THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Jährlich DM 84,–

Nummer 2 — **1983** — **79. Jahrgang**

Johann Hofmeier: Identität und Aktualität des Glaubens . . . . . Sp. 89

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 97
J. Goldstain: Les valeurs de la Loi (J. Scharbert)
R. Oberforcher: Glaube als Verheißung (J. Scharbert)
I. Cardellini: Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts (W. v. Soden)
H. Maneschg: Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur (M. Schlüter)
A. L. Thompson: Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra (J. Schreiner)
Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Bearb. und konkordant übers. von R. Pesch in Zusammenarbeit mit U. Wilckens und R. Kratz (A. Sand)
R. Blank: Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann (R. Pesch)
J. Wanke: „Bezugs- und Kommentarworte" in den synoptischen Evangelien (A. Sand)
H. Moxnes: Theology in Conflict (H. C. C. Cavallin)
V. Riekkinen: Römer 13 (D. Zeller)
F. Schröger: Gemeinde im 1. Petrusbrief (H. Goldstein)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 116
A. Lindemann: Paulus im ältesten Christentum (K. Berger)
Au. Strobel: Das heilige Land der Montanisten (Th. Baumeister)
Corpus Christianorum. Series Graeca 8. Bearb. von K.-H. Uthemann (F. Ricken)
Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Hrsg. von A. Schneider in Verbindung mit A. Wienand (G. B. Winkler)
H. Köster: Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik (W. Breuning)
J. I. Saranyana: Joaquín de Fiore y Thomas de Aquino (F. J. Couto)
L. Laba Lajar: „Franciscus vir Dei" (H.-M. Stamm)
K. Walsh: A Fourteenth-Century Scholar and Primat (V. Marcolino)
J. Kadlec: Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod (E. Valasek)
A. Vagedes: Das Konzil über dem Papst? (R. Haubst)
E. Hegel: Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung (A. Schröer)
E. Bryner: Der geistliche Stand in Rußland (G. Stricker)
J. Hajjar: Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental (1878–1914) (Ch. Weber)
J.-Ch. Kaiser: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik (H. Hürten)
K. Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik (J.-Ch. Kaiser)
Kirche Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von K. Gotto und K. Repgen (H. Lepper)
A. Boyens/M. Greschat/R. von Thadden/R. Pombeni: Kirchen in der Nachkriegszeit (H. Lepper)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 140
M. Zimmermann: Pouvoir et Liberté (G. May)
M. Zimmermann: Structure sociale et Église (G. May)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 14. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (P. Krämer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 15. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (P. Krämer)
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 16. Hrsg. von H. Marré und J. Stüting (H. Mussinghoff)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 149
Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies. E. by P. H. Vrijhof and J. Waardenburg (J. May)
Islam. Hrsg. von H. Schult (P. Heine)
P. Antes: Die Botschaft fremder Religionen (A. Th. Khoury)

Pastoraltheologie / Missionswissenschaft Sp. 153
Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Hrsg. von J. Horstmann (N. Mette)
Das Seelsorggespräch in der Gemeinde. Hrsg. von K. Baumgartner (W. Müller)
Indianer-Reader. Hrsg. vom Ökumenischen Ausschuß für Indianerfragen (N. M. Borengässer)
B. Adoukonou: Jalons pour une théologie africaine (K. J. Tossou)
Fremde Welt Islam. Hrsg. von A. Schall (A. Th. Khoury)

Spiritualität . . . . . Sp. 160
K. Lehmann: Geistlich handeln (O. Hagemeyer)

Corrigenda . . . . . Sp. 160

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 161

Identität und Aktualität des Glaubens

Der Ertrag 50-jähriger Sailerforschung*

von Johann Hofmeier, Lappersdorf

Anläßlich seines 150. Todesjahres schickten sich Diözese und Universität Regensburg an, Johann Michael Sailer als Seelsorger, Theologen und Bischof in Vortragsreihen, Festakademien, Ausstellungen und Predigten zu würdigen. Ausdrücklich sollte, ausgehend vom Ertrag der theologischen Sailerforschung, die Pflicht einer Ehrenrettung und Wiedergutmachung erfüllt werden, nachdem Sailers kulturpolitische Bedeutung als des „Heiligen einer Zeitenwende" längst erkannt worden war und christliche Pädagogen ihn zu einem ihrer Größten zählten. Erwartungsgemäß stützen sich die veröffentlichten Vorträge und die eigens für die Festschrift verfaßten Beiträge in der Mehrzahl auf die Ergebnisse der lebensgeschichtlichen, zeitgeschichtlichen und quellenanalytischen Forschung sowie auf Monographien zu den wichtigsten Teilaspekten des theologischen Denkens Sailers. Somit ist es möglich aber auch angezeigt, einen Überblick über die Sailerforschung der vergangenen 50 Jahre zu gewinnen, den heutigen Stand der Sailerkenntnis zu bestimmen und Perspektiven für die weitere Arbeit aufzuzeigen.

Die lebensgeschichtliche und zeitgeschichtliche Sailerforschung faßt in ihrem Ertrag G. Schwaiger in der zum 150. Gedenkjahr erschienenen Biographie „Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater" zusammen. Sie wird durch den als Festschrift gedachten Sammelband „Johann Michael Sailer und seine Zeit" ergänzt und in theologischer Hinsicht teilweise abgerundet. Sowohl Schwaigers Biographie als auch die Beiträge in der Festschrift stützen sich auf die unübertroffenen lebensgeschichtlichen Darstellungen zur Persönlichkeit und zum Wirken Sailers aus Selbstzeugnissen, Gesprächen, Erinnerungen und Briefen von H. Schiel in den beiden Quellenwerken „Johann Michael Sailer. Leben und Briefe" (Regensburg 1948) und „Johann Michael Sailer. Briefe" (Regensburg 1952). Erst das aus mühsamer Archivarbeit entstandene biographische Gesamtwerk von H.

* **Schwaiger,** Georg: **Johann Michael Sailer.** Der bayerische Kirchenvater. – München – Zürich: Schnell & Steiner 1982. 221 S., Lw. DM 34,– (Im folgenden: Biographie)
Johann Michael Sailer und seine Zeit. Hrsg. v. Georg Schwaiger und Paul Mai. Regensburg: Verlag des Vereins für Regensburger Kirchengeschichte 1982. 437 S., (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 16, kt. DM 70,–) (Im folgenden: Festschrift, FS)
Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg, Regensburg: Buchverlag der Mittelbayerischen Zeitung 1983, 113 Seiten, (U.R.: Schriftenreihe der Universität Regensburg, Bd. 8, kt. DM 14,80) (Im folgenden: Vortragsreihe, VR)

UB 108
24. JUN. 1983

Schiel macht es möglich, Leben und Werk Sailers, sein persönliches Schicksal, seine kultur- und geistesgeschichtliche Wirksamkeit, seine religiöse Reformarbeit und sein theologisches Denken als Einheit zu sehen, so daß jede ernsthafte Arbeit zu Sailers Person, Werk, Einfluß und theologischer Position darauf zurückgreifen muß.

Die Fülle lebensgeschichtlicher Details aus den Schriften Hubert Schiels verbindet Schwaiger mit den Ergebnissen seiner jahrzehntelangen kirchengeschichtlichen Forschung zu einem kunstvollen Ganzen. Er beleuchtet Sailers Leben und Wirken auf dem Hintergrund der barocken Volksfrömmigkeit in ihrer süddeutschen Ausprägung und deren Verfeinerung, aber auch Verflachung im Rokoko; er sieht ihn einbezogen in die Seelsorgesituation der Zeit des Umbruchs zwischen Aufklärung und Romantik und angefochten von einer aszetischen Richtung, die in der Bindung an die Kirche und die Erhaltung der bewährten Traditionen gegen die auflösenden Tendenzen ihre Wurzeln hatte; schließlich bezieht er in das Lebensbild Sailers theologisches Denken ein, wie es sich in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist entwickelt und in den Hauptwerken niederschlägt. Was Schwaiger im Nachwort sagt, findet der Leser bestätigt: Sein Buch ist mit Liebe geschrieben, ohne daß dieser Umstand die sachliche Betrachtungsweise des Kirchenhistorikers beeinträchtigt hätte. Es führt durch die Zeit und an die Stätten des Wirkens Sailers, gibt Einblick in sein geistiges Ringen, sein Beten und Leiden, und es läßt erahnen, warum ihm die Herzen der Menschen entgegenschlugen und ein weit über die Grenzen Bayerns hinausreichender Freundes- und Schülerkreis sich um ihn scharte. Daß Schwaiger dieses Lebensbild erstellen konnte, verdankt er nicht zuletzt dem Umstand, daß er den Lebensweg des von ihm verehrten bayerischen Kirchenvaters nicht nur in seinen kirchenhistorischen Untersuchungen, sondern im buchstäblichen Sinn nachgegangen ist. Es verdient erwähnt zu werden, was er dazu schreibt: „Zu verschiedenen Zeiten bin ich den Orten dieses Schicksals nachgegangen, von Aresing und Schrobenhausen angefangen, über München, Landsberg, Ingolstadt und Dillingen, Eislingen und Ebersberg, von Landshut in die Stille von Niedermünster zu Regensburg, wo sich Sailers Leben am 20. Mai 1832 vollendet hat. So viele Kirchen und alte Pfarrhöfe in Altbayern und Schwaben erinnern heute noch den Kundigen: Hier hat Sailer einen geistlichen Freund besucht, in dieser Kirche hat er einem Schüler die Primizpredigt gehalten, von dieser Kanzel hat er die Menschen im Glauben ermahnt, aufgerichtet und getröstet" (Biographie, 211).

Schwaiger hat in die Biographie bereits die wichtigsten Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Arbeiten seiner Schüler an der Universität München eingearbeitet. Der Wert der speziellen kirchenhistorischen Beiträge in der Festschrift „Johann Michael Sailer und seine Zeit" ist deshalb in den Details und den für evtl. weitere Untersuchungen nicht gering einzuschätzenden Quellen- und Literaturverweisen zu sehen.

Hierzu gehören die Beiträge „Sailer an der Universität Landshut" (97–121) von H. Marquardt, „Sailers Weg zur Bischofswürde" (123–159) von K. Hausberger und „Johann Michael Sailers Wirken als Weihbischof und Bischof im Bistum Regensburg" (161–207) vom Mitherausgeber P. Mai. Einblick in die geschichtlichen Zusammenhänge und die Zeitgeschichte gibt auch der Aufsatz von J. Seiler „Sailers Hirtenbrief für den Augsburger Fürstbischof Clemens Wenzeslaus von Sachsen" (209–272) und besonders der von K. Baumgartner „Johann Michael Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger" (277–303), in dem nicht nur auf die pastoraltheologische Lehrtätigkeit Sailers in Dillingen und Landshut und die daraus hervorgehenden Werke eingegangen wird, sondern auch auf Sailer als geistlichen Schriftsteller, als Brief- und Kontaktseelsorger und Brückenbauer zwischen den Konfessionen. Erwähnt werden muß in diesem Zusammenhang auch die Abhandlung „Die Moraltheologie Johann Michael Sailers" (257–275) von B. Wachinger; in ihr wird auf deren eigene Untersuchung „Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen" (Regensburg 1971) verwiesen, in der Inhalt und Hintergründe des Antrages von Bischof Senestrey auf die Indizierung Sailers in Rom beleuchtet werden und wodurch Licht auf das Verhältnis von Sailer und Clemens Maria Hofbauer fällt.

Die lebensgeschichtliche und kirchengeschichtliche Forschung führt zu der Erkenntnis, daß Sailer von eigenem Zuschnitt ist; was seine Person ausmacht, geht in seine Theologie ein. Stärker als bei anderen bedeutenden theologischen Schriftstellern der neueren Zeit sind bei ihm Lebensgeschichte und zeitgeschichtliche Momente so in das Gesamtwerk verwoben, daß jede Teilfrage zu seiner Theologie und zu seiner Frömmigkeit nur aus dem Zusammenhang seines Lebensganzen verstehbar ist. Dieses Ergebnis zeigt jedoch auch die Grenzen lebensgeschichtlicher und kirchengeschichtlicher Forschung auf; von ihr allein wird die umfassende Sailerbiographie, die H. Schiel schon 1929 in seinem Hochland-Artikel „Der unbekannte Sailer" gefordert hat, nicht erwartet werden dürfen. Dies zeigt sich im erwähnten einschlägigen Schrifttum, denn trotz der beeindruckenden Darstellung und der Fülle von Informationen scheinen mir Sailers Person, Spiritualität und theologische Position nicht in allem zutreffend gekennzeichnet. Das Lebensbild läßt ihn als edlen, feinsinnigen, geistvollen, weisen und gütigen, frommen und gottseligen und in schweren Prüfungen Gottes Führung sich überlassenden Menschen, Priester, Seelsorger und Theologen erscheinen. Dahinter verblassen die markanten Züge: die dynamische, spontane Lebenshaltung in ihrer provozierenden Sicherheit; die vitale Impulsivität, die selbst hinter den geschliffenen Sprachformen und den menschenfreundlichen Umgangsformen zu spüren ist; die kämpferische Art, mit der Sailer seine „Theologie" vertritt und dadurch Trennungslinien hervorruft und selbst Trennungslinien zieht, z. B. zum Kreis um Clemens Maria Hofbauer oder den Kreis um Goethe. Bezüglich der Spiritualität wird in den biographischen Darstellungen immer wieder auf zwei verschiedene, aber für das kirchliche Leben komplementäre Frömmigkeitsformen hingewiesen, deren eine Sailer, deren andere Weihbischof Wittmann und Clemens Maria Hofbauer zu verwirklichen scheinen. Diese Frömmigkeitsformen werden in ihren Erscheinungsformen charakterisiert, aber nicht auf ihre Wurzel im Kirchenverständnis zurückgeführt mit der Spannung von innerer und äußerer Religion, von Person und Gemeinschaft, von Gewissensfreiheit und Gehorsamsethik, von lebendiger Überlieferung und Lehrtradition, von prophetischem Charisma und apostolischem Amt. Sailer kommt dadurch in seinem bahnbrechenden kirchlichen Erneuerungsbestreben mit nahezu revolutionären Zügen nicht voll zur Geltung. Schließlich läßt sich seine theologische Position durch die lebens- und kirchengeschichtliche Betrachtungsweise, so unverzichtbar diese sind, nicht erfassen, da sich sein theologischer Ansatz und seine Spiritualität in einer Analyse der Werke in der zeitlichen Abfolge ihres Erscheinens nicht erschließen.

Während lebens- und kirchengeschichtliche Veröffentlichungen zum Sailer-Gedenkjahr in relativ großer Anzahl vorliegen, fehlen solche quellenkundlicher Art. Neue Erkenntnisse ergeben sich lediglich aus geistesgeschichtlicher Perspektive. Sie betreffen das Verhältnis von Sailer zu Hamann und korrigieren die Auffassung, daß Sailer erst über Jacobi mit dem geistigen Schaffen Hamanns in Berührung gekommen sei.[1]

Es bedurfte keiner eigenen ideengeschichtlichen Untersuchungen, um Sailer in die weitgespannte Tradition der Philosophie des Herzens einzureihen, die über Augustinus auf die mittelalterliche Theologie einwirkte und die in der mittelalterlichen Mystik weiterlebt. Über Tauler, Katharina von Siena, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales und die ignatianische Frömmigkeit erreicht sie Sailer. Welche Quellen und Textsammlungen Sailer benutzt hat, ist allerdings noch nicht untersucht. Nach Schiels Urteil im erwähnten Hochland-Artikel war Sailer dabei mehr reproduktiv als produktiv, stets Anregungen empfangend, sie verarbeitend, umschmelzend und dann in neuer Beleuchtung weitergebend. In der Auseinandersetzung mit seiner Zeit wählt Sailer jedoch einen anderen Weg. G. Fischer konnte in mühevollem Quellenvergleich nachweisen, daß sich Sailer in seinem literarischen Schaffen in erster Linie mit Jacobi, Kant und Pestalozzi kritisch auseinandersetzt und dabei deren Schriften ständig zur Hand hatte. Er versucht, so das Ergebnis von G. Fischer, in der ständigen Auseinandersetzung mit der Kantschen Ethik einen Neubau der Moraltheologie und erweist sich dabei als glücklicher Eklektiker, dessen kulturelle und theologische Leistung unbestreitbar ist, wenn auch von einer spekulativen Eigenleistung nicht gesprochen werden kann. Ähnlich ist das Verhältnis von Sailer zu Pestalozzi in bezug auf die Pädagogik und zu Jacobi bezüglich der Religionsphilosophie. Dabei geht Fischer davon aus, daß Sailer die Schriften Hamanns erst über Jacobi kennengelernt hat. Diese Ergebnisse sind jedoch nach den religionsphilosophischen Untersuchungen von Feiereis korrekturbedürftig.

Nach Feiereis tritt Sailer in die Auseinandersetzung mit Kant ein, ehe noch die ersten bedeutenden religionsphilosophischen Schriften Jacobis erschienen sind. Sailer ringt um das Verhältnis von Vernunft und Glaube und stützt sich dabei auf Hamann als den Antipoden Kants. Hamanns Einfluß, der auf dem Weg der Schriftlesung zu seinem Erweckungserlebnis gekommen war, macht sich bei Sailer in der Anleitung zum praktischen Schriftstudium und in der Vernunftlehre bemerkbar. Sailer schließt sich an das Verständnis Hamanns von der Vernunft als Wahrheitsgefühl und Wahrheitssinn an, die den Menschen für das göttliche Offenbarungsgeschehen empfäng-

[1] Einschlägig sind der Beitrag „Die Religionsphilosophie Sailers" von K. Feiereis (FS 229–255) und die Abhandlung „Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts" von B. Gajek (VR 59–85).

lich machen – ein Befund, der für Sailers Verständnis von Religion kaum hoch genug eingeschätzt werden kann.

Die literaturwissenschaftliche Abhandlung von B. Gajek, die Sailers Auffassung von Ästhetik und Poetik zum Gegenstand hat, bestätigt sowohl die Abhängigkeit von Hamann als auch das gemeinsame Verständnis von Vernunft und dem Kunstwerk, das beide miteinander verbindet. Dies wirkt sich in Sailers Lebenswerk aus und in seiner Art Theologie zu treiben. In der Vernunft besitzt der Mensch die Fähigkeit, die göttliche Wahrheit zu vernehmen. Aktualisiert wird diese Fähigkeit in der Schriftlesung, in der sich der Mensch dem Text überläßt und Gott sich dem Menschen in seiner Offenbarung erschließt, wodurch sich der Mensch als der von Gottes Wort Gemeinte und vor Gott erkennt. Sprache hat die Aufgabe, dem Vernommenen im Sprachwerk Gestalt zu geben. Im Zur-Sprache-kommen, das mit dem Vernehmen der Wahrheit verbunden ist, setzt sich das Göttliche ins Werk. Ähnlich verhält es sich mit der Kunst. Der Mensch ist ein Gefäß, das der schöpferische Geist um so mehr erfüllt, je vorbehaltloser sich der Mensch dem göttlichen Genius zur Verfügung stellt. Jener ist der beste Künstler, der dem Schöpfergott am nächsten steht; ihm weist die höhere Vernunft den Weg. Für Sailer besteht demnach zwischen Religion und Kunst ein Bund, der nicht zufällig und verabredet, sondern notwendig, wesentlich und ewig ist. Die Offenbarung Gottes ergeht in Raum und Zeit; die Vernunft ist das Organ, die Offenbarung zu vernehmen und zu bedenken; die Kunst im weitesten Sinn ist die Fähigkeit, das Vernommene und Bedachte sinnenfällig darzustellen. So ist es geschehen in den biblischen Schriften und deren Auslegung, so geschieht es in Predigt und Unterweisung, in Gottesdienst, Bildern und Statuen, in der Kirche als Haus wie als Einheit der Gläubigen, schließlich im christlichen Leben. Wie der Gedanke im Satz oder Spruch zum selbständigen und bleibenden Gebilde werden kann, so kann die Wahrheit im „Kunstwerk" des christlichen Lebens zum sinnenfälligen Zeugnis für das Wirken Gottes werden. In diesem Kunstwerk macht sich Gottes Geist erfahrbar, aber auch mitteilbar, weil er in diesem sinnenfälligen Gebilde geschichtlich wirksam ist und vernommen werden kann. Die äußere Religion, das Kunstwerk im weitesten Sinn, ist deshalb sowohl notwendiger Ausdruck der in der Vernunft vernommenen Wahrheit als auch notwendige Bezeugung der Wahrheit und Wegweisung in die Wahrheit. Das so verstandene Kunstwerk, die äußere Religion, ist identisch mit dem, was Sailer unter gelebtem Glauben und lebendiger Überlieferung versteht. – Die quellenanalytischen Begleitergebnisse aus den geisteswissenschaftlichen Beiträgen ergeben, daß Sailer schon vor seiner Dillinger Zeit und nicht erst unter dem Einfluß von Jacobi zu der für ihn entscheidenden Auffassung von Vernunft und Religion gekommen ist und demnach in seinem Leben seine theologische Grundentscheidung früher anzusetzen ist, als bisher angenommen wurde.

Die theologische Sailerforschung der letzten fünf Jahrzehnte hat eine Reihe von Monographien hervorgebracht. Auf ihnen fußen die theologischen Beiträge zum Sailer-Gedenkjahr:

Ausgehend von ihrer Diss. zur Lehre vom Gewissen bei Sailer versucht B. Wachinger in dem bereits erwähnten Aufsatz zur Moraltheologie zu zeigen, wie Sailer in der Auseinandersetzung mit Kant zu einem Neuansatz in der Moraltheologie kommt und den Primat der Religion vor der Moral herausstellt. Als eigenständig betrachtet sie den Bezug zur Erfahrung, die biblische Fundierung und die überragende Stellung, die Sailer dem Gewissen in seinem System zuweist.

Die Abhandlung von M. Probst „Die Liturgie in Sailers Religiosität" (FS 323–330) greift wesentliche Aspekte aus seiner Diss. „Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers" (Regensburg 1975) auf. Danach versteht Sailer Liturgie als heilige Kunst, deren Aufgabe es ist, die innere Religion zum Ausdruck zu bringen und die Grundwahrheit des Christentums „Gott in Christus, das Heil der Welt" zu offenbaren, zu erneuern und zu beleben mit dem Ziel, die Vereinigung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott sowie die Vereinigung der Menschen untereinander zu erreichen. Es bestätigt sich, daß Sailer sein Denken an der Zentralidee des Christentums ausrichtet. Sie zieht sich durch sein gesamtes Schrifttum.

Das gilt selbst für Sailers Erziehungslehre „Über Erziehung für Erzieher", ein Befund, der mich veranlaßte, in dem Aufsatz „Der religionspädagogische Ansatz in der Erziehungslehre Johann Michael Sailers" (FS 305–322) die These zu vertreten, es handle sich bei Sailers pädagogischem Hauptwerk um das Erstlingswerk der Religionspädagogik mit den zentralen Anliegen einer ganzheitlichen Erziehung, wie sie sich aus der Konvergenz von pädagogischem und theologischem Denken ergibt. Danach ist auch Erziehung ein Kunstwerk mit dem Ziel, die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander zu fördern.

Aus der Zentralidee des Christentums läßt sich auch Sailers ökumenisches Denken erklären. Dies belegt die Abhandlung „Johann Michael Sailer und die getrennten Christen" von F. G. Friemel (FS 331–349). Das ökumenische Denken der Aufklärungszeit, das vom Gedanken der Menschenwürde getragen war und zu einem gewissen Burgfrieden zwischen den Konfessionen geführt hatte, erhält durch Sailer eine theologische Fundierung. Nach ihm eint über alle Differenzen hinaus alle Menschen eine umgreifende Gemeinsamkeit, weil alle das Menschsein gemeinsam haben, das in der Gottesebenbildlichkeit gründet. Die Menschheit findet ihre Vollgestalt in der Einheit aller Menschen mit Gott.

Es ist zu bedauern, daß sich in der Festschrift keine Abhandlung zur Aszetik Sailers findet. Sie würde in die Mitte seines existentiellen und theologischen Ringens führen und zeigen, daß auch dieses Denken von der christlichen Zentralwahrheit bestimmt war: Der Mensch, durch die Sünde von Gott getrennt, in seinem Egoismus, der Wurzel alles Bösen, gefangen, kann aus sich das Heil, die Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, nicht wirken. Dazu muß Gottes Offenbarung in Christus von der menschlichen Vernunft vernommen werden und in einem christlichen Leben zur Darstellung kommen. Um dieses Ziel zu erreichen, muß der Mensch den Weg der ganzen Bekehrung, also der Läuterung, der Erleuchtung und der Einigung, beschreiten.

Textanalytische Untersuchungen zu Sailers Wirkgeschichte fehlen gänzlich. Sie könnten belegen, auf welchen Kanälen sein Gedankengut in das II. Vat. eingegangen ist. Wie groß die innere Verwandtschaft ist, geht aus dem Hirtenbrief von R. Graber zum 150. Todestag von Johann Michael Sailer am 20. Mai 1982 (FS 9–14) hervor. Prägnant benennt Graber die einzelnen Aspekte dieser Verwandtschaft: Die starke Betonung des Evangeliums, Sailer spricht sogar vom Tisch des Herrenleibes und vom Tisch des Gotteswortes, dessen tägliche Lesung er empfiehlt; der Ökumenismus, der von der Hochschätzung des Evangeliums ausgeht, sich in freundschaftlichen Beziehungen auswirkt und von einer gemeinsamen Spiritualität getragen ist; das Bemühen um die Erneuerung der Kirche, die ein brauchbares Organ für das Werk der Heilsgeschichte werden soll; das aggiornamento, das Heutigwerden des Glaubens als das Ringen um den lebendigen Glauben aus lebendiger Überlieferung.

Ergänzend ist bezüglich der Wirkgeschichte auf die Verwandtschaft hinzuweisen, die zwischen dem Konzilswort von der Hierarchie der Wahrheiten und Sailers Zentralidee des Christentums besteht. Auf die überragende Bedeutung dieser Zentralidee des Christentums hat schon F. X. Arnold in seiner Untersuchung zur heilsgeschichtlichen Erneuerung des katechetischen Dienstes hingewiesen:[2] vgl.: Die Zentralidee des Christentums kann nur eine sein, die in lebendiger Überlieferung auf alle für die Wahrheit Empfänglichen übergehen soll: Gott in Christus – das Heil der Welt. Ihr entspricht das Erfordernis der Erfordernisse; der Zentralblick in das Wesen des Christentums. Es ist jener Blick, der von den Radien des Christentums in den Mittelpunkt desselben hinein und von dem Mittelpunkt desselben heraus in alle Radien sieht. Er setzt einen Zentralsinn des Gemütes voraus, der den Menschen in jedem Augenblick seines Lebens bestimmt und ihn befähigt, die Ereignisse seines Lebens mit dem Mittelpunkt aller Wahrheit zu vereinigen. – Was Sailer mit dieser Konzeption grundgelegt hatte, konnte die junge Tübinger Theologische Schule mit Hilfe der antideistischen Religionsphilosophie vertiefen und mit dem Rüstzeug des romantischen Geschichtsbegriffes durchführen. J. R. Geiselmann hat dies in seinen geistesgeschichtlichen Untersuchungen zur Erneuerung des deutschen Katholizismus im 19. Jh. eindrucksvoll nachgewiesen.[3]

In Sailers Konzeption von der Zentralidee des Christentums ist seine Idee von lebendiger Überlieferung eingeschlossen als die konsequente Folge, auf die die katholische Theologie in der Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie zutrieb. Voll ausgestaltet hat sie Johann Adam Möhler, angeregt durch Sebastian Drey, auf den sie über den Sailerschüler Bestlin gekommen war. Im Rückgriff auf Geiselmanns Untersuchungen habe ich in dem Exposé „Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers" (VR 27–43) zu zeigen versucht, daß diese Konzeption der Schlüssel zum Verständnis von Sailers Leben und Werk ist. Er hat sich an sie in allen Phasen seines Lebens gehalten, hat gestützt auf sie Seelsorge getrieben, gelehrt, die Auseinandersetzung mit den empirischen, rationalistischen und utilitaristischen Strömungen seiner Zeit geführt, und er hat ein Leben lang darum gerungen, Identität und Aktualität des Glaubens zu sichern. Darin habe er, so war die Folgerung, seine Lebensaufgabe gesehen, und es sei ihm

[2] Arnold, Franz Xaver: Dienst am Glauben, Freiburg 1948, 34–39; vgl. Hofmeier, Johannes: Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967, 44–46.

[3] Geiselmann, Josef Robert: Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet, Stuttgart 1952.

gelungen, die spannungsvolle Einheit von Identität und Aktualität des Glaubens auf den Ebenen der persönlichen Glaubensentscheidung und Lebensgestaltung, des aszetischen und pastoralen Wirkens und wissenschaftlichen Arbeitens zu wahren, wobei für ihn die Zentralidee des Christentums Glaubens-, Lebens-, Lehr- und Forschungsprinzip war. Aus der Zusammenschau der biographischen, kirchenhistorischen, quellenkundlichen und theologischen Forschungsergebnisse muß diese Auffassung jedoch korrigiert und kann Sailers Standort neu bestimmt und gewürdigt werden.

Der heutige Stand der Sailerkenntnis aus dem Ertrag der 50jährigen Sailerforschung kann in folgender These über Leben und Werk Johann Michael Sailers zusammengefaßt werden: Das zentrale theologische Anliegen Sailers ist die Wahrung der Identität des Glaubens, die durch den Verlust der Aktualität des Glaubens gefährdet ist. Der Verlust der Aktualität des Glaubens wirkt sich im Rationalismus der Aufklärung und im geistlosen Mechanismus der Frömmigkeit aus. Deshalb konzentriert sich Sailer auf die Aktualität des Glaubens; er versucht der Gefahr des Verlustes dieser Aktualität durch den Dienst an der lebendigen Überlieferung zu begegnen, und er richtet sich dabei an der Zentralidee des Christentums aus. Die Identität wird durch die Aktualität des Glaubens gesichert.

Sailers Entscheidung, sein Leben dem Dienst lebendiger Überlieferung zu widmen, muß als der Durchbruch zu seinem eigenständigen theologischen Denken und muß als Lebenswahl im Sinne der ignatianischen Exerzitien verstanden werden. Diese Entscheidung fällt in seine sogenannte erste Brachzeit (1781–1784), veranlaßt durch äußere Ereignisse und vorbereitet durch seinen Lebensweg. Den äußeren Anlaß gibt die Absicht des bayerischen Kurfürsten, die Frömmigkeit in seinem Land zu reformieren, der zu diesem Zweck alle im Umlauf befindlichen Gebetbücher zur Begutachtung an die Universität Ingolstadt schicken läßt. Die Aufgabe der Begutachtung fällt Sailer zu. Er ist vom Ergebnis seiner Arbeit erschüttert und entschließt sich, selbst ein Gebetbuch zu verfassen, nur noch für das Volk tätig zu sein und allein dem praktischen, kraftvollen und tatenreichen Christentum dienen zu wollen. Abgesehen von seiner Begabung und seiner glänzenden Gymnasialausbildung ist Sailer für seine Lebensentscheidung in dreifacher Hinsicht vorbereitet: Er kennt die ignatianische Frömmigkeit und lebt nach ihr, er nennt die Zeit seines Noviziats die paradiesische Zeit seines Lebens; er hat in der Schule Benedikt Stattlers gelernt, nach der „scientifischen Methode" Theologie zu treiben; er war durch seine Lehrtätigkeit als Repetitor an der Bayerischen Landesuniversität Ingolstadt (1777–1781) gezwungen, sich stets das Ganze der Theologie in ihren Teilen und in ihren Teilen das Ganze vor Augen zu führen.

Sailer hält an seiner einmal getroffenen Lebenswahl sein Leben lang fest. Er ist auf allen Ebenen seines Wirkens, in allen Lebenssituationen und allen Menschen gegenüber Führer zum geistlichen Leben als dem inneren Leben des gelebten Glaubens. Beleg für diese Feststellung, als durchgehende Charakteristik seines Lebens und Wirkens in der Forschung zu wenig beachtet, ist Sailers Bibliographie von insgesamt 194 Titeln (Schiel 1952, 641–666); abgesehen von den größeren, aus den Vorlesungen hervorgegangenen Werken, auf die sich bisher die theologische Forschung in erster Linie gestützt hat, handelt es sich dabei um aszetische und homiletische Veröffentlichungen und um Stellungnahmen zu aktuellen Problemen. Einen weiteren Beleg liefert Sailers zweite Brachzeit (1794–1799), in der er sich überwiegend mit aszetischen Fragen beschäftigt, die Nachfolge Christi übersetzt und die ignatianischen Exerzitien in Überarbeitung herausgibt. Schließlich bestätigt auch sein Handbuch der Moraltheologie, häufig als sein reifstes theologisches Werk bezeichnet, sein vorwiegend aszetisches Interesse, denn es handelt sich in diesem Werk nicht so sehr um eine Moraltheologie, als vielmehr um eine christliche Lebenslehre; dies geht schon aus der Gliederung hervor, die sich an die klassische Einteilung der Aszetik anlehnt und die als Grundlage des menschlichen Handelns die Gottebenbildlichkeit hervorhebt, wonach das menschliche Leben in der dreifachen Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst sich erfüllt, weil Gott die Liebe ist. Aber auch in allen anderen großen theologischen Werken Sailers zeigt sich die aszetische Ausrichtung, am deutlichsten in der Pastoraltheologie mit der Anweisung zum praktischen Schriftstudium.

Sailer sieht den gelebten Glauben als die notwendige und allein glaubwürdige Form der lebendigen Überlieferung des positiven, apostolischen Christentums an und begründet dadurch einen neuen Traditionsbegriff, der in der Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie geboren wurde. Entsprechend provozierend formuliert er: Zurück vom Bücherweg zum Anschauungsweg. Wie so oft, so haben die Wiedersacher das Neuartige dieser Theologie am klarsten erfaßt, wenn auch nicht verstanden. Als Beispiel dafür mag die Anklageschrift vom 19. März 1873 an die päpstliche Inquisition gelten, in der Bischof Ignatius von Senestrey beantragt, Sailers Schriften zu indizieren. Sailer wird darin beschuldigt, der Erste gewesen zu sein, der jene verderbliche Methode, Theologie zu treiben, eingeführt habe, die es immer schwerer mache, die rechte Einsicht in das christliche Dogma zu gewinnen; er werde zurecht als der Vater jener modernen theologischen Richtung angesehen, die als die führende an den deutschen Hochschulen gilt.[4] Tatsächlich ging es Sailer nicht um die Einsicht in das christliche Dogma. In seinem Verständnis gilt von diesem Dogma, was er auch von der Heiligen Schrift sagt, daß es nämlich Buchstabe ist und als Buchstabe stimmt, als solcher wohl fähig Streitigkeiten zu erwecken, aber nicht fähig, sie zu entscheiden. Der Buchstabe bedarf der lebendigen Überlieferung, die ihm vorausgeht und die ihn zum Sprechen bringen muß, damit er verständlich werden kann.

Die Mitte, aus der lebendige Überlieferung lebt, ist die christliche Zentralwahrheit. Ohne sie ist Sailers Lebensentscheidung nicht denkbar und nicht verstehbar. Ihre Formulierung muß demnach mit dieser Lebensentscheidung zusammenfallen. Dies geschieht an der Arbeit mit den Gebetbüchern, denn Sailer steht vor der Schwierigkeit, die Kriterien zu erstellen, nach denen er die vorliegenden Gebetbücher beurteilen und seine eigenen erstellen soll. Dieses Kriterium ist die Zentralidee des Christentums. Ihr entsprechen der Zentralblick in das Wesen des Christentums, durch den der Mensch die Einzelwahrheiten und seine Lebenswirklichkeit auf die Zentralwahrheit bezieht und als Lebensgefühl der Zentralsinn für die Grundlehren des Christentums, der als bewegende Kraft des Handelns zu gelebtem Glauben führt, so daß das Innere und Äußere der Religion immer mehr zur Übereinstimmung kommen.

Wie Sailer zu seiner Kurzformel des Glaubens gekommen ist, läßt sich bis heute nicht stringent nachweisen. Formuliert hat er sie aus einem konkreten Anlaß, und er weist ihr eine bestimmte Funktion zu. Diese Kurzformel stellt aber gleichzeitig eine Antwort auf die Vernunftreligion der Aufklärung dar und ein Heilmittel gegen den geistlosen Mechanismus in der Frömmigkeit, die beide einander darin verwandt waren, daß für sie der lebendige Gott, „der spricht und handelt, fragt und antwortet, schafft und ordnet" (GW 16,191) gestorben, zur „kalten Idee" geworden war. Sailer kannte das Axiom der Scholastik: Deus principium et finis totius creaturae. Es konnte von den Menschen seiner Zeit nicht mehr verstanden werden, weil sich die Begriffsinhalte gewandelt hatten. Gott war vom Ursprung der gesamten Schöpfung zu deren Ursache geworden, und Ziel wurde im utilitaristischen Denken zum Zweck. Die scholastische Formel war somit nicht mehr tragfähig. Neben dem scholastischen Axiom kannte Sailer auch die erkenntnistheoretischen Bemühungen Kants und dessen Postulate der praktischen Vernunft: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Es blieb ihm nicht verborgen, daß sie eine Antwort auf die drei anthropologischen Grundfragen waren: Was kann der Mensch wissen? Was kann der Mensch hoffen? Was soll der Mensch tun? Schließlich war Sailer auch die Christusformel der Erweckungsbewegung bekannt, die ihr Christusverständnis in dem Wort zusammenfaßte: Christus in uns und Christus für uns. Mit dieser Formel war die Gefahr der subjektiven Erlebnisfrömmigkeit mit ihrer Schwerpunktverlagerung auf das innere Leben der Religion in Glaube, Hoffnung und Liebe gegeben und die Tendenz zu kirchenentbundenem Christentum.

Wollte Sailer für seine Zeit eine Glaubensformel finden, die er seiner Volkstheologie des praktischen, kraftvollen, tatenreichen Christentums zugrunde legen konnte, so mußte er die Gefahr der Erlebnistheologie vermeiden, mußte er der Vernunftreligion mit ihrer Gleichsetzung von Moral und Sittlichkeit die Wahrheit der Offenbarungsreligion gegenüberstellen und sie dadurch überwinden, und mußte er zu einer Glaubensformel finden, aus der sich die organische Einheit vom äußeren und inneren Leben der Religion ergab. In dieser dreifachen Herausforderung kommt das Schöpferische seines Geistes zum Durchbruch. Er formuliert die Zentralidee des Christentums: Gott in Christus, das Heil der Welt. Sie gibt Antwort auf die anthropologischen Grundfragen Kants. Was der Mensch wissen kann, ist ihm geschenkt im Glauben, es ist das Wissen von Gott und vom Heil in Christus, gewirkt im Geist der Liebe; was der Mensch hoffen kann, ist ihm verheißen von Gott in Christus und richtet ihn aus auf die umfassende Einigung; was der Mensch tun soll, ist ihm in der Liebe Christi vorgegeben, in dessen Nachfolge er sich den Menschen zuwenden soll. Die Zentralidee des Christentums entspricht außerdem den Postulaten

[4] Jendrosch, Barbara: Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, 208.

Kants; sie wehrt sowohl den Vorwurf der Irrationalität ab als sie auch diese Postulate aus dem biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis der Offenbarungswahrheit korrigiert: Gott, für Kant der notwendige Grund sinnvollen Lebens, für Sailer der persönliche Gott in seinem lebensstiftenden Wirken in Schöpfung, in Erlösung und Einigung; Freiheit, für Kant die Ermöglichung verantwortlichen und damit sinnvollen menschlichen Handelns, für Sailer ist Christus die Personifikation von Freiheit und damit die Ermöglichung der Liebe als Prinzip menschlichen Handelns; Unsterblichkeit, für Kant das Ziel, das dem menschlichen Lebenslauf Sinn gibt, für Sailer das Heil der Welt, das umfassende, individuelle und soziale Ziel, das im Wirken des Geistes erreicht wird, wobei die Kirche als das Organ des göttlichen Heilswirkens zu verstehen ist. Mit dem Verständnis von Kirche als dem Organ des Heilswirkens Gottes setzt sich Sailer zugleich von der kirchenentbundenen Erlebnisfrömmigkeit der Erweckungsbewegung ab.

Sailer befaßte sich bereits in seiner ersten Brachzeit mit den Schriften Hamanns. Dies geht aus den erwähnten Untersuchungen zu seinem Verhältnis zur Geistesgeschichte des 17. und 18. Jh.s hervor. Sein Verständnis vom gelebten Glauben als wahrnehmbare Darstellung von Glaube, Hoffnung und Liebe, den Wesensmerkmalen der inneren Religion, zeigt die inhaltliche Verwandschaft. Es werden aber auch in Sailers Lebensentscheidung und in der Formulierung seiner Zentralidee die Unterschiede deutlich. Während das geistige Ringen Hamanns mit Kant vom subjektiven Londoner Erweckungserlebnis ausgeht, kommt Sailer zu seiner Lebensentscheidung in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist. Es geht ihm darum, eine Lebensform zu finden, die gültige Darstellung, glaubwürdige Demonstration der Offenbarungswahrheit ist. Wenn diese Lebensform nicht gefunden wird, muß die Glaubensidentität verlorengehen, würde das positive Christentum den folgenden Generationen nicht mehr überliefert werden. Sailer findet die gesuchte Lebensform im gelebten Glauben.

Gelebter Glaube ist für Sailer inkarnatorisches und soteriologisches Ereignis, inkarnatorisches, weil im gelebten Glauben die göttliche Wahrheit sinnenfällige Formen annimmt, soteriologisch-eschatologisches, weil menschliche Lebenswirklichkeit in die Einheit mit Gott eingeholt wird. Sailer geht es im gelebten Glauben um mehr als um die rechte Einsicht in das christliche Dogma. Es geht ihm um die Bedingungen, durch die Einsicht in dieses Dogma möglich wird, nämlich um den Lebensvollzug, der Gegenstand von Glaubenserfahrung werden kann. Solche Erfahrung führt zur Einsicht in das Dogma und trägt dazu bei, daß der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe wächst und zur Vollendung seiner Gottesebenbildlichkeit gelangt, eins wird mit der göttlichen Liebe. Die Darstellung der Vereinigung der Menschen mit Gott in Christus ist das höchste Kunstwerk, das sich denken läßt. Im gelebten Glauben wirkt der Mensch an der Gestaltung dieses Kunstwerkes mit.

Zu den unerläßlichen Bedingungen des gelebten Glaubens gehören Gebet und die Korrelation von Glaube und Leben. Gebet ist für Sailer gelebter Glaube, Glaube gebetetes Leben. Wer betet, steht mit allem, was sein Leben ausmacht, in der Gegenwart Gottes; er läßt sich von Gott fragen, erleuchten, antworten und leiten. Wer betet, lernt die Stimme Gottes verstehen im Wort des Evangeliums, im Leben der Menschen, in seinem eigenen Gewissen und in der Natur. Um allem falschen Gebetsmechanismus vorzubeugen, formuliert Sailer: „Da ist das Herz, das vor-betet, da ist das Leben, das nach-betet, da ist der Mund, der mit-beten kann, aber nicht immer mit-betet" (SW 23,4). Die Korrelation von Glaube und Leben geschieht durch die gleichzeitige Lektüre des Buches des Lebens und des Buches des Evangeliums. Der Mensch soll lernen, mit dem einen Auge das Buch des Evangeliums und gleichzeitig mit dem anderen Auge das Buch des Lebens zu lesen. Es ist eine gleichzeitige zweifache Lektüre. Durch die Lektüre des Buches des Evangeliums bildet sich die Grundlehre des Christentums dem Herzen ein. Durch die Lektüre des Buches des Lebens lernt der Mensch das Leben kennen wie es ist. Es kommt darauf an, daß beide Bücher gleichzeitig gelesen werden, denn in der gleichzeitigen Lektüre der beiden Bücher begegnen sich Glaube und Leben, kann Glaube heutig und kann Leben gläubig werden. In diesem gleichzeitigen Zueinander ereignet sich gelebter Glaube, kommt es zum Heutigwerden des Glaubens. In dieser gleichzeitigen Lektüre ereignet sich ständig die Begegnung von göttlichem und menschlichem Leben, die zur Neugeburt des Menschen führt.

Sailers Lebensentscheidung macht zusammen mit der Konzipierung der Zentralidee des Christentums seine prophetisch-charismatische theologische Leistung aus. Darin ist grundgelegt, was sich in seinem Leben, seiner Lehre und in seinen Schriften ausgestaltet. Dies bewußt gemacht zu haben, ist der entscheidende Ertrag der Sailer-Forschung der zurückliegenden fünf Jahrzehnte. Die Weiterarbeit wird davon ausgehen müssen. Noch stehen eigenständige Untersuchungen zu Sailers Zeitanalyse, zu seiner Christologie und Eschatologie aus, von denen erwartet werden kann, daß sie das Gesamtbild ergänzen und abrunden. Inhaltlich gesehen ist das bleibend Gültige von Sailer über die Tübinger theologische Schule Allgemeingut der Theologie geworden. In methodischer Hinsicht werden in Zukunft in der Beschäftigung mit ihm die lebensgeschichtlichen, kirchenhistorischen, quellenanalytischen und theologischen Aspekte in ihrem Zusammenwirken stärker beachtet werden müssen, als dies bisher geschehen ist. Dabei können Sailers Lebensentscheidung und seine Bekenntnisformel in ihrer aszetischen Interpretation als heuristisches Prinzip gelten. In erster Linie aber erweist sich Sailer als einer der großen Lehrer des geistlichen Lebens, wobei das Besondere bei ihm ist, daß er auch Führer im geistlichen Leben für diejenigen sein kann, die sich von Berufswegen mit Theologie beschäftigen.

Goldstain, Jacques: **Les valeurs de la Loi.** La Thora lumière sur la route. – Paris: Éditions Beauchesne (1980). 283 S. (Théologie Historique Bd. 56) kart. FF 115.–

Der Vf. beabsichtigt, mit diesem Buch einen Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch dadurch zu leisten, daß er die durch Paulus veranlaßte Abwertung des atl „Gesetzes" zurechtzurücken versucht durch Herausarbeitung der positiven religiösen, allgemeinmenschlichen und sozialen Werte, die die atl Gesetzestexte selbst wie auch die jüdische Tora-Exegese vermitteln. Auch einige Kirchenväter und mittelalterliche Theologen, insbesondere Thomas v. Aquin führt er als Zeugen für eine positive Würdigung des Gesetzes an. Das ganze Buch soll die Hauptthese begründen: „La loi du Sinaï avec ses innombrables prescriptions n'est autre, au fond, que le programme de vie proposé au fidèle de l'Alliance pour que son amour de Dieu et du prochain soit effectif" (11). Dabei sieht es völlig ab von den Ergebnissen der literar-, form-, gattungs- und traditionskritischen Forschung der letzten hundert Jahre, die der Vf. theologisch für wenig ergiebig hält und beschränkt sich nur auf die Aussagen des AT selbst, der Mischna, des Talmuds, der Midraschim, der mittelalterlichen jüdischen und der frühen christlichen Theologen. Natürlich ist er mit der modernen Tora-Exegese vertraut, glaubt aber, daß für das christlich-jüdische Gespräch und für die biblische Theologie nur das wesentlich ist, was das Judentum und das NT über „das Gesetz" sagen und glauben. Darum stellt er sich methodisch auch auf den Standpunkt der Juden und des NT, daß das ganze „Gesetz" von Mose stammt bzw. durch Mose vermittelt ist.

In einem 1. Hauptteil „La Loi dans la pensée" (25–95) behandelt der Vf. rechtsphilosophische und rechtstheologische Fragen, wie sie im Judentum, bei Griechen und Römern und im frühen Christentum erörtert wurden und zeigt, daß das Judentum das Recht stärker an Gott bindet als andere Traditionen und es vor allem als wesentlichen Bestandteil der Gott und Volk zu einer Lebensgemeinschaft zusammenschließenden Ordnung betrachtet, die das AT „Bund" (*bᵉrît*) nennt. Das Sinai-Ereignis wird dabei im Licht des AT und der jüdischen Exegese eingehender dargestellt, ohne daß dabei auf das Problem der Historizität eingegangen wird.

Der 2. Hauptteil „La Loi dans la vie" (97–243) bespricht die einzelnen Gesetzeskorpora des AT (Dekalog, Bundesbuch, Dtn, Heiligkeitsgesetz, Opfergesetze u. dgl.) und ordnet dann die Gesetzesinhalte nach Kultvorschriften, Festen und Festzeiten, Reinheitsvorschriften, sozialen Pflichten und Ordnung des Rechtswesens. In jedem dieser Kap. weist der Vf. darauf hin, daß es dem Gesetzgeber nie nur um den äußerlichen Vollzug, die rein formale Beobachtung der Vorschriften, sondern immer um die innerliche Bindung an Gott geht. Auch uns nicht einsichtige Vorschriften wie z. B. die Reinheitsgesetze und Speiseverbote sollen den Menschen an die absolute Verfügungsgewalt Gottes erinnern und ihn zu Selbstbeherrschung und zur Beschränkung im Gebrauch der Güter dieser Welt erziehen. Hygienische Rücksichten und die Abwehr heidnischer Bräuche und Kulte spielen dabei nur eine untergeordnete Rolle und werden von den modernen Exegeten überschätzt.

Der 3. Hauptteil „La Loi dans l'histoire" (245–283) zeigt, daß wesentliche Teile des „Gesetzes" schon in der Zeit vor dem Bundesschluß am Sinai in Geltung waren, daß die israelitische Geschichtsschreibung und die Propheten die Geschichte Israels nach der Treue zum Gesetz beurteilen und die Beobachtung der sozialen Verpflichtun-

gen deutlich über die Kultvorschriften stellen, daß die Psalmen, die Weisheitsliteratur und die Erbauungsschriften (Est, Tob, Jdt, Makk) ganz von der Gesetzesfrömmigkeit geprägt sind und dabei keineswegs dem bloß äußerlichen Vollzug des Gesetzes huldigen, sondern Frömmigkeit als innerliche Hingabe an Gott und als Dienst am Mitmenschen verstehen. Mit einem Überblick über die Auffassungen der Qumran-Gemeinde schließt das Buch. Register fehlen ganz; die Anm. unter dem Text beschränken sich auf Quellenangaben.

Trotz seines Absehens von den in der heutigen Exegese behandelten literarischen, rechtsgeschichtlichen und historischen Problemen hat der Vf. ein lesenswertes Buch geschrieben. Der Leser versteht so besser, wie das Judentum selbst über das „Gesetz" denkt, und wird instandgesetzt, mit Juden über die Grundlagen ihres Glaubens und Lebens sinnvoll zu diskutieren. In manchen Kap. hat der Vf. auch dem Fachexegeten Einsichten vermittelt, die er beachten sollte. So gehört das, was er über „rein und unrein" (182–203), über Talion (241–243) und über das Sinai-Ereignis (73–95) sagt, zum Erhellendsten, was darüber in den letzten Jahrzehnten geschrieben wurde. Freilich hat man manchmal den Eindruck, daß die dunklen Seiten des AT, z. B. das Problem des Kriegsbanns und die nationalistische Mißdeutung des Gesetzes und des Bundes ausgeklammert oder in ihrer Problematik zu sehr heruntergespielt werden. Zu bedauern ist das Fehlen eines Sach- und eines Stellenregisters, die die Brauchbarkeit des Bdes als Nachschlagewerk bedeutend erhöht hätten.

München Josef Scharbert

Oberforcher, Robert: **Glaube als Verheißung.** Aktualität der Patriarchengeschichten. – Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk (1981). 194 S. kart. DM 27.80

In Vorwort und Einleitung beklagt der Vf., daß die meisten Katholiken das AT nur aus zusammenhanglosen Einzelperikopen und Erzählungen kennen und plädiert für ein kontextbezogenes Lesen, das die großen heilsgeschichtlichen Zusammenhänge erkennen läßt. Er will in dem vorliegenden Buch dem exegetisch nicht vorgebildeten Leser darum an den Patriarchenerzählungen die großen Zusammenhänge erschließen, die im ganzen AT, ja bis hin zum NT zu erkennen sind.

In einem ersten Hauptteil A. „Die Schwierigkeit und Notwendigkeit, über Gotteserfahrung zu reden" (28–48) beschreibt er die biblische Gotteserfahrung im Gegensatz zur mystischen Gotteserfahrung als die aus der Geschichte, aus der lebendigen Begegnung Israels mit seinem Gott gewonnene Erfahrung, mit der Israel eine Glaubenswelt aufbaut, „die das Leben mit seiner unausweichlichen Sinnfrage religiös bewältigen hilft" (39). Jesus greift das atl Glaubenszeugnis auf, benützt es als Verstehenshorizont, mit dem seine Jünger sein Werk, seinen Tod, seine Person als Erfüllung atl Verheißungen verstehen können, erschließt aber auch die atl Verheißungen als immer noch fortbestehend und auf eine endgültige Erfüllung im Eschaton dynamisch hindrängend.

Der Hauptteil B. „Die Geschichte Israels als Ort der Gotteserfahrung" (49–131) zeigt anhand der Patriarchengeschichte, daß biblische Theologie narrative Theologie ist, in der die Begegnung der Patriarchen mit ihrem Gott der Anfang einer dynamischen Erfahrungsbewegung ist, die das ganze religiöse Leben Israels bestimmt. Die Nachkommens- und die Landverheißung sowie die Zusage des Mit-Seins Gottes an die Patriarchen machen den Bund aus, in dem sich Gott an Israel in freier Gnade bindet und in dem Israel auf seinen Gott verpflichtet wird. Die Verheißungen an die Erzväter (vgl. bes. Gen 12,3) und die Erzählungen von deren Bemühungen um ein friedliches Zusammenleben mit den Nachbarn machen Israel aber auch auf seine Verantwortung für die anderen Völker aufmerksam und lassen eine kritische Einstellung zur nationalistischen Politik der Könige erkennen. Der universalistische Zug in der Gotteserfahrung Israels wird noch besonders betont durch die Voranstellung von Gen 1–11 vor die Patriarchengeschichte, die nun im Lichte der die Erlösungsbedürftigkeit aller Völker aufzeigenden Urgeschichte gelesen werden muß.

Der Hauptteil C. „Die Geschichte Israels: die Bundestreue und die Möglichkeit der Perversion des Bundes" (132–153) zeigt auf, wie Israel in seiner Geschichte aus der Hoffnung auf die Erfüllung der Patriarchenverheißungen lebt und auch schwerste Katastrophen übersteht, wie Israel aber auch immer wieder die Verheißungen mißdeutet im Sinn eines Anrechts auf das Heil und auf nationale Größe, wobei die Erwählung als eine besondere Auszeichnung anstatt einer Aufgabe mißverstanden wird.

Der Hauptteil D. „Das theologische Geschichtsbild: Erfüllungsgeschichte oder Verheißungsgeschichte?" (154–170) weist nach, daß die Propheten und die Psalmen die Verheißungstheologie der Patriarchenerzählungen aufgreifen und weiterentwickeln, wobei einerseits die Verheißungen als erfüllt gelten, andererseits jede Erfüllung von Verheißung auch Raum läßt für Gefährdung und Sehnsucht nach größerem Heil und damit für neue Verheißung. Diese Dynamik der Verheißungstheologie wird bis ins NT hinein verfolgt. – In einem Abschnitt „Abschluß" (171–176) plädiert der Vf. dafür, daß die Kirche in ihrer Verkündigung „das Hoffnungspotential", das durch die Verheißungen an die Patriarchen in der Bibel grundgelegt wurde, aufgreift und zeitgemäß weiterentwickelt. In einem Anhang I (177–184) gibt der Vf. dem Bibelleser, der nur über allgemeine Kenntnisse der biblischen Geschichte verfügt, die nötigen Informationen über die Geschichte Israels und über die Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher. – Der Anhang II (185–191) stellt deutschsprachige Literatur zur Geschichte Israels, zu den exegetischen Methoden, zur atl Einleitung, zum Buch Genesis, zur biblischen Theologie und zur Religion des Judentums zusammen, die dem theologisch nicht vorgebildeten Leser hilfreich sein kann. Ein Stellenregister schließt den Bd ab. Auf Anm. ist ganz verzichtet worden.

Aufgrund seiner Erfahrungen mit Neuanfängern in der Theologie hält der Rez. die Hoffnung des Vf.s, auch der theologisch nicht vorgebildete Bibelleser werde seinen Ausführungen ohne Schwierigkeiten folgen können, für zu optimistisch. Da die biblischen Texte zumeist nicht im Wortlaut vorgeführt werden, sondern auf sie nur hingewiesen und im übrigen eine allgemeine Kenntnis der biblischen Erzählungen vorausgesetzt wird, dürfte der Leser, der nur den normalen Unterricht in Religion genossen hat, die Zusammenhänge kaum erfassen. Der Bd hat aber Theologiestudenten, Seelsorgern, Katecheten und Erwachsenenbildnern, die mit der Bibel besser vertraut sind, einen unschätzbaren Dienst erwiesen; lernt der Leser doch bei der Lektüre dieses Buches die großen Zusammenhänge und die Wirkungsgeschichte der so wichtigen Verheißungstexte des Buches Genesis verstehen. Aber auch der Fachexeget sollte das Buch beachten, da es einen nicht zu unterschätzenden Beitrag leistet zur Diskussion um die „Mitte des AT" und um die „Grundzüge" einer biblischen Theologie. Der Vf. hat hier einen m. E. gelungenen Versuch unternommen, eine gesamtbiblische Theologie von den Verheißungstexten her wenigstens in Grundzügen aufzubauen.

München Josef Scharbert

Cardellini, Innocenzo: **Die biblischen „Sklaven"-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts.** Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte. – Königstein/Ts: Hanstein 1981. XXVII, 441 S. (Bonner Biblische Beiträge, Bd 55) Lw. DM 121.–

Dieses umfangreiche Buch ist eine theologische Diss., die von dem Bonner Alttestamentler Johannes Botterweck bis zu seinem frühen Tode betreut wurde. Danach übernahmen die Herren H.-J. Fabry und H. Merklein das Referat. Nach dem Titel müßte man vermuten, daß die Behandlung der biblischen Texte den Hauptteil der Arbeit ausmacht. Tatsächlich handeln aber die S. 5–236 vom alten Orient und nur die S. 237–390 vom AT. Der ganz unglückliche Ausdruck „keilschriftliches Sklavenrecht" im Buchtitel wird im Buch selbst durch das angemessenere „altmesopotamische Sklavenrechtsdokumente" wiedergegeben. Da 60 % des Buches den sumerischen, babylonisch-assyrischen und hethitischen Quellen gewidmet sind, muß die Frage gestellt werden, warum an der Betreuung dieser Diss. kein Altorientalist oder auf den alten Orient spezialisierter Rechtshistoriker verantwortlich beteiligt wurde. Der Vf. war für dieses so umfangreiche und schwierige Gebiet weitgehend sich selbst überlassen, wenn er sich auch nach dem Vorwort für die akkadischen Texte der Hilfe von H. Schützinger, Bonn, erfreuen durfte. Hier zeigt sich leider wieder einmal, wie sehr heute die früher viel stärker entwickelte Zusammenarbeit zwischen den Fakultäten und Fachbereichen verkümmert ist. Wenn die Bezeichnung Universität noch einen Sinn haben soll, darf das keinesfalls so bleiben!

Für Cardellini ist das Deutsche nicht die Muttersprache. Trotz des intensiven Einsatzes von Frau G. Oltzen wurden die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten nicht überall ganz befriedigend gemeistert. Stellenweise führt das zu Verständnisschwierigkeiten bei den ohnehin etwas umständlichen Erörterungen.

Die Arbeit stand anscheinend nicht unter Zeitdruck. Dieser Tatsache und dem starken persönlichen Einsatz des Vf.s ist es zu danken, daß die für eine Diss. nicht zureichende Betreuung sich nicht noch ungünstiger ausgewirkt hat. Man muß im Gegenteil sogar sagen, daß, aufs Ganze gesehen, eine durchaus überdurchschnittliche Arbeit zustandekam, die seiner Findigkeit und der Fähigkeit, sehr verschiedene Quellen zu verarbeiten, alle Ehre macht.

Ein Buch, das eine solche Fülle von Stoff zu verarbeiten hat, konnte als Diss. nur von der sekundären Literatur ausgehen und aus dieser die

Quellen entnehmen, die im einzelnen zu behandeln sind. Wer die Anmerkungen und das Literaturverzeichnis S. 391–428 ansieht, muß zunächst über die Fülle der Bücher und Aufsätze erstaunen, die C. aufgefunden und studiert hat. Mancher schwer aufzufindende Beitrag befindet sich darunter. Auf der anderen Seite fallen allerdings auch Lücken bei leicht zugänglicher Literatur auf. So blieb das von J. B. Pritchard hrsg. große Werk „Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament" (Third Edition with Supplement 1969) ungenannt und unberücksichtigt, obwohl in ihm die Rechtsquellen in guten Übersetzungen einen breiten Raum einnehmen.

Im 1. Hauptteil stützt sich C. vor allem auf die Gesetzsammlungen und die ihm zugänglichen Urkunden, nur selten auf Texte anderer Gattungen. Für die Gesetzsammlungen aus Babylonien hat sich seit der Auffindung der Gesetzesstele des Hammurabi die Bezeichnung Codex eingebürgert, obwohl keine von ihnen mit dem Kodex Justinians oder dem Code Napoléon verglichen werden kann. Selbst Hammurabi strebte keine umfassende Kodifizierung des Rechtes an; die anderen Sammlungen sind noch viel kleiner. Die ziemlich umfängliche Diskussion über die Zielsetzungen der einzelnen Sammlungen, die mit Vorrang Reformgesetze enthalten, hat C. nur z. T. aufgenommen und verwendet, teilweise etwas unkritisch den Kodex-Begriff. Die Bestimmungen der Gesetze haben sich, wie die Urkunden zeigen, oft nicht durchgesetzt, was für Hammurabi auf S. 57f. auch erwähnt wird. Die Geltung der hethitischen Gesetze können wir an Urkunden zumeist nicht kontrollieren; bei den mittelassyrischen sind wiederum manche Abweichungen von der durch die Urkunden bezeugten Praxis erkennbar. Ganz überwiegend nur durch die Gesetze bezeugt sind viele Bestimmungen des Strafrechts. Strafurteile etwa bei Mord oder Diebstahl wurden nur vereinzelt schriftlich fixiert, möglicherweise aus der Furcht heraus, daß ein schriftlich niedergelegtes Urteil magisch negative Wirkungen haben könnte. Überall sonst im Recht gilt ja der Grundsatz der Schriftlichkeit auch für Vereinbarungen von geringerer Bedeutung.

