes". Ein Kommentar zum zweiten Teil von VII. C. „Die offenbare Religion". – ThPh LVII, 1982, 550–567.

Hennen, Anna María: Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens bei Albert **Camus** und die Antwort der christlichen Philosophie. – Roethgen/Aachen: Dreiland-Verl. 1983. 152 S., graph. Darst. = Beihefte der Stimmen aus dem Venn.

Kelly, James: Baron Friedrich von **Hügel**'s philosphy of religion. – Lv: University Pr.; Lv: Peeters 1983. 229 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXII; FB 1500,–.

Vazques Moro, Ulpiano: El discurso sobre Dios en la obra de E. **Levinas**. – Madr: UPCM 1982. XXXI, 303 p. = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Ser. I. Estudios XXIII; pes 1200.

Van Riet, Georges: Le problème de Dieu d'après Hans **Küng**. – RTL XIII, 1982, 425–441.

Bucher, Alexius J.: Filosofía de la religión. El problema de una legitimación filosófica. – Concordia I, 1982, 23–30.

Magnani, Giovanni: Filosofia della religione in compendio. – R: Pont. Univ. Gregoriana 1982. 200 p.; Lire 10 500.

VII. Fundamentaltheologie

Flesseman-Van Leer, E(llen): Met de schrift tussen kerk en Jodendom. Een keuze uit haar artikelen onder redactie van H. Berkhof [e.a.]. – Nijkerk: Callenbach (1982). 168 blz.; blz. 159–168: Bibliographie E. Flesseman-Van Leer; hfl 27,50.

Johnson, Elizabeth A., CSJ: The right way to speak about God? **Pannenberg** on **analogy**. – ThSt XLIII, 1982, 673–692.

Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale. [De] J.-L. Marion [e.a.]. Sous la direction de P. Gisel et Ph. Secretan. – Genève: Labor et Fides (1982). 281 p. = Lieux théologiques III; F 99,–.

Antweiler, Anton: Das ganze Denken. Untersuchungen zu philosophisch-theologischen Grenzfragen. – Altenberge: Verl. für Christl.-Islamisches Schrifttum 1983. 413 S. = Zeuge einer Epoche XI; kart. DM 59,80.

Inch, Morris A.: Doing theology across cultures. – GrR, Mich.: Baker (1982). 110 p.; $ 5,95.

Deconstruction and theology. [By] Thomas J. J. Altizer [e.a.]. – NY: Crossroad (1982). IX, 178 p.; $ 8,95.

Charisma and sacred biography. Ed. by Michael A. Williams. – Tallahassee, Florida: American Academy of Religion 1982. 180 p. = Journal of the American Academy of Religion. Thematic studies XLVIII, 3.4; $ 12,95.

Louët Feisser, J. J.: Bezinning op wijsbegeerte, theologie en muze. – Kampen: Kok 1982. 271 blz.; hfl 49,50.

Hepworth, Mike – Bryan S. Turner: Confession. Studies in deviance and religion. – Lo [e.a.]: Routledge & Kegan Paul (1982). 200 p.; £ 9,30.

Beek, W. E. A. van: Spiegel van de mens. Religie en antropologie. – Assen: Van Gorcum 1982. XI, 144 blz.; hfl 25,–.

Goldberg, Michael: Theology and narrative: a critical introduction. – Nashv: Abingdon Press (1982). 288 p.; $ 10,95.

Jeske, Richard L.: Revelation for today. Images of hope. – Phil: Fortress Pr. (1983). VIII, 136 p.; $ 6,95.

Schreurs, Nicolaas F. M.: Geloofsverantwoording. Van apologetiek naar een hermeneutische theologie met apologetische inslag. – Nijmegen: o. Dr. (1982). 191 blz.; hfl 52,75. [Diss., Nijmegen]

Thils, Gustave: Existence et sainteté en Jésus-Christ. – P: Beauchesne (1982). 391 p.; F 120,–.

Schwarz, Hans: The christian **church**. Biblical origin, historical transformation, and potential for the future. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 382 p.; $ 19,95.

Ellens, J. Harold: God's grace & human health. – Nashv: Abingdon Press (1982). 156 p.; $ 7,95.

Dieu l'a ressuscité d'entre les morts. [Par] Jacques Guillet [e.a.]. – P: Ed. Beauchesne 1982. 225 p. = Les quatre fleuves XV/XVI; F 102,–.

