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 Bezeichnung 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 paränetisch 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 Melchirešaᶜ. – 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,(14b).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 **Marduks**. 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)