Kurz nach der Ausgabe dieses Buches erschien die 1. Lieferung von Bd 1 des neuen Übersetzungswerkes „Texte aus der Umwelt des Alten Testaments" (hrsg. von O. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn) mit neuen Übersetzungen der altorientalischen „Rechtsbücher", wie die Gesetzsammlungen jetzt mit einem Ausdruck, der ihnen besser gerecht wird, genannt werden. Die 3. Lieferung soll sumerische Rechts- und Wirtschaftsurkunden enthalten. Die neuen Übersetzungen der sumerischen Gesetze von W. H. Ph. Römer und H. Lutzmann weichen stellenweise von den von C. übernommenen älteren ab und zählen die Paragraphen anders. Es entsprechen sich:

Cardellini	Römer und Lutzmann:
S. 17, § 14	S. 21, § 17
S. 18, § 22f	S. 22, § 25f
S. 19, § 5	S. 20, § 8
S. 34f, § 17–19	S. 27, § 12–14
S. 36f, § 30f	S. 28, § 25f
S. 38, § 6	S. 26, Z.3f (nicht gezählt)

Den Auszügen aus den sumerischen Gesetzen des Königs Ur-Nammu von Ur (etwa 2048–2030 nach der kurzen Chronologie) gehen voraus ganz knappe Hinweise auf Sklavenverkaufsurkunden mit einer Tabelle und andere Urkunden über Sklaven aus den Jahrhunderten davor (10ff); auf S. 20ff folgen ähnliche Übersichten über Urkunden aus der Zeit der 3. Dynastie von Ur (2048–1939). Danach (30ff) werden Auszüge aus den sumerischen Gesetzen des Königs Lipit-Eschtar von Isin (1871–1860) in Umschrift und Übersetzungen gegeben und besprochen.

Das umfangreiche Kapitel 2 (39–117) behandelt die altbabylonische und altassyrische Zeit, wobei auf S. 39 mit einer falschen Modernisierung von einem zentralisierten Nationalstaat im Babylonien Hammurabis gesprochen wird. Der Begriff Nation ist auf den alten Orient, der außerhalb Israels nicht einmal den Begriff Volk kannte, nicht anwendbar. Den Anfang machen hier Auszüge aus den babylonischen Gesetzen von Eschnunna mit Übersichten über die Formulierungen und anderes in Tabellenform und vielen Anmerkungen. Im neuen Buch (s. o.) sind diese ebenso wie der Kodex Hammurabi von R. Borger übersetzt. Wesentliche Auffassungsunterschiede gibt es bei den akkadischen Gesetzen nur sehr selten. Die Paragraphenzählung ist in beiden Büchern die übliche, die freilich nicht überall der alten babylonischen Einteilung in Gesetze entspricht. Die durch Anmerkungen und viele Tabellen erläuterten Auszüge aus den Gesetzen Hammurabis sind sehr umfangreich. In allen diesen Gesetzen überwiegt die kasuistische Formulierung; es gibt aber auch einige apodiktisch formulierte Bestimmungen, die aber nicht allgemeine ethische Grundsätze beinhalten.

Im Anschluß an die Gesetze werden die altbabylonischen Urkunden behandelt. Ihn ihnen geht es um Kauf und Verkauf, recht oft aber auch um Freilassung etwa durch Loskauf, wenn der Sklave zu Geld gekommen war, oder durch Adoption mit der Auflage, den Adoptierenden bis zu dessen Tod zu unterhalten. Da auch Sklavinnen, die ihrem Herren Kinder geboren hatten, oft (bedingt) freikamen, ist die Feststellung wichtig, daß Freilassungen häufig vollzogen wurden. Daß Sklaven über Generationen in ihrem Stand blieben, war jedenfalls nicht das Normale. Die Wörter für Sklave und Sklavin, *wardum* und *amtum*, wurden übrigens wie hebr. "*ʿebed* und „*ʾāmā* auch für Freie im Verhältnis zu Höhergestellten und vor allem zum König und zu Göttern verwendet, hatten also keinen so abwertenden Sinn wie unsere Wörter für Sklaven. Die große Zahl der Bestimmungen über Sklaven in den Gesetzen zeigen auch, daß diese keineswegs ganz rechtlos waren und nicht auf einer Ebene mit dem sonstigen Besitz ihrer Herren standen. Eine uneingeschränkte Verfügung über Leben und Tod von Sklaven gab es anscheinend nicht. Da auch der Staat seine Arbeiten offenbar nicht von großen Massen von Sklaven durchführen ließ, sondern von Dienstverpflichteten, erfahren wir auch nichts von Sklavenaufständen nach Art der für Rom bezeugten. Über die Herkunft der Sklaven sagen die Urkunden selten etwas.

Während den bisher veröffentlichten Texten über das Sklavenrecht in Nordsyrien wenig zu entnehmen ist, erfahren wir aus den altassyrischen Urkunden aus den Handelskolonien in Kleinasien im frühen 2. Jt. wesentlich mehr. Da eine Monographie darüber noch fehlt, konnte C. nur die bereits erschlossenen Urkunden einbeziehen. Wichtige Ergänzungen dazu sind den erst zum kleinen Teil bearbeiteten altassyrischen Briefen zu entnehmen. Für das Hethiterreich in Kleinasien fehlen Urkunden fast ganz. Dafür handeln die schon mehrfach bearbeiteten erhaltenen Teile der hethischen Gesetze oft von Sklaven und werden daher auf S. 121–157 eingehend erörtert. Eine neue Übersetzung der Gesetze bietet E. von Schuler, in dem oben genannten Buch auf S. 96–123.

Für Babylonien und Assyrien in der Mitte des 2. Jt.s sind die bisher bekannten und erschlossenen Urkunden nur beschränkt ertragreich. Sehr viel ergiebiger sind die auf S. 172–187 behandelten Urkunden aus dem Fürstentum Arrapcha (heute Kerkuk) mit dem großen Archiv von Nuzi (15.–14. Jh.). Als eine halbfreie Gruppe begegnen in diesen Urkunden oft die *Ḫapiru* über, die es wegen des Anklanges des Wortes an "*ʿibrī* „Hebräer" eine umfangreiche Literatur gibt, ohne daß bisher eine einheitliche Auffassung erzielt wurde.

Es folgt ein Kap. (188–199) über die mittelassyrischen Gesetze, die in mindestens zwei verschiedenen Rezensionen teilweise erhalten sind, aber gegen S. 189 kaum echten „gesetzgeberischen Charakter" haben, sondern Elaborate sind, die eine von den bis dahin üblichen Rechtsordnungen teilweise abweichende Gesetzgebung vorbereiten sollten. Eine neue Übersetzung der allein größtenteils erhaltenen ersten Tafel der jüngeren Rezension bietet R. Borger, a.a.O. S. 80–92.

Ein Kap. über die neuassyrischen und neubabylonischen Sklavenurkunden (200–229) sowie einige Bestimmungen eines neubabylonischen Gesetzesfragmentes (s. jetzt R. Borger, a.a.O. 92–95) leiten über zu den „abschließenden Betrachtungen über die keilschriftlichen Sklavenrechtsdokumente" (230–236) mit zwei großen Übersichtstabellen. C. unterscheidet drei ‚Schichten': Die durch Verschuldung in Sklaverei geratenen Bürger, die Privatsklaven verschiedener Herkunft und die Kriegsgefangenen, die mit den sicher nicht versklavten Deportierten zusammengestellt werden. Daß die letzteren als „Massenarbeiter in den Großbetrieben" (235) eingesetzt wurden, kann mindestens so verallgemeinernd nicht gesagt werden. Eine solche Verwendung setzte Massenunterkünfte mit einem entsprechenden Wachpersonal voraus, von denen in den Verwaltungstexten oft die Rede sein müßte. Sklaven in großer Zahl gab es natürlich in den Palästen und sind auch durch Namenlisten von Sklaven und noch häufiger Sklavinnen in verschiedenen Archiven bezeugt. Für die Zusammenfassung wäre die Beratung durch einen Rechtshistoriker besonders wichtig gewesen.

Zum ganzen ersten Hauptteil wäre im einzelnen viel zu bemerken, doch würde das weit mehr Platz beanspruchen, als in einer Rezension verfügbar ist. Nur noch einige kleine Korrekturen: S. 86: Die *šugītum* ist keine Nebenfrau, sondern eine Priesterin ähnlich der *nadītum*, doch von niederem Rang (vgl. mein Akkad. Hwb. S. 1260b mit Lit.). Auf S. 163 ist tur-gab in dumu-gaba „entwöhntes Kind" zu korrigieren – vgl. die Wörterbücher zu *dumugabû* – und

sumerisch s a l - t u r in m u n u s (oder m i) - t u r „Mädchen". Sumerogramme in akkadischen Texten sollten wie üblich durch Großbuchstaben gekennzeichnet und damit von sumerischen Wörtern unterschieden werden. – Der Tippfehler *šubruttu* für *šubrittu* „Subaräerin, Frau aus Š/Subartu" findet sich an allen Stellen, die das Wort erwähnen (S. 168, 170 und 430). Versehen dieser Art sind erfreulicherweise in dem Buch ganz selten.

Der 2. Hauptteil „Die biblischen ‚Sklaven'-Gesetze" mußte wegen des sehr begrenzten Stoffes und der Eigenart der biblischen Überlieferung ganz anders angelegt werden als der erste. Die Sklavenrechtstexte des AT „sollen ... nach der der AT-Forschung eigenen Methodik untersucht werden mit dem Versuch, zwischen den Zeilen der aktuellen Redaktion der biblischen Texte ihre geschichtliche Entwicklung herauszulesen" (237). Eine Tabelle auf S. 238 führt die Rechtsmaterien vor, die in Gesetzen des alten Orients und des AT behandelt sind. Dann werden die Gesetzsammlungen genannt, die sklavenrechtliche Bestimmungen enthalten, nämlich das Bundesbuch Ex 20,22–23,19, die Gesetze des Deuteronomium und das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26. Die Erzählungen Jer 34,8–22 und Neh 5,1–13 werden angeschlossen. Alle Texte werden ohne eine neue Übersetzung in ständiger Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung und den Kommentaren sehr eingehend analysiert. Ein Referat über die stellenweise äußerst komplizierte Argumentation hier ist unmöglich, weil dann zu viel vereinfacht werden müßte. Den Überblick erleichtern acht Zusammenfassungen an den Enden der acht Hauptabschnitte in angesichts der sonst nicht überall gewahrten Übersichtlichkeit sehr willkommener Weise. Diese folgen bei den Gesetzestexten jeweils auf den Abschnitt „Bearbeitungsstufen", der aus den Analysen die Folgerungen zieht. Auf ähnliche Bestimmungen in den altorientalischen Rechten wird überall hingewiesen und versucht, erkennbare oder zu vermutende Umgestaltungen der Bestimmungen nachzuzeichnen. Wichtig ist dabei vor allem, daß die Gesetze des AT deutlich zwischen in Knechtschaft geratenen Israeliten und Sklaven anderer Herkunft unterscheiden.

Im Bundesbuch geht es in Ex 21,2–6 um das Recht eines "*ʿebed "ʿibrī* auf Freilassung im 7. Jahr, sofern er von diesem Gebrauch machen will, und die in solchen Gesetzen ungewöhnliche Anrede „du" an den Herren nur in V. 2. V. 7–11 enthalten Schutzbestimmungen für ein von seinem Vater an einen Mann verkauftes Mädchen, das sein Herr später nicht behalten möchte. V. 10 dieses Gesetzes habe ich soeben auch selbst kurz besprochen wegen des hapax legomenon "*ʿōnā,* in dem die Tradition schon seit der LXX ein Wort für den Beischlaf sieht. Ich habe in UF 13/1981, 159f gezeigt, daß dort nach Wörtern für Nahrung und Kleidung nur eines für „Wohnung" vorliegen kann, das anders als das wurzelgleiche *mā"ōn* „Wohnung (Gottes), Tierwohnung" die zeitweilige Wohnung von Menschen bezeichnet. C. geht auf V. 10 nur ziemlich kurz ein.

Gesetz und Paränese sind stärker ineinander verwoben in den Dtn-Gesetzen 15,12–17, einer jüngeren Umformung von Ex 21,2–6, und der Bestimmung, einen von auswärts entflohenen Sklaven nicht auszuliefern, in 23,16f. Der Vorrang theologischer Überlegungen tritt auch in den Formulierungen noch deutlicher zutage im Heiligkeitsgesetz, das in Lev 25,39–55 vorschreibt, einen verarmten Volksgenossen, der sich verkaufen mußte, so zu behandeln, wie das die beiden gemeinsame Bindung an Gott seit der Herausführung aus Ägypten notwendig macht. Von einer Gesetzesbestimmung kann man hier ebenso wie bei der Vorschrift 19,20–22, verfrühten Verkehr mit einer als *šipḥā* bezeichneten Sklavin durch Opfer zu sühnen, nicht mehr sprechen.

Anhangsweise werden zwei in ihrem Kern erzählende Texte besprochen, die von Gehorsam und Ungehorsam gegen die auf Freilassung von Schuldsklaven zielenden Gesetze handeln. Jer 39,8–22 berichte von einem Erlaß des Königs Zedekia, judäische Schuldsklaven freizulassen und den gegensätzlichen Reaktionen auf ihn. Um einen ähnlichen Erlaß geht es in Neh 5,1–13. Zu beiden Geschichten werden nach der Analyse „historische Erwägungen" angestellt.

Es folgt auf S. 335–376 ein sehr eingehender Vergleich zwischen den Gesetzen in Ex, Dtn und Lev, der vor allem auch die zunehmende Theologisierung bespricht. S. 376 versucht, die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge graphisch darzustellen. Gegen Ende dieses mannigfaltige Gesichtspunkte diskutierenden Kap. wird auch die so oft behandelte Problematik des Jobel-Jahres noch einmal eingehend besprochen.

Das Schlußkap. „Abschließende Erwägungen" (377–390) zeigt auf, wie schwer es ist, die aus dem alten Orient bekannten Rechtsbücher, die schon untereinander sehr verschieden sind, mit den so ganz andersartigen biblischen Texten zu vergleichen. Die Erwägungen dieses Kap. wirken teilweise etwas abstrakt. Sie könnten lebendiger und fruchtbarer nur dann gestaltet werden, wenn Gesetze und Satzungen noch mehr in ihrer Bedingtheit durch die einzelnen Kulturen des alten Orients und durch Tendenzen ihrer Zeit gesehen würden. Das aber erfordert einen Überblick, den ein Doktorand nicht haben kann, und natürlich auch die Einbeziehung anderer Rechtsmaterien. Es ist nicht das geringste Verdienst dieses gedankenreichen Buches, daß es für einen umfassenden Vergleich viel Material bereitstellt. Theologen, Rechtshistoriker und Orientalisten sind I. Cardellini dafür zu großem Dank verpflichtet.

Münster Wolfram von Soden

Maneschg, Hans: **Die Erzählung von der ehernen Schlange (Num 21,4–9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur.** Eine traditionsgeschichtliche Studie. – Frankfurt am Main, Bern: Lang (1981). 510 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 157) kart. sFr. 95.–

Auflehnung der Israeliten gegen Gott und Mose während der Wüstenwanderung, Bestrafung durch todbringende Schlangen, Eingeständnis der Verfehlung, Bitte des Volkes an Mose um Fürsprache bei Gott, Aufforderung Gottes an Mose, eine eherne Schlange anzufertigen, bei deren Anblick die von Schlagen Gebissenen und somit Todgeweihten errettet werden sollen, Ausführung des Befehls und Erfüllung der Rettungsverheißung – dies sind die Einzelzüge der verkürzt als „Erzählung von der ehernen Schlange" bezeichneten Perikope Num 21,4–9. Sie schildert eines der zahlreichen biblischen Beispiele für das Heilshandeln Gottes an seinem widerspenstigen Volk, dessen Voraussetzung in der Einsicht des Volkes in seine Sündhaftigkeit besteht. So wie der Auszug aus Ägypten insgesamt konstitutiv wurde für die Beziehung Gott – Gottesvolk, so blieb auch der „Teilaspekt" der Errettung vor den Wüstenschlangen als Heilstat Gottes in der Erinnerung des Volkes lebendig. Dies manifestiert sich in der Aufnahme und immer neuen Ausgestaltung und Ausdeutung der kurzen biblischen Erzählung oder auch nur eines ihrer Aspekte noch in der Literatur der späteren Jahrhunderte.

Der Vf. der vorliegenden kath.-theol. Diss. unternimmt es, das Erzählen und Weitererzählen, das zugleich immer auch ein Auslegen bedeutet, dieser Heilstat als ein „Bekennen der Taten Jahwes" (55) in fünf großen Kap. aufzuzeigen: 1. in der hebräischen Bibel, 2. der Weisheit Salomons, 3. der rabbinischen Literatur, 4. den Targumim und schließlich 5. im Joh.-Ev. Darüberhinaus werden u. a. noch Texte aus den Kirchenvätern und mittelalterlichen jüdischen Midraschsammlungen herangezogen.

Zunächst wird die biblische Erzählung in Num 21,4–9 ausführlich analysiert; ihre Zielsetzung in der heutigen Gestalt sei es, vor allem auf dem Hintergrund des Berichtes von der Zerstörung des (Götzenbildes) der ehernen Schlange in 2Kön 18,4 ihren Ursprung in der göttlichen Anweisung nachzuweisen und daher ihre – trotz des Bilderverbotes – ursprüngliche Berechtigung zu betonen. Der kulturgeschichtliche Hintergrund könnte – will man sich nicht mit allgemeinen Hinweisen auf die verbreitete Wertschätzung der Schlange und ihrer mannigfaltigen Eigenschaften in den verschiedensten Kulturkreisen, so auch im babylonischen, kananäischen und phönikischen, begnügen – insbesondere auf midianitischen Einfluß hinweisen: Im midianitischen Zeltheiligtum aus dem 12. Jh. wurde u. a. „eine 12 cm lange Kupferschlange mit vergoldetem Kopf" (90) gefunden. Bedenkt man, daß der Schwiegervater des Mose midianitischer Priester war, so scheinen Zusammenhänge nicht ausgeschlossen.

Auch im Buch der Weisheit ist die die Begebenheit der ehernen Schlange aufgreifende Erzählung 16,5–14 in den Kontext des Exodusgeschehens eingebettet. In dieser Aktualisierung der Geschichte für die Gegenwart ist die Vorgeschichte der Heilstat (Murren, Strafe, Einsicht, Fürbitte) unerheblich und daher entbehrlich; entscheidend sowohl bei der Bestrafung als auch bei der Errettung ist das Wort Gottes. Die Bestrafung der (ägyptischen) Feinde Israels ist endgültig; sie gehen an den Plagen zugrunde, da sich Gott ihrer nicht erbarmt. Doch die Bestrafung Israels war von Anfang an nicht als endgültige Vernichtung gedacht, sondern als erzieherische Warnung, als „Erinnerung an deine Worte". War schon im Numeritext die Heilung an eine Bedingung geknüpft, nämlich das Befolgen der göttlichen Anweisung des Aufblikkens zum Schlangenpanier, also letztlich an den *vertrauenden Gehorsam,* so wird hier expressis verbis gesagt, daß die (gar nicht genannte) eherne Schlange nur *„Zeichen* der Rettung" war und zwar Zeichen zur *Erinnerung des Nomos,* das Hinwendung, also Umkehr, erfordert, das selbst jedoch keinerlei Heilskraft besitzt; Rettung schenken einzig das Wort und das Erbarmen Gottes. Durch die Heilung der durch Schlangenbiß Todgeweihten erweist sich Gott – im Gegensatz zum Menschen, der nur töten kann – als Herr über Leben und Tod.

Auch Mischna Rosh ha-Shana III 8 – ein Text, den der Vf. für ein liturgisches Fragment, möglicherweise zum Purimfest (Num 21,8 wird

in Verbindung mit Ex 17,11 ausgelegt) hält – läßt keinen Zweifel, daß es nicht die Schlange ist, die tötet oder belebt. Tod oder Leben – nur Gott gebietet darüber – sind abhängig davon, ob die Israeliten beim Hochblicken ihr Herz ihrem Vater im Himmel unterwerfen oder nicht. Nicht die Tat als solche ist entscheidend, sondern die *„Ausrichtung des Herzens auf Gott"* (215; vgl. auch TPsJ und PRE 54).

In den Mekhiltot ist die inhaltliche Aussage – bei formal gleichem Aufbau wie in mRH – etwas anders akzentuiert: In MekhY schenkt Gott dann Heilung, wenn Israel beim Blick auf (die Schlange des) Mose an Gott, der den Befehl erteilte, *glaubt;* MekhSh betont zusätzlich die tätige Erfüllung des Willens Gottes durch Israel als Heilsbedingung, TFrag die *betende Hinwendung* zum Vater im Himmel.

In NumR XIX – hier wird die ganze Perikope Num 21,4–9 mit Schwerpunkt auf den Versen 4–7 ausgelegt – wird (wie auch in MTeh 120,3 und – sehr viel kürzer – PRE 54) eine Verbindung hergestellt zwischen Paradieses- und Wüstenschlange. Besonderes Gewicht liegt hier auf der Versündigung Israels durch „verleumderisches Murren", seiner Umkehr und der Fürsprache des Mose. In PRE erfolgt die Fürsprache aus eigenem Antrieb des Mose, ohne daß das Volk Einsicht und Umkehr signalisierte. In CN (ähnlich TFrag, stärker abweichend TPsJ) folgt auf das Murren Israels die Gegenüberstellung der Wohltaten Gottes durch eine Bat Qol, die in „Anklage und Urteilsspruch", dem das Aussenden der „brennenden Schlangen" (310) folgt, mündet. Gerade eine solche ausführliche Aggada zeigt den „genetischen Zusammenhang" (355) der palästinischen Targumim, obwohl sie andererseits mit ihren Abweichungen und ihrem Sondergut ihre „je eigenen Schwerpunkte setzen" (357) – eine Erkenntnis, die zwar keineswegs neu ist, hier aber durch eine weitere Einzeluntersuchung bestätigt wird.

Joh 3,14f ist nicht eigentlich eine Auslegung von Num – der Vf. spricht denn auch von „typologischer Auslegung" –, sondern Num dient vor allem als Kontrastvorlage für die jesuanische Heilsverheißung: Der Erhöhung der Mose-Schlange in der Vergangenheit entspricht die auf die zukünftige Kreuzigung anspielende des „Menschensohnes". Der Gegensatz wird nicht ausgeführt, aber die Tragweite des Postulates der Erhöhung des „Menschensohnes" wird in seiner Gänze erst deutlich auf dem Hintergrund des Numerigeschehens: die Rettung der Israeliten zum „zeitlich-irdischen Leben" (405) gegenüber der Verheißung des ewigen Lebens an alle (an den „Menschensohn") Glaubenden.

Obwohl der Vf. seine Ergebnisse aus der Analyse jüdischer Texte nicht nur in die Deutung christlicher Texte einbringt, sondern sie dem theologisch entscheidend Neuen der christlichen Interpretation der biblischen Erzählung letztlich unterordnet, ist er doch seinem erklärten Ziel, nicht in den alten Theologenfehler zu verfallen und jüdische Texte einer „interpretatio christiana" (57) zu unterziehen, sondern deren eigenständigen „Aussagewert" herauszustellen, weitgehend treugeblieben.

Das Auswahlkriterium, welche Texte analysiert wurden und welche nicht, scheint nicht so sehr ein zeitliches („frühjüdisch") gewesen zu sein, als vielmehr theologische „Ergiebigkeit". Anders ist es kaum erklärlich, daß zwar NumR XIX, nicht aber yRH III 8–9 (wovon nur ein Teil und der teilweise nur als Fußnote) zusammenhängend besprochen wird. Bedauern wird man, daß die vergleichsweise recht summarische Darlegung von Philons allegorischer Auslegung von Num in die minutiöse Analyse von Weisheit einbezogen wurde. Gerade die Tatsache, daß Philons Deutung von Num „irgendwie abseits vom großen Strom der jüdischen Auslegung dieser Perikope" (182) bleibt, hätte eine genauere Untersuchung nicht ausschließen, sondern gerade erstrebenswert machen sollen. Darüberhinaus wäre – wenn eben auch sonst talmudische Texte herangezogen werden – ein Vergleich der (oder wenigstens ein Hinweis auf die) beiden extrem verschiedenen Auslegungen des betonten „mache *dir* einen śaraf„ bei Philon und im babylonischen Talmud (bAZ 44a, wo Num 21,8 mit 2Kön 18,4 verknüpft ist) sicher von besonderem Reiz gewesen. Andererseits kann man es dem Vf., der dank dessen, daß er sich keineswegs auf die frühe jüdische Literatur beschränkte, eine Fülle von Texten heranzog, kaum verdenken, daß er irgendwo den Schlußstrich zog.

Die Arbeit ist als „traditionsgeschichtliche Studie" bezeichnet, doch werden oft auch andere methodische Ansätze wie Text-, Formen- und Gattungskritik, Motiv- und Traditionskritik sowie Kompositions- und Redaktionskritik (in enger Anlehung an den UTB-Band „Exegese des Alten Testaments". Heidelberg 1973) herangezogen, und zwar umso ausführlicher (insbesondere die Textkritik), je breiter die zugängliche Überlieferung bzw. je bessere Textausgaben verfügbar sind. Gerade auch die traditionsgeschichtlichen Untersuchungen sind ungemein interessant und aufschlußreich, geraten aber bisweilen ungerechtfertigt ins Uferlose. So sind z. B. die nachdrücklichen Hinweise zum TFrag 21,9 auf die Fürbittenfunktion des Mose und anderer biblischer Gestalten (330ff), obwohl im Targumtext davon – möglicherweise wegen Textausfall – gar nicht die Rede ist (die von den Schlangen Gebissenen sind die Betenden), hier fehl am Platz und irreführend – zumal dieses Thema an anderer, passenderer Stelle ausführlich dargestellt wird.

Im großen und ganzen ist diese breit angelegte Untersuchung gründlich gearbeitet. Daß bei der „Materialfülle" Einzelaussagen sich als irrig erweisen oder manche Ergebnisse zum Widerspruch reizen, ist eher selbstverständlich. Dies gilt insbesondere für die rabbinische Literatur, wo trotz großer Belesenheit des Vf.s manches unbefriedigend bleibt. Auch bleiben Bemerkungen etwa über die Redaktion der Mischna durch R. Jehuda ha-Naśi oder die Zuschreibung der Tannaitischen Midraschim an die Schulen R. Yishmaels bzw. R. Aqivas hinter dem Forschungsstand bzw. Problembewußtsein zurück.

Verschiedene Irrtümer z. B. beim Übersetzen (so heißt beispielsweise 78 'šr ᶜśh mošh nicht „die Mose hatte anfertigen lassen" [richtig 77], oder 218f fehlt in Version B zweimal das fragende, eine negative Antwort provozierende „etwa?!", obwohl der hebräische Text hier mit Version A übereinstimmt – das ist namentlich bei synoptisch gebotenen Texten irreführend) und ungenaue oder sogar widersprüchliche Aussagen (so heißt es etwa bezüglich einer Auslegung in mRH bzw. den Mekhiltot einerseits, Ex 17,11 werde durch Num 21,8f gedeutet [so 220,248,455], andererseits, die Auslegung von Num 21,4–9 erfolge „im Licht von Ex 17,8–16" oder „eher" umgekehrt [431] und schließlich, richtig, es handle sich um eine „analoge Auslegung von Ex 17,11 und Num 21,8f" [283] hätten spätestens beim Korrekturlesen auffallen und vermieden werden sollen. Bedauerlich ist auch die recht unkritische Verwendung des Terminus „Drache" (vgl. hierzu die Untersuchung der Rezensentin *Dᵉrāgôn* und Götzendienst. Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZ III 3. Frankfurt/M., Bern 1982). Schließlich sei noch das ansprechende Äußere des Buches genannt; auch halten sich – gemessen am Umfang – Tipp- und sprachliche Fehler in engen Grenzen.

Insgesamt eine materialreiche, lesenswerte Untersuchung!

Frankfurt a. M. Margarete Schlüter

Thompson, Alden Lloyd: **Responsibility for Evil in the Theodicy of IV Ezra.** A Study Illustrating the Significance of Form and Structure for the Meaning of the Book. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1977). XVI, 395 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Series Number 29) kart. $ 6.–

Diese Untersuchung zu IV Esra versucht, eines der Hauptthemen dieser Apokalypse herauszuheben und darzustellen. Das geschieht jedoch nicht in einer systematischen Zusammenstellung, Ordnung und Bewertung der Aussagen über das Böse, die in dem Buch enthalten sind. Th. ist vielmehr betrebt – und dies ist dem Charakter der Esra-Schrift besser angemessen als eine Systematisierung von Inhalten –, das Ringen des Autors mit dem Problem des Bösen zu verfolgen.

Im 1. Kap. (5–82) gibt Th. einen Überblick über die Anschauungen des Judentums (um 100 n. Chr.) bezüglich der Entstehung und Verbreitung des Bösen (des Übels) und der Versuche, die Verantwortlichkeit dafür festzustellen. Das physische Übel und das moralische Böse werden, wie dann auch während der ganzen Studie, unterschieden und nacheinander besprochen. Dabei wird ausführlich die Frage nach der Verantwortlichkeit für beide, wie sie das AT, das palästinensische und das hellenistische Judentum sie stellt und zu lösen versucht, nachgegangen. IV Exra und syr Baruch werden, da sie dann ausführlich behandelt werden sollen, nur jeweils angesprochen. Die Zusammenfassung der Feststellungen dient zugleich als Hinführung zum Problem in IV Esra. Damit wird auch die inhaltliche Blickrichtung für die anschließende Untersuchung in gewissem Umfang festgelegt. Das geschieht im besonderen in der Frage nach der Verantwortlichkeit für das Böse und das Übel, insofern sich das Problem (66) in folgender Weise zuspitzt: Weil im hellenistischen Judentum die Lösung in Richtung eines metaphysischen Dualismus gesucht wird, öffnet sich die Tür für jüdische und christliche gnostische Abweichungen. Vielfach werde IV Esra heute so verstanden, daß Esra der Sprecher einer abweichenden gnostischen Häresie, Uriel aber der Verteidiger der pharisäischen Tradition sei.

Die dialogische Struktur des Buches legt in der Tat eine Rollenteilung zwischen Esra und Uriel nahe. Das zu lösende Problem ist nach Th. im wesentlichen also dieses: Repräsentiert Esra die gnostische Sicht, so daß er das Buch zu einer Art von antignostischer Polemik macht, oder arbeiten beide, Esra und Uriel, an der Frage des Übels innerhalb der akzeptierten Grenzen der Orthodoxie, wobei sie, wenn auch in einer scharfen Form, den Kampf darstellen, der das jüdische Volk durch seine leidvolle Geschichte hindurch anscheinend gequält hat? Th. entscheidet sich für die zweite Sicht: Der Autor habe die

Elemente der Lösung des genannten Problems auf beide Dialogpartner verteilt. Damit sind die Basis und die Richtung gewonnen, auf denen argumentiert wird.

Das 2. Kap. (83–120) äußert sich kurz zu Einleitungsfragen (Name, Hss, Übersetzungen, Sprache des Urtextes) und gibt einen Überblick über die Forschung zu IV Esra. Zum Schluß werden die Autoren noch einmal besonders erwähnt, die zu den drei für die Studie wichtigen Aspekten (Sieben-Episoden-Struktur, Dialogform, Absicht des Verfassers) am meisten beigetragen haben.

So zeichnet sich in den beiden ersten Kap. der Ansatz für die Deutung des Inhalts und der Aussageabsicht des Vf.s von IV Esra klar ab, der im 3. Kap. (121–156), auch mit einem Vergleich von syr Bar, noch einmal überdacht und präzisiert wird: das Sieben-Episoden-Schema und die Dialog-Struktur in IV Esra.

Innerhalb der sieben Visionen und des Schemas, das ebenfalls für syr Baruch angenommen wird, werden die verschiedenen literarischen Einheiten (various literary units 122) herausgehoben: a) Bitte um Erleuchtung (mit und ohne Klage); b) Dialog mit dem Engel (oder mit Gott); c) Vision (oder „Offenbarung"); d) Interpretation oder Antwort des Engels (oder Gottes); e) Unterredung mit dem Volk; f) Epilog (Erzählung in IV Esra: 14,37–48; Brief in syr Bar: 77,18–87,1); g) Anfängliche Unterweisung oder Befehl Gottes (nur in syr Bar: 1,1–2,2; 13,1–12); h) Klage (siehe a). Doch gerade hier erheben sich bei einer kritischen Prüfung Bedenken. Th. selbst gesteht, daß „a pattern however, is not so clear in II Baruch" (124). Auch für IV Esra kann man nicht bezüglich der von Th. genannten Abschnitte von einem „pattern" oder von einem gleichgebauten Schema sprechen. Die lange 3. Vision enthält nach Th. nur a) und b). Ebensowenig sollte man von literarischen Einheiten reden, eher von angewendeten Redeformen, die innerhalb der großen Abschnitte (Visionen) zur Anwendung gelangen. Hier hat K. Koch, Esras erste Vision. Weltzeiten und Weg des Höchsten: BZ N.F. 22 (1978) 46–75, einen besseren Weg gewiesen. Positiv erscheint an dem von Th. gewählten Ansatz, daß er mit den literarischen Gegebenheiten, wie sie vom Autor des Buches eingebracht wurden, ernst macht mit der Einteilung in sieben Visionen und mit der Dialogform. Letztere, die in der Tat für das gestellte Thema der Studie wichtiger ist als die Gliederung von IV Esra in sieben Visionen, wird näher ins Auge gefaßt, allerdings nicht nach der formal literarischen Seite, sondern mit einer Charakterisierung des Sehers und seiner Funktion wie auch des göttlichen Gesprächspartners und dessen Funktion.

Im 4. Kap. (157–256) folgt die eigentliche thematische Untersuchung unter dem Titel: „From Lament over Israel, to lament over all mankind, to consolation for Israel: the form and structure of IV Ezra as the key to the author's argument." Dabei werden die einzelnen Visionen in folgender Hinsicht durchgesprochen: in 1, 2 und 3 jeweils die Entfaltung und der Gebrauch der Begriffspaare „einer/viele" und „viele/wenige", in 4 der Übergang von der Sorge für die Vielen zur Tröstung des Einen und schließlich für die Visionen 5–7 insgesamt die Haltung des Autors, der vom Pessimismus zu einem vorsichtigen Optimismus übergegangen ist, gegenüber seinem Problem.

Von diesem Durchgang durch die verschiedenen Aspekte in der Haltung des Autors von IV Esra zu der Heilsmöglichkeit der Menschen bzw. Israels aus, stellt sich für Th. im 5. Kap. (257–294) die Frage nach dem Inhalt des Theodizee-Problems, das im Grunde bei allen Anfragen Esras und den Antworten Uriels sowie in den visionären Stücken immer mitverhandelt wird. Man muß Th. zustimmen, wenn er sagt, daß es in 10,15.16 in der Aussage, dem Beschluß Gottes sei recht zu geben, aufgezeigt ist, und daß seine „Theodizee" in dem Rat, das Unglück standhaft zu ertragen, typisch zum Ausdruck kommt. Was den Inhalt des Problems anbelangt, kommt Th. zu der Auffassung, der Autor sorge sich mehr um die gegenwärtige Not als um das kommende Gericht, mehr um Israel als um alle Menschen, mehr um das physische als das moralische Übel in den Visionen 1,2 und – in geringerem Maß – auch in 4–7. Umgekehrt sei es in der 3. Vision bei der Argumentation mit den Begriffen „viele/wenige", doch liege hier seine eigentliche Schwierigkeit und sein Interesse. Das lasse sich auch anderwärts zeigen. Wenn aber das eigentliche Problem des Autors das moralische Übel ist, welche Lösung bietet er an?

Dies wird im 6. Kap. (295–353) nach zwei Richtungen hin untersucht: Bietet der Autor eine rationale oder eine erfahrungsmäßige Lösung an? Die Antwort ist: Es gibt keine effektive rationale Lösung der Theodizee in IV Esra (340), wenn auch Gott am Ende als gerechter Richter gerechtfertigt erscheint (14,30). Wenn aber Gott gerecht ist, dann ist das Leben in dieser bösen Zeit dennoch zu ertragen. Am Ende hebt Th. noch einmal die Hauptlinien der Untersuchung heraus und faßt seine Ergebnisse zusammen (355–357). – Zur Anlage des Buches ist zu sagen, daß die Anmerkungen nach jedem Kapitel stehen, Literatur- und Stellenverzeichnis sind beigegeben.

Th. hat gezeigt, daß man bei der Interpretation von IV Esra die beiden im Dialog miteinander ringenden Personen nicht auseinanderreißen und als häretische und orthodoxe Position einander gegenüberstellen darf. Was den Autor bewegt und was er sagen will, kommt in beiden mittels der dialogischen Auseinandersetzung zum Ausdruck. Hier wäre aber auch auf die einzelnen Gesprächsgänge innerhalb der „Visionen" zu achten, in denen je in eigener Weise die Anfrage gestellt und darauf geantwortet wird. Sicherlich hat die Wahl eines bestimmten Themas, das ohne Zweifel zentral ist für den Autor von IV Esra, und seine Abhandlung anhand der Aussagen des Buches ihre volle Berechtigung. Im Gegenzug sollte jedoch auch vom Text her eruiert werden, was den Autor bewegt und in welcher Weise. Dem Vf. der vorliegenden Untersuchung aber darf dafür gedankt werden, daß er die Bedeutung der Struktur und Form der Esra-Apokalypse für die Erfassung ihres Grundthemas gezeigt und dieses in sorgfältiger Untersuchung dargestellt hat.

Würzburg Josef Schreiner

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien. Die vollständigen Synopsen nach Markus, nach Mattäus, nach Lukas, mit den Parallelen aus dem Johannes-Evangelium und den nicht-kanonischen Vergleichstexten sowie einer Auswahlkonkordanz. Bearbeitet und konkordant übersetzt von R. Pesch in Zusammenarbeit mit U. Wilckens und R. Kratz. Vier Einzelbände in Schuber. – Gütersloh: G. Mohn 1980. Insgesamt 395 S. kart. DM 58.–

Pesch und seine Mitarbeiter stellen hier das seit längerer Zeit angekündigte Synoptische Arbeitsbuch vor. Die Publikation hatte sich verzögert, weil – entgegen der ursprünglichen Planung – die Absicht nicht realisierbar war, „dem Synopsentext die anerkannte und bewährte Übersetzung des NT von U. Wilckens zugrunde zu legen" (Bd 1, Vorwort). Neu an diesem Arbeitsbuch ist, daß hier imgrunde drei Synopsen vorgelegt werden. Während die bisherigen Synopsen den fortlaufenden Mk-Text und die ihm zugeordneten Parallelen von Mt und Lk boten, praktisch also eine Mk-Synopse darstellten, enthält das jetzt vorliegende synoptische Arbeitsbuch neben dem sonst üblichen Markusfaden auch den durchgehenden Mt- und Lk-Text. Bei diesem Entwurf wird jedoch nicht die von den Herausgebern vertretene Zweiquellentheorie preisgegeben (vgl. Bd 1 Einleitung I); aber er macht es möglich, die jeweils eigene literarische Konzeption und damit die redaktionelle Bearbeitung der Vorlagen aufgrund eines bestimmten theologischen Vorverständnisses deutlich sichtbar werden zu lassen. „Der Leser soll jedes der drei Evangelien in seinem eigenen Textzusammenhang vollständig vor Augen haben und durch die beigegebenen Parallelen den jeweils besonderen Aspekt wahrnehmen können, unter dem jeder der drei Evangelisten die ihm vorgegebene Jesus-Überlieferung in verschiedener Weise gestaltet und interpretiert hat" (Bd 1, S 11).

Die Anlage des Synoptischen Arbeitsbuches ergibt sich somit konsequenterweise aus dem präsumierten literarischen Abhängigkeitsverhältnis:

Bd 1 hat (neben einem kurzen Vorwort und einer ausführlichen Einleitung) das Mk-Ev., Bd 2 das Mt- und Bd 3 das Lk-Ev. zum Inhalt. Jedem der drei Bde ist ein Inhaltsverzeichnis beigefügt, das nach kleineren oder größeren literarischen Einheiten aufgeteilt ist, die jeweils mit einem den Inhalt wiedergebenden Kurztitel versehen sind. Bd 4 bietet eine Auswahlkonkordanz, die es dem Leser ermöglichen soll, den Wortgebrauch der 3 Evangelisten „in Übereinstimmung und Differenz" (Bd 4, 5) zu erkennen. Sie zu erstellen bereitete begreiflicherweise nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Zunächst mußte eine konkordante Übersetzung erarbeitet werden, was notwendigerweise zu sprachlichen Härten führte; sie wurden bewußt in Kauf genommen, da ja der Leser „Übereinstimmungen und Abweichungen im Wortlaut der Texte umfassend, d. h. nicht nur in den unmittelbaren Paralleltexten, sondern über die ganzen Evangelien hin", erkennen soll (Bd 1, 11). Andererseits weisen die Unterschiede der griechischen und deutschen Sprache Grenzen auf, die eine konsequent-konkordante Übersetzung unmöglich machten. Damit aber wurden auch für die Auswahlkonkordanz Grenzen gezogen. So war nicht nur eine Beschränkung auf häufig vorkommende und sachlich relevante Termini notwendig; es wurde darüber hinaus auch deutlich, daß griechische Wörter von Text zu Text eine andere Bedeutung gewinnen können und deshalb mit jeweils anderen deutschen Wörtern wiedergegeben werden müssen. Die Hrsg. haben dem Rechnung getragen dadurch, daß sie durch Verweise und Zeichen zu erkennen geben, wo die konkordante Übersetzung nicht durchgehalten worden ist.

Als Zielgruppen, für die das Synoptische Arbeitsbuch gedacht ist, nennen die Hrsg. Studenten der Theologie (besonders die verschiedenen Stufenlehrer-Studenten), Pastoren und Lehrer im Religionsunterricht (vor allem auf der gymnasialen Oberstufe) und die vielfältigen Gruppen der kirchlichen Erwachsenenbildung. Zweifellos bedeutet das

Arbeitsbuch (nicht zuletzt wegen seiner handlichen, viergeteilten Form) eine Erleichterung für die praktische Bibelarbeit. Allerdings – und das wird auch von den Hrsg. betont – ersetzt es nicht den griechischen Text (mit kritischem Apparat) und eine vollständige griechische Konkordanz. Das aber heißt dann konkret, daß die intendierte Hilfe für die praktische Bibelarbeit in einem nicht geringen Ausmaß auf Kosten des am griechischen Text orientierten Quellenstudiums gewonnen wird.

So können etwa die Verweise auf andere Lesarten nur unvollständig ihre Funktion erfüllen; sie fordern den Gebrauch einer kritischen Ausgabe des NT geradezu heraus. Im Wissen um diese Schwierigkeit haben sich die Hrsg. zu Recht die geforderte Zurückhaltung auferlegt. Ähnlich ist es mit dem zum besseren Verständnis gebotenen Vergleichsstoff (entweder in einer 4. Spalte vorwiegend aus dem kanonischen Joh-Ev. oder aus dem apokryphen Tomas-Ev. beigefügt oder in den Fußnoten durch Verweise angezeigt; hierbei ist allerdings die gewählte Methode nicht immer einsichtig); auch er bedarf der sorgfältigen Kontrolle und der Verifizierung am Originaltext.

Der Rez. teilt uneingeschränkt die Hoffnung der Hrsg., „daß sich dieses Buch ... als nützlich und hilfreich erweisen wird" (Bd 1, 12). Und er möchte den Wunsch hinzufügen, daß sowohl „Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien" als auch „So liest man synoptisch I–V" (ebenfalls von R. Pesch bei J. Knecht, Frankfurt 1975–79, herausgegeben) vielen Lesern den Zugang zu den „Quellen lebendigen Wassers" neu erschließen mögen, der ihnen vielleicht bisher – aus welchen Gründen auch immer – ganz oder teilweise verschlossen war (der Hinweis darf nicht fehlen, daß bei einer Neuauflage eine Reihe von Fehlern korrigiert werden müssen).

Bochum Alexander Sand

Blank, Rainer: **Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann.** – Basel: F. Reinhardt 1981. 221 S. (Theol. Dissertationen XVI) kart. SFr 38,–

Die bei B. Reicke in Basel gefertigte Diss. versucht „ein kritisches Nachdenken der formgeschichtlichen Thesen und Ausführungen der beiden Forscher" (9) in einem jeweiligen Durchgang durch „Die Formgeschichte des Evangeliums" (11ff) und „Die Geschichte der synoptischen Tradition" (89ff). Blank zeigt auf, wie für beide Forscher die „grundsätzliche Diskontinuität zwischen Jesus und der Gemeinde" Voraussetzung, die „Eschatologie" bei Dibelius, das „religionsgeschichtliche Verständnis" bei Bultmann der „Interpretationsrahmen" ihrer Untersuchungen waren. Beide waren vom Evolutionsgedanken bestimmt, den die Folkloristik in die Betrachtung von „Volksüberlieferung" eingeführt hatte, und beide suchten daher nach ursprünglichen „Reinformen". Blank sucht kritisch nachzuweisen, wie sich solche „Vorentscheidungen" in den Details der klassischen Werke der Formgeschichte auswirkten; besonders hebt er auch auf die – s. E. falsche – Vorentscheidung der Zweiquellenhypothese ab. So sehr gegenüber einem immer noch verbreiteten Umgang mit den „Klassikern" als Orakeln mit unbestrittener Autorität jetzt deutliche Warnzeichen gesetzt sind, so unbefriedigt läßt den Leser die Arbeit B.s (trotz der begrenzten Zielsetzung) hinsichtlich einer neuen Gesamtperspektive wie in der Detaildiskussion.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Wanke, Joachim: **„Bezugs- und Kommentarworte" in den synoptischen Evangelien.** Beobachtungen zur Interpretationsgeschichte der Herrenworte in der vorevangelischen Überlieferung. – Leipzig: St. Benno 1981. XIV, 117 S. (Erfurter Theologische Studien 44) kart., DDR M 14.80

Die vorliegende Untersuchung versteht sich als einen Beitrag zur Traditionsgeschichte der synoptischen Evangelien; der Nachdruck liegt auf dem Nachweis der These, daß die überlieferten Herrenworte „in irgendeiner Weise Gegenstand eigener interpretierender Bemühungen" waren (3). Hinter diesen interpretierenden Veränderungen stand das Bestreben, „die überkommenen Sätze für den veränderten Alltag verständlich und gegebenenfalls praktikabel zu machen" (4). Im Verlauf dieses Prozesses spielte die sekundäre Verknüpfung von Jesuslogien im Frühstadium der synoptischen Überlieferung eine besondere Rolle (5–8). Erweist sich diese Verknüpfung als ein „Kommentarvorgang", müßte sich ein vorgegebenes „Bezugswort" aufzeigen lassen, dem dann ein „Kommentarwort" zugeordnet wurde (8–10); dabei bezeichnen die beiden (zunächst rein formalen) Begriffe „ihrem traditionsgeschichtlichen Ursprung nach eigenständige und in sich einheitliche Überlieferungen" (10–13). Der Vf. räumt ein, daß teilweise nur mit hypothetischen Urteilen argumentiert werden kann, da sich die form- und traditionsgeschichtlichen Abgrenzungen „kleiner Einheiten" nur „partiell verifizieren" lassen (11; vgl. auch 13); ist doch die Erkenntnis der Formkritik zu beachten, daß am Anfang eines Überlieferungsprozesses die kleine Einheit steht, die dann im Verlauf des Traditionsprozesses zu größeren Spruchgruppen bzw. zu Redekompositionen zusammengefaßt wurden (vgl. 13–17). Methodisch ergibt sich daraus, daß von der kleinsten erkennbaren Spruchkomposition auszugehen ist (14.15), die „aus dem praktischen Umgang mit Jesuslogien in Verkündigung und Unterweisung" erwachsen sind (16).

Mit diesen grundsätzlichen Erwägungen ist die Thematik, aber auch der Aufbau der vorliegenden Arbeit angezeigt. Nach dem 1. Teil (Zur Einführung: Forschungssituation und Aufgabe [3–18]) behandelt der 2. Teil „Frühe ‚Bezugs- und Kommentarworte' in der synoptischen Tradition" (21–99). Der 3. Teil schließlich bietet eine Zusammenfassung: „Abschließende Wertung und Ausblick" (103–117). Ein umfangreiches Literaturverzeichnis ist der Arbeit vorangestellt: IX–XIII. Den größten Raum nehmen die Einzelanalysen des 2. Teils ein, die mit Hilfe einer sorgfältigen Exegese und eines konsequenten synoptischen Vergleichs die These einer sekundären Verknüpfung in der vorliterarischen Tradition zu erhärten versuchen. Ein erster Abschnitt behandelt 12 Logienkombinationen in der Redequelle (21–81), ein zweiter 4 Verbindungen in der vormarkinischen Überlieferung (82–99).

Die Einzelanalyse geschieht nach folgendem Schema: I. redaktions- und überlieferungskritische Untersuchung; II. motivkritische Analyse des Bezugswortes; III. Untersuchung der Aussageintention des Kommentarwortes, und IV. das die Verklammerung auslösende Interesse.

Bei den Texten handelt es sich um eine „Auswahl" (18 und 103) mit exemplarischer Bedeutung. Gerade die Einzelexegese macht immer wieder deutlich, daß sich überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen stets auf unsicherem Boden bewegen und auf Vermutungen angewiesen sind. Dagegen ist grundsätzlich nichts einzuwenden; fragwürdig wird dieses Vorgehen jedoch dann, wenn aus den Vermutungen „sichere" Schlüsse gezogen werden.

Als Ergebnis der Analyse ausgewählter Texte hält der Vf. fest (vgl. 103–117): Der Begriff „Kommentarwort" bringt einen „traditionsgeschichtlich verifizierbaren Sachverhalt in der frühen Überlieferungsphase des synoptischen Logienmaterials zum Ausdruck" (103). Theologisch gesehen (vgl. „Thematische Aspekte ..." 108–112) verweisen die meisten Logienverknüpfungen auf eine Kommentierungstendenz, „die sich mit dem Stichwort ‚Christologisierung' des Überlieferungsmaterials kennzeichnen" läßt (108). Einige Kommentarworte drücken ein Interesse an bestimmten Funktionen des Gemeindelebens aus (110); aber auch das Motiv vom „heilsgeschichtlichen Rückblick" (111) und von der „parānetischen Zuspitzung" (112) ist vorhanden. Aus der gezielten Koordination von Herrenworten ist zu ersehen, daß die Worte Jesu bereits in den Anfängen der Überlieferungsgeschichte als normative Größen angesehen wurden. Möglicherweise sind die Bezugsworte als Kristallisationskerne der Redegut-Überlieferung Bestandteil der ältesten Jesus-Überlieferung; wegen der verschiedenen Verbindungsmotive dürfte eine genaue Bestimmung des „Sitzes im Leben" (etwa Tauf- und Gemeindeunterweisung) nicht möglich sein.

Der Vf. hat sich in der umfangmäßig kleinen, aber inhaltlich konzentrierten Schrift einem Gebiet der Exegese zugewandt, das besonders in jüngster Zeit die ntl Forschung bestimmt hat, der Frage nämlich: Ist es möglich, in der vorliterarischen Phase der Jesusüberlieferung konkrete Aktivitäten der urchristlichen Tradenten auszumachen? Am Beispiel formaler, nämlich formkritischer Indizien kann der Vf. zeigen, daß der Überlieferungsprozeß immer auch ein von konkreten Notwendigkeiten bestimmter Veränderungsprozeß gewesen ist. An der Richtigkeit dieser These ändert auch nichts die Tatsache, daß bei der Überprüfung der vorliterarischen Phase weitgehend mit Hypothesen gearbeitet werden muß. Fragt man nach dem theologischen Ertrag der Arbeit, so ist das Ergebnis vergleichsweise dürftiger. Die vom Vf. nur kurz angedeuteten, bei der Neuinterpretation beteiligten Motive, Interessen und Aspekte sind letztlich Motive, die aufgrund einer der Tradition verpflichteten redaktionellen Tätigkeit der Evangelisten bekannt sind; gehören sie doch zu jedem lebendigen Überlieferungsprozeß, den es niemals „ohne Veränderung" geben kann (3). Die vorliegende Arbeit bestärkt somit indirekt den Vorbehalt mancher Exegeten gegenüber traditionsgeschichtlichen Untersuchungen: Sie würden zu wenig für das theologische Verständnis der in literarischer Gestalt vorliegenden Evangelien beitragen. Trotz dieses Vorbehalts ist die Untersuchung von J. W. als positiver, die Forschung weiterführender Beitrag zur Synoptikerexegese anzusehen.

Bochum Alexander Sand

Moxnes, Halvor: **Theology in Conflict.** Studies in Paul's Understanding of God in Romans. – Leiden: E. J. Brill (1980). XIV, 319 S. (Supplements to Novum Testamentum 53) Lw. hfl. 88.–

„Theologie" hat in diesem Buch ihren eigentlichsten Sinn: Wort, Rede von Gott. Einem Vorschlag seines ersten Doktorvaters, N. A.

Dahl, folgend (1 u. 6) will der Vf. die paulinischen Aussagen über Gott in ihrem Sitz im Leben der Urkirche und in ihrem literarischen Zusammenhang in der Argumentation der Briefe, also nicht als isolierte dogmatische Sätze, studieren (5f). Da Röm häufiger von Gott als von Christus spricht, bleibt dieser Brief ganz nahe an der jüdischen Theologie, und er wird ein geeignetes Objekt dieser Untersuchung, besonders Kap. 4, wo die wichtigsten Prädikationen von Gott stehen, ganz besonders dann diejenige von Röm 4,17, wo M. das Zentrum des paulinischen Gottesverständnisses findet (8f).

Der 1. Hauptteil (etwa ein Drittel des Buches) behandelt die paulinische Rede von Gott im Röm allgemein, nach einem wohlbekannten Muster in der deutschen Bibelwissenschaft: die geprägten Formeln als Ausgangspunkt (15–31). Wichtig ist aber der Inhalt der Formel und ihre Funktion in der paulinischen Argumentation (die Formulierung der Formel ist davon weitgehend bestimmt, S. 30), besonders in Röm 1–4 u. 9–11, wo die Gottesaussagen vor allem vorkommen. Hier setzt Kap. 2 die Analyse fort und bietet dann eine Exegese von vielen zentralen Stellen in Röm. Es zeigt sich, daß Paulus auf der Basis von gemeinsamen geprägten Formeln, eben mittels dieser gemeinsamen Basis, die die Kommunikation ermöglicht, für seine eigene Position im Konflikt mit den Gegnern plädiert. Ein gutes Beispiel ist der Gebrauch des Bekenntnisses zum einen Gott in Röm 3,27–31 um die These von der Rechtfertigung durch den Glauben ohne Gesetzeswerken zu stützen. – Leider wird diese These M. (41) entsprechend der verbreiteten aber m. E. falschen Übersetzung des Hab-Zitates in Röm 1,17 formuliert: „Der aus Glauen Gerechte wird leben" (statt „Der Gerechte wird aus Glauben leben") – vgl. dagegen die Par. in Gal 3,11 im Kontext und meinen Beitrag zur Frage in Stud.Theol. 32, 1978, 33–43.

Man sieht hier, wie Paulus die Tradition antithetisch deutet. Das zeigt die polemische Situation, wo die jüdische Anklage, daß die Predigt des Paulus Gotteslästerung bedeutet, von Paulus gegen die Juden selbst gewandt wird, z. B. Röm 2,23f (59f) – das Thema in Kap. 3, das auch einen Exkurs zur Polemik in den Evangelien und in der Apg enthält (69–77). Die Polemik wird im 4. Kap. zu ihrem konkreten Sitz im Leben frühchristlicher Gemeinden von Juden und Heiden in Verhältnis gesetzt. Die Soziologische Analyse urchristlicher Texte wird dann auch hier und da verwandt (88,98 – auch in anderen Zusammenhängen des Buches). Aber vor allem wird die Bultmannsche These von Theologie als Anthropologie durch die Ergebnisse hier travestiert: Von Gott zu reden ist von seinem Volk zu reden (99). Theologie wird also Ekklesiologie in der paulinischen Polemik gegen die Juden. Schwer zu verstehen und gar nicht als Ergebnis der Untersuchung einleuchtend ist aber hier die Deutung von „Juden": „be they Christian or non-Christian". (Vgl. auch 229 u. 231, weiter die Deutung vom Gal als r e j e c t i o n von „christlichen Juden", 94). Dieser Sprachgebrauch muß zumindest erklärt werden. Paulus war ja selbst eben ein christlicher Jude! Das Bedürfnis nach einem antithetischen Parallelismus (im paulinischen Stil) zur folgenden Formulierung der positiven und ekklesiologischen Funktion seiner Gottespredigt – „to express the identity of the Christian Church, for Jewish and non-Jewish Christians alike" – hat M. hier zu weit geführt.

Die nahe Verbindung zwischen den Fragen nach dem Gottesvolk und nach dem Gottesglauben tritt in Röm 4,13–22 besonders klar hervor. Darum wird dieser Abschnitt im 2. Hauptteil des Buches (in den letzten zwei Dritteln) Gegenstand einer Detailuntersuchung.

Sie wird mit der Analyse der Struktur des Kap. eingeleitet (Kap. 5). M. verfolgt dann das Thema der Abrahamsverheißung im AT, in den Apokryphen, Pseudepigraphen und Qumran-Schriften, bei Philo (bes. 130–164), in Targum und Midrasch, in Apg 7 (als ein judenchristliches Beispiel), in Hebr 11 und 1 Clem 10, wie auch im Gal (Kap. 6–7). Die Darstellung gipfelt schön in der Konzentration auf die Formel „Gott, der die Toten lebendig macht" in Röm 4,17 (Kap. 8), was dann eine gute rhetorische Inclusio mit dem 1. Kap des Buches bildet. Diese Formel wird zusammen mit dem Hintergrund im AT und in der synagogalen Liturgie wie auch mit vergleichbaren Texten bei Philo und in Joseph und Aseneth studiert – und zugleich dabei im Zusammenhang des Verses im allernächsten Kontext gesetzt, eine ganz schöne Komposition. – Etwas überraschend ist zwar dabei die Behauptung, daß der Begriff μετάνοια, der so zentral in H e l l e n i s t i c r e l i g i o s i t y sei (gemeint ist wohl „hellenistisches Judentum"), bei Paulus gar keine Rolle spielte (245). Die Anmerkung dazu (Nr. 58) sagt unrichtig, daß der Substantiv μετάνοια nur in Röm 2,4 zu finden sei. Man findet ihn ja auch in 2. Kor. 7,9 u. 10. M. spricht darüber hinaus selbst ein Paar Seiten später (253) von der Bekehrung Israels nach Röm 11 als neues Leben für die neue Gemeinschaft und dann (259) von der Bekehrung oder Berufung des Paulus.

Auch hier kann M. zeigen, daß Theologie in der Tat „Ekklesiologie wird, wenn er den Schluß zieht, daß der Zorn und die Gnade Gottes primär hermeneutisch für das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk sind (268). Diese beiden Begriffe deuten die Gottesaussage von Röm 4,17, die dann einen Sinn bekommen hat, der sehr nahe dem radikalen Ausdruck von 4,5 kommt, daß Gott den Gottlosen rechtfertigt (269). Entscheidend ist aber die christologische Umbiegung der traditionellen jüdischen Formulierung durch 4.24–25, die zugleich einen Übergang zu den folgenden Kap. 5–8 bildet, deren Thema eben Tod und Leben mit und in Christus ist (275f). Und das hat auch mit der Gründung von christlichen Gemeinden zu tun – d. h. Theologie wird auch diesmal Ekklesiologie (281f).

Die Schlußbemerkungen knüpfen wie die Einleitung noch einmal an die Diskussion in der Literatur über diesen Themen an, ja, erweitert auch die Perspektive bis zu Vergleichen mit Luther, Marcion und Befreiungstheologie wie existentialistischer Hermeneutik. Gegen Marcion und seine neueren Nachfolger unter den existentialistischen Paulusinterpreten hält M. an der antithetischen Sprache von Gott fest, von seiner Schwäche u n d von seiner Kraft, von seiner Gnade u n d von seinem Zorn. Das bleibt die einzige Art und Weise, in der sowohl seine Gegenwart in der Welt wie auch dadurch die Welt selbst gedeutet werden kann. Das ist die eindrucksvolle Schlußthese dieser schön zusammengehaltenen und leicht lesbaren Diss. an der Universität Oslo, also eine wirkliche theo-logische t h e s i s.

Die Weite der Perspektiven, die die ganze Abhandlung kennzeichnet, ist kaum überraschend, wenn man die Beschreibung des Weges des Vf.s zu seinem Buch von Oslo über Yale, Duke, Tübingen, Cambridge und London zur Verteidigung der Diss. in Oslo und Veröffentlichung bei Brill in Leiden im Vorwort liest. Diese internationale Universitätsgemeinschaft ist teilweise eine Notwendigkeit, teilweise ein Privilegium, wozu die Forscher in den kleineren Nationen besonders früh berufen werden. Man kann auch in dieser Darstellung paulinischer Theologie – wo z. B. deutsche bzw. amerikanische oder skandinavische Akzente immer noch sehr unterschiedlich und spürbar sind – ein Gleichgewicht zwischen den beiden Haupteinstellungen finden, d. h. einerseits die mehr systematisch-theologische deutsche Paulus-Deutung, z. B. in der scharfen Formulierung der These, andererseits die religionsgeschichtliche, historische, soziologische Orientierung der amerikanischen und auch skandinavischen Paulus-Forschung. Typisch skandinavisch ist sicher der ekklesiologische Akzent. Den Schüler des großen Norwegers, N. A. Dahl, der Vf. einer Diss. mit dem Titel „Das Volk Gottes", dem zusammen mit seiner schwedischen Frau dieses Buch gewidmet wird und der lange an Yale tätig war, spürt man darin, wie auch aus häufigen Zittaen (ein Index auctorum hätte das noch deutlicher gezeigt).

Hier und da geht doch m. E. dieses Gleichgewicht verloren – zugunsten der allzu theologisch-systematischen Haltung – wenn M. z. B. (trotz der soziologischen Terminologie) S. 78 sagt, daß Paulus „used Godlanguage to intensify conflicts with rival groups". Denn wo kann man im Röm die Absicht merken den Konflikt bewußt zu intensivieren? Oder andererseits im etwas pauschalen Hinweis auf die heutige Lage der christlichen Theologie in der Dritten Welt, die umittelbar mit der Exegese vom Röm in Verbindung gesetzt wird, in der Zusammenfassung des Buches (289). Auch die allzu schnellen Schlüsse aus der literarischen Form zur historischen Lage sowohl in der Darstellung eines atl Themas S. 60,122 (wurde Jahwe tatsächlich von den Nachbarvölkern gelästert? und wie können wir das dann eigentlich wissen? nur die israelitischen Prophetenaussagen sind uns ja bekannt!) als auch in der Deutung der Haltung einiger Pauluskritischen Gruppen in der römischen Gemeinde S. 218 (wir wissen ja gar nicht, wie viel Paulus selbst über Gruppen in der römischen Gemeinde wußte, aber wohl, daß er sich oft in eigenen Gemeinden gegen Kritik in den aktuellen Punkten verteildigen mußte; die Apologie in Röm kann ja dann einfach ein ihm gewohntes Thema sein oder eine Vorwegnahme einer in der stark judenchristlichen Gemeinde Roms zu erwartenden Haltung). Auch die Identifizierung des Zieles der philonischen Polemik gegen die Literalisten (140) bleibt wohl sehr unsicher (als Stütze für diese Annahme – daß sie Pharisäer waren – sollte man etwas jüngere Vf. als Wolfson und Brehier in A. 74 finden; der dort genannte Shroyer ist leider aus der Bibliographie weggefallen, soweit ich sehen kann).