VIII. Dogmatik

Cristo, hijo de Dios y redentor del hombre. III. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Edición publicada bajo la dirección de Lucas F[rancisco] Mateo-Seco [e.a.]. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1982. 1020 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección Teológica XXXI; pes 4400 [cont.:]; p. 55–77: Lopez Trujillo, Alfonso: La Cristología: perspectivas actuales; p. 79–110: Casciaro, José María: El acceso a Jesús de los Evangelios; p. 129–142: Scheffczyk, Leo: La transcendencia de Dios como presupuesto de la Cristología; p. 143–156: Illanes Maestre, José Luis: Cristología «desde arriba» y Cristología «desde abajo». Reflexiones sobre la metodología; p. 157–175: Rovira-Tarazona, Germán: Premisas de la Cristología frente al teísmo antropocéntrico; p. 177–212: García de Haro, Ramón: Cristo y la sabiduría moral; p. 219–237: Sarmiento, Augusto: El misterio de Cristo y el significado de la actividad humana; p. 239–251: Diez Macho, Alejandro: La Cristología del hijo del hombre y el uso de la tercera persona en vez de la primera; p. 253–267: Agua Perez, Agustín del: El «derás» cristológico; p. 269–297: García-Moreno, Antonio: Jesucristo, Cordero de Dios; p. 299–324: Tabet, Miguel Angel: Cristología e historicidad de los Evangelios en la Constitución «Dei Verbum»; p. 325–340: Blanco, Arturo: La Cristología en la Constitución «Dei Verbum»; p. 341–358: Aranda, Gonzalo: La historia de Cristo en la Tierra, según Fil 2,6–11; p. 359–385: Basevi, Claudio: Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana; p. 393–409: Lopez Martinez, Nicolás: Magisterio cristológico de los Concilios I y III de Constantinopla; p. 411–426: Nicolas, Jean-Hervé: Jesucristo, Hijo de Dios; p. 441–450: Ramos-Lisson, Domingo: En torno a la reacción de **Ambrosio** de **Milán** frente al apolinarismo en el «De incarnationis dominicae sacramento»; p. 451–476: Tineo, Primitivo: La Cristología del Concilio XI de **Toledo**; p. 477–497: Merino, Marcelo: El artículo cristológico del Símbolo Constantinopolitano en los credos orientales del siglo **IV**; p. 499–517: Herran, Laurentino María: Del puesto que la reflexión teológica de los primeros siglos asigna a María en la obra salvadora de Cristo; p. 519–540: Odero, José Miguel: La unción y el bautismo de Cristo en S. **Cirilo** de **Alejandría**; p. 541–549: Yanguas, José María: Arrianismo cristológico y pneumatológico en el siglo IV: la respuesta de S. **Basilio** de **Cesarea**; p. 551–566: Bäumer, Remigius: Sobre la cristología de los teólogos católicos controversistas del siglo **XVI**; p. 573–586: Carrasco Terriza, Manuel-Jesús: Aspectos cristológicos en la iconografía de la theotokos; p. 587–596: Vecilla, Mario: Origen de las representaciones iconográficas de Nuestro Señor Jesucristo; p. 597–606: Miralles, Antonio: Precisiones terminológicas en torno al misterio de Cristo sugeridas pro la lectura de los Concilios I y III de Constantinopla; p. 607–625: Ziegenaus, Anton: La preexistencia de Cristo, clave del testimonio cristiano frente a la negación de Dios; p. 627–635: Reinhardt, Elisabeth: El Verbo-Imagen y la asunción de la naturaleza humana creada «ad imaginem Dei» en la doctrina de Santo **Tomás de Aquino**; p. 637–647: Saranyana, José Ignacio: La doctrina sobre el «esse« de Cristo en los teólogos de la segunda mitad del siglo **XIII**; p. 649–669: Aranda, Antonio: Cristología y pneumatología; p. 685–691: Izquierdo, César: Jesucristo, Verbo del corazón y Palabra encarnada; p. 699–747: Mateo-Seco, Lucas F.: Muerte de Cristo y teología de la Cruz; p. 749–773: Ocariz, Fernando: La resurrección de Jesucristo; p. 793–804: Sauras, Emilio: Los sacramentos y el misterio de la Cruz; p. 805–849: Stöhr, Johannes: Reflexiones teológicas en torno a la libertad de Cristo en su Pasión y Muerte; p. 851–873: Bandera, Armando: La muerte de Jesucristo en la Cristología de Leonardo **Boff**; p. 875–892: Chacon, Alfonso Carlos: La libertad meritoria de Cristo y nuestra libertad; p. 893–907: Riestra, José Antonio: Historicidad y santidad en Cristo según Santo **Tomás**; p. 929–942: Garrido Bonaño, Manuel: El señorío de Cristo en el ciclo litúrgico de Adviento-Epifanía; p. 943–956: Sancho, Jesús: Realeza de Cristo y Ανακεφαλαίωσις; p. 957–968: García Ibañez, Angel: Misterio de Cristo y realismo sacramentario; p. 969–984: Ocariz, Franciso: Estudio de la Resurrección de Cristo en cuanto causa de la resurrección de los hombres, según la doctrina de Santo Tomás de Aquino; p. 989–1006: Vilaplana, Antonio: La confesión de fe en Cristo en el seno de la Iglesia.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Ökumene-Lexikon: Kirchen, Religionen, Bewegungen. Hrsg. in Verb. mit Athanasios Basdekis [u. a.] von Hanfried Krüger [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1983). 1326 Sp., zahlr. Abb.; DM 98,–.

Poppe, Andrzej: The rise of Christian **Russia**. – Lo: Variorum Reprints 1982. 346 p. = Collected studies series CLVII; £ 25,–.

Freedom of religion in **America**. Historical roots, philosophical concepts and contemporary problems. Highlights from a Conference sponsered by Center for Study of the American Experience, the Annenberg School of Communications, University of Southern California April 27–30, 1981. Ed.: Henry B. Clark II. – (New Brunswick, NJ, Lo: Transaction Books Rutgers Univ. 1982). 143 p.; $ 6,95.