Zur Detailexegese möchte ich nur in einem Punkt, gegen die Deutung von Röm 4,12, Einwände erleben. M. findet, daß Paulus hier sowohl von gläubigen als von nicht-gläubigen Beschnittenen spricht (112 A). Das finde ich unwahrscheinlich, wenn ich die Parallele in V. 11 studiere:

Es gibt hier zwei Gruppen von Gläubigen, Unbeschnittene und Beschnittene. Die komplizierte Ausdrucksweise in V. 12 hängt natürlich mit der aktuellen Argumentation zusammen, wo die s o l a c i r c u m c i s i o n e zugunsten der paulinischen (nicht lutherischen!) s o l a f i d e verneint wird, denn für die Rechtfertigung ist allein der Glauben bedeutend, wie schon beim unbeschnittenen Abraham. Vgl. auch V. 16, wo der Satz von V. 11–12 in einer etwas einfacheren, aber auch mehr mißverständlichen Form mit derselben Grundstruktur gefunden werden kann. Man könnte ja meinen, daß nach diesem Satz die Verheißung sowohl den nichtgläubigen Juden wie auch den gläubigen Heiden gelte, was vielleicht durch Röm 9–11 gestützt werden könnte. Tatsächlich finde ich nicht, daß M. eigentlich diese Deutung des Verses 16 diskutiert hat. Aber V.14 leugnet einfach total das Erbrecht der οἱ ἐκ νόμου und so muß man wohl in diesem Zusammenhang nur mit den gläubigen Juden als Kinder Abrahams und Träger der Verheißung rechnen; περιτομή wird in V. 12 als nicht nur περιτομή sondern als περιτομή vereint mit dem Glauben des unbeschnittenen Abrahams definiert. So kann Paulus ja auch einfach jede Gültigkeit der Beschneidung im nur äußeren

fleischlichen Sinne ohne wirklichen Gesetzesgehorsam in Röm 2,25–29 leugnen: Das ist gar keine Beschneidung!

Dann glaube ich persönlich nicht (nach meiner Arbeit mit den paulinischen Totenauferstehungsaussagen), daß die allgemeine Totenauferstehung als ein Argument für den Glauben an die Auferstehung Jesu unter den frühen Christen verwandt wurde (so M. 270). Was wir bei Paulus (in 1 Th 4,13–18, 1 Kor 6,14, 1 Kor 15, 2 Kor 4,14 Röm 8,1) finden, ist genau die umgekehrte Argumentation auf der Basis des Glaubens an die Auferstehung Jesu für den Glauben an die Auferstehung der Christen. Die lukanische Paulus-Deutung muß hier sehr vorsichtig als Quelle für die paulinische Theologie benutzt werden (271), was ja auch ein anderer Doktorvater M.s, J. Jervell, tut. Der Hinweis auf den Glauben an die allgemeine Totenauferstehung wäre zwar als ein Argument für die Auferstehung Jesu unter pharisäischen und hier ähnlich denkenden Juden denkbar – aber er würde ja auch unmittelbar neue Probleme für die christliche Verkündigung schaffen: warum nur Jesus, warum dieser Sonderfall der Totenauferstehung? Eine Antwort finden wir zwar in 1 Kor 15,20–23 – aber dann angesichts der Leugnung der allgemeinen Totenauferstehung, nicht der Leugnung der Auferstehung Jesu. Paulus, der ja sicher selbst pharisäisch an die Totenauferstehung vor seiner Bekehrung glaubte, zeigt dann in seinen Briefen keine Spuren der angenommenen Argumentation, auch nicht in der Verbindung zwischen der pharisäischen und der christlichen Formel in Röm 4,17 bzw. 24. Paulus will ja hier nicht die Auferstehung Jesu oder die Auferstehung der Toten beweisen, sondern auf der Basis des Auferstehungsglaubens beider Vorstellungen Identität zwischen dem Glauben Abrahams und dem Glauben der Christen hervorheben.

Fehler im Druck, im Schreiben oder in der englischen Sprache hat der Rez. natürlich gefunden, von denen wohl der ernsteste ein Paul's statt Philo's S.142 ist. (Aber auch bei der Analyse von Philo geht es natürlich eigentlich um Paulus.) Weiter: S. 6, Z. 23 ein extra that; S. 19 ein extra Punkt nach dem griech. Zitat; S. 56A das Fehlen eines s im Buchtitel bei Lövestam; S. 95, letzte Zeile ein o statt e in fellowship; S. 115, Z. 4 ein extra e; S. 123, Z. 1 ein a statt o; S. 170 ein needs statt need; S. 171 ein Old testament – Testament wäre wohl notendig; S. 88 heremeutical; S. 80, 166 ein an statt eines a. Das ist nicht sehr viel heute, wohl auch nicht bei Brill.

Aber das sind Kleinigkeiten in den wichtigen Beiträgen dieses Buches zur Exegese von Röm 4, vor allem, und allgemein zur Auslegung des Römerbriefes und damit zur paulinischen Theologie, aber auch zum Studium von Philo und seiner Deutung der Abrahamsgeschichte, ja wohl doch vor allem zur christlichen Theologie aus ihren Wurzeln, Theo-logie im eigentlichsten Sinne.

Sala H. C. C. Cavallin

Riekkinen, Vilho: **Römer 13.** Aufzeichnung und Weiterführung der exegetischen Diskussion. – Helsinki: Soumalainen Tiedeakatemia 1980. VII, 251 S. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes Humanarum Litterarum 23) kart. FIM 56.–

Die teilweise unter der Ägide von E. Schweizer gefertigte Arbeit will die wichtigsten Auslegungen von Röm 13,1–7, die die letzten 25 Jahre hervorgebracht haben, darstellen und prüfen. Wie mir scheint, informiert sie erschöpfend und ausführlich. Eine ausgefallene Hypothese wie die „dämonistische" Deutung der „Mächte" wird gar auf 36 Seiten behandelt. R. bietet die verwirrende Vielfalt der Meinungen dar, indem er sich nach den Methodenschritten der Exegese richtet.

Zuerst werden Interpolationstheorien besprochen. Von großem Gewicht für die abschließende Interpretation ist die Textkritik (25–29), bei der R. die z. T. stark von Nestle abweichenden Vorschläge und Interpunktionen von B. Bonsack übernimmt.

Z. B. soll V. 3b kein Fragesatz sein. Damit ist der Diatribe-Stil (vgl. Jak 2,20) verkannt. Obwohl V. 5 V. 1ff wieder aufgreift, soll die Lesart von P^{46}DGF indikativisch verstanden werden.

Der motiv- und religionsgeschichtliche Überblick (52–65) liefert weithin Angaben aus zweiter Hand. R. gibt die heutige sententia communis wieder, wenn er folgert, es liege eine – noch nicht in eine Haustafel aufgenommene – Tradition zugrunde, die ihre nächsten Analogien in der Weisheitsliteratur der Diasporasynagoge hat. Ob V. 6f an das Jesuswort Mk 12,17 anknüpft, wagt er nicht zu entscheiden (94). Paulus habe diese Tradition aber modifiziert. Inwieweit auch innerhalb des Textes, das bleibt bis S. 213 (V. 5) offen. Jedenfalls wird in Kap. IV deutlich, daß der vorausgehende (vor allem 12,1f) und nachfolgende Kontext als redaktioneller Rahmen gesehen werden muß. Darin stimmt R. etwa mit W. Schrage überein.

Um die Intention des Apostels bei der Aufnahme dieses Stückes zu bestimmen, kombiniert R. die vorwiegenden Thesen: Paulus habe sowohl Zelotismus, Enthusiasmus wie einem Anschluß an die römische Steuerrevolte vorbeugen wollen. Diese paränetische Absicht verhindert nun eine ordnungstheologische oder naturrechtliche Auswertung der Aussagen, obwohl R. zugeben muß, daß das Material durchaus diese Aspekte aufweist. Paulus habe es aber nur zur Illustration der Funktion der faktischen menschlichen Machthaber gebraucht. Dabei scheint R. vor allem von dem dogmatischen Bedenken geleitet, daß nur dem Christen die Erfüllung des Gotteswillens möglich ist (174f.185). Damit dem Staat keine Heilsbedeutung zukommt, wird eine eschatologische Nuance der „Verurteilung" (V. 2) bestritten (206f) und das „Gute" auf die gesellschaftliche Gerechtigkeit relativiert (195.208f). Ist diese aber auch für Christen tatsächlich nur eine „innermenschliche Angelegenheit"? Wo bleibt da der vorher herausgearbeitete Bezug auf den Kontext?

Nun faßt R. das christliche Weltverhalten im Sinn des pl „Als ob nicht", indem er mit Bonsack und wenigen Handschriften von V. 7 nach V. 8 weiterliest: „Gebt allen, wozu ihr ihnen gegenüber verpflichtet seid, weil ihr niemandem zu etwas verpflichtet seid – als dazu euch gegenseitig lieb zu haben!" (38). Darin soll das eigentlich Weiterführende in R.s Untersuchung bestehen. Leider läßt sich diese Auslegung nicht halten. Denn die Unterordnung der Christen unter die Mächte wird nicht unter die Liebe subsumiert, die V. 8 einen engeren Horizont hat. Das macht das ἀλλήλους eindeutig. Die S. 216 Anm. 2 gesammelten Stellen, besonders 1 Thess 3,12; 4,9; 5,15, beweisen gerade diese Abstufung der Liebe.

So bleibt der Eindruck, daß R. zwar fleißig die exegetische Diskussion aufgearbeitet hat, aber die gerade für den Protestanten fühlbare Peinlichkeit des Textes kann er nur mit einem Kunstgriff vertuschen. Ist das überhaupt nötig, wenn – wie R. zum Schluß aktualisiert – heutiges Handeln u. U. dem Wortlaut von Röm 13 diametral widersprechen muß (227)?

Mainz Dieter Zeller

Schröger, Friedrich: **Gemeinde im 1. Petrusbrief.** Untersuchungen zum Selbstverständnis einer christlichen Gemeinde an der Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert. – (Passau:) Passavia Universitätsverlag (1981). XII, 268 S. (Schriften der Universität Passau. Reihe Katholische Theologie Bd 1) geb. DM 48.–

Schröger beschreibt im 1. Kap. seiner Arbeit den Existenzgrund der Gemeinde: Der Mensch vor dem „In-der-Gemeinde-Sein", die „vorhersehende" Tat Gottes, die erlösende Tat Christi, der Beitrag des Menschen zur Inkorporation in die Gemeinde, sein Tun nach Bekehrung, Gläubigwerden und Taufe, die Belebung der Gemeinde durch das Pneuma. Im 2. Abschnitt ordnet der Autor die Gemeinde in den Zusammenhang der Heilsgeschichte ein, indem er sie als Volk Gottes, pneuma-erfülltes Haus und königliche Priesterschaft schildert. Das 3., 4., 5. und 6. Kap. gelten dem „Gottesdienst der Gemeinde" („Darbringung ‚Geistdurchwirkter Opfer'"), der „Organisation der Gemeinde", dem „Erscheinungsbild der Gemeinde in der Öffentlichkeit" und der „Stellung der Gemeinde zur Gesellschaftsordnung in der Welt". „Die Gestaltung des christlichen Lebens in Leiden und Diskriminierung", das „Endzeitliche Leben der Gemeinde (Eschatologische Erwartung – Ausblick auf Ende und Gericht)" und die „‚Hoffnung' als Prinzip der in der Gemeinde Lebenden" thematisiert Sch. in den Abschnitten VII–IX. Im 10. Kap. wird nach dem „sogenannte(n) paulinische(n) Charakter" der Ekklesiologie des Schreibens gefragt. Das Werk klingt aus mit einer „abschließende(n) Erwägung zur Ekklesiologie des 1. Petrusbriefes und ihrer paränetischen Funktion".

Zur Wertung der Studien könnte man drei Anmerkungen machen:

a) Von der Exegese her ist zu erwähnen, daß, während 1. Petr in der Bibelwissenschaft bis vor einigen Jahren noch ein Schattendasein fristete, er seit kurzem deutlich aufgewertet wird und daß Sch.s Buch ein wichtiger Impuls für die neue Wertschätzung dieser Schrift ist. Mit Genugtuung konnte der Rez. feststellen, daß der Autor die in seinem aus dem Jahre 1976 stammende These von „eskalierender Verfolgung" in Kleinasien (F. Schröger, Die Verfassung der Gemeinde des ersten Petrusbriefes, in: J. Hainz [Hrsg.], Kirche im Werden, München-Paderborn-Wien 1976, 239–252, hier 249) zugunsten einer differenzierten Einschätzung der zeitgeschichtlichen Situation aufgegeben hat. Positiv dürfte weiterhin sein, daß Sch. bei aller Nuancierung gegenüber früheren Studien anderer Autoren (etwa in der Frage des Charismen: 1 Petr 4,10–11, wie des paulinischen Charakters insgesamt der 1-Petr-Theologie) einige von ihnen mit seinen gelehrigen Untersuchungen im Grunde doch noch einmal bekräftigt.

Zwei kritische Hinweise seien gestattet: Sch. erwähnt im Vorwort seines Buches die frühere Arbeit eines anderen Autors zu dem ihn

selbst beschäftigenden Thema und sagt, sie sei „in vieler Hinsicht von nicht neutestamentlichen, sondern modern-theologischen Vorstellungen konzipiert" und ihre „unadäquate Diktion" verdunkle den gemeinten Sachverhalt. Dazu ist zunächst zu fragen, ob Sch. dem eigenen Ziel, „mit den aus dem neutestamentlichen Feld sich ergebenden Diktionen das Thema zu entfalten", gerecht wird. Ist der Verweis auf das 2. Vat. zur Erörterung dessen, was mit der „königlichen Priesterschar" gemeint sei (88–90), nicht modern-theologisch? Was ist im Zusammenhang der Charismenfrage (4,10–11) der Fingerzeig auf „eine protestantische Richtung, die gegen jede katholisierende Tendenz in den neutestamentlichen Texten zu Kämpfen geneigt ist" (114), anders als modern-theologisch? Wenn das 5. Kap. (125–156) die Überschrift trägt „Das soziologische Erscheinungsbild der Gruppe der Christen", wie sollte der Vf. dann ohne soziologische Begrifflichkeit auskommen? Wenn er sich mit dem „modernen Hoffnungsdenken" (104–207) auseinandersetzt, wie wäre das ohne „modern-theologische" Vorstellungen möglich? Ist die Entdeckung eines „grundlegenden Dogmas" (231) in 1. Petr nicht „modern-theologische" Diktion? Wie konnte jemand, der die Theologie in 1. Petr mit dem Empfinden der „heutigen Leser" vergleicht (234–235), ohne „modern-theologische und soziologische" Kategorien zurecht kommen? Man kann nur sagen: Gut so, daß Sch. im Verlauf seiner Arbeit nicht vor Vorstellungen und Diktionen zurückschreckt, die er bei anderen tadelt, denn nur so entgeht er biblizistischer Tautologie. Jede Textinterpretation und auch die Frage nach der Ekklesiologie von 1. Petr ist immer eine „Horizontverschmelzung" (H.-G. Gadamer), in die die Erfahrungen sowohl des Schreibenden als auch des Lesenden eingehen. Exegese nur als „Hermeneutik von hinten" (Erhebung der Zeitgeschichte) ohne „Hermeneutik von vorne" (Erfahrungen des je heutigen Menschen) wäre Pseudotheologie. Es wäre nicht zu Sch.s Schaden, wenn er sein Ansinnen, „mit den aus den biblischen Feld sich ergebenden Diktionen das Thema zu entfalten", da und dort aus dem Auge verloren hätte. Vielleicht wäre das vorliegende Buch gegenüber den früheren Veröffentlichungen, von denen es sich abzusetzen bemüht, um einiges originärer ausgefallen, wenn sich sein Vf. gerade das „moderne Hoffnungsdenken" in seinem unterschiedlichen Varianten, die es in der Universalkirche annimmt, zum Fragehorizont seiner Untersuchungen gemacht hätte.

Wer sich um ein qualitativ neues Gespräch zwischen Christen und Juden bemüht, fragt, mit welcher Begründung ein deutscher Exeget im Blick auf das Judentum an der Wende vom 1. zum 2. Jh. noch immer von „Spätjudentum" spricht (97). Trat denn das nachexilische Judentum zu dieser Zeit in eine Schlußphase ein, und können die weiteren 19 Jh.e seiner Existenz einfach vernachlässigt werden? Christliche Theologie und Bibelwissenschaft sollten sich nach Auschwitz in der Frage der Zuordnung von Judentum und Christentum überlegter artikulieren.

b) Ein pastoraltheologischer Gesichtspunkt: Sch. widmet sein Werk „besonders ... den in der Gemeinde Tätigen, den Geistlichen und Laien". Der Rez., der es in theologischer Erwachsenenbildung und Akademiearbeit nicht selten mit solchen „Praktikern" (wie es in einem vermutlich vom Verlag dem Buch beigefügten Werbeschrieb heißt) zu tun hat, möchte wissen, ob es dazu mit der Übertragung der griechischen und hebräischen Wörter und Sätze ins Deutsche getan ist. Oder hätte die Studie, um der Widmung zu entsprechen, nicht gerade von Fragestellungen des modernen Christen her konzipiert werden müssen, wie der Vf. sie auf den S. 234–235 signalisiert? Dann aber wäre das Buch um einiges anders ausgefallen. Freilich ist die im Hintergrund stehende Frage der Zuordnung von Bibelwissenschaft und Pastoraltheologie eine Aufgabe, die die Möglichkeiten eines einzelnen Theologen bei weitem übersteigt und mindestens noch eine ganze Generation von Universitätsprofessoren zu bewegen hat.

c) Schließlich sei einem deutschen Theologen, der mit einem seiner fünf Sinne auch immer beim theologischen Geschehen an den Rändern des weltkirchlichen Systems ist, noch gestattet, einen universalkirchlichen Aspekt anzusprechen. In dem schon erwähnten Werbeschreiben verweist Prof. F. Mußner auf die „Basisgemeinden" in Afrika und Südamerika. Lateinamerikanische Theologen scheuen nicht vor der Feststellung zurück, in Europa liefere die Theologie beinahe nur noch Reproduktionen von Synthesen vergangener Erkenntnisse. Lange nicht mehr allerorten in Lateinamerika spricht man heute anerkennend von deutscher Bibelwissenschaft. Für den Fall, daß unsere Exegese nicht ihre Mitverantwortung für interkontinentale Hoffnung, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Befreiung erkennt, gerät sie in Gefahr, da und dort in der Dritten Welt als belanglos oder gar gefährlich eingestuft zu werden. Deshalb kommen auch deutsche Exegeten nicht an der Gewissensfrage vorbei, aus welchem Vorverständnis und aus welcher Vorentscheidung sie ans Werk gehen. Dafür, daß Exegese auch anders, das heißt aus der Betroffenheit von Hoffnungslosigkeit, Elend und Menschenverachtung und aus einer „vorrangigen Entscheidung für die Armen" (Puebla) möglich ist, gibt es in Lateinamerika zunehmend Beispiele. Genannt sei nur der Name des in Brasilien tätigen Biblikers Carlos Mesters. Wenn deutschsprachige Pastoraltheologen und Homiliteker auf ihren Fachtagungen nach Anregungen aus Lateinamerika fragen, dann sei die Anregung auch in Richtung auf die Exegeten gestattet, sich den Anregungen eines „befreiten" und „befreienden" Umgangs mit der Bibel in Lateinamerika für die Bibelwissenschaft hierzulande zu stellen.

Lilienthal Horst Goldstein

Lindemann, Andreas: **Paulus im ältesten Christentum.** Das Bild des Apostels und die Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Marcion. – Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1979. X, 449 S. (Beiträge zur Historischen Theologie 58). Ln. DM 148.–

Die Hans Conzelmann gewidmete Göttinger Habil.-Schrift (1977) erörtert die vor-irenäische Rezeption der Größe „Paulus" von den nachpaulinischen Schriften des NT an bis hin zu Marcion. Diese Rezeption geschieht auf zwei Kanälen: Einmal werden Nachrichten über Paulus verarbeitet (also mehr biographisch), zum anderen spielt die paulinische Theologie eine bestimmte Rolle in den zwei Jh.en der Kirchengeschichte, die noch immer umstritten ist. Gegenüber der in der Forschung herrschenden Meinung, Paulus sei vor allem in den „häretischen" Gruppen, insbesondere bei Gnostikern, rezipiert worden, ist es das erklärte Ziel dieser Arbeit, den Nachweis zu führen, Paulus sei integraler Bestandteil auch der kirchlichen Tradition gewesen, abgesehen freilich vom gesetzestreuen Judenchristentum und vom Jakobusbrief.

L. geht die ntl und außerkanonischen frühchristlichen Schriften der Reihe nach durch und untersucht von Fall zu Fall die Paulus ähnlichen oder ihm möglicherweise direkt entgegengesetzten Stellen. Dabei ergibt sich ein differenziertes Bild: Für den Jakobusbrief nimmt L. an, daß er aus prinzipiellen theologischen Erwägungen heraus gegen die paulinische Theologie protestiert (251) und Dokument antipaulinischer Theologie sei. Hebr dagegen läßt sich nicht in die Geschichte der Paulusrezeption einordnen, auch eine Abgrenzung von der paulinischen Theologie wird bei ihm nicht sichtbar. Ob demgegenüber sein Christentum von „hellenistisch-jüdischer Religionsphilosophie (sic!)" gespeist ist, sei dahingestellt. 1 Petr ist ähnlich Zeuge des Versuchs der theologischen Selbstfindung des nichtpaulinischen Christentums in Kleinasien. Ob man aber deswegen schon sagen darf, dieser Brief zeige, „in welchem Ausmaß paulinisches Reden und paulinische Theologie auch diejenigen kirchlichen Kreise beeinflußte, die sich keineswegs als bewußt in paulinischer Tradition stehend empfanden" (259), ist wiederum – aus methodischen Erwägungen – fraglich.

Ein besonderes Problem ist seit jeher die Relation zwischen Paulus und Justin. L. kann zeigen, weshalb Justin Paulus nicht zitiert, versucht auch darüberhinaus zu verdeutlichen, daß Justin Röm, 1 Kor und Gal gekannt habe. So versucht Justin, ohne den Bezug auf kirchliche Tradition auszukommen.

In einem abschließenden Kap. „Zum theologischen Problem der Paulusrezeption in der Alten Kirche" kommt L. zu dem immerhin bemerkenswerten Ergebnis, daß die theologische Substanz der Paulus-Tradition, insbesondere die Rechtfertigungslehre, in der ältesten Kirche selten gesehen und ausgesprochen wurde und bei Marcion und den Gnostikern ganz fehle. Das relativiert – jedenfalls vom Standpunkt L.s aus – doch am Ende seine These die Christen der ersten beiden Jh.e betreffend nicht unerheblich. Wenn das aus der Sicht L.s zentrale theologische Anliegen des Paulus praktisch keine Rolle spielt, dann war es eben mit der Rezeption des Paulus, jedenfalls theologisch gesehen, doch nicht so weit her.

Anfragen ergeben sich aufgrund der Arbeitsweise des Vf.s: Über die Art, in der die Texte von Nag Hammadi hier zu kurz kommen, haben bereits andere geurteilt (vgl. K. Koschorke, Paulus in den Nag-Hammadi-Texten, in: ZThK 78 (1981) 177–205): L. hält sich primär an die Referate der kirchlichen Häresiologen. Darüberhinaus aber müßte die Methode dargestellt werden, nach der von Fall zu Fall entschieden wird, ob Abhängigkeit vorliegt oder nicht: Wo hört hier das Ermessen auf? Wann ist eine Parallele so „nah", daß nur die „Abhängigkeit" von Paulus infrage kommt? Besteht nicht das eigentliche Dilemma darin, daß man zwischen originär paulinischer und allgemein antiochenischer oder sonstwie in der frühesten Mission verankerter Theologie nicht säuberlich trennen kann? Steht nicht auch Paulus in einem christlichen Gemeingut bereits darin, welches zudem häufig im hellenistischen Judentum präformiert wurde? Muß wirklich alles, was paulinisch klingt, im 1. Petrusbrief oder bei Justin auf Paulus zurückgehen? Wird nicht am Ende die Rolle des Paulus gerade wegen dieser nicht diskutierten Vorfragen einfach überschätzt? Ich finde darauf in diesem Buch keine Antworten. Das zu diesem Punkt auf S. 15–19 Bemerkte ist oberflächlich und spielt in der Ausführung keine Rolle. Daß Paulus

und seine Briefe integrierender Bestandteil kirchlicher Tradition waren (402), ist für mich nicht erwiesen, weil a) L. selbst zugeben muß, daß paulinische Propria wie die Rechtfertigungslehre kaum eine Rolle spielen, man also schon auf dieser Stelle auf die Frage nach dem christlichen Gemeingut gestoßen wird, und weil b) die Methode des impliziten Zitierens in der spätantiken und frühchristlichen Briefliteratur nicht untersucht und nicht methodisch bzw. formgeschichtlich abgesichert wurde. – Daß das direkte theologische Konsequenzen hat, zeigt sich im Falle des Jak, von dem ich nicht zu glauben bereit bin, daß es sich hier um eine antipaulinische Theologie handelt oder daß Paulus auch nur gekannt wurde (vgl. meinen Beitrag in der FS für Günther Bornkamm, Kirche, S. 373ff). Zum Verhältnis Paulus/Matthäus wurde übrigens übersehen, was ich selbst dazu in: Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, S. 224f ausgeführt habe.

Die Arbeit ist – trotz der angemeldeten prinzipiellen Bedenken – eine gründliche Leistung. Denn hier wird eine wichtige Material- und Forschungsbasis für ein – nicht zuletzt in der ökumenischen Diskussion – bedeutsames Thema gelegt. Daß das alles von einem bestimmten Standpunkt aus geschieht, ist selbstverständlich und wird niemand verübeln, da es eigentlich nur zur Diskussion herausfordert, die diese Rez. mit anregen möchte. So hat man in diesem Bd aus der Sicht der Schule von H. Conzelmann alles beieinander, was an Quellen (auch wenn sie wohl durchgehend zu kurz behandelt werden) und Meinungen zur Sache wichtig ist. Daß L. sein Handwerk gut versteht, darüber besteht nicht der geringste Zweifel.

Heidelberg Klaus Berger

Strobel, August: **Das heilige Land der Montanisten.** Eine religionsgeographische Untersuchung. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. X, 308 S., 24 Tafelseiten. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Bd XXXVII) Ln. DM 112,–

Mit dieser Studie verfolgt der Vf. zwei Absichten. Er will einmal die geographische Heimat und das Kerngebiet auch des späteren Montanismus bestimmen. Zum anderen will er erneut den speziell phrygischen Charakter dieser Bewegung beweisen. Die zunächst im Vordergrund stehende erste Fragestellung wird im Fortgang der Untersuchung immer mehr abgelöst von der zweiten, die den Vf. offensichtlich fasziniert hat.

Nach einer Einleitung, in der St. über seine Reisen nach und durch Phrygien berichtet, befaßt er sich im ersten Teil mit dem „Zeugnis der altchristlichen Überlieferung". Im einzelnen geht es um die Bedeutung von Pepuza und Tymion, die Lage von Pepuza, die Herkunft des Montanus, die Lage von Ardabau und um die frühe Verbreitung des Montanismus. Als Zentrum der montanistischen Bewegung bestimmt er das Gebiet im Schnittpunkt des antiken Städtevierecks Philadelphia, Eumeneia, Apamea und Hierapolis (60). Genauer denkt er, wie in der Einleitung bereits hervorgehoben wird, an das Hochtal von Kırbasan (hilfreich sind die beigegebenen geographischen Skizzen!).

Das 2. Kap. ist den inschriftlichen Zeugnissen gerade dieser Gegend und des weiteren Verbreitungsgebietes der montanistischen Bewegung gewidmet. St. geht es vor allem darum, montanistische Inschriften ausfindig zu machen. Auf den Seiten 117/26 berichtet er über seine eigenen Funde.

Das 3. Kap. mit der Überschrift: „Archäologisch-topographische Beobachtungen" informiert über die vor Ort gewonnenen Erkenntnisse. Als Ergebnis wird S. 221 notiert: „Topographisch-archäologisch gesehen bieten sich für die Lokalisierung Pepuzas vor allem die Ortslagen von Sırıklı und Ikizbaba an." Zu denken sei aber auch an das Gebiet von Karahallı und Delihıdırli.

Der folgende Teil macht die bisher schon stets angesprochene Frage nach dem Einwirken einer vorchristlichen phrygischen Religiosität auf den Montanismus zum besonderen Thema der Untersuchung. In der Auseinandersetzung vorzugsweise mit W. Schepelern, Der Montanismus und die phrygischen Kulte, Tübingen 1929, will St. nachweisen, daß nicht erst der spätere Montanismus, sondern gleich schon der Anfang dieser Bewegung Einflüssen einer besonderen phrygischen Geisteshaltung ausgesetzt war. In der Zusammenfassung, in der St. seine These forschungsgeschichtlich ortet, formuliert er S. 295: „Wo immer das Evangelium Wurzeln schlägt, geschieht es niemals ohne das Moment der Übernahme vorgegebener Formen und ohne den Tatbestand der Anpassung und Umprägung. Missionstheologisch gesehen liefert die montanistische Kirche in ihren Anfängen das Paradebeispiel einer vollkommenen ‚indigenisation' der christlichen Botschaft. Dies will sagen, daß das christliche Zeugnis zutiefst im phrygischen Volksdenken mit seiner besonderen Religiosität Wurzeln schlug, so daß das Glaubensleben, der Gottesdienst und die kirchliche Organisation davon nicht unberührt blieben." St. will die heute meist vertretene Position eines vom älteren Christentum aus zu verstehenden Montanismus nicht ablehnen. Er meint aber, daß jene Richtung, als deren Vertreter auch der Rezensent zitiert wird, korrigiert werden müsse. Neben den christlichen Elementen müsse auch der phrygische Charakter beachtet werden.

Grundsätzlich ist mir die Hypothese der „indigenisation" auch für den Bereich der Alten Kirche sehr sympathisch. Doch muß man im Einzelfall sehr behutsam vorgehen, um nicht die Fehler der Religionsgeschichtlichen Schule zu wiederholen, in der man oft allzuschnell Gemeinsamkeiten konstatierte und Anhängigkeiten behauptete. Zunächst ist doch, gerade für die Menschen des 2. Jh.s, davon auszugehen, daß sie, wenn sie Christen wurden, eine totale Bekehrung vollziehen wollten. Sie lösten sich aus den polytheistischen Bezügen. Beibehalten blieb das, was als „neutral" galt, so gerade im Totenkult, in dem man meist konservativer als in den anderen Bereichen dachte und handelte. Die ägyptischen Christen haben z.B. die Mumifizierung lange Zeit weiter gepflegt. Sie konnten diese Praxis gut mit dem Auferstehungsglauben verbinden. Beibehalten blieben auch Vorstellungsweisen, die einem nicht bewußt waren, wie etwa ein bestimmtes Gottesbild bei lateinischen Kirchenschriftstellern, das von römischer Religiosität aus verstanden werden kann. In Ägypten erklärt z. B. die genannte Mumifizierung mit den dazugehörenden Ideen, warum man sich göttliches Heilshandeln in Märtyrerlegenden gehäuft im naiv-anschaulichen Bild der Wiederherstellung eines total zerstörten Leibes vorgestellt hat. Doch wird man im Fall des Montanismus sehr vorsichtig ans Werk gehen müssen. Die „neue Prophetie" war vom Ursprung her eine Erweckungsbewegung in schon bestehenden christlichen Gemeinden. Sollte diese Erweckung das Ziel gehabt haben, das Christentum phrygisch zu machen? Vor jeder religionsgeschichtlichen Fragestellung müßte m. E. ein sehr differenziertes Bild der Geschichte des Montanismus geboten werden. Der Urmontanismus muß dabei deutlich vom Montanismus der zweiten Generation, einmal in Phrygien (soweit wir ihn erkennen können) und zum anderen bei Tertullian unterschieden werden. Der Nachweis montanistischer Inschriften ist m. E. nur in wenigen Fällen eindeutig durchzuführen. Ich würde es daher vorziehen, unabhängig von einer solchen Fragestellung das ländliche Christentum Phrygiens im 3. und beginnenden 4. Jh. aufgrund dieser epigraphischen Zeugnisse zu beschreiben, soweit das möglich ist. Man kann dann annehmen, daß der erhobene Befund sowohl für katholische als auch für montanistische Kreise gelten kann. Es ist gut vorstellbar, daß sich Katholiken und Montanisten in Grabinschriften meist nicht voneinander unterschieden. Schließlich muß man dann noch die Periode der Verfolgung der Montanisten seit dem 4. Jh. unterscheiden. Die einzelnen von St. im 4. Kap. durchgeführten thematischen Untersuchungen sind m. E. nicht überzeugend, um einen speziell phrygischen Charakter des Montanismus im Sinne seiner religionsgeschichtlichen These zu beweisen. S. 239 weist St. auf die Vorschriften am Lairbenostempel mit der Forderung kultischer Keuschheit hin. Darauf heißt es dann: „Es liegt praktisch auf der gleichen Ebene, wenn der frühe Montanismus, stärker als das übrige Christentum, Enthaltsamkeit, sogar in der Ehe, und überhaupt sexuelle Reinheit einschärfte." Es folgt der Verweis auf Tertullian, Exh. cast. 10. Hier müßte doch genauer unterschieden werden. Der Urmontanismus dürfte die „Auflösung der Ehen" vor allem mit der Naherwartung, also eschatologisch, begründet haben (vgl. 1 Kor 7,25–38). Davon zu unterscheiden ist Tertullian, den man mit der inner- und außerchristlichen Askese der Zeit um 200 vergleichen muß. Beides ist etwas anderes als die kultische Reinheit im Lairbenostempel. Mir scheint es auch nicht gesichert zu sein, daß Montanus ein ehemaliger Kybelepriester gewesen ist. Das älteste Zeugnis bei Eusebius, KG 5, 16, 7 nennt ihn einen Neubekehrten (der Anonymus, um 200). Erst sehr viel später weiß man, daß er Götzenpriester (Didymus von Alexandrien) und abscissus und semivir (Hieronymus), d. h. ein entmannter Gallus der Kybele war (vgl. S. 34f). Man muß m. E. viel mehr mit den Eigengesetzen in der Traditionsgeschichte der Ketzerpolemik rechnen. Vieles, was der Autor in diesem Teil seines Buches bringt, ist Vermutung und sehr hypothetisch. Die Herleitung des Montanismus aus früheren christlichen Phänomenen unter Verzicht auf eine so dezidierte religionsgeschichtliche These erscheint mir plausibler.

Wenn man sich auch der religionsgeschichtlichen These des Autors nicht anzuschließen vermag, so bleibt doch wichtig, was zur geographischen und soziokulturellen Situation Phrygiens gesagt wird: „Geographisch war die Eigenart bedingt durch die weithin bäuerlichen Strukturen der Bevölkerung, dazu auf Grund ihrer relativen Abgeschlossenheit. Die Distanz der Siedlungen von den großen Städten und Zentren der kleinasiatischen Westküste mit ihrer pluriformen und agilen Mentalität muß gesehen werden" (230). Mir scheint, daß diese Linie weiterverfolgt werden müßte. Hier haben wir es offenbar mit einem bäuerlichen Christentum schon im 2. Jh. und einer dort aufbrechenden Erweckungsbewegung zu tun. Parallelen zu solchen Erscheinungen in abgeschlossenen Landstrichen liefert die Kirchengeschichte bis in die Neuzeit. Vielleicht hilft ein Vergleich. Die Abgeschlossenheit des Landstrichs und die ekstatische Prophetie könnten erklären, warum man das himmlische Jerusalem in der eigenen Heimat erwartete.

Mainz Theofried Baumeister

Corpus Christianorum. Series Graeca 8. Anastasii Sinaitae Viae dux. Cuius editionem curavit Karl-Heinz Uthemann. – Tournhout/Leuven: Brepols/University Press 1981. CCXLVII, 455 S. kart. bfr 6000.–

Der Liber qui dicitur Dux Viae, wie der vollständige Titel lautet, ist eine antimonophysitische Schrift des 7. Jh.s. Die Fragen nach der Einheit und dem Autor sind umstritten. Von drei Ausnahmen abgesehen (M, X, Y) nennen die Handschriften (Hss) keinen Vf. Seit V. G. Cave (1720) wurde immer wieder die Auffassung vertreten, das Werk sei eine Kompilation aus verschiedenen Schriften des Sinaimönches Anastasius († nach 700) und anderer Autoren. So urteilt, um einen der letzten Vertreter dieser These zu nennen, S. N. Sakkos (1964), der Kern des Hodegos, die Kapitel III–XV, sei ein Werk des Sinaimönches und späteren Patriarchen Anastasius II von Antiochien (599–609); Anfang und Ende seien Schriften eines anderen oder anderer Autoren; die heutige Textgestalt gehe auf einen Kompilator zurück. In einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit Sakkos' Argumenten kommt U. zu der Hypothese, der Sinaimönch Anastasius sei der alleinige Vf.; die einzelnen Teile des Hodegos seien seit der Zeit des Patriarchen Cyrus von Alexandrien (631–642) bis spätestens 686/89, vermutlich aber noch vor dem Constantinopolitanum III (680/81), entstanden und zwischen 686 und 689 von Anastasius zusammengestellt und mit einigen Scholien kommentiert worden (CCVI–CCXVIII).

Daß der Hodegos und die anderen Schriften des Anastasius nur in unzureichenden Ausgaben vorliegen, ist wiederholt beklagt worden (z. B. U. Riedinger in LThK² I (1957) 492; Altaner-Stuiber, Patrologie ⁸1978, 524). So erfüllt U.s Edition, die 1977 der Münchener Philosophischen Fakultät als Diss. vorlag, ein Desiderat der Forschung, die sich bisher mit der Ausgabe von Jacobus Gretser SJ, Ingolstadt 1606 (nachgedruckt Ingolstadt 1740) behelfen mußte, die J.-P. Migne in Band 89 der series graeca seiner Patrologia übernommen hat (1860).

Die Ausgabe von Gretser beruht auf vier Hss. Sie folgt im wesentlichen dem Codex Monacensis gr. 467; verglichen sind der Codex Monacensis gr. 66 und die Codices Vaticani gr. 727 und 1116. Dagegen umfaßt die descriptio codicum bei U. (XXXI–LXIV), einschließlich der Zeugen, die Zitate in Florilegien und Definitionensammlungen tradieren, 134 Nummern. 126 dieser Hss hat U. eingesehen; 14 der herangezogenen Codices enthalten mehr oder weniger vollständig den gesamten Text des Hodegos. Von den vorliegenden Textzeugen ausgehend rekonstruiert U. die Zwischenglieder, die diese mit dem Archetypus verbinden. Die Rekonstruktion führt zunächst zu verschiedenen Variantenträgern, die ihrerseits von zwei Hyparchetypi abhängen. Beide bieten nach U.s Urteil eine vorzüglich erhaltene Textgestalt des Hodegos. Der aus ihnen rekonstruierte Archetypus enthalte zwar die älteste, uns heute zugängliche Fassung des Hodegos, stehe aber nicht am Ursprung der handschriftlichen Überlieferung, sondern setze schon eine Geschichte derselben voraus (CXCVI); er stelle also nicht das Original dar.

Worin liegt die Bedeutung dieser Edition für den, der nicht Fachmann für die Dogmengeschichte des 7. Jh.s ist? Schon die Traditionsgeschichte weist darauf hin, daß die Definitionensammlung des 2. Kap. den wichtigsten Teil des Werkes darstellt. Eine breite handschriftliche Überlieferung bezeugt sie als selbständiges bzw. selbständig tradiertes Opusculum. Der von den Maurinern in den Werken des Athanasius herausgegebene Liber de definitionibus (Migne, PG 28, 533–553) ist eine Überarbeitung der Definitionensammlung des Hodegos. Diese Sammlung ist nicht nur für den Dogmen-, sondern auch für den Philosophiehistoriker von Interesse. Sie erklärt die für die damaligen trinitätstheologischen und christologischen Kontroversen wichtigen Begriffe und gibt darüber hinaus Einblick in das philosophische Rüstzeug eines Theologen der damaligen Zeit. Anastasius stellt seiner Definitionensammlung einige methodische Überlegungen voran (I 3): Nur wenige Theologen machen sich die Mühe, die Begriffe, mit denen sie arbeiten, zu klären. Die Häretiker lehren Dogmen über Natur und Hypostase, ohne beide Begriffe definieren zu können. Die in der Kirche gebrauchten Begriffe haben ihre eigene Geschichte und folgen keineswegs in allem der griechischen Philosophie; das gilt vor allem für die Begriffe der Christologie und der Trinitätslehre. Wer diese Begriffe bestimmen will, muß ihren Ursprung kennen. Am Anfang des 2. Kap. unterscheidet Anastasius drei Bedeutungen der „Was ist . . .?"-Frage (z. B. „Was ist Gott?") (II 1). Er definiert „Definition". Von den für Christologie und Trinitätslehre wichtigen behandelten Begriffen seien genannt: φύσις, ὑπόστασις (II 3), θέλημα, ἰδίωμα, ἐνέργεια (II 4), ἕνωσις, ὁμοούσιον (II 5). Den Philosophiehistoriker wird u. a. interessieren: die Unterscheidung zwischen ἰδίωμα und συμβεβηκός (II 4); die Definitionen von κατάφασις, ἀπόφασις und κατηγορία (II 7); ein ontologisches Grundschema, das die φύσις als das eigentlich Seiende bezeichnet und alle anderen Kategorien unter den Begriff des πρός τι zusammenfaßt (II 7); die Ausführungen zur Seelenlehre, die sich einmal an die aristotelische Dichotomie (λογική und ἄλογος ψυχή; II 5) und an anderer Stelle an die platonische Trichotomie anschließen (II 7); die Definition der λύπη und anderer Affekte. Besondere Erwähnung verdienen die Etymologien (vor allem in II 4 und II 8).

Diese Kap. werden dadurch zu einem wertvollen Instrument der begriffsgeschichtlichen Forschung, daß U. im Apparat eine Fülle von Parallelen vor allem aus der patristischen Literatur, den griechischen Aristoteleskommentatoren und den spätantiken und byzantinischen Etymologica anführt.

Abschließend sei noch ein flüchtiger Blick auf die Indices dieser mustergültigen gelehrten Edition geworfen. Dem Text folgt ein Verzeichnis der Testimonia (321–323), das die Stellen des Hodegos anführt, die bei späteren Autoren (z. B. im Lexikon des Zonaras) benützt sind. Es wird ergänzt durch den Index testimoniorum (449–551), der die späteren Autoren (und ihre Ausgaben) zusammenstellt, die den Hodegos heranziehen. Von großem Wert für begriffsgeschichtliche Untersuchungen sind der ausführliche Index verborum Graecorum (335–380) und der umfangreiche Index fontium (388–447). Er enthält (mit Angabe der Ausgaben) außer den philosophischen und theologischen Quellen des Hodegos die Parallelen aus den anderen Werken des Anastasius, Parallelen zeitgenössicher Autoren, aus Johannes Damaszenus und aus den Etymologica.

München Friedo Ricken

Und sie folgten der Regel St. Benedikts. Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum. Hrsg. von Ambrosius Schneider in Verbindung mit Adam Wienand. Eine Würdigung des abendländischen Mönchvaters als Nachlese zum Benediktusjubiläum 1980. – Köln: Wienand (1981). 520 S. geb. DM 58.–

So viel ich sehen kann, ist das Zisterzienserbuch verlegerisch großartig gestaltet und illustriert und für einen breiteren Leserkreis gedacht. In der Form wurde es als Mittelding zwischen einer wissenschaftlichen Festschrift und einer Dokumentation konzipiert. Die zahlreichen Autoren, teils mit glänzenden Namen wie H. Urs von Balthasar (133ff), lassen vielfach einschlägige Vorträge abdrucken. Diese mußten teilweise den erbaulichen und werbenden Charakter im Sinne von Akademieveranstaltungen haben. Es scheint mir zuviel der Reflexion (ja eines unbenediktinisch) schlechten Gewissens zu sein, wenn die Tatsache einer klösterlichen Kneippkuranstalt (452) unbedingt mit dem 53. Kap. der Benediktusregel gestützt werden muß. Mit den österreichischen Priestermönchen (442), obwohl die einzigen, die eine ununterbrochene Tradition aufzuweisen haben, weiß das Buch nichts Rechtes anzufangen, weil es weithin ungeschichtlich in den Klischees des 19. Jh.s denkt. In Wirklichkeit historisiert es, wovor allerdings der Vortrag von Balthasar warnt. Warum ein Balthasar Furcht hat vor einem Rückfall in das AT (134) und betonen muß, daß die Psalmen ohnedies nachinkarnatorisch gebetet werden (142) ist mir bei seinem Format unerfindlich. Ich würde auch in seiner geistvollen profunden Art nicht unbedingt die johannäischen Schriften für die Benediktusregel retten wollen. Denn daß Benedikt nichts mit Schwarmgeistern zu tun haben wollte, ist ja ziemlich offensichtlich. Es wundert mich, daß Balthasar diese Interpretation nicht in Erwägung zieht. Vieles wurde gedruckt, was eigentlich allgemein bekannt ist. Ich würde St. Severin nicht als Begründer der Passauer Kirche (225 Wienand) bezeichnen.

Regensburg Gerhard B. Winkler

Köster, Heinrich: **Urstand, Fall und Erbsünde in der Scholastik.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 191 S. (Handbuch der Dogmengeschichte. Bd II: Der Trinitarische Gott. Die Schöpfung. Die Sünde. Fasz. 3b) kart. DM 67.–

Der zu besprechende Faszikel behandelt die im Titel umschriebenen Themen für den Zeitraum von Anselm von Canterbury bis zu den Theologen des 15. Jh.s K. stellt in der Einleitung fest: „Der darzustellende Stoff ist uferlos." In der Tat. Wie bei vielen dogmatischen Fragen dieser Epoche liegt der Akzent auf den unterschiedlichen Ansätzen der gerade bei diesen Themen reichgestaltigen Frühscholastik und der systematisch erarbeiteten Konzentration der Hochscholastik. Auf die wissenschaftlich-methodische Entwicklung im Verlauf des Zeitraums macht K. in einer Art Generalklausel aufmerkam. Die Einteilung der 3 Kap. folgt den im Titel erscheinenden Gesichtspunkten „Urstand, Fall, Erbsünde". Sie werden in §§ entfaltet, die jeweils den Hauptfragestellungen der scholastischen Theologen Rechnung tragen. Wenn diese auch in ihrer Systematik selbst wieder unterschiedlich sind, also nicht

in einen derartig gewählten Aufbau nahtlos eingehen, so erlaubt die Problemlage und das Problembewußtsein der behandelten Zeit doch den von K. gewählten Aufbau und eine Durchführung vorwiegend in geschichtlichen Längsschnitten nicht nur in der Großgliederung der Kap., sondern auch in der Unterteilung. K. ist Recht zu geben, wenn er die Sache, der das Hauptinteresse gilt, in den Vordergrund rückt, ohne die Denker fehlen zu lassen, die an ihr gearbeitet haben (vgl. 9). Es ist erstaunlich, wieviel an detaillierter Information zur Sache herausspringt und auf wieviel wichtige Einzelstellen K. innerhalb des „uferlosen Meeres" rekurrieren kann. Auch das Verhältnis der Hervorhebung durchgehender Leitlinien und gewisssenhafter Breitenfinformation über alle behandelten Einzelfragen, auch in ihren oft merkwürdigen Entfaltungen, ist außerordendlich gut gelungen. Das dogmengeschichtlich ertragsreichste Material ist zweifellos die Bewußtmachung des mit Urgerechtigkeit Gemeinten, der darin enthaltenen Diskussionspunkte und der Förderung, die die Erbsündentheologie durch diese Theologie der Urgerechtigkeit erfahren hat. Hier wird ein Vorzug der Bearbeitung durch K. besonders deutlich, der allerdings auch die ganze Untersuchung kennzeichnet: Der Fachmann findet die für ihn wichtige Information, aber auch der Studierende gewinnt einen Zugang, von dem er die Probleme verstehen lernen kann.

Hätte es der inneren Logik des thomanischen Gedankens wirklich mehr entsprochen, die Konkupiszenz unter die Folgen der Erbsünde anstatt in ihren Wesensbegriff einzuordnen, wie K. S. 133 meint? Gerade wenn Thomas vielleicht noch etwas Wesentliches augustinischer Anthropologie richtig verstanden und zugleich korrigierend aufgenommen hätte? Entspricht die von K. herangezogene Logik nicht dann doch eher der Art, wie Thoms von späterer Theologie rezipiert und verändert wurde? Die Frage wurde nicht gestellt, um doch noch etwas Tadelnswertes an dem sehr zu rühmenden Faszikel zu finden. Sie interessiert den Rez. wirklich.

Bonn Wilhelm Breuning

Saranyana, José Ignatio: **Joaquín de Fiore y Thomas de Aquino.** Historia doctrinal de una polemica. Con la colaboracion de: Ignacio Brosa y Francesco Calogero. – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1979. 173 S. kart.

Drei Historiker der spanischen Universität von Navarra, Saranyana, Brosa und Calogero schreiben hier ein Stück Kirchengeschichte. Der Schauplatz ist das Westeuropa des 13. Jh.s. Ihre Methode zeigt, wie die Geschichte der Kirche unter ständiger Berücksichtigung der Struktur der gesamten Gesellschaft geschrieben werden kann. Die Autoren zeigen, daß die Wissenschaft der Geschichte ihrer Aufgabe gerecht wird, wenn sie die Fakten unter einem deutlichen Gesichtspunkt oder einer deutlichen Vision oder einer Perspektive einordnet. Wissenschaft heißt nicht immer, stattliche Bücher mit unzählbaren Fußnoten zu schreiben. Das kann auch Scheinwissenschaft sein. Die Forschungsstätten für die Geschichte der Kirche in Mitteleuropa würden viel gewinnen, würden ihre Gelehrten ein Methodengespräch mit ihren Kollegen aus den romanischen Ländern Europas wagen. Denn aus diesen Ländern gibt es sehr gute Impulse, zumal in Frankreich, in Italien, in Spanien und Portugal, wo Historiker gewohnt sind, in universalen Kategorien zu denken.

Die Arbeit befaßt sich mit der Geschichte eines ideologischen Kampfes: „Historia doctrinal de una polemica." Ein ideologischer Kampf zwischen den Anhängern traditioneller Institutionen und ihren allmählich sich organisierenden Gegnern. Die Gegner feudaler Institutionen in Westeuropa organisierten sich schon im 12. Jh. in einigen Städten wie Albi oder Lyon. Die Katharer und die Waldenser steuerten die bedeutendsten sozialen Bewegungen unzufriedener Menschen in Frankreich, Italien und Deutschland des 13. und 14. Jh.s. Sie bekämpften im allgemeinen das große Vermögen kirchlicher und weltlicher Institutionen und plädierten für ein einfacheres Leben. Unter Beschuß standen die Macht und das Vermögen von Bistümern, Abteien und Pfarreien wie auch von Fürstentümern, Herzogtümern und Grafschaften. Bekämpft wurde dabei auch die Leibeigenschaft, von der diese Adelsfraktionen lebten.

Im 1. Kap. (25–47) befassen sich die drei Autoren mit der vom 4. Laterankonzil ausgesprochenen Verurteilung der Dreifaltigkeitslehre, die dem Abt Joachim von Fiore zugeschrieben wurde. Sodann gehen sie im 2. Kap. (49–118) auf den ideologischen Kampf ein zwischen den Vertretern eines „Zeitalters des Heiligen Geistes" und den Hütern traditioneller Ordnung in der Kirche und in der Welt. Dieser Kampf wurde hauptsächlich (1254–1259) an der Pariser Universität ausgefochten. Im 3. und letzten Kap. (119–164) geben die Autoren eine Bestandsaufnahme der von Thomas von Aquin geübten Kritik an der Vorstellung eines neuen Zeitalters des Heiligen Geistes.

Joachim von Fiore, Sohn einer Notarenfamilie aus einem Dorf Süditaliens (Cosenza), gilt als der Verfechter des neuen Zeitalters des Heiligen Geistes, in der die kirchliche Hierarchie keine legitime Führungsmacht mehr zu sein und das Mönchtum diese Aufgabe zu übernehmen hat. Joachim von Fiore genoß die Unterstützung einiger Vertreter des hohen Klerus, einiger Äbte und einiger Vertreter benachteiligter Adeliger (vgl. 26). Außerdem hatten er und seine Anhänger gute Kontakte außerhalb des Reiches von Neapel und Sizilien, besonders zum Hof des Kirchenstaates (vgl. 29). Deshalb gelang es Fiore trotz seines Austrittes aus dem Zisterzienserorden, vom Papst Cölestin III. die Erlaubnis für die Gründung eines eigenen Mönchsordens zu erhalten. In Neapel und Sizilien übten joachinische Klöster gegen Mitte des 13. Jh.s (1242–1246) Einfluß auf Mitglieder des Franziskanerordens aus, besonders auf das Kloster von Camaiora in Pisa. Die Joachim Fiore zugeschriebenen Werke wurden bei den Franziskanern in Pisa versteckt, um sie vor den Anhängern Friedrichs II. zu retten (vgl. 61).

Der Papst und der französische König beriefen 1254 Franziskaner nach Paris, damit diese an der Universität Theologie dozierten (61f). So wurden die Franziskaner die Verbündeten der französischen Monarchie in der Auseinandersetzung mit den traditionellen Institutionen, die gegenüber der zentralisierenden Macht des königlichen Hofes argwöhnisch wurden. Die traditionellen Kräfte hatten ihre führenden Fraktionen in den Führern der Kirchengemeinden von Guerville, Beauvais und Macon. Von hier aus kam die Unterstützung für die in der theologischen Fakultät von Paris tätigen Gegner der Franziskaner und später der Dominikaner, z. B. für Guillermo Dumont (86ff).

Saranyana, Brosa und Calogero sehen in diesem Kampf einen soziologischen Konflikt: Die traditionelle Welt der Fürsten, Herzöge und Barone wie auch der Bischöfe, Äbte und Pfarrer stand gegen neue Formen kirchlichen und weltlichen Lebens (57). Sie sahen in der Bewegung mit joachinischen Tendenzen, die manche Vorstellungen der Katharer und Waldenser in sich integrierte, eine Gefahr für ihr Überleben. Deshalb war ihnen die Verbindung des Kirchenstaates und des Königshofes von Frankreich zu den Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner äußerst verdächtig.

Wohlgemerkt: Sowohl der weltliche Adel wie der hohe Klerus und die traditionellen Abteien brachen auch im Rahmen dieser politischen Konjunktur ihre durchaus guten Beziehungen zum Papsttum und Königshof von Frankreich nicht ab. Es handelte sich hier bloß um einen Interessenkonflikt innerhalb der verschiedenen Fraktionen, die im Westeuropa des 13. Jh.s die Klasse an der Macht bildeten. Die traditionellen Kräfte auf regionaler Ebene waren sich aber bewußt, daß Papsttum und Monarchie die Existenz des weltlichen Adels, des Klerus und der alten Klöster legitimierten. Auch für das Papsttum wie für die Monarchen waren die sozialen Bewegungen von unten eine Gefahr ihrer Legitimation. Dennoch war es im Rahmen der gegebenen politischen Konjunktur für den Papst und den König von Frankreich günstig, mit den Franziskanern und Dominikanern Verbindungen zu pflegen; denn sie integrierten gewissermaßen die soziale Unzufriedenheit benachteiligter Adliger und Mitglieder des Klerus sowie der entflohenen Leibeigenen, Handwerker und Armen. Theologen beider Bettelorden versuchten auch an der Pariser Universität, die Vorstellung eines Zeitalters des Heiligen Geistes theoretisch im System der orthodoxen Theologie salonfähig zu machen.

Seit 1252 lehrte Thomas von Aquin, Mitglied des Dominikanerordens, aus einem Grafengeschlecht im Königreich Neapel und Sizilien, Theologie in Paris (119f). Thomas von Aquin hat sich mit der dem Abt Joachim v. Fiore zugeschriebenen Lehre über die Dreifaltigkeit und über das Zeitalter des Heiligen Geistes auseinandergesetzt. Ebenfalls ist er auf die Polemik zwischen Franziskanern und Dumont im Rahmen dieser Problematik eingegangen, ohne Personen ausdrücklich zu erwähnen. Allerdings vermied Thomas jegliche konkrete Formel zur Bestimmung eines gesellschaftlichen Vortrupps, der die Anwesenheit des Geistes Gottes und seines Wirkens außerhalb der kirchlichen Sakramente kenntlich macht: Weder die traditionellen Institutionen noch die neuen Formen des Mönchtums dürfen zwangsläufig als das sichtbare Zeichen des Handelns Gottes in der Geschichte gelten (vgl. 161–164).

Saranyana, Brosa und Calogero sagen mit Recht, daß Thomas von Aquin eine Formel des Gleichgewichts zwischen den traditionellen und neuen Kräften sucht. Der Rezensent meint: Die Lösung des Problems bei Thomas gibt den Klassen, die ihre gesellschaftliche Stellung als unerträglich und veränderbar erkennen (vgl. 15), keine überzeugende Antwort. In der politischen Konjunktur des Westeuropas des 13. Jh.s waren die Verwalter der kirchlichen Sakramente,

besonders der hohe Klerus und die Abteien des Zisterzienserordens, zu sehr an der Unterdrückung der rebellierenden Leibeigenen, Handwerker und Armen beteiligt. Theologie hat in dieser Situation eine Theorie des sozialethischen Handels zu artikulieren. Das aber tut Thomas von Aquin hier kaum. In einer solchen Theorie müssen die unvermeidlichen sozialen Kämpfe einbezogen werden. Denn die Frage der gesellschaftlichen Organisation gegen Institutionen, die von Fron und anderen Formen der Ausbeutung leben, muß als Teil einer theologischen Ethik artikuliert werden.

Der Kirche als Heilinstitution des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist entspringt eine konkrete herausfordernde Ethik. Das Haupt der Kirche, Jesus Christus, erweist sich nicht als Übertreter des Gesetzes. Jesus Christus radikalisiert die Gebote, nicht zu töten, nicht Ehebruch zu begehen, keinen Meineid zu schwören. Er gebietet, die Feinde zu lieben. Sogar die Gedanken müssen unter der Kontrolle des göttlichen Gesetzes stehen (Mt 5,1–48).

Innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft soll der sakramentalen Bußpraxis und der Feier der Eucharistie ein greifbares Zeichen entspringen, das die Heilsgemeinschaft vorwegnimmt. Nimmt man alles ernst, was das kath. Lehramt seit dem II. Vat. über das Bußsakrament lehrt, so ist folgendes klar: Eine wirkliche kirchliche Buße betrifft die gesamte Gemeinde, die die Eucharistie feiert. Das heißt: Die Echaristie, in der die Kommunion mit Jesus Christus gipfelt, setzt eine ehrliche Buße seitens der Gemeinde voraus. Nämlich: a) das Amt, das die Eucharistie leitet – die Pfarrer und ihre Kapläne oder Vikare, die Bischöfe mit dem Papst – müssen deutlich zeigen, daß sie um der Vergebung der eigenen Sünden bitten. Dies sollte aber nicht bloß mit der allgemeinen Formel geschehen: „Wir haben gesündigt." Die Amtsträger müssen dabei deutlich bekennen, worin sie mit ihrem Amt gegen Gott und gegen die Brüder und Schwestern gesündigt haben. Um das konkret zu bekennen, bedürfen die Amtsträger selbstverständlich einer ernsten persönlichen und sozialen Gewissenserforschung. Diese ist Teil des Bußsakraments; b) die gesamte Gemeinde – die einzelnen Mitglieder und die Versammlung im Gottesdienst – dürfte nicht die Eucharistie feiern, ohne daß sie vorher eine ernste Gewissenserforschung gemacht hat und ohne daß sie vor den Brüdern und Schwestern konkret bekennt, worin sie gesündigt hat. Eine solche Bußpraxis als wesentliche Voraussetzung für die Feier der Eucharistie muß selbstredend als Maßstab der Gewissenserforschung die zehn Gebote vor Augen halten. Tun die kirchlichen Gemeinden dies, so werden sie unumgänglich in konkrete, brennende soziale Fragen geraten.

Paderborn Filipe J. Couto

Laba Lajar, Leo: **„Franciscus vir Dei".** Indagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come „uomo-di-Dio" in S. Bonaventura, nel contesto dell'agiografia precedente. – Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum 1980. 248 S. (Studia Antoniana, N. 25) kart. Lit. 7000.—

Die Frage, ob Bonaventura mit seinem Franziskusbild, dargetellt vor allem in seinen beiden Franziskusbiographien, die wahre Gestalt Franziszi verfälscht habe, bewegt seit langem die Franziskusforschung. Hier setzt die Arbeit von L. L. an. Sie greift eine besonders signifikante Bezeichnung, die Bonaventura für Franziskus verwendet, auf und untersucht ihren Gehalt im Kontext der vorangegangenen Hagiographie: die Kennzeichung Franziszi als „vir Dei".

Im AT (29–36), stellt L. L. fest, wird die Bezeichnung 'īš 'Elōhīm (Mann Gottes) – zusammen mit nâbī (Prophet), hôzēh (Seher, Wahrsager, auch im negativen Sinne) und rô⁾ēh (Seher) – vor allem auf die Propheten angewandt. Der Mann Gottes besitzt eine besonders enge Beziehung zu Gott. Dadurch verfügt er über eine Gabe, den verborgenen Willen Gottes zu erkennen und kann im Namen Gottes sprechen. Die Antwort der Menschen auf sein Wort gilt als Antwort auf das Wort Gottes selbst. Zudem vermag er in die Zukunft zu schauen und zukünftige Ereignisse vorauszusagen: ebenfalls als Verkünder im Namen Gottes.

Bei all seinem Tun unterwirft er sich ganz der Autorität Gottes. Auflehnung würde für ihn den sofortigen Tod als Strafe nach sich ziehen.

Zur Zeit des Elija und Elischa erscheint der Mann Gottes vor allem als Taumaturg. Gott wirkt durch Elija Wunder, um seine Nähe zu seinem Volk kundzutun und um die Botschaft, die er durch Elija verkündet, zu bekräftigen. Elischa wirkt Wunder, um die Wirklichkeit und Größe Gottes gegen die Götter der Baalspriester zu bezeugen.

In der nachexilischen Zeit verliert der Begriff 'īš 'Elōhīm seine ursprüngliche Bedeutung und bezeichnet nur noch eine besonders tiefe Freundschaft zu Gott.

Der ursprüngliche Sinngehalt lebt aber in der frühen Mönchshagiographie (37–55) in veränderter Form wieder auf.

Der Mann Gottes steht in einem besonders engen Vertrautheitsverhältnis zu Gott. Deshalb benutzt ihn Gott, um durch ihn den Menschen seine Pläne kundzutun. Dazu läßt er ihn auch wie bei den Propheten des AT verborgene Dinge, weit entfernte Ereignisse und zukünftige Geschehnisse schauen. Er wirkt durch ihn Wunder, läßt ihn plötzlich auf wunderbare Weise gegenwärtig sein und bekämpft durch ihn die heidnischen Götter. Der atl Mann Gottes findet hier seine Fortsetzung.