The New Church debate. Issues facing American Lutheranism. Ed. by Carl E. Braaten. – Phil: Fortress Pr. (1983). V, 183 p.; $ 6,95.

The testing of the churches **1932–1982**. A Symposium. Edited by Rupert E. Davies. – (Lo:) Epworth Press (1983). 214 p.; £ 5,95.

Katunarich, Segio M.: Lo spirito del dialogo Ebraico-Cristiano in Samuel **Sandmel**. – Mil: Marzorati Ed. (1982). XXIV, 284 p.; Lire 15 000.

Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana und in den orthodoxen Lehrbekenntnissen des 16./17. Jahrh. Zweiter bilat. Theol. Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evang. Kirche in Deutschland vom 24. bis 26. Oktober 1980 in Jassy. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland. – Ffm: Lembeck (1982). 135 S. = Ökumenische Rundschau. Beiheft XLIII = Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Studienheft XIV; kart. DM 26,80; [enth.: u. a.] S. 27–46: Hahn, Ferdinand: Die Sakramente der Kirche in der Confessio Augustana auf dem Grund der apostolischen Tradition; S. 47–59: Radu, Dumitru: Die heiligen Sakramente der Kirche nach der apostolischen Tradition aus orthodoxer Sicht; S. 60–69: Eßer, Hans Helmut: Die Sakramente der Kirche nach der Confessio Augustana in Lehre und Leben der Reformation; S. 70–80: Ică, Ioan: Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche in den orthodoxen Glaubensbekenntnissen des 16./17. Jahrhunderts; S. 81–112: Kretschmar, Georg: Was bedeutet die Lehre von den Sakramenten in der Confessio Augustana für das ökumenische Gespräch mit der orthodoxen Kirche?; S. 113–119: Stăniloae, Dumitru: Die heiligen Sakramente nach dem Augsburgischen Bekenntnis im lutherischen Verständnis heute und in der Lehre der orthodoxen Kirche.

Wainwright, Geoffrey: The ecumenical moment. Crisis and opportunity for the church. – GrR: Eerdmans (1983). VII, 263 p.; $ 8,95.

Oecumenisch huwelijkspastoraat. Praktijk en achtergronden. Red. A[nton] Houtepen. – Amersfoort: De Horstink (1982). 119 blz.; hfl 16,50.

Towards visible unity. Commission on Faith and Order, **Lima 1982**. Vol. II: Study papers and reports. Towards the common expression of the apostolic faith today and the unity of the church and the renewal of human community. Ed. by Michael Kinnamon. – Geneva: World Council of Churches (1982). X, 230 p. = Faith and Order Paper CXIII; sfr 19,90.

Lyles, Jean Caffey: A practical vision of Christian unity. – Nashv: Abingdon Pr. (1982). 96 p. = Into our third century; $ 3,95.

Lazareth, William H.: Growing together in baptism, eucharist and ministry. A study guide. – Geneva: World Council of Churches (1982). 107 p. = Faith and Order Paper CXIV; sfr 17,80.

X. Moraltheologie

Cristologia e morale. IX congresso dei teologi moralisti Nemi, 20–23 aprile 1981. – Bol: EDB (1982). 168 p. = Collana Studi e Ricerche XXXIII.

Trattato di etica teologica. Diritto da Lorenzetti Luigi con la collaborazione di 14 specialisti. Vol. I: Il fenomeno morale; II: L'uomo in relazione; Vol. III: La società e l'uomo. – Bologna: Ed. Dehoniano (1981). 348 p.; 511 p.; 382 p.

Lawler, Ronald: D(avid): The christian personalism of Pope **John Paul II**. (Paper presented at Symposium held at Trinitiy College, June 30 – July 12, 1980). – Chic: Franciscan Herald Pr. (1982). X, 119 p. = The John Paul Synthesis: A Trinity College Symposium I; $ 5,–.

Fischer, Johannes: Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz von Ethik und Moral. – Zü: Theolog. Verlag (1983). 72 S. = Theologische Studien CXXVII; sfr 16,–.

Sanchis Quevedo, Antonio: Hacia una ética de la autonomía personal. – Valencia: Facultad de Teología 1982. VIII, 162 p. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Academica VI; pes 500,–.

Schaller, Jean-Pierre: Morale et psychosomatique. Préface de Jean Hamburger. – P: Beauchesne (1982). 170 p. = Le point théologique XLII; F 78,–.

Moral responsibility in prolonging life decisions. Ed. by Donald G. M[a]cCarthy and Albert S. Moraczewski. – St. Louis: Pope John Center (1981). XII, 316 p.

Tipton, Steven M.: Getting saved from the sixties. Moral meaning in conversion and cultural change. Foreword by Robert N. Bellah. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1982). XVIII, 364 p.; $ 19,95.

Yannaras, Christos: La liberté de la morale (Hē eleutheria tou ēthous, franz.). Traduit du grec par Jacques Tournaille. – (Genève:) Labor et Fides (1982). 252 p. = Perspective orthodoxe; sfr 35,–.