Ein wichtiger Unterschied ist jedoch nicht zu übersehen. Den Mann Gottes der Mönchshagiographie kennzeichnet nicht der tatkräftige Einsatz, sondern das tugendhafte Leben. Sein Leben wird von Gebet, Fasten, Nachtwachen, Mäßigung, freiwilliger Armut, Verachtung des irdischen Glanzes, Demut, Mitleid, Beherrschung des Zornes, Liebe und vor allem Glaube an Christus geprägt. Je mehr er sich selbst und sein eigenes Können verachtet und nur auf Christus vertraut, desto mehr kann Christus ihn zu seinem Instrument erwählen und durch ihn sein Gnadenwirken an den Menschen vollziehen.

Bei den Franziskusbiographien vor Bonaventura (57–94) tritt die geistige Grundhaltung, die einen Mann Gottes bestimmt, immer stärker in den Vordergrund. Während Thomas von Celano noch Wunder, die Gott durch den Mann Gottes wirkt, herausstellt, tritt dies bei Julian von Speyer und in der Drei-Gefährten-Legende ganz in den Hintergrund. Der Mann Gottes löst sich von der Welt, verzichtet auf irdisches Hab und Gut, ja sogar auf seinen eigenen Willen, um sich ausschließlich dem Willen Gottes hinzugeben. Und Gott formt ihn um zu einem Zeichen der Hoffnung für die Menschen, zu einem zweiten Christus.

Noch einen Schritt weiter geht sodann Bonaventura in seinen Franziskusbiographien (95–139). Der Mann Gottes negiert radikal alles Irdische. Selbst die Sorge um die tägliche Nahrung weist er weit von sich. Er überläßt sich vertrauensvoll einzig Gott. Dieser schenkt ihm dafür in reichem Maße alles zurück und macht aus der absoluten Armut überströmenden Reichtum: „Durch seine Liebe zur höchsten Armut wurde der Gottesmann daher so reich an Einfalt, daß er, der hier auf Erden nichts sein eigen nannte, dennoch durch den Schöpfer dieser Welt alle Güter zu besitzen schien" *(Leg. Min., III, 6)*. So eröffnet sich ein neues vertrautes Verhältnis des Mannes Gottes zu allen Geschöpfen.

Im Gebet des Mannes Gottes drückt sich zwar auch eine gläubige Nähe zu Gott aus, mehr noch jedoch der große Abstand, der zwischen Gott und dem Menschen besteht. Sich selbst sieht der Mann Gottes als nichtswürdig an. Gott dagegen ruft diesen nichtswürdigen Menschen, erhebt ihn zu sich, gestaltet ihn seinem Sohn Christus gleich und sendet ihn, wie vorher seinen Sohn, zum Heil der Menschen. Der Mann Gottes wird zu einem Gesandten, durch den Gott die Botschaft seines Sohnes in neuer Weise den Menschen verkündet.

Die gleiche Bedeutung des Begriffes „vir Dei" findet sich, wie L. L. in einer anschließenden umfassenden Analyse zeigt (141–232), auch in den übrigen Schriften Bonaventuras.

Der Begriff „vir Dei" ist für Bonaventura einer der wichtigsten Kennzeichnungen für die Gestalt des Franziskus. In der Legenda Maior erscheint Franziskus 74mal und in der Legenda Minor 22mal unter dieser Bezeichnung.

Damit zeigt sich, daß Bonaventura Franziskus vornehmlich im Rahmen der traditionellen hagiographischen Typologie darstellt und eigentlich nicht von der Absicht getragen ist, ein historisch sachliches, „authentisches" Bild seines Ordensvaters zu zeichnen. Indem er jedoch den Begriff „vir Dei" erweitert und neu akzentuiert, sucht er die spezifischen Eigenschaften Franziszi in den Vordergrund zu stellen und als das Wesensmerkmal dieses Gottesmannes aufleuchten zu lassen. Geschichtlich gesehen keine getreue Wiedergabe der Gestalt Franziszi, will die Darstellung, die Bonaventura bietet, „die Entwicklung des Ordens doch mit dem echten Geist des Franziskus beleben" (23).

L.L., ein indonesischer Franziskaner, hat die Nachforschungen am Pontificium Athenaeum Antonianum, der Franziskanerhochschule in Rom, unter der Leitung des deutschen Franziskusforschers Kajetan Eßer OFM durchgeführt. Die führende Hand Eßers ist auch das ganze Werk hindurch deutlich zu spüren. Vor Beginn der systematischen Durchgestaltung und sprachlichen Ausformung des umfangreichen Materials starb Eßer jedoch am 10. Juli 1978 nach kurzer, schwerer Krankheit. Durch diesen Tod praktisch auf sich allein gestellt, gelang es L.L. nur dürftig, seine Arbeit in übersichtlicher Weise durchzugliedern und das erhobene Material in einem klaren und logischen Gedankengang darzustellen. Zahlreiche Gedankensprünge, Wiederholungen und

Abschweifungen behindern die Lektüre des Werkes sehr. Offensichtlich hat L.L. selbst dies gespürt. Denn an nicht weniger als 15 Stellen versucht er, durch Zusammenfassungen den Gedankengang etwas deutlicher werden zu lassen. Die gerafften Hinweise machen die Lektüre aber eher noch mühsamer.

Immerhin wurde hier ein wichtiges Thema der Franziskusforschung aufgegriffen und das Material zusammengestellt. Ein erster, vielleicht entscheidender Schritt zu einer sachgerechten Beurteilung der Franziskusdarstellung bei Bonaventura wurde getan.

Die korrekte Drucklegung – L.L. mußte die Drucklegung von Indonesien aus überwachen – verdient Lob. Lediglich auf zwei sinnentstellende Fehler sei hingewiesen: S. 100, Z. 9: statt „qualità" lies „quantità"; Z. 28: stat „Maior" lies „Minor".

Rom Heinz-Meinolf Stamm

Walsh, Katherine: **A. Fourteenth-Century Scholar and Primat.** Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh.-Oxford: Clarendon Press 1981. XVIII, 518 S. geb., £ 25.–

Obwohl in den letzten Jahrzehnten mehrere Studien über Richard Fitzralph erschienen sind, wurden verschiedene Etappen seines Lebens und wichtige Aspekte seiner Lehre kaum oder überhaupt nicht berücksichtigt. Im unvollständigen wie entstellten Bild dominierten der konservative Denker des Sentenzenkommentars, der unerbittliche Kämpfer gegen die Mendikantenorden und der geistige Vater Wyclifs. Angesichts des unbefriedigenden Forschungsstandes hat sich K. Walsh eine wesentliche Verbesserung desselben durch umfassende Erkundung der erhaltenen archivalischen Quellen und durch gründliche Befragung der eigenen Schriften Fitzralphs, insbesondere der Predigten, vorgenommen. Ihr ist eine vollständige Biographie gelungen, die von der Geburt Fitzralphs um 1300 in Dundalk bis zu seinem Tod 1360 in Avignon nichts ausläßt und alle wichtigen Persönlichkeitszüge herausarbeitet.

Das 1. Kap. (1–84) handelt überwiegend von seiner Ausbildung und Tätigkeit in Oxford, von etwa 1315 bis 1334. Nach einer knappen Beschreibung der allgemeinen Verhältnisse in Irland sowie des geistigen Milieus in Oxford geht die Untersuchung auf den Sentenzenkommentar ein, der neben den Determinationes das einzige erhaltene Zeugnis über das Denken Fitzralphs in dieser Periode ist. Während die vorhergehenden Abschnitte fast ausschließlich Sekundärliteratur wiedergeben, stützen sich die Ausführungen über das Kanzleramt Fitzralphs 1332–34 auf die eigene Erforschung der Quellen; dabei erfolgt eine weitgehende Erhellung des „Stamford-Schismas", das heißt der Spaltung der Oxforder Universität durch die Abwanderung einiger Studenten und Magister nach Stamford.

Das 2. Kap. (85–181) erfaßt die Jahre 1334–47; es trägt die Überschrift „Avignon", wo sich Fitzralph in diesen Jahren zumeist aufhielt. Dorthin begab er sich wegen administrativer Streitfragen, profilierte sich jedoch eher als Prediger und Theologe. Während des ersten Aufenthalts 1334–36 stand im Mittelpunkt der Visio-Streit; dazu äußerte er sich auf der Kanzel und als Mitglied der päpstlichen Kommission. Während des zweiten Aufenthalts 1337–44 beschäftigen ihn in erster Linie zwei der in der Kurie vorherrschenden Fragen, nämlich die Debatten mit den Armeniern und die Reaktion auf die neuen theologischen Strömungen. Eindeutig weist W. nach, daß die Summa de Quaestionibus Armenorum, der wichtigste und einflußreichste Beitrag Fitzralphs zur mittelalterlichen Theologie, in dieser Zeit zum großen Teil entstanden ist. Als Dekan von Lichfield war Fitzralph nach Ausweis der Kapitelsakten und der Predigten sehr aktiv.

Von der Kanzeltätigkeit 1335–60 zeugt die erhaltene Predigtsammlung, die Ort und Datum der einzelnen Predigten mitteilt. Theologisch relevant sind vor allem die Avignoneser Predigten, während die meisten der übrigen Sermones, die zum großen Teil in der Volkssprache auf anglo-irischem Boden gehalten wurden, einen pastoralen Skopus haben.

Das 3. Kap. (182–238) beschreibt das corpus sermonum und unterstreicht seine Bedeutung. Indes beschränkt sich die Inhaltswiedergabe der einzelnen Predigten auf die der Jahre 1335–47 in Avignon und Lichfield. In den Jahren 1347–60 wirkte Fitzralph einerseits als engagierter Bischof, andererseits nahm ihn die Polemik gegen die Mendikanten zusehends in Anspruch.

Das 4. Kap. (239–348) erörtert einige Probleme, die den Bischof von Armagh in hohem Maß beschäftigt haben und berichtet von seinen Anstrengungen um die Beseitigung herrschender Mißstände. In kirchenpolitischer Hinsicht war die Verteidigung des irischen Primats gegenüber den Forderungen Dublins das Hauptproblem. In dieser Angelegenheit reiste er 1349 nach Avignon, vermochte offensichtlich aber nur einen Teilerfolg zu erringen. Unter dem pastoralen Gesichtspunkt bereiteten die verheerenden Folgen der Pest von 1348–49 große Sorgen, wie die Analyse der Predigten bestätigt. Zu den partikulären Schwierigkeiten zählte die Betreuung einer geteilten Gesellschaft, da die Diözese Armagh aus einem „englischen" und aus einem „hibernischen" Teil bestand (318ff). Sowohl durch Veranstaltung von Synoden und Visitationen als auch durch die Verkündigung des Wortes zielte der eifrige Hirt darauf ab, überall bei Klerus und Laien reformerische Maßnahmen durchzuführen. Eine besondere Rolle spielte in seinem Pastoralprogramm der Kult des heiligen Patrizius, dessen Förderung den Primatsansprüchen diente und die Frömmigkeit der Gläubigen stärkte.

Gegenstand des 5. Kap. (349–451) ist der Mendikantenstreit, den Fitzralph entfachte. Mit sachkundigem Wissen und ohne Parteinahme werden Wandlung des Verhaltens Fitzralphs gegenüber den Mendikanten, Entwicklung des Streites und Verlauf des Prozesses in Avignon erläutert; dabei nehmen die Ausführungen über den thematischen Inhalt des Streites, speziell der Ansichten des Armachanus, breiten Raum ein. Der 1. Abschnitt befaßt sich mit den ersten Angriffen Fitzralphs auf die Mendikanten, hauptsächlich mit der Avignoneser Rede vom 5. Juli 1350; außerdem findet sich darin ein Überblick über die Spannungen zwischen Weltklerus und Ordensgeistlichkeit seit Mitte des 13. Jh.s Dann rückt das Werk De pauperie Salvatoris in den Vordergrund, dessen Abfassung verschiedene Stadien der Kontroverse widerspiegelt. Bei der Inhaltswiedergabe verdient besondere Berücksichtigung die Lehre von Herrschaft und Gnade sowie der Einfluß auf Wyclif. Die radikale Forderung nach Auflösung der Mendikantenorden wurde in den Londoner Predigten 1356–57 besonders laut und deutlich. Nun ließen die Mendikanten eine Irrtumsliste aufstellen und zeigten den Bischof von Armagh beim päpstlichen Hof an. Wegen dieser Anklage mußte er 1357 nach Avignon, wo der Prozeß mit Stellungnahmen, Repliken und Gegenrepliken beider Seiten geführt wurde. Es kam niemals zu einem Urteilsspruch, da der Streit mit dem Tod des Angeklagten 1360 ad acta gelegt wurde.

Bezüglich der Kenntnisse über Leben und Wirken Fitzralphs liefert das vorliegende Buch einen kaum zu überbietenden Beitrag. Alles, was die Quellen über diese vielseitige Persönlichkeit des 14. Jh.s enthalten, wurde ausgewertet. Man kann jetzt den „echten" Fitzralph, nicht nur den Akademiker und den Polemiker, sondern auch den Prediger, den Seelsorger und sogar den Heiligen, kennenlernen. Es handelt sich um eine vorzügliche Würdigung eines großen Mannes, der sich über die Grenzen Irlands hinaus am geistigen und kirchlichen Geschehen maßgebend beteiligt hat.

Zur Erschließung der Lehre Fitzralphs verfügt man künftighin über eine zuverlässige Grundlage. Die näheren Kenntnisse über den historischen und biographischen Kontext, in dem die Schriften Fitzralphs entstanden sind, ermöglichen ein objektives Verständnis des Inhalts. W. hat mehrere Lehrbereiche, einige sogar ausführlich – man denke an die Auffassung über die Gottesschau, über Herrschaft und Gnade und über das Ordensleben – dargelegt, aber eine systematische Betrachtung ist ausgeblieben. Im Gegensatz zur Beschreibung der historischen Ereignisse und der biographischen Daten, die als hervorragend zu gelten hat, lassen die Passagen über die Lehre viele Wünsche offen. Auch hinsichtlich der Theologie- und Philosophiegeschichte werden manchmal Urteile gefällt, die einfach nicht zutreffen; so wird zum Beispiel einer der originellsten Denker des 14. Jh.s, Gregor von Rimini, als der beste Repräsentant des damaligen Ekklektizismus apostrophiert (63).

Der flüssige Stil macht die Lektüre angenehm. Etwas störend wirken die häufigen Wiederholungen. Nach Meinung der Autorin ergeben sich diese aus der Verbindung des chronologischen mit dem thematischen Ansatz und seien daher nicht zu vermeiden gewesen (VIII). Schon allein deswegen wäre ein anderes methodisches Vorgehen angebrachter gewesen, aber auch bei Beibehaltung des geübten Verfahrens ließe sich die Zahl der Wiederholungen durch konsequente Abstimmung der verschiedenen Abschnitte und durch Binnenverweise erheblich reduzieren. Es gibt auch eine Reihe von Wiederholungen, die auf die Vorliebe der Autorin für bestimmte Themen zurückgehen; dazu gehört wohl die oft erwähnte Bekehrung Fitzralphs von einer spekulativen zu einer biblischen Theologie (16–17, 25, 35, 46, 70, 170–179, 197, 218) sowie der mehrfache Hinweis auf die Spannungen zwischen Iren und Engländern (5–7, 283ff, 345ff). In beiden Fällen ist eine „Aktualisierungstendenz" offenkundig.

Zum Schluß seien zwei Desiderate angemeldet. Das erste betrifft eine Studie über das Schrifttum Fitzralphs, die Echtheit, Entstehung und Überlieferung untersucht. Diese Aufgabe könnte von W. in Verbindung mit dem in Aussicht gestellten Handschriftenkatalog (469) erfüllt werden. Es geht grundsätzlich darum, die in ihrem Werk verstreuten zahlreichen Elemente in einer Gesamtschau zusammenzustellen und zu ergänzen. Wünschenswert wären nähere Forschungen über die Lectura und über die Determinationes, damit die chronologische Ordnung der verschiedenen Quästionen und die unterschiedlichen Textfassungen erklärt werden; nach meinen Beobachtungen enthält der Codex 189 der Stadtbibliothek Brügge, fol. 99r–122r, Quästionen des Kommentars Fitzralphs in abbrevierter Form. Unter anderem müßte geprüft werden, ob die Quaestio biblica (47–48) nicht unter den Determinationes zu finden ist.

Das zweite Desiderat bezieht sich auf eine Abhandlung, die alle Lehransichten Fitzralphs eruiert, die Entwicklung seines Denkens feststellt, Originalität und Beeinflussung genau bestimmt. Diese Aufgabe kann erst mit Aussicht auf Erfolg angegangen werden, wenn

Klarheit hinsichtlich der überlieferten Quästionen geschaffen wird. Es ist zu hoffen, daß Prof. McEvoy, Universität Belfast, eine baldige Lösung des schwierigen Textproblems gelingt und die geplante kritische Edition des Sentenzenkommentars nicht mehr lange auf sich warten läßt.

Tübingen Venício Marcolino

Kadlec, Jaroslav: **Studien und Texte zum Leben und Wirken des Prager Magisters Andreas von Brod.** – Münster: Aschendorff (1982). XVIII, 322 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. Bd 22) kart. DM 98.–

Nach dem 1971 im selben Verlag erschienenen „Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Ranconis de Ericinio" wendet sich der in der ThRv (77, 1981, 386 f) bereits vorgestellte Vf. dem Lebensweg und Werk des Magisters Andreas von Böhmisch-Brod (um 1364–1427) zu, der zu den Hauptwidersachern von Johannes Hus (1370/71–1415) und der Hussiten zählte.

Andreas von Brod erkannte mit der scharfsinnigen Urteilskraft eines Universitätsprofessors sofort die Gefahren des Wyclifismus für die Kirche und die damalige Gesellschaftsordnung und erklärte ihm und seinen Verkündern einen entschiedenen Kampf an (67). Seinen Standpunkt änderte er auch dann nicht, als ihn dies die schwersten Opfer kostete und er 1420 bei der Übergabe der Prager Burg an die Hussiten seine Heimat für immer verlassen mußte. Nachdem er das Angebot einer Professorenstelle an der jungen Universität Rostock aus Gesundheitsgründen ablehnte, nahm ihn 1422 die Leipziger Universität auf (48), wo er 1427 in der Kirche beim dortigen Dominikanerkloster auch bestattet wurde.

Als das Kuttenberger Dekret von 1409 „um den Preis der Verletzung der Universitätsstatuten" (10) von Wenzel IV. durchgesezt worden war, worauf die Deutschen Prag verließen und größtenteils nach Leipzig gingen, wurde die Kluft zwischen den ehemaligen Freunden, Johannes Hus und Andreas von Brod, immer tiefer und 1412 unüberbrückbar. Andreas von Brod hatte Hus im Verdacht, sich an die wyclifsche Irrlehre der Remanez zu halten. Zwar lehrte Hus die Remanenz nicht ausdrücklich, vermittelte aber auch die katholische Lehre über die Eucharistie nicht. „Nirgends äußerte er sich klar und eindeutig in der katholischen Lehre" (30). Hussens Neutralitätsstandpunkt zum Altarsakrament war entschieden nicht kirchlich rechtgläubig (St. Sousedík). Nach der Abreise Hussens nach Konstanz erstand Magister Andreas in Prag ein neuer Gegner in der Person seines einstmaligen Schülers Jakobellus von Mies, der die Ansicht von der Heilsnotwendigkeit der Kommunion unter beiderlei Gestalten vertrat. Auf den Hinweis des Magister Andreas, daß nicht einmal J. Hus damit einverstanden wäre, gab er zur Antwort, dieser sei auch „ein gebrechlicher Mensch gewesen, habe in vielem Fehler begangen und sich in der Frage der Kommunion sub utraque specie geirrt" (46). Die damit zusammenhängende Polemik des Andreas von Brod um 1415 ist das erste größere Werk gegen den Utraquismus von katholischer Seite, in dem er zwar Widersacher, aber verblüffenderweise keine Urheber nennt, wie neulich Romolo Cegna hervorhob (V).

In der Hussitenrevolution, die das Königreich Böhmen bis zur Unkenntlichkeit verändert hatte, erblickte Magister Andreas „einen Aufstand des gemeinen Volkes und des sich vom Krieg nährenden Kleinadels gegen Klerus, einen von den Anhägern Wyclifs aus den Reihen der Universitätsmagister und des Klerus angezettelten und von einigen weltlichen Herren unterstützten Aufstand" (52). Ähnlich wie in dem gewaltigen Leipziger Traktat „De origine Hussitarum" von 1422, die der namhafte Andreas von Regensburg später gleich fünf Schreibern zur Vervielfältigung anvertraute, liegt auch in „Planctus super civitatem Pragensem" der Hauptakzent auf der materiellen und sozialen Seite der Revolution, die dem Volke einen König geben wollte „nur so, wie die Venezianer ihren Herzog haben" (60). Mit diesem Vorwurf trifft er nach Prof. Dr. F. Seibt tätsächlich im Schlagwort das Anliegen der „ständischen" Revolution des „rechten" hussitischen Flügels in Prag (V).

Die literarische Tätigkeit des Magisters Andreas umfaßt nach der präzisen Übersicht des Vf.s (67–82) 22 erhaltene und sechs verschollene Schriften, denen drei Opera dubia sowie vier Schriften, die ihm unberechtigt zugeschrieben werden, zuzuzählen sind. Nach dem Handschriftenverzeichnis publiziert der Vf. 14 lateinische Texte des Andreas von Brod, deren wissenschaftliche Editionsbearbeitung samt dem Verzeichnis der von Andreas zitierten Werke, dem Quellen- und Literaturverzeichnis sowie einem ausführlichen Namen- und Sachregister den höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügt.

In der Spätmittelalterforschung hatte die rege Editionsleistung über Hussitica bislang eher an die Träger der hussitischen Bewegung als an ihre Widersacher gedacht (F. M. Bartoš, V. Novotný, A. Molnár, P. De Vooght u. a.). Nur wenige (J. Sedlák, A. Neumann, C. Höfler, J. Loserth, J. Pekař u. a.) befaßten sich mit ihren katholischen Gegnern. Darum hat I. Hlaváček 1965 mit Recht nicht nur die Edition der Werke von J. Hus und seiner Anhänger, sondern auch seiner Gegner empfohlen. Diesem Verlangen will der Vf. mit der vorliegenden Forschungsarbeit nachkommen. Sie stellt eine willkommene Bereicherung nicht nur der tschechischen Geschichtsschreibung, sondern der Kirchengeschichte in Mitteleuropa sowie der Sozialgeschichte in weitestem Vergleich dar.

Kritisch wäre zu bemerken, daß der (nicht genannte) Übersetzer oder Korrektor gut daran getan hätte, wenn er die Ortsnamen nicht nur ab und zu, sondern durchgehend und konsequent in der im deutschen Kultur- und Sprachraum üblichen deutschen Fassung wiedergegeben hätte: Brno/Brünn (15), Znojmo/Znaim (14), Kroměříž/Kremsier (21), Stříbro/Mies (34), Olomouc/Olmütz (48), Hradec/Grätz (62), Wrocław/Breslau (71), Děčín/Teschen (71), Poznań/Posen (73), Warszawa/Warschau (74), Kraków/Krakau (75), Hradec Králové/Königgrätz (80). Dies hätte dem deutschen Leser die Orientierung erheblich erleichtert.

Kevelaer Emil Valasek

Vagedes, Arnulf: **Das Konzil über dem Papst?** Die Stellungnahmen des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV. Teil I: Text. XLV, 451 S., Teil 2: Anmerkungen. XXVI, 423 S. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1981 (Paderborner theologische Studien Bd 11), kart. DM 98.–

1. Zur Anlage des Werkes. Nimmt man Titel und Untertitel dieser voluminösen Paderborner Diss. als Einheit, so scheinen hier etwa diese historischen Kernfragen intendiert: Welche Stellung nahmen Nikolaus von Kues (NvK) und Nicolaus de Tudeschis (Tud.) im Streit zwischen dem Basler Konzil und Papst Eugen IV.? Wie begründeten sie diese? Und wie verhielten sich ihre Stellungnahmen zueinander? – Zum offenen Bruch zwischen Konzil und Papst kam es am 7. Mai 1437 (XXXII). Danach gälte also das Hauptinteresse dieser Studie den Jahren 1437 bis 1445 (dem Todesjahr Tud.s). Die im Verzeichnis der Quellen datierten Schriften Tud.s (VIIf) bestätigen diese Erwartung. Zum I. Teil seiner Untersuchung bemerkt zudem V. selbst, er werde „in etwa die Gliederung der großen Rede (Tud.s) beibehalten" (5); in der Anmerkung dazu bezieht er das auch auf die Rede des Cusanus „Damnatis Amedistis". Das Rededuell zwischen Tud. und NvK fand vom 14. bis 23. Juni 1442 auf dem Reichstag zu Frankfurt statt (XLIf). Angesichts von all dem ist es verwirrend, daß V. den ganzen 1. Teil (I,1–225; Anm. II,1–251) mit „Die Hauptpunkte der Kontroverse von 1431–1437" überschreibt. Tatsächlich ist es so, daß V. hier, dem Faden der Aufzeichnungen der Frankfurter Reden (1442) von Tud. und NvK folgend, deren Hauptthemen, nämlich „Die Diskussion um das Superioritätsdekret" von Konstanz (3–96), „Das Problem der Inerranz" (105–128), „Die Konzilsauflösung von 1431 und ihre Revokation" (1434 (129–146) sowie „Die Verlegung des Konzils nach Ferrara" 1437 (147–204) unter Heranziehung eines umfangreichen Materials aus der Basler Vorgeschichte kommentiert.

Der 2. Teil (227–460) konfrontiert, ebenfalls vorwiegend an Hand der Reden von 1442, die Stellungnahmen von Cusanus und Tud. zum Absetzungsprozeß gegen Eugen IV., der 1439 stattfand. Hier hielt es V. für „ratsam", zur „Einführung" (227–256), mit dem Decretum Gratiani beginnend, zunächst „die Hauptlinien der Entwicklungen der Kanonistik, auf die sich beide Autoren fortwährend beriefen, in der Frage der Papstabsetzung bis zum Konzil von Basel in Kürze zu verfolgen" (227). Nicht minder wäre auch schon zum Beginn des 1. Teils diese oder eine ähnliche Einführung unter Einbeziehung der Vorgeschichte und Wirkungsgeschichte des Konstanzer Dekretes Haec sancta bis 1437 ratsam gewesen. Wäre V. dort schon dem Faden der Geschichte gefolgt, so hätte das nicht nur der Übersichtlichkeit gedient, sondern auch viele der z. T. mehrmaligen Wiederholungen, schon im 1. Teil, besonders aber im 2. Teil ersparen können.

2. An historischem Material hat V., mehr oder minder aus der ganzen Geschichte und Vorgeschichte des Konziliarismus, eine Überfülle in sein Werk eingebaut. An Sammeleifer, auch an sachkundiger Einsicht, vor allem in die kanonistischen und konzilsgeschichtlichen Zusammenhänge, hat er es wahrhaftig nicht fehlen lassen! Gerade darum hätten aber zumal die unübersehbar vielen Einzelangaben in den Anmerkungen (außer dem beigegebenen Personenregister) auch einen Sachindex erfordert. Außerdem wäre ein Verzeichnis der Initien der zitierten päpstlichen und konziliaren Erlasse mit Datenangaben und (evtl. ein weiteres) der kanonistischen Leitworte zu wünschen.

Andererseits sind diese Grenzen der Arbeit unverkennbar: Während mehrere Dispositionen (z. B. 5–10) unnötige Verdoppelungen bedeuten, sind Gesamtübersichten über die beiden „großen Reden" von Tud. und NvK als die Hauptquellen des ganzen Werkes zu vermissen (zu Tud.s Rede trägt V. S. 320 eine solche knapp nach). In die Redaktionsgeschichte und die hsl. Überlieferung hat E. Meuthen (Würzb. Diös.-Geschichtsbl. 42, 1980, 175–186) vor allem vom Cusanus-Autograph her hineingeleuchtet. V. sagt davon nichts. – Auch die übrigen benutzten Quellen beschränken sich auf das schon gedruckte Schrifttum. Den im gleichen Jahr 1981 erschienenen Druck der Mainzer Diss. von W. Krämer „Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus" (BGPhThMa, NF Bd 19) konnte V. zwar „nicht mehr berücksichtigen" (V). Doch deren Manuskript hätte ihm schon seit 1974 den Zugang zu manchen weiteren Texten im Umkreis von NvK und Tud. erschließen können. – Der „Ungenannte", der die Rede des NvK im März 1441 zu Mainz aufgezeichnet

hat (II, VIII), war zweifellos Johannes Wenck (R. Haubst, Studien zu NvK und Joh. Wenck: BGPhThMa 28/I, 1955, 96–98). Die extrem papalistischen Leitsätze, die S. 218 (mit Anm. 67) den „Nuntien Eugen IV." zugeschrieben werden, stammen in Wirklichkeit von dem Heidelberger Professor Johannes Risen (Studien S. 45; RQ 53, 1958, 83–87). – Gius. Alberigo hat in „Chiesa conciliare" (Brescia 1981) mit großer Umsicht die Vorgeschichte und Deutungsgeschichte des Konstanzer Dekretes „Haec sancta" dargestellt. Dieses Werk konnte V. zwar nicht mehr benutzen. Doch dieses bietet eben den Rahmen, der besonders zum 1. Teil bei V. fehlt. Bei dem Kap. I,2 (105–128) über „Das Problem der Innerranz" ist es zu verwundern, daß V. die Studie von H. Schüssler „Der Primat der Heiligen Schrift als theol. und kanonist. Problem im Spätmittelalter" (Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Gesch. Bd. 86, Wiesb. 1977) nicht erwähnt. Denn deren „Ausgangspunkt ... bildete Luthers Berufung auf den spätmittelalterlichen Kanonisten Nicolaus de Tudeschis" (XIII), und Tud.s Lehre vom Primat der Schrift ist dort ein Hauptthema (168–258); auch die Position des NvK wird dort (bes. 199–202) diskutiert.

Zusammenfassend ist zu sagen: „Die Entwicklung des konziliaren Gedankens", auch die bei Panormitanus, war i. J. 1981 für die Forschung keine solche „terra incognita" mehr (XIIIf), wie vielleicht zu Beginn dieser Studie. In manchem bleibt V. vielmehr hinter den mittlerweile gedruckten „Vorstudien" zurück.

3. Mit ungewöhnlichem Scharfblick und Geschick hat V. die „dicta Francfordiae" des NvK und Tud.s als kirchenpolitische „Streitreden" analysiert. Schon eingangs erklärt er dazu: „Der polemische Grundzug der Reden brachte die Aufgabe mit sich, einzelne Behauptungen auf ihre historische Richtigkeit zu befragen und außerdem Anspielungen, Verdächtigungen und Schönfärberei zu erkennen und zu entschlüsseln; das trug zur Länge dieser Untersuchung bei." Im Vergleich zu den Taktiken solcher Art spielten „theologische Einsichten" im „Repertoire der Parteien", der Papalisten wie der Koziliaristen, durchweg nur eine begrenzte Rolle (XVIIf).

Für Tud. „ist das Fehlen philosophischer oder theologischer Begründungen typisch" (21). Das führte bei ihm zu einem „Rechtspositivismus" (109), in dem er „gegensätzlichen Strömungen so lange ausgeliefert" war, „bis er durch seine Beauftragung" vom König von Aragon (XXXIIIff) „in und für Basel auf das System des Konziliarismus festgelegt wurde" (343). Sein Konziliarismus war von „diplomatischer Vorsicht" geleitet (48).

„Auch N v K richtete sich nach der diplomatischen Leitlinie, die die päpstlichen Schreiben ausgegeben hatten" (43); auch er beherrschte, ähnlich wie Tud. (vgl. 53 u. 357ff), die „Kunstgriffe" eristischer Argumentation und das „taktische Spiel" (71; 142); bei seinen Stellungnahmen zum Dekret „Haec sancta" stellt V. fest, daß „die politisch-diplomatische Dimension ... die historischen und theologischen Aussagen überlagerte" (96). Bei der Verteidigung Papst Eugens IV. konnte er überdies „sehr polemisch" werden (70; 125; 294). Den Vorwurf, daß zu Basel „der Prozeß gegen Eugen IV. (erst) während des Verfahrens in einen Häresieprozeß ‚umfunktioniert' worden" sei, erweist V. indes als historisch berechtigt (301–305), und der theologischen „Kritik an der ausschließlich juristischen Fragestellung der Gegner" stimmt er zu (293–299). Während nämlich die Befürworter der Papst-Absetzung einseitig „vom bösen Prälaten als dem Verderber der Kirche" her argumentierten (295; vgl. 283), fand NvK es ehrlicher und besser, „einen schlechten Papst zu dulden als die Gelegenheit zu bieten, die Kirche zu spalten und (so auch) einem guten Papst nicht zu gehorchen" (294). Er ging demgegenüber von dem Regelfall und dem Prinzip aus, daß der eine Papst von Christus zum Aufbau der einen Kirche und zur Wahrung ihrer Einheit eingesetzt sei (258ff). Denen, die, von vornherein auf den Konfliktsfall eines moralisch versagenden Papstes fixiert, die Institutionalisierung des Konzils als einer dem Papste übergeordneten Instanz forderten, hält er vor, daß sie damit „die Kirche als eine rein diesseitige Größe betrachteten" und gegen deren Glaubensgeheimnis, das auf Vertrauen auf Christus und die göttliche Vorsehung beruhe, verstießen (294–296).

Als die Einung mit den Griechen erfolgte, sah Cusanus darin die „einheitsstiftende Kraft" des Papsttums bestätigt, während der sich von dem einen Papst trennende Konziliarismus sich zunehmend als kirchenspaltend erwies. V. bemerkt auch schon zu der 1437 getroffenen Entscheidung des NvK zugunsten des Papstamtes treffend: „Der Gesichtspunkt der aedificatio ecclesiae" war es, „der ihm eine neue Entscheidung ermöglichte, ohne seine bleibenden Anliegen verraten zu müssen: Konkordanz, Konsens und Einheit in der Vielheit" (277).

Tud., der umgekehrt von anfangs „papalistischen Vorstellungen" (XXII) zur Konzilspartei übergewechselt war (XXXIIIff), konnte dagegen z. B. seine frühere Lehre, „Konzilien seien dem Irrtum unterworfen", „als Konzilspolitiker nicht wiederholen". Er rezipierte auch als solcher die konziliaristische Lehre nur partiell (111–116); er wehrte sich gegen die am 16. 5. 1439 erfolgte Definition der sog „drei Wahrheiten" (der Superiorität des Konzils über dem Papst sowie der Unauflöslichkeit und Unverlegbarkeit des Konzils); und vor allem dadurch, daß er Joh. von Segovia einen Ketzer nannte, weil er den Papst nur als „minister ecclesiae", nicht als „Herrn der Kirche" und als „verus Christi vicarius" gelten ließ, erregte er sogar heftigen Streit (207–212). Gegen die Verurteilung Eugens IV. legte er feierlichen Protest ein (300). Die schwer durchschaubare Komplexität der Argumentation, mit der er dann im Juni 1442 dennoch als Sprecher der Konzilsdelegation die Absetzung des Papstes verteidigte (320–440), zeigt vollends die Zwielichtigkeit seiner eigenen Position und der des damaligen Basler Konziliarismus.

Das etwa sind die (stark charakterologisch eingebundenen) historischen Hauptergebnisse der Streitreden-Hermeneutik von Vagedes.

Mainz-Trier Rudolf Haubst

Hegel, Eduard: **Das Erzbistum Köln zwischen Barock und Aufklärung.** Vom Pfälzischen Krieg bis zum Ende der französischen Zeit 1688–1814. Köln: Bachem 1979. 579 S. mit 4 Textzeichnungen, 48 Kunstdrucktafeln u. einer mehrfarbigen Karte (Geschichte des Erzbistums Köln Bd. 4) Ln. DM 88.–

Der stattliche Bd behandelt die vier letzten Episkopate des alten Kölner Erzbistums einschließlich der Übergangszeit 1802–1814 und bringt in zehn Kap. das kirchliche Leben dieser Zeit in allen seinen Äußerungen zur Darstellung. Das Werk, das quellenmäßig einen Zeitraum von etwa 130 Jahren abdeckt, führt die vielfältigen neueren Forschungen verdienter Historiker wie Josef Hansen, Max Braubach, August Franzen, Jakob Torsy und anderer auf dem Gebiet der rheinischen Geschichte und Kirchengeschichte des 17. und 18. Jh.s zu einem vorläufigen Abschluß. Der Vf. hat auch seine eigenen früheren Arbeiten zu diesem Thema sowie die Ergebnisse seiner Diss. über „Das Erzbistum Köln unter den Erzbischöfen Max Friedrich und Max Franz" (Bonn 1942), die s. Zt. nicht im Druck erscheinen konnten, in dieses Werk eingebracht. Auf diese Weise ist ein Gesamtbild der angesehensten geistlichen Landesherrschaft Deutschlands im Zeitalter des Barock und der Aufklärung entstanden, das sowohl für die regionale als auch für die allgemeine Kirchengeschichte von hohem Interesse ist.

Nach einer Einführung in die geistige und politische Umwelt dieses Raumes (25–34) wendet sich der Vf. den Erzbischöfen zu (35–76). Wie fast alle geistlichen Territorialherren der Zeit verstanden sich die Kölner Erzbischöfe in erster Linie als Landesherren. Sie empfingen zwar die Weihen, hatten aber für die kirchlichen Probleme keinen Blick. Josef Clemens von Bayern (1688–1723), der im Spanischen Erbfolgekrieg auf die Seite Ludwigs XIV. trat, sah sich durch die kriegerischen Ereignisse gezwungen, zwölf Jahre in französischem Exil zu leben. Die künstlerischen Interessen der beiden Wittelsbacher namentlich auf dem Gebiet der Baukunst entsprachen dem höfischen Stil der Zeit. Clemens August von Bayern (1723–1761) wurde zum bedeutendsten Bauherrn Nordwestdeutschlands im 18. Jh. Mit seinem Tod fand die Sekundogenitur der Wittelsbacher nach 178 Jahren ihr Ende. Auf den persönlich integren, aber unselbständigen und verantwortungsscheuen Max-Friedrich v. Königseck-Rothenfels (1761–1784), der dem tüchtigen Minister und „Bahnbrecher des Fortschritts", Kaspar Anton v. Belderbusch (1766–1784), zum Nutzen des Erzstifts freie Hand ließ, folgte der Habsburger Max Franz von Österreich (1784–1801), der ehrlich bemüht war, auch seinen geistlichen Pflichten gerecht zu werden. Während die drei erstgenannten Erzbischöfe als Barockfürsten die Macht des Staates in ihrer Person darzustellen suchten, betrachtete sich der Habsburger im Sinne des aufgeklärten Absolutismus als der erste Diener des Staates. Unter Max Franz erreichte der Einfluß der Aufklärung in Kurköln und im Erzbistum seinen Höhepunkt.

Die folgenden Kap. sind im wesentlichen deskriptiver Art. Sie beschreiben die Leitung und Verwaltung des Erzbistums (77–128), die konfessionellen Verhältnisse der Erzdiözese und die Konfessionspolitik der Erzbischöfe (129–142), die Organistion der allgemeinen Seelsorge und den Ausbau der Diasporaseelsorge im Rheinland und in Westfalen (Mark, Soester Börde, Dortmund) (143–161), den Zustand des Welt- und Ordensklerus, der religiösen Frauengemeinschaften sowie die erzbischöflichen Bemühungen um eine Hebung der theologischen und pastoralen Ausbildung (162–237).

Das interessante Kap. über das kirchliche und religiöse Leben der Erzdiözese im 17. und 18. Jh. (238–363) bringt eine Fülle von Mitteilungen über das Gotteshaus und seine Ausstattung, den Gottesdienst, die Predigt und Katechese, die Feiertage und die Fastenpraxis, über Bruderschaften und Kongregationen (Jesuiten), Volksandachten, Prozessionen, Wallfahrten, Ablaßwesen und Exorzismus, über die Christusfrömmigkeit und die eucharistische Spiritualität, wie sie sich im Vierzigstündigen Gebet, in der Fünf-Wunden-Andacht, der Heilig-Grab-Verehrung, der Herz-Jesu-Andacht, der Kreuzverehrung und im Kreuzweg äußern sowie über die Bedeutung der Frömmigkeitsliteratur, als deren wichtige Vertreter Nakatenus und Martin v. Cochem herausgestellt werden. Die Übersicht zeigt die positiven Wirkungen des Trienter Konzils im Erzbistum Köln. Das religiöse Leben hatte im 17. und 18. Jh. einen zwar langsamen aber stetigen Aufstieg genommen.

Eine weitere Aufwärtsbewegung stieß aber – so fährt H. S. 364– 402 fort – an Schranken, die ohne tiefgreifende Strukturveränderungen nicht zu beseitigen

waren, das Benefizial- und Patronatswesen. Hinzu kamen die weitgehende Ausschaltung der erzbischöflichen Leitungsgewalt durch die Archidiakone, die Selbständigkeit der Stiftskapitel und namentlich die mit der erzbischöflichen Autorität konkurrierende Jurisdiktion des Nuntius. Die Durchführung der Seminarerziehung scheiterte weitgehend am Patronatsrecht. Wenn es gelang, unter päpstlicher Mitwirkung die übermäßige Institutionalisierung innerhalb der Kirche zu reduzieren und die bischöfliche Leitungsgewalt zu stärken, konnte das kirchliche Leben in der Erzdiözese weitere Fortschritte erzielen.

Diesen Versuch unternahm der deutsche Episkopat, nachdem der Trierer Weihbischof J. N. v. Hontheim unter dem Decknamen Febronius 1763 sein bekanntes Buch über „Die Kirchengewalt und die rechtmäßige Gewalt des römischen Bischofs" veröffentlicht hatte. Auf der Grundlage des Febronianismus unternahmen die rheinischen Bischöfe auf breiter Basis eine gemeinsame Aktion (Koblenzer Kongreß 1769), die aber scheiterte. Als 1784 auch kölnische Sonderverhandlungen mit Rom nahezu ergebnislos blieben und zwei Jahre später die durch Erzbischof Max Franz eigenmächtig verfügte Aufhebung der Nuntiaturgerichtsbarkeit von Rom annulliert wurde, kam es 1786 zum Emser Kongreß der vier deutschen Erzbischöfe bzw. deren Delegierten. Max Franz hatte den – von H. zu negativ beurteilten – 69jährigen münsterischen Vice-Generalvikar Prälat Dr. iur. utr. Georg Heinrich Jacobi v. Tautphäus mit seiner Vertretung beauftragt. Die vier Delegierten erarbeiteten die bekannte „Emser Punktation", die jedoch wegen mangelnder Unterstützung durch Kaiser und Reich, der Nichtbeteiligung des deutschen Gesamtepiskopats und sachlicher Differenzen der vier Parteien zum Mißerfolg verurteilt war. Weder die Emser Punktation noch die Bemühungen in der Nuntiaturfrage brachten dem Erzbischof einen Zuwachs an kirchlicher Leitungsgewalt. Dagegen gelangten die in Ems vereinbarten Reformen zur Bildung der Seelsorger sowie zum Pfründen- und Ordenswesen – wenn auch zum Teil mit bezeichnenden Modifikationen – zur Durchführung.

Das kirchliche Bildungswesen wurde einer gründlichen Reform unterzogen (403–432). Die durch die Aufklärung geförderte Pflege der intellektuellen Kräfte des Menschen begünstigte in Verbindung mit dem optimistischen Entwicklungsglauben der Zeit diese Bestrebungen. Die Ausbildung der Lehrer für die Elementarschulen wurde verbessert. Auf dem Gebiet des höheren Schulwesens zeigten die Jesuiten hervorragende Leistungen („Ratio studiorum"). Sie betreuten im Rheinland acht führende Gymnasien, während im kölnischen Westfalen die Franziskaner-Observanten in Dortmund, Recklinghausen, Geseke, Wipperfürth und Attendorn gute Arbeit leisteten. Max Franz gründete am 30. 5. 1777 ohne päpstliche oder kaiserliche Mitwirkung in Bonn eine kurkölnische Akademie, die er 1786 mit kaiserlicher Genehmigung zur Universität erhob.

Die geistigen Strömungen der Zeit namentlich im Hinblick auf die Theologie sind am deutlichsten ablesbar an der Ausrichtung der beiden Hochschulen (433–474). Während an der Theologischen Fakultät der Universität Köln ein strenger Thomismus herrschte, verkörperte die Bonner Hochschule das Zentrum der Aufklärung am Rhein. Der bedeutendste Vertreter der Aufklärung an der Theologischen Fakultät in Bonn war der Bibelwissenschaftler Thaddaeus Dereser (1757–1827), der sich der besonderen Gunst des Erzbischofs erfreute. Das Kölner Domkapitel und der Nuntius richteten 1779/84 heftige Angriffe gegen die Bonner Aufklärer, die sich in einer zweiten Welle 1789/90 noch wesentlich verschärften und zum Auszug von vier umstrittenen Professoren, zu denen auch Dereser gehörte, führten. Die Universität Bonn wurde nach dem Einmarsch der Franzosen 1798 aufgehoben und 1818 als preußische Gründung wieder errichtet.

Das Schlußkap. behandelt die Folgen der Französischen Revolution für das Erzbistum: Französische Emigranten, Flucht des Erzbischofs Max Franz, Domkapitel und Verwaltung in Arnsberg, Untergang des Erzbistums, Säkularisierung 1802/03 links und rechts des Rheins, im Herzogtum Westfalen, das Bistum Aachen, das Rest-Erzbistum rechts des Rheins (1801–1814), das Ende der französischen Herrschaft am Rhein.

Der reiche Inhalt des Werkes konnte hier nur angedeutet werden. Die Darstellung vermittelt wesentliche Erkenntnisse zur Kirchengeschichte der Barock- und Aufklärungszeit im Erzbistum Köln, die mit Sicherheit in der Fachwelt Beachtung finden, vielleicht auch in diesem oder jenem Punkt Diskussionen auslösen werden. Gern hätte man allerdings eine abschließende Zusammenfassung und Würdigung des dargestellten Zeitraums gesehen. Es ist dem Vf. gelungen, ein Buch zu schreiben, das wegen seines farbigen, teilweise auch heute wieder aktuellen Inhalts, seiner inneren Überzeugungskraft und seiner klaren, geschliffenen Sprache nicht nur den geschulten Historiker, sondern auch den geschichtlich interessierten Nichtfachmann unmittelbar ansprechen dürfte.

Münster Alois Schröer

Bryner, Erich: **Der geistliche Stand in Rußland.** Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. (Kirche im Osten. Monographienreihe Bd 16) kart. DM 52.–

Diese Arbeit des jetzt an der Universität Zürich wirkenden Historikers und Theologen Erich Bryner, die 1978 vom Fachbereich Philosophie, Geschichte und Sozialwissenschaften der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Habil.-Schrift angenommen wurde, hat die Lage des russischen Klerus zum Gegenstand, wie sie sich nach, zum großen Teil auch durch die Reformen Peters d. Gr. gestaltete. Das Geistliche Reglement (1721) sollte einem Grundgedanken Peters – der Kirche ihre weitgehende Eigenständigkeit zu nehmen und sie in den Staatsapparat einzugliedern – zur Geltung verhelfen. Die Abschaffung des Patriarchats gehört ebenso in diesen Kontext wie die Schaffung des „Heiligsten Dirigierenden Synod" (1721), einerseits als oberste Kirchenverwaltung und andererseits als stark von staatlicher Seite beeinflußbares Kirchenministerium. In diesen sog. Reformen liegen ganz wesentlich die Wurzeln für manche Fehlentwicklung innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche, vor allem für das viel beklagte Staatskirchentum, das den Geistlichen zum Staatsbeamten und oft genug auch zum Spitzel für die Behörden machte.

Der Vf. schildert, wie Peter d. Gr. auch auf kirchlichem Bereich durch mannigfache, vielfach überstürzte Reformen seine aufklärerischen Ideen zu verwirklichen sucht: Bildung und Wissen sind in seinen Augen das beste Rüstzeug für die Geistlichkeit, die Kirche dem Allgemeinwohl, also dem Staat, unterzuordnen. Bildung und Wissen sind es auch, die Peter gegen alte Strukturen einzusetzen gedenkt: z. B. gegen die Vererbung des geistlichen Amtes, welches Prinzip sich gegen Ende des 17. Jh.s weitestgehend durchgesetzt hatte. An vielem übersetzten Quellenmaterial macht der Vf. überzeugend deutlich, welche Verwirrung, ja welches Entsetzen sich in den Kreisen der Geistlichkeit ausbreitete, als die ersten diesbezüglichen Erlasse des Zaren, die Priesterweihen von einer gewissen Schulbildung abhängig zu machen, bekannt wurden.

In einem eigenen Abschnitt (90–147) behandelt der Vf., wiederum an Hand detailliertesten Materials sowie unter Beigabe zahlreicher Statistiken, wie unter dem ständigen Druck des Zaren in Eile und Hektik geistliche Lehranstalten aus dem Nichts geschaffen werden. Der Zar möchte die Bildung in Rußland vorantreiben. Was er schafft, ist jedoch ein mehr oder minder zufälligen Bedürfnissen unterworfenes Nebeneinander von Fachschulen – für Ingenieure vor allem, für Militärfachleute, Techniker, Mathematiker, Bergwerksfachleute, Ärzte usw. Die geistlichen Lehranstalten wären noch am ehesten geeignet gewesen, sich zu allgemeinbildenden Schulen zu entwickeln, zeigt doch der Vf. sehr anschaulich, daß die bereits im 17. Jh. gegründeten Anstalten (Kiev und Moskau) nach dem Vorbild der Lateinschulen im Westen, die ja absolut nicht allein der Geistlichkeit dienten, organisiert waren (Lehrplan: Analogie, Infima, Grammatik, Syntax, Poetik, Rhetorik, Philosophie, Theologie) und daß die Schülerschaft an den genannten Anstalten ebenfalls weitgehend aus nichtgeistlichen Kreisen entstammte (93f). Der Vf. weist nach, daß die eiligst geschaffenen Eparchialschulen (fast 30) sich wiederum nach dem Kiever Modell richteten, prinzipiell also für eine breite Bildung angelegt waren (94). Doch fehlte es an Lehrkräften, die die Lehrpläne hätten realisieren können, und es fehlte an Schülern, die befähigt gewesen wären, die obersten Klassen (Philosophie und Theologie) zu absolvieren. Und vor allem fehlte es an Geld, die Schulen, zu denen ja auch Wohnheime gehörten, entsprechend auszustatten, mußten sie doch allein aus den Eparchialkassen finanziert werden. Der Erlaß, daß niemand ohne Schulausbildung zum Priester geweiht werden durfte, führte zur Überfüllung der Eparchialschulen, für die es fortan völlig unmöglich wurde, andere Schüler als solche des geistlichen Standes aufzunehmen (106f). Und auch die Anstalten, die bereits vorher bestanden hatten und offen auch für andere Bevölkerungsschichten waren, werden zu ausschließlich geistlichen Lehranstalten (116f; 122ff). Der Versuch Peters d. Gr. also, auch dem geistlichen Stand Bildung im Sinne der Aufklärung aufzuzwingen, scheiterte und führte zu einem beinahe gegenteiligen Ergebnis: die Verordnung von Bildung für die Geistlichkeit brachte Standesschulen hervor, die die soziale und die geistliche Isolierung des Klerus erheblich förderten. Denn auch dem Erblichkeitsprinzip bei der Besetzung der Pfarrstellen konnten die Schulen nicht entgegenwirken. Zwar standen sich bezüglich der Erlangung des geistlichen Amtes anfangs dieses Erblichkeitsprinzip und das Ausbildungsprinzip gegenüber, und es gab wohl auch einige Konfliktsituationen. Der gewohnheitsmäßige Besuch der Lehranstalten durch alle Priestersöhne löste schließlich den Konflikt wieder; und zumindest einer wurde von der Gemeinde nach dem Tod des Vaters als Priester gewählt und vom Bischof in die Stelle des Vaters geweiht.

Wiederum mit reichlichem Material belegt der Vf., wie eine andere – in der Tat aber notwendige – Maßnahme den geistlichen Stand (zu dem ja außer den Priestern und den Diakonen auch der Clerus minor–Lektoren, Sänger, Kirchendiener, Wächter u. a. gehörten) in eine sozial immer stärker isolierte Rolle preßte: die in verschiedenen Abständen stattfindenden razbory, ussonderungen', durch welche die Angehörigen des geistlichen Standes, die keine feste Anstellung hatten bzw. Söhne, die keine Schule besuchten, in einen kopfsteuer-

pflichtigen Stand überschrieben wurden (1784 waren es z. B. ca. 34 000 Kleriker, vgl. 194), wodurch das Problem zwar nicht gänzlich gelöst wurde („flüchtige" Priester, d. h. Priester ohne feste Anstellung, gab es immer); aber der Überhang, der sich allein durch die kinderreichen Pfarrersfamilien, deren Söhne ja alle einem geistlichen Amt zustrebten, ständig neu bildete, konnte so wenigstens zeitweise und oft unter großen menschlichen Härten abgebaut werden. Schließlich darf nicht übersehen werden, daß der Zustrom aus unteren Schichten ins geistliche Amt schon allein wegen der Privilegien (Steuer-, Abgaben- und Auflagenfreiheit, Freiheit der Söhne vom Militärdienst) nie nachließ, daß ja sogar in bestimmten Fällen Leibeigene Priester werden konnten.

Eine Studie für sich stellt in gewisser Hinsicht diejenige über den Episkopat dar. Dieser, aus dem Mönchtum hervorgehend, rekrutiert sich in der Regel nicht aus dem verheirateten niederen Klerus – schon von daher haben Episkopat und Gemeindegeistlichkeit wenig Gemeinsames. Der Vf. belegt, daß es Bischöfe gab, die kaum lesen und schreiben konnten und wie berechtigt im Prinzip die Forderung Peters d. Gr. nach einem gebildeten Episkopat war (26). Doch seine Neigung zu rigorosen Maßnahmen, zugleich sein tiefes Mißtrauen gegen alles Russische, veranlaßten ihn zu letztlich recht fragwürdigen Maßnahmen: Er berief, über den Kopf der russischen Bischöfe hinweg, gelehrte Möche aus nichtrussischen Ländern – aus der Ukraine vor allem, doch auch Emigranten aus Griechenland, Serbien, Rumänien und Georgien – und ließ sie als Bischöfe in russische Eparchen weihen. Hatte bislang der Leitgedanke Geltung gehabt, daß ein Mönch mit besonderer geistig-geistlicher Reife, mit außerordentlicher seelsorgerlich-menschlicher Begabung – von daher auch in der Regel ein älterer Mönch – für das Bischofsamt am besten geeignet sei, so trat nun das Ideal der Bildung in den Vordergrund und damit der gelehrte Mönch, der um der Wissenschaft willen bereits im Kloster nicht alle mönchischen Regeln zu befolgen hatte und der bei aller Gelehrsamkeit oft große menschliche Schwächen zeigte, zumal dieser Typus von Bischof bereits oft vor dem 40. Lebensjahr sein Amt antrat (68). Fatal wirkte sich auch die durch Peter eingeführte Praxis aus, Bischöfe je nach – oft rein politischer – Mißliebigkeit zu versetzen, des Amtes zu entheben oder gar zu verbannen (88).

Beeindruckend ist die Materialfülle, mit der der Vf. seine Gedanken untermauert – ja es will manchmal scheinen: seine Hauptthesen gelegentlich sogar verdeckt. Er wertet im wesentlichen gedruckte Quellentexte aus, unter anderem aus der ehemaligen Dublettensammlung der Moskauer Synodalbibliothek, welche in den 20er Jahren in den Westen verkauft wurde und sich nun in der Bibliothek am Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens zu Erlangen befindet. Es gelingt dem Vf., den behandelten Gegenstand bzw. die dargestellte soziale Gruppierung in größter Lebendigkeit vor unserem Auge entstehen zu lassen. So bildet diese Arbeit eine sehr wertvolle Ergänzung, oft genug auch eine Korrektur, zu Igor Smolitschs Geschichte der russischen Kirche. 1700–1917. Bd. 1, Leiden 1964. Es verdient Erwähnung, daß der Vf. noch die neueste Studie zum Thema: G. L. Freeze, The Russian Levites. Parish Clergy in the 18th Century, Cambridge/Mass. 1977, einarbeiten konnte, wie überhaupt die Liste der verarbeiteten Literatur zum Thema als Wegweiser dienen kann. Ausführliche Sach- und Personenregister (gerade im letzteren gegenüber Smolitsch korrigierende Standesangaben und Lebensdaten!) erhöhen die Benutzbarkeit des Bandes erheblich.

Es ist vielleicht die Frage zu stellen, ob bei einer anderen Gliederung als der vorgenommenen (Episkopat – Geistlicher Stand und geistliches Bildungswesen – Ständische Isolierung der Gemeindegeistlichkeit) die Darstellung nicht etwas stringenter hätte geraten können, die Beziehungen und Abhängigkeiten nicht vielleicht etwas deutlicher zutage getreten wären. Diese persönliche Anmerkung des Rez. schmälert jedoch in keiner Weise den Wert dieses Bdes, der umfassend und lebendig aufgrund solider Auswertung und reichhaltiger Präsentation von Quellenmaterial über den Klerus, aber darüber hinaus über die Lage der Russisch-Orthodoxen Kirche an einer Wendemarke ihrer Geschichte – im 18. Jh. – informiert.

Münster Gerd Stricker

Hajjar, Joseph: **Le Vatican, la France et le Catholicisme oriental (1878–1914).** Diplomatie et Histoire de l'Eglise. – Paris: Beauchesne (1979). 592 S. (Bibliothèque Beauchesne. Religions Société Politique 6) kart. FF 132.–

Archimandrit Dr. J. Hajjar ist seit Jahren der führende Kenner der Geschichte der christlichen Kirchen des vorderen Orients, besonders in der Neuzeit. Das hier vorliegende Werk kann als 3. Teil einer Trilogie aufgefaßt werden, deren 1. Bd unter dem Titel „L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815–1848)" bereits 1970 (Paris, Bloud et Gay/Desclée) erschienen ist. Der 2. Teil, der die Jahren zwischen 1848 und 1878 behandeln wird, ist in Vorbereitung.

Augangspunkt war für den Autor der Umstand, daß das schier unübersehbare Feld der vorderasiatischen christlichen Kirchengeschichte mit den vielen kleinen Patriarchaten, den Nationalitätenkämpfen innerhalb des Osmanischen Reiches, der allmählich sich verstärkenden imperialistichen Durchdringung seitens der europäischen Mächte einen leitenden Gesichtspunkt benötigt, um überhaupt – von den Folgen der weitschichtigen Quellenlage ganz abgesehen – gestaltbar zu werden. Diesen leitenden Gesichtspunkt fand der Autor in dem Nachzeichnen jenes beherrschenden politischen Dreiecks, das sich aus der Untersuchung der kirchlich-diplomatischen Beziehungen zwischen dem Papsttum Leos XIII. (1878–1903) und Pius' X. (1903–14), der Protektoratsmacht Frankreich und den unierten sowie nichtunierten orientalischen Kirchen ergab. Dieses Dreieck ist von Kirche zu Kirche ein verschiedenes und schließt daher eine wechselnde Fülle von Problemfeldern jeweils ein, denn der Autor behandelt nicht nur die Patriarchate innerhalb des ottomanischen Reiches, sondern auch die slawisch-byzantinischen Kirchen von Rußland bis Griechenland, gibt seiner Untersuchung also die größte denkbare Ausdehnung. Jedoch bleibt die Frage nach dem Einfluß der westlichen Protektoratsmacht (teilweise aber auch Österreichs und Rußlands) stets gegenwärtig.

Für die Analyse des politischen Verwirrspiels, das diese höchste Phase des europäischen imperialen Strebens vor dem 1. Weltkrieg kennzeichnet, mit seiner Vielzahl einzelner Antagonismen und Bündnissystemen, hat sich der Autor in erster Linie an das Archiv des französischen Außenministeriums gehalten, das er in erschöpfender Weise ausgewertet hat. Die Fülle gänzlich unbekannter kirchlicher Vorgänge und Konflikte, die er erstmals ans Licht fördert, ist beeindruckend. Dies gilt schon für die Zeit Leos XIII., besonders für die Epoche Pius' X., die bis heute ganz bemerkenswert vernachlässigt wurde, was die sog. große Politik betrifft.

Die Gliederung des Buches ist einfach und übersichtlich: die zwei Hauptteile sind den beiden Päpsten generell chronologisch zugeordnet (7–222/223–534). Innerhalb dieser beiden Teile gibt es jeweils zuerst ein Kap., das einen allgemeinen Überblick über die Ostkirchenpolitik des betr. Papstes gibt (Problem der Unionen, Latinisierung, apost. Vikare vs. Patriarchen, Beziehungen zur Orthodoxie, weltpolit. Rahmen).

Dann folgen jeweils Kap., die sich mit dem französischen Protektorat befassen, bzw. parallelen politischen Fragen, z. B. dem Verhältnis Leos XIII. zu Rußland, österr. Balkanbestrebungen usw. Als dritte Gruppe von Kap. folgt dann jeweils die Analyse der einzelnen unierten Kirchen. Hier schöpft der Vf. souverän aus seinem Wissen und aus neu erschlossenen Quellen, die es ihm gestatten, so gut wie nur gänzlich Neues zu bringen. Daß er dabei die Geschichte der Maroniten und der Armenier etwas ausführlicher behandelt, wird man gerne akzeptieren.

Ein Quellenanhang, ein Verzeichnis der benutzten Periodika, sowie ein Personen- und Sachregister beschließen das Werk, das neben größter Sorgfalt im Detail und stupendem Sachwissen auch den großen Überblick über eine Region besitzt, die heute zu den bedrängtesten der Christenheit gehört. Möge daher das Buch neben der fachlichen Anerkennung, die ihm sicher ist, auch die Aufmerksamkeit finden, die über den engen Fachkreis hinausgehend die Verbindung zwischen westlichem und östlichem Christentum zu verstärken im Stande ist.

Düsseldorf Christoph Weber

Kaiser, Jochen-Christoph: **Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik.** Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik. – (Stuttgart): Klett-Cotta (1981). 380 S. (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte Bd 32) LN. DM 118.–

Die vorliegende, aus einer von Heinz Gollwitzer betreuten Diss. entstandene Arbeit wendet sich einem Aspekt der sozialistischen Arbeiterbewegung zu, der durch die Entwicklung der SPD in der Nachkriegszeit weitgehend aus dem öffentlichen Bewußtsein entschwunden ist, aber für die Geschichte dieser Partei, für ihre Ablehnung durch christlich orientierte Gruppen der Bevölkerung bedeutungsvoller geworden ist, als es die verhältnismäßig geringe Zahl seiner dezidierten Vertreter wahrscheinlich macht.