Gorman, Michael J.: **Abortion** & the Early Church. Christian, Jewish and Pagan attitudes in the Greco-Roman world. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Pr. (1982). 120 p.; $ 4,95.

Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung? Hrsg. von Rudolf Schnackenburg. Mit Beitr. von Johannes Gründel (u. a.). – Düs: Patmos Verl. (1982). 124 S. = Schriften der Katholischen Akademie Bayern CVII; kart. DM 16,–.

Frieden – das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich **Bonhoeffer**s. Hrsg. von Hans Pfeifer. – (Mchn:) Kaiser (1982). 136 S. = Internationales Bonhoeffer-Forum. Forschung und Praxis V.

Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik. Positionen und Dokumente. Zusammenstellung und Bearb.: Wolfgang Brinkel, Burkhardt Scheffler und Martin Wächter. Hrsg.: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste. – Frb/B: Dreisam-Verlag 1982. 380 S.; kart. DM 18,80.

Christliche Ehtik und Sicherheitspolitik. Beiträge zur **Friedensdiskussion**. Hrsg. von Erwin Wilkens. Mit einem Geleitwort von Sigo Lehming. – Ffm: Evangel. Verlagswerk (1982). 251 S.; kart. DM 28,–.

Den Frieden sichern. Hrsg. von Wilhelm Korff. Mit Beitr. von Hans-Eckehard Bahr [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1982). 143 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CVI; kart. DM 18,–.

Atomrüstung – christlich zu verantworten? Hrsg. von Achim Battke. Mit Beitr. von Achim Battke, Regine Bohne (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 166 S.; kart. DM 18,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Sainte **Geneviève** de Paris. La vie, le culte, l'art. Ed.: Jacques Dubois et Laure Beaumont-Maillet. – (P:) Beauchesne 1982. 167 p. avec fig.; F 60,–.

Davies, Horton – Marie-Hélène Davies: Holy days and holydays. The Medieval pilgrimage to **Compostela**. – East Brunswick, N.J., London, Toronto: University Press (1982). 255 p.; £ 16,–.

Vitolo, Giovanni: Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno Medievale. Il Codice della Confraternita di S[anta] Maria di Montefusco ‹sec. **12**›. – R: Herder 1982. XVI, 208 p. = Italia sacra XXXIV; Lire 28 000.

Marcus, Ivan G.: Piety and society. The Jewish Pietists of Medieval Germany. – Lei: Brill 1981. XII, 204 p. = Études sur le Judaisme Médiéval; hfl 78,–.

Rivera de Ventosa, Enrique: San **Francisco** en la mentalidad de hoy. La filosofía y la poesía actual interpretan a San Francisco. – Madr: Ed. Marova (1982). 238 p.; pes 800,–.

Queffélec, Henri: François d' Assise, le jongleur de Dieu. – (P:) Clamann-Lévy (1982). 269 p.; F 65,–.

Saint Thomas Cantilupe, Bishop of Hereford. Essays in his honour. Edited by Meryl Jancey. – Hereford: The Friends of Hereford Cathedral 1982. 209 p.

Simone da Cascina: Colloquio spirituale. A cura di Fausta dalla Riva. Presentazione di Carlo Delcorno. – Fir: Olschki 1982. X, 234 p. = Biblioteca di "Lettere Italiane". Studi e testi XXVI; Lire 35 000.

García Muñoz, Florencio: Cristología de San **Juan** de la **Cruz**. ‹Sistemática y mística. – Madr: Fundación Univ. Española 1982. 309 p. = Colección "Espirituales españoles" C, 14; pes 500,–.

Gott allein. **Teresa** von **Avila** heute. Beiträge von Alfons Auer (u. a.). Hrsg. von Waltraud Herbstrith. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 283 S.

Sainte Thérèse d'Avila hier et aujourd'hui 1582–1982. Colloque de l'Institut Catholique de Paris, 24–25 octobre 1981. – (Marseille: Éd. du Carmel 1982.) 136 p. = Carmel XXVI 1982, 2.

Schmitz du Moulin, Henri: Blaise **Pascal**: une biographie spirituelle. – Assen: Van Gorcum 1982. XIV, 146 p. = Philosophia Religionis XX; hfl 25,–.

Ibánez, José María: **Vicente** de **Paúl**. Realismo y encarnación. – Salm: Ed. Sigueme 1982. 317 p. = Nueva Alianza LXXXI; pes 1100.

Welch, John: Spiritual pilgrims: Carl **Jung** and **Teresa** of **Avila**. – NY, Ramsey: Paulist Press (1982). X, 228 p.; $ 7,95.

Bernard, Charles André: Teologia spirituale. – (R:) Ed. Paoline (1982). 542 p. = Testi di teologia I; Lire 18 000.

Milavec, Aaron: To empower as Jesus did: acquiring spiritual power through apprenticeship. – NY, Toronto: Edwin Mellen Pr. (1982). XI, 345 p. = Toronto studies in theology IX; $ 39,95.

Tilmann, Klemens: Weg in die Mitte. Glaubensmeditation: Erfahrungen, Vollzüge, Reifung. – (Frb/B, Bas, Wien:) Herder (1982). 141 S. = Herder-Bücherei CMVI; kart. DM 6,90.

Ulanov, Ann – Barry Ulanov: Primary speech. A psychology of **prayer**. – Atlanta, Georgia: Knox (1982). IX, 178 p.; $ 9,95.

Tyrrell, Bernard J.: Christotherapy. II: The fastening and feasting heart. – (NY, Ramsey: Paulist Pr. 1982). XIII, 337 p.; $ 8,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Semeraro, Cosimo: Restaurazione, chiesa e società. La "seconda ricupera" e la rinascità degli orgini religiosi nello stato pontificio ‹marche e legazioni 1815–1823›. – R: Libr. Ateneo Salesiano (1982). 603 p. = Studi storici IX.

Emmanuel d'**Alzon** dans la société et l'église du XIX^{e} siècle. [Ed.] René Rémond, Émile Poulat. – (P:) Ed. du Centurion (1982). 334 p.; F 130,–.

Mistò, Luigi: "Libertas religiosa" e "Libertas Ecclesiae". Il fondamento della relazione Chiesa-Comunità politica nel quadro del dibattito postconciliare in Italia. – (Brescia: Ed. Morcelliana 1982). 222 p. = Ricerche di Scienze Teologiche XIX; Lire 15 000.

Dreier, Wilhelm: Sozialethik. – Düs: Patmos Verl. (1983). 165 S. = Leitfaden Theologie IX; kart. DM 19,80.

Séguy, Jean: Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L. G. de **Monfort**. – SocComp XXIX, 1982, 5–24; p. 25–39: Wallis, Roy: The social construction of **charisma**; p. 41–58: Léger, Danièle: Charisma, utopia and communal life – The case of neorural Apocalyptic communes in France; p. 59–73: Baubérot, Jean: Nathan **Söderblom**: un réformateur religieux?; p. 75–92: Faure, Guy-Olivier: Charisme et réforme sociale en **Inde**.

The woman in the church. International bibliography **1975–1982** . . . – Strasbg: CERDIC Publ. 1982. 190 p. = RIC Suppl. LXX–LXXI; F 120,–.

Selling, Joseph A.: Twenty significant points in the theology of marriage and the family present in the teaching of Gaudium et Spes. – Bijdr XLIII, 1982, 417–441.

Laborem exercens. Giovanni Paolo II. L'enciclica sul lavoro nel commento di C. Caffarra [e.a.]. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1981). 341 p. = Pastorale VI.

La "Familiaris consortio". Nel commento di H(erman) Alessandri [e.a.]. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1982). 282 p. = Pastorale VIII; Lire 10 000.

Quebedeaux, Richard: By what authority. The rise of personality cults in American christianity. – San Francisco (e.a.): Harper & Row (1982). 204 p.

Sharot, Stephen: Messianism, mysticism and magic. A sociological analysis of Jewish religious movements. – Chapel Hill, N. C.: Univ. of North Carolina Pr. (1982). VIII, 306 p. = Studies in Religion; $ 25,–.

Christianity and politics. Catholic and Protestant perspectives. [By] Richard John Neuhaus [e.a.]. Ed. by Carol F. Griffith. – Wash, D.C.: Ethics and Public Policy Center (1981). X, 116 p. = Ethics and Public Policy studies; $ 5,–.

Kirche und Politik. Ein notwendiges Spannungsfeld in unserer Demokratie. Hrsg. von Hans F. Zacher. Mit Beiträgen von Axel von Campenhausen (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 140 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CV; kart. DM 22,–.

The Bible and social reform. Ed. by Ernest R. Sandeen. – Phil, Penn.: Fortress Pr.; Chico, Ca.: Scholars Pr. (1982). 184 p. = The Bible in American culture VI = Society of Biblical Literature. Centennial publ.

XIII. Kirchenrecht

D'Ostillo, Francesco: La storia del nouvo Codice di Diritto Canonico. Revisione, promulgazione, presentazione. – CdV: Libr. Ed. Vaticana (1983). 143 p.

Coste, René: L'Église et les Droits de l'Homme. – (P:) Desclée (1983). 103 p. = Bibliothèque d'histoire du Christianisme II; F 48,–.

Heimerl, Hans – Helmuth Pree: Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht. – Wien, NY: Springer (1983). XVIII, 301 S. = Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft; kart. DM 57,–.

La nuova legislazione canonica. Corso sul Nuovo Codice di Diritto Canonico 14–25 febbraio 1983. – R: Urbaniana Univ. Pr. 1983. 474 p., = Pontificia Universitas Urbaniana. Studia Urbaniana XIX; Lire 25 000; [cont.:] p. 15–33: Castillo Lara, Rosalto José: Criteri ispiratori della revisione del Codice di diritto canonico; p. 35–107: Pinto, Pio Vito: Le norme generali del nuovo codice; p. 109–132: Girotti, Gianfranco: Gli Istituti di vita consacrata nella nuova normativa canonica; p. 133–154: Dalla Torre, Giuseppe: Il Popolo di Dio; p. 155–180: Dalla Torre, Giuseppe: I laici; p. 181–242: Abate, Antonino: La Sacra Gerarchia alla luce del nuovo Codice; p. 243–260: Composta, Dario: La «Salus animarum» scopo del diritto della Chiesa; p. 261–282: Che Chen-Tao, Vincenzo: Il «Munus sanctificandi» nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 283–364: Abate, Antonino: La nuova legislazione ecclesiastica; p. 365–392: Ochoa, Javier: Il «De processibus» secondo il nuovo Codice; p. 393–404: Ting Pong Lee, Ignazio: L'azione missionaria della Chiesa nel nuovo Codice di diritto canonico; p. 405–421: Ting Pong Lee, Ignazio: Il diritto missionario del nuovo Codice di diritto canonico; p. 423–466: Nigro, Francesco: Le sanzioni nella Chiesa come tutela della comunione ecclesiale.