In drei, dem Umfang nach recht unterschiedlichen Kap. geht der Vf. der Kirchenaustrittspropaganda, der freidenkerischen Feuerbestattungsbewegung und der Organisationsgeschichte der proletarischen Freidenkerverbände jeweils von ihrer Vorgeschichte vor dem 1. Weltkrieg bis zur Endphase der Weimarer Republik nach. Der letzte Abschnitt behandelt die nicht ohne kirchlichen Einfluß abgelaufenen Auseinandersetzungen um die Verleihung der Körperschaftsrechte

und das schließliche Ende der Freidenkerverbände in den Jahren 1932 und 1933.

Die solide gearbeitete und ausführlich dokumentierte Untersuchung ist thematisch restriktiv angelegt. Das historische und soziale Umfeld des proletarischen Freidenkertums ist nur mit wenigen Strichen gezeichnet, die Wirkungsgeschichte fast völlig ausgespart, nicht einmal die Berufung des Vorsitzenden der Berliner Freireligiösen Gemeinde, des bekannten „Zehn-Gebote-Hoffmann" zum preußischen Kultusminister im Jahre 1918 mit ihren Folgewirkungen für die Reorganisastion der Zentrumspartei und die Propaganda für die Wahl zur Nationalversammlung wird erwähnt. (Der Literaturhinweis auf 42 A. 42 läßt solche Zusammenhänge allenfalls erahnen.) So bleibt die Einordnung des vom Vf. kundig beschriebenen Phänomens weitgehend dem Leser überlassen. Aber innerhalb des engen selbstgesteckten Rahmens fallen doch Ergebnisse an, die den Aufwand lohnen dürften: die Konzentration der Freidenker auf der Linken des Sozialismus, bei USPD und KPD, obwohl es gerade nicht die marxistische, sondern die Religionskritik der Aufklärung war, die sich in diesen Kreisen auswirkte, das fast ausschließlich wirtschaftlich bedingte Anschwellen der Feuerbestattung nach dem 1. Weltkrieg und damit verbunden die erstaunliche Resistenz kirchenferner Schichten gegen einen kämpferischen Atheismus, welche die SPD in „eine immer stärkere Distanzierung [. . .] gegenüber jenen Kräften" brachte, „die vor dem Kriege als Sozialdemokraten die Kirchenaustrittsbewegung mitgetragen hatten" (37); ob diese Haltung als „Apathie" zutreffend beschrieben ist, wie der Vf. S. 345 meint, bedürfte wohl noch näherer Untersuchung.

Die Arbeit ist sine ira et studio geschrieben und läßt nicht einmal jene Sympathien erkennen, die der Historiker fast immer für einen Gegenstand gewinnt, mit dem er sich lange beschäftigen muß, aber sie enthält sich auch jeglichen Verdiktes. Kritisch wird eher in gelegentlichen Bemerkungen die Rolle der Kirchen gesehen (etwa 344). Die oben erwähnte enge Begrenzung der Untersuchung läßt auch die abschließende Würdigung der „organisierten Religionskritik" knapp und wohl auch zu kurzgreifend ausfallen, wenn der Vf. meint: „Gerade Freidenkertum verstand sich immer auch als Mahnung an den seit 1919 demokratisch verfaßten Staat, das Gebot weltanschaulicher Neutralität ernstzunehmen und allen Bestrebungen in Richtung einer Durchbrechung der geforderten Parität eine Absage zu erteilen. [. . .] Vor Fehlentwicklungen gewarnt und den Staat an seine Pflicht zur religiösen Neutralität erinnert zu haben, [. . .] gehört zu den zu respektierenden Anliegen des proletarischen Freidenkertums in der behandelten Epoche" (348). Nach den historischen Erfahrungen mit den Versuchen, Neutralität zur Norm für das Verhalten des Staates der Religion gegenüber zu statuieren, liegt doch die kulturkämpferische Problematik einer solchen Forderung am Tage (vgl. Axel Frhr. v. Campenhausen, Staat und Kirche in Frankreich, Göttingen 1962).

Eichstätt Heinz Hürten

Nowak, Kurt: **Evangelische Kirche und Weimarer Republik.** Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981) 359 S. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd 7) kart. DM 68.–

Nachdem sich in den letzten Jahren das Interesse kirchlicher Zeitgeschichte auch denjenigen Epochen zugewandt hat, die dem Kirchenkampf vorausgingen oder ihm folgten, sind eine Reihe wichtiger Spezialstudien zur Geschichte des Protestantismus in der Weimarer Republik entstanden. Doch fehlte bisher eine die vorliegenden Ergebnisse aufgreifende, den Arbeiten Meiers und Scholders zum Kirchenkampf vergleichbare Gesamtdarstellung des evangelischen Deutschland zwischen Revolution und NS-Machtergreifung. Diese Lücke schließt die jüngst erschienene Habil.-Schrift des DDR-Kirchenhistorikers K. Nowak, Oberassistent am Wissenschaftsbereich Kirchliche Zeitgeschichte der Sektion Theologie der Karl-Marx-Universität Leipzig. Intention des Vf.s ist es, „einen Überblick über die politisch-soziale Vorstellungswelt von Kirchenleitungen, Geistlichen, wichtigen kirchlichen Organisationen und Verbänden sowie kirchlicher Presseorgane zu versuchen" und dabei nach „Sachzusammenhängen" vorzugehen, um eine ‚bloß' lexikographische Reihung zu vermeiden. Methodisch gesehen versteht N. Kirche unbeschadet ihres sich historischen Kategorien entziehenden religiösen Propriums als gesellschaftlichen Faktor von Rang, der sich „damit auch den Urteilskriterien von Geschichts- und Politikwissenschaft zu unterwerfen" habe. Diese, herkömmliche Perspektiven der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin erweiternde Sicht wirkt sich im Zuge der Darstellung fruchtbar aus, weil sie, wie der Vf. überzeugend dartut, in der Lage ist, den Protestantismus im Kontext von Politik und Gesellschaft angemessen zu verorten.

In vier großen Abschnitten entfaltet N. sein Thema.

Zwar ist nur das 1. Kap. ausdrücklich dem „Umbruch von 1918/19" mit seinen vielfältigen Wirkungen auf die evangelischen Landeskirchen gewidmet, der Vf. vermag jedoch auch in den anderen Teilen seiner Arbeit immer wieder zu belegen, wie stark politisches Denken und Handeln der Kirchen und ihrer Führungseliten von den Revolutionsereignissen und ihren Nachwirkungen geprägt wurden. In Verfolgung seiner Kernthese, „daß die offizielle Kirche zwischen 1918 und 1932 nicht verstanden [. . . habe], das nach der Novemberrevolution verstärkt auftauchende Problem der Weltverantwortung der Kirche – nach Maßgabe kirchlicher Eigenart – theoretisch und praktisch zu bewältigen", zeigt der Autor im 2. Kap., in dem „Politische Orientierung und Leitideen in den Anfangsjahren der Weimarer Republik" vorgestellt werden, die Gründe dafür auf. Sie liegen für ihn in der raschen Konsolidierung eines konservativ-antirepublikanischen Denkens, wie es etwa auf den Kirchentagen seit 1919 wieder zum Vorschein kam, trotz einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit gegenüber den neuen Verhältnissen. Erst unter der Ägide des DEKA-Präsidenten Hermann Kapler (seit 1925) fanden die kirchlichen Leitungsgremien zu einem vorsichtigen Vernunftrepublikanismus, der für N. seine Bewährungspobe in den Jahren der Endkrise des Weimarer Modells freilich nicht bestand. „In der Phase der relativen Stabilisierung" (Kap. 3) gab es manche Neuansätze politischen und sozialen Denkens im Umfeld der Annäherung von Staat und Kirche, die aber der Radikalisierung in den späten Jahren der Republik ebenfalls zum Opfer fielen.

Mit einer gewissen Logik hat der Vf. über ein Drittel seines Buches dem Abschnitt „Auf dem Weg ins ‚Dritte Reich'" gewidmet, den er von seiten der Kirche und der Mehrheit ihrer Sprecher mit einer Folgerichtigkeit seit 1930 beschritten sieht, die trotz aller Belege in ihrer die Kontinuität betonenden Ausschließlichkeit kritische Einwände herausfordert. Es scheint, als solle dem ökonomischen Determinismus marxistisch-leninistischer Faschismusanalyse ein solcher geistes -und theologiegeschichtlicher Provenienz zur Steite gestellt werden, in dessen Verlauf der deutsche Protestantismus inmitten der angenommenen Entscheidungssituation zwischen Bolschewismus und Faschismus die Partei des letzteren ergriff. Freilich hütet sich N., dieses so ungeschützt auf den Begriff zu bringen; die Auswahl des Materials, das er zur Stützung seiner eingangs erwähnten These zusammengetragen hat, legt dem Leser eine solche Deutung jedoch nahe.

Das Erstaunlichste an dieser Arbeit ist die imponierende Vielfalt der herangezogenen Quellen: zahlreiche Periodika, Monographien, schwer zugängliche ‚graue Literatur' und – mehr zurücktretend – archivalische Zeugnisse bilden ein Stück jener Wirklichkeit des protestantischen Deutschland ab, das man als (ver)öffentlich(t)e Meinung bezeichnen kann. Über die sozialen Realitäten, über die Umsetzungsprozesse in den politischen Alltag des evangelischen Bürgers als Glied seiner Gemeinde und der verschiedensten Organisationen des Verbandsprotestantismus erfährt der Leser wenig und bleibt hier auf die scharfsinnigen Hypothesen des Vf., beispielsweise zum Wahlverhalten, angewiesen. Dieses Defizit darf N. indessen nicht angelastet werden, es betrifft die Kirchliche Zeitgeschichte insgesamt, die sich bisher eher den Leitungsebenen von Kirchen und Verbänden zuwandte, als dem – zugegebenermaßen quellemäßig schwer zu fassenden – Verhalten des Einzelprotestanten. Damit soll nicht einer modischen Beschränkung der Untersuchungstopoi auf den ‚kleinen Mann' und seine religiöse Alltagsexistenz das Wort geredet werden; beide Sichtweisen gehören aber zusammen – die Forschung hat an diesem Punkt viel nachzuholen.

Der Reichtum der Materialpräsentation korrespondiert mit einer Vielfalt von Einzelthemen, die das Werk einem Handbuch zur protestantischen Kirchengeschichte der Epoche ähnlicher machen als einer Monographie. Mit Hilfe seiner hoch entwickelten Darstellungskunst gelingt es dem auch belletristisch hervorgetretenen Vf. jedoch, diesen Eindruck in weiten Passagen zu kaschieren; gelegentlich verraten aber überlange Anmerkungen und Einschübe zu Detailfragen die einem solchen Thema vielleicht angemessene additive Kompositionstechnik, die nichts auslassen und dennoch Neues bringen möchte. Dabei ergibt sich mitunter eine Spannung zwischen jenen Abschnitten, die eher Fakten referieren und denen, die auf ideologisch-systematische Positionen des deutschen Protestantismus abheben. Der blendende Stil und die Stringenz der Gedankenführung zeichnen die zuletzt genannten Unterkap. der Arbeit ganz besonders aus. Bei aller Vielseitigkeit enthält der ereignisgeschichtliche Teil an manchen Stellen Unausgewogenheiten, was etwa in der großen Wertschätzung des Autors für die religiösen Sozialisten zum Ausdruck kommt. Gleichsam auf der Folie, ebenfalls breit vorgestellter antidemokratischer und republikfeindlicher, in den späten 20er Jahren zunehmend völkisch orientierter kirchlicher Stimmen, hebt sich diese, im Gesamtkonnex der Zeit aber ziemlich einflußlose Gruppierung, die schon frühzeitig auf die NS-

Gefahr im Raum der Kirche hinwies, höchst vorteilhaft ab und wird zum Positivparadigma eines ‚anderen Protestantismus'. Welche Hemmnisse einer größeren Akzeptanz des religiösen Sozialismus im Wege standen, thematisiert N. zwar ausführlich; man wird aber fragen müssen, ob er diese Barrieren in ihrer Bedeutung für die Zeitgenossen nicht zu niedrig ansetzt. Das wird etwa bei seiner Bewertung des Bolschewismussyndroms deutlich, das nicht allein als Popanz rechtsgerichteter und nationalsozialistischer Kreise im Vorfeld der Machtergreifung interpretiert –, sondern ebenso auf sehr reale, freilich dann propagandistisch mißbrauchte Ängste der bürgerlichen Welt zurückgeführt werden muß.

Den geäußerten Einwänden kann mit Recht entgegengehalten werden, daß ein so anspruchsvolles und voluminöses Werk (die Seitenzahl täuscht wegen des engen Satzspiegels über den tatsächlichen Umfang hinweg) immer kritikanfällig sein wird. Ganz unabhängig davon liegt nun ein Resümee der Forschung mit spezifischen, eigenen Akzentsetzungen und Weiterführungen durch einen Autor vor, dessen Leistung in Anbetracht des brisanten Themas und mit Blick auf seine politisch-wissenschaftliche Herkunft gar nicht hoch genug bewertet werden kann. Ob man das Werk mehr als Handbuch oder als monographischen Entwurf würdigt, hat mit dem Ergebnis letzten Endes nichts zu tun. Das Buch verspricht, sich einen zentralen Platz im Forschungsfeld der Weimarer Republik zu sichern.

Münster Jochen-Christoph Kaiser

Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus. Hrsg. von Klaus Gotto und Konrad Repgen. – (Mainz: Grünewald 1980). 158 S. (Tops-Taschenbücher Bd 96) kart. DM 4.80

In dem vorliegenden Taschenbuch, das sich thematisch an den 1976 in derselben Reihe (Nr. 45) von Dieter Albrecht herausgegebenen Bd „Katholische Kirche im Dritten Reich" anschließt, zieht die katholische zeitgeschichtliche Forschung in allgemein verständlicher Form eine Art Bilanz aus der seit Beginn der sechziger Jahre intensiv betriebenen wissenschaftlichen Erforschung des Verhältnisses Kirche, Katholiken und Nationalsozialismus, wie sie in erster Linie in den Veröffentlichungen „Kommission für Zeitgeschichte" in Bonn ihren ebenso beachtenswerten und beispielhaften Niederschlag gefunden hat. Daß die hier vereinigten sieben Beiträge eigens für diesen Bd verfaßt worden sind und nicht, wie sonst vielfach bei sogenannten Taschenbüchern üblich, zuvor in Zeitschriften oder Sammelbänden veröffentlicht und dann freilich erst „gesammelt" einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurden, zeugt von einem nicht häufig anzutreffenden gewandelten Verhältnis wissenschaftlicher Arbeit, das nicht allein der „Zunft" dient, sondern – und vor allem – eine breite Öffentlichkeit, insbesondere auch eine kritisch hinterfragende Jugend, informieren will. Dabei ist jedwede billige Popularisierung ausgeschlossen, jeder Satz „sitzt" und jedes Komme sowie jedes Wenn und Aber ist, wie es sich für zusammenfassende Überblicke geziemt, inhaltlich voll verantwortbar.

Den Reigen der Beiträge eröffnete R. Morsay mit seinem prägnanten Aufsatz „Die katholische Volksminderheit und der Aufstieg des Nationalsozialismus 1930/32" (9–22). Nach einem kurzen Überblick über „Kirche und Nationalsozialismus 1922/30" werden zunächst die „Kundgebungen des Episkopats gegen den Nationalsozialismus 1931/32" analysiert, sodann das brisante Thema „Zentrum und NSDAP" erörtert sowie „Verhalten und Untergang des politischen Katholizismus 1933" behandelt. Schließlich werden die Probleme des kirchlichen Positionswandels, d. h. des Vertrauensvorschusses geenüber der neuen Obrigkeit diskutiert.

R. Lill befaßt sich mit dem wichtigen Thema „Ideologie und Kirchenpolotik des Nationalsozialismus (23–34), wobei er in scharfen Konturen den Totalanspruch der NSDAP, die nationalsozialistische Kirchenpolitik vor 1933 und im Jahre der „Machtergreifung", die Höhepunkte des Kirchenkampfes 1936/37 sowie den „Weg zum Sakristei-Christentum" in den Jahren 1938/39 darstellt und abschließend die kirchenpolitischen Ereignisse im Zweiten Weltkrieg beschreibt und die Vorstellungen der NSDAP hinsichtlich der „Endabrechnung mit den Kirchen" nach dem Krieg skizziert.

Es folgt das wichtige Kap. „Der Hl. Stuhl und das Dritte Reich (35–48), bearbeitet von D. Albrecht, der hier auf seine eigene dreibändige Edition der diplomatischen Korrespondenz zwischen dem Hl. Stuhl und dem Deutschen Reich zurückgreifen kann und ebenso klar wie einschlägig die Entwicklungslinien des Geschehens herausarbeitet.

L. Volk stellt sich der umstrittenen Frage nach der Haltung des deutschen Episkopats (49–62), indem er die Grundposition der Fuldaer und der Freisinger Bischofskonferenz, die Entspannungsexperimente Gröbers, die Haltung Faulhabers, die „Eingabepolitik" Bertrams ebenso deutlich werden läßt, wie den Richtungsstreit zwischen von Preysing/Berlin und Bertram/Breslau in den Jahren 1937 bis 1940. In einem Unterabschnitt wird die Vertreibung des Bischofs von Rottenburg, Sproll, und „Bischof Galen's einsamer Entschluß", also die Predigten von Juli und August 1941 behandelt.

U. v. Hehl zeichnet notwendigerweise exemplarisch, gleichwohl instruktiv und anschaulich das Bild des Kirchenvolkes im Dritten Reich (63–82), indem er die Situation des Katholizismus in Deutschland vor 1933, im Jahre der Machtergreifung, im Jahre 1934/35, auf dem Höhepunkt der Auseinanderetzung 1936/37, sowie im 2. Weltkrieg darstellt und abschließend eine „Würdigung" versucht.

Mit der Frage „katholische Kirche und nationalsozialistische Rassenpolitik" befaßt sich ausgiebig B. van Schewick (83–100), wobei einleuchtend und methodisch weiterführend zwischen einem traditionellen katholischen „Antijudaismus" und dem nationalsozialistischen „rassischen Antisemitismus" unterschieden und auf die unüberwindbare Kluft verwiesen wird, die zwischen diesen beiden Polen besteht.

Die abschließende vorgelegte Bilanz „nationalsozialistischer Herausforderung und kirchliche Antwort" von K. Gotto, H.-G. Hockertz und K. Repgen (101–146) greift über die übrigen Beiträge weit hinaus, indem sie die bisherig geführte Diskussion über den „Begriff des Widerstandes" aufnimmt, sie eigenständig und mit bestechender phänomenologischer Logik weiterführt, nicht abstrakt und wissenschaftlich-theoretisch, sondern, wie methodisch erforderlich, begründet in der „Logik der Fakten".

Die hier vereinigten Beiträge aus der Feder ausgewiesener Spezialisten beruhen auf einem breiten, zumeist bereits edierten Quellenmaterial und auf einschlägigen Untersuchungen (147–153). Ihnen allen gemeinsam ist eine betonte und unverzichtbare Quellennähe, deren Dichte in den einzelnen Beiträgen notwendigerweise unterschiedlich ist, vor allem auch deswegen, weil für weite Bereiche der „nationalsozialistischen Kirchenpolitik" infolge der außerordentlichen Kompliziertheit der archivischen Überlieferung noch eine systematisch angelegte und erschöpfende Quellenedition fehlt und erst in Bearbeitung begriffen ist. Man mag eine solche Quellennähe in Verkennung methodischer Normen in der Geschichtswissenschaft als „Aktenpositivismus" schelten, jedenfalls werden gewagte Konstruktionen und Hypothesen vermieden.

Nach der Lektüre dieser Aufsätze ist man angeregt, erneut zu den vorliegenden Editionen zu greifen und anhand der Texte das gewonnene Bild zu erweitern und zu vertiefen, nicht zuletzt auch, um die Unmittelbarkeit der Quellenaussage zu „erleben", die in ihrer Dichte und in dem Facettenreichtum der Gesichtspunkte, aber auch in dem, was sie nicht aussagen, ein anschauliches Bild darüber vermitteln, „wie es gewesen ist". Geschichtliche Erkenntnis, so vermittelt, bewahrt vor durchsichtiger Apologetik wie vor ideologischer Einäugigkeit. Sie läßt aber ebenfalls deutlich werden, daß der sich entscheidende und handelnde Mensch in seinem Entscheiden und Handeln stets auch immer ein „animal ineffabile" ist.

Aachen Herbert Lepper

Boyens, Armin / **Greschat,** Martin / **von Thadden,** Rudolf / **Pombeni,** Paolo: **Kirchen in der Nachkriegszeit.** Vier zeitgeschichtliche Beiträge. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 167 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, Bd. 8) Lw. DM 32.–

Die vier hier vereinigten Aufsätze gehen auf Referate zurück, die im Jahr 1977 und 1978 an verschiedenen Orten und vor unterschiedlichem Publikum vorgetragen wurden und die nun in einer Art Buchbindersynthese zusammengefaßt wurden, ohne daß eine wirkliche Konzeption sichtbar wäre, sieht man von der formalen Klammer ab, die im Titel dieser Aufsatzsammlung zum Ausdruck kommt. Es ist dies um so bedauerlicher, als gerade der das kenntnisreiche und umfassende, bisher kaum beachtetes Quellenmaterial verarbeitende Beitrag von A. Boyens „Die Kirchenpolitik der amerikanischen Besatzungsmacht von 1944 bis 1946" zu einer Fortsetzung der Bearbeitung eingeladen hätte, wie auch zu einer Ergänzung über die in vieler Hinsicht anders gearteten Entwicklungen in der britischen, französischen und vor allem in der sowjetischen Besatzungszone. Es hätte somit also ein thematisch geschlossenes Werk von hoher zeitgeschichtlicher Bedeutung entstehen können.

Der genannte Aufsatz von Boyens (7–49) erfüllt alle diejenigen Erwartungen, die man an die Behandlung des Themas in der Form eines Überblicks stellt. Besonders wertvoll ist die als „Anhang" beigefügte Sammlung bisher unbekannter Quellen aus den Archiven in Washington und wie Nr. 11 aus dem Archiv der EKD in Berlin (58–99).

In seiner Darstellung setzt der Vf. geschickt mit einer Analyse der „Planungen ohne Direktive" während des Krieges ein, dem die Periode der „gelenkten Planung" von Oktober 1944 bis Mai 1945 folgte. Den Kern der Abhandlung bildet das Kap. über „Kirchen unter der Militärregierung". Ihr beiderseitiges Verhältnis war zunächst gekennzeichnet durch gegenseitiges Mißtrauen, das erst durch eine

weitgehende „ökumenische Unterstützung für die entstehende evangelische Kirche in Deutschland" abgebaut wurde. Wichtigstes Instrumentarium der Besatzungsmacht auf dem Weg zur „Reinigung der Kirche" war die Entnazifizierung, die sowohl seitens der Militärbehörden als auch der deutschen Spruchkammern allzu formalistisch durchgeführt wurde so also auch zu „Ungerechtigkeiten" gegenüber bestimmten Geistlichen führte, die der NSDAP angehört hatten. So verhielt man sich wie derjenige, der die „Scheune abbrennt, um die Maus zu verbrennen" (57). Die Tendenz der US-Kirchenpolitik insgesamt war restaurativ. Indem man bewußt an die vor 1933 bewährten Kräfte anknüpfte, wurden, wie der Vf. kritisch herausarbeitete, notwendigerweise die in der EKG vorhandenen restaurativen Tendenzen verstärkt; dies mußte sich um so problematischer auswirken, als die Kirchen nach 1945 zum Mitdenken und zu Stellungnahmen zu außen-, innen-, wirtschafts-, sozial- und bildungspolitischen Fragen herausgefordert wurden, weil sie als einzige Stimme des deutschen Volkes das nach 1945 keinen anerkannten politischen Sprecher mehr besaß, gehört werden mußten.

Der Beitrag von M. Greschat „Kirche und Öffentlichkeit in der deutschen Nachkriegszeit 1945–1949" (100–124) zeichnet die unterschiedlichsten Verlautbarungen der führenden Persönlichkeiten der evangelischen Kirche seit 1945 nach, die inhaltlich zumeist an die wegweisenden Aussagen der Mitglieder des anti-nationalsozialistischen Widerstandes anknüpfen.

Die Chance, wie aber auch das „Verhängnis" war nach Auffassung des Vf., daß sich die Kirche angesichts der neuen Situation gezwungen sah, nicht allein zu Fragen theologischer und kirchlicher Natur Stellung zu nehmen, sondern auch ihre Stimme „zu ganz konkreten Problemen" der Öffentlichkeit zu erheben, wie zu Fragen der politischen und kommunalen Verwaltung, zur wirtschaftlichen Ethik und damit auch zum Aufbau einer neuen Wirtschaftsstruktur, zu Fragen der Parteibildung und hier besonders zum Problem einer christlichen Partei, ferner zur Schulpolitik und zu Fragen der Erziehung generell, „darüberhinaus zu allen Kulturgebieten" (108). In kluger Anknüpfung an die bekannte protestantische Aversion, als Kirche und speziell als Pfarrerschaft Politik zu treiben, waren die Wortführer der Kirche in diesen Jahren vornehmlich Laien. Der politischen Mentalität aller Beteiligten gemeinsam war die Zurückhaltung „gegenüber einer parlamentarisch demokratischen Gesellschaftsordnung" und ihre Neigung, „das alte Modell der unmittelbaren Zusammenarbeit von Staat und Kirche" zu bevorzugen. Auch theologisch blieb man den aus den Kreisen des kirchlichen Widerstandes vertretenen Positionen verbunden, also der Theologie vor 1933. Erst das Erscheinen zweier Bücher führte eine „Wendung" herbei: Es waren Helmut Gollwitzer's Bericht aus russicher Gefangenschaft unter dem Titel „Und führen, wohin du nicht willst", sowie Dietrich Bonhoeffers „Widerstand und Ergebung". Beiden Büchern gemeinsam war das „Ringen um einen neuen Zugang zur Wirklichkeit", zur „säkularen Wirklichkeit als des Herrschaftsraumes Gottes".

Diese von Greschat nur kurz angedeuteten Zusammenhänge führen zum dritten Aufsatz des Sammelwerkes, zu dem Beitrag von R. von Thadden „Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus" (125–138).

Das Erbe des Theologen Bonhoeffer war die „Theologie vom religionslosen Christentum und der Mündigkeit der Welt", Gedanken also, die, wie Bonhoeffers Ekklesiologie und Ethik, in den Jahren des Aufbaus der kirchlichen Organisationen kaum bestimmend werden konnten, weil sie dem überkommenden kirchlichen Geist entgegenstanden. Zunächst nur in inellektuellen Theologenkreisen wirksam, breiteten diese sich zunehmend aus, um dann seit Beginn der sechziger Jahre die theologischen Diskussionen zu bestimmen. Im Horizont der wachsenden Einsicht in die Grundlagenprobleme der Gesellschaftsentwicklung Deutschlands im 20. Jh. richtete sich die Aufmerksamkeit in steigendem Maße auch auf die Probleme der Volkskirche in einer säkularisierten Welt.

Den Abschluß des Bdes bildet der Beitrag P. Pombeni „Zur Rolle des Katholizismus in der italienischen Nachkriegszeit" (139–157).

Die politische Entwicklung des Katholizismus in Italien in der Nachkriegszeit war gekennzeichnet durch die zielgerichtete Ausbreitung der „katholischen Aktion" und durch dei Gründung der Democrazia Christiana. Erstmals sah sich damit die Kirche und mit ihr der Papst einer katholischen politischen Partei gegenüber, einer Situation, die einerseits von beiden Seiten Zugeständnisse erforderte, andererseits aber zu einem scharfen Antisozialismus führte, der in der kirchlichen Verurteilung des Kommunismus und in der Exkommunikation seiner Mitglieder durch Pius XII. den Höhepunkt erreichte. Gleichwohl ließ sich die Linie des „Integratismus" der katholischen Aktion nicht durchhalten, die sich einer „politischen und sozialen Aktion" gegenübersah. Gerade mit dem Ruf nach einer „sozialen Aktion", nach „Reform der ganzen weltlichen Ordnung" wurde ein neuer Weg innerhalb des italienischen Katholizismus beschritten, der sich in zunehmendem Maße von der kirchlichen Hierarchie absetzte, jedoch nicht die Einheit der „katholischen Kultur" zerbrach. Dieser Prozeß wurde in erster Linie mit dem Vat. II ausgelöst. Die in seinem Umfeld geführten Diskussionen brachten die inneren Widersprüche innerhalb des italienischen Katholizismus an den Tag, die damit eingesetzte Krise der Kirche ist, wie der Verfasser unterstreicht, „noch nicht zum Abschluß gekommen".

Alle vier Beiträge dieses Bdes behandeln auf ihre Weise grundlegende Probleme in der Entwicklung der Kirchen in der Nachkriegszeit, wobei, sieht man von dem Aufsatz von Pombeni einmal ab, die evangelische Kirche eindeutig im Vordergrund der Betrachtungen stand. Trotz der eingangs charakterisierten konzeptionellen Mängel des Werkes werfen die in diesem Bd erörterten Themen weitere neue Fragen auf, so die nach den Anfängen der politischen Theologie auch in der katholischen Kirche, nach der Rezeption der Theologie von F. Bonhoeffer und in diesem Zusammenhang auch von P. Tillich. Zu fragen wäre des weiteren nach dem Einfluß der Theologie R. Bultmanns auf das kirchliche Leben in beiden Konfessionen, auf Verkündigung und Unterricht in den Schulen. Es wäre zu wünschen, wenn seitens der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte", in deren Auftrag die „Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte" herausgegeben wurden, Fragen dieser Art aufgegriffen würden. Auf diese Weise würden nicht allein wichtige Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der innerkirchlichen Entwicklung der Nachkriegsepoche geleistet, es würden nicht zuletzt auch die Voraussetzungen für eine Standortbesinnung auf die geistige und kirchliche Situation der Gegenwart geschaffen.

Aachen Herbert Lepper

Zimmermann, Marie: **Pouvoir et Liberté.** Clés pour une lecture des rapports Église-État de Bonaparte à Mitterrand. – Strasbourg: Cerdic Publications 1981. 167 S. (Recherches institutionnelles 8 Série: Droit et Églises). kart.

Die Vf.in stellt sich die Aufgabe, das Verhältnis von Kirche und Staat in Frankreich von 1800 bis zur Gegenwart, wie es sich in französischen Handbüchern des Staatskirchenrechts darstellt, zu beschreiben. Tatsächlich wird dieses Ziel nicht erreicht, allein schon deswegen, weil der Rahmen nicht weit genug gespannt ist und die Quellengrundlage nicht ausreicht. Vielmehr handelt es sich bei der Studie im wesentlichen um eine Darstellung des Rechts der Privatschulen in der französischen Republik seit 1959. Daran ändert die Angabe der beinahe 200 Jahre umfassenden Periode von Napoleon bis Mitterrand nichts. In diesem Zeitraum wurden sehr verschiedene Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat verwirklicht.

Z. geht im 1. Kap. davon aus, daß das Verhältnis von Kirche und Staat in dem fraglichen Zeitraum herkömmlich als das zweier Mächte bezeichnet wurde. Ebenso bestand grundsätzlich Übereinstimmung über deren Unanhängigkeit in ihrem eigenen Bereich. Die Schwierigkeiten stellten und stellen sich stets bei der Grenzziehung ein. Das gegenseitige Mißtrauen war und ist wach. Tatsächlich konnte in Frankreich zu keinem Zeitpunkt davon die Rede sein, daß die Kirche in die völlige Freiheit entlassen wurde. Der Staat behielt sich wichtige Einflußmöglichkeiten vor, die nur als Fesseln bezeichnet werden können; man denke nur an die obligatorische Zivilehe und an die Kultvereine. Der Nutzen der Religion für Staat und Gesellschaft war Männern wie Portalis und Fortoul offensichtlich, und daraus nahmen sie das Recht in Anspruch, die Kirche zu schützen und zu beaufsichtigen. Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat wurden auf beiden Seiten unter dem Panier der Freiheit geführt; aber jeder der beiden Kontrahenten verstand darunter etwas anderes. Auf staatlicher Seite wurde hierbei ein beträchtliches Maß an Rechtsverdrehung und Sophisterei aufgeboten, was die Vf.in aber nicht genügend herausstellt.

Im 2. Kap., welches das eigentliche Corpus des Buches enthält, geht die Vf.in den Unterschied zwischen formaler und konkreter Freiheit an, und zwar bei dem heiklen Gegenstand des Unterrichtswesens. Die zweite Hälfte des 20. Jh.s ist in Frankreich durch eine ständige Ausdehnung der Staatsaufgaben geprägt. Die freien Schulen haben sich trotz unaufhörlicher Anfechtungen bis heute behaupten können. Die loi Debré von 1959 verbürgte ihnen den eigenen Charakter und bot ihnen gleichzeitig die Möglichkeit der Zusammenarbeit mit dem Staat in der Form von Verträgen. Die Anerkennung der Zusammenschlüsse katholischer Schulen durch die Staatsorgane ließ und läßt noch immer zu wünschen übrig; nur dadurch kann aus der Freiheit des Unterrichts eine Freiheit der Einrichtung werden. Auch die Bedürfnisfrage ist nicht über jeden Zweifel geklärt. Die katholischen Schulen zählen zur Zeit 117 000 Lehrer, die ein Sechstel der französischen Schülerschaft unterrichten. Der staatliche Gesetzgeber hat die Freiheit des Unterrichts mit der Religions- und Religionsgesellschaftsfreiheit verknüpft. Diese wird dahin ausgelegt, daß die unter Kontrakt befindlichen Schulen grundsätzlich unterschiedslos alle Schüler aufnehmen müssen, die angemeldet werden. Der Religionsunterricht unterliegt gewissen Erschwernissen. Die Bestimmung des Eigencharakters der katholischen Schule in Frankreich ist nach Z. nicht einfach. Was 1959 selbstverständlich gelebt wurde, ist 1981 problematisch, wenn auch die Vf.in die nachkonziliare Krise der Kirche mit keinem Wort erwähnt. An zahlreichen Stellen beklagt und beschwört sie die Gefahr, daß die freien Schulen zu einer ihre Eigenart verwischenden Nachahmung der staatlichen Schulen tendieren. Die finanzielle Unterstützung der Privatschulen hängt in Frankreich an dem Seidenfaden einer parlamentarischen Mehrheit. Z. schildert die Einzelposten für den Unterhalt der Schulen und die wechselhafte Entwicklung der staatlichen Zuschüsse. Die wirtschaftliche Lage der Lehrer in den katholischen Schulen ist alles andere als günstig. Die Vf.in geht hier sehr ins einzelne, und sie legt sogar die Grundzüge des Rechtes der Sozialversicherung für die Lehrer dar. Niemand bekämpft die freie Schule heftiger als die Sozialisten, niemand verficht die (laizistische) Einheitsschule heftiger als sie. Der jetzige Präsident Mitterrand trat sein Amt unter den verbrauchten fatalen Schlagworten „Vereinheitlichung" und „Verweltlichung" an. Von seiner Regierung hat die freie Schule nichts Gutes zu erwarten. Zentralisation und Etatismus im Schulwesen sind tödliche Gefahren für sie. In

einem Lande, in dem seit 200 Jahren die Freiheit enthusiastisch gefeiert wird, ist die staatliche Verwaltung allgegenwärtig.

Im 3. Kap. wechselt die Vf.in zu einem anderen Gegenstand über: dem Bischof. Sie hebt an mit der Schilderung, wie der napoleonische Staat die Bischöfe in seinen Dienst stellte und der Seelsorgeklerus seine (relative) Selbständigkeit zugunsten der Bischöfe verlor. Die folgende Entwicklung hat diese Lage wenig verändert. Die Handbücher des Staatskirchenrechts des 19. Jh.s sehen in der zentralen Stellung des Bischofs eine Selbstverständlichkeit. Der Staat versuchte, die Kirche zu demokratisieren, hatte aber damit kein Glück; die Position der Bischöfe behauptete sich, jene des Papstes verstärkte sich. Das in diesen Zusammenhang gehörende Urteil im Falle der Pariser Kirche Saint-Nicolas-du-Chardonnet wird von Z. zwar erwähnt, aber nicht in einer Anmerkung ausgewiesen. In der staatlichen Gesetzgebung über die freien Schulen taucht der Bischof nicht auf. Eine geringe Einflußmöglichkeit steht ihm durch seine Mitgliedschaft in dem „Diözesankomitee für das katholische Unterrichtswesen" zu.

Im ganzen legt man das Buch mit gemischten Gefühlen aus der Hand. Es verheißt mehr, als es erfüllt. Nicht die gesamten Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Frankreich in dem angegebenen Zeitraum werden behandelt, sondern lediglich ein Ausschnitt. Die wechselhaften Ereignisse des 19. Jh.s werden kaum gestreift. Die Quellenbasis ist auch in diesem Buch der Vf.in zu schmal. Dagegen ist für die Kenntnis des Schulrechts der heutigen französischen Republik manches aus ihm zu lernen. Ein ernster methodischer Mangel der Arbeit ist das weitgehende Absehen von der Wirklichkeit, d. h. der Lage in Gesellschaft und Kirche. Das normative Material ist doch nur angemessen zu interpretieren, wenn man die Zustände, auf die es trifft, und die Menschen, die es anwenden, kennt.

Mainz Georg May

Zimmermann, Marie: **Structure sociale et Église.** Doctrines et praxis des rapports Église-État du XVIII[e] siècle à Jean-Paul II. – Strasbourg: Cerdic Publications 1981. 183 S. (Recherches institutionnelles 7 Série: Droit et Églises) kart. FF 80.–

Der Titel des Buches verspricht mehr, als es hält. Es bietet nicht einen entwicklungs- und ideengeschichtlichen Abriß der Beziehungen zwischen Kirche und Staat seit dem 18. Jh., sondern einzelne Stücke von Autoren und daran anschließende Bemerkungen der Vf.in zu den Begriffen societas perfecta und completa bzw. societas aequalis und inaequalis.

Im 1. Kap. schlägt Frau Zimmermann große Bögen, um eine Art Überblick über die Entstehung des ius publicum ecclesiasticum im 18. Jh. zu geben. Hierbei nimmt sie Joseph Listl zum Führer, wie sich aus den Anmerkungen erkennen läßt. Den Schlüsselbegriff in dem ius publicum ecclesiasticum findet sie in der societas perfecta. Er stammt von Würzburger Kanonisten, wurde in Italien eingeführt durch Soglia und von Tarquini verbreitet. Pius IX. gab ihm zunächst Anwendung auf dem politisch-territorialen Sektor, sodann für das Gesamtverhältnis von Kirche und Staat. Das I. Vat. nahm die Formel societas perfecta nicht in die von ihm verabschiedeten Texte auf. Um so häufiger findet sie sich in den großen Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. Mit dem Verdacht und dem Vorwurf der Ideologie sollte die Vf.in in diesem Zusammenhang vorsichtiger umgehen. Eine Ideologie ist ein falscher Vorstellungskomplex, der zur Durchsetzung und Behauptung von Interessen künstlich erzeugt wird. Davon kann bei dem Begriff societas perfecta nicht die Rede sein. Er ist nichts anderes als ein der Sache angemessener knapper Ausdruck der Stellung der Kirche gegenüber dem Staat. Was der Begriff inhaltlich besagen will, ist zeitlos gültig, auch wenn es in früheren Zeiten anders ausgedrückt wurde. Die Konkordate des 20. Jh.s sprechen mit ihrer Anerkennung der kirchlichen Autorität, der eigenen Kompetenz und der freien Entfaltung des kirchlichen Lebens das aus, was das Spanische Konkordat (1953) mit der Aufnahme des Begriffes societas perfecta wiedergab.

Im 2. und 3. Kap. stellt die Vf.in an ausgewählten Beispielen die Verwendung des Begriffs societas perfecta in der Zeit zwischen dem I. und II. Vat. dar. Für Frankreich zieht sie Ferdinant Moulart und Nikolaus Jung heran, um die Stellung der über das ius publicum ecclesiasticum schreibenden Autoren zu schildern. Um den Unterricht für den Klerus in dieser Sache kennenzulernen, begnügt sich Z. mit dem ungedruckten Manuskript eines Professors am Priesterseminar zu Besançon aus dem Jahre 1902. Etwas reichlicher sind die Zeugnisse aus der Pastoral, die für den gleichen Zweck herangezogen werden.

Im 4. Kap. setzt die Vf.in zur Beschreibung des Wandels in der Sprache, aber auch in der Sache an, der sich zwischen den beiden Weltkriegen vorbereitete und nach dem 2. Weltkrieg durchsetzte. Z. stellt zuerst die Entwicklung der Gedanken über die religiöse Freiheit im Weltprotestantismus ausführlich dar. Hatten schon die religiösen Verbände die Religionsfreiheit als Menschenrecht angesprochen, so tat dies erst recht die Proklamation der UNO von 1948. Daß diese und andere Erklärungen oder gar Verfassungssätze auf weiteste Strecken deklamatorische Bedeutung haben, wird von Z. nicht genügend herausgestellt, wenn sie auch zugibt, daß in den (nominell) atheistischen Staaten das Prinzip cuius regio eius religio bis heute gilt (134). Die islamische Renaissance tritt ebenfalls nicht in das Blickfeld von Z. Es gibt keinen Staat der Welt, der eine unbegrenzte Gewissensfreiheit garantiert; irgendwelche Grenzen finden sich überall. In San Sebastian wurden im September 1948 noch einmal von katholischen Persönlichkeiten die kirchlichen Prinzipien bezüglich der Gewissens- und Religionsfreiheit im Staate klar formuliert. Im Ringen mit den kommunistischen Staaten Osteuropas hat es die Kirche vortrefflich verstanden, die Verfassungsgarantien derselben mit den Freiheitsforderungen der Kirche zu verbinden. Dann aber kam die Wende. Während Pius XII. noch von der Freiheit der Kirche redete, sprach Paul VI. 1964 zum erstenmal von der Religionsfreiheit. Zu dieser Zeit entstand die Erklärung „Dignitatis humanae". Sie behauptet in n. 13 die Übereinstimmung zwischen Religionsfreiheit und libertas Ecclesiae (catholicae). Die Vf.in versagt hier vor der Aufgabe, dieses Dokument hinreichend zu analysieren und seine Vereinbarkeit mit der traditionellen Lehre der Kirche zu überprüfen, vor allem festzustellen, ob seine Annahme eine Änderung im Glaubensbewußtsein impliziert. Immerhin erwähnt sie, daß die Initiatoren der Erklärung „Dignitatis humane" nicht Fachleute des ius publicum ecclesiasticum, sondern Ökumeniker waren, was über die Herkunft ihrer Vorstellungen einiges aussagt; richtig schreibt sie (94), daß die Erklärung theologisch kümmerlich und Anpassung an außerkatholische Vorstellungen sei. Die Proklamation des II. Vat. hatte und hat keinerlei Auswirkungen in nichtkatholischen Staaten. Auf welche theologische Titel die katholische Kirche ihre Forderungen gegenüber dem Staat stützt, ist diesem, soweit er nicht von gläubigen Katholiken maßgebend bestimmt wird, völlig gleichgültig. Wohl aber hatte und hat die Deklaration fatale Folgen in Ländern mit überwiegend katholischer Bevölkerung. Im Zeichen der konziliaren Religionsfreiheit trägt sich bekanntlich das zu, was man als die spanische Tragödie bezeichnen muß. Die Vf.in hätte herausstellen müssen, daß Kirche nicht die Aufgabe hat, anderen, und d. h. falschen Religionsbekenntnissen die Freiheit des Wirkens und der Verbreitung zu sichern, und daß es nicht ihre Aufgabe ist, den Staat anzuhalten, dem Irrtum die Möglichkeit der Propaganda zu verschaffen, daß die Kirche die aktive und positive Freigabe einer falschen Religionsübung weder vorschreiben noch ermöglichen, sondern lediglich dissimulieren oder höchstens tolerieren kann. Selbstverständlich dürfen die Menschen nicht gezwungen werden, wider ihr Gewissen zu handeln. Wohl aber ist es zulässig, ihnen zu einer begründeten Gewissensentscheidung zu verhelfen und sie nach Fällen derselben vor gewisse Alternativen zu stellen. Bei dieser ganzen Debatte wird gewöhnlich übersehen, daß den Gewissen durch Verführung und Verlockung, etwa durch Minderung der sittlichen Anforderungen, leichter Zwang angetan werden kann als durch äußeren Druck. Die Erfolge aller Abfallbewegungen von der katholischen Kirche sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache. Die Bevorrechtigung der katholischen Religion zu erreichen und zu erhalten, ist und bleibt eine selbstverständliche Pflicht eines jeden politisch tätigen Katholiken, wobei selbstverständlich andere zwingende Gebote entsprechend berücksichtigt werden müssen.

Anschließend geht die Vf.in daran, die Lehre Johannes Pauls II. über die Religionsfreiheit darzustellen. Diese kreist um die Begriffe Recht des Menschen und Recht der Kirche; die societas perfecta kommt nicht mehr vor. Dabei bemüht sich der Papst um eine theologische Begründung. Die Vf.in rügt seine häufig wenig präzise Sprechweise. Im ganzen ist das Buch unbefriedigend. Ich kann nicht finden, welchen Dienst es der Wissenschaft leisten soll. Manche Fehler sind festzustellen: S. 39 muß es wohl heißen proposition 29 (statt 9). S. 89 ist beim Kult wohl c. 1257 (statt c. 1352) gemeint.

Mainz Georg May

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 14. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1980). 179 S., kart. DM 28.–

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd 15. Hrsg. v. Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1981) 210 S. kart. DM 34.–

I

Das 14. „Essener Gespräch" befaßte sich mit den Schwierigkeiten, die in der heutigen gesellschaftlichen Wirklichkeit dem Elternrecht

entgegenstehen. Unter dieser Rücksicht wurde der elterliche Erziehungsauftrag und sein Verhältnis zum Recht des Kindes und zum staatlichen Erziehungsanspruch durchdacht und diskutiert.

Den Einstieg bietet das Referat von W. Geiger über „Kraft und Grenze der elterlichen Erziehungsverantwortung unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen" (9–28). Im Anschluß an Art. 6 I GG untersucht G. zunächst den Begriff von Familie.

Nach dem verfassungsrechtlichen Begriff sei Familie im wesentlichen eine vorstaatliche Institution und damit dem Zugriff des Staates entzogen. Familie entstehe, wenn die Ehepartner Eltern werden. Konstitutives Element der Familie ist, wie G. betont, „die Ehe, die förmlich begründete Lebensgemeinschaft von Mann und Frau" (9); dieser Begriff von Familie kann folglich nicht auf „Familien ohne Ehe" angewandt werden. Sodann weist G. anhand von statistischem Material nach, daß sich die Situation der Familie durch mannigfache gesellschaftliche Veränderungen erheblich verschlechtert habe. Von daher ergebe sich die Notwendigkeit besonderer Hilfen für die Eltern, die aber in den Gesetzesänderungen bzw. Gesetzesentwürfen zum Recht der elterlichen Sorge und zum Jugendhilferecht keineswegs hinreichend geboten würden. Vielmehr sei in diesen Gesetzen die Gefahr eines unzulässigen Hineinwirkens des Staates in den Bereich der Familie greifbar, womit der Staat die elterliche Erziehungsverantwortung nur noch weiter erschwere.

Aus der anschließenden Diskussion (29–53), in der manche Einzelkritik vorgetragen wurde, seien zwei Punkte hervorgehoben: 1. Die Gefahr staatlichen Eindringens in den Bereich der Familie ist nach dem Jugendhilferecht nicht sehr hoch zu veranschlagen, da die Jugendhilfe auf dem Prinzip der freiwilligen Annahme der angebotenen Leistung beruht. 2. Nur wenige Gesprächsteilnehmer schlossen sich der Ansicht G.s an, daß der verfassungsrechtliche Begriff von Familie notwendig die Ehe voraussetze. Allerdings müßten, wenn man dieser Konzeption folgt, Kriterien aufgestellt werden, die angeben, welche Arten von nichtehelichen Lebensgemeinschaften geeignet sein können, den Zweck von Familie zu erfüllen, d. h. vor allem die Erziehung der Kinder zu gewährleisten.

In dem Beitrag „Elternrecht – Recht des Kindes – Recht des Staates" (54–98) beschäftigt sich E.-W. Böckenförde eingehend mit den verfassungsrechtlichen Grundlagen des Elternrechts nach Art. 6 II GG.

Wie der Vf. aufzeigt, nimmt das Elternrecht – im Vergleich zu allen anderen Grundrechten – eine Sonderstellung ein. Es beinhaltet eine „unmittelbare Einfluß- und Bestimmungsmöglichkeit über andere Menschen im Hinblick auf deren Persönlichkeitsentwicklung" (94; vgl. 59ff). Dabei geht es um das Interesse und die Persönlichkeitsentfaltung des Kindes, nicht der Eltern; das Elternrecht muß in dem Maße zurücktreten, als das Kind in die Mündigkeit hineinwächst. Dem Staat kommt in diesem Bereich ein „Wächteramt" zu, das gegenüber dem elterlichen Erziehungsrecht aber nur einen unterstützenden, subsidiären Charakter hat; Eingriffe des Staates sind nur dann zulässig, wenn Gefahr für das Wohl oder die Entwicklung des Kindes droht. Des weiteren legt B. dar, daß sich das elterliche Erziehungsrecht auch auf den Bereich der Schule erstreckt, dort aber mit der staatlichen Schulhoheit kollidiert, die eine ursprüngliche staatliche Kompetenz bezeichnet. Schulischer Erziehungsauftrag und elterliches Erziehungsrecht sind einander nicht über- oder untergeordnet; vielmehr sind sie in „differenzierter Zuordnung" aufeinander bezogen, die je nach Erziehungsbereichen unterschiedlich gestaltet ist.

Für ein Gespräch zwischen Kirche und Staat wäre es sehr interessant, die überzeugend vorgetragenen Ansichten B.s mit dem zu vergleichen, was im kirchlichen Gesetzbuch von 1917 und im revidierten Kirchenrecht über den Erziehungsauftrag christlicher Eltern und über ein kirchliches Erziehungsrecht gesagt wird. Dabei kann die Kirche ein Erziehungsrecht wohl nur als freies Angebot an die Eltern zur Geltung bringen.

Im letzten Referat behandelt D. V. Simon „Die Reform des Rechts der elterlichen Sorge" (128–145), eine Reform, die 1979 durch die Novellierung der einschlägigen Bestimmungen aus dem BGB vorgenommen worden ist.

Trotz einiger Bedenken kommt der Vf. insgesamt zu einer recht positiven Wertung; in dem endgültigen Gesetzestext, der sich aufgrund der vielfach geäußerten Kritik nicht unwesentlich von der ursprünglichen Konzeption unterscheidet, werde das Elternrecht durchaus gewahrt.

Als problematisch empfanden die Teilnehmer an der anschließenden Aussprache (146–166) vor allem die Aussage des § 1626 Abs. 2 BGB, in dem nunmehr – wenn auch in deskriptiver Form – ein „demokratischer" Erziehungsstil als normativ vorgestellt wird. Es wurde die Ansicht vertreten, daß hiermit ein pädagogisches Leitbild aufgestellt werde, das bei Abweichungen von diesem Leitbild staatliche Eingriffe in den Bereich der Familie ermögliche. Doch sollte man auch bedenken, daß die erschreckend hohe Zahl von Kindesmißhandlungen wohl dazu geführt hat, ein solches Leitbild aufzustellen.

Insgesamt vermittelt der Bd einen sehr guten Überblick über die Probleme, die im Bereich des elterlichen Erziehungsauftrages liegen. Hierzu sind vor allem die den Referaten beigegebenen Leitsätze hilfreich, die in zumeist knapper Form die wichtigsten Thesen der einzelnen Beiträge zusammenfassen. Zu überlegen wäre nur, ob nicht die Diskussionen, die wörtlich wiedergegeben werden, zumindest gestrafft (vgl. z. B. 109f), wenn nicht gar in Form eines Ergebnisprotokolls wiedergegeben werden sollten.

II

Um Fragen des Datenschutzes im kirchlichen Bereich ging es bei dem fünfzehnten „Essener Gespräch", das am 10. und 11. März 1980 stattfand. Beiträge: K. G. Meyer-Teschendorf, Die Weitergabe von Meldedaten an die Kirchen. Verfassungskräftiger Anspruch der Kirchen auf meldebehördliche Informationshilfe? – D. Lorenz, Datenschutz im kirchlichen Bereich.

Außerdem beschäftigte sich die Tagung mit einem Thema aus dem vergleichenden Staatskirchenrecht; Referat: L. Musselli, Kirche und Staat in Italien. Grundlinien ihres bisherigen Verhältnisses und neuere Entwicklungstendenzen.

Eichstätt Peter Krämer

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. (16) Hrsg. von Heiner Marré und Johannes Stüting. Theologie in der Universität. Mit Beiträgen von Walter Kasper und Alexander Hollerbach (Münster): Aschendorff 1982, 173 S., kart., DM 30.–

Mit der Tagungsthematik „Theologie in der Universität" haben die 16. Essener Gespräche einen Kristallisationspunkt gegenwärtiger Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche aufgegriffen. Der Widerruf des bischöflichen Nihil obstat bzw. der Entzug der Missio canonica von Prof. Hans Küng und die Rechtsfolge der Umsetzung und des Ausscheidens aus der kathol.-theol. Fakultät der Universität Tübingen durch Entscheid des baden-württembergischen Wissenschaftsministeriums haben in der Öffentlichkeit heftige und z. T. leidenschaftliche Parteinahmen ausgelöst. Ziel und wohl auch Ertrag der Tagung war es, die öffentliche Diskussion auf eine rationale, sachlich bezogene Disputation zu bringen. Dabei ging es nicht um die theol. Streitfragen im Fall „Küng", sondern um das grundlegende Beziehungsgefüge von kath.-theol. Wissenschaft, kirchl. Lehramt und Kirche, ihrer Sendung, ihrem Leben und Glauben einerseits und deren rechtlicher Ausgestaltung im Staatskirchenrecht andererseits.

Der Tübinger Dogmatiker Walter Kasper hat in seinem Referat „Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der Katholischen Theologie" in einem geschichtlichen Aufriß von gebotener Kürze und Prägnanz „einige geschichtliche Lösungsmodelle" aufgezeigt, der das stets spannungsvolle Verhältnis von „Lehrern" und „Hirten" in der Kirche, von Studium, Sacerdotium und Imperium in ihrer Unterschiedenheit und gegenseitigen Bezogenheit deutlich macht und die geschichtliche Herkunft und Bedingtheit unserer gegenwärtigen Situation und unseres Suchens nach Lösungen für die heutigen Konflikte im Spannungsfeld dieser Grundmächte bewußt hält (14–26).

Hier soll nur auf den von K. zu Recht so betonten Zusammenhang von Zeugnis und Zeugen verwiesen werden: Christus, der Zeuge ist in Person die Sache, die es im Glauben zu bezeugen gilt.

Diese „Einheit" von Zeuge und Zeugnis bleibt in Unterschiedenheit von Christus konstitutiv für den Glauben der Kirche und seine Weitergabe.

In seinen „systematischen Perspektiven" betont K. zu Recht, daß die Spannung zwischen Bindung und Freiheit Strukturelemente jeder Wissenschaft sind. Diese Dialektik von institutioneller Bindung und wissenschaftlicher Freiheit erhält in der Theologie ihr Spezifikum darin, daß ihr „Gegenstand" Gott selbst ist als „in allen anderen Wissenschaften je schon vorausgesetzte(r) Grund und letzte(r) Sinn aller Wirklichkeit" (29). „Da es hier um den Grund und die Sinnbestimmung der Freiheit geht, Freiheit sich aber nur selbst bestimmen kann, impliziert jede Gotteserkenntnis immer eine Option; sie ist immer zugleich Bekenntnis und Anerkenntnis" (29). Theologie als Glaubenswissenschaft bedient sich der allen Menschen gemeinsamen ratio und beansprucht so universale Kommunikabilität, gibt Rechenschaft von ihren Voraussetzungen und Methoden, beansprucht, daß ihr Gegenstand die alle andere Wahrheit erst fundierende Wahrheit ist (31).

Auf diesem Fundament kann K. dann die der Theologie eigene Bindung und Freiheit entfalten. Theologie als Bindung an die Wahrheit des christlichen Glaubens ist Bindung an Christus, der die Wahrheit ist, deren Entfaltung im Christus- bzw. Glaubenszeugnis der Kirche geschieht, die so konstitutiv am eschatologischen Charkater des Christusereignisses teilhat. Insofern ist Theologie als Glaubenswissenschaft auch eine kirchliche Wissenschaft, gibt es Wahrheit des Glaubens nur innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft der Kirche, bezieht sich Theologie auf das ganze Glaubenszeugnis der Kirche in all ihren authentischen Lebensäußerungen durch die Zeiten.

Auf dem Hintergrund der Communio-Ekklesiologie des 2. Vat. und innerhalb des gemeinsamen Glaubenszeugnisses der Kirche kommt dem kirchlichen Lehramt eine authentische, d. h. autoritative Bezeugung zu, vor allem, wenn es mit letzter Verbindlichkeit und damit grundsätzlich unfehlbar spricht. Da Christus, die Wahrheit des Evangeliums, frei macht (Joh 8,36), ist die Freiheit der Theologie – vor aller verfassungsmäßigen Garantie – als Freiheit im Glauben und aus dem Glauben zu verstehen, die in der Bindung an die Christusverkündigung wie in der Verpflichtung zur Auferbauung der Kirche (vgl. 1 Kor 12) ihre befreiende Kraft entfaltet. Es ist der Schöpfungsgedanke, der diese Welt gerade in und wegen ihrer radikalen Abhängigkeit von Gott in ihre relative autonome Eigengesetzlichkeit entlassen und so Wissenschaft und ihre Freiheit erst ermöglicht hat. Die Theologie ist in diese Autonomie einbezogen, wie Papst Joh. Paul II. mit aller erwünschten Klarheit in Altötting und Köln am 15./18. 11. 1980 gesagt hat, sie ist wie jede andere Wissenschaft frei in der Wahl ihrer Methoden.

Die ungeheure Spannung, die im Verhältnis von Theologie als freier Wissenschaft empfunden werden mag, ist aufgehoben in der Glaubensüberzeugung, daß Schöpfungsoffenbarung, auf der Wissenschaft beruht, und geschichtliche Heilsoffenbarung sich grundsätzlich nicht widersprechen können, weil sie beide in dem offenbarenden Gott ihren Ursprung haben. Theologie und Lehramt sind „beide Dienste in der Kirche und für die Kirche. Sie stehen gemeinsam unter dem Wort Gottes und haben ihm zu dienen" (37).

„Aufgabe des Lehramts ist die vollmächtige amtliche Bezeugung der Offenbarung. Das Lehramt spricht authentisch, d. h. autoritativ in Namen Christi und der Kirche. Insofern ist das Lehramt Dienst an der Einheit des Glaubens" (37). Es gründet in der sakramentalen Ordination. Es ist ein pastorales Amt, das argumentatives Lehren einschließt und insofern auf die Theologie angewiesen ist, das nur im Notfall den Weg disziplinärer Maßnahmen und abgrenzenden Lehrens ergreift. Die Autorität des Theologen wurzelt in wissenschaftlicher Qualifikation und Kompetenz; aber da Theologie Glaubenswissenschaft ist, kann sie nur sachgerecht „im Licht des Glaubens" betrieben werden. Insofern Theologie in Universitäten und Fakutäten institutionelle Gestalt annimmt und selbst institutionelle Aufgaben in der Kirche wahrnimmt (Promotion, Ausbildung der Priester und anderer kirchlicher Dienste), bedarf sie der kirchlichen Ermächtigung (Missio, kirchliche Errichtung, Promotionsrecht) und der Participatio am Lehramt. K. beschreibt die gegenseitige Beziehung von Theologie und Lehramt mit Partnerschaft und christlicher Brüderlichkeit als gemeinsame Basis aller Getauften in der Ecclesia-Communio und fordert für das Ethos des Theologen die Demut des (selbstkritischen) Hörens und die Freiheit des (kritischen) Redens.

In der darauf folgenden von Friesenhahn geleiteten Diskussion ergänzte Honecker (Tübingen), daß es nach lutherischem Verständnis gemäß dem sola-scriptura-Prinzip eine solche Bindung an ein kirchliches Lehramt nicht geben könne, daß auf die Selbstreinigung der Theologie vertraut werde und daß Schleichermacher die Theologie begründe als praktische Wissenschaft in Anleitung zum Kirchenregiment. Katholische Theologen wiesen demgegenüber auf lehramtliche Elemente in den evangelischen Kirchen hin wie Confessio Augustana (Art. 28) und Maßnahmen der lutherischen Orthodoxie des 17./18. Jh.s (Kasper), auf das protestantische Lehrzuchtverfahren (Listl) und – man möchte ergänzen – auf die zahlreichen Einigungsformeln ökumenischer Gespräche (z. B. die Leuenberger Konkordie).

Die Staatskirchenrechtler (Isensee, Kaiser, Böckenförde) hinterfragten die Beziehung Lehramt-Theologie und kritisierten die Begriffe Brüderlichkeit und Partnerscharft wegen ihrer mangelnden Justiziabilität, während Aymans und Friesenhahn den Begriff der Partnerschaft durchaus bejahten.

Der Beitrag Hansslers und die Antwort Kaspers erschlossen als neue Dimension der Verhältnisbestimmung den Gebrauch des Machtmittels Öffentlichkeit und (durch Medien) veröffentlichte Meinung mit ihrer intendierten Rückwirkung auf das Glaubensleben der Kirche, die in die Verantwortung sowohl des Lehramts wie der Theologen einbezogen werden müssen.

Der Freiburger Staats- und Kirchenrechtslehrer A. Hollerbach erschloß mit seinem Referat „Die Theologischen Fakultäten und ihr Lehrpersonal im Beziehungsgefüge von Staat und Kirche". (69–102) reiches Diskussionsmaterial (103–170).

Im 1. Teil belegt Hollerbach, daß „Bundesverfassung und einige Landesverfassungen sowie Staatsverträge und Gesetze den theologischen Universitätsfakultäten einen festen Standort in der deutschen Rechtsordnung" verleihen. Die Offenheit des Wissenschaftsbegriffs begründet die institutionelle Garantie der theologischen Fakultäten, deren verfassungsrechtlicher Ort im freiheitlichen Kulturstaat durch Religionsfreiheit und Selbstbestimmungsrecht der Kirchen mitdeterminiert ist. Das Rechtsinstitut des konfessionellen Staatsamts steht mit den staatskirchenrechtlichen Grundlagen der Verfassung im Einklang. Aus der Sicht des kirchlichen Hochschulrechts (Apostolische Konstitution ‚Sapientia Christiana' vom 15. 4. 1979, die den Vorrang des Konkordatsrechts anerkennt) sind die staatlich theologischen Fakultäten „facultates approbatae".

Im 2. Teil betont der Vf., daß nicht nur der einzelne Deutsche, sondern auch die theologischen Fakultäten (korporativ) Träger des Grundrechts der Wissenschaftsfreiheit (Art. 5 Abs. 3 GG) sind. Unter Vorbehalt des Vertragsrechts unterliegen die theologischen Fakultäten staatlichem Hochschulrecht und -verwaltung. Die staatliche Organisationshoheit findet ihre Grenze an der Gewährleistung der Funktionstüchtigkeit nach Maßgabe des Selbstverständnisses der theologischen Wissenschaft. Satzungen, Studien- und Prüfungsordnungen unterliegen dem Erfordernis bischöflicher Zustimmung. Die Zulassung Studierender, die nicht der betreffenden Konfession angehören, unterliegt auch staatlicherseits Grenzen.