Ruf, Norbert: Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 448 S.

Aznar Gil, Federico R.: El nuevo derecho matrimonial canónico. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca 1983. 442 p. = Colección Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LX; pes 1900.

Sebott, Reinhold: Das neue kirchliche Eherecht. – Ffm: Knecht (1983). 232 S.

Pahlke, Armin: Kirche und Koalitionsrecht. Zur Problematik d. kirchl. Arbeitsrechtsregelungsverfahrens, insbesondere des sog. Dritten Weges der Kirchen. – Tü: Mohr (1983). XIX, 299 p. = Ius ecclesiasticum XXIX; kart. DM 58,– [Diss., Göttingen]

Austritt aus der Kirche. Hrsg. von Louis Carlen. – Frb/S: Universitätsverl. 1982. 323 S.; kart. sfr 45,–; [enth.:] S. 11–67: Corecco, Eugenio: La sortie de l'Eglise pour raison fiscale. Le problème canonique; S. 69–105: Cavelti, Urs Josef: Der Kirchenaustritt nach staatlichem Recht; S. 107–127: Fleiner-Gerster, Thomas: Glaubens- und Gewissensfreiheit und gesetzliche Mitgliedschaft in den Kirchen; S. 129–172: Nicolas, Jean-Hervé, OP: L'appartenance à l'Eglise selon la théologie catholique; S. 173–220: Fuchs, Johannes-Georg: Zugehörigkeit zu den Schweizer evangelisch-reformierten Volkskirchen; S. 221–230: Stalder, Kurt: Kirchenmitgliedschaft und Kirchenaustritt in der Praxis und in der Sicht der christkatholischen Kirche; S. 231–242: Eschbach, Urs: Die Bedeutung der Kirchengliedschaft und deren Auflösung in der Evangelisch-methodistischen Kirche; S. 243–317: Schüepp, Guido: Kirchenaustritte – Anfrage an Selbstverständnis und pastorales Handeln der Kirche.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Iniesta, Alberto: Teopraxis. Ensayos de teología pastoral. Vol. I: Espiritu y misión. Vol. II: Comunidades. Tareas urgentes. – Santander: Sal Terrae (1981). 248 p.; 336 p. = Colección Pastoral XI. XII; pes 1200.

Adinolfi, Marco: Il sacerdozio comune dei fedeli. – R: (Ed. "Antonianum") 1983. 119 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXIII; Lire 6000.
Antweiler, Anton: **Priestermangel**. Gründe und Vorschläge – Altenberge: Verl. für Christl.-Islam. Schrifttum 1982. 300 S. = Zeuge einer Epoche IV.
Chalendar, Xavier de: Responsabilités ecclésiales pour laïcs. – P: Ed. du Cerf 1983. 113 p. = Dossiers libres; F 33,–.
Hessel, Dieter: T.: Social ministry. – Phil: Westminster Pr. (1982). 228 p.
Newsome, Robert R.: The ministering parish. Methods and procedures for pastoral organization. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). IX, 101 p. with figures; $ 7,95.
Chiesa e giovani. Dialogo per un itinerario a Cristo. A cura di Mario Midali e Riccardo Tonelli. – R: L(ibreria) A(teneo) S(alesiano 1982). 262 p. = Studi di teologia pastorale VII = Biblioteca di scienze religiose XLIX; Lire 12 000.
Wimberly, Edward P.: Pastoral counseling and spiritual values: a black point of view. – Nashv: Abingdon (1982). 174 p.; $ 6,95.
Bieritz, Karl-Heinrich: Vergegenwärtigen – Übersetzen – Verkündigen. Erfahrungen mit dem Erzählen eigner und fremder Geschichten. – Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung. Festgabe für G. Voigt . . ., B (1982), 288–299; S. 300–323: Schmutzler, Siegfried: Zur Beziehung zwischen nicht-biblischen Geschichten in der situationsorientierten kirchlichen Arbeit mit Heranwachsenden und Erwachsenen.
Batson, C(harles) Daniel – W. Larry Ventis: The religious experience. A social-psychological perspective. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. VII, 356 p.
Rodríguez, Pedro – Raul Lanzetti: El **Catecismo Romano**: Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento ‹1566›. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra (EUNSA) 1982. 498 p. = Colección teológica XXXV; pes 3450.
Mackscheidt, Elisabeth: Erziehung für das Heil der Seele. Kritische Lektüre des katholischen Pädagogen Alban **Stolz**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 152 S.; kart. DM 29,80.
Sealey, John A.: Religion in schools. A philosophical examination. – (Malmö:) CWK Gleerup (1982). VIII, 160 p. = Studia Philosophiae Religionis IX.
Sabugal, Santos: El padrenuestro en la interpretación catequética antigua y moderna. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 448 p. = Nueva alianza LXXIX.
Religionspädagogik. Zwei Bände. Hrsg. von Klaus Wegenast. Bd. II: Der katholische Weg. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VIII, 430 S. = Wege der Forschung DCIII.
Amerio, Franco: La dottrina della fede. Dogma, morale, spiritualità. – Mil: Ed. Ares (1982). LVIII, 911 p. = Collana di classici della catechesi III.
Erfahrungen in religiösen Lernprozessen. Erträge der 2. Duisburger Arbeitstagung Religionspädagogik und Religionspsychologie. In Zusammenarbeit mit der Univ. GH Duisburg hrsg. von Hans-Günter Heimbrock. – (Gö, Zü: Vandenhoeck & Ruprecht 1983). 201 S., Abb.; kart. DM 19,80.
Schmidt, Günter R.: Die Grundhaltung des Religionslehrers und ihre religionspädagogische Bedeutung. – EvE XXXV, 1983, 327–337; S. 338–350: Caspary, H.-N.: Religionslehrer in der Volkskirche – Idealisten, Realisten und fünf andere Typen.

XV. Liturgiewissenschaft

Liturgia – opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerti a S. E. Mons. Annibale **Bugnini** in occasione del suo 70° compleanno. A cura di Pierre Jounel, Reiner Kaczynski, Gottardo Pasqualetti. – (R: CLV – Ed. Liturgiche 1982). 715 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXVI; Lire 40 000; p. 29–41: Bibliografia di A. Bugnini; p. 45–58: Gy, Pierre-Marie: La réforme liturgique de Vatican II en perspective historique; p. 59–131: Vagaggini, Cipriano: La ecclesiologia di «**comunione**» come fondamento teologico principale della riforma liturgica nei suoi punti maggiori; p. 133–149: Nocent, Adrien: La parole de Dieu et Vatican II; p. 151–170: Hucke, Helmut: Die Wiederentdeckung der **Kirchenmusik** durch die Liturgiereform; p. 171–184: Serracino Inglott, Peter: **Estetica** e liturgia; p. 185–193: Isnard, Clemente José Carlos: Liturgia e piedade popular na Constituição «Sacrosanctum Concilium» e no Documento de **Puebla**; p. 195–213: Sottocornola, Franco: L'acqua all'entrata del tempio in **Giappone**. Proposta di inculturazione liturgica; p. 215–240: Tillard, Jean-Marie R.: La réforme liturgique et le rapprochement des Eglises; p. 243–261: Braga, Carlo: Punti qualificanti della «Institutio generalis Missalis Romani»; p. 263–289: Wagner, Johannes: Zur Reform des «**Ordo Missae**». Zwei Dokumente; p. 291–306: Franquesa, Adalberto: La concelebración a los 16 años de su restauración; p. 307–317: Molin, Jean-Baptiste: La restauration de la **prière** universelle; p. 319–328: Wegman, Herman A. J.: The rubrics of the institution-narrative in the Roman Missal **1970**; p. 329–351: Kaczynski, Reiner: Die Aussagen über die kirchliche Gemeinschaft in den Texten des Hochgebets; p. 353–361: Rennings, Heinrich: Zur Vorgeschichte und zum Echo des «Direktoriums für Meßfeiern mit Kindern» vom 1. 11. 1973; p. 363–371: Balboni, Dante: La «**cattedra**» liturgica; p. 375–385: Fischer, Balthasar: Die Struktur des Ordo Initiationis Christianae Adultorum von 1972. Wiederentdecktes und Neueingeführtes; p. 387–400: Cattaneo, Enrico: Il **battistero**; p. 401–418: Nikolasch, Franz: Die Erneuerung der Feier des **Bußsakramentes** ‹1957–1969›; p. 419–427: Vogel, Cyrille: Les rituels de la **pénitence** tarifée; p. 428–452: Stefanski, Jerzy: Von der **Letzten Ölung** zur Krankensalbung. Schwerpunkt bei der Redaktion der neuen Ordnung für die **Krankensakramente**; p. 453–461: Lecuyer, Joseph: Remarques sur les prières d'ordination; p. 463–478: Kleinheyer, Bruno: Supplicatio litanica; p. 479–530; Calabuig, Ignazio – Rosella **Barbieri**: Struttura e fonti dell'«Ordo consecrationis Virginum»; p. 533–571: Lengeling, Emil J.: Dialog zwischen Gott und Mensch in der «**Liturgia Horarum**»; p. 573–581: Lentini, Anselmo: Il nuovo innario della «Liturgia Horarum»; p. 583–601: Hamman, Adalbert: Les nouvelles lectures patristiques de la «Liturgia Horarum». Genèse et incidences d'un renouvellement; p. 603–614: Rotelle, John E.: Patristic readings in the Liturgy of the Hours. Genesis and background; p. 615–645: Raffa, Vincenzo: Le nuove «Preces» delle Lodi e dei Vespri. Appunti per la storia; p. 649–669: Cuva, Armando: La celebrazione del mistero pasquale: Domenica e Pasqua; p. 671–691: Jounel, Pierre: L'élaboration du **Calendrier Romain** général; p. 693–712: Neunheuser, Burkhard: Das «**Commune Sanctorum**» und seine Probleme.