Auf diesem Hintergrund entfaltet H. im 3. Teil die kirchlichen Mitwirkungsrechte bei den Personalien der Fakultät, deren staatskirchenrechtlich relevanten Formen Erteilung, Versagung und Widerruf des bischöflichen „Nihil obstat" sind. Kriterien dafür sind nach H. „ausschließlich" Lehre und Lebenswandel. Die im Badischen Konkordat genannte „Lehrbefähigung" lehnt er mit vielen anderen ab, was der Rez. insoweit anerkennt, als damit pädagogische Eignung gemeint ist; insofern darin aber die auf ein Fach bezogene theologische Qualifikation mitgemeint ist, liegt wegen der unlösbaren Verbindung von Inhalt und Methode eine so enge Verknüpfung von Lehre und Lehrbefähigung vor, daß insofern die bischöfliche Mitwirkungsbefugnis in Form des Nihil obstat auch hier greift. Es ist mit Nachdruck hervorzuheben und dem Vf. zuzustimmen, daß das Nihil obstat nicht nur eine kirchliche Unbedenklichkeitsbescheinigung und Zulassung zur Lehre beinhaltet, sondern auch die kirchliche Zustimmung zur Mitgliedschaft in der Fakultät (im Hinblick auf deren kirchenrechtlich relevanten Akte) umfaßt. Der Kreis der von der Nihil-obstat-Regelung erfaßten Personen wird immer noch am besten mit Flattens Formel aller, die amtlich mit der „offiziellen Funktion des Lehrens" betraut sind, umschrieben.

Bei der Darlegung des Beanstandungsrechts verweist der Vf. des öfteren und zustimmend auf das Bayr. Konkordat von 1974 samt Anlagen als „deutende Positivierung des gemeinen deutschen Staatskirchenrechts" (90f) und auf die Ergebnisse der nordrhein-westfälischen Arbeitsgruppe „als konkretisierende und determiniernde Interpretation der Normen des Preuß. Konkordats in Anwendung der Freundschaftsklausel" (91), die durch einen Briefwechsel zwischen nordrhein-westfälischem Wissenschafts- und Kultusminister und dem Büro der kath. Bischöfe NRWs in Düsseldorf als Handlungsgrundlage beidseitig anerkannt wurde. Der Vf. begründet und hält fest, daß das Faktum eines Antrags auf Laisierung als triftiger Beanstandungsgrund anzuerkennen ist. Kaum bestritten ist, daß die Normen über den erforderlichen christlichen Lebenswandel heute auch auf die in der Lehre tätigen Laien und Diakone bezogen werden müssen. Die Kirche muß eine Beanstandung substantiieren, hinsichtlich deren Tatsächlichkeit der Staat ein Prüfungsrecht hat, während er seiner weltanschaulichen und religiösen Neutralität zufolge die Bewertung der Tatbestände der Kirche überlassen muß. Auch das Urteil über Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit einer solchen Maßnahme ist allein Sache der Kirche. Aufgrund der Freundschaftsklausel wird der Staat die Gleichmäßigkeit kirchlicher Praxis zum Gegenstand gemeinsamer Erörterung machen können. Ein Recht zur Überprüfung des innerkirchlichen Verfahrens (z. B. Lehrbeanstandungsverfahren) ist dem Staat verwehrt. Es ist H. sehr zuzustimmen, wenn er an dieser und anderer Stelle auf die Grundrechte in der Kirche verweist, hier auf den Anspruch auf rechtliches Gehör ex jure naturae.

Kern der gegenwärtigen staatskirchenrechtlichen Auseinandersetzung ist die Frage, ob zu den Beanstandungsfolgen neben der Ersatzgestellung (in der Regel eine Planstelle der gleichen Ausstattung) auch das Ausscheiden des Betroffenen aus der theologischen Fakultät gehöre. Gegen neuere Stimmen wie z. B. E. W. Böckenförde, H. Quaritsch, H. Engelhardt, E. T. Emde und mit U. Scheuner, E. L. Solte, D. Lorenz, P. Mikat und dem Rez. begründet und betont der Vf., diese Beanstandungsfolge „ist nicht nur mit der Verfassung und dem Grundverhältnis von Staat und Kirche bloß vereinbar, sondern sie ist verfassungsrechtlich geboten" (90). „Der Staat verschafft der Kirche in der staatlichen Institution Universität einen grundrechtlich gesicherten und strukturierten Ort, an dem sie ihr Wissenschafts- und Freiheitsverständnis entfalten kann. Es kann ihr nicht zugemutet werden, innerhalb dieser Institution Persönlichkeiten zu dulden, die entscheidenden Grundanforderungen, welche die Kirche um ihrer Glaubwürdigkeit willen stellen kann und darf, nicht mehr entsprechen. Andernfalls wäre ihre Funktionsfähigkeit nicht mehr gewährleistet" (91). Im Kern der Sache geht es um die Nichtmitwirkung eines Beanstandeten an allen Angelegenheiten der Fakultät (ich ergänze, die kirchlich relevant sind, oder anders gesagt, die unter das geistliche Aufsichtsrecht des Bischofs fallen), so daß im Ergebnis dem Beanstandeten allenfalls noch ein ‚nudum jus' der Mitgliedschaft bliebe, das nicht wirksam werden darf, weil der Staat verpflichtet ist, eine Einmischung in Fakultätsangelegenheiten zu verhindern (92f). Anders wird die Identität der Fakultät als katholisch-theologischer Fakultät gefährdet, und der Staat verletzt das Verfassungsgebot zu religiöser Neutralität des Staates und zur Freiheit der katholischen Theologie als Wissenschaft.

Unbestritten bleiben dem beanstandeten Hochschullehrer seine Beamtenrechte, Anspruch auf Besoldung und Versorgung , sein grundrechtlich fundierter Anspruch auf Aufrechterhaltung der üblichen Ausstattung und auf Zugang zu den Forschungseinrichtungen seines Faches. Weder das Grundrecht der Wissenschaftsfreiheit noch die Tatsache, daß der Hochschullehrer ein „funktionsgebundenes Amt" (Wolff-Bachof) innehat, steht der beamten- und korporationsrechtlichen „Umsetzung" eines Beanstandeten in eine andere Fakultät und in einen universitätsunmittelbaren Status extra facultatem entegen. Zur Vermeidung von Unklarheiten über die kirchliche Autorisation kann die Kirche die Änderung des „Formalobjekts" seiner Disziplin verlangen.

H. schließt, ideologische und parteipolitische Versuchlichkeiten (vgl. FDP-Kirchenthesen) abwehrend: „Die theologischen Fakultäten besitzen nicht nur formelle verfassungsgesetzliche Legalität, sondern auch materielle verfassungsrechtliche Legitimität. Sie erscheinen als sinnfälliger Ausdruck bewährter part-

nerschaftlicher Zusammenarbeit von Staat und Kirche aus je eigener Verantwortung für die Pflege der Wissenschaft" (102, vgl. 96–99).

Die Aussprache des 1. Tages ergab zunächst Ergänzungen zur Rechtsstellung der evangelisch-theologischen Fakultäten und zum Lehrbeanstandungsverfahren der evangelischen Landeskirchen. V. Campenhausen führte im Anschluß an Solte aus, daß das Vertragsrecht (im Anschluß an die Königliche Kabinettsordre von 1855 in Preußen) nur ein Gutachtenrecht der Kirchen bei Anstellung eines Professors in der evangelisch-theologischen Fakultät kennt, aber kein nachträgliches Beanstandungsrecht.

Beide Sprecher vertraten dezidiert die Auffassung, daß für die evangelischen Fakultäten – nicht im Vertragsrecht geregelt, sondern vom Verfassungsrecht geboten – die gleichen Rechte gelten wie in bezug auf die katholisch-theologischen Fakultäten. Im Streitfall sei das Gutachtenrecht eben doch verbindliches Erinnerungsrecht der Kirchen, wolle der Staat sich nicht verfassungswidrig ein Urteil in Sachen des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen zumuten. Die Ablehnung dieser Konsequenz fächerte sich breit von theologisch mit evangelischem Verständnis unvereinbar (Schlaich), über staatskirchenrechtlich richtig, aber wegen Fehlens eines dezisiven Lehramtes der Kirchenleitungen nicht möglich (Honecker) bis zu praktisch nicht wünschenswert (Frank).

Recht facettenreich gestaltete sich die Darlegung evangelischer Diskussionsparnter zum Lehrbeanstandungsverfahren der evangelischen Landeskirchen.

Hier werde nicht eigentlich Lehre beanstandet oder gar über die Wahrheit von Lehre geurteilt, was eben mangels eines dezisiven Lehramts weder eine Kirchenleitung, eine Synode, noch eine Spruchkammer könne, noch sei es eher ein Disziplinarverfahren, vielmehr gehe es um eine Maßnahme zum Schutz von Gemeinde und Kirche, indem die Ungeeignetheit des Betreffenden zur Ausübung des kirchlichen Lehramtes ausgesprochen und damit die Entlassung aus dem Amt verfügt werde; dieses freilich auf Grundlage der Feststellung, daß die Lehre des Betroffenen nicht mit der Bezeugung der wesentlichen Glaubensinhalte übereinstimme, wie sie die Landeskirche mit den reformatorischen Bekenntnissen festhalte. M. a. W.: Die Lehre des betreffenden und ihre Wahrheit sei nicht Gegenstand des Verfahrens, sondern eben Grundlage für die Erklärung seiner Ungeeignetheit für das kirchliche Amt. Weiter wurde erklärt, ein Lehrbeanstandungsverfahren könne nur gegen Ordinierte und andere, die ein kirchliches Amt (Religionslehrer, Mitglied der Synode, eines kirchlichen Prüfungsausschusses etc.) eingeleitet werden, so daß die Mehrzahl der heute eben nicht mehr ordinierten Lehrer an der Fakultät gar nicht vor die Spruchkammer gezogen werden könnten. Kirchenleitung und Fakultät seien wiederum mangels eines verbindlichen Lehramtes im Sinne der katholischen Kirche in dieser Hinsicht gleichrangig und ohne eine gemeinsame höhere (Lehr-)Instanz.

Für die Gliedkirchen der EKD stellte Wendt (Karlsruhe) fest, daß die Universitätstheologen gemäß den Kirchenordnungen am Lehramt der Kirche als Funktion des ministerium verbi publicum teilhaben und die Zuordnung von Fakultät und Kirchenleitung im wesentlichen der Darlegung von Solte entspricht, so daß man von „kooperativer Verantwortung von Kirchenleitung und Fakultät" (123) sprechen kann.

Wenn sich auch de jure die Mitwirkung der evangelischen Kirchenleitung an der Berufung von Universitätstheologen in einem „auf Lehre und Bekenntnis beschränkten Gutachtenrecht" ausdrücke, so sei dem grundsätzlich zur religiösen Neutralität verpflichteten Staat „keine Freiheit zur abschließenden Letztentscheidung belassen. In der Konfessionalität des Staatsamtes liegt zugleich eine Bindung des Staates an das kirchliche Votum" (124).

Zum Vergleich mit der deutschen Situation trugen Schnizer (Graz), Fuchs (Basel) und Schlick (Straßburg) die ähnlich gestalteten Regelungen der Nachbarländer vor.

In einem weiteren Statement führte Schmitz (München) in das kirchliche Hochschulrecht ein, das ja durch die Konkordate auch für die katholisch-theologischen Fakultäten verbindliches Recht ist.

Vor allem skizzierte er die neue Apostolische Konstitution ‚Sapientia Christiana' und die Vorüberlegungen und Verhandlungen für ein Dekret (oder Instructio) zur Anpassung dieser Normen an den staatlichen Universitätsfakultäten in Deutschland (entsprechend dem Vorbild der Konstitution ‚Deus Scientiarum Dominus' von 1931 und der Instructio von 1932). Allerdings irrt Sch., wenn er den neuen kanonistischen Doktorgrad der Gregorianischen Universität in Rom „cum specialisatione in jurisprudentia" als „Schmalspurdoktorat" und „Minigrad" bezeichnet und von einer Ausbildung von „Schnellrichtern" spricht (142). Richtig ist vielmehr, daß der kanonistische Doktorgrad alle bisherigen Erfordernisse beibehält und die „specialisatio in jurisprudentia" in zwei zusätlichen Semestern intensiver Vorlesungen, Seminare und Übungen in kirchlicher Jurisprudenz, im Ehe- und Prozeßrecht besteht, ein „superadditum" also, das nur zur Nachahmung und Fortentwicklung empfohlen werden kann.

Aus der reichhaltigen Aussprache greife ich drei Punkte heraus:

1. Unbestritten blieb, daß die theologischen Fakultäten eine Doppelaufgabe zu erfüllen haben: Pflege der theologischen Wissenschaft und wissenschaftliche Ausbildung für den kirchlichen Dienst (Priester, Pastoralreferenten, Religionslehrer); bestritten aber wurde der Doppelstatus dieser Fakultäten (Böckenförde, vgl. auch Engelhardt).

Böckenförde argumentiert, daß von Soltes Definition des konfessionsgebundenen Staatsamtes aus („staatliches Amt, dessen Inhaber kraft staatlichen Rechts verpflichtet ist, bei der Ausübung seines staatlichen Amtes zugleich eine kirchliche Aufgabe wahrzunehmen") die Fakultät als solche noch nicht den „Charakter einer kirchlichen oder kirchlich gebundenen Einrichtung erhält" (151), gehe es doch in allem um Anwendung staatlichen Rechts – auch Konkordatsrecht ist ja in innerstaatliches Gesetzesrecht transformiertes Recht, und die Bonner und Breslauer Statuten waren staatliches Recht, in denen staatlich-rechtlich im Hinblick auf die Aufgaben der Fakultäten der Kirche gewisse Aufsichtsrechte eingeräumt waren. Aus der Tatsache der kirchlichen Anerkennung der staatlich-theologischen Fakultäten als facultates approbatae könne zwar in kanonisch-rechtlicher Sicht ein eigener kirchlicher Status gefolgert werden, aus dem sich aber keine Ansprüche dem Staat gegenüber herleiten ließen. Dem widersprach überzeugend Hollerbach (vgl. auch v. Campenhausen, Solte, Listl, Friesenhahn) u. a. mit dem Argument, daß in den Konkordaten „eine klare Bezugnahme auf das kirchliche Recht erfolgt in der Weise, daß der Staat die Bindungen, die sich aus dem kirchlichen Recht ergeben, als solche anerkennt" (154; vgl. RK Art. 19 u. SchlPr.), so daß theologische Fakultäten entsprechend der konkordatären Zuordnung aus staatlichem und kirchlichem Recht handeln (Studienordnung, Lehrbetrieb, -methode etc.).

2. Für bedeutsam halte ich es, daß Böckenförde anerkennt, daß bei der nachträglichen Beanstandung über die Ersatzgestellung hinaus „eine gewisse Regelungspflicht des Staates besteht und daß, wenn die Funktionsfähigkeit der Fakultät auch im Sinne der Wahrnehmung ihrer Aufgabe das gebietet, der Staat bei entsprechenden Äquivalenten für den beanstandeten Theologen eine Umsetzung aus der theologischen Fakultät als Einschränkung des Grundrechtes der wissenschaftsfreiheit vornehmen kann", aber eben nicht muß (153f).

Dem ist aber entgegenzuhalten, daß der religiös neutrale Staat aus eigenem gar nicht beurteilen kann, ob eine katholisch-theologische Fakultät als universitäre Teilkorporation für katholisch-theologische Wissenschaft funktionsfähig ist, und er deshalb, was den geistlichen und katholischen Bezug in der Bewertung der Funktionsfähigkeit angeht, eben bindend an das Urteil der Kirche gewiesen ist, so daß er im Beanstandungsfall auf Antrag der Kirche die Umsetzung nicht nur vornehmen kann, sondern muß (falls eben nicht durch gleichwertige Maßnahmen die Mitwirkung des Betroffenen an den Fakultätsgeschäften unwirksam gemacht wird; genau das ist auch das Ergebnis der preußischen Konkordatsverhandlungen).

3. Hollerbachs (im Anschluß an Bayr. Konkordat 1974 und einvernehmlich Interpretation der NRW-Arbeitsgruppe 1979) vertretene These, schon der Antrag auf Laisierung stelle einen Beanstandungsgrund dar, löste viele Fragen aus:

Was geschehe, wenn der Papst die Dispens nicht gewähre? Ob nicht eine Ungleichbehandlung zu verheirateten Laien als Universitätstheologen bestehe? Ob die laisierungswilligen Priester in den früheren Jahren der erweiterten Laisierungspraxis die Konsequenz des Missio-Entzugs deutlich hätten sehen können? Ob man dem Staat nicht damit finanzielle Lasten (Unterhalt von Beamten, die keinem Lehrbedarf mehr entsprechen) aufbürde, die zu einer Konkordatsverdrossenheit führen können? So menschlich bewegend auch das Schicksal eines laisierten ehemaligen Universitätstheologen sich gestalten mag, so wenig darf vergessen werden, daß in rechtlicher Sicht der Priester mit seinem Antrag auf Laisierung von seinem Weiheversprechen zur priesterlichen Lebensform und priesterlichem Dienst auf Lebenszeit Abstand genommen hat, er damit dem bonum commune ecclesiae, was die in der lateinischen Kirche gewachsene Lebensform des priesterlichen Zölibats angeht, Schaden zufügt; die Relaisierung ist die gnadenweise Dispens des Papstes, um eine geordnete Ehe eingehen zu können; auch darf nicht die Wirkung eines solchen Schrittes auf die Theologiestudenten und die Gläubigen überhaupt übersehen werden. Mit Nachdruck ist hier an das zu erinnern, was Kasper über die unlösbare Verbindung von Zeuge und Zeugnis im theologischen Referat gesagt hatte. Dasselbe ist zu sagen von der Lebensführung von Universitätstheologen, die Laien sind (z. B. wenn Geschiedene wiederverheiratet sind oder wenn theologische Universitätsdozenten die Taufe ihrer Kinder verweigern etc.). Ich sehe nicht, wenn der Staat konfessionelle Ämter im Einklang mit der Verfassung eingerichtet hat, warum verfassungsrechtlich nur Lehre und nicht auch Lebensführung Beanstandungsgründe bieten können, oder womit Böckenförde die Herausnahme der Laien im Unterschied zu den Priestern aus dem Erfordernis entsprechender christlicher Lebensführung begründen wollte.

Das 16. Essener Gespräch wird den Teilnehmern, aber auch den Lesern dieses Bdes ein wertvoller Beitrag zur Information, Diskussion und Anregung für weiteres Nachdenken sein, steht doch die „Theologie in der Universität" im Schnittpunkt der Grundentscheidungen unseres Staat-Kirche-Verhältnisses.

Diese Besprechung soll nicht enden, ohne mit Trauer und Dank an zwei Männer zu denken, die diese Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche mit Geist und Leben erfüllt haben: an den verstorbenen Generalvikar Josef Krautscheidt und an Prof. Ulrich Scheuner.

Münster Heinz Mussinghoff

Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies: Ed. by Pieter Hendrik Vrijhof and Jacques Waardenburg. The Hague, Paris, New York: Mouton (1979) XIV, 739 S. Gzln. DM 95.– (Religion and Society 19)

Das Buch greift in der Tat ein Thema auf, das in Religionswissenschaft und christlicher Theologie gleichermaßen zentral, aber bisher vernachlässigt ist: die Gegenüberstellung und Verhältnisbestimmung von der Religion, wie sie „offiziell" von autoritativen Institutionen und Instanzen vertreten wird, und der „Religion des Volkes", wie sie faktisch gelebt wird und oft genug eigene Wege geht (Übersetzungen wie „Volksreligiosität" sind schon zweifelhafter, „Volkskirche" völlig mißverständlich; und auch im Englischen erfaßt „people's religion" den Sachverhalt genauer).

Unter Hinweis auf den Gebrauch von „Volksreligion" als Gegensatz zu „Universalreligion" durch Gustav Mensching und Kurt Goldammer lassen sich die Hrg. von der Terminologie des englischen Soziologen Robert Towler, der zwischen „official religion" und „common religion" unterschied, zur Formulierung ihres Themas anregen (vgl. 1–2, 167–168, 217–220). Die äußerste Wichtigkeit begrifflicher Klarheit in diesem Zusammenhang wird sich bald herausstellen.

Das Buch ist um zwei Hauptteile aufgebaut: offizielle Religion und Religion des Volkes im Bereich des westlichen Christentums (I) und außerhalb (II). Ihre inhaltliche Fülle verbietet es, sie unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten zu besprechen, obwohl dies ein lohnendes Unterfangen wäre; stattdessen konzentriere ich mich auf einen anderen Aspekt, den ein Autor des Bdes treffend als „the sociology of ecumenics" charakterisiert (Staples, 254) und der meiner Meinung nach die Speerspitze des im Buche versuchten Anstoßes darstellt.

Gleichwohl sind die historischen Abrisse von van den Broek über Gebräuche im Kirchenvolk der ersten Jh.e (11–54), von Huisman über die Aufnahme germanischer religiöser Praktiken im Christentum (55–70), und von Frijhoff über die Situation im späten Mittelalter bis zur Neuzeit (71–116) grundlegend für die Bestimmung des Themas. Denn aus ihnen geht hervor, daß, obwohl einige „heidnische" Bräuche von der kirchlichen Obrigkeit bekämpft wurden, viele andere im Volke guten Gewissens beibehalten und von den Bischöfen gutgeheißen, d. h. als zum Glauben zugehörig angesehen wurden; erst die Entstehnung einer gebildeten klerikalen Elite führte dazu, daß man auf die Religion des Volkes mißmutig herabschaute. Das von Frijhoff zur Darstellung dieser evolutionären Entwicklung entworfene Schema (constitutive institutional / semi-institutional / para-institutional / anti-institutional, vgl. 94) ist beachtenswert. Aufgrund dieser Analyse wird es fraglich, ob heidnische „Restbestände" nachträglich „christianisiert" wurden, wie man sich den Prozeß meistens vorstellt.

Andererseits stellt Bouritius mit seinen drei höchst interessanten Fallstudien zum Thema im 19. Jh. (117–165) die andere häufig angetroffene Annahme in Frage, die Religiosität der Massen sei immer von der „Substanz" des Glaubens abgeleitet, die die klerikale Elite bewahre. Die hartnäckige Verehrung der Heiligen, der Toten, der Naturphänomene und der Passion Jesu sowie seiner jungfräulichen Mutter im Katholizismus wurde weitgehend toleriert und hat Platz im offiziellen Brauchtum dieser Kirche gefunden. Die von den Gebrüdern Wesley ausgelöste Reformbewegung des Methodismus jedoch stieß auf den entschiedenen Widerstand der anglikanischen Staatskirche, setzte sich – wenn auch widerwillig – von ihr ab, wurde dann aber selber etabliert und erzeugte erneut Reformbestrebungen in den eigenen Reihen. Ganz anders wiederum die Herz-Jesu-Verehrung im Katholizismus: Genährt aus der rheinländischen Mystik des Mittelalters und von etwas sonderbarer Einseitigkeit, wurde sie dennoch von der offiziellen Kirche aufgegriffen zur Stabilisierung der unruhigen religiösen Lage in Frankreich. Zu diesen drei höchst unterschiedlichen Modellen (vgl. die Darstellung durch Kreis-Diagramme, 155–156) müßten andere hinzukommen, um weitere Varianten offizieller und populärer Regligion zu erfassen.

Wichers, in seinem Beitrag über die christliche Religion in einer Situation wirtschaftlichen Überflusses (200–216), verallgemeinert seine Beobachtungen zu der Formulierung, offizielle Religion würde durch stabile Verhältnisse begünstigt, populäre dagegen in Zeiten der Unruhe. Allerdings habe der traditionelle „Kultus der Entbehrung" keine Bedeutung mehr in einem Kontext allgemeinen Wohlstandes.

Überhaupt lassen es die Analysen des europäischen Christentums im 20. Jh. als fraglich erscheinen, ob die bloße Gegenüberstellung offizieller Religion und Religion des Volkes eigentlich ausreicht, um die religiöse Lage in Situationen tiefgehenden sozialen Wandels zu erfassen. Roebroeck (166–199) findet diese Unterscheidung wenig hilfreich angesichts der schnellen Entwicklung in der katholischen Kirche – und auch in den Gereformeerden Gemeinden – der Niederlande, wo er abweichendes Verhalten der Kirchenmitglieder, Grupenbilkung nach rechts und links sowie Entfremdung von den Kirchen als solchen feststellt.

Vrijhof (217–243) stellt in Frage, ob die Religion des Volkes von vornherein als primär, als Wurzelboden aller Religiosität angesehen werden muß. Auch er sieht die Forschung durch die Herausbildung einer klerikalen Elite in Europa zu solchen ungerechtfertigten Verallgemeinerungen dieses Spezialfalls verleitet. Es handele sich vielmehr um einen zweipoligen und für den Bestand einer Religion konstitutiven Prozeß der „Offizialisierung" neu aufkommender Regungen religiösen Lebens, in Europa erheblich kompliziert durch die Erschütterungen von Renaissance, Reformation und Aufklärung und den nachfolgenden religiösen Pluralismus, der heute auch etwa den Marxismus Osteuropas und die „civil religion" der USA einbegreife. Deshalb sei eine Unterscheidung wie „offiziell/nicht-offiziell" angebrachter; auch das von W. Herberg vorgeschlagene Gegensatzpaar „conventional and operative religion" sei brauchbar, denn viele Elemente christlicher Religiosität seien ständigen Statusänderungen unterworfen (236–240).

In ähnliche Richtung stößt der Beitrag von Staples zur ökumenischen Perspektive des Themas vor (244–293). Die ökumenische Bewegung läßt sich weder als offiziell noch als populär ausschließlich erfassen. Doch gerade weil der Ökumenismus soziologische wie konfessionelle Grenzen übersteigt, legt vor allem der ursprüngliche Sinn von „Ökumene" nah, daß es sich im wesentlichen um „Stile" religiösen Lebens handelt, die für verschiedene „Sphären" (im Sinne logischer Klassen) des Christentums unterschiedlich zutreffen (255ff), sowohl im allgemeinen („die Arbeiterklasse") wie auch im besonderen („die irischen Katholiken"). Ein Stil verhält sich zu einer Sphäre wie Prädikat zum Subjekt in der Grammatik, wobei Bezeichnungen wie „offiziell" und „populär" entweder als Sphären-Wörter oder als Stil-Wörter gebraucht werden können (vgl. das Venn-Diagramm zur Verdeutlichung, 257). Mehrere Stile können einer bestimmten Sphäre zugeordnet werden, z. B. Volkskirche und Volksreligion zu Volk, und es kann durchaus religiöse Erscheinungen geben, die zugleich „offiziell" und „populär" sind. Zusammengenommen mit Staples' weiterer Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie (267ff) ergibt sich ein vielseitiges methodologisches Instrument, denn es läßt sich nun ausdrücken, wie „oben" offizielle Religion vorherrscht, während an der Peripherie entweder offizielle oder populäre oder eine Mischung von beiden anzutreffen ist; oder aber das Zentrum löst sich von bisher als „offiziell" geltenden Vorstellungen, nur um von der Peripherie her zur Rechenschaft gezogen zu werden. So entstand gerade auf dem Höhepunkt offizieller Religion Anfang der sechziger Jahre eine Revolte der Basis, während bis 1968 offizielle Initiativen wie die Vereinigung von Anglikanern und Methodisten oder die Frauenordination vom niederen Klerus und vom Kirchenvolk blockiert wurden. Hinzu kommen die para- oder extra-kirchlichen alternativen Gruppen.

Auch Donders in seinen psychologischen Bemerkungen zum Thema (294–322) spricht von „Stilen" religiösen Verhaltens, die allerdings eher heuristischen als deskriptiven Wert hätten. Die Religion des Volkes ließe sich sowohl ethnographisch (z. B. national) wie sozial (etwa klassenbezogen) und auch politisch (als Machtfaktor) auffassen, und bleibe unbestimmt gegenüber offizieller Religion.

Als Ergebnis dieses 1. Hauptteils steht die Vermutung im Raum, daß die Unterscheidung zwischen offizieller Religion und Religion des Volkes von der Geschichte des Christentums in Europa überhaupt nahegelegt wird, obwohl sie auch hier in einer Zeit raschen sozialen Wandels immer unbrauchbarer wird. Es ist ein Zeichen der Unentbehrlichkeit vergleichender religionsgeschichtlicher Forschungen für die ökumenische Soziologie, daß die Untersuchungen des zweiten Hauptteils diese Vermutung beträchtlich erhärten.

Bezeichnenderweise scheint nur das Judentum überhaupt die Möglichkeit zu bieten, diese Begrifflichkeit anzuwenden, und selbst da, nach der Darstellung von Doeve (325–339), handelt es sich um die Ablösung des Tempelpriestertums nach 70 n. Chr. durch die Laienbewegung der Schriftgelehrten, die ohnehin bis dahin zum offiziellen Judentum längst gerechnet wurden. Fortan blieben die Traditionen des haggadischen Midrasch, obschon mehr oder weniger innerhalb der Richtlinien der Halacha, betont volksnah, während die Eruptionen jüdischer Mystik, wie die Bewegung der Chasidim, sich weitgehend an der Überlieferung orientierten.

Eine ähnliche Konstellation wird in der außerordentlich gründlichen Untersuchung von Waardenburg zum Islam (340–386) noch deutlicher. Die islamischen Gelehrten bekämpften die Aufnahme nichtislamischer Elemente in ihrem Glauben, die in ihren Augen zu shirk (Vielgötterei) oder ittihād (mystischer Vereinigung mit Gott) führten. Aber ein „offizieller" Islam, eine autoritative Instanz, die solche Abweichungen hätte bestätigen können, gibt es nicht: man könnte höchstens von einem „normativen" Islam des heiligen Qur'an und der ursprünglichen Sunna (Gemeindepraxis) sprechen, auf den man sich beruft, um den je nach eigenem Standpunkt als „alternativen" Islam angesehenen Versionen anderer Muslime (Shi'iten, Ahmadiyya usw.) zu beanstanden. Diese Bestimmungen heben sich zwar ab vom jeweils „geltenden" Islam, doch auch dieser braucht sich keineswegs mit dem „normativen" noch mit dem faktisch „gelebten" Islam zu decken. Die im Qur'an festgehaltene göttliche Offenbarung und der Konsens der Gemeinde machen das am Islam aus, was in anderem Zusammenhang vielleicht dem „offiziellen" Aspekt entspräche.

Ähnlich im Hinduismus: die zwei von Hoens (462–486) untersuchten Erneuerungsbewegungen von Hams Ji Mahārāj und Svāmi Chinmayānanda, der eine ein im Yoga erfahrener Sadguru, der andere ein die traditionelle Lehre des Vedānta auslegender sannyāsin, haben bei ihren Versuchen, indische Religion den veränderten Bedingungen der Neuzeit anzupassen, sozusagen freie Hand: sie brauchen sich wegen ihrer z. T. innovatorischen Auslegungen der Tradition vor keiner höheren Instanz als dieser Tradition selbst zu rechtfertigen; ansonsten erreichen sie eine begrenzte Nachfolgschaft beim Volk und im Staate.

Im Falle des von Kloppenborg (487–513) untersuchten sinhalesischen Buddhismus ist noch mehr Vorsicht geboten, denn westliche Gelehrte haben jahrzehntelang die ausgeprägte Tendenz gehabt, alles, was nicht mit dem ihrer Ansicht nach „reinen" Buddhismus des Pāli-Kanons im Einklang steht, als volkstümliche „Korruption" abzulehnen, entweder aufgrund „hinduistischen Einflusses" oder „Synkretismus" mit Naturreligionen. Anthropologen andererseits haben die Religion des Volkes so beschrieben, als ob es die im Volke

verehrte schriftliche Tradition gar nicht gäbe. Erst jetzt wird es möglich, die Religiosität von Mönchen wie Laien als ein komplexes und vielschichtiges religiöses System zu begreifen, in dem nach einem Formulierungsvorschlag von Bechert kanonische, traditionelle und moderne Elemente eine Synthese eingehen, in der der Buddha die Schutzgeister und Ortsgottheiten ruhig zu seiner erhabenen Lehre bekehrt.

Die feinsinnigen und reichhaltigen Untersuchungen zu chinesischer und japanischer Religion von Ransdorp (387–426) und Kamstra (427–461) zeigen erst recht, daß die verschiedenen Strömungen des Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus, die sich wechselseitig in der Gunst der Herrscher ablösten und alle gleichzeitig das Volk zutiefst prägten, unmöglich in die Begrifflichkeit offiziell/populär eingezwängt werden können. Höchstens das unglückselige Experiment eines staatlichen Shintō in Japan nach der Meiji-Restauration (1868–1945) könnte als offizielle Religion durchgehen, die die ganz anders geartete Religion des Volkes allerdings nachhaltig beeinträchtigte.

Im Hinblick auf das Thema des Buches ist der Befund zweier wertvoller Studien zu afrikanischen Stammesreligionen durch van Beek (514–543) und Platvoet (543–606; hier versagt die Seitenzählung) ähnlich: Entgegen einer weit verbreiteten Meinung seien gerade diese Religionen für die Bewältigung von Neuerungen und Veränderungen, und zwar endogen wie exogen, strukturell geeignet, weil sie so gut wie ausschließlich Religionen des Volkes sind; Schriftreligionen dagegen fällt die Anpassung schwer, denn sie orientieren sich an festgelegten Normen und Autoritäten (entdecken ausgerechnet sie heute gerade deswegen die „populäre" Religion?! Vgl. 541). Mit M. Douglas weist van Beek außerdem scharf daruaf hin, daß es in sogenannten „primitiven" Gesellschaften durchaus alle Schattierungen des Säkularismus und der sozialen und geistigen Unruhe gibt (530). In der von Platvoet untersuchten nachkolonialen Situation des südlichen Ghana, in der die Akan-Stämme mit ihren traditionellen Religionen sich sowohl den Missionskirchen als auch den einheimischen charismatischen Gemeinden gegenübersehen, halten erstere ihre „inklusivistische" Aufnahmefähigkeit für fremde Elemente auch gegenüber den „exklusivistischen" Ansprüchen von letzteren aufrecht. Vor diesem Hintergrund schätzt Platvoet die Anwendbarkeit der zur Diskussion stehenden Terminologie nicht hoch ein (584–585).

Wenn es stimmt – und dies könnte beinahe als Ertrag des 2. Hauptteils gelten –, daß die Vorstellung einer klar identifizierbaren, durch autoritative Institutionen und Instanzen getragenen „offiziellen" Religion von vornherein eine europäisch-christliche ist, dann mag es den Anschein haben, als sei das ganze Unternehmen dieses Buches vergebliche Mühe gewesen. Doch so einfach liegen die Dinge auch nicht. Aus mehreren Beiträgen des ersten Hauptteils geht hervor, daß das westliche Christentum in der Tat veranlaßt wurde, aus sich selbst heraus eine Bildungs- und Machtelite zu bilden, die zu einer eigenständigen Glaubens- und Lehrinstanz wurde und mit der weltlichen Macht konkurrierte (ein Beitrag zum Verhältnis der beiden Größen „offizielle" Religion und „Religion des Volkes" in den Orthodoxen Kirchen des europäischen Ostens wäre in dieser Hinsicht aufschlußreich gewesen). Damit geht einher, wie van Baal in einer abschließenden Betrachtung feststellt (607–628), daß das Christentum in ganz eigenartiger Weise auf die Aufrechterhaltung der Wahrheitsgeltung von Glaubenssätzen angewiesen ist, die von sich aus nicht einleuchtend sind (z. B. „Auferstehung", vgl. 608), während sonstige Religiosität eher als eine Symbolisierung von Sinn gekennzeichnet werden könnte. Die mehr oder weniger gelungene Erfüllung dieser Funktion verleiht vielen anderen Religionen der Menschheit, vor allem in Ostasien, Afrika und Melanesien eine gewisse Bodenständigkeit, eine Verwurzelung im gesellschaftlichen Leben. Die entscheidende Frage wird dann, welche soziologische Gewichtung der Religion – zum „Offiziellen" hin, wie im Westen, oder zum „Volke" hin, wie im Osten – mit dem Tatbestand tiefgreifender und rascher sozialer Veränderung besser fertig wird.

Obwohl er der Fähigkeit der Stammesgesellschaften, auf Neuerungen von innen wie von außen konstruktiv zu reagieren, sogar im Falle der australischen Eingeborenen (615) hoch einschätzt (vgl. 613), vertritt van Baal, der die melanesischen „cargo-cults" entgegen einer verbreiteten Auffassung als eindeutig religiöses Phänomen deutet, in diesem Punkt eine entschiedene Meinung:

„The truth is that the symbols these folk-societies devised to give meaning to their universe are a failure. Based on a thorough misunderstanding the new cults and symbolic activities do not really symbolize the new universe but the crisis of the old one." (626)

Im Zuge eines (nach Meinung von Frijhoff evolutionären, nach der von Wichers wirtschaftlich bedingten) Prozesses sozialen Wandels hat sich westlich-christliche Religion zum Offiziellen hin gegenüber der Religion des Volkes stärker polarisiert als anderswo der Fall war, obwohl Vrijhof betont, daß dies nach wie vor ein andauernder Prozeß ist, in dem verschiedene Verhältnisbestimmungen der beiden Pole denkbar sind, genau wie Bouritius auf mehrere denkbare Modelle hinweist und Staples verschiedene Dimensionen dieses Prozesses entdeckt. Es gibt also weder einen Anlaß, sich an die offizielle Religion festzuklammern, noch einen Grund, die Religion des Volkes zu mystifizieren.

Die vielseitige Betrachtungsweise des Bdes hat m. E. zu mindestens zwei grundlegenden Fortschritten im Hinblick auf das Thema geführt:

(1) Die von Vrijhof postulierte „Offizialisierung" religiöser Elemente aus dem Leben des Volkes – „gebrochen", sozusagen, durch das von Staples entwickelte analytische Instrumentarium – dürfte breite Anwendung in der Religionswissenschaft finden und läßt sich möglicherweise integrieren mit der vom australischen Religionssoziologen Hans Mol vorgeschlagenen „Sakralisierung von Identität" als Definition von Religion überhaupt.

(2) Der vergleichende religionswissenschaftliche Ansatz des Bdes legt nahe, daß es durchaus „funktionale Äquivalente" zur spezifisch christlichen „Offizialisierung" der Religion in anderen Kulturen gibt, ganz eindeutig im von Waardenburg untersuchten „normativen" Islam und möglicherweise auch im jüdischen Verhältnis zum Gesetz. Für Hinduismus und Buddhismus könnte man vielleicht sagen, daß die autoritative Instanz schriftlich-traditionell statt amtlich-institutionell ist, und daß ihre Autorität nicht öffentlich, sondern durch einen impliziten Konsens und die Anerkennung einzelner Lehrer vermittelt wird.

Wenn diese Einschätzung des Ertrages zutrifft, haben die Autoren des Bdes nicht nur eine vielversprechende Begrifflichkeit vom einseitig westlichen Kontext gelöst und der allgemeinen Religionswissenschaft zur Verfügung gestellt, sondern auch die Aufmerksamkeit der Forschung, bisher allzu sehr auf Philologie und Dogmatik, auf Dokumente und Systeme verengt, nunmehr auf die gelebte Religion gelenkt. Gerade weil diese meist in Handlungsweisen und Lebenseinstellungen implizit bleibt, steckt sie für die empirische Forschung eine neue inhaltliche und methodologische Herausforderung ab.

Der von den beiden Hrsg. hinzugefügte, außerordentlich hilfreiche, zusammenfassende und weiterführende Schlußteil (III) wringt den letzten Tropfen analytischen Ertrages und empirischer Forschungsanregung aus der Zusammenschau und Durchsicht der Beiträge. Ein ausführlicher Registerteil (IV) rundet den Bd nicht nur zu einem reichhaltigen Forschungsbericht, sondern darüber hinaus zu einem wertvollen Forschungsinstrument ab.

Münster John May

Islam. Herausforderung an West und Ost. Hrsg. von Gerhard Schult. Altenberge: Verlag für Christlich-Islamisches Schrifttum 1981. 200 S. (Islam heute 1) kart. DM 25.–

Der zu rezensierende Bd faßt Referate und Diskussionen zu Fragen der neuesten Entwicklung in der islamischen Welt zusammen, die anläßlich eines Fortbildungsseminars für die Mitarbeiter der großen deutschen Fernseh- und Rundfunkanstalten im Juni 1980 gehalten wurden. In 10 Beiträgen werden die religiösen und politischen Grundlagen des Islam, seine Rechtsvorstellungen, das Verhältnis von Islam und staatlicher Gewalt und die sich daraus ergebenden Probleme dargestellt.

A. Th. Khoury beschreibt in der gewohnten Klarheit die wichtigsten Lehren des Islam und ihre Quellen und vermittelt überblickartig einen ersten Eindruck vom Funktionieren der Scharia, dem islamischen Recht. Vor allem K.'s zweiter Beitrag ist außerordentlich abstrakt. Hier hätten konkrete Beispiele das Verständnis des fachfremden Lesers erleichtern können. Man kann jedoch K.'s Fähigkeit, ein so umfangreiches Thema auf wenigen Seiten klar und stimmig abzuhandeln, nur bewundern.

Die enge, sich aus dem islamischen Verständnis der Welt sich ergebende Verbindung zwichen Religion und politischer Ordnung entwickelt überzeugend T. Nagel, indem er vom islamischen Menschenbild ausgehend zeigt, wie optimistisch der Islam die Fähigkeit des Menschen beurteilt, „die Ordnung, die Gott ihm kundgetan hat, hier auf Erden zu verwirklichen".

Besonders lebhaft ist eine Gesprächsrunde mit dem iranischen Theologen A. Falaturi, dem Islamisten M. Muranyi, und dem Politologen B. Tibi über die Menschenrechte im Islam. Die Spannung entsteht aus dem Zusammentreffen der Position T.'s, der hier, wie auch in seinem Buch ‚Die Krise des modernen Islams' (München 1981), eine Säkularisierung des Islam fordert, was m. E. nur als eine contradictio in adjecto bezeichnet werden kann, und den Darlegungen der anderen beiden Diskussionsteilnehmer. Leser des genannten Buches von T. sollten unbedingt diese Diskussion zur Kenntnis nehmen, weil sie zeigt, wie kontrovers T.'s Thesen sind.

D. Khalid stellt die unterschiedlichen Erscheinungsformen des gegenwärtigen Islam, die fundamentalistischen ‚Islamisten' und die verschiedenen Formen eines modernen Sufitums (islamische Mystik) mit seinem großen Einfluß auf die breiten Volksmassen dar und beschreibt seinen politischen Einfluß.

E. Stetter untersucht ökonomische Aspekte der Re-Islamisierung und macht deutlich, wie kompliziert es ist, die Erfordernisse einer modernen Welt-

wirtschaft mit den Aussagen des Koran z. B. zum Zinsverbot in Übereinstimmung zu bringen. U. Steinbach analysiert die Folgen der Re-Islamisierung für die weltpolitische Situation, wobei er davor warnt, den islamischen Aspekt zu hoch zu bewerten.

Der Leiter der österreichischen islamischen Gemeinde S. Balić stellt die Lage der jugoslawischen Muslime dar, die gekennzeichnet ist durch die Schwierigkeiten des Kontakts mit der gesamtislamischen Entwicklung und das fragile Verhältnis zu einer Staatsmacht mit einer atheistischen Ideologie.

H. Bräker analysiert die sowjetische Mittelostpolitik und die durch die islamische Revolution im Iran und die sowjetische Intervention in Afghanistan hervorgerufenen Reaktionen der muslimischen Bevölkerung der UdSSR (hier hat eine Vertauschung der Seiten 150 u. 160 stattgefunden).

F. Steppat skizziert die vier heute feststellbaren Haltungen von Muslimen gegenüber der modernen Welt: Traditionalismus, Fundamentalismus, Modernismus und Säkularismus in so unterschiedlichen islamischen Ländern wie Iran, Libyen, Pakistan und Saudi-Arabien.

Alle Beiträge haben ein hohes wissenschaftliches Niveau, was bei Sammelbänden ja nicht die Regel ist. Der Bd leidet darunter, daß es den Autoren nicht möglich war, in Anmerkungen ihre Aussagen zu belegen. Die Literaturhinweise am Schluß des Bdes sind eher zufällig. Dennoch ist das Buch eine lesenswerte Einführung in die gegenwärtigen, sich aus der Verschränkung von Politik und Religion ergebenden Probleme der islamischen Welt.

Münster Peter Heine

Antes Peter: **Die Botschaft fremder Religonen.** Hinduismus, Buddhismus, Islam. Mainz: Grünewald 1981. (Topos-Taschenbücher 107) 154 S. kart. DM 8.80

Eine Menge von guten und weniger guten Büchern über die fremden Religionen erscheinen heute fast täglich. Das vorliegende Buch ist dennoch willkommen, denn es ist zuerst einmal von einem qualifizierten Wissenschaftler geschrieben, und zum zweiten hat sich der Autor bewußt ein besonderes Ziel gesetzt: Er betrachtet den Hinduismus, den Buddhismus und den Islam aus einer besonderen Perspektive, um zur Sinnmitte der jeweiligen Religion vorzudringen.

„Hier wird der Versuch gemacht, in verständlicher und möglichst nachvollziehbarer Weise in die fremde Denkwelt einzuführen ... Eine Einführung, die zum Nachdenken recht fremdartiger Gedankengänge einlädt, muß von einer gewissen Sympathie gegenüber dem Gegenstand bestimmt sein. Sie wird daher manches, was zu kritisieren wäre, ohne Kommentar stehen lassen bzw. es nur sehr abgeschwächt streifen oder gar nicht erwähnen" (9).

Diese Haltung wird durch das Bemühen unterstützt, eine friedliche Koexistenz der Religionen zu erleichtern; daher wird jeder Abschnitt mit einem Kap. über das Verhältnis der behandelten Religion zu den anderen Religionen eingeleitet. Das ganze Buch schließt mit einem Kap. über „Christentum und Dialog".

Die Einzeldarstellungen folgen ein und demselben Schema: das heutige Erscheinungsbild, die Anfänge, die Sinnmitte, Verhältnis zu den anderen Religionen. In diesen Einzeldarstellungen findet der Leser die wichtigsten Angaben über die jeweilige Religion und wird sicher zu einem tieferen Verständnis ihrer Hauptmerkmale geführt. Dem Wunsch nach weiteren Informationen kommen die Literaturhinweise am Ende des Bdes entgegen; doch gerade weil die Einzeldarstellungen knapp ausgefallen sind, wäre es nötig gewesen, ausführlichere Literaturhinweise anzubieten.

Auf zwei Druckfehler soll noch hingewiesen werden:
Auf S. 5, Hinduismus 3, muß es Enstase, nicht Eustase; S. 46, Atman-Brahman, nicht Altman-Brahman heißen.

Es ist zu wünschen, daß dieser Bd viele Leser findet und sie den Nutzen daraus ziehen, den der Autor sich wünscht: „Das Buch möge den Leser befähigen, neue, völlig andersartige Gedankengänge nachzuvollziehen und dadurch seine altgewohnten Bahnen des Denkens von außen sehen zu lernen. So könnte die Begegnung mit dem Fremden zum besseren Verständnis des Eigenen zurückführen" (11).

Münster Adel Theodor Khoury

Erfolgreiche – nicht erfolgreiche Gemeinde. Zur „Erfolgskontrolle" pastoraler Tätigkeit. Hrsg. von Johannes Horstmann. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh (1981). 116 S. (Schriftenreihe der katholischen Akademie Schwerte) kart. DM 15.80

Dieser Sammelband dokumentiert die Referate, die auf einer von der Katholischen Akademie Schwerte durchgeführten Tagung gehalten wird sind. Beiträge haben die Theologen Ferdinand Klostermann, Rudolf Pesch und Hermann Wieh, der Soziologe Karl Gabriel, der Gemeindepfarrer Winfried Daut sowie der Herausgeber (Dozent an der Akademie) verfaßt. Das rege Interesse, das diese Tagung unter kirchlichen Mitarbeitern gefunden hat, deutet an, als wie wichtig die hier aufgegriffene Problematik empfunden wird. Theologen, die dem unmittelbaren „Praxisdruck" nicht ausgesetzt sind, meinen in der Regel, sich um diese Problematik nicht kümmern zu brauchen, ja sie für eine theologisch illegitime Frage zu halten. „Erfolg" sei keiner der Namen Gottes; so wird gern angeführt. Weitere beliebte Verdrängungsargumentationen führt F. Klostermann in seinem Beitrag auf. Angesichts dessen ist es um so verdienstvoller, daß eine Akademie doch einmal Theologen gezwungen hat, sich diesem Problem zu stellen. Der Blick über die theologischen Grenzen hinaus erweitert die Perspektive und läßt die Eigenart eines theologischen Zugangs zum Thema deutlicher werden.

Pointiert arbeitet R. Pesch heraus, wie sehr die bibeltheologische Sicht von „Erfolg" sich von dem alltäglichen Sprachgebrauch unterscheidet, daß geläufige Denkvorstellungen eine Umkehr erfahren: „Die christliche Gemeinde ist die Gemeinschaft derer, die kein Recht auf sich selbst beanspruchen, sondern sich Gott zum Aufbau der Gemeinden ungeteilt zur Verfügung stellen. In dem Maße dies wirklich, real geschieht in der Vielfältigen Integration der Gemeinde, des Leibes Christi, wo der eine als Hand, der andere als Fuß, der nächste als Auge usw. gebraucht wird, kann Gemeinde ‚erfolgreich' werden – in ihrem Wachstum, in der Re-Integration der Welt mit allen ihren Dimensionen und Bereichen unter der Herrschaft Gottes." (20)

Die Überlegungen des Pastoraltheologen F. Klostermann schließen eng an diesen Ausführungen an und führen sie auf die heutige kirchliche Situation hin weiter. Dabei zeigt sich, daß Kirche offensichtlich dann „Erfolg" hat, d. h. von anderen wahrgenommen und gehört wird, wenn sie überzeugend etwas von der Menschenfreundlichkeit Gottes ausstrahlt und sich von einem vordergründigen Erfolgszwang, der auf andere eher abstoßend wirkt, frei macht.

Vermutungen, welchem Erfolgsstandard gegenwärtig faktisch, wenn auch unbewußt pastoralem Handeln innewohnen, stellt der Soziologe K. Gabriel an. Glaubensverkündigung und -vermittlung geschieht immer auch unter empirischen Bedingungen. Von daher hält G. es für heilsam, wenn die Frage nach dem Erfolg nicht bloß verdrängt oder spiritualisiert wird, sondern daß sie durchaus auch mit den anderswo angewendeten Kriterien zu beantworten versucht wird. Seine dafür unterbreiteten Operationalisierungsvorschläge sind sehr bemerkenswert, weil sie gediegen der Eigenart pastoralen Handelns Rechnung zu tragen versuchen.

Exemplarisch seien diese drei Beiträge hier angeführt, um die Wichtigkeit dieses Buches zu unterstreichen.

Münster Norbert Mette

Das Seelsorgegespräch in der Gemeinde. Hrsg. von Konrad Baumgartner. – (Würzburg): Echter (1982). 147 S. (Pastorale Handreichungen) kart. DM 24.–

Das Buch ist das Ergebnis einer einwöchigen Pastoralkonferenz der Diözese Eichstätt, die sich im Rahmen der Pastoralreflexion mit den pastoralpsychologischen Fragestellungen des Seelsorgegespräches befaßte. Die einzelnen Beiträge verschiedener Autoren, die zum großen Teil aus der Praxis kommen, versuchen daher auch, neben der Information über die Theologie und Methoden des Seelsorgegespräches, durch Erfahrungsberichte und Hinweise auf praktische Übungen etwas von der Lebendigkeit und Praxisnähe der Konferenz einzufangen. Das gelingt auch innerhalb der Grenzen, in denen ein Buch das überhaupt vermitteln kann.

Wer allerdings erwartet, durch die Lektüre des Buches seine eigene Gesprächsführung verbessern zu können, wird enttäuscht werden. Er oder sie erhält gute Hinweise, wie das seelsorgliche Gespräch beim Hausbesuch, Krankenbesuch, Beichtgespräch oder Glaubensgespräch gestaltet werden kann und die Hinweise dafür sind oft auch sehr praktisch und konkret. Das Buch kann aber nicht die praktischen Übungen und vor allem nicht die Arbeit an sich selbst ersetzen, die Voraussetzung sind, um die eigene Gesprächsführung grundlegend verbessern zu können. Wer nicht mit dieser Erwartung an das Buch geht, wird es mit Gewinn lesen.

P. Schmidt stellt die Gesprächspsychotherapie (GT) nach Carl Rogers und ihre Rezeption in Deutschland durch R. und A. Tausch dar. Seine Darstellung berücksichtigt den neuesten Stand der GT-Forschung. Geschickt versteht er es, Parallelen zwischen Grundprinzipien der GT und der geistigen Führung, wie sie etwa im Exerzitienbuch des hl. Ignatius beschrieben werden, herzustellen. Da sein Beitrag sich ausschließlich mit der GT befaßt, hätte man auch ein paar kritische Worte dazu erwartet.

So hat die GT innerhalb des Seelsorgegespräches unbestritten den Vorteil, dem Ratsuchenden einen Raum zu bieten, der es ihm erlaubt, sich aussprechen zu können, ohne Angst haben zu müssen, gemaßregelt oder zurückgewiesen zu werden. Auch verzichtet die GT, wie es Rogers einmal in einem Brief an einen Seelsorger formulierte, auf den „Stein der Lenkung und des Rates" zugunsten des „nährenden Brotes der Selbst-Lenkung", die den Ratsuchenden befähigt, auch langfristig sein Leben in die eigene Hand nehmen zu können. Andererseits aber

sind gerade innerhalb der amerikanischen Entwicklung des Pastoral Counseling, in dem die GT seit über 20 Jahren bekannt ist, die Grenzen der GT, auch einer GT im theologischen Kontext, deutlich geworden. Das liegt z. T. an einer Verkennung der Möglichkeiten, die tatsächlich in der GT stecken. Es hängt aber auch zusammen mit der zu geringen Berücksichtigung konfrontativer Elemente im Gesprächsverlauf der GT. Ein Vergleich mit anderen therapeutischen Richtungen zeigt weiter, daß der GT nicht notwendigerweise die vornehmste Stelle innerhalb der therapeutischen Schulen, die für die Theologie und seelsorgliche Praxis interessant und hilfreich sind, einzuräumen sind. Gestalttherapie, Psychosynthesis, Psychodrama und Transaktionsanalyse bieten nicht weniger, wenn nicht sogar mehr Möglichkeiten, die für das innere Wachstum förderlich sind.

Um dies für die pastoralpsychologische Praxis brauchbar machen zu können, werden von der Theologie noch mehr Anstrengungen unternommen werden müssen, will sie dazu eine selbstbewußte theologische Reflexion und Deutung, die über eine theologische Ausschmückung psychologischer Theorie und Praxis hinausgeht, vorlegen können.

K. Baumgartner hat versucht, dies für das Seelsorgegespräch zu leisten. Seine Ausführungen zeigen, daß hier jemand problembewußt und kritisch in den Dialog mit der Theologie/Seelsorge und der Psychologie/Therapie tritt. Sein Ansatz wirkt überzeugend, weil er die humanwissenschaftlichen Ergebnisse ernstnimmt, ohne dabei die Theologie in der Rolle des gleichwertigen Dialogpartner zu vernachlässigen oder sein theologisches und seelsorgliches Interesse außer acht zu lassen. Dies wird besonders deutlich, wenn er sich mit dem Beichtgespräch befaßt und der Frage nachgeht, welcher „Anteil" das Gespräch am sakramentalen Geschehen hat. Im Gegensatz zu dem Beitrag von J. Tasch, der sehr begrüßenswerte und notwendige Vorschläge für das Beichtgespräch als Feier der Vesöhnung enthält, theologisch aber meiner Meinung nach zu dünn ausfällt – ich vermisse darin, was ich Transzendenz oder das Mystische nennen würde, was ein wesentliches Moment des Beichtgespräches ist und durch nichts ersetzt werden kann – problematisiert B. immerhin die Frage, wie sich Seelsorgegespräch und Sakrament einander zuordnen lassen, wenn er sich auch selbst nicht in der Lage sieht, die Antort darauf zu geben. B. hat für seinen im katholischen Bereich einzigartigen Entwurf einer Theologie des Seelsorgegesprächs viel Material zusammengetragen. Die vielen wörtlichen Zitate stören und manches bleibt unverständlich, da es zu unvermittelt stehen bleibt. Es ist noch nicht von einem Guß. Doch das wäre vielleicht auch zu viel verlangt. Dafür ist die hier vorgestellte Form des Seelsorgegespräches zumindest in der Bundesrepublik und im katholischen Raum noch zu jung.

Ein wesentliches Element des Seelsorgegespräches, das in den meisten Beiträgen des Buches nicht aufgegriffen wird, erwähnt J. Mayer-Scheu. In seinem Beitrag über das seelsorgliche Gespräch mit Kranken verweist er auf die prophetische Aufgabe des Seelsorgers. Im Kontext des Seelsorgegespräches geht die prophetische Aufgabe (auch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Seelsorger und Therapeut) über die Präsenz und Verfügbarkeit in einer echten Begegnung im seelsorglichen Gespräch hinaus und besteht vor allem darin, durch öffentliches Auftreten auf die Probleme, die im Seelsorgegespräch immer wieder angesprochen werden, hinzuweisen und, soweit es in den Kräften und Möglichkeiten des Seelsorgers steht, dabei mitwirken, daß die sozialen Voraussetzungen, die zu der Not und zu dem Leid, das in der persönlichen Begegnung deutlich wird, beitragen, erkannt und nach Möglichkeit abgebaut werden. Wenn das geschieht, werden auch die Kritiker des Seelsorgesprächs, die wie Harvey Cox eine Anpassung von Menschen an ungesunde Systeme und Strukturen unterstellen, diesem neue Seiten abgewinnen können.

Bamberg Wunibald Müller

Indianer-Reader. Dokumente und Aufsätze zum Aufbruch indianischer Völker in Mittel- und Südamerika. Hrsg. vom Ökumenischen Ausschuß für Indianerfragen. – Mettingen: brasilienkunde-verlag (bkv) (1982). 220 S., kart. DM 18.–

Es handelt sich zweifellos um ein interessantes, vor allem aktuelles Buch, das der Ökumenische Ausschuß für Indianerfragen, Hamburg, dem neben Vertretern der verschiedenen christlichen Konfessionen auch eine Ethnologin und ein Soziologe angehören, hier vorlegt.

Dreißig Dokumente und Aufsätze – Erklärungen der Indianer, der Konferenzen und Arbeitsgruppen verschiedener Religionsgemeinschaften sowie der Ethnologen – aus den letzten zehn Jahren (1971–81) sollen den Wandel in den mittel- und südamerikanischen Indianerbewegungen aufzeigen: Den „Übergang von Klage/Anklage zu Lösung/Aufruf" (26); denn während bisher andere (Ethnologen, Theologen) für die Indianer sprachen, bringen sie sich inzwischen selbst zu Gehör (8).

Die Beschränkung auf die mittel- und südamerikanischen Indianerbewegungen ist richtig, da der Kampf der nordamerikanischen Indianer aufgrund ihrer eigentümlichen Geschichte ganz andere Formen angenommen hat und durch spektakuläre Aktionen (Wounded Knee 1973) und weltweite Unterstützung bereits einige, wenn auch bescheidene Erfolge (finanzielle Entschädigungen, Verbesserungen im Schul- und Gesundheitswesen) aufweist; die Indianerbewegungen der südlichen Hemisphäre haben dagegen noch einen – auch publizistischen – „Nachholbedarf". Diesen zu begleichen ist um so dringlicher, als sich die Ausrottung der einheimischen Bevölkerung bis heute fortsetzt.

Die ausgewählten Dokumente stehen zwar inhaltlich in einem gewissen Zusammenhang, zeigen aber gleichzeitig die ganze Bandbreite der (noch bestehenden) Gegensätze. Darin mag einerseits der Reiz für den Leser liegen, doch wird er sich nach der Lektüre einem Fragenkomplex gegenübersehen, auf den das Buch keine Antworten gibt: Die insgesamt dargebotene Grundlage ist zu schmal, um dem mit der historischen und insbesondere der politischen Materie nicht vertrauten Leser mehr als nur einen Einblick auch in indianisches Denken zu gewähren. Deshalb wird der Wunsch, „eine möglichst breite Öffentlichkeit für das Schicksal der ca. 40 Millionen Indianer (zu) interessieren und zur Solidarität mit indianischen Völkern heraus(zu)fordern" (9) nicht ganz in Erfüllung gehen.

Die hier aufgezeigten Gegensätze sind zum einen die Suche der verschiedenen Konfessionen nach einer neuen Pastoral der „Befreiungstheologie" (vgl. vor allem 110–115, 161–163 u. ö.) und zum anderen das Verlangen der indianischen Befreiungsbewegungen (und der Ethnologen) nach einer Befreiung (auch) von der Theologie, jedenfalls solange sich diese als Instrument der Kolonialpolitik erweist (vgl. 20ff.36ff.96ff.118ff.191 u. ö.). Radikalere Indianerbewegungen und die Ethnologen fordern daher die Einstellung jeder Art der Missionierung: Da die „Aktivitäten der christlichen Missionare in Lateinamerika . . . der herrschenden kolonialen Situation" entsprechen, „gelangen wir zu dem Schluß, daß es für die indianischen Bevölkerungen, aber auch für die moralische Integrität der Kirchen selbst am besten wäre, jede missionarische Tätigkeit einzustellen" (36.37). Man erkennt zwar an, daß es in den Kirchen zunehmend Leute gibt, die sich der Selbstkritik unterziehen, bezeichnet diese aber als „dissidente Elemente" (38).

Gerade das erste indianische Dokument, eine Rede aus dem Jahre 1980, wird aufgrund seiner inhaltlichen Widersprüche und der Pauschalurteile zur Auseinandersetzung reizen, die hier den Rahmen der Besprechung sprengen würde.

Sicher ist es wahr, daß der Indianer nur die Wahl hat zwischen Leben („einheimische Befreiung des Indianers") und Tod (koloniale Unterdrückung durch Europa, wobei unter Europa auch alle von Europa her kolonisierten, heute „selbständigen" amerikanischen Staaten einschließlich den USA verstanden wird; 12ff). Diese Bedrohung durch „Europa" wird in dessen entzweienden Vielfalt seiner Ideologien, Religionen, Kulturen etc. gesehen, die zur Bedrohung Europas selbst werden (15.21/2.24). Aus dem Selbstverständnis des Indianers heraus, der sich als Teil der Natur und nicht wie der Europäer als Herr derselben versteht (13), wird die indianische Bewegung nicht nur zu einer alternativen Lebensform (16), sondern zum Retter der gesamten Menschheit (15). Die Ablehnung alles Europäischen richtet sich auch gegen ihre eigenen Brüder, die kolonisiert oder missioniert sind, denn: für „den ‚Assimilierten' gilt jede Befreiungsidee als absurd" (17).