Laliturgie – son sens, son esprit, sa méthode. Liturgie et théologie. Conférences Saint-Serge – 28e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 30 Juin – 3 Juillet 1981. [Par] C(onstantin) Andronikof [e.a.]. – R: CLV – Ed. Liturgiche 1982. 386 p. = Bibliotheca "Ephemerides Liturgicae". Subsidia XXVII; Lire 28 000; [cont.:] p. 17–27; Andronikof, C.: Liturgique et liturgie. Méthode et prière; p. 29–46: Bürki, B.: Le culte dominical de l'Eglise Réformée suivant l'inspiration de Jean **Calvin**; p. 47–56: Cazelles, H.: Le sens de la liturgie dans l'Ancien Testament; p. 57–70: Dalmais, I. H.: Quelques traits caractéristiques des liturgies **syriennes**; p. 71–96: Garijo Guembe, M. M.: Réflexions pour un dialogue entre l'Orthodoxie et le Catholicisme à propos de l'adage «Lex orandi – Lex credendi»; p. 97–112: Hruby, K.: Le sens et l'esprit de la liturgie **juive**; p. 113–127: Koulomzine, N.: L'ecclésiologie eucharistique du Père Nicolas **Afanassieff**; p. 129–141: Limouris, G.: Le sens et l'esprit de la liturgie d'après Saint **Syméon** de **Thessalonique** ‹1416/17–1429›; p. 143–154: Mélia, E.: Le monolithisme de la liturgie **orthodoxe**; p. 155–178: Muess, Cl.-R.: Le sens et l'esprit de la liturgie **luthérienne**; p. 179–189: Neunheuser, B.: La liturgie dans la vision de Romano **Guardini**; p. 191–213: Ossorguine, N.: La Triade («Trihéméron»), thème du Quatrième Evangile selon la liturgie orthodoxe ‹Le Quatrième Evangile et le temps liturgique›; p. 215–240: Ozoline, N.: L'iconographie du Christ enseignant et l'icône orthodoxe de la Pentecôte. Variations morphologiques et constance sémantique d'un vocable iconographique; p. 241–260: Renoux, Ch.: «En tes murs, Jérusalem»: histoire et mystère; p. 261–296: Rose, A.: La signification des **Grandes Vigiles** dans l'année liturgique; p. 297–303: Schmemann, A.: Théologie liturgique. Remarques méthodologiques; p. 305–320: Theodorou, E.: Le sens, l'esprit, la méthode du **Triode**; p. 321–337: Triacca, A. M.: Le sens théologique de la liturgie et/ou le sens liturgique de la théologie. Esquisse initiale pour une synthèse; p. 339–348: Vogel, C.: Histoire du culte chrétien: histoire d'un cérémonial ou d'une institution?; p. 349–372: Webb, D.: Le sens de l'anaphore de **Nestorius**; p. 373–386: Westphal, G.: La prière vivante de l'Eglise et la ferveur de la foi.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Herbert Bodewig, Kreuzstr. 16, 4020 Mettmann; Johannes Bours, Überwasserkirchplatz 3, 4400 Münster; Prof. DDr. Heimo Dolch, Messbeuel 6, 5340 Bad Honnef; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Elmar Fastenrath, Am Herrengarten 21, 5300 Bonn; Prof. Dr. Wilhelm Geerlings, Neustr. 11, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Viktor Hahn, Postfach 11 27, 5202 Hennef/Sieg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. August Jilek, Bräuhausstr. 5, 8033 Planegg; Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Spiekerhof 62, 4408 Dülmen; Dr. Oskar Köhler, Lideingenstr. 35, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Prof. Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Michael Merz, Albert-Ludwigs-Universität, 7800 Freiburg i. Br.; Wunibald Müller, Meisenbergweg 5, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Eugen Paul, Kirchenweg 11, 8901 Diedorf; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Stadtbergen; Dr. Norbert Rath, Zumsandestr. 26, 4400 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum; Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armistr. 3a, 8000 München; Prof. Dr. Herbert Schmid, Sprangerstr. 9, 6750 Kaiserslautern; Dr. Josef Schmuck, Universitätsplatz 3, A-8010 Graz; Prof. Dr. Rudolf Smend, Thomas-Dehler-Weg 6, 3400 Göttingen; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Jörg Tröder, Schemelsbruch 2, 4330 Mülheim; Prof. Dr. Harald Wagner, Dörflerstr. 17, 3550 Marburg; Prof. Dr. Alfons Weiser, Pallottistr. 3, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1; Prof. Dr. Dieter Zeller, Berliner Str. 39b, 6500 Mainz

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – 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 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft der „Theologischen Revue" liegt der Prospekt „Jahrbuch für Antike und Christentum" bei (Verlag Aschendorff Münster)