Der Ablehnung gegenüber steht die Anerkennung der Komplexität der Welt (23), aufgrund der die indianische Unabhängigkeit nicht Isolation bedeuten kann, zumal man teilhaben will am Fortschritt der übrigen Menschheit (24). Dieser (scheinbare?) Widerspruch wird gelöst, indem man sich nur „auf die einzig mögliche Weise an sie" (die heutige Welt) bindet: „mit unserer Stimme und mit unserem Denken" (24).

Wenngleich die Kirchen inzwischen ihre Fehler bis in die jüngste Vergangenheit erkannt haben und eingestehen (46ff.49f u. ö.) und sich auf dem Weg zu einer grundlegenden Wandlung befinden, die sich auch darin ausdrückt, daß gestern „die Missionare durch die Hand der Indianer, die ihre Länder und ihre Freiheit verteidigten", starben, heute „Missionare neben den gleichen Indianern als Opfer der neuen Kolonialherren . . ., an der Seite der Unterdrückten" (142; vgl. auch 140 u. ö.) sterben, so ist damit nurmehr ein erster Schritt für eine Verständigung getan. Denn durch die Haltung der Indianer stehen die Kirchen z. Z. noch vor dem Problem, ihren Missionsauftrag einerseits und das Gebot, für Gerechtigkeit und gegen jede Art der Unterdrückung einzutreten andererseit in Übereinstimmung zu bringen.

Der nächste Schritt liegt jedoch bei den verschiedenen Indianerbewegungen: Sie müssen zunächst ihr Wollen auf einen Nenner bringen und über das theoretische Aufstellen von Forderungen und Strategien hinaus zu einem praktischen Vorgehen kommen.

Keines der vorliegenden Dokumente gibt Aufschluß darüber, wie z. B. die geistige Unabhängigkeit innerhalb der Systeme zu erreichen ist, die als Voraussetzung für die Befreiung an sich gilt.

Die Erkenntnis, daß die „in sich Uneinigen (die Weißen) . . . niemals andere zur Einheit führen", also die „fremden Theorien" die Indianer nicht vereinigen können (24), muß die Einigung der Indianer „mit Hilfe unserer uralten angestammten Rechte und mit Hilfe unserer eigenen Befreiungsziele" (ebd.) zur Folge haben.

Dann folgt der erste praktische Schritt, „ein Nein zum weiteren Erdulden der sozialen Ungerechtigkeit" (25).

Die Klage des Indianers schließt jedoch noch „ein gewisses Vertrauen in den Unterdrücker ein, . . ., daß er die offensichtlichen Brutalitäten beseitigen wird. Da dies niemals zutrifft, verliert der Unterdrückte allmählich seine Hoffnung, im Unterdrücker einer gewissen Menschlichkeit zu begegnen. So erwächst die klare Gewißheit: das unterdrückte Volk selbst wird sein Leiden beenden" (25). Das „wie" ist nicht gesagt, aber zu vermuten:

Gewalt als Mittel der angewandten Theorie. Und damit vielleicht eine Wiederholung der Geschichte unter umgekehrten Vorzeichen; aber auch neue Probleme für die Kirchen.

Ein Entgegenkommen der Indianer in ihrer Haltung gegenüber den Kirchen, deren Bewußtsein für ihre Verantwortung geschärft ist und die am ehesten den Kampf an der Seite der Unterdrückten aufnehmen können, würde Raum schaffen für die Hoffnung, daß eine Form des Zusammenlebens möglich wird, die beiden Seiten oder besser den amerikanischen Menschen gleich welcher Hautfarbe und Rasse Gerechtigkeit zuteil werden läßt.

Bonn Norbert M. Borengässer

Adoukonou, Barthélemy: **Jalons pour une théologie africaine.** Essai d'une herméneutique chrétienne du Vodun dahoméen. – Tome I: Critique théologique Tome II: Étude ethnologique. – Paris/Namur: Editions Lethielleux/ Culture Vérité (1980). XXV, 347 S., XXVII, 245 S. (Le Sycomore Série „horizon" 4 kart.

Es handelt sich bei diesem umfangreichen Werk um eine Diss., die unter der Anleitung des damaligen Professors für Dogmatik, Kardinal Josef Ratzinger, an der Universität Regensburg erstellt wurde.

Es ist die erklärte Absicht des Vf.s, wie der Titel der Arbeit andeutet, über den Weg einer Hermeneutik des Vodun (einer Religion der Volksrepublik Benin, früher Dahomey) zur Formulierung der Grundsätze einer afrikanischen Theologie zu gelangen, die sich als Theologie der „Différence" (Andersartigkeit) versteht (I, VII). Diese Andersartigkeit des Afrikaners versteht sich aber nicht als eine bloße Opposition zur Identität des Europäers, mit dem der Afrikaner infolge der geschichtlichen Ereignisse freiwillig oder gezwungenermaßen seit Jahrhunderten im Dialog steht. Die „différence" zeugt vielmehr von dem Reichtum der Einheit der Natur in ihrem Ursprung (Gott und seinem schöpferischen Wort) und hat die Aufgabe, zur gegenseitigen Förderung („promotion", I, VIIIf) der vielfältigen Erscheinungsformen (gesellschaftlicher, kultureller oder sonstiger Art) beizutragen. Auch eine „afrikanische Theologie" kann daher nicht in sich ruhen, sondern muß sich als ein Ort der Begegnung, des Dialogs mit der europäisch-westlichen Theologie entfalten.

Wie aber wird diese Absicht in der vorliegenden Arbeit konkretisiert? Der Vf. beschreitet zwei Hauptwege: Unter der Überschrift „critique théologique" (theologische Kritik) beschäftigt er sich im 1. Bd mit der Methodenfrage (I, 1–229) und schließt daran eine erste theologische Fragestellung im Hinblick auf eine afrikanische Theologie im Rahmen der Menschheitsgeschichte an (I, 231–310). Der 2. Bd ist der strukturalistischen „lecture" des Vodun (II, 1–126) und der daraus folgenden hermeneutischen Wahrheit bzw. der theologischen Rückbesinnung auf die Religion Vodun gewidmet (II, 127–229).

In einem kurzen Abschlußkap. (II, 231–233) faßt der Vf. in drei Punkten die einzelnen Teile seiner Studie zusammen und wiederholt als Aufruf zu weiteren Überlegungen seine Forderung nach einer Rückgewinnung der religiösen Werte als Beitrag zur Lösung der vielen Probleme des heutigen Menschen.

Zur näheren Charakterisierung der einzelnen Punkte:

In einem kurzen Einführungskap. (I, XIII–XXV) überprüft der Vf. die bisher auftauchenden Tendenzen in den seit zwei Jahrzehnten vorgelegten Arbeiten (Monographien) über afrikanische Theologie. Zur Überwindung der Einseitigkeiten, die diese Studien aufweisen („Christocentrisme" ohne Berücksichtigung der sozio-kulturellen Bedingtheit jeder Theologie; pneumatologisch bestimmte Ansätze, die aber der christologischen Dimension der Pneumatologie nicht genügend Rechnung tragen), plädiert der Vf. für einen einerseits von „interculturalité" als authentischem Ausdruck der Intersubjektivität der Völker (I, XVIII) und andererseits von der Sorge um die Einheit der drei großen theologischen Traktate (Ekklesiologie, Pneumatologie, Christologie) – mit Festigkeit, aber auch angemessener Flexibilität – getragenen Ansatz (ebd.). Der Vf. verspricht sich davon u. a. ein besseres Profil der afrikanischen Kirche als „hermeneutisches Subjekt" (ebd. XVI), das Hörer nicht nur des Wortes (Gottes), sondern auch seines eigenen wie des Wortes der anderen Teil- oder Ortskirchen ist und bleiben muß.

Die Durchführung dieses Programmes, zu der die vorliegende Arbeit einen Beitrag leisten will, erfordert ein angemessenes Instrumentarium, mit dem man sowohl das eigene wie auch das Wort der anderen vermitteln kann. Aus diesem Grund beschäftigt sich der Vf. im 1. Teil seiner Ausführungen (I, 1–229) mit der theoretischen Frage nach den Bedingungen und der Möglichkeit der „rencontre" (Begegnung, I, 1–135). Die Aufmerksamkeit richtet sich besonders auf die Entfaltungsmöglichkeiten einer neuen Form der Begegnung zwischen Afrika und Europa. Die Anknüpfung an zwei von europäisch-westlicher Denkweise geprägte Wissenschaften, Strukturalismus und Hermeneutik, versteht sich daher von selbst. Hier führt der Vf. den Dialog mit zwei Hauptrepräsentanten dieser Wissenschaften: Claude Lévi-Strauss (I, 137–167) und Paul Ricoeur (ebd. 169–204).

Wenn aber zuvor, im ersten Durchgang, nach der Zukunft der Mission in Afrika (als der Bedingung der Möglichkeit der Begegnung) gefragt wird (ebd. 111–135) und dabei die historischen Hintergründe beleuchtet werden (ebd. 35–110), dann deswegen, weil afrikanisch-christliches Denken (bzw. Theologie) sich nicht an der Tatsache vorbeimogeln kann, daß die Anfänge des afrikanischen Christentums traurigerweise im Kontext der Sklaverei und des Kolonialismus liegen. Daß diese geschichtlichen Fakten durchreflektiert werden müssen, gehört ebenso zur authentischen afrikanischen Theologie wie die ehrliche Suche nach den Möglichkeiten einer neuen Form des Dialogs. Nur so kann eine „afrikanische Theologie" gebührend ihren Platz unter den vielen „Afrikanismen" einnehmen (ebd. 3–34). Nicht selten gerät die Kirche auch heute in Afrika in den Verdacht, eine Handlangerrolle weiterzuspielen, wie in einer Zeit, wo Kolonialismus und Missionierung oft im Dienst einer gemeinsamen Sache standen: der europäisch-westlichen imperialistischen Eroberung Afrikas! Damit droht aber das Evangelium als Liebeswort und -angebot Gottes an alle Menschen verworfen zu werden. Dem Vf. ist daher zuzustimmen, wenn er (besonders heute, da die marxistische Ideologie auf dem schwarzen Kontinent immer mehr an Boden zu gewinnen scheint) die zukünftige Missionsarbeit als „kritische Rückgewinnung" (réappropriation critique) der eigenen Identität versteht (ebd. 32ff; 119–124). Das ist für die afrikanische Kirche eine Frage des Überlebens. Entweder ist die Kirche in Afrika, wie Papst Johannes XXIII einmal in einer Ansprache an afrikanische Bischöfe sagte, afrikanisch oder sie wird nicht mehr sein!

Verantwortung aus dem Glauben und ernsthafte Bemühungen um Antwort auf die Herausforderung der Gegenwart bestimmen den weiteren Weg, den der Vf. im 2. Teil des 1. Bdes beschreitet (I, 231–297). Vor dem Hintergrund einer kurzen Auseinandersetzung mit M. Heidegger über das implizite Postulat des Gottesgedankens und über die Frage nach dem Sein, der sich jede Theologie stellen muß (ebd. 223–227), versucht der Vf. anhand einiger Grundsätze („propositions"), dem Leser das zu vermitteln, was er im Kontext einer afrikanischen Theologie unter „dialogisch-topologischer Hermeneutik" (ebd. 259–277) versteht. In einem sowohl geschichtlich wie systematisch orientierten Durchgang werden Perspektiven der „lecture" der nicht-christlichen Religionen, in diesem Fall der Religion Vodun, dargelegt. Zwei Ziele werden dabei verfolgt. Einmal die Aufdekkung der Reinheit der Grundintention und der Aussageformen der afrikanischen Religionen. Zum anderen wird auf ihre Fähigkeit verwiesen, die vom Christentum geforderte „metanoia" zu vollziehen. Das Einmalige des christlichen Faktums bleibt zwar für jede nicht-christliche Religion eine ungeheure Herausforderung. Die „metanoia" aber, wo sie wirklich gelingt und so wesentlich zum Inkulturationsprozeß in den jungen Kirchen beiträgt, kann die Frage nach Gott heute auch für die alten Kirchen noch brennender werden lassen (I, 262). Jede „metanoia" ist in der Tat „Ereignis des Seins" (ebd. 267ff) und somit auch eine neue Frage, die den Suchenden über das Erreichte hinaustreibt. Bei jeder weiteren Annahme des Kreuzes Christi stellt sich aufs neue auch für diejenigen, die es bereits angenommen haben, die Frage nach seinem Sinn hier und jetzt und immer. Diese aufrüttelnde Wirkung der jungen Kirchen zugunsten der Weltkirche ist nach dem Vf. nur dann gewährleistet, wenn die jungen Kirchen Afrikas bereit sind, ihre Gotteserfahrung so zu leben, daß sie, gerade weil sie eine partikulare, afrikanische Gotteserfahrung ist, zum Reichtum der einen, christlich-kirchlichen, „katholischen" Gotteserfahrung beiträgt (I, 279–297) – als „intentio" in der „diastase" (ebd. 284ff). Einander begegnen, einander annehmen, so könnte man die Grundthese des Vf.s zusammenfassen. Dabei kann seiner Meinung nach die hermeneutische Fruchtbarkeit der Christologie von Chalkedon der afrikanischen Theologie nur zugute kommen (ebd. 229).

In dem Spannungsverhältnis von „intentio" und „diastase" verläuft im 2. Bd die eigentliche Besinnung des Vf.s auf die Religion Vodun. Dabei dient ihm das Vodun als Paradigma zur Behandlung der sachlich gebotenen Ziele und Inhalte der afrikanischen Theologie. Dieser Teil der Arbeit dient zugleich zur Konkretisierung der im 1. Bd formulierten Grundsätze.

Könnte im Vorhergehenden die Forderung nach der „metanoia" als „catégorie majeure" (Grundkategorie, I, VIII) fast wie ein Verrat des Vodun an sich selbst erscheinen, so präzisiert nun der Vf. seinen Gedanken und betont ausdrücklich das Gegenteil (II, XVIf). Worauf es ihm ankommt, ist die Annahme des Angebotes des Christentums. Kann aber das Vodun wirklich christianisiert werden? Wie könnte die Gefahr eines Synkretismus gebannt werden, wenn das Vodun unter dem Deckmantel der „metanoia" weiterleben sollte? Auf diese Frage fehlt beim Vf. eine eindeutige Antwort. Es wird lediglich darauf verwiesen, daß die „Umkehr keinen Verrat bedeuten soll, sondern Zugang zu jenem Niveau der Artikulierung der Andersartigkeit, das allein imstande ist, die Vollendung herbeizuführen" (II, XVII).

Im weiteren Verlauf der Arbeit bemüht sich der Vf. um eigentliche theologische Inhalte des Vodun (II, 127–229). Diesen theologischen Überlegungen, die in der Ausarbeitung des Transzendenz- und Immanenzbegriffs des Vodun kulminieren (ebd. 215–229), war eine detaillierte Entfaltung der philosophischen und anthropologischen Gedanken vorangestellt, die in den scheinbar harmlosen und naiven Aussagen des Vodun stecken (ebd. 1–126). Eine minuziöse Analyse, die auch dem nichtafrikanischen Leser das Begreifen der Eigendynamik, der komplizierten Zusammenhänge des Vodun, erlaubt. Dabei werden zahlreiche kultische und Gebetstexte zugrunde gelegt und meisterhaft strukturalistischer Analyse unterzogen. Die strenge Unterscheidung zwischen lexikalischer und Aussageebene mündet in die Aufdeckung eines der wichtigsten Offenbarungsmomente des Vodun: Vaterschaft-Sohnschaft-Beziehung (ebd. 101–129). Analog werden auch die Aussagen über Leben und Tod im Rahmen der religiösen und sozio-kulturellen Gegebenheiten ausgearbeitet und Kritik an Mißdeutungen geübt (ebd. 53–100).

Die Desiderate, die der Vf. in seiner großangelegten Untersuchung zur Sprache bringt, lassen sich teilen. Aufs Ganze gesehen bietet der Vf. keine ausführliche Begriffsanalyse der vielen von ihm angesprochenen Probleme, er leistet aber eine gute programmgeschichtliche Zusammenschau der hinter den Fakten liegenden Fragestellung. Erfreut ist man außerdem darüber, daß er sich stets darum bemüht, der Gefahr einer Abkapselung der afrikanischen Welt zu entgehen und stattdessen den Brückenschlag zum „anderen", insbesondere zur europäisch-westlichen Kultur aufrechtzuerhalten („interculturalité").

Ihm ist es aber nicht immer gelungen, durch stringente Straffung und Klarheit der Exposition die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Wichtigste zu lenken. Dankbar ist der Leser für interessante und sorgfältig zusammengestellte Informationen aus den verschiedensten Bereichen der afrikanischen Kultur und Geschichte. Aber gerade diese Fülle von Material, das im Rahmen der vorliegenden Arbeit einfach nicht entsprechend bewältigt werden konnte, läßt beim Leser eine Unzufriedenheit zurück. Nicht ganz gelöst ist trotz ernsthaften Bemühens des Vf.s die Frage der angestrebten pneumatologisch-christologischen „conversio" des Vodun.

Diese Schwächen schmälern aber nicht die Qualität der Arbeit, die einen wichtigen Beitrag zur Erarbeitung der noch im Entstehen befindlichen afrikanischen Theologie darstellt. Es bleibt zu wünschen, daß das Grundanliegen des Vf.s von ihm und anderen afrikanischen Theologen erfolgreich weitergetragen wird.

Münster Kossi J. Tossou

Fremde Welt Islam. Einblicke in eine Weltreligion. Hrsg. von Anton Schall. – Mainz: Grünewald (1982). 98 S. (Veröffentlichungen der Rabanus-Maurus-Akademie, Frankfurt am Main) kart. DM 16.80

Dieser Sammelband umfaßt vier Beiträge, die einen Einblick in die „fremde Welt Islam" vermitteln wollen. Der Heideberger Islamwissenschaftler Schall informiert über Leben und Wirken Mohammeds, des Verkünders des Islams (12–28). Sein Beitrag schließt mit Ausführungen über die Bedeutung Mohammeds.

„Eine Betrachung der Stellung Mohammeds im Glauben seiner Gemeinde würde über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen, nicht weniger eine solche, die seinen Glauben selbst analysieren und werten würde als universale Religion und Kultur. Hier kommt es darauf an, die Gestalt des Propheten zu bestimmen als Sohn seines Volkes, und zu unterscheiden, was an spezifisch Arabischem er in seine Konstruktion einbrachte, zuammen mit offensichtlich fremden Einflüssen" (24).

Der Kölner Rechtswissenschaftler E. Klingmüller gibt einen Überblick über Quellen, religiöse Grundlagen, Entwicklung des islamischen Rechts, über die Einflüsse europäischen Rechts auf das islamische Recht und über die Reaktion des Islams im Zuge der heutigen Reislamisierungsbewegung (86–98).

Der Religionswissenschaftler P. Antes (Hannover) beschreibt zuerst die Reaktion der Christen auf den Islam: Byzantiner, Lateiner, Neuzeit, dann legt er „Erwägungen zum gegenwärtigen Dialog" vor (54–85). Dieser 2. Teil ist von besserer Qualität als der erste. In seinem Abschnitt über die Byzantiner z. B. ist mir nicht einsichtig geworden, warum der Autor den Byzantiner übersieht, der über Jahrhunderte hinweg (10.–13. Jh.) das Urteil der Byzantiner über den Islam festlegte und die gesamte Literatur über den Islam, die in Byzanz angefertigt wurde, unbestritten beherrschte: Niketas von Byzanz!

Der muslimische Mitautor M. Salim Abdullah schreibt über das „Leben im Islam" (29–53). Im 1. Teil behandelt er kurz folgende Themen: Geburt, Gebet, Fasten, Armensteuer, Pilgerfahrt, Heirat, Tod; allgemeine Bräuche; Festkalender; Speisevorschriften; Kleidung und Haartracht.

Sehr beachtenswert ist das, was er im 2. Teil über den „Islam und die moderne Arbeitswelt in Europa" schreibt. Seine Beschreibung der Nöte der Muslime in der modernen Welt und seine harte Kritik an die Adresse der islamischen Organisationen sind mutig. Sie sind so bedeutend, daß sie hier in Auszügen wiedergegeben werden sollen:

„Zwar gelangt Literatur, strömen Katechismen und religiöse Ratgeber aus der islamischen Welt nach Europa, aber kann es eine Hilfe sein, wenn darin die neue Umwelt verteufelt wird, wenn an Stelle von Information suggeriert wird, ‚hinter jeder freundlichen Maske' verberge sich ein christlicher Missionar?

Keine Antworten sind bis heute gegeben auf die Frage nach der Einhaltung der vorgeschriebenen Gebetszeiten in der modernen Arbeitswelt und nach der Praxis des Ramadhanfastens bei glichzeitiger Einspannung in den Arbeitsprozeß bzw. hinsichtlich der Probleme, die die Hygiene- und Speisevorschriften mit sich bringen" (45).

„Bei vielen Moslems in der Bundesrepublik herrscht das Gefühl, daß man sie allein gelassen hat, sie stehen den neuen Gegebenheiten ihrer Umwelt hilflos gegenüber und ziehen sich daher allzu leicht in ein selbstgewähltes Ghetto zurück" (45–46).

„Der religiöse Islam hat in seinen Kernländern die Herausforderung der Moderne bislang nicht angenommen – er nimmt sie nicht einmal zur Kenntnis" (47).

„Der Islam wäre gut beraten, auf jene Moslemgruppen zu hören, die zwar bereit sind, sich in die europäische Gesellschaft voll zu integrieren, die aber den Islam – ihre religiöse Identität – mit in diesen Prozeß einbeziehen möchten" (47).

Aus solchen Teilen läßt sich ein dringender Appell heraushören. Dieser Appell darf nicht überhört werden, denn er weist auf eine Aufgabe hin, die in besonders dringender Weise nottut. Muslime und auch Christen müssen im Sinne einer Dialoghaltung, besser: im Sinne ihrer gemeinsamen Solidarität und einer gegenseitigen kritischen Sympathie an der Bewältigung dieser Aufgabe mitwirken.

Münster Adel Theodor Khoury

Lehmann, Karl: **Geistlich handeln.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 160 S., kart. DM 16.80

Heilsvermittlung „auf geistliche Weise" ist das Anliegen des Freiburger Dogmatikers, der hier seine Vorträge, Zeitschriftenartikel und Meditationen aus den letzten Jahren vorlegt. Er hat sie in drei Abschnitten zusammengeordnet: Arbeiten über Fundamente des geistlichen Amtes und des kirchlichen Auftrages, über Dimensionen geistlichen Handelns (Lebenshingabe Jesu Christi und Verwurzelung in ihr, im Tod Jesu und seiner Auferstehung, würdige Verkündigung des Evangeliums, betende Feier der Eucharistie, Leiden für das Evangelium) und über Kontexte unserer Gegenwart (z. B. Zusammenwirken von vielen Charismen und Diensten, missionarische Gemeinde, lebendige Mitverantwortung aller Glaubenden usw.). „Es kommt gerade darauf an, den einzelnen Gaben in der Kirche: Frauen und Männern, Jungen und Alten, Weißen und Schwarzen mit ihrer Geschichte und ihren Fragen Lebensrecht in der einen Kirche zu gewähren"(31). Infolge „Enteignung personaler Verantwortung" durch „heimlichen Sieg anonymer Kommissionen und Gremien in entscheidenden Belangen" steht das Amt „in der Gefahr, sich auf Management reduzieren zu lassen" (33). Es müssen „Vorbilder des konkreten Lebens geweckt und ermuntert, gestärkt und geführt werden" (38). Der Vf. bringt entsprechende Anregungen bei Gelegenheit von Priesterkonferenzen, Priesterjubiläen, Primizfeiern, in theologischen Meditationen im Collegium Borromaeum in Freiburg/Br. sowie in Informationen des Erzbistums Freiburg.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Corrigenda zu Heft 6/1982 Sp. 468–469:

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

Neben bedauerlichen Rechtschreibfehlern, die aus drucktechnischen Gründen nicht korrigiert worden sind, muß es Sp. 469 Z. 26/27 heißen: (s. WA 6,592,29–593,4).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Communicatio fidei. Festschrift für Eugen **Biser** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Horst Bürkle und Gerold Becker. – Rgb: Pustet (1983). 432 S.

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christl. Glaubens. Wilhelm **Dantine** ‹1911–1981› zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 239 S.

M[a]c Grath, Margret: Étienne **Gilson**. A bibliography ... – (Tor, Ontario:) Pont. Institute of Mediaeval Studies (1982). XXVIII, 124 p. = The Étienne Gilson series III; $ 9,50.

M[a]c Carthy, Joseph M.: Pierre **Teilhard** de **Chardin**. A comprehensive bibliography. – NY, Lo: Garland Publ. 1981. IX, 438 p. = Garland reference library of the humanities CLVIII.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Overdulve, C. M. – J. C. E. Meij – C. J. den Heyer: Hoe krijgt de Bijbel betekenis? Semiotiek toegepast op bijbelse teksten. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum B. V. (1982). 168 blz.; hfl 22,90.

Wolff, Hans Walter: Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament. – (Mchn:) Kaiser (1982). 85 S. = Kaiser Traktate LXX.

Teeple, Howard M.: The historical approach to the Bible. – Evanston: Religion and Ethics Institute (1982). XI, 323 p. = Truth in religion II; $ 7,50.

Gibson, Arthur: Biblical semantic logic. A preliminary analysis. – Oxf: Blackwell (1981). XI, 244 p.; £ 12,–.

Beauchamp, Paul: Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques. – P: Éd. du Cerf 1982. 257 p. = Cogitatio fidei CXIV; F 121,–.

2. Altes Testament

Gunneweg, A(ntonius) H. J.: Sola Scriptura. Beiträge zu Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments. Zum 60. Geburtstag hrsg. von Peter Höffken. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 253 S.; S. 243–246: Bibliographie A. H. J. Gunneweg; DM 58,–.

Seidl, Theodor: Tora für den „Aussatz"-Fall. Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in **Levitikus 13** und **14**. – St. Ottilien: EOS-Verlag 1982. XII, 266 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät = Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XVIII; kart. DM 32,– [Habil.-Schrift, München]

Mayes, A(ndrew) D(avid) H(astings): **Deuteronomy**. – GrR, Mich.: Eerdmans; Lo: Marshall, Morgan & Scott (1981). 416 p. = New century Bible commentary; paper $ 8,95.

Tengström, Sven: Die Toledoformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch. – (Uppsala:) Gleerup (1982). 81 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XVII; skr 57,–.

Koenig, Jean: L'herméneutique analogique du Judaïsme antique d'après les témoins textuels d'**Isaïe**. – Lei: Brill 1982. XVIII, 450 p. = Vetus Testamentum. Suppl. XXXIII; hfl 140,–.

Petersen, Claus: **Mythos** im Alten Testament. Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den **Psalmen**. – B, NY: de Gruyter 1982. XVIII, 280 S. = ZAW, Beih. CLVII; Lw. DM 88,–.

Schmitt, Rainer: Abschied von der Heilsgeschichte? Untersuchungen zum Verständnis von **Geschichte** im Alten Testament. – Ffm, Bern: Lang (1982). 241 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII; sfr 55,–.

Targum Onkelos to Genesis. A critical analysis together with an English translation of the text ‹based on A. Sperber's ed.› by Moses Aberbach and Bernard Grossfeld. – Denver: Univ. of Denver. Center for Judaic Studies; NY: KTAV Publ. House (1982). 376 p.; $ 29,50.

Chernus, Ira: Mysticism in rabbinic Judaism. Studies in the history of **Midrash**. – B, NY: de Gruyter 1982. IX, 162 p. = Studia Judaica XI.

Essays in honor of Yigael **Yadin**. Ed. by Geza Vermes and Jacob Neusner. – Oxf: The Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies 1982. XVI, 600 p. = Journal of Jewish Studies XXXIII, 1.2; [cont.:] p. XI–XVI: Bibliography of Yigael Yadin; p. 3–18: Ben-Tor, Amnon: The relations between Egypt and the land of Canaan during the Third Millennium B. C.; p. 19–34: Dever, William G.: The Late Bronze, Iron Age, and Hellenistic defences of Gezer; p. 35–54: Stern, Ephraim: A favissa of a Phoenician sanctuary from Tel Dor; p. 55–59: Good, Robert M.: Metaphorical gleanings from Ugarit; p. 61–70: Lambert, W. G.: Booty from Egypt?; p. 71–79: Malamat, Abraham: "Silver, gold and precious stones from Hazor": Trade and trouble in a new Mari document; p. 81–107: Muffs, Yochanan: Abraham the noble warrior: Patriarchal politics and laws of war in Ancient Israel; p. 109–115: Segal, J. B.: Aramaic legal texts from Hatra; p. 119–132: Blenkinsopp, Joseph: Abraham and the righteous of Sodom; p. 133–144: Cazelles, Henri: La rupture de la Berît selon les Prophètes; p. 145–160: Delcor, M.: Une allusion à 'Anath, déesse guerrière en **Ex. 32: 18**?; p. 161–173: Haran, Menahem: Book-scrolls in Israel in pre-exilic times; p. 175–184: Kallai, Z.: The wandering-traditions from Kadesh-Barnea to Canaan: A study in biblical historiography; p. 185–188: Milgrom, Jacob: The Levitic town: An exercise in realistic planning; p. 189–194: Weinfeld, Moshe: The **king** as the servant of the people: The source of the idea; p. 197–213: Alexander, Philip S.: Notes on the "Imago Mundi" of the Book of **Jubilees**; p. 215–225: Baumgarten, Joseph M.: Exclusions from the Temple: Proselytes and Agrippa I; p. 227–235: Black, Matthew: The twenty angel dekadarchs at **I Enoch 6. 7** and **69. 2**; p. 237–255: Brock, Sebastian: Some Syriac legends concerning **Moses**; p. 257–264: Caquot, André: Le livre des Jubilés, Melkisedeq et les dîmes; p. 265–285: Charlesworth, James H.: A prolegomenon to a new study of the Jewish background of the hymns and prayers in the New Testament; p. 287–301: Davies, Philip R.: The ideology of the **Temple** in the Damascus document; p. 303–309: Gaylord, Harry E.: How Satanael lost his "-el"; p. 311–326: Levine, Baruch A.: From the Aramaic **Enoch** fragments: The semantics of cosmography; p. 327–331: Licht, Jacob: An analysis of Baruch's prayer ‹**Syr. Bar. 21**›; p. 333–348: Nickelsburg, George W. E.: The Epistle of **Enoch** and the Qumran literature; p. 349–359: Van der Woude, A. S.: Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the identification of the **Wicked Priest** in the **Habakkuk** commentary; p. 361–376: Vermes, Geza: Jewish literature and New Testament exegesis: Reflections on methodology; p. 379–394: Broshi, Magen: The credibility of **Josephus**; p. 395–405: Cohen, Shaye J. D.: **Masada**: Literary tradition, archaeological remains, and the credibility of Josephus; p. 407–416: Fuks, Gideon: The Jews of Hellenistic and Roman Scythopolis; p. 417–427: Goodman, Martin: The first Jewish revolt: Social conflict and the problems of debt; p. 429–443: Hayward, Robert: The Jewish Temple at Leontopolis: A reconsideration; p. 445–464: Kraabel, A. T.: The Roman diaspora: Six questionable assumptions; p. 465–477: Rajak, Tessa: **Josephus** and the "Archaeology" of the Jews; p. 479–493: Rappaport, U.: **John of Gischala**: From Galilee to Jerusalem; p. 495–497: Scheiber, Alexander: Further traces of Jewish settlement in **Pannonia**; p. 503–515: Barth, Lewis M.: The "Three of Rebuke and seven of Consolation" sermons in the Pesikta de **Rav Kahana**; p. 517–525: Goldenberg, Robert: Early Rabbinic explanations of the destruction of Jerusalem; p. 527–536: Grabbe, Lester L.: **Aquila**'s translation and rabbinic exegesis; p. 537–546: Neusner, Jacob: Form-analysis and exegesis: The case of **Mishnah Parah** chapter three; p. 547–556: Saldarini, Anthony J.: The adoption of a dissident: **Akabya ben Mahaleleel** in Rabbinic tradition; p. 557–567: Sarason, Richard S.: The petihtot in Leviticus Rabba: "Oral Homilies" or redactional constructions?; p. 569–582: Schäfer, Peter: Aufbau und redaktionelle Identität der **Hekalot Zutrati**; p. 583–593: Shatzmiller, Joseph: Doctors and medical practice in Germany around the year 1200: The evidence of Sefer Hasidim; p. 595–600: Taubes, Jacob: The price of **Messianism**.

3. Neues Testament

Schweizer, Eduard: Neues Testament und Christologie im Werden. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 210 S.; kart. DM 44,–.

Moule, C[harles] F[rancis] D[igby]: Essays in New Testament interpretation. – Cambr (e. a.:) Cambridge Univ. Pr. (1982). XIII, 327 p.; £ 18,–.

Logia. Les paroles de Jésus – the sayings of Jesus. Mémorial Joseph **Coppens**. Ed. by Joël Delobel. [By] T[ijtze] Baarda (e. a.). – Lv: Peeters; Lv: Univ. Press 1982. 647 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIX; FB 2000; [cont.:] p. 29–75: Neirynck, Frans: Recent developments in the study of Q; p. 77–99: Vögtle, Anton: Bezeugt die Logienquelle die authentische Redeweise Jesu vom «Menschensohn»?; p. 101–119: Carlston, Charles E.: Wisdom and eschatology in Q; p. 121–200: Schürmann, Heinz: Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung; p. 201–236: Dupont, Jacques: La transmission des paroles de Jésus sur la lampe et la mesure dans **Marc 4,21–25** et dans la tradition Q; p. 237–256: Légasse, Simon: L'oracle contre «cette génération» ‹**Mt 23,34–36** par. **Lc 11,49–51**› et la polémique judéo-chrétienne dans la Source des Logia; p. 257–275: Edwards, R. A.: Matthew's use of Q in chapter eleven; p. 277–304: Lambrecht, Jan: Q-influence on **Mark 8,34–9,1**; p. 305–335: Denaux, Adelbert: Der Spruch von den zwei Wegen im Rahmen des Epilogs der Bergpredigt ‹**Mt 7,13–14** par. **Lk 13,23–24**›. Tradition und Redaktion; p. 337–342: Van Cangh, J. M.: «Par l'esprit de Dieu – par le doigt de Dieu» **Mt 12,28** par. **Lc 11,20**; p. 343–354: Tuckett, C. M.: **Luke 4,16–30**, Isaiah and Q; p. 355–361: Fusco, Vittorio: L'accord mineur **Mt 13,11a/Lc 8,10a** contre **Mc 4,11a**; p. 363–371: Sabbe, Maurits: Can **Mt 11,25–27** and **Lc 10,22** be called a Johannine Logion?; p. 373–377: Wrege, H. Th.: Zur Rolle des Geistwortes in frühchristlichen Traditionen ‹**Lc 12,10** parr.›; p. 379–387: Vassiliadis, Petros: The original order of Q. Some residual cases; p. 389–394: Robinson, James M.: Early collections of Jesus' sayings; p. 395–409: Zeller, Dieter: Redaktionsprozesse und wechselnder «Sitz im Leben» beim Q-Material; p. 411–418: Piper, Ronald A.: **Matthew 7,7–11** par. **Lk 11,9–13**: Evidence of design and argument in the collection of Jesus' sayings; p. 419–423: Jacobson, Arland D.: The literary unity of Q. **Lc 10,2–16** and parallels as a test case; p. 425–429: Hickling, C. J. A.: The plurality of «Q»; p. 431–457: Delobel, Joël: The sayings of Jesus in the textual tradition. Variant readings in the Greek manuscripts of the Gospels; p. 459–467: Noorda, S. J.: «Cure yourself, doctor!» (**Luke 4,23**). Classical parallels to an alleged saying of Jesus; p. 469–476: Wilcox, Max: Ταλιθα κουμ(ι) in **Mk 5,41**; p. 477–484: Räisänen, Heikki: Zur Herkunft von **Markus 7,15**; p. 485–490: Magne, Jean: Les paroles sur la coupe; p. 491–500: Vorster, Willem: Redaction, contextualisation and the sayings of Jesus; p. 501–505: Buchanan, G. W.: Chreias in the New Testament; p. 507–515: Dehandschutter, B.: L'Évangile de Thomas comme collection de paroles de Jésus; p. 517–528: Sevrin, J.-M.: Paroles et paraboles de Jésus dans des écrits gnostiques coptes; p. 529–556: Baarda, Tjitze: 2 Clem 12 and the sayings of Jesus; p. 561–586: Neirynck, Frans & Frans Van Segbroeck: Q bibliography.

Freedom and love. The guide for christian life ‹1 Co 8–10; Rm 14–15›. By J(erome) Murphy-O'Connor (e. a.). Ed. by Lorenzo de Lorenzi. – R: St. Paul's Abbey Ed. 1981. 347 p. = Monographic series of „Benedictina". Biblical-ecumenical section VI; Lire 28 000; [cont. e. a.:] p. 7–38: Murphy-O'Connor, J.: Freedom or the ghetto in ‹**I Co 8,1–13; 10,23–11,1**›; p. 57–84: Cambier, Jules-Marie: La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire ‹**Rm 14,1–15,13**›; p. 127–141: Galitis, Georg: Das Wesen der Freiheit. Eine Untersuchung zu **I Ko 9** und seinem Kontext; p. 149–171: Hahn, Ferdinand: Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von **I Ko 10,1–22**; p. 205–225: Bouttier, Michel: **1 Co 8–10** considéré du point de vue de son unité; p. 263–269: Agourides, S.: General summary

of the final session; p. 293–305: Sánchez Bosch, J.: La prima Lettere di Paolo ai Corinzi come opera pastorale.

Trevethan, Thomas L.: Our joyful confidence. The lordship of Jesus in Colossians. ‹An exposition›. – Downers Grove, Ill.: Intervarsity Pr. (1981). 162 p.

Jewett, Robert: Letter to pilgrims. A commentary on the epistle to the **Hebrews**. – NY: The Pilgrim Pr. (1981). 248 p.; $ 7,95.

Meyer, Marvin W.: The letter of **Peter to Philip**. Text, translation and commentary. – (Chico, CA:) Scholars Press (1981). XIII, 220 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LIII; $ 13,50.

Blevins, James L.: The Messianic secret in Markan research, 1901–1976. – (Wash., D.C.:) Univ. Press of America (1981). IV, 227 p.; $ 10,25.

Harvey, A[nthony] E[rnest]: Jesus and the constraints of history. The Bampton Lectures, 1980. – (Lo:) Duckworth (1982). 184 p.; £ 7,50.

Farmer, William R(euben): Jesus and the Gospel. Tradition, scripture, and canon. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIV, 300 p.; $ 21,95.

Michaels, J. Ramsey: Servant and Son. Jesus in parable and Gospel. – Atlanta: John Knox Pr. (1981). XIII, 322 p.; $ 8,95.

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

Carr, Wesley: Angels and principalities. The background, meaning and development of the Pauline phrase hai archai kai hai exousiai. – Cambr (e. a.:) Cambridge Univ. Pr. (1981). XI, 242 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XLII; £ 15,50 [Diss., Sheffield]

Glaube im Neuen Testament. Studien zu Ehren von Hermann **Binder** anläßlich seines 70. Geburtstags. Hrsg. von Ferdinand Hahn und Hans Klein. Mit Beiträgen von G(eorg) Strecker (u. a.). – (Neuk-Vluyn): Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1982). 140 S. = Biblisch-theologische Studien VII; kart. DM 16,20; [enth.:] S. 11–28: Strecker, Georg: Vaterunser und Glaube; S. 29–42: Klein, Hans: Das Glaubensverständnis im Matthäusevangelium; S. 43–68: Hahn, Ferdinand: Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium; S. 69–92: Schenk, Wolfgang: Glaube im lukanischen Doppelwerk; S. 93–112: Friedrich, Gerhard: Glaube und Verkündigung bei Paulus; S. 113–140: Kretschmar, Georg: Der paulinische Glaube in den Pastoralbriefen.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Kirchengeschichtsschreibung als theologische Aufgabe. Lukas **Vischer**: Kirchengeschichtsschreibung – konfessionell oder ökumenisch? – Albert **Gasser**: Das 1. Vatikanische Konzil – Kontinuität und Wandel in katholischer Darstellung. – Andreas **Lindt**: Der vom 1. Vatikan geprägte Katholizismus in der Sicht evangelischer Theologen. – Rolf **Weibel**: Konfessionelle Perspektiven in der Darstellung und Würdigung des 2. Vatikanischen Konzils. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1982). 136 S. = Theologische Berichte XI; kart. DM 29,80.

Brauns, Eric: Projet et conditions d'une théologie de l'histoire. – RSR LXX, 1982, 321–342.

Pasquato, Ottorino: Chiese europee tra origini e futuro. Progresso nella continuità nel pensiero di Giovanni Paolo II. – Sales XLIV, 1982, 103–128.

Weis, Eberhard: Neue Forschungsrichtungen in der Geschichtswissenschaft, insbesondere der Sozialgeschichte, gezeigt am Beispiel der frühen Neuzeit (16. bis beginnendes 19. Jahrhundert). – HJ CII, 1982, 390–417.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Köhler, Oskar: Kleine Glaubensgeschichte. Christsein im Wandel der Weltzeit. – (Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982). 427 S. = Herderbücherei 987.

Helvetia sacra. III: Die Orden mit Benediktinerregel. Bd. 3: Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen, die Reformierten Bernhardinerinnen, die Trappisten und Trappistinnen und die Wilhelmiten der Schweiz. Hrsg. von C. Sommer-Ramer u. P. Braun. – Bern: Francke 1982. 1206 S.; sfr 250,–.

Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. Vorträge und Berichte einer internationalen ökumenischen Tagung vom 12.–17. Oktober 1981 im Basler Missionshaus hrsg. von Lukas Vischer. – Bas: Reinhardt 1982 = ThZ XXXVIII, 1982, 259–492; [enth.:] S. 263–271: Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive – Ein Memorandum; S. 274–308: Meuthen, Erich: Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht; S. 308–330: Schneider, Hans: Das **Basler** Konzil in der deutschsprachigen evangelischen Kirchengeschichtsschreibung; S. 330–359: Geanakoplos, Deno J.: Die Konzile von Basel ‹1431–49› und Florenz ‹1438–39› als Paradigma für das Studium moderner ökumenischer Konzile aus orthodoxer Perspektive; S. 359–366: Aldenhoven, Herwig: Das Konzil von Basel in altkatholischer Sicht; S. 367–398: Dussel, Enrique: Die Geschichte der Kirche in **Lateinamerika.** Eine Interpretation; S. 399–417: Garrett, John: Die Geschichte der Kirche im **Pazifik;** S. 418–433: Wilson, Henry S.: Die Indische Vereinigung für Kirchengeschichte. Ein ökumenisches Experiment; S. 433–455: Kalu, Ogbu U.: Kirchengeschichte in **Afrika** heute; S. 455–472: Chiovaro, Francesco: Gelebte Geschichte des christlichen Volkes. Voraussetzungen eines neuen methodischen Zugangs zur christlichen Geschichte; S. 473–490: Ergebnisse der Tagung.

3. Alte Kirchengeschichte

Scheffczyk, Leo: Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt. – MThZ XXXIII, 1982, 195–205.

Blank, Josef: Vom Urchristentum zur Kirche. Kirchenstrukturen im Rückblick auf den biblischen Ursprung. – Mchn: Kösel 1982. 267 S.; kart. DM 34,–.

Laub, Franz: Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1982). 120 S. = Stuttgarter Bibelstudien CVII.

M[a]cCullough, W(illiam] Stewart: A short history of **Syriac** Christianity to the rise of Islam. – (Chico, CA:) Scholars Press (1982). VIII, 197 p. = Scholars Press general series IV; $ 21,95.

Brox, Norbert: Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des **Markion** und **Origenes**. – Kairos N. F. XXIV, 1982, 1–16; S. 17–30: Baumbach, Günther: Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum.

Gallagher, Eugene V.: Divine man or magician? **Celsus** and **Origen** on Jesus. – (Chico, CA:) Scholars Press (1982). V, 207 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIV; $ 13,50 [Diss., Chicago]

Schöllgen, Georg: Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. **Tertullians** Zeugnis für Karthago. – RömQu LVII, 1982, 1–29; S. 30–51: Maser, Peter: Parusie Christi oder Triumph der Gottesmutter? Anmerkungen zu einem Relief der Tür von S. **Sabina** in Rom; S. 52–85: Haehling, Raban von: Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus.

Cosgrove, Charles H.: **Justin** Martyr and the emerging Christian canon. – VigChr XXXVI, 1982, 209–232; p. 233–250: Stead, G. Christopher: The scriptures and the soul of Christ in **Athanasius**; p. 251–260: Pépin, Jean: **Grégoire** de **Nazianze**, lecteur de la littérature hermétique; p. 261–274: Haykin, Michael A. G.: ΜΑΚΑΡΙΟΣ ΣΙΛΟΥΑΝΟΣ. **Silvanus** of **Tarsus** and his view of the Spirit; p. 275–281: Evans, Craig A.: Isaiah 6: 9–10 in rabbinic and patristic writings; p. 282–286: McCarthy, William: **Prudentius**, *Peristephanon* 2: *Vapor* and the martyrdom of Lawrence; p. 287–291: Uthemann, Karl-Heinz: Ein Nachtrag zu Seth in der patristischen Literatur; p. 292 –293: Lucchesi, Enzo: Les homélies sur l'Ecclesiaste de **Grégoire** de **Nysse** ‹CPG 3154›. Nouveaux feuillets coptes.

Wischmeyer, Wolfgang: Die Tafeldeckel der christlichen **Sarkophage** konstantinischer Zeit in Rom. Studien zur Struktur, Ikonographie und Epigraphik. – R, Frb/B, Wien: Herder 1982. IX, 198 S., 8 Tafeln = RömQu. Supplementheft XL.

Hunt, E. D.: Holy Land pilgrimage in the later Roman Empire AD 312–460. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. VIII, 269 p.; £ 16,50.

(Basilius Archiep. Caesareae:) Basile de Césarée: Contre Eunome suivi de Eunome, Apologie. Introduction, traduction et notes de Bernard Sesboüé avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau. Tome I. – P: Éd. du Cerf 1982. 274 p. = Sources chrétiennes CCIC; F 167,–.

Sancti **Ambrosii** opera. Pars X. Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta concilii Aquileiensis. Recensvit Michaela Zelzer. – Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky 1982. CCI, 368 p. = Corpvs scriptorvm ecclesiasticorvm latinorvm LXXXII 10,3.

Monat, Pierre: **Lactance** et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident Constantinien. Tome I: Texte. T. II: Notes. – P: Études Augustiniennes 1982. 288 p.; 164 p.; F 368.

Johannes Chrysostomus: Panégyriques de S[aint] Paul (De laudibus beati Pauli apostoli, griech., franz.). Introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel. – P: Éd. du Cerf 1982. 374 p. = Sources chrétiennes CCC.

Riggi, Calogero: S. **Agostino** perenne maestro di ermeneutica. – Sales XLIV, 1982, 71–101; p. 385–430: Pasquato, Ottorino: Tardo antico e 'Christiana tempora' nella storiografia di H. I. Marrou.

Canning, Raymond: The distinction between love for God and love for neighbour in St. Augustine. – Augustiniana XXXII, 1982, 5–41.

O'Donovan, Oliver: *Usus* and *Fruitio* in Augustine, *De Doctrina Christiana I.* – JThSt XXXIII, 1982, 361–397; p. 398–410: Gorman, Michael M.: A survey of the oldest manuscripts of St. Augustine's *De Civitate Dei.*

Clark, Elizabeth A.: Claims on the bones of Saint **Stephen**: The partisans of Melania and Eudocia. – ChH LI, 1982, 141–156.

Schultze, Bernhard: Zum Ursprung des **Filioque**: Das Filioque und der römische Primat. – OChP XLVIII, 1982, 5–18; p. 19–28: Halkin, François: Une vie grecque des saints **Joachim** et **Anne** BHG 828b; p. 29–64: Esbroeck, Michel van: La légende ‹romaine› des saints **Côme** et **Damien** ‹BHG 373d› et sa métaphrase géorgienne par Jean Xiphilin II. Le panégyrique géorgien; p. 65–91: Haile, Getatchew: On the writings of Abba **Giyorgis Säglawi** from two unedited miracles of Mary; p. 92–123: Arranz, Miguel: Les prières de la Gonyklisia ou de la génuflexion du jour de la Pentecôte dans l'ancien euchologe byzantin; p. 124–158: Passarelli, Gaetano: L'Eucologio Athon. Panteleimonensis 77 alias 162 (1890); p. 159–170: Taft, Robert: Byzantine liturgical evidence in the *Life of St. Marcian the Oeconomos*: Concelebration and the preanaphoral rites.

Maximus **Confessor**. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur Fribourg, 2–5 septembre 1980. Édités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn. – Frb/S: Éd. Universitaires 1982. 438 p. = Paradosis XXVII; sfr 70,–; [cont.:] p. 13–25: Dalmais, Irénée-Henri: La manifestation du Logos dans l'homme et dans l'Eglise. Typologie anthropologique et typologie ecclésiale d'après Qu. Thal. 60 et la Mystagogie; p. 29–35: Places, Édouard des: Maxime le Confesseur et Diadoque de Photicé; p. 37–49: Bellini, Enzo: Maxime interprète de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomam 5; p. 51–59: Berthold, George C.: The Cappadocian roots of Maximus the Confessor; p. 61–79: Madden, John D.: The authenticity of early definitions of will (*thelēsis*); p. 83: Sotiropoulos, Charalampos G.: Remarques sur l'édition critique de la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur; p. 85–96: Declerck, José H.: La tradition des Quaestiones et dubia de S. Maxime le Confesseur; p. 97–109: Bracke, Raphael B.: Some aspects of the manuscript tradition of the ambigua of Maximus the Confessor; p. 111–121: Riedinger, Rudolf: Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner; p. 123–137: Ceresa-Gastaldo, Aldo: Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur; p. 139–146: Laga, Carl: Maximus as a stylist in Quaestiones ad Thalassium; p. 147–155: Madden, Nicholas: The commentary on the Pater Noster: An exemple of the structural methodology of Maximus the Confessor; p. 159–172: Heinzer, Felix: L'explication trinitaire de l'economie chez Maxime le Confesseur; p. 173–192: Garrigues, Juan-Miguel: Le dessein d'adoption du Créateur dans son rapport au Fils d'après S. Maxime le Confesseur; p. 193–206: Radosavljevic, Artemije: Le problème du «présupposé» ou du «nonprésupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe; p. 207–214: Léthel, François-Marie: La prière de Jésus à Gethsémani dans la controverse monothélite; p. 215–222: Piret, Pierre: Christologie et théologie trinitaire chez Maxime le Confesseur, d'après sa formule des natures «desquelles, en lesquelles et lesquelles est le Christ»; p. 223–233: Uthemann, Karl-Heinz: Das anthropologische Modell der hypostatischen Union bei Maximus Confessor. Zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas; p. 235–237: Le Guillo: Marie-Joseph: Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime; p. 239–246: Studer, Basil: Zur Soteriologie des Maximus Confessor; p.

247–259: Croce, Vittorio e Bruno Valente: Provvidenza e pedagogia divina nella storia; p. 261–271: Christou, Panayotis: Maximos Confessor on the infinity of man; p. 273–284: Schönborn, Christoph: Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium; p. 285–308: Thunberg, Lars: Symbol and mystery in St Maximus the Confessor with particular reference to the doctrine of eucharistic presence; p. 309–339: Daley, Brian E.: Apokatastasis and «Honorable Silence» in the eschatology of Maximus the Confessor; p. 343–364: Jeauneau, Edouard: Jean l'Erigène et les Ambigua ad Iohannem de Maxime le Confesseur; p. 365–373: Steel, Carlos: Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator; p. 375–384: Stickelberger, Hans: Freisetzende Einheit. Über ein christologisches Grundaxiom bei Maximus Confessor und Karl Rahner; p. 387–402: Pelikan, Jaroslav: The place of Maximus Confessor in the history of Christian thought.

4. Mittelalter und Neuzeit

Festschrift für Berent **Schwineköper**. Zu seinem siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Helmut Maurer und Hans Patze. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 618 S.; Lw. DM 120,–; [enth. u. a.:] S. 5–18: Borgolte, Michael: Felix est homo ille, qui amicos bonos relinquit. Zur sozialen Gestaltungskraft letztwilliger Verfügungen am Beispiel Bischof **Bertrams** von **Le Mans** ‹616›; S. 19–28: Fleckenstein, Josef: Über das **Aachener Marienstift** als Pfalzkapelle Karls des Großen. Zugleich als Besprechung einer neuen Untersuchung über die Entstehung des Marienstifts; S. 29–43: Geuenich, Dieter: **Zurzach** – ein frühmittelalterliches Doppelkloster?; S. 45–86: Ewig, Eugen: Der Gebetsdienst der Kirchen in den Urkunden der späteren Karolinger; S. 117–140: Schmid, Karl: Unerforschte Quellen aus quellenarmer Zeit (II): Wer waren die ‚fratres' von Halberstadt aus der Zeit König Heinrichs I.?; S. 155–175: Zotz, Thomas: Pallium et alia quaedam archiepiscopatus insignia. Zum Beziehungsgefüge und zu Rangfragen der Reichskirchen im Spiegel der päpstlichen Privilegierung des 10. und 11. Jahrhunderts; S. 187–209: Beumann, Helmut: Die Urkunde für die Kirche St. **Magni** in **Braunschweig** von **1031**; S. 291–307: Kahl, Hans-Dietrich: **Fides cum Ydolatria** ... Ein Kreuzfahrerlied als Quelle für die Kreuzzugseschatologie der Jahre **1146/47**; S. 309–325; Schneider, Reinhard: Der Zistersienserkonverse **Werner** als Wettinger Hofmeister und kurialer Prokurator; S. 337–353: Ennen, Edith: Stadterhebungs- und Stadtgründungspolitik der Kölner Erzbischöfe. Eine Skizze; S. 523–535: Müller, Wolfgang: Entwicklungsphasen der Pfarrei **Steinenstadt**; S. 537–552: Hausmann, Friedrich: **Protestanten** als Flüchtlinge in der Grafschaft **Ortenburg**, insbesondere im frühen 17. Jahrhundert; S. 553–567: Höroldt, Dietrich: **Preußen** und die Kirchen der Rheinprovinz im 19. Jahrhundert.

Horstkötter, Ludger: **Norbert-Patrozinien** und Stätten besonderer Norbert-Verehrung in Deutschland. Ein Beitrag zum 400. Gedenktag der Heiligsprechung Norberts durch Papst Gregor XIII. am 28. Juli 1582. – APraem LVIII, 1982, 5–34.

Moltmann, Jürgen: Christliche Hoffnung: Messianisch oder transzendent? Ein theologisches Gespräch mit **Joachim** von **Fiore** und **Thomas** von **Aquin**. – MThZ XXXI, 1982, 241–260.

Cargnoni, Costanzo: Storia della spiritualità italiana e letteratura spirituale francescana. – CollFr LI, 1981, 293–324.

Wilson, Gordon A.: **Henry** of **Ghent** and René **Descartes** on the unity of man. – FStudien LXIV, 1982, 97–110.

5. Mittelalter

Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident. Hrsg. von Wolfdietrich Fischer und Jürgen Schneider. – Neustadt an d. Aisch: Degener 1982. X, 162, 4 S., 4 Ill., 1 Kt. = Schriften des Zentralinstituts für Fränkische Landeskunde und Allgemeine Regionalforschung an der Univ. Erlangen-Nürnberg XII; kart. DM 33,50.

Fichtner, Gerhard: Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. – FMSt XVI, 1982, 1–18; S. 19–24: Brenk, Beat: Welchen Text illustrieren die Evangelisten in den Mosaiken von S. **Vitale** in Ravenna?; S. 45–57: Jarnut, Jörg: Wer hat Pippin 751 zum König gesalbt?; S. 58–73: Schieffer, Rudolf: **Ludwig** ‚der **fromme**'. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens; S. 74–128: Keller, Hagen: Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit; S. 142–160: Schmid, Karl: Zum Stifterbild im Liller Evangelistar des 11. Jahrhunderts; S. 161–192: Vogel, Jörgen: Zur Kirchenpolitik **Heinrichs IV.** nach seiner Kaiserkrönung und zur Wirksamkeit der Legaten Gregors VII. und Clemens' (III.) im deutschen Reich 1084/85; S. 193–207: Poeck, Dietrich: Ein Tag in der Synopse der cluniacensischen Necrologien; S. 208–236: Werckmeister, Otto Karl: Die Auferstehung der Toten am Westportal von **St. Lazare** in **Autun**.

Schwöbel, Heide: **Synode** und **König** im **Westgoten**reich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung. – Köln, Wien: Böhlau 1982. XI, 175 S. = Dissertationen zur mittelalterlichen Geschichte I; kart. DM 48,– [Diss., Marburg]

Hannig, Jürgen: **Consensus fidelium**. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. – Stu: Hiersemann 1982. VIII, 343 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXVII; DM 178,– [Diss., Saarbrücken].

Fritz, Gerhard: Kloster **Murrhardt** im Früh- und Hochmittelalter. Eine Abtei und der Adel an Murr und Kocher. – Sigmaringen: Thorbecke 1982. 178 S., Kt. = Forschungen aus Württembergisch-Franken XVIII; Lw. DM 44,–.

Reuter, Timothy: The 'Imperial Church System' of the Ottonian and Salian rulers: a reconsideration. – JEH XXXIII, 1982, 347–374; p. 375–390: Jones, Adrienne: The significance of the regal consecration of **Edgar** in **973**; p. 412–423: Cheney, C. R.: Early Norman monastic visitations: a neglected record.

Torchio, Agostino Menico: L'osservazione della natura nell'Alto Medioevo. Il contributo dei benedettini. – SC CX, 1982, 254–271.

Raymond, M.: Die drei Rebellen. Die Väter von **Citeaux**. – St. Ottilien: EOS 1982. 395 S.; Ppb. DM 29,80.

Cohen, Jeremy: The Friars and the Jews. The evolution of medieval anti-Judaism. – Ithaca, Lo: Cornell Univ. Pr. 1982. 299 p.; £ 27,–.

Wenin, Christian: La signification des universaux chez **Abélard**. – RPhL LXXX, 1982, 414–448.

Evans, Gillian R.: The classical education of **Bernard** of **Clairvaux**. – Cît XXXIII 1982, 121–134; p. 135–194: Dereine, G.: Une chronique de l'abbaye **Notre-Dame** du **Jardinet** (Walcourt); p. 195–205: Thompson, Aug.: A reinterpretation of Joachim of Fiore's *Dispositio novi Ordinis* from the *Liber Figurarum*.

Nielsen, Lauge Olaf: Theology and philosophy in the twelfth century. A study of **Gilbert Porreta**'s thinking and the theological expositions of the doctrine of the incarnation during the period 1130–1180. – Lei: Brill 1982. 396 p. = Acta theologica Danica XV; hfl 96,–.

Bouthillier, Denise / Jean-Pierre Torrell: De la légende à l'histoire. Le traitement du ‹miraculum› chez **Pierre** le **Vénérable** et chez son biographe **Raoul** de **Sully**. – Cahiers de civilisation médiévale X^e–XIII^e siècles XXV, 1982, 81–99.

Brian, Tierney: Religion, law, and the growth of **constitutional thought 1150–1650**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. X, 114 p. = The Viles lectures 1979; £ 12,50.

Cardini, Franco: **Francesco** d'**Assisi** e l'Europa del suo tempo. Ricerca d'una risposta ‹globale› al tema delle origini di una vocazione. – StudFranc LXXIX, 1982, 15–53; p. 55–64: Di Ciaccia, Francesco: Il "Saluto alla Vergine" e la pietà mariana di Francesco d' Assisi; p. 65–114: Nanni, Giuseppe: Rilettura della Leggenda dei Tre Compagni; p. 115–136: Lauriola, Giovanni: La personalità di Francesco d'Assisi nelle sue ‹Admonitiones›; p. 137–142: Di Ciaccia, Francesco: ‹Madonna› Povertà e Francesco nel canto XI del Paradiso.

Fauser, Winfried, SJ: Codices manuscripti operum **Alberti Magni**. Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung. Teil 1: Die echten Werke. / Codices manuscripti operum Alberti Magni. Pars I: Opera genuina. – Mstr: Aschendorff 1982. XXVI, 483 p. = Albertus Magnus: Werke. Opera omnia. Tomus subsidiarius I; kart. DM 132,–.

Stagnitta, Antonio: Teorie della logica in Alberto Magno. – Angelicum LIX, 1982, 162–190.

Sommerville, Robert: Sestia Pontificia: papal letters to **Scotland** before the pontificate of Innocent III. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. XIII, 177 p.; £ 25,–.

Van der Velden, G. M.: Documenten betreffende de **Orde** van **Prémontré**, verzameld door Merselius van Macharen in 1445. – APraem LVIII, 1982, 35–95; p. 96–129: Neel, Carol L.: The historical work of **Burchard** of **Ursberg**, I: The Ursberg 'Chronicon' text.

Raimvndi Lvlli opera latina. X: 114–117, 119 in monte Pessvlano anno MCCCIV composita. Edidit Louis Sala-Molins. – Turnhout: Brepols 1982. XXVII, 420 p. = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaeualis XXXVI.

Housley, Norman: The **Italian crusades**. The papal-Angeoise alliance and the crusades against Christian lay powers 1254–1343. – Oxf: Clarendon Pr. 1982. XI, 293 p., 2 maps; £ 12,50.

Richter, Gerhard: Ansätze und Motive für die Lehre des **Gregorios Palamas** von den göttlichen Energien. – OstkSt XXI, 1982, 281–296.

Boockmann, Hartmut: Der Streit um das **Wilsnacker Blut**. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts. – Zeitschrift für historische Forschung IX, 1982, 385–408; S. 461–473: Marchal, Guy P.: Das Stadtstift. Einige Überlegungen zu einem kirchengeschichtlichen Aspekt der vergleichenden Städtegeschichte.

Barber, Malcolm: The Templars and the Turin shroud. – CHR LXVIII, 1982, 206–225.

Marcolino, V.: Eine Bearbeitung der Lectura **Gregors** von **Rimini**. – Augustiniana XXXII, 1982, 189–229.

Watts, Pauline Moffitt: Nicolaus **Cusanus**. A fifteenth-century vision of man. – Leid: Brill 1982. 248 p. = Studies in the history of Christian thought XXX.

Holbach, Rudolf: **Stiftsgeistlichkeit** im Spannungsfeld von Kirche und Welt. Studien zur Geschichte des **Trierer** Domkapitels und Domklerus im Spätmittelalter. Teil I. II. – Trier: Verlag Trierer Historische Forschungen 1982. 781 S. = Trierer historische Forschungen II. [Diss., Trier. Überarb.]

Burrows, Toby: Monastic benefactors in medieval **Yorkshire**. – The Journal of Religious History XII, 1982, 3–8; p. 9–22: Brann, Noel L.: The proto-protestant assault upon church magic: The 'Errores Bohemanorum' according to the Abbot **Trithemius** ‹1462–1516›.

6. Gesamte Neuzeit

Köster, Heinrich: Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. VII, 240 S. = Handbuch der Dogmengeschichte II, 3c.

Möller, Joseph: Freiheit und Erlösung. Eine Reflexion zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit. – ThQ CLXII, 1982, 275–288.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Luthertum und Demokratie. Aspekte zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses. – ZRGG XXXIV, 1982, 242–254.

Felling, A. / J. Peters / O. Schreuder: Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland. – AGKatKN XXIV, 1982, 25–81.

Blank, Josef: Das Christentum in Konfrontation mit dem Säkularismus oder der Streit um die letzte Bestimmung des Menschen. – Kairos, N.F. XXIV, 1982, 46–66.

Fogarty, Gerald P.: The **Vatican** and the **American hierarchy** from **1870** to **1965**. – Stu: Hiersemann 1982. XXI, 438 p. = Päpste und Papsttum XXI.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Bibliographie de la Réforme 1450–1648. Fasc. VIII: **Benelux**. Ouvrages parus de 1956 à 1975/6. – Lei: Brill 1982. VII, 151 p.

Blickle, Peter: Die Reformation im Reich. – Stu: Ulmer 1982. 174 S. = Uni-Taschenbücher 1181; kart. DM 17,80.

Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte. Hrsg. vom Verein für Schleswig-Holstein. Kirchengeschichte Bd. III: Reformation. Unter Mitarb. von Walter Göbell ... – Neumünster: Wachholtz 1982. 381 S., 1 Ill.

Pirckheimer, Charitas: Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer. Hrsg. von Frumentius Renner. – St. Ottilien: EOS 1982. XVI, 176 S.

Ferraro, Giuseppe: Il Paraclito, lo Spirito di veritá, nel commento del **Caietano** al quarto Vangelo. – Angelicum LIX, 1982, 117–152.

Bradshaw, Brendan: The Christian humanism of **Erasmus**. – JThSt XXXIII, 1982, 411–447.

Mayer, Hans: Martin **Luther**. Leben und Glaube. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 320 S., Ill., Noten; Ppb. DM 29,80.

Aland, Kurt: Die Reformation Martin Luthers. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 159 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 1405.

Pesch, Otto Hermann: Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. 144 S. = Quaestiones disputatae XCVII; kart. DM 26,–.

Behnk, Wolfgang: Contra liberum arbitrium pro gratia dei: Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation duch die neuere Lutherforschung. Eine systematisch-theologiegeschichtliche Untersuchung. – Ffm, Bern: Lang (1982). VII, 509 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 188; kart. sfr 83,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Sundén, Hjalmar: Luthers Vorrede auf den Psalter von **1545** als religionspsychologisches Dokument. – Archiv für Religionspsychologie XV, 1982, 36–44.

Cassesse, Michele: L'interpretazione cattolica della Confessione Augustana del 1530. – SC CX, 1982, 272–288; p. 490–496: ~: A proposito di una nuova interpretazione storiografica del dibattito Lutero Seripando.

Johannes Eck: De sacrificio missae libri tres ‹1526›. Hrsg. von Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Peter Fabisch. – Mstr: Aschendorff 1982. XXXIV, 206 S., Abb. = Corpus Catholicorum XXXVI; kart. DM 85,–.

Ganoczy, Alexandre: Herrschaft – Tugend – Vorsehung. Hermeneutische Deutung und Veröffentlichung handschriftlicher Annotationen **Calvin**s zu 7 Senecatragödien u. d. Pharsalia Lucans. – Wiesb: Steiner 1982. 151 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CV.

Schützeichel, Heribert: Calvins Protest gegen das Fegfeuer. – Cath XXXVI, 1982, 130–149; S. 150–180: Feld, Helmut: Um die reinere Lehre des Evangeliums: Calvins Kontroverse mit Sadoleto 1539.

Peter Martyr **Vermigli** and Italian reform. Ed.: Joseph C(ummnig) M[a]cLelland. – (Waterloo, Ontario:) Wilfrid Laurier Univ. Pr. (1980). VIII, 155 p.; $ 10,75 [cont.:] p. 5–16: Grendler, Paul F.: The circulation of Protestant books in Italy; p. 17–28: Vasoli, Cesare: Loci communes and the rhetorical and dialectical traditions; p. 29–41: Belladonna, Rita: Aristotle, Machiavelli, and religious dissimulation: Bartolomeo Carli Piccolomini's *Trattati Nove Della Prudenza;* p. 43–51: Santosuosso, Antonio: Religion *More Veneto* and the trial of Pier Paolo Vergerio; p. 53–63: D'Andrea, Antonio: Geneva 1576–78: The Italian community and the myth of Italy; p. 65–84: Anderson, Marvin: Peter Martyr Vermigli: Protestant humanist; p. 85–105: McNair, Philip M. J.: Peter Martyr in England; p. 107–119: Donnelly, John Patrick: The social and ethical thought of Peter Martyr Vermigli; p. 121–139: Kingdon, Robert M.: The political thought of Peter Martyr Vermigli; p. 141–151: McLelland, Joseph C.: Peter Martyr Vermigli: Scholastic or humanist?

Schlesische Religionsakten **1517** bis **1675**. Hrsg. von Gottfried Ferdinand Buckisch. Bearb. von Joseph Gottschalk . . . Teil I: Einführung. – Köln, Wien: Böhlau (1982). VIII, 145 S. = Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands XVII; Lw. DM 74,–.

Posthumus Meyjes, G. H. M.: Protestants irenisme in de 16e en de eerste helft van de 17e eeuw. – NThT XXXVI, 1982, 205–222.

Penaskovic, Richard: The ecclesiology of the Augsburg Confession. – HeythrJ XXIII, 1982, 139–152.

Pignatelli, Antonio M.: Il P. Virgilio **Cepari** S.I. La formazione e la prima attività: 1582–1601. – AHSJ LI, 1982, 3–44; p. 45–79: Donnelly, John Patrick: The Jesuit college at **Padua**. Growth, suppression, attempts at restoration: 1552–1606.

Moody, Michael E.: Trials and travels of a nonconformist layman: The spiritual odyssey of Stephen **Offwood**, 1564 – ca. 1635. – ChH LI, 1982, 157–171.

8. Neuere Zeit

Sprunger, Keith L.: **Dutch Puritanism**. A history of English and Scottish churches of the Netherlands in the sixteenth and seventeenth centuries. – Lei: Brill 1982. XIII, 485 p. = Studies in the history of christian thought XXXI; hfl 172,–.

Eybl, Franz M.: Gebrauchsfunktionen barocker Predigtliteratur. Studien zur kath. Predigtsammlung am Beispiel lat. und dt. Übers. des Pierre de **Besse**. – Wien: Braumüller 1982. IX, 223 S. = Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur X; kart. DM 49,– [Diss., Wien]

MacCormack, Sabine G.: **Calderón**'s *La Aurora en Copacabana*: The conversion of the Incas in the light of seventeenth century Spanish theology, culture, and political theory. – JThSt XXXIII, 1982, 448–480.

Vidal, David: Matériaux pour une théorie des sectes: Les "Multipliants" contre les Inspirés languedociens ‹1719–1723›. – BSHPF CXXVIII, 1982, 143–171; p. 283–362: Richard, Robert / Denis Vatinel: Le consistoire de l'Eglise réformée du **Havre** au XVII[e] siècle: les laïcs ‹étude sociale›.

Cygan, Jerzy: **Valerian Magni** und die Frage der Verständigung mit der orthodoxen Kirche unter Ladislaus IV. Wasa in den Jahren 1633/34. – CollFr LI, 1981, 333–368; p. 369–398: Zamora, Germán: La filosofía moderna y los capuchinos españoles en 1780. Un bicentenario olvidado.

Bradley, Rosemary D.: The failure of accomodation: Religion conflicts between Presbyterians and Independents in the Westminster Assembly 1643–1646. – The Journal of Religious History XII, 1982, 23–47; p. 48–61: Rennie, Sandra: Virginia's Baptist persecution, 1765–1778; p. 62–73: Neitzel, Sarah C.: The Salzburg Catholic Gesellenverein: An alternative to socialism.

Isaacs, Tina: The Anglican hierarchy and the Reformation of **Manners 1688–1738**. – JEH XXXIII, 1982, 391–411.

Köster, Heinrich M.: Paradies, Ur- und Erbsünde im Denken repräsentativer Theologen der Aufklärungszeit. – TrThZ XCI, 1982, 195–205. 281–290.

Williams, David R.: Horses, pigeons, and the therapy of conversion: A psychological reading of Jonathan **Edwards**'s theology. – HThR LXXIV, 1981, 337–352.

Fern, Richard L.: **Hume**'s critique of miracles: An irrelevant triumph. – Religious Studies, XVIII, 1982 337–354.

Thielicke, Helmut: **Goethe** und das Christentum. – Mchn, Zü: Piper 1982. 107 S.; kart. DM 20,–.

Johann Michael **Sailer** und seine Zeit. Hrsg. von Georg Schwaiger und Paul Mai. – Rgb: Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte 1982. 437 S. = Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg XV.

Johann Michael **Sailer** – zum 150. Todestag im Jahr 1982. – Zur Geschichte der Augsburger Bistumspatrone **Ulrich** und **Afra**. – Weitere Aufsätze zur Bistumsgeschichte. – Augsburg: Verl. des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte 1982. 325 S., zahlr. Abb. auf Taf. = Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte XVI.

Schäfer, Philipp: Johann Michael Sailer in seinen Dillinger Religionskollegien. Ein Beitrag zur Theologie des frühen Sailer. – MThZ XXXIII, 1982, 161–176.

Kent, John H. S.: The end of the line? The development of Christian theology in the last two centuries. – Lo: SCMPr. 1982. 134 p.; £ 4,50.

Drabble, John E.: Mary's Protestant and Elizabeth's Catholic traitors in the age of Catholic emancipation. – ChH LI, 1982, 172–185; p. 186–197: Altholz, Josef L.: The mind of Victorian Orthodoxy: Anglican responses to "Essays and Reviews", 1860–1864.

200 [Zweihundert] Jahre **Toleranzpatent** II. – Klagenfurt: Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten 1982. 302 S. 1 Kt. = Carinthia I, 172.

Landau, Peter: Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II. – ÖAKR XXXII, 1981, 187–203.

Penzel, Klaus: The Reformation goes West: The notion of historical development in the thought of Philip **Schaff**. – JR LXII, 1982, 219–241; p. 335–358: Devenish, Philip E.: Divinity and dipolarity: Thomas **Erskine** and Charles **Hartshorne** on what makes God "God"; p. 359–375: Stenger, Mary Ann: Paul **Tillich**'s theory of theological norms and the problems of relativism and subjectivism.

Olaechea, Rafael: El cardenal **Lorenzana** y los ex jesuitas (Arévalo, Masdeu, Luengo, Bolgeni). Cartas de Arévalo a Lorenzana, 1793–1796. – AHSJ LI, 1982, 80–160.

Hasler, Ueli: Beherrschte Natur. Die Anpassung der Theologie an die bürgerliche Naturauffassung im 19. Jh. (**Schleiermacher, Ritschl, Herrmann**). – Bern, Ffm: Lang 1982. 367 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie IL; kart. sfr 66,– [Diss., Basel]

Collenberg, Adolf: Die de Latour von Brigels in der Bündner Politik des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte **Graubünden**s von 1800–1851 und des aufgeklärten bündnerischen liberalen Katholizismus. – Bern, Ffm: Lang 1982. 216 S. = Europäische Hochschulschriften III, 168; kart. sfr 38,90.

Friedman, R. Z.: **Kierkegaard**: First existentialist or last Kantian? – Religious Studies XVIII, 1982, 159–170; p. 171–175: Levine, Michael P.: Why the incarnation is a superfluous detail for Kierkegaard.

Anz, Wilhelm: Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie. – ZThK LXXIX, 1982, 451–482.

Horvath-Peterson, Sandra: Abbé Georges **Darboy**'s *Statistique Religieuse du Diocèse de Paris* ‹1856›. – CHR LXVIII, 1982, 401–450.

Quigley, Michael A.: Ernst **Troeltsch** and the problem of the historical absolute. – HeythrJ XXIV, 1983, 19–37.

Arnal, Oscar L.: The nature and success of Breton Christian democracy: The example of *L'Ouest-eclair.* – CHR LXVIII, 1982, 226–248; p. 451–468: Janick, Herbert: Catholicism and culture: The American experience of Thomas Lawrason **Riggs**, 1888–1943.

Gatz, Erwin: Die Vorverhandlungen zur Gründung der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität **Straßburg** ‹1898–1902›. – RömQu LVII, 1982, 86–129.

Hunt, James C.: „Die Parität in Preußen" (1899): Hintergrund, Verlauf und Ergebnis eines Aktionsprogramms der **Zentrumspartei**. – HJ CII, 1982, 418–434.

9. Neueste Zeit

Morsey, Rudolf: Am Vorabend der November-Revolution von 1918. Der Aufstand der „Hinterbänkler" in der Zentrumsfraktion des Reichstags am 7. November 1918. – HJ CII, 1982, 450–467.

Harvey, Charles E.: John D. **Rockefeller**, Jr., and the Interchurch World Movement of 1919–1920: A different angle on the ecumenical movement. – ChH LI, 1982, 198–209.

Bloedhorn, Klaus: Untertan der Obrigkeit? Baptisten und Brüdergemeinden 1933–1950. – Witten-Stockum: Verlag am Szeinberg 1982. 175 S.

Martensen, Katherine: Region, religion, and social action : The Catholic Committee of the South, 1939–1945. – CHR LXVIII, 1982, 249–267.

Ottati, Douglas F.: Meaning and method in H. Richard **Niebuhr**'s theology. – (Wash, D.C.:) Univ. Press of America (1982). X, 216 p.; $ 10,95 [Diss., Chicago]

Walsh, Michael J.: Ecumensim in war-time Britain. The sword of the spirit and religion and life, 1940–1945. – HeythrJ XXIII, 1982, 243–258. 377–394.

Ayali, Meir: Responsen ohne Entscheidung zur Zeit des Holocaust. – Kairos N.F. XXIV, 1982, 37–45.

Annala, Pauli: Transparency ot time. The structure of time-consciousness in the theology of Paul **Tillich**. – Helsinki: Luther-Agricola-Society 1982. XI, 158 p. = Publications of Luther-Agricola-Society B XII; FM 65,–.

Jüngel, Eberhard: **Barth**-Studien. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 347 S. = Ökumenische Theologie IX.

Pope, Earl A.: The Orthodox Church in Romania. – OstkSt XXXI, 1982, 297–310.

Valentini, Eugenio: Alla ricerca della fede. Il chiaroscuro tragico nel carteggio Camilleri–Pastore. – Sales XLIII, 1981, 595–631; XLIV, 1982, 479–528.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Verbeek, Léon: Les Salésiens de l'Afrique Centrale. Bibliographie 1911–1980. – R: LAS 1982. 141 p.

Gründer, Horst: Christliche Mission und deutscher Imperialismus, 1884–1914. Eine politische Geschichte iher Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit unter bes. Berücks. Afrikas und Chinas. – Pad: Schöningh 1982. 444 S. = Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart; DM 82,–.

Verstraelen-Gilhus, Gerdien: From Dutch Mission Church to Reformed Church in **Zambia**. The scope for African leadership and initiative in the history of a **Zambian Mission Church**. – Franeker: Wever (1982). 366 p.

Crow, Paul A., Jr.: Christian unity: Matrix for mission. – NY: Friendship Pr. 1982. 119 p.; $ 4,95.

Pieris, Aloysius, SJ: The place of non-christian religions and cultures in the evolution of a Third-World religion. – East Asian Pastoral review XIX, 1982, 5–33; p. 34–58: Results of the SEDOS Seminar on the future of mission, Rome, march 1981.

Islam in local contexts. Ed. By Richard C. Martin. – Lei: Brill 1982. XI, 118 p. = Contributions to Asian studies XVII; hfl 68,–.

Rizzardi, Giuseppe: Il problema della **cristologia coranica**. Storia dell 'ermeneutica cristiana'. – Mil: Istituto Propaganda Libraria 1982. 189 p. = Fede e cultura. Testi; Lire 12 000.

Sanon, Anselme Titianma – René Luneau: Enraciner l'Evangile. Initiations africaines et pédagogie de la foi. – P: Ed. du Cerf 1982. 225 p. = Collection «Rites et symboles» XIV; F 67,–.

Black Americans and the missionary movement in **Africa**. Ed. by Sylvia M. Jacobs. – Westport: Greenwood 1982. 255 p. = Contributions to Afro-American & African studies LXVI; $ 27,50.

Pobee, John S.: Tendenzen der afrikanischen Theologie heute. – Zeitschrift für Mission VIII, 1982, 198–204; S. 205–209: Wambutda, Daniel N.: Grundlinien für eine Theologie der dritten Welt; S. 210–219: Sempebwa, J. W.: Religiöse Bewegungen und die Suche nach neuen Identitäten in Afrika.

Beidelman, T(homas) O(wen): Colonial evangelism. A socio-historical study of an East African mission at the grassroots. – Bloomington: Indiana Univ. Pr. (1982). XIX, 274 p.

Hodgson, Janet: Mission and Empire: a case study of convergent ideologies in 19th century Southern Africa. – Journal of Theology for Southern Africa XXXVIII, 1982, 34–48; p. 49–58: Ashley, M. J.: Features of modernity. Missionaries and education in South Africa.

Marapu und Karitu. Mission und junge Kirche auf der Insel **Sumba**. Hrsg.: H.-J. May [u. a.] – Bonn: Hofbauer-Verl. 1982. 143 S.

Tibesar, Antonine S.: The suppression of the religious orders in **Peru, 1826–1830** or the King versus the Peruvian Friars: The King won. – The Americas XXXIX, 1982, 205–237.

Mampila, A.: Les Eglises du **Sud** a la recherche d'une ecclésiologie œcuménique. Question posée après la réunion de Foi et Constitution à Lima. – Revue Africaine de Théologie VI, 1982, 69–83.

Smith, Brian H.: The Church and politics in **Chile**. Challenges to modern Catholicism. – Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press (1982). XIII, 383 p.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Hasenfratz, Hans-Peter: Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum **sozialen Tod** in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogen. Strafopfertheorie. – Lei: Brill 1982. XII, 167 S. = Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXIV; hfl 62,–.

Sundén, Hjalmar: Religionspsychologie. Probleme und Methoden. Aus dem Schwedischen übers. von Horst Reller. – Stu: Calwer Verlag (1982). 228 S.

The other side of God. A polarity in world religions. Ed. by Peter L. Berger. – Garden City, NY: Anchor Press 1981. VIII, 302 p.; $ 7,95; [cont.:] p. 3–27: Berger L.: Problem and agenda; p. 28–47: Fishbane, Michael: Israel and the "Mothers"; p. 48–60: Kee, Howard Clark: The conversion of Paul: Confrontation or interiority? p. 61–73: Pagels, Elaine: The Orthodox against the Gnostics: Confrontation and interiority in Early Christianity; p. 74–103: Cousins, Ewert H.: Francis of Assisi and Bonaventure: Mysticism and theological interpretation; p. 104–130: Green, Arthur: **Hasidism**: Discovery and retreat; p. 131–154: Böwering, Gerhard: The Islamic case: A Sufi vision of existence; p. 157–181: Eck, Diana: The dynamics of Indian symbolism; p. 182–207: Carman, John B.: **Hindu Bhakti** as a middle way; p. 208–251: Thurman, Robert A. F.: Confrontation and interior realization in Indo-Tibetan Buddhist tradtions; p. 252–272: Unno, Taitetsu: The nature of religious experience in **Shin Buddhism**; p. 284–304: Cox, Harvey: The battle of the Gods? A concluding unsystematic postscript.

Erlösung in Christentum und Buddhismus. Von Fritz Buri (u. a.). ‹Hrsg.:› Andreas Bsthe. – Mödling: St. Gabriel (1982). 200 S. = Beiträge zur Religionstheologie III; kart. DM 40,–; [enth.:] S. 11–31: Buri, Fritz: Dialog als theologisches Prinzip; S. 32–51: Dumoulin, Heinrich: Christentum und Buddhismus in der Begegnung: S. 52–71: Henrici, Peter: Der erlösungsbedürftige Mensch; S. 73–87: Dhirasekera, Jotiya: Die individuale und soziale Dimension der Erlösung im Buddhismus; S. 88–111: Nakamura, Hajime: Der Erlösungsprozeß im Buddhismus; S. 112–127: Rahner, Karl: Das christliche Verständnis der Erlösung; S. 128–146: Pannenberg, Wolfhart: Auf der Suche nach dem wahren Selbst; S. 147–174: Füglister, Notker: Grundweisen biblischer Heilserfahrung; S. 175–193: Takeuchi, Yoshinori: Die Bedeutung der ‚anderen Kraft' im buddhistischen Heilspfad.

Doctrine de la non-dualité «advaita-vâda» et christianisme. Jalons pour un accord doctrinal entre l'église et le **Vedânta**. [Par] un moine d'Occident. Préface de Jean Tourniac. – P: Dervy 1982. 161 p. = Mystiques et religions.

Poirier, Paul-Hubert: L'Hymne de la perle des **Actes** de **Thomas**. Introduction, texte, traduction, commentaire. – Louvain-la-Neuve: (Univ. Cathol. de Louvain) 1981. 462 p. = Homo religiosus VIII.

Fossum, Jarl Egil: The name of God and the angel of the Lord. The origins of the idea of intermediation in **Gnosticism**. De naam van God en de Engel des Heren met een samenvatting in het Nederlands. – Utrecht 1982: Elinkwijk. VII, 564 p.; hfl 155,– [Diss., Utrecht]

Metuh, Emefie Ikenga: God and man in African religion. A case study of the **Igbo** of **Nigeria**. – Lo [e. a.:] Chapman (1981). XIV, 181 p., 2 cartes, 10 fig.

Sinaga, Anicetus B.: The **Toba-Batak** High God. Transcendence and immanence. – St. Agustin: Anthropos Institute 1981. 264 p. = Studia Instituti Anthropos XXXVIII; kart. DM 35,–.

Gruber, Elmar: Tranceformation. **Schamanismus** und die Auflösung der Ordnung. – Bas: Sphinx Verlag (1982). 487 S., zahlr. Abb. im Text.

VI. Religionsphilosophie

Morreall, John: The aseity of God in St. **Anselm**. – Studia theologica XXXVI, 1982, 37–47.

Longuenesse, Béatrice: **Hegel** et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence. – P: Vrin 1981. 217 p. = Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie; F 60,– [Diss., Paris]

Becker, Gerhold: Religion und Philosphie. Anmerkungen zu Hegels Begriff der Offenbarung. – Communicatio fidei. Festschrift für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 229–239; S. 267–276: Kaiser, Philipp: Von der Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen; S. 277–284: Mordstein, Friedrich: Philosophie, Theologie, Atheismus in ihrer unlöslichen Verbindung bei **Nietzsche**; S. 313–326: Weier, Winfried: Religion als Höhepunkt existentiellen Menschseins.

Schmidt, Erik: Hegel und die kirchliche Trinitätslehre. – NZSystTh XXIV, 1982, 241–260.

Milano, Andrea: Deus immutabilis. L'infinita differenza qualitativa e l'immutabilità di Dio in **Kierkegaard**. – Parola e Spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani . . ., Brescia (1982), 1451–1477; p. 1479–1495: D'Amore, Benedetto: La funzione della filosofia nel cristianesimo. L'Enciclica *Aeterni Patris* nel suo primo centenario.

Besieger Gottes und des Nichts. **Nietzsches** fortdauernde Provokation. Hrsg. von Eugen Biser. Mit Beitr. von Eugen Biser (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 102 S. = Schriften der Katholischen Akademie in Bayern CVIII; kart. DM 18,–; [enth.:] S. 11–23: Ross, Werner: Nietzsche heute – von der Person zum Werk; S. 24–51: Salaquarda, Jörg: Das wahre Selbst über dir; S. 52–83: Figl, Johann: Die Religion als Kulturphänomen – Gegenstand der Kritik Nietzsches; S. 84–102: Biser, Eugen: Nietzsches theologische Provokation.

Boné, Édouard: La vision dynamique de **Teilhard** de **Chardin** sur l'univers. – RTL XIII, 1982, 163–185; p. 186–204: Martelet, Gustave: Les grandes intuitions chrétiennes de Teilhard.

Devenish, Philip E.: Divinity and dipolarity: Thomas **Erskine** and Charles **Hartshorne** on what makes God "God". – Journal of Religion LXII, 1982, 335–358.

Barukinamwo, Matthieu: Edith **Stein**. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale. – Ffm, Bern: Lang (1982). 184 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 169; sfr 46,–.

Petruzellis, Nicola: **Heidegger** tra ateismo e panteismo. – Doctor communis XXXV, 1982, 265–281; p. 305–316: Elders, Leo: St. **Thomas Aquinas** and the problems of speaking about God.

Davies, Brian: An introduction to the philosophy of religion. – Oxf (e. a.:) Oxford Univ. Pr. 1982. 144 p. = OPUS book; £ 6,95.

Gellmann, Jerome: God and theoretical entities: Their cognitive status. – Intern. Journal for philosophy of religion XIII, 1982, 131–142.

McCarthy, Gerald: Meaning, morals and the existence of God. – Horizons IX, 1982, 288–301.

Analytical philosophy of religion in Canada. Ed. by Mostafa Faghfoury. – Ottawa: Ed. de l'Univ. d'Ottawa 1982. 288 p. = Collection philosophica XXII; $ 9,75.

Biser, Eugen: Der schwere Weg der Gottesfrage. – (Düs:) Patmos (Verlag 1982). 158 S.; kart. DM 24,–.

VII. Fundamentaltheologie

Herms, Eilert: Theorie für die Praxis – Beiträge zur Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1982). 396 S.; kart. DM 48,–.

Kraus, Hans-Joachim: Theologische Religionskritik. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1982. 278 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie II; kart. DM 31,50.

Valentini, Donato: L'Enciclica «Redemptor Hominis» e la Teología Fondamentale. – Sales XLIV, 1982, 129–147.

Brümmer, Vincent: Theology and philosophical inquiry. An introduction. – (Lo [e. a.:]) M(acMillan 1981). 306 p.; paper $ 16,90.

Cahill, P. Joseph: Mended speech. The crisis of religious studies and theology. – NY: Crossroad (Publ. Comp. 1982.) 199 p.

Tracy, David: The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralisme. – NY: Crossroad (1981). XIV, 467 p.; $ 24,50.

Lindgens, Godehard: Pluralismus und Christentum. Studie zur katholischen Theorie über das Verhältnis von Pluralismus und Wahrheit. – FZPhTh XXIX, 1982, 465–487.

Taylor, Mark C.: Deconstructing theology. – (NY:) The Crossroad Publ. Comp; (Chico, CA:) Scholars Press (1982). XXI, 129 p. = American Academy of Religion. Studies in religion XXVIII; $ 12,95.

Thils, Gustave: Pour une théologie de structure planétaire. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1982. 80 p. = Cahiers de la Revue Théologique de Louvain VI.

Neuhaus, Gerd: Transzendentale Erfahrung als Gesichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an **Rahners** Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive **transzendentaler Theologie**. – Düs: Patmos Verlag (1982). 376 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 54,– [Diss., Bochum]

Peters, Ted: Methode und System in der heutigen amerikanischen Theologie. – KuD XXIX, 1983, 2–46.

Sokolowski, Robert: The God of faith and reason. Foundations of Christian theology. – Notre Dame (, Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Press (1982). XIV, 172 p.; $ 5,25.

Smith, Wilfried Cantwell: Towards a world theology. Faith and the comparative history of religion. – Phil: Westminster Pr. (1981). VI, 206 p.; $ 20,–

Alemany, José J. – Xavier Quinzá: Aportaciones de una teoria del texto a la teología narrativa. – EE LXVII, 1982, 183–205.

Bleickert, Günter: Unterwegs zur Heimat. Eine fundamentalekklesiologische Kritik. – Communicatio fidei. Festgabe für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 89–98; S. 99–110: Fries, Heinrich: Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Leidensproblematik; S. 147–162: Kern, Walter: Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in neueren Modellen; S. 163–174: Lehmann,

Ratschow, Carl Heinz: Jesus Christus. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 284 S. = Handbuch systematischer Theologie V.

Hillenbrand, Karl: Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus. – Wü: Echter Verlag (1982). XIX, 771 S.; kart. DM 98,– [Diss., Gregoriana]

Hauke, Manfred: Die Problematik um das **Frauenpriestertum** vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1982). 496 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVI; Lw. DM 68,– [Diss., München]

Auer, Johann: Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament. – Rgb: Pustet 1983. 424 S. = Kleine katholische Dogmatik VIII; kart. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Das priesterliche **Amt** der Kirche. – MThZ XXXIV, 1983, 22–36.

Toinet, Paul: L'ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme. – (P:) FAC Éd. (1981). 187 p. = Théologie nouvelle; F 59,–.

VIII. Dogmatik

Anderson, Ray S(herman): On being human. Essays in theological anthropology. – GrR (, Mich.): Eerdmans (1982). IX, 234 p.; $ 9,95.

Dubarle, A.-M.: Le **péché original**. Perspectives théologiques. – P: Ed. du Cerf 1983. 180 p. = Cogitatio fidei CXVIII; F 94,–.

Blanco Clendon, Fernando: La hermeneutica moderna y el Decreto tridentino sobre el pecado original. – Studium XXII, 1982, 261–302.

Gherardini, Bruno: Tematiche ecclesiologico-tomistiche. – Sapienza XXXV, 1982, 327–344; p. 345–357: Gillon, L. B., OP: La dottrina del peccato originale ieri e oggi.

Jenson, Robert W.: The triune identity. God according to the Gospel. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIV, 191 p.; $ 16,95.

Ganoczy, Alexandre: Der **Heilige Geist** als Kraft und Person. – Communicatio fidei. Festgabe für Eugen Biser . . ., Rgb (1983), 111–124; S. 125–138: Hahn, Ferdinand: Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender.

Bilaniuk, Petro B. T.: Theology and economy of the Holy Spirit. An eastern approach. – Bangalore: Dharmaram Publ. (1981). XI, 218 p. = Placid lecture series II; Rs 35,–.

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. 2., wesentl. veränderte Aufl. Bd. V: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche. Teil-Bd. 5: **Maria**, Mutter Christi und Mutter der Kirche. Bd. VI: Gott als der durch Christus Vergebende und als der Vollender. Teil-Bd. 1: Gott als der durch Christus Vergebende. Teil-Bd. 2: Gott der Vollender. – St. Ottilien: EOS Verl. (1982). XIV, 344 S.; XVII, 338 S.; XVI, 354 S.

Salgado, Jean-Marie: La foi de l'Immaculée Mère de Dieu. – Div XXVII, 1982, 9–43.

Ratschow, Carl Heinz: Jesus Christus. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 284 S. = Handbuch systematischer Theologie V.

Hillenbrand, Karl: Heil in Jesus Christus. Der christologische Begründungszusammenhang im Erlösungsverständnis und die Rückfrage nach Jesus. – Wü: Echter Verlag (1982). XIX, 771 S.; kart. DM 98,– [Diss., Gregoriana]

Hauke, Manfred: Die Problematik um das **Frauenpriestertum** vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung. – Pad: Bonifatius-Druckerei (1982). 496 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVI; Lw. DM 68,– [Diss., München]

Auer, Johann: Die Kirche – das allgemeine Heilssakrament. – Rgb: Pustet 1983. 424 S. = Kleine katholische Dogmatik VIII; kart. DM 28,–.

Hödl, Ludwig: Das priesterliche **Amt** der Kirche. – MThZ XXXIV, 1983, 22–36.

Toinet, Paul: L'ordre sacerdotal et l'avenir de l'homme. – (P:) FAC Éd. (1981). 187 p. = Théologie nouvelle; F 59,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Nelson, E. Clifford: The rise of World **Lutheranism**. An American perspective. – Phil: Fortress Pr. (1982). XXI, 421 p.; $ 24,95.

Gerrish, B.: The old Protestantism and the new: essays on the Reformation heritage. – Chic: Univ. of Chicago Pr. 1982. 222 p.; $ 35,–

Rome and the **Anglican**s. Historical and doctrinal aspects of Anglican – Roman Catholic relations. [By] J. C. H. Arding [e. a.] Ed. with a postscript by Wolfgang Haase. – B, NY: de Gruyter 1982. 301 p.; Lw. DM 138,–; [cont.:] p. 1–53: Loades, D. M.: Relations between the Anglican and Roman Catholic Churches in the 16th and 17th centuries; p. 55–142: Aveling, J. C. H.: The English clergy, Catholic and Protestant, in the 16th and 17th centuries; p. 143–281: McAdoo, H. R.: Anglican/Roman Catholic relations, 1717–1980. A detection of themes; p. 283–289: Haase, W.: Rome and the Anglicans – The Anglicans and Rome. Editor's postscript.

Salachas, Dimitri: Les Eglises soeurs Catholique-Romaine et Orthodoxe en dialogue théologique officiel. Réflexions, perspectives, problèmes. – Nicolaus X, 1982, 103–132.

Thurman, Joyce V.: New wineskins. A study of the House Church Movement. – Ffm, Bern: Lang (1982). 109 p. = Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums XXX; sfr 27,–.

Ramers, Peter: Der „Absolutheitsanspruch des Christentums" und der Dialog mit den nicht-christlichen Religionen. – Verbum SVD XXIII, 1982, 211–244.

Left, James L.: Papal infallibility and the Marian dogmas: An introduction. – One in Christ XVIII, 309–340; p. 348–384: Ecumenical notes and documentation. Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order, Lima, 1982.

Löser, Werner: Marienleben und Marienfrömmigkeit in der katholischen Kirche – nach neueren lehramtlichen Verlautbarungen. – OeRu XXXI, 1982, 411–424; S. 424–442: Baschekis, Athanasios: Die Gottesmutter, Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche; S. 433–461: Ritschl, Dietrich: Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie.

Cobb, John B., Jr.: Beyond dialogue. Toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism. – Phil: Fortress Pr. (1982). XIII, 156 p.

Thompson, Betty: A chance to change. Women and men in the Church. – Phil: Fortress Pr.; Genève: World Council of Churches (1982). 112 p.; $ 4,95.

Huntston Williams, George: The ecumenical intentions of Pope **John Paul II.** – HThR LXXV, 1982, 141–176.

Howell, Jean: Im Glauben handeln. Der ökumenische Rat der Kirchen seit 1975. – Genf: Ökum. Rat der Kirchen; Ffm: Lembeck 1982. 145 S.; DM 15,80.

Evangelium – Sakramente – Amt und Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. Hrsg. von Karl Lehmann u. Edmund Schlick. – Frb/B: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 192 S. = Dialog der Kirchen II; kart. DM 35,–; [enth.:] S. 13–27: Iserloh, Erwin: Kirche, Kirchengemeinschaft und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana; S. 28–57: Kasper, Walter: Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der Confessio Augustana; S. 58–79: Lohse, Bernhard: Die Einheit der Kirche nach der Confessio Augustana; S. 80–108: Lohse, Bernhard: Die Stellung zum Bischofsamt in der Confessio Augustana; S. 109–121: Schlink, Edmund: Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession; S. 122–163: Hauschild, Wolf-Dieter: Das Selbstverständnis der Confessio Augustana und ihre kirchliche Relevanz im deutschen Protestantismus; S. 164–183: Lehmann, Karl: Die spezifische Form des „Bekenntnisses" aus der Sicht der katholischen Tradition; S. 184–192: Gemeinsame Erklärungen des Arbeitskreises. Zeichen der Einheit der Kirche im Anschluß an die Confessio Augustana. Evangelium – Sakramente – Amt.

Lanne, Emmanuel: La contribution du cardinal **Bea** à la question du baptême et l'Unité des chrétiens. – Irenikon LV, 1982, 471–499; p. 499: Summary.

X. Moraltheologie

Geraghty, Richard P.: The object of moral philosophy according to St. **Thomas Aquinas**. – Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1982. X, 139 p.; paper $ 7,75.

Erfahrung, Glaube und Moral. Hrsg. von Josef Blank und Gotthold Hasenhüttl. Mit Beiträgen von Alfons Auer (u. a.). – Düs: Patmos Verlag (1982). 224 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80; [enth. u. a.:] S. 9–21: Böckle, Franz: Recht und Sittlichkeit. Der Maßstab der Sittlichkeit im Rechtsdenken der Gegenwart; S. 22–35: Auer, Alfons: Zur Kritik an der Rezeption des Autonomie-Begriffs in die theologische Ethik; S. 36–50: Mieth, Dietmar: Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik; S. 51–75: Dreier, Wilhelm: Christliche Sozialethik angesichts der Grenzen des Wachstums; S. 76–102: Peukert, Helmut: Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse; S. 103–122: Gniffke, Franz: **Kant**s Deutung des Sündenfallmythos; S. 123–139: Funk, Rainer: Glaubenshaltung im Verzicht auf Haben. Zur Hermeneutik der jesuanischen Lebenspraxis; S. 140–162: Blank, Josef: Gottes Recht will des Menschen Leben. Zum Problem der Menschenrechte in der Bibel.

Fraling, Bernhard: Theologische Begründung ethischen Verhaltens. – Evolutionstheorie und ethische Fragestellung . . ., (Rgb 1981), 141–162.

Relativism, cognitive and moral. Ed. with introduction by Jack W. Meiland and Michael Krausz. – Notre Dame (, Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1982). X, 260 p.; $ 8,95.

Drewermann, Eugen: Psychoanalyse und Moraltheologie. Bd. I: Angst und Schuld. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 205 S.; kart. DM 29,80.

Bednarski, Felix W., OP: La vérité des normes de l'éthique eudémoniste. – Angelicum LIX, 1982, 571–601.

Díaz, Carlos: La felicidad y la virtud. – Revista Agustinidad XXIII, 1982, 95–127.

Virt, Günter: **Epikie** – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine histor.-system. Untersuchung zu **Aristoteles**, **Thomas** v. **Aquin** u. Franz **Suarez**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. 1983. 299 S. = Tübinger theologische Studien XXI; kart. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Tübingen]

Demmer, Klaus, MSC: Der Anspruch der **Toleranz**. – Greg LXIII, 1982, 701–720.

Zalba, Marcelino, SJ: Cooperatio materialis ad malum morale. – PerRMCL LXXI, 1982, 411–441; p. 443–460: Cuyás, Manuel, SJ: Sic dicta «Dichotomia» sub aspectu morali.

Martínez Albiach, Alfredo: Teología del **cuerpo**. – Burgense XXXII, 263–297; p. 425–453: Martínez Albiach, A.: Teología del **sexo**.

Gaffney, James: The Vatican declaration on **euthanasia** & some reflections on Christian ethical methodology. – Thought LVII, 1982, 413–421; p. 422–437: Derr, Patrick: Who shall live? Who shall die? Who shall play God? Some reflections on euthanasia; p. 438–448: Varga, Andrew: The ethics of infant euthanasia; p. 449–464: Rowntree, Stephen: Ethical issues of life & death: A review article; p. 465–475: Meilaender, Gilbert: Euthanasia & Christian vision; p. 476–483: Paris, John J.: Brain death, death & euthanasia; p. 484–501: Santurri, Edmund N. – William Werpehowski: Substituted judgment & the terminally-ill incompetent; p. 502–513: Maguire, Daniel: The revolution in death consciousness.

Sailer, Martin: **Medizin** in christlicher Verantwortung. Sittliche Orientierungen in päpstlichen Verlautbarungen und Konzilsdokumenten. – Pad (u. a.): Schöningh 1982. 247 S. = Abhandlungen zur Sozialethik XXI; kart. DM 28,– [Diss., München]

Monti, Joseph: Ethics and public policy. The conditions of public moral discourse. – Wash, D. C.: Univ. Pr. of America 1982. 274 p.; $ 21,–.

Malloy, Edward A., CSC: The Christian ethicist in the community of faith. – ThSt XLIII, 1982, 339–427; p. 428–446: Winters, Francis X., SJ: Nuclear deterrence morality: Atlantic community bishops in tension; p. 447–467: Langan, John, SJ: The American hierarchy and nuclear weapons.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

López-Gay, Jesus: Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario. – Estudios Trinitarios XV, 1982, 151–173; p. 175–216: Muñiz Rodríguez, Vicente: El misterio trinitario en **Dionisio Areopagita** y su influencia en la mística española del siglo de oro; p. 217–239: Rodríguez, José Vicente: Trinidad y vida mística en San **Juan** de **la Cruz**; p. 241–260: Herräiz, Maximiliane: Vida mística en Santa **Teresa** de **Jesús**. Culminación del proceso de comunicación divina.

Eno, Robert B., SS: **Augustine** the pastor and the isolation of the saints. – AmBenRev XXXIII, 1982, 349–375; p. 394–422: O'Hare, Colman: Dunstanus Sage: England and the Old Norse Church.

Covi, E.: Il Dio di **Francesco** e dell'uomo moderno. Convergenze e divergenze. – Laurentianum XXIII, 1982, 1–39; p. 40–76: Rotzetter, A.: Gott in der Verkündigung des Franz von Assisi; p. 77–101: Iriarte, L.: Dios el Bien, fuente de todo bien, según san Francisco; p. 102–132: Matura, Th.: «Mi pater sancte». Dieu comme père dans les écrits de François; p. 133–195: Optato van Asseldonk: Lo spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di Francesco; p. 196–232: Teixeira, C. M.: Deus na esperiência pessoal de s. Francisco de Asis; p. 233–262: Izzo, L.: Dio nell'esperienza personale di Francesco d'Assisi secondo il suo «Testamento»; p. 263–285: Van Dijk, W. Ch.: La volonté de Dieu dans la spiritualité franciscaine; p. 286–311: Egger, W.: «Verbum in corde – cor ad Deum». Analyse und Interpretation von RegNB XXII; p. 312–375: Lehmann, L.: «Gratias agimus tibi». Structure and content of chapter XXIII of the Regula non bullata; p. 376–403: Schmucki, O.: Spiritus orationis et actionis humanae compositio ad mentem s. Francisci Assisiensis; p. 404–413: Blasucci, A.: «In caritate quae Deus est». Dio-amore negli scritti di s. Francesco d'Assisi; p. 414–423: Optato van Asseldonk: Maria sposa dello Spirito Santo secondo Francesco d'Assisi.

Sinclair, Keith Val.: French devotional texts of the Middle ages. A bibliographical manuscript guide. Suppl. I. – Westport: Greenwood Pr. 1982. 234 p.

Spiritualität heute und gestern. Internationaler Kongreß vom 4. bis 7. August 1982. Bd. I. Hrsg. von James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1982. IV, 236 S. = Analecta Cartusiana XXXV; [enth.:] S. 1–95: Crook, Eugene J.: Lothario Dei Segni ‹Pope **Innocent III**› *On the four kinds of marriage ‹De quadripartita specie nuptiarum›*: Introduction and translation; S. 97–114: Maisonneuve, Roland: Le langage mystique et son interpretation; S. 115–156: Grill, Leopold, OCist: Mystik und höfische Dichtung; S. 157–166: Ellis, Roger: A note on the spirituality of St. **Bridget** of **Sweden**; S. 167–212: Clark, J. P. H.: English and Latin in the *'Scale of Perfection'* – Theological considerations; S. 213–235: Baier, Walter: Theologische Grundlegung des Kartusianischen Offiziums nach Matthias **Mittner** ‹1575–1632› – Zum Gedenken an seinen 350. Todestag.

Dubois, Jacques: Histoire monastique en France au XII[e] siècle. Les institutions monastiques et leur évolution. – Lo: Variorum Reprints 1982. II,4, 342 p. = Collected studies series 161.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Bd. I: Geistliche Schriften. – Ffm: Knecht 1982. 304 S.; geb. DM 34,–.

Zeitz, James W.: Spirituality and analogia entis according to Erich **Przywara**, SJ. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. 346 p.; $ 26,25.

Dale, Alzina Stone: The outline of sanity. A biography of G(ilbert) K(eith) **Chesterton**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XVI, 354 p. with tables; $ 18,95.

Vater-unser Bibliographie – The Lord's Prayer. A bibliography. Hrsg. von Monica Dorneich. Jubiläumsgabe der Stiftung Oratio Dominica, Freiburg i. Br., 1982 . . . – (Frb/B: Herder 1982). 240 S.

Ducharme, Alfred: Une dynamique communautaire de la foi. ‹La communauté religieuse.› – Montr: Bellarmin 1982. 248 p.

Mieth, Dietmar: Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns. – Mchn: Kösel (1982). 214 S.; kart. DM 24,80.

Gardet, Louis – Olivier Lacombe: L'expérience du soi. Etude de mystique comparée. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1981). 392 p.; F 138,–.

Holmes, Urban Tigner: Spirituality for ministry. – NY: Harper & Row 1982. 198 p.; $ 12,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Droulers, Paul: Cattolicesimo sociale nei secoli XIX e XX. Saggi di storia e sociologia. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1982. XV, 539 p. = Politica e storia XLIX; Lire 40 000.

Bentley, James: Between Marx and Christ. The dialogue in German-speaking Europe 1870–1970. – (Lo:) Verso (Editions 1982). XIV, 191 p.; £ 3,95.

Curran, Charles E.: American Catholic social ethics: twentieth-century approaches. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr.; NY: Harper & Row 1982. 353 p.

Cousineau, Jacques: L'église d'ici et le social **1940–1960**. [Tom.] I: La commission sacerdotale d'études sociales. – Montr: Bellarmin 1982. 287 p.

Fowler, Robert Booth: A new engagement. Evangelical political thought, **1966–1976**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). X, 298 p.; $ 13,95.

Krims, Adalbert: **Wojtyla**: Politik und Programm des Papstes. – Köln: Pahl-Rugenstein 1982. 181 S. = Kleine Bibliothek CCXLVII; kart. DM 14,80.

Williams, George Huntston: **John Paul II**'s concepts of church, state and society. – Church and State XXIV, 1982, 463–496; p. 497–524: Dipboye, Carolyn Cook: The Roman Catholic church and the political struggle for human rights in **Latin America**, **1968–1980**.

Giers, Joachim: Das «Evangelium» und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken Johannes Pauls II. – MThZ XXXIII, 1982, 261–280.

L'enciclica „**Laborem exercens**" e la società industriale. Incontro di studio tra la Civiltà Cattolica e Confindustria. – R: (Editore S.I.P.I.) 1982. 103 p. = La Civiltà Cattolica. N. 3177 – Supplemento.

Bleibendes und Veränderliches in der katholischen Soziallehre. Anton **Burghardt** zum Gedächtnis. Hrsg. von Alfred Klose und Gerhard Merk. – B: Duncker & Humblot 1982. 162 S.; kart. DM 56,–; [enth.:] S. 9–25: Merk, Gerhard: Zur Zielordnung; S. 27–37: Utz, Arthur F.: Zur Wirtschaftsordnung; S. 39–46: Brusatti, Alois: Zur internationalen Wirtschaftsordnung; S. 47–58: Mikl-Horke, Gertraude: Zur Betriebsordnung; S. 59–72: Schmitz, Wolfgang: Zur Geldordnung; S. 73–80: Weiler, Rudolf: Zur Grundwertordnung; S. 81–93: Kimminich, Otto: Zur Rechtsordnung; S. 95–105: Schambeck, Herbert: Zur Staatsordnung; S. 107–118: Köck, Heribert Franz: Zur Völkerrechtsordnung; S. 119–131: Klose, Alfred: Zur Kulturordnung; S. 133–143: Zapotoczky, Klaus: Zur Familienordnung; S. 145–151: Zsifkovits, Valentin: Zur Friedensordnung.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Kirche. – Konrad Deufel: Sozialstaat und christliche Diakonie. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 183 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Teilbd. XV.

Schrems, John, SJ: Revolutionary theology and political thought. – Thomist XLVI, 1982, 347–369.

Séguy, Jean: Charisme, sacerdoce, fondation: autour de L. G. de Monfort. – SocComp XXIX, 1982, 5–24; p. 25–40: Wallis, Roy: The social construction of **charisma**; p. 41–58: Léger, Danièle: Charisma, utopia and communal life. – The case of neorural Apocalyptic communes in France; p. 59–74: Baubérot, Jean: Nathan **Söderblom**: un réformateur religieux? p. 75–92: Faure, Guy-Olivier: Charisme et réforme sociale en Inde.

Capmany, José: La persona y el amor de Jesús en la ordenación social. – Scripta theologica XIV, 1982, 449–518.

Fleuriot, Gerard de: Church and human relations in industry. Introduction to the teaching of the church on labour and related masters. – Bangalore: Theol. Publications in India (1981). 209 p.; $ 2,20.

Benne, Robert: The ethic of democratic capitalism. A moral reassessment. – Phil: Fortress Pr. (1981). XI, 267 p.; $ 10,95.

Kann der Christ Marxist sein? Muß er Kapitalist sein? Hrsg. für die Intern. Stiftung Humanum v. Arthur F. Utz. – Bonn: WBV; Bonn: Scientia-Humana-Institut 1982. 133 S. = Humanum; kart. DM 19,–.

XIII. Kirchenrecht

Cunningham, Richard G: An annotated bibliography of the work of the Canon Law Society of America 1965–1980. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America – Canon Law Society of America 1982. V, 121 p.; $ 4,50.

Congar, Yves, OP: Droit ancien et structures ecclesiales. – Lo: Variorum Repr. 1982. IV, 312, 4 p. = Collected studies series 159; £ 26,–.

Minnerath, Roland: Le droit de l'Eglise à la liberté du Syllabus à Vatican II. – P: Beauchesne (1982). 207 p. = Le point théologique XXXIX; F 99,–.

Spinelli, Lorenzo: Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive. In collaborazione con Giuseppe dalla Torre. – Mil: Giuffrè 1982. IV, 154 p.; Lire 8000,–.

Périsset, Jean-Claude: Curé et Presbytérium paroissial. Analyse de Vatican II pour une adaptation des normes canoniques du prêtre en paroisse. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. XXXVII, 450 p. = Analecta Gregoriana CCXXVII = Series Fac. Iuris Canonici-Sectio B, n. XLVI; Lire 26 000.

Campenhausen, Axel Frhr. von – H. J. Erhardt: Kirche, Staat, **Diakonie**. Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts im diakonischen Bereich. – Ha: Verl. des Amtsblattes der Evang. Kirche in Deutschland 1982. 232 S. = Sachbücher der Diakonie I; kart. DM 28,20.

Lombardía, Pedro: La relación entre Derecho canónico y Derecho eclesiástico. – Ius canonicum XXII, 1982, 11–30; p. 221–239: Rouco Varela, Antonio M.: Iglesia universal – iglesia particular.

Corecco, Eugenio: Erwägungen zum Problem der **Grundrechte** des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte. – AkKR CL 1981, 421–453; S. 454–476: Müller, Hubert: **Freiheit** in der kirchlichen Rechtsordnung? Die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Verwirklichung von Freiheit im kanonischen Recht.

Kress, Robert: Membership and leadership in the Church. – Jurist XLII, 1982, 29–69; p. 122–140: Peter, Valentine J.: Divorce, remarriage, and the sacraments *Quod potest debet?*

Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia. – PerRMCL LXXI, 1982, 379–396; p. 397–410: Coccopalmerio, Francesco: Communicatio in Sacris, iuxte Schema novi Codicis.

Lefebvre-Teillard, Anne: Règle et réalité: les nullités de mariage à la fin du Moyen-Age. – RDC XXXII, 1982, 145–155; p. 156–167: Aubert, Jean-Marie: Le synode des évêques face aux difficultés de la famille d'aujourd'hui; p. 167–185: Bernhard, Jean: Le mariage éclaté: qu'est-on en droit d'attendre du Droit canonique?; p. 186–213: Franck, Bernard: Quelques points de jurisprudence récente des officialités britanniques et allemandes.

Damizia, Giuseppe: Il **diaconato** permanente nella nuova normativa giuridica. – Lateranum N.S. XLVIII, 1982, 261–284.

Dammertz, Viktor: Die Institute des geweihten Lebens im neuen Kirchenrecht. – Ordenskorrespondenz XXIII, 1982, 257–283.

Della Rocca, Fernando: Diritto matrimoniale canonico. Tavole sinottiche. Volumine di aggiornamento. – Padova: CEDAM 1982. XVI, 350 p.

Mendoça, Agustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XVI, 1982. 213 p.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Boyle, Leonard E.: Pastoral care, clerical education and canon law, 1200–1400. – Lo: Variorum Reprints 1981. 362 p. = Collected studies series CXXXV.

Werbick, Jürgen: Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger Verl. (1983). 599 S. = Studien zur praktischen Theologie XXVI; kart. DM 59,– [Habil.-Schrift, München]

Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Beiträge zur Theologie der **Sendung**. Hrsg. von Heinrich M(aria) Köster, Manfred Probst. Mit Beiträgen von Franz Courth (u. a.). – Limburg: Lahn-Verlag (1982). 120 S. = Glaube, Wissen, Wirken VI; kart. DM 16,80.

Baumgartner, Isidor: Seelsorgliche Kompetenz als pastoralpsychologisches Bildungsziel. Ein theoretischer und empirischer Beitrag zur pastoral-psychologischen Ausbildung von Seelsorgern. – Passau: Passavia Univ. Verlag (1982). 326 p.; kart. DM 48,– [Diss., Passau]

De Paolis, Velasio, CS: Die Seelsorge für die Menschen unterwegs. Nach dem Motu Proprio "Pastoralis Migratorum Cura" und nach der Instruktion "De Pastorali Migratorum Cura". – Roma: (Pro Manuscripto) 1981. XII, 174 S.

Bolkestein, M. H.: 'Verhelderen' in de praktische theologie. – NThT XXXVII, 1983, 40–54.

Wie wir **Gemeinde** wurden. Lernerfahrungen und Erneuerungsprozesse in der Volkskirche. Hrsg. von Norbert Mette. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)-

Grünewald(-Verlag 1982). 212 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Praxis der Kirche XLI; kart. DM 28,–.

Warnier, Philippe: Nouveaux témoins de l'église. Les communautés de base. – (P: Éd.) Centurion (1981). 132 p.; F 50,–.

Kelley, Arleon L(eigh): Your church: a dynamic community. – Phil: The Westminster Pr. (1982). 120 p.; $ 7.95.

Schmidt-Rost, Reinhard: **Verkündigung** in evangelischen Zeitschriften. Elemente eines publizistisch-homiletischen Prozesses. – Ffm, Bern: Lang 1982. XIII, 246 S. = Erfahrung und Theologie V; sfr 61,– [Diss., Tübingen]

Peterson, Geoffrey: Conscience and caring. – Phil: Fortress Pr. (1982). XII, 84 p. = Creative pastoral care and counseling series; $ 3.95.

Kinderpastoral. Österreichische Pastoraltagung 28.–30. Dez. 1981. Im Auftr. des Österr. Pastoralinstituts hrsg. von Josef Wiener u. Helmut Erharter. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 171 S.

Urrutia, Francisco Javier, SJ: Pastoralis matrimonialis et familiaris in Africa. VI Consessus generalis SECAM Yaounde ‹Cameroun›, 29 Junii ad 5 Julii anni 1981. – PerRMCL LXXI, 1982, 255–318.

Krotz, Fritz: Die religionspädagogische Neubesinnung. Zur Rezeption der Theologie K(arl) **Barth**s in den Jahren 1924–1933. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 268 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXIII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Marburg. Gekürzt]

Hill, Brian V(ictor): Faith at the blackboard. Issues facing the Christian teacher. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). VIII, 143 p.; $ 6,95.

Schlüter, Richard: Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität. Eine Studie zur Funktion und Modifikation des Konfessionsprinzips im Religionsunterricht heute. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 347 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 204; sfr 73,–.

Simon, Werner: Inhaltsstrukturen des Religionsunterrichts. Eine Untersuchung zum Problem der Inhalte religiösen Lehrens und Lernens. – Zü, Eins, Köln: Benziger 1983. 447 S. = Studien zur praktischen Theologie XXVII; kart. DM 48,– [Diss. Mainz]

Biemer, Günter: Katechetik der Sakramente. Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 215 S.

Spescha, Plasch: „Arbeit und Freizeit" als sozialethische und theologische Herausforderung. – Religionspädagogische Beiträge IX, 1982, 3–22; S. 23–37: Gleißner, Alfred: Religionsunterricht im Rahmen des Berufsschulunterrichts; S. 38–52: Birk, Gerd: Entwicklung des beruflichen Schulwesens – Berufsschule und (etablierte) Religionspädagogik; S. 53–59: Rittgen, Paul: Beeinflußt der Berufsschüler die Konzeption des Religionsunterrichts?; S. 60–74: Gräßle, Erwin: „Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht an beruflichen Schulen" – Zielsetzung, Struktur, religionspädagogische Konzeption und weiterführende Aspekte; S. 75–86: Kopp, Manfred: „Schritte ins Leben" – Überlegungen für eine Aktualisierung des Themas „Beruf und Arbeitswelt"; S. 87–123: Neuser, Heinz: Aspekte bildungstheoretischer Begründungen des Religionsunterrichts an beruflichen Schulen; S. 124–148: Wegenast, Klaus: Der Religionsunterricht in der Schweiz – Ein Überblick; S. 149–175: Sauer, Ralph: Liturgische Bildung heute aus religionspädagogischer Sicht.

XV. Liturgiewissenschaft

Pfaff, Richard William: Medieval Latin liturgy: A select bibliography. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1982. 129 p. = Toronto medieval bibliographies IX.

Hughes, Andrew: Medieval manuscripts for mass and office. A guide to their organization and terminology. – Toronto: Univ. of Toronto Pr. 1982. 470 p.

Bénédictins du Bouveret: Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI[e] siècle. T. VI: Lieux anonymes ‹18952–23774›. – Frb/S: Ed. Universitaires 1982. 537 p. = Spicilegii Friburgensis subsidia VII.

Mysterion nella celebrazione del Mistero di Cristo la vita della Chiesa. Miscellanea liturgica in occasione dei 70 anni dell' Abate Salvatore **Marsili**. – Laumann ‹Torino›: Elle Di Ci (1981). XL, 670 p. = Quaderni di Rivista liturgica. N.S. V; Lire 30 000 [cont.:] p. XVII–XXXII: Ballatori, Mauro: Bibliografia dell' Abate S. Marsili; p. 3–24: Carideo, Armando: La vita di Cristo e dei cristiani offerta sacrificale al Padre nello Spirito ‹Rm 12,1 – Ef 5,2›; p. 25–48: Neunheuser, Burkhard, OSB: La liturgia della Chiesa come culto del corpo di Cristo; p. 49–72: Sodi, Manlio, SDB – Ruggero Dalla Mutta: «**Cultus – Colere**» nei Documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II; p. 73–88: Colombo, Gianni: La liturgia nella missione della Chiesa; p. 89–114: Maggiani, Silvano, OSM: Per una definizione del concetto di liturgia: le categorie di «**gratuità**» e di «**gioco**». La proposta di Romano **Guardini**; p. 115–152: Sodi, Manlio, SDB: Liturgia: pienezza e momento della storia della salvezza; p. 153–160: Mazza: Enrico: Sul rapporto: liturgia-storia; p. 161–192: Donghi, Antonio: Nella lode la Chiesa celebra la propria fede. Considerazioni sull'assioma «lex orandi, lex credendi»; p. 193–232: Oggioni, Costantino: I criteri della riforma liturgica e loro traduzione nei libri rinnovati: valutazione e prospettive; p. 233–260: Pistoia, Alessandro, CM: Dal rapporto «rito-assemblea» al rapporto «liturgia-Chiesa». Il problema dell'adattammento e della creatività nell'assemblea celebrante e nelle Chiese particolari; p. 261–288: Triacca, Achille M., SDB: La partecipazione liturgica. Spunti metodologici; p. 289–306: Sartore, Domenico, CSJ: Il silenzio come «parte dell'azione liturgica»; p. 307–328: Venturi, Gianfranco, SDB: Evoluzione della problematica relativa alla traduzione liturgica; p. 329–350: Raffa, Vincenzo, FDP: Parola ed Eucaristia; p. 351–362: Bergamini, Augusto: Il significato pasquale del racconto della Istituzione nella Preghiera eucaristica; p. 363–440: Vagaggini, Cipriano, OSB: «Per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione». Una curiosa affermazione dell'«Ordo Confirmationis» del 1971 sulla materia prossima essenziale della Confermazione; p. 441–456: Falsini, Rinaldo, OFM: La Cresima nel quadro della iniziazione: rapporto con il Battesimo; p. 457–484: Capriolo, Adriano: Preghiera cristiana e liturgia; p. 485–498: Lodi, Enzo: L'antifonario della Liturgia oraria nei tempi forti; p. 499–524: Petrazzini, Maria Luisa – Giuseppe Sobrero: Catechesi e celebrazione della Liturgia delle Ore; p. 525–540: Visentin, Pelagio: Un Dirittorio-modello della Liturgia delle Ore; p. 541–556: Brovelli, Franco: Appunti di studio sul tema dell'anno liturgico; p. 557–566: Costa, Eugenio, Jr., SJ: Indispensabile? Insostituibile? Sul ruolo della musica nell'azione liturgica; p. 567–578: Abruzzini, Eugenio: Programma-processo per una funzionalità liturgica dell'edificio «sacro» con particulare referimento al rapporto fra committenza ed artisti; p. 579–590: Penco, Gregorio: Influssi benedettini sui pionieri del movimento liturgico italiano; p. 591–642: Dell'Oro, Ferdinando – Bonifacio Baroffio: Un «Ordo Missae» monastico del secolo XI.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Theofried Baumeister OFM, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Norbert Maria Borengässer, Weierbornstr. 19, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Am Bleichgraben 16, 5300 Bonn; Doz. Dr. Hans C. C. Cavallin, Östenbäcks Kloster, S-73300 Sala; Dr. Filipe José Couto IMC, Major Seminary, P.O.Box 22, Peramiho, Tanzania; Dr. Horst Goldstein, Lüninghauser Str. 110, 2804 Lilienthal; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Rudolf Haubst, Domfreiheit 3, 5500 Trier; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Heinz Hürten, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Spiekerhof 62, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Peter Krämer, Altersheimweg 21, 8078 Eichstätt; Dr. Herbert Lepper, Fischmarkt 3, 5100 Aachen; Dr. Venício Marcolino, Hausserstr. 150, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstr. 14, 6501 Budenheim; Dr. John May, Kösliner Str. 51, 4400 Münster; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dipl.-Theol. Wunibald Müller, Abtsberg 73, 8600 Bamberg; Dr. Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. DDr. Friedo Ricken, Kaulbachstr. 31a, 8000 München 22; Prof. Dr. Alexander Sand, Auf dem Backenberg 13, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Margarete Schlüter, Universität Frankfurt, Postfach 11 19 32, 6000 Frankfurt 11; Prof. Dr. Josef Schreiner, Karl-Straub-Str. 22, 8700 Würzburg; Prof DDr. Alois Schröer, Horsteberg 15/16, 4400 Münster; Prof. Dr. Wolfram Frhr. von Soden, Gluckweg 19, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinz-Meinolf Stamm, Via Merulana 124, I-00185 Roma; Dr. Gerd Stricker, Kreuzstr. 2–4, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Emil Valasek, Pastoratsstr. 4, 4178 Kevelaer 2; Prof. Dr. Christoph Weber, Citadellstr. 9, 4000 Düsseldorf; Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, Kromgasse 6, 8400 Regensburg; Prof. Dr. Dieter Zeller, Berliner Str. 39b, 6500 Mainz.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49. 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschriften" und „Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft"