THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 3 — 1983 — 79. Jahrgang

Hubert Frankemölle: Neue Literatur zur Bergpredigt . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 197

A. Schenker: Versöhnung und Sühne (H. Seebass)
B. Lang: Ezechiel (J. Becker)
P. Deselaers: Das Buch Tobit (H. Groß)
M. Küchler: Frühjüdische Weisheitstraditionen (U. Luck)
W. Schrage: Ethik des Neuen Testaments (R. Schnackenburg)
A. Polag: Die Christologie der Logienquelle (P. Hoffmann)
H.-Th. Wrege: Wirkungsgeschichte des Evangeliums (R. Pesch)
Freedom and Love. Hrsg. von L. de Lorenzi (H.-J. Klauck)
M. Stubhann: Der Christus Jesus (O. Knoch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 210

P. W. Van der Horst: Aelius Aristides and the New Testament (K. Berger)
R. M. Grant: Christen als Bürger im römischen Reich (B. Kötting)
H. Kaiser-Minn: Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts (U. Schubert)
Koptisch-gnostische Schriften. 1. Band: Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Hrsg. von C. Schmidt (H. Quecke)
Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Hrsg. von H. Seidl (H. Verweyen)
J. van Kastl: Vom ungeschaffenen Licht (P. Bekker)
B. Hamm: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts (J. Sudbrack)
K. von Greyerz: The Late City Reformation in Germany (M. Schulze)
F. Schrader: Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg und die evangelischen Landesherren 1561–1651 (W. Kohl)
R. Bireley: Religion and Politics in the Age of Counterreformation (F. Bosbach)
H.-J. Sonne: Die politische Theologie der Deutschen Christen (K. Meier)
E. Keller: Conrad Gröber 1872–1948 (U. v. Hehl)
M. Höllen: Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 227

F. Mildenberger: Grundwissen der Dogmatik (S. Wiedenhofer)
W. Gräb: Humanität und Christentumsgeschichte (G. Scholtz)
M. Lochbrunner: Analogia Caritatis (K. J. Tossou)
Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. von J. J. Petuchowski und W. Stroltz (H. Wagner)
Y. Congar: Diversités et Communion (J. Schmid)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 234

Lutheran Worship. Prepared by the Commission on Worship of the Lutheran Church (Th. A. Schnitker)
F. Oettinger: Gottesbild und Gottesdienst (M. Probst)
D. E. Moeller: Corpus Praefationum (E. J. Lengeling)

Pastoraltheologie, Moraltheologie . . . Sp. 240

R. Ziegert: Der neue Diakonat (P. Plank)
Vom Behandeln und Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky (H. Kramer)
Hilfe in Krisen. Hrsg. von H. und S. Gastager (K. Thomas)
J. Tischner: Ethik der Solidarität (J. Piegsa/W. Boloz)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 246

H. Wißmann: Sind doch die Götter auch gestorben (N. M. Borengässer)
R. Grulich: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts (W. Promper)
Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von H. Fries, F. Köster, Bernward H. Willeke, N. P. Moritzen, H. Bürkle, F. Wolfinger (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 248

M. Feldmeier: Antwort auf Gottes Ruf (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 249

Neue Literatur zur Bergpredigt

von Hubert Frankemölle, Paderborn

Die Kap. 5–7 aus dem Mt-Ev., allgemein bekannt unter dem Namen „Bergpredigt" (nach Mt 5,1 im Gegensatz zur parallelen „Feldrede" des Lk in 6,17–49) gehören nicht erst heute zu den am häufigsten zitierten Stellen aus dem NT. Für ihre Beliebtheit bedurfte es nicht der ausführlichen Auslegung des Origenes (gest. 254) mit 25 Büchern zum Mt-Ev. oder des Augustinus, der als Prediger in Hippo um 393–96 mit seiner Schrift De sermone domini in monte den Begriff „Bergpredigt" prägte. Schon Justin der Märtyrer, der um 150 „die schönen Weisungen Christi" sammelte, nach denen die Christen ihr Leben gestalten sollen (Apol I 15–17), zitierte die Worte Jesu aus dem Mt-Ev.; dabei wirkte er keineswegs innovierend, sondern er bestätigt nur eine bestehende Praxis. In der Tat hat das Mt-Ev. und hier besonders die Bergpredigt den tiefsten und ausgedehntesten Einfluß auf die christliche Literatur und auf das praktische Leben der Kirche in den ersten Jh. ausgeübt. Dies ist in der Forschung unbestritten (zur Literatur vgl. U. Berner 114f). Die Anfänge dieser Wirkungsgeschichte der Bergpredigt lassen sich im übrigen bereits im NT, u. a. im Jakobusbrief, feststellen (und selbst Luther, bei dem bekanntlich nach 1521 Paulus als kanonkritisches Prinzip fungiert, betont in einer Tischrede von 1532, WA Tischreden III, Nr. 2823, die Bedeutung von Paulus und Johannes für die Predigt, „pro vulgo" aber stehe Mt voran).

Die gegenwärtige Aktualität der Bergpredigt auf Tagungen, in der fachwissenschaftlichen sowie in der sich an breitere Kreise richtenden Literatur, ja sogar in Tageszeitungen ist nicht primär innertheologisch oder innerkirchlich begründet, sondern hat ihren Grund in den fast schon weltweit lebhaft geführten Auseinandersetzungen um Krieg und Frieden, Abrüstung, Gewalt und Revolution, Befreiung und soziale Gerechtigkeit, Feindesliebe usw., wobei an dieser erstaunlichen, weil in diesem Ausmaß wohl erstmaligen öffentlichen „Bibelarbeit" nicht nur junge Christen (auch nicht nur bei Großdemonstrationen) und Fachtheologen, sondern auch Bischöfe, Bischofskonferenzen, der Papst sowie evangelische Landeskirchen, Naturphilosophen, Atomphysiker, Generäle, Politiker u. a. diesseits und jenseits des Atlantischen Ozeans beteiligt sind.[1]

[1] An kirchlichen Verlautbarungen vergl. z. B. Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode von 1963 bis 1980, Bonn 1980, sowie den Entwurf der kath. Bischöfe in USA mit

19. SEP. 1983

Wie immer man in dieser Diskussion die Bergpredigt „benutzt", ihre Aktualität, ihr schöpferisches Potential, ihre zugleich „gefährliche" und „befreiende" Kraft im zwischenmenschlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich ist anerkannt, wird implizit vorausgesetzt oder explizit formuliert. Dies ist eine erstaunliche, begrüßenswerte Renaissance der Bibel und zugleich ein ökumenisches Ereignis ersten Ranges, da die Besinnung auf die Nachfolge Jesu und ihre Verwirklichung heute Christen und Kirchen zur Gemeinsamkeit zwingt – angesichts des möglichen atomaren Holocausts oder angesichts der immer bedrohlicher werdenden Nord-Süd-Problematik. Es wird nicht zuletzt an der konkreten Praxis der christlichen Gemeinden und Kirchen liegen, wie lange gerade die Bergpredigt ihre Licht-Funktion für einen möglichen Ausweg aus dem „Tal der Finsternis" behalten wird. Es wäre fatal, wenn – analog zu üblichen Slogans – nur „das Jahr 1981 in Deutschland das Jahr der Bergpredigt" (Moltmann 9) gewesen wäre ...

Die Auswahl der vorzustellenden Literatur war bedingt durch Verlagswerbung, jedoch ergab sich auch so eine gute Streuung: Fachwissenschaftliche Werke stehen neben pastoralpraktischer Literatur (Tagungsbände, Rundfunkbeiträge) und popularisierenden Entwürfen. Ausgeklammert wurde (bis auf das Buch von A. Vögtle) bibeltheologische Literatur, die den Friedensgedanken thematisiert; allein die Literatur aus den letzten 12 Monaten hätte den Umfang gesprengt.[2]

Gibt es gemeinsame Trends in der Literatur zur Bergpredigt? Gibt es vielleicht sogar einen Konsens im methodischen Ansatz, im sachlichen Verständnis des mt Textes oder sogar bei den heutigen Konkretionen?

Es liegt auf der Hand, daß gerade bei der Aktualisierung heute keine Harmonie zu erwarten ist; denn: Wie bereits die Vielzahl der ethischen Konkretionen im NT zeigt, vor allem auch die redaktionelle Überarbeitung älterer Jesuslogien in der Quelle Q durch Lk und anders durch Mt, muß in jeder Situation (in kritischer Treue zur Tradition) die wirklich befreiende Botschaft vom Handeln Gottes in und durch Jesus nach Mt 5,19 neu „getan und verkündet" werden (man achte auf die Reihenfolge). Um die sachgemäße Konkretisierung wurde z. Z. der Urgemeinden nicht nur zwischen Paulus und Petrus gestritten, auch heute muß darum gestritten werden. Konflikte unter Christen sind weder sündhaft noch theologisch illegitim. Wie unter den Teilkirchen und Riten „eine wunderbare Verbundenheit herrscht, so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut" (Dekret über die katholischen Ostkirchen 2), so dürfte auch für die ethische Konkretisierung das Prinzip der „Einheit in der Vielfalt" gelten. „Im Notwendigen Einigkeit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem aber Liebe" (Augustinus). Von solcher Einheit in der Vielfalt legen die vorliegenden „Auslegungen" auf die heutige Situation hin ein beredtes Zeugnis ab.

Anders steht es um den Konsens in bibeltheologischer Hinsicht; hier läßt sich in der Tat cum grano salis ein Konsens in vielfacher Hinsicht feststellen. Dies betrifft 1. die Rolle des Kontextes. Das heißt: Die Kap. Mt 5–7 sind keine Predigt des geschichtlichen Jesus, sondern ein Element der theologischen Konzeption des Evangelisten Mt. Diese unterscheidet sich von der des Mk, des Lk und von Q. Dem hat 2. die Aufgabe des Interpreten zu entsprechen. „Der Erklärer hat nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus gegebener Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend hat ausdrücken wollen" (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung 12). Auch kath. Exegese hat also – Gott Dank! – auf die (politische, soziale, kulturelle) „Situation" und auf die sprachlichen (jüdisch, atl geprägten), insgesamt auf die „umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen zu achten" (ebd.). Unter solcher hermeneutischen Voraussetzung wird sowohl die Bildhaftigkeit mancher Sprüche, die nichts von ihrem Appellcharakter zurücknimmt, wie auch das Verständnis von urchristlicher Ethik als jüdische Ethik gewahrt (auch und selbst dort, wo die Ethik in der Nachfolge Jesu eigene Akzente setzt). Da es „schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum" (K. Barth), könnte das in vielen bibeltheologisch fundierten Beiträgen betonte Verständnis von Glaube als Einheit von Hören und Tun sowie von der Verbindung der Ethik mit der vorauslaufenden Zusage Gottes nicht nur evangelisch-katholische Christen den mittelalterlichen Streit um die (verkürzte) Rechtfertigung „allein aus Glauben" überwinden helfen, sondern auch Christentum und Judentum vor die gemeinsame Glaubensverantwortung für die Welt stellen. Dies schlösse sowohl die Überwindung einer das allgemeine Christentum billigmachenden Zwei-Stände-Ethik wie der radikalen Zwei-Reiche-Lehre ein, da nicht nur alle Christen in Mt 5–7 angesprochen sind, sondern sie auch zu gesellschaftlichem Handeln aufgerufen werden. Auch diese handlungsorientierte Auslegung der Bergpredigt ist Kennzeichen nicht nur der exegetischen Beiträge.

Ist bez. des hermeneutischen Vorverständnisses für heute in den vorliegenden Büchern eine erstaunliche Übereinstimmung im Grundansatz festzustellen (im Detail gibt es weiterhin erhebliche Differenzen; diese wird es sicherlich immer geben), so zeigt die Auslegungsgeschichte in aller Nüchternheit (und dies nicht nur im 1. und 2. Weltkrieg), wozu „Exegese" fähig ist. Wo die vorstehenden Auslegungskriterien mißachtet werden, scheint eine übertriebene, nur vom Leser/Interpret her denkende Rezeptionstheorie Recht zu haben: „Der literarische Text erzeugt nicht die vom Autor intendierte Bedeutung, sondern eine Struktur, die ihren Sinn durch den Leser erhält, den Leser, dessen Sinnentwürfe variieren je nach dem ideologischen, biographischen und historischen Systemzusammenhang, dem er angehört."[3] Allerdings hat darin jegliche Rezeptionstheorie – auch theologisch – ihr Recht, im historisch vorgebenen Text das für heute freizulegen, „was uns unbedingt angeht" (P. Tillich) und was von uns unbedingt getan werden muß. Hier ist bei der Realisierung jeder Christ gefordert; erst die Zukunft offenbart auch ihm (vgl. Mt 25,31–46), ob er sich richtig verhalten hat. Ein reines Bekenntnis-Christentum lehnt Mt ab, für ihn zählt allein ein Christentum der Tat (7,21–23) ...

I

Den besten historisch-kritischen und zugleich den Leser ansprechenden und gekonnt aktualisierenden Kleinkommentar zur Bergpredigt hat E. Schweizer vorgelegt.[4]

Der Altmeister der Auslegung der synoptischen Evangelien (der Kommentar zu Mk erschien 1968, ^{5}1978, zu Mt 1973, ^{3}1981, zu Lk 1982, alle in der Reihe „Das Neue Testament Deutsch" – mit der Zielgruppe: breiter Leserkreis ohne fachexegetische Vorbildung), der emeritierte Züricher evangelische Neutestamentler, bietet in diesem handlichen Bändchen einen Sonderdruck seiner Auslegung zu Mt 5–7 aus dem Jahre 1973. Ist es deshalb veraltet? Im Gegenteil! Die Aktualität ist nicht begründet in der sparsamen Neugestaltung (lesenswerte Hinweise im Kommentar zur Vorgeschichte des mt Textes wurden – leider – gestrichen oder äußerst knapp zusammengefaßt; dafür wurde der Text um vier Exkurse aus den Kommentaren zu Mt und Mk ergänzt, was für das Verständnis hilfreich ist, wie etwa die Hinweise zum Begriff „Friede" S. 19–21 zeigen können), die Aktualität beruht auch nicht auf der sinnvollen Ergänzung jüngster Beispiele (vgl. etwa bes. 112), sie ist vielmehr begründet in der bleibenden Aktualität dieses mt Textes. Es ist das Verdienst von Sch., diesen zum einen angemessenen historisch für die Gemeinde des Mt (sowie teilweise für seine Vorlagen), zum anderen für den Leser heute ausgelegt zu haben. Dem entspricht die klare Gliederung bei der Auslegung: Einleitung (mit Hinweisen zur innerchristlichen und jüdischen Vorgeschichte etc), Einzelauslegung und Schlußbemerkung (in direkter Hinwendung auf die Gegenwart). Drucktechnisch hätten vor allem die Schlußbemerkungen deutlicher als geschehen abgegrenzt werden müssen, da Auslegung und Anrede verschiedenen Sprechebenen angehören, was vom Verf. auch sorgfältig beachtet wird.

Der Stil des Autors ist wohltuend: allgemeinverständlich, aber keineswegs simplifizierend, klar und konzentriert, den Leser nicht überredend, wohl aber ihn einladend, sich auf die Bewegungen des Textes einzulassen und den vorgezeichneten Weg heute weiterzugehen. Dabei bleiben die Hinweise zur Aktualisierung in der Fluchtlinie der Auslegung. Hierin liegt die Stärke dieses Bändchens, dies begründet eine nachdrückliche Empfehlung für alle, die heute ringen um Fragen von Krieg und Frieden, Gewalt und Gewaltlosigkeit, Revolution und Entwicklung, soziale Gerechtigkeit, Ehe, Eid, Rechtsprechung und Feindesliebe, aber auch um Fragen des Gebetes, der christlichen Grundorientierung, um Ehelosigkeit und christliche Freiheit usw. Was in den einzelnen Schlußbemerkungen (24.27f.31.37f.50–52.71–73.85f) stärker in der Perspektive des Textes blieb, wird abschließend über den mehr individuellen und kirchlichen Bereich hinaus auch gesellschaftlich und politisch ausgezogen – bis in die neuformulierten Hinweise auf die jüngste Abrüstungsproblematik: „Daß man das Menschenmögliche tun muß, um einen Atomkrieg zu vermeiden, ist von der Bergpredigt her eindeutig. Darin sind sich Christen einig. Aber ob ein, notfalls

dem Thema „Die Herausforderung des Friedens: Gottes Verheißung und unsere Antwort"; die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland. Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, Bd 1–2, Gütersloh 1978.

[2] Vgl. z. B. H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983; W. Korff (Hrsg.), Den Frieden sichern, Düsseldorf 1982; L. Schottroff, Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis, München 1982; P. Trummer (Hrsg.), Gedanken des Friedens, Graz 1982.

[3] P. Rusterholz, Hermeneutik, in: H. L. Arnold – V. Sinemus (Hrsg.), Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft I, München ^{4}1976, 103, der diese These mit Recht kritisiert.

[4] Schweizer, Eduard: Die Bergpredigt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982, 118 S. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481) Kart. DM 14,80.

einseitiger, Verzicht auf Atomwaffen dazu führt oder ob gerade umgekehrt eine Politik der Stärke, gepaart mit Bereitschaft zu Abrüstungsgesprächen, auch den andern zu Friedensverhandlungen bereit macht, das kann nur eine möglichst klare und nüchterne politische Einschätzung der Lage beantworten. Der britischen Kolonialmacht gegenüber war der passive Widerstand Gandhis das von der Bergpredigt her inspirierte richtige Handeln; Hitler gegenüber hätte vielleicht eine frühzeitige innen- und außenpolitische Haltung der Stärke, notfalls unter Waffeneinsatz, unsagbares Leid verhütet." (112). – An diesem Punkt geht der Entwurf der amerikanischen Bischöfe zum Friedenspapier bekanntlich weiter, da dort auch die Drohung mit Atomwaffen als unmoralisch verurteilt wird (vgl. auch H. Gollwitzer und H. R. Reuter; dazu unten).

Angesichts der unbestreitbaren Vorzüge dieses Bändchens sind fachexegetische Bemerkungen zweitrangig wie generell die, daß forschungsgeschichtlich der Stand von 1973 unverändert beibehalten wurde. Dies zeigt sich z. B. in der überstarken Betonung der theologiebildenden Funktion der (unfaßbaren) Größe „Gemeinde" (etwa 52.72.107 u. a.; die Entdeckung der Gemeindetheologie in der frühen Formgeschichte wirkt hier kräftig nach), in der durchgehend angenommenen, aber historisch und theologiegeschichtlich nicht näher angegebenen (und angebbaren?) vormatthäischen Traditionsschicht zwischen Mk/Q und dem Redaktor Mt sowie in der Christologie (7.24.33 u. a.: sind „Messias" und „messianischer Anspruch" ohne jegliche Erklärung für die mt Konzeption wirklich angemessen angesichts 1,23, wonach Jesus der Immanuel, d. h. der „Gott mit uns" ist?). Die Grundtendenz der gesamten Auslegung wird allerdings von diesen fachlichen Aspekten nur peripher berührt.

Wichtiger ist die durchgehende Betonung, daß Mt in Fortsetzung der Weisheitsliteratur nicht nur die innere Haltung stärker betont, sondern mit ihr das Tun (vgl. etwa 8.24.104f), vor allem daß diese Forderung zum Tun begründet ist in Jesu und Gottes vorhergehender Zusage und Zuspruch (etwa 8.24.28.86.105; anders: Strecker, Berner; siehe unten). Noch wichtiger ist die konsequente geschichtliche Betrachtungsweise, wonach die Bergpredigt „keine Rede Jesu ist, sondern ein ganzer Chor verschiedener Stimmen" (104) – mit der hermeneutischen Erkenntnis: Kein Theologe und keine Gemeinde verstand Jesu Weisungen als Gesetz und als eine für alle Zeiten fixierte Formel (110), sondern als Aufruf zur Freiheit (8) und zum konkreten „Dienst der Liebe" (112) – in Bindung an den irdischen Jesus (94.100: Kennt die mt Gemeinde und kennt Sch. die ursprüngliche Intention des irdischen Jesus? S. 112 wird dies suggeriert), so daß „die Gemeinde Jesu wirklich mit dem Worte Jesu lebte" (106) – entsprechend der neuen Situation. „So dringlich die Bergpredigt zur praktischen Konsequenz aufruft, so unmißverständlich muß doch festgehalten werden, daß aus dem Glauben lebende Liebe nie zum Programm werden kann. Sie muß in den politischen und sozialen Bewegungen das Salz und Licht bleiben." (116). Programme sind immer nur mit Paragraphen und unter Strafandrohung durchzusetzen (115). Christliches Engagement in diesem Sinn kann sich nicht aus dem Spiel halten (114), es lebt mit dem Risiko, keine „reinen Hände" zu behalten (113), ist bereit zum Konflikt (114) und fähig zur Toleranz gegenüber verschiedenen christlichen Verwirklichungen (112f). „Leben im Glauben ist nie eine Patentlösung, die alles beantwortet" (114).

Ökumenisch wichtig erscheint, besonders im Hinblick auf eine in evangelischen Kreisen immer noch fast verabsolutierte und vereinseitigte Paulus-Rezeption,[5] die trotz ihrer vornehmen Zurückhaltung eindeutig formulierte Kritik am Ende der Auslegung: „Matthäus ist skeptisch gegen eine nachösterliche Evangeliumsverkündigung, die zwar erklärt, daß in Jesus Gottes Wort an die Welt gesprochen, Gottes Macht und Gnade zum Menschen durchgebrochen sei, aber dies nicht mehr eindeutig an die Predigt und das Wirken des irdischen Jesus bindet. Daß Jesus in Gottes Vollmacht gesprochen hat, soll nicht einfach verkündigt und geglaubt, sondern angehört und getan werden." (100)

Sch. ist es in wohltuender Weise gelungen zu zeigen, daß weder historisch-kritische Exegese sich gegen allgemeinverständliche Umsetzungen sperrt, noch daß sie als Methode untheologisch ist (vgl. die andere Position von U. Berner, die die Auslegung von E. Schweizer nicht angemessen würdigt). Gerade das Ernstnehmen, das genaue Hinhören auf das damals Gesagte (in der Variabilität der unterschiedlichen Lebenskontexte), legt die theologische Botschaft dieser Texte für uns frei. Dem Verlag kann man für den Neudruck nicht genug danken, dem Vf. für die gelungene Synthese von wissenschaftlicher und zugleich kerygmatischer Arbeit gratulieren. Wer in der gegenwärtigen Friedensdiskussion biblisch motiviert ist (wer ist das explizit oder implizit nicht?), findet in diesem kleinen Bändchen eine profilierte und wegweisende Hilfe.

[5] Vgl. als extreme Position S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart-Berlin 1976, bes. 429ff; wohltuend, weil sachlich zutreffend dagegen U. Wilckens, Der Brief an die Römer I, Zürich-Neukirchen 1978, bes. 250–257; zutreffend zur Bergpredigt bereits auch H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, Leipzig ²1937, bes. 91f. 149f, der zu Recht eine Auslegung von Paulus her ablehnt.

II

Nicht die eigene Auslegung, sondern die Geschichte der Auslegung der Bergpredigt im 20. J. skizziert U. Berner.[6]

Die ev. theol. Göttinger Diss. (bei G. Strecker), die im WS 77/78 angenommen und 78/79 für den Druck überarbeitet wurde, ist als exegesegeschichtliche Arbeit eine wahre Fundgrube für alle, die an der Theologiegeschichte des 20. Jh. interessiert sind. Dieser Arbeitsertrag ist eine nicht zu unterschätzende Leistung. Der Titel ist allerdings irreführend, da er zu viel verspricht. B. nimmt nämlich „eine fast ausschließliche Beschränkung auf die deutsche protestantische Forschung" (10) vor, wobei deutsch in der Regel mit deutschsprachiger Literatur identifiziert wird (so werden neben österreichischen u. a. auch Arbeiten tschechischer Autoren einbezogen). Angelsächsische und katholische Literatur wird in der Regel ausgeschlossen, da sie „anderen Bedingungen„ (welchen? Die knappen Hinweise S. 112f dürften wohl als Begründung unzureichend sein) „unterliegen" (ebd.).

Von der Sache her ist dieses Auswahlprinzip nicht einsehbar (leben protestantische Exegeten in Isolation?), kann darum auch nicht näher begründet werden; faktisch nimmt die Vf.in dies auch nur als grobes Selektionsprinzip, da sie ständig auch angelsächsische, frz. und kath. Literatur aus verschiedenen Sprachen (ohne die Katholizität der Verfasser, auch der dt., jeweils anzugeben, was für bibliographisch unkundige Leser ein Handikap ist); ähnlich verfährt sie mit jüdischen, marxistischen u. a. Stimmen. Eine Auswahl in der Literatur mußte getroffen werden, denn es stimmt: „Der Stand der Literatur ist fast unübersehbar geworden" (220 Anm. 9); der Amerikaner W. S. Kissinger stellt immerhin 1975 in einer Bibliographie bereits 1000 Titel zur Bergpredigt und zusätzlich noch 350 Titel zu den Seligpreisungen vor – und diese Bibliographie ist keineswegs vollständig. Angesichts der Fülle auch an dt. Literatur ist die Belesenheitsbreite von B. erstaunlich, so daß bereits die Aufarbeitung des bibliographischen Materials eine enorme Leistung darstellt, die für die weitere Auslegung der Bergpredigt unersetzlich ist.

Auch von der Zeit her ist das angewendete Auswahlprinzip nicht einsehbar, denn die mit H. Weinel für das Jahr 1900 postulierte „Wende" (17) ist theologiegeschichtlich nicht belegbar (so greifen liberale Theologie, religionswissenschaftliche und philologische Erforschung, aber auch die formgeschichtliche Betrachtung weit ins 19. Jh. zurück; ebenso ist die dialektische Theologie nur als Gegenbewegung auf das 19. Jh. verständlich). Rein formale Eingrenzung ist eines, die Begründung und der Einschnitt etwas anderes.

Das Buch zeigt insgesamt eine stark inventarisierende Grundtendenz, was sich auch am Umfang zeigt: 90 S. Ausführungen (durchsetzt mit Exkursen) zur Auslegungsgeschichte im 20. Jh. (Predigtsammlungen werden einbezogen, katechetische Literatur nicht) stehen insgesamt 115 S. Anm. gegenüber, gefolgt von einem Literaturverzeichnis (227–257) und einem biographischen Anhang (258–273: dieser ist veraltet, unvollständig, ungenau, da – entgegen der Intention des Buches – konfessionelle Angaben rar sind: cui bono?). Eingeleitet wird das Buch mit Hinweisen zur Methode und zum Verlauf der Arbeit (9f) und einer Grobskizze zur Auslegung der Bergpredigt vom 1. bis 19. Jh. (11–18). Methodisch nennt B. zwei Prämissen für die Arbeit:

1. Sie soll zeigen, daß die „Auslegungen der Bergpredigt abhängig sind von der Zeit, in der sie geschrieben wurden" (9); diese historische Betrachtungsweise nennt sie „diachron" (ein Sprachgebrauch, der von keinem literatur- und sprachwissenschaftlichen Lexikon gedeckt wird); in der Durchführung beschränkt sich diese außerordentlich begrüßenswerte historische (politische, soziale, kulturelle, geistesgeschichtliche) Perspektive allerdings in der Regel bei jedem Punkt auf ca. 3–4 Sätze.

2. Als „grundlegende Voraussetzung der Arbeit" wird ihre „Parteilichkeit" für die Interpretation von G. Strecker genannt (10.106f); danach wird „das neue Sein" bei Mt nicht „indikativisch", sondern „imperativisch" ausgesprochen (10; zu einer Gegenposition vgl. oben E. Schweizer), die Bergpredigt ist ein „ethischer Text" (106), „die Verkündigung Jesu wesentlich als ethische Forderung" verstanden (G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit, Göttingen 1966, 175. Ebd. behauptet allerdings Strecker: „Der Imperativ ist mit dem Indikativ identisch".) Wie auch immer: So sehr die atl-jüdische Ausrichtung des mt Gerechtigkeits-Begriffes unumstritten ist, ob die aus der paulinischen Diskus-

[6] Berner, Ursula: Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert (Göttinger Theologische Arbeiten 12), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979, 273 S., Kart. DM 35,–.

sion übernommenen Begriffe Indikativ-Imperativ für Matthäus (ohne inhaltliche Abklärungen) hilfreich sind, ist zu bezweifeln. Im übrigen wäre es wünschenswert gewesen, die „Parteilichkeit" durch eine eigene kritische Auslegung von Mt 5–7 zu fundieren bzw. zu ersetzen.

Der Schwierigkeit, das ausufernde Material in den Griff zu bekommen, rückt die Vf.in nicht nur dadurch zu Leibe, daß sie zeitlich gliedert (wobei die Einschnitte zwischen A.VI-VII und B.III-IV: „Nach dem Zweiten Weltkrieg" – „In der Gegenwart" unbegründet bleiben), sie nimmt darüberhinaus eine Anregung von H. Windisch aus dem Jahre 1929 auf, wonach zwischen theologischer und historisch-kritischer Auslegung streng zu trennen sei. Zwar fragt B. (87), „ob Windischs scharfe Trennung ... nicht künstlich ist", dennoch wird seine Interpretation nicht nur als „Meilenstein" (87) und „Wendemarke" (106) gekennzeichnet, sondern auch zum Gliederungsprinzip erhoben. „Ist voraussetzungslose Exegese möglich?", ist mit Rudolf Bultmann im Hinblick auf die historisch-kritische Exegese zu fragen. Die Folgen dieser korsettartigen Zweiteilung sind weder grundsätzlich (75ff), noch bei nebensächlichen Aspekten durchzuhalten. So erscheinen beispielsweise Stimmen jüdischer Philosophen und Journalisten (80–84) in Teil B, Vertreter der politischen Theologie und die gesamte neuere kath. Exegese jedoch in Teil A. Dieses Verständnis vom „Graben zwischen theologischer und historischer Auslegung" (70) ist um so problematischer, da die Vf.in den Begriff theologische Auslegung etwa identifiziert mit „keine ... wissenschaftliche Forschung" (172), als „theologische Besinnung" (184) versteht, die sich „in einem überzeitlichen systematisch-dogmatischen Konzept bewegt", jedoch nicht „von einer aktuell zeitbezogenen theologischen Auslegung Gebrauch macht" (77) usw. Es ist die Unklarheit des Begriffes „theologisch" (vgl. bes. 9f.70 mit Anm. 93.75–77.106.184f), an der die Ausführungen grundsätzlich leiden – trotz der übergroßen Fülle des Materials, das vorgeführt wird. Wo anders als im philologisch, religionswissenschaftlich, politisch-sozial, insgesamt historisch georteten Text wird die theologische Aussage greifbar (wenn nicht intuitiv fromme Aneignung gemeint sein soll)?

Der Überblick über die reich mit Anmerkungen versehenen skizzierten Auslegungen ist voluminös: angefangen bei Luther und in der Lutherrenaissance, in der dialektischen und existentialen Theologie, bei den religiösen Sozialisten, in der Kriegsexegese während des 1. und 2. Weltkrieges, in der jeweiligen Nachkriegszeit, in der DDR (hier ist nach 1945 die Bergpredigt „nicht existent", so 54, wobei die Kommentare von W. Grundmann zu Mt und H. Schürmann zu Lk übergangen werden), bei Forschern, die religionswissenschaftlich, form- und redaktionsgeschichtlich, linguistisch usw. ansetzen. Die Knappheit im einzelnen ist unübertreffbar: 1 S. Exkurs zu Luther (33f), 2 S. zur dialektischen (29–31), 1 S. zur existentialen Auslegung (31f), 2 S. zur redaktionsgeschichtlichen Auslegung (89–91), 2 S. zur Abhängigkeit von Qumran (98–100). Weniger – und dies exemplarisch intensiver – wäre wahrscheinlich mehr gewesen.

Luthers Zwei-Reiche-Lehre mit ihrer einflußreichen, die politische Abstinenz der Christen begründenden Grundstruktur wird von B. (ganz im Gegensatz zu den ev. Theologen U. Luz und H. Gollwitzer; vgl. unten) wohl zu irenisch interpretiert. Nach B. wird Luther „dem historischen Ort der Bergpredigt gerecht" (34). Zum anderen sieht die Vf.in im Gegensatz zu etlichen protestantischen Darstellungen zu Recht, daß die kath. Theologie von der mittelalterlichen hermeneutischen Lesart (vgl. 12) der Unterscheidung zwischen Räten (für Priester etc) und Geboten (für alle Gläubigen) „längst Abschied genommen hat" (70), wodurch der Appellcharakter der ganzen Bergpredigt für alle Christen gewahrt ist. Hier scheint im Sinne der Vf.in das sola scriptura auf kath. Seite eher gewahrt zu sein als in der von der „Vorurteilsstruktur reformatorischen Denkens" (Unterscheidung von Gesetz und Evangelium) geprägten protestantischen Literatur (70f).

Für jeden, der diesen umfang- und facettenreichen Überblick zu Auslegungen der Bergpredigt im 20. Jh. liest, dürfte es erstaunlich und zugleich erschreckend sein, daß man in den Text der Bibel offenbar hineinlesen kann, was man will – gemäß einem alten Spruch zur Bibel: invenit dogmata quisque. Kann der Text die Auslegung so wenig steuern? Gerade aufgrund der referierenden und die Auslegung nicht zugleich hinterfragenden Form der Darbietung in diesem Buch bricht das Problem des Verhältnisses von Intention des Textes und Rezeption durch verschiedene Leser fundamental auf. B. begnügt sich mit der Skizzierung eines faktischen Verlaufes, gibt in der Einleitung zu den einzelnen Punkten jeweils kurz sozialgeschichtliche Aspekte an, ohne das damit gestellte grundsätzlich hermeneutische Problem zu reflektieren (was auch wohl bei der Anlage dieser Arbeit nicht möglich war). Ihr abschließender Appell (106–108) zum Zusammenwirken der historisch-kritischen Forschung mit systematischen Bemühungen ist in dieser allgemeinen Form zwar akzeptabel, ebenso die These, daß ethische Texte sozialgeschichtlich zu interpretieren sind und daß es bei der Auslegung um ihre „Applikation" (107: der Begriff wird nicht näher geklärt) gehen muß. In diesem Kontext hätten dann allerdings die Hinweise 67–69 zur „politischen Theologie" umfangreicher und im Grundansatz positiver ausfallen dürfen. Mit solchen Hinweisen jedoch fängt erst das hermeneutische Problem als fundamentale Frage für uns heute an: Warum ist der historisch vorgegebene Text aus dem 1. Jh. n. Chr. Wort Gottes? Können wir ihn heute noch in seiner ursprünglichen Intention richtig verstehen? Wohin, d. h. zu welcher Praxis will er mich und die christliche(n) Kirche(n) heute bringen?

Die Vf.in hat dankenswerterweise für das 20. Jh. das Material (wohl) umfassend für den angegebenen Bereich aufgearbeitet, so daß die hermeneutische Problematik in allen christlichen Kirchen angegangen werden kann. Wie dies auch immer geschieht: Analog zur Frage nach dem historischen Jesus (dies hat die Geschichte der Exegese ebenfalls in unserem Jh. unzweideutig gelehrt) kann dies nur in einem Gespräch mit dem historisch vorgegebenen Text gelingen, wobei der Interpret sein Vorverständnis jeweils noch einmal kritisch zu hinterfragen hat. Der historisch vorgegebene theologische Text bietet dann keine Patentrezepte für das 20. Jh., wohl aber Modelle gelungener Verwirklichung von Nachfolge Jesu, die zu kritischer und schöpferischer Konkretion heute in der Perspektive dieser Modelle anleiten können (vgl. 70f).

III

Die Verbindung von konkreter Nachfolge heute und historisch vorgegebener Bergpredigt wird – dies signalisiert bereits der Titel – in dem vom J. Moltmann hrsg. Buch versucht,[7] wobei allerdings noch die Rollen anteilig zwischen den zwei Exegeten und den zwei Praktikern verteilt sind.

Das vorliegende gewichtige Sammelbändchen, bereits 1982 in 2. Aufl. erschienen, geht auf eine Tagung der „Gesellschaft für evangelische Theologie" vom Frühjahr 1981 zurück; der Buchtitel ist mit dem Tagungsthema identisch. Wie bei solchen Tagungsbeiträgen üblich, steht jeder Aufsatz für sich, gibt mehr oder weniger nur einige Aspekte zum Gesamtthema frei.

Am schwersten mit dem Thema tut sich verständlicherweise W. H. Schmidt (12–36: Aspekte alttestamentlicher Ethik), der zum Thema selbst nur Präliminarien beiträgt, die er in exemplarischen Skizzen (Josefserzählung, Tempeleinlaßliturgie, Dekalog, Propheten) entwirft, wobei der situative Lebenskontext der einzelnen Texte um ein vielfaches stärker (vgl. 15.30) hätte angegeben werden müssen. Auch im AT ist Nachfolge Gottes an konkrete Situationen gebunden. Hätte es sich angesichts der aktuellen Bezüge der Einladung zur Tagung (Nachrüstung, Afghanistan, ohne Waffen leben, Befreiungsfronten, Überprüfung der Zwei-Reiche-Lehre und der politischen Theologie; vgl. den Einladungstext zur Tagung im Vorwort S. 7) nicht nahegelegt, zur auch theologisch begründeten Aufrüstungsideologie unter David und Saul etwas zu sagen (so exegetisch interessant – etwa zum Tötungsverbot: 29f – die Ausführungen sind)? Wo anders in der Bibel als hier hatte Israel staatliche Macht, zu welch anderer Zeit mußte über die Beteiligung an Macht theologisch reflektiert werden? Erst seit den Zeiten Konstantins gibt es – jetzt für die Kirche – wiederum die „davidische Versuchung" (N. Lohfink). Dies wäre eine hochaktuelle und außerdem fundamental wichtige Fragestellung gewesen! Oder (da es um die Bergpredigt geht): Was sagen Alttestamentler oder jüdische Theologen zu den in ntl Literatur immer wieder sich findenden Thesen, daß der mt Jesus die Tora verschärft, überboten, aufgehoben oder überhaupt erst sachgerecht interpretiert hat? Das wäre das Thema gewesen, das außerdem für das christlich-jüdische Gespräch befreiend hätte wirken können. Schwerwiegender als die vertane Chance für die ökumenischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum ist die „protestantisch" begründete Abwertung der Tora, wenn durchgehend (12.23f.33 Anm. 24) Glaube und Ethik auseinanderdividiert werden, so als wenn hebräisch emunā als Feststehen in Gott, als Treue und Glaube nicht auch die Verwirklichung des Glaubens und die Heiligung des Alltags einschlösse. Um so erfreulicher sind die Hinweise auf die Konzentration der Einzelgebote auf ein Hauptgebot bereits in der Priesterschrift und bei den Propheten (23ff).

[7] Nachfolge und Bergpredigt. Mit Beiträgen von W. H. Schmidt, U. Luz, R. Heinrich, H. Gollwitzer. Herausgegeben von J. Moltmann (Kaiser Traktate 65), München: Kaiser-Verlag 1981, 120 S., DM 13,–.

U. Luz skizziert als Neutestamentler „Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte" (37–72), vor allem in der altkirchlichen sowie in der reformatorischen und täuferischen Auslegung im 16. Jh.; dies geschieht kenntnisreich und auf wissenschaftlich hohem Niveau. Der Vf. konzentriert sich dabei auf Seligpreisungen und Antithesen, die er jeweils zunächst (39–43.47–53) nach heutigen Erkenntnissen auslegt, ohne die Rezeptionssituation im 20. Jh. zu reflektieren (was mit dem Buch von U. Werner, auf das nicht verwiesen wird, ein leichtes gewesen wäre). Gibt es nicht das Problem des Vorverständnisses in der historisch-kritischen Exegese (dies wird S. 37 verneint)? Ist es wirklich ihre einzige Aufgabe, nur nach dem „ursprünglichen Textsinn" zu fragen (so u. ä. 8mal auf S. 37–39)? Müßte nicht auch historisch-kritisch nach allen Variationen in der Wirkungsgeschichte, die im NT bereits anfängt (vgl. die vier Evangelien und die Nachwirkung der Bergpredigt in der Briefliteratur) gefragt werden? Was heißt dann noch „ursprünglicher Textsinn"? Gehören die Rezipienten nicht von Anfang an zur Textkonstitution unaufgebbar dazu? So sehr L. mit E. Troeltsch ab S. 62 die gesellschaftliche und kirchliche Situation zu Recht mit einbezieht, so sehr fehlt diese Dimension im Vorhergehenden. Exegetische Gegenmeinungen werden (bedingt durch den Umfang) auch in den Anm. nicht genannt. So wird die auf S. 41 postulierte Erweiterung der Seligpreisungen in vormatthäischer Zeit oder die Behauptung auf S. 48, wonach Mt die 3 Antithesen sogar „aus einer schriftlichen Quelle" übernommen habe, weder literarisch noch sozial- und kirchengeschichtlich fundiert. Die „Überspanntheit und Realitätsblindheit" in Jesu „Kontrastethik" (51) ist wohl nicht nur (innertheologisch) auf das von Jesus erhoffte Herannahen der Herrschaft Gottes zurückzuführen, vielmehr ist dieses noch einmal sozialgeschichtlich-theologisch mit Jesu und der ersten Jünger Wanderleben als bettelarme, heimat- und familienlose Propheten zu verbinden (vgl. die Arbeiten von P. Hoffmann, G. Theißen, L. Schottroff – W. Stegemann u. a.). Ethisches Verhalten ist auch im NT sozial und konkret.

Die paulinisch-protestantische Perspektive zeigt sich auch in diesem Beitrag nicht nur in der Diktion (vgl. bes. 42f: im Mt-Ev. gehe es um das „Bleiben bei der Gnade"; die Bergpredigt beginnt bereits in den Seligpreisungen „mit dem Imperativ"; „Imperativ der Seligpreisungen"), sondern auch im grundsätzlichen Ansatz. So wird 46 bei der Frage nach dem Sinn der Seligpreisungen heute gefordert, daß „die Frage nach unserm Verständnis der Mitte der Schrift ... eine erhebliche Rolle spielen muß" (vgl. auch 56).

Abgesehen von diesen Ausstellungen werden die wichtigsten Auslegungsmodelle der Bergpredigt dem Leser deutlich skizziert, wobei vor allem die Nähe der frühen Täufer (die in der Nachfolge Luthers auch von L. despektierlich „Schwärmer" genannt werden) zum mt Jesus auch L. fasziniert, während ihn „ein tiefes Erschrecken über die reformatorische Auslegung" erfaßt (56). L. ist sogar „bestürzt über die Distanz" (ebd.) der Reformatoren zum mt Jesus – aufgrund starker Tendenzen zur Verinnerlichung, d. h. zur Ausblendung der sozialen Dimensionen, der Idee der Zwei-Reiche-Lehre, der Betonung der Gesinnungsethik u. a. Gemäß der Erkenntnis aus der Wirkungsgeschichte: „Sektenfrömmigkeit war oft Jesusfrömmigkeit" (63) plädiert L. am Ende emphatisch für das Ethos von Freiwilligkeitskirchen – für Volkskirchen, die faktisch schon keine mehr sind (68).

Wie solche Konkretionen heute aussehen können, entwickelt erfahrungstheologisch R. Heinrich an der Seligpreisung der Armen (73–88). Am Beispiel eines Bergmannes, einer behinderten Frau, von Obdachlosen, eines schwarzen Pfarrers im Ruhrgebiet, konfrontiert ein „praktischer Seelsorger" die reichen christlichen Gemeinden mit den (relativ) Armen in ihrer Mitte. Sein Plädoyer für eine arme Kirche sieht diese „den Hausbesetzern näher als den Hausbesitzern" (78).

Im abschließenden Beitrag „Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre" (89–120) verbindet H. Gollwitzer souverän und mit dem Mut zum persönlichen Bekenntnis (einschließlich der Praxis) die wirkungsgeschichtliche Auslegung (mit deutlicher Kritik an Luthers Zwei-Reiche-Lehre, seiner Tabuisierung der Obrigkeit sowie seiner Ordnungsangst) mit dem Versuch, Bergpredigt für heute konkret auszulegen. G. macht ernst mit einem wirklich historisch-theologischen Ansatz, was etwa folgende Konsequenzen hat. 1. Für Jesus: Er hob nicht die weltlichen Ämter auf; darin hatte Luther Recht, aber Luther übersah in seinem individualistisch-pazifistischen Verständnis die Kriterien für ein auch kritisches christliches Verhalten dem Staat gegenüber (102f). 2. Für die berechtigte Absicht der Zwei-Reiche-Lehre; aber: „entscheidend ist, wie die Gewalt, an der Jünger Jesu sich beteiligen, ausgeübt wird und wofür (103): für die Armen, zur Erhaltung des Rechtsfriedens usw. Dabei kann „Gewaltanwendung gegen Menschen eine paradoxe Gestalt der Liebe" sein (106). 3. Für die aktive Beteiligung der Christen an der staatlichen Gewalt „und d. h. auch: an der Verwaltung und Anwendung der staatlichen Gewaltmittel", was eine absolute Ablehnung von Krieg ausschließt (107). Für eine positive Deutung der Lehre „vom gerechten Krieg" (106.108–110), die den mündigen Bürger anzielte, so daß Beteiligung von Christen am Krieg als „äußerster Grenzfall des opus alienum der Liebe" ebenso zu respektieren ist wie eine Nicht-Beteiligung (108). 4. Angesichts des heutigen atomaren Rüstungswahnsinns gilt: „Friedensdienst ohne Waffen ist als Absage einer Rüstung und Kriegsbeteiligung heute ‚ein deutlicheres Zeugnis des gegenwärtigen Friedensangebotes unseres Herrn' (Erklärung der DDR-Kirchen ‚Zum Friedensdienst der Kirche', 1965)". Doch selbst hier gilt für G.: „Wer sich im Gewissen für den Militärdienst entscheidet, ist zu respektieren" (114). 5. Ökumenisch sieht G. zu Recht die Bergpredigt als Anklageschrift (118) und Gewissensspiegel für das Christentum durch die Jahrhunderte hindurch, wodurch jede Überheblichkeit gegenüber dem Judentum ins Gegenteil verkehrt werden dürfte. Jesus als „Ruf Gottes" kritisiert „christliche Gesetzlichkeit nicht weniger wie die jüdische" (116). 6. Die Bergpredigt stellt Christen nicht nur zu Israel, sondern zu den Armen dieser Erde und verpflichtet sie zu aktivem, auch politischem Einsatz (119f).

Der Beitrag von Gollwitzer, der bekanntlich innerkirchlich keineswegs unumstritten ist (wie sollte er es bei seinem engagierten Christsein auch sein?) empfiehlt sich u. a. für alle diejenigen zu lesen, die ihn als „links" abzustempeln geneigt sind, mehr noch für alle diejenigen, die ihn schlechthin als „Kirchenvater" der APO, der Besetzerszene und pazifistischer Kreise vereinnahmen wollen. Es ist nicht das schlechteste Zeichen, wenn Theologen sich gegen solch eindeutige Vereinnahmung von welcher Seite auch immer aufgrund ihrer Arbeiten sperren. Der Rez. ist der Überzeugung, daß in diesem Beitrag eine gewichtige Stimme des Friedens zu hören ist, auch wenn man damit nicht jede Formulierung zu unterschreiben bereit ist. Um den Frieden muß gestritten werden – mit Worten und vor allem in der Praxis bis zum Mut, verfolgt zu werden (Mt 5,10).

IV

Aus einer anderen Perspektive und mit anderen Voraussetzungen wird die Frage nach der Aktualität der Bergpredigt von P. Lapide aufgeworfen.[8] Da es aus jüdischer Warte geschrieben ist, nimmt man es als Christ mit gespannter Erwartung in die Hand.

Jedoch: Es besteht kein Zweifel, daß auch er als in Deutschland lebender und seit 10 J. ökumenisch engagierter Jude nicht nur vom Titel her für seinen Gesprächsbeitrag die aktuelle Friedensdiskussion in der Bundesrepublik vor Augen hatte. Auch die Einleitung (mit Äußerungen von Mahatma Gandhi über Karl Marx bis zu von Bismarck und Helmut Schmidt) und der Schluß bestätigen diesen „Sitz im Leben". Dies ist allerdings nur der Rahmen, insgesamt liegt ein Versuch vor, zu „Jesu Judesein und die grundlegende Hebraizität seiner Frohbotschaft ... so nahe wie möglich zu kommen" (13). Grundsätzliches Ziel ist also die Heimholung Jesu ins Judentum. Der Weg dorthin: „Hinter dem Übersetzergriechisch des Evangelisten" den „Ursinn des Meisterwerkes jesuanischer Ethik" (ebd.) aufzuspüren – und zwar durch Rückübersetzungen des in der Regel „holprigen und platten Griechisch" (16.41) des Mt ins Hebräische (so etwa 16), ins Aramäische (so etwa 24), in semitische Prägung (so etwa 122), ins Qumran-Hebräische (so etwa 123) – als ob dies beliebig wäre! Daß Palästina seit ca. 300 Jahren v. Chr. und darum z. Z. Jesu großenteils zweisprachig war (Griechisch als Handels-, Kultur- und Verwaltungssprache), erfährt der Leser nicht (da es nicht ins Konzept des Autors paßt), auch nicht, daß die ntl Theologen das Evangelium des Alten Bundes darum in ihrer griechischen Übersetzung (Septuaginta) lasen und zitierten. L. geht dagegen ständig von einem nur ihm bekannten hebräischen Urtext aus, ohne auch nur an einer einzigen Stelle anzudeuten, wie er zum ursprünglichen Wortlaut gelangt.

Vor aller Kritik aber zunächst positive Seiten: Jüdische Stimmen zur christlichen Bibel kann man nicht genug hören. Auch populärwissenschaftliche Publikationen erfüllen eine wichtige Funktion, auch wenn sie stark journalistisch angelegt sind und auf Effekte zielen (wovon die Publikationen L.s seit jeher in starkem Maße leben). Daß ein essayhaft und kenntnisreich-feuilletonistisches, stark subjektiv geprägtes Jesusbild des Autors entfaltet wird, mag für den kundigen Leser seine Reize haben, ebenso die zahlreichen Zitate aus „rabbinischer Literatur", die L. (wie eh und je in seinen Publikationen) assoziativ zusammenträgt, ohne den Leser darüber zu informieren, ob sie aus dem 1. Jh. oder 7. Jh. n. Chr. stammen (vgl. 132: „schon lange vor Jesus ..., wie der Talmud ... deutlich beweist"). Immerhin kann

[8] Lapide, Pinchas, Die Bergpredigt – Utopie oder Programm? – Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1982, 144 Seiten (Grünewald-Reihe), kart. DM 19,80.

auch so bei Christen das Bild von „dem" ungläubigen und leistungsbedachten Judentum korrigiert werden. Jedoch suggeriert L. durch sein Vorgehen beim Leser den Eindruck, daß so etwas wie ein ungeschichtliches, einheitliches, geschlossenes Judentum ohne jegliche Wandlungen durch alle Zeiten existierte und daß es „die" rabbinische Lehrmeinung gegeben hat. Dies gilt trotz des Hinweises auf S. 23, wonach jedes Bibelwort 70 Auslegungsmöglichkeiten hat. In diesem Zusammenhang zu betonen: „Es gibt ja keinen jüdischen Papst, der imstande wäre, eine einzige Deutung zur Orthodoxie oder gar zum Dogma zu erheben, nur um die restlichen 69 zu verketzern", ist aufgrund der saloppen Formulierung nicht nur eine (ökumenische) Geschmacklosigkeit, sondern mehr noch ein Zeichen für die Ignoranz des Vf.s, der es nicht nötig hat, sich über die Möglichkeiten und Grenzen des Papstes in der kath. Theologie zu informieren. Was die Hypothesenfreudigkeit – verbunden mit Besserwisserei und der Nonchalance, auf Fachliteratur verzichten zu können – betrifft, ist dies weder in diesem noch in anderen Büchern L.s ein Einzelfall. Daher muß man wohl mit ihm Tacheles reden – im Interesse des jüdisch-christlichen Gespräches in Deutschland, so wie es in Akademien z. T. auch mit L. geführt wird.

Statt Textauslegung bietet L. geistreiche, assoziative Aphorismen – auch aus rabbinischer und heutiger Literatur, allerdings ohne jegliche kritische Gewichtung. Zitiert wird reichlich, in der Regel allerdings ohne jeglichen Quellenbeleg und nur zur Stützung der eigenen Meinung (auch wenn es 99 % Gegenstimmen gibt). Bei grundlegenden Voraussetzungen (Rabbi Hillel als Lehrer Jesu) wird allgemein auf „etliche Forscher" (23.90) hingewiesen. (Gibt es einen einzigen Fachwissenschaftler?) Für die ebenso grundlegende These vom „Rabbi Jesus" wird verschwiegen, daß Rabbi als Titel erst in der talmudischen Zeit, also nach 70 n. Chr., belegt ist; außerdem schrumpfen die 14 genannten Belege in den Evangelien für Jesus als Rabbi enorm zusammen, wenn 1. die literarische Abhängigkeit in den synoptischen Evangelien beachtet wird (irgendeine Art von Zwei-Quellen-Theorie setzt auch Lapide voraus), wenn 2. nicht jede Stelle in den Evangelien als historisch für Jesus angenommen wird, vor allem nicht die Sammelberichte, in denen Rabbi häufig redaktionell erscheint, und wenn 3. mit der Fiktionalität der Stellen ernst gemacht wird (die Anrede Rabbi erscheint in der Regel nicht im Munde der an Jesus Glaubenden, sondern im Munde der Jesus Ablehnenden). Von der Tauferzählung an betonen die Evangelisten, daß Jesus niemandes Schüler ist, sondern nur in prophetischen Kategorien verstanden werden kann. Folglich spricht Jesus in der Bergpredigt auch nicht als Rabbi, so daß jede Deutung in dieser Richtung unsachgemäß ist! Abenteuerlich ist die unbelegte These, daß ⅓ der Jünger, vielleicht sogar die Hälfte, „aus dem geistigen Lager der militanten Aktivisten" stammt oder ihm nahestand (104.129). In pseudoexegetischer Weise werden hier Thesen von R. Eisler weitergetragen, für Jesus die „Befreiung vom Heidenjoch" zu einem „der drei Hauptziele seiner Heilslehre" stilisiert, ohne daß es zu einer Auflösung des Widerspruchs zu dem ebd. (106) behaupteten weiteren Hauptziel: „schrankenlose Liebe zu Gott und dem Mitmenschen" kommt (wobei doch auch nach L. ebd. 94 die ausdrückliche Aufforderung zur Feindesliebe in der gesamten jüdischen Literatur nur für Jesus belegt ist). Nach L. bleibt die Stellung Jesu „als gewandter Stratege" (129) zur Gewalt schillernd: Feindesliebe (94), kein bedingungsloser Pazifist (104), Aufruf zum „maßvollen" (?) Schwertkauf (104.118.129), „militärische Konfrontation" und „Schlacht" (129) stehen beziehungslos nebeneinander. Nachfolge versteht Jesus nach L. demnach von Anfang an konsequent als zelotische Bereitschaft zum „Rebellentod am Römerkreuz" (105). Dazu kontrastieren die Ausführungen über die radikale Nächstenliebe in Mt 5,43 (88–99), wobei die allzu irenischen Verabsolutierungen erst durch die Hinweise auf den S. 104 und 119 zu Fluchpsalmen und zum Haß komplementiert werden. Vergleicht man die Äußerungen L.s mit denen aus früheren Zeiten, ist die Bemühung um eine stärkere Differenzierung unverkennbar, argumentativ ist die „Auslegung" aber immer noch nicht. Darunter leiden auch die guten Passagen des Buches, so daß L. weiterhin auf eine breite Rezeption durch wissenschaftlich arbeitende Bibeltheologen wird warten müssen.

Methodisch ist dieser grundlegende Mangel u. a. dreifach begründet. 1. L. wertet jeden Text primär als Aussage über den historischen Jesus, verkennt also konsequent die Texte als Aussagen der Evangelisten. (Daß es Glaubensaussagen sind, steht hier nicht zur Debatte.) 2. Betrieben wird eine bis ins Extrem gesteigerte isolierte Vers-„Exegese", die den literarischen Kontext sträflich mißachtet (vgl. z. B. 104.108. 118.129 zu Lk 22,35–51: Wort vom Schwertkauf). 3. Die Rückübersetzung ins Aramäische und Hebräische wird nach Art eines Simsalabim betrieben, so als ob der richtige Sinn eines Wortes oder eines Verses dort offen zutage läge (ganz abgesehen davon, daß die Neutestamentler heute fast einhellig der Meinung sind, daß die im NT vorliegenden Schriften keine Übersetzungen, sondern griechische Originaltexte sind). Haben etwa die Ausleger des Evangeliums des Alten Bundes nicht die gleichen Interpretationsprobleme wie die Ausleger des Evangeliums des Neuen Bundes? Hebräisch sollte kein Schibboleth sein – schon gar nicht für wissenschaftlich ungebildete Leser! Daß L. wie üblich 4. auf jede ernsthafte kritische Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Literatur verzichtet, zeugt zwar von seiner Überzeugung, verbaut ihm aber permanent die Rezeption.

Bei dieser Art von „Auslegung" wird L. weiterhin bei jüdischen Theologen, Judaisten und christlichen Bibelwissenschaftlern gleichermaßen umstritten bleiben.[9] Es sei unbestritten, daß vorgebildete und kritische Leser jedes seiner Bücher mit Gewinn lesen können. Beim vorliegenden Buch ist es vor allem die nüchterne Perspektive der kleinen Schritte zu mehr Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, zu weniger Not, Gewalt und Angst (41.101) sowie die durchgehende Betonung der Einheit von Religion und Politik, von Glauben und Tun, von Gott und Welt im Sinne der Bibel (ein Aspekt, bei dem ev. Exegeten im Hinblick auf das ganze NT sich aufgrund einer verkürzten Paulusexegese zum Teil schwer tun; die jüdische Stimme bildet hier ein deutliches Gegengewicht). Allerdings ist diese positive Grundintention methodisch und sachlich dermaßen verstellt, daß man das Buch nur theologisch vorgebildeten Lesern – allerdings mit starken Einschränkungen – als Kontrastlektüre zu anderen Büchern zur Bergpredigt und zur Friedensthematik im NT empfehlen kann.

V

Eine Zwischenstellung in den zu besprechenden Büchern nimmt das von F. W. Kantzenbach ein.[10]

Von zweifacher Intention ist das Buch des Kirchengeschichtlers an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken geprägt. Erstens verfolgt K. die Frage, wie sich die Kirche in den verschiedenen Jahrhunderten dem Inhalt der Bergpredigt gestellt hat bzw. sich ihrem Anspruch verweigert hat (11–81), zweitens bietet er u. a. ausgewählte Lyrik, Predigten, Gebete sowie reflektierende und meditierende Texte von der Alten Kirche (Justin, Athenagoras) bis in die Gegenwart (von Gläubigen und Agnostikern, Philosophen und Juden u. a.) – als Beispiele von Aktualisierungen (82–154). „Geschichtliche Besinnung und meditatives Nachdenken" als Einheit sollen dazu dienen, „dem Geheimnis der Bergpredigt auf die Spur zu kommen" (7). Warum im 2. Teil das geschichtliche Moment (wenigstens in Form kurzer bibliographischer Hinweise auf die Verfasser) fehlt, bleibt angesichts der Betrachtungsweise des ersten Teils unerklärlich. So unterschiedlich der Standort der Verfasser im 2. Teil, so unterschiedlich die Impulse, die sie aus Mt 5–7 empfingen und weitergeben. Der menschenfreundliche Grundton ist das gemeinsame Band.

Im 1. Teil bietet der Vf. gut informierende geschichtliche Längsschnitte zur Wirkungsgeschichte der Bergpredigt: Verschiedene Zugänge heute, Zugang von Jesus her (stark simplifizierend, ungeschichtlich und im Hinblick auf die Bemerkungen zu den Pharisäern karrikierend. Begründet ist diese exegetische „Enthaltsamkeit" wohl in einem grundsätzlichen Vorbehalt des Vf.s gegen „alle exegetischen Spitzfindigkeiten" [77] und „dem nicht endenden theologischen Geschwätz, dem gelehrten Disputieren, das selbstzwecklich ist"; so 79). Neben dem Überblick zum Mönchtum ist lesenswert vor allem die Skizzierung der Armutsbewegung im 12. und 13. Jh. sowie zu M. Luther (39: „Luthers reformatorische Entdeckung bedeutet eine Neuentdeckung der Gemeinschaft der Heiligen"; kritisch ist K. hinsichtlich Luthers Akzeptierung jeglicher Obrigkeit, betont demgegenüber jedoch, daß der Christ gesandt ist, die Bergpredigt in der Welt zu realisieren und dieser Dienst nicht „gespalten", sondern „einheitlich" ist; so 44). Im Hinblick auf die Täufer gelangt K. zu der Formulierung: „Im Rückblick auf die Täufer wird man urteilen können, daß die Bergpredigt in ihnen von Jesus gemeinte Adressaten fand" (48). Die Bewegungen des Pietismus (Ph. J. Spener) und der Aufklärung (Rousseau, Kant), die soziale Bewegung (F. Naumann), religiöser Sozialismus (L. Ragaz, G. Wünsch) und die „Ehrfurcht-vor-dem-Leben"-Losung (A. Schweitzer) werden sowohl unter geistesgeschichtlichen und sozialen Aspekten konkret wie in Personen lebendig. Dies trifft auch auf D. Bonhoeffers christologische Auslegung wie auf die Rezeption durch M.

[9] Vgl. z. B. J. Maier, in: HerKorr 30 (1976), 318; H. Zirker, in: RUHSch (1975), 102f; U. Luz, in: ThLZ 107 (1982), 516f; J. J. Petuchowski, in: The Jewish Spectator, Winter 1982, 23–25.

[10] Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Die Bergpredigt. Annäherung – Wirkungsgeschichte. – Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982, 158 S., DM 29,80.

Gandhi zu. Am Ende stehen Trends in der Gegenwart, die mit den Begriffen personal (D. von Oppen), politisch (J. Moltmann) und weltethisch (T. Rendtorff) skizziert werden; angesichts der Betonung von Freiheit, Toleranz und Menschenrechte bei letzterem ist die (undifferenzierte) Kritik am Begriff Freiheit in der „Theologie der Befreiung" zumindest verkürzt (vgl. 74 mit 75f). Den Abschluß bildet das Kap. „Meine Begegnung mit der Bergpredigt" (77–81), in dem der Vf. nicht nur – untergeordnet – seinen Vorbehalt gegen die wissenschaftliche Exegese verbalisiert (77.79), sondern auch – und dies ist entscheidender – in 20 Thesen seine Perspektive skizziert: erst die theozentrische („der Wille des himmlischen Vaters") und (in Anschluß an D. Bonhoeffer) die christologische Auslegung bewahren die Ethik der Bergpredigt davor, natürliche Sittenlehre zu sein. Es geht um das In- und Miteinander dieser drei Aspekte! Insgesamt liegen sehr dichte, informative dogmen- und kirchengeschichtliche Überblicke vor, die im 2. Teil durch Versuche des Nachbuchstabierens (fast ausschließlich aus dem 20. Jh.) ergänzt werden. Ob damit ein einheitlicher Leserkreis angesprochen wird, erscheint fraglich.

VI

Parallel zum 1. Teil des Buches von Kantzenbach hat auch Joh. de Graaf die mannigfachen Versuche aus der Vergangenheit und Gegenwart, die Worte Jesu zu entschärfen oder konkret umzusetzen, knapp und treffend dargestellt und kritisch besprochen.[11]

Der Vf. dieses schmalen Taschenbuchs ist Niederländer, er lehrte nach längerer Tätigkeit als Gemeindepfarrer von 1955–1957 als Professor für Ethik an der theologischen Fakultät der Universität Utrecht. Veröffentlicht wurde vorliegendes Bändchen unter dem Titel „In Gesprek met de Bergrede" („Im Gespräch mit der Bergpredigt") im Jahre 1957, 6. Aufl. 1979; Grundlage war eine Vorlesung von 1956. Da der Vf. mit der Bergpredigt des Mt ins Gespräch kommen will (und ihm dieses in der Tat gelingt), verzichtet er auf jegliches gelehriges Beiwerk in Form von Zitaten und Literaturhinweisen. In einem kurzen Nachwort zur dt. Erstveröffentlichung weist er mit Recht auf die veränderte Situation gegenüber der Zeit vor 25 Jahren hin. Als Ursachen der erneuten Aktualität des Textes sieht er (jenseits tagespolitischer Ereignisse) den sich verstärkenden jüdisch-christlichen Dialog an, der zu einem intensiveren Nachdenken über die „Lehre" Jesu zwingt, dann aber auch überhaupt die Frage nach dem Unterscheidenden des Christseins und die Frage nach der gesellschaftlichen und politischen Konsequenz des christlichen Glaubens. Nur so könne bei der „im Sinne der Bergpredigt realistischen Suche nach schöpferischen Alternativen gegenüber der ... herrschenden Resignation und Hoffnungslosigkeit" in den Bereichen der Ökonomie und Ökologie sowie der internationalen Politik (79) dieser Text heute wirksam werden. Der Vf. gibt die Richtung an, ohne sie – im vorgegebenen Rahmen – für heute umfassend oder ansatzweise zu konkretisieren.

Unter fachexegetischer Perspektive ist dem Vf. zu bestätigen, daß er (unter Rückgriff auf die Bergpredigt-Auslegung seines Landsmannes A. M. Brouwer) auf textlich gut fundierter, bereits stark redaktionsgeschichtlich orientierter Grundlage mit dem Text umgeht. Hier sind vor allem die Betonung der Theozentrik zu nennen (24: in Mt 5–7 geht es „um die gute Botschaft von Gott, der in Jesus Christus sich selbst gibt und nicht nur ein Gesetz oder eine Reihe von Geboten"), mehr noch die der Christozentrik (58–64.75f). Die ethische Weisung ist an die Person Jesu gebunden, beide bilden eine Einheit (23), als Weisung ist sie (mit Bergson) eine morale ouverte, „die zu Gott und dem Nächsten hin offensteht" (69). Adressat ist die christliche Gemeinde. Dennoch bleibt diese Weisung weder auf den binnenkirchlichen Raum beschränkt, noch im allgemein Theologischen behaftet, da der Vf. an konkreten Beispielen aus der Geschichte (69f), mehr aber noch in Nebensätzen gemeindliche und weltliche Möglichkeiten konkreter Nachfolge benennt (vgl. bes. 73ff).

Mit dieser grundlegenden Perspektive gelingt es ihm, einseitige Interpretationsmodelle aus der Geschichte, die er in gedrängter, aber angemessener Form skizziert, zu befragen und positiv in der Bergpredigt ein Modell für das Ethos der christlichen Gemeinde zu sehen (65–76). Als Weisung erinnert die Bergpredigt „die Gemeinde an ihren niemals beendeten Auftrag zum ‚Experiment mit der Liebe'" (72), das auch heute andauert.

Dem Übersetzer ist eine gut lesbare Diktion zu bescheinigen, dem Vf. eine fundierte Deutung der bislang vorliegenden Versuche anderer Gesprächspartner mit dem Text sowie eine freundliche und werbende Einladung an den Leser, sich auf die Sache dieses Evangeliums im Evangelium (21–23) einzulassen – in der Überzeugung, daß seine „experimentellen Möglichkeiten noch längst nicht ausgeschöpft sind" (74).

[11] de Graaf, Johannes: Mit der Bergpredigt leben. – Gütersloh: Mohn 1982, 79 S. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1057), kart. DM 8.80.

VII

Im Gegensatz von Joh. de Graaf steht bei G. Borné die Aktualisierung der Bergpredigt auf eine konkrete Situation einer Gemeinde heute ganz im Vordergrund.[12]

Der Vf., Promotion bei H. Gollwitzer, verheiratet mit einer Psychotherapeutin, seit 1975 ev. Pfarrer in Berlin (West), seit 1979 Kreispfarrer für Behinderte, legt in diesem Buch „Betrachtungen" (14) vor, die ursprünglich in den Jahren 1979–81 als Predigten gehalten wurden. Die Intention: „Gefragt wird nach der Bedeutung der Bergpredigt für diesen unseren Alltag in seiner Verflechtung mit dieser unserer Zeitgeschichte" (14). Bergpredigt und konkretes Leben sollen also wie im NT zusammengebracht werden, was zur Folge hat, daß entschieden politische Predigten entstanden sind, bei denen kein aktuelles Thema ausgeklammert wird (u. a. Hausbesetzungen, Behinderte, Friedensdemonstrationen, Proteste gegen Atomwerke und dritte Startbahn des Frankfurter Flughafens, Doppelbeschluß der NATO – und immer wieder die atomare Aufrüstung). Aber auch der familiäre, psychologisch orientierte Kontext wird durchgehend einbezogen; vor allem das Plädoyer für das Recht auf Trauer (auch für Männer) im Kontext der Seligpreisung „Glücklich die Trauernden" ist hier lesenswert (24–30).

Die Legitimation für dieses Engagement findet B. im NT: „Jesus ist parteilich. Er ist nicht für alle in gleicher Weise da!" (71). Dabei will der Vf. die Bergpredigt nicht als „Rezeptbuch" verstehen; Ziel ist „eine schöpferische Anwendung ihrer Grundgedanken auf unser heutiges Leben" (11), es geht um eine „Konkretisierung" des häufig zitierten „Geistes der Bergpredigt" auf uns. Nach welchen Regeln geschieht diese „Anwendung"? Woher kennt man den „Geist" der Bergpredigt? Über diese fundamentalen Voraussetzungen wird der Leser weder in einer Einleitung noch im Vollzug der „Auslegung" informiert. Faktisch gibt die eigene Rezeptionssituation des Vf.s und sein Standort innerhalb der „Christen für den Sozialismus" (vgl. 42f) die intuitive und von daher durch nichts zu erschütternde Lesehaltung an: „Ich sehe nicht, wie man als Christ und Mensch einen anderen Standpunkt ernsthaft vertreten kann" (69). Auch wenn der Vf. als „linker" Christ andere nicht „diffamieren" will (94f), respektieren oder tolerieren kann er im Grunde genommen andere Verwirklichungen von Christsein heute nicht. Hier ist er radikal – und gerade diese Radikalität mit allen Konsequenzen macht das Buch lesenswert, auch wenn man nicht immer und überall zustimmen kann.

So ist B. (aufgrund seiner Lesart der Bergpredigt) bereit, auch den Verlust der politischen Freiheit in Kauf zu nehmen. Als Pazifist plädiert er beim Wort vom Schlag auf die Wange (Mt 5,38f) dafür (117ff), den russischen Panzern keinen militärischen Widerstand zu leisten, sondern mit Blumen entgegenzugehen. Dies sei „der einzige Weg" (119), der zum wirklichen Frieden führt. Der schrittweise Abstieg vom Gipfel der Aufrüstung durch Verhandlungen ist unmöglich? Angesichts der politischen Blauäugigkeit nimmt es nicht wunder, daß B. die Sowjetunion „im Moment eher als die ‚vernünftigere' Weltmacht erscheint" (117) – mit entsprechender Negativierung der anderen (etwa 49f.53.114). Aufrüstung, Straflager und psychiatrische Kliniken in Rußland erhalten – und dies ist angesichts der sonst üblichen konstatierenden Wisserei entlarvend – den Zusatz „wenn es stimmt" (126). Neutral ist der Vf. politisch und theologisch nicht. Aber wer kann das schon sein? Wie aber steht es (da überarbeitete Predigten vorliegen) angesichts der durchgehenden eindeutigen politischen Stellung des Vf.s um das Amt des Predigers in der Gemeinde? Was darf, soll und muß ein Gemeindeleiter tun? Wird bei Predigten dieser Art Gemeinde letztlich nicht wiederum als unmündig behandelt, zum Objekt des Predigers gemacht? Wird die Bibel nicht doch als Rezeptbuch verstanden? Predigt man überhaupt noch über den biblischen Text, oder ist er nur Mittel zum Zweck? Ist man bereit, die Bibel als historisches Bekenntnis des Glaubens an das Wirken Gottes in Jesus (vgl. die spärlichen streng theologischen Hinweise auf S. 95f.128 und die verkürzende Rede von der Auferstehung auf S. 116) und seiner auch politisch relevanten Praxis zu deuten, sich folglich auch (in guter „evangelischer" Predigt-Tradition) mit dem Text und seiner Auslegungsgeschichte (bis in wissenschaftliche Kommentare hinein) auseinanderzusetzen?

Hinweise auf exegetische Fachliteratur sucht man vergebens, lediglich die sozialrevolutionären „Auslegungen" von L. Ragaz (109.124–130) und von L. Tolstoi (112ff) verdienen nach B. Erwähnung, kennzeichnen somit auch das Interesse des Vf.s selbst. „Auslegung" im Sinne des Vf.s (vgl. 78f) ist nicht das Bemühen, historische Texte aus dem 1. Jh. n. Chr. aus der damaligen, je einmaligen Sprechsituation zu interpretieren, vielmehr impliziert der Begriff bereits in verabsolutierter Form die

[12] Borné, Gerhard: Bergpredigt und Frieden. Mit einem Vorwort von Dorothee Sölle und einer Rede des Erzbischofs von Seattle, Olten-Freiburg: Walter-Verlag 1982, 147 S., DM 18.50.

„Auslegung" der heutigen Situation. Der Versuch, beides zusammenzubringen, wird nicht gemacht. Lessings garstiger Graben zwischen dem Damals und Heute wird nicht beachtet – mit der Folge, daß man die Handlungsanweisungen Jesu nach Mt im salto mortale als politische Instruktion und für uns „übersetzt". Beispiel: „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt, dem biete auch die andere dar!" = „Wenn einer neue Raketen auf dich richtet, dem zeige, daß du auch deine bereits stationierten abbauen willst!" (10) und daß du deinen Feind mit offenen Armen als Aggressor einlädst (118f).

D. Sölle nennt in ihrem Vorwort das Buch „ein schönes Dokument der neuen christlichen Kultur, die unter uns entsteht", wobei das Neue an diesem Buch „dieser sanfte Ton, diese geduldige Überredung . . ., doch bitte das Leben dem Tod vorzuziehen" (7) sei. Lieber rot als tot: Ist das die Alternative?

Anders, weil differenzierter, im Anhang (133–147) zwei Erklärungen des kath. Bischofs *Hunthausen* von Seattle, der bekanntlich aus Protest gegen die weitere Atomrüstung zu 50 Prozent seine Steuern verweigert. Er hält den Besitz von Atombomben und die Drohung mit Waffen dieser Art – analog zum bekannten Schreiben aller amerikanischen Bischöfe – für unmoralisch; auch er plädiert für einseitige Abrüstung, da wechselseitige Abrüstungen mißlungen seien. Seinen „zivilen Ungehorsam" versteht er als „Gehorsam gegen Gott" und als „Gewissensverpflichtung", ohne andere darauf festzulegen oder sich selbst für immer darauf festzulegen (144). Hier wird nicht eine besserwisserische Übertragung der Bergpredigt auf die gegenwärtigen Probleme vollzogen, jedoch mit dem Mut zum „Kreuz" (135f) eine christliche Position mit aller Klarheit und mit allen Konsequenzen vertreten, gleichzeitig aber Toleranz praktiziert, ohne daß diese den Stachel gelebten Christseins für andere verliert.

VIII

Vom gleichen Engagement für das konkrete Handeln in der Gegenwart in der Perspektive der mt Bergpredigt wie das Buch von Borné, aber exegetisch fundiert, ist das folgende vorzügliche und lesenswerte von V. Hochgrebe hrsg. Sammelbändchen: Provokation Bergpredigt.[13]

Unter dem Titel „Die Bergpredigt – Leitfaden oder Utopie?" sendete der Hessische Rundfunk vorliegende Beiträge bekannter, engagierter kath. und ev. Theologen, deren Name z. T. schon ein theologiepraktisches Programm ist (ihre wichtigsten Lebensdaten finden sich dankenswerterweise im Anhang 156–158). Als Folge ist aufgrund der getroffenen Auswahl eine starke – auch ökumenisch bedeutsame – Übereinstimmung zu konstatieren sowie ein (vor allem im Hinblick auf die beteiligten evangelischen Theologen) erstaunlicher Konsens hinsichtlich der in der Bergpredigt betonten Not-wendigkeit des Tuns. (Lediglich der Hrsg. meint im Vorwort das Bild vom Baum und seinen guten Früchten in Mt 7,17 wie folgt kommentieren zu müssen: „Der gute Baum produziert ja nicht die Früchte, sondern sie wachsen an ihm. Insofern hat Luther recht mit seinem reformatorischen Bekenntnis ‚gerecht allein durch Glauben'". Wie steht es dann um den schlechten Baum mit den schlechten Früchten im gleichen Vers? – Dies bleibt eine Ausnahme.) Insgesamt kann allen Autoren ein möglichst unvoreingenommener, nicht von einer verkürzten lutherischen Paulus-Deutung geprägter Umgang mit der Bergpredigt des Mt bestätigt werden.

Den Autoren geht es nicht um eine Auslegung des Textes im engeren Sinn, auch nicht den Exegeten. (Am ehesten bleibt noch der einleitende Beitrag von J. Blank in diesem Ansatz, was sich im Hinblick auf das ganze Buch aber als sachlich begründet erweist: Er bietet lesenswerte, knappe Hinweise zur literarischen Eigenart des Textes, zur Intention der mt Bergpredigt wie zur lk Feldrede, zu Verständnismodellen in der Geschichte und zur Provokation der Seligpreisungen.) Dennoch wird in allen Beiträgen Auslegung im besten Sinne des Wortes betrieben: Auslegung der eigenen christlichen Gegenwart angesichts der provozierenden Thesen der mt Bergpredigt. Die Frage: Kann man mit der Bergpredigt als Christ heute leben? wird übereinstimmend bejaht, wobei die Übereinstimmung auch die Reichweite betrifft. Die Bergpredigt kann nicht auf den privaten Bereich oder auf Familie und Gemeinde beschränkt werden, sie bezieht sich eindeutig auf die Gesellschaft, schließt also alle Dimensionen gesellschaftlicher Wirklichkeit in Ost und West, Nord und Süd ein. Dabei ist sie kein Gesetz, sondern Evangelium, das ständiger Aktualisierung (vgl. etwa 131–145: M. Stöhr), schöpferischer Phantasie und Mut zu Konkretisierungen bedarf. Solche parteilichen Stellungnahmen in der Nachfolge Jesu werden in jedem Beitrag reichlich geboten.

So beim ev. Exegeten E. Käsemann (33–44) zum Thema: Dürsten nach Gerechtigkeit, der Bergpredigt und Weihnachtsevangelium stark miteinander verbindet sowie in einem streng gesamt-bibeltheologischen Ansatz die Zusage Jesu: „Ihrer ist das Himmelreich" zu Recht mit dem atl Zuspruch Jahwes: „Ich bin der Herr, dein Gott" identifiziert; beim kath. Weihbischof L. Schwarz (45–61) zum Thema: Verfolgte um Jesu willen, der auf die „Sünde vor allem auch in der sozialen Dimension" in Südamerika (60) verweist; beim ev. Systematiker J. Moltmann (63–74) zum Thema: Liebet eure Feinde, der ebd. 65f vielleicht zu wenig im Hinblick auf Q und die Großevangelien die unterschiedliche Sozialstruktur beachtet und ebd. 68f angesichts des Christozentrismus die Humanität anderer Religionen und Kulturen übersieht. (Haben nicht gerade „christliche" Staaten Weltkriege geführt?); beim kath. Systematiker O. H. Pesch (75–89) zum Thema: So sollt ihr beten (mit einem Plädoyer für eine christliche Spiritualität, die keinen Bereich des Lebens ausschließt); beim ev. Theologen J. Zink (91–104) zum Thema: Sorget nicht (im Kontext einer von ihm diagnostizierten depressiven Grundstimmung und kollektiven Melancholie in Deutschland wirbt er für ein „sorgloses" Engagement, das alles von Gott erwartet); beim kath. Kirchenrechtler K. Walf (105–115) zum Thema: Richtet nicht (der sich zu Recht gegen Vorurteile, aber auch gegen eine falsche Toleranz ausspricht – und zwar im zwischenmenschlichen und vor allem im kirchlichen Bereich); bei der ev. Exegetin L. Schottroff (117–129) zum Thema: Die enge Pforte (die mit Recht herausstellt, daß die Bergpredigt vom „eigenen Zusammenhang" her bezüglich der Verbindlichkeit in allen Bereichen „völlig eindeutig" ist); beim ev. prakt. Theologen M. Stöhr (131–145) zum Thema: Vom Reden und Tun (der die mt Theologie zu Recht vom jüdisch-bibeltheologischen Horizont her versteht); beim neuaufgenommenen Beitrag des ev. prakt. Theologen R. Roessler zum Thema: Sich nicht zum Feind machen lassen (einer Rundfunkpredigt anläßlich der Entführung von H. M. Schleyer 1977).

Alle Beiträge sind geprägt vom Grundton christlicher Hoffnung, daß ein Leben nach der Bergpredigt wirklich neue Menschen und eine neue menschliche Gesellschaft ermöglicht. Und auch folgendes ist als Konsens bei allen Autoren festzuhalten:

1. „Ein Glaube, der sich nicht auch im Tun äußern und bewähren würde, ist für Matthäus ein sehr unzureichender Glaube, der keineswegs für das Christsein ausreicht" (22). Dieser Satz könnte in jedem der Beiträge stehen, auch in dem über das Beten.

2. Die Bergpredigt bietet nicht ein ethisches Programm, ist nicht primär Aufforderung, sondern „die Zusage Gottes aus dem Munde Jesu, daß Gott sich einmischt. In der Bergpredigt wird diese Gotteszusage gleich am Anfang in einer Reihe von Seligpreisungen ausgedrückt" (128). Oder anders formuliert: Die Botschaft und Praxis Jesu von der schon gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit Gottes ist die grundlegende Voraussetzung für ein Handeln, ohne das Christsein nicht möglich ist. Mit Recht findet sich die Vorrangstellung des Gedankens von der Zusage Gottes durchgehend bei allen Autoren (vgl. z. B. 25f.36f. 52.70.85f.100f.126–129. Zu einer anderen Akzentuierung vgl. oben U. Berner, G. Strecker).

3. Jeder Verfasser ist bemüht, in der Perspektive der mt Bergpredigt diese gewiß alte, aber weiterhin aktuelle Botschaft neu auszulegen – ähnlich wie die Propheten, Jesus selbst und alle Evangelisten und Theologen des NT ständig neu konkret wurden. „Die Bibel ist kein Rezeptbuch" für die Gegenwart (das wäre platter Biblizismus, von dem alle Autoren gleich weit entfernt sind), aber sie gehört auch nicht „ins Reich der Illusionen" (das würde ihr jeglichen Stachel der Provokation nehmen). „Gibt es zwischen praxisnahem Rezept und praxisloser Illusion nicht ein Drittes: Nämlich die präzise Zielvorstellung, in welche Richtung wir Menschen gehen und in welche nicht? Sind Wegweiser, die mir weder Lesen noch Denken, weder Laufen noch Energie abnehmen, dafür aber zum Ziel auf den Weg bringen, sind Wegweiser deswegen überflüssig, weil sie mir nur die Richtung zeigen, mich aber nicht an das gewünschte Ziel bringen? Dahin muß ich mich schon selber bemühen" (144f). Mit Recht betonen alle Autoren die Bergpredigt als Modell zu einem alternativen Leben im 1. Jh. n. Chr. – mit dem Appell an uns heute, ähnlich konkret Nachfolge Jesu zu leben.

Von solchen Bemühungen ist dieses lesenswerte Bändchen voll, wobei – auch im Sinne der Autoren – nicht immer das letzte Wort gesprochen ist. Daß auch wissenschaftliche Theologen heute immer stärker auch zu kirchen- und staatspolitischen Fragen Stellung nehmen, ist keineswegs zum Schaden für die gegenwärtige Diskussion. Im Gegenteil: Erst so kommt das Evangelium Jesu Christi in seiner die gesamte Wirklichkeit betreffenden Intention wieder voll zur Sprache und auch die historisch arbeitenden Fachwissenschaftler sind auf dem Weg, das zu tun, was Jesus getan hat: um der Menschen willen den Frieden (schalom) Gottes zu verkünden und erfahrbar werden zu lassen.

[13] Hochgrebe, Volker (Hrsg.): Provokation Bergpredigt. Mit dem Text von Matthäus 5–7 in der Übersetzung von Walter Jens und mit Beiträgen von Josef Blank u. a. – Stuttgart: Kreuz Verlag 1982, 158 S., kart. DM 16.80.

IX

Sollte sich dem Leser der Eindruck aufdrängen, daß katholische Stimmen in dieser Übersicht fast ganz fehlen, so ist dies durchaus zutreffend; darin spiegelt sich die Lage auf dem Büchermarkt wider, wenigstens bis vor einigen Jahren. Auch wenn in den vergangenen Jahren es zu einem ausgewogenen Verhältnis von katholischer und evangelischer Literatur der Bergpredigt und zur Ethik des Neuen Testamentes gekommen ist (vgl. die Monographien von R. Schnackenburg, K. H. Schelkle, P. Hoffmann-V. Eid u. a.), so gilt dennoch die Feststellung des emeritierten Würzburger katholischen Neutestamentlers R. Schnackenburg in dem von ihm hrsg. Sammelband:[14] „Hauptsächlich den evangelischen Christen jedoch verdanken wir die Hinlenkung unseres Blickes auf die Bergpredigt" (8). Als Grund für diese Situation im katholischen Bereich wird ebd. vom kath. Münchener Moraltheologen J. Gründel (unter Hinweis auf das Dekret über die Ausbildung der Priester Nr. 16 des Zweiten Vatikanischen Konzils) die Einsicht genannt, daß in der kath. Moraltheologie „eine Verkümmerung vorliegt, die sich vor allem darstellt als ein Ansatz, der zu wenig an der Heiligen Schrift als einer wesentlichen Quelle unseres Glaubens orientiert ist" (81), dem eine „Vergesetzlichung der traditionellen Moraltheologie" als „Sündenlehre und als Disziplin für die Ausbildung guter Beichtväter" (82) in den vergangenen Jahrhunderten (vgl. dazu 82–85) entspricht. So sehr die historisch-kritische Exegese heute cum grano salis zu einem die Konfessionsgrenzen übersteigenden Konsens gelangt ist, ebenso sehr zeigen sich (und dies ist keineswegs negativ zu bewerten) konfessionell geprägte Ansätze und Tendenzen in der katholischen Moraltheologie oder in der evangelischen Ethik bei der Frage, was getan und warum es getan werden muß und woher und ob allgemeingültige Regeln zu gewinnen sind.[15]

R. Schnackenburg weist – wenn auch in aller Kürze – in einer These (kursiv gedruckt) auf dieses hermeneutische Grundproblem hin: „Jesu sittliche Mahnungen sind keine unmittelbaren Handlungsanweisungen und praktikablen Normen, sondern bedürfen der jeweiligen Applikation mit Hilfe der gläubigen Vernunft" (58; vgl. auch 53f die Hinweise auf J. Blank, P. Hoffmann und H. Schürmann). In ähnlicher Deutlichkeit formuliert auch der evangelische Gesprächsbeitrag von H. R. Reuter (Referent an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft in Heidelberg) mehrmals das evangelische Vorverständnis, wenn er „systematische Theologie bis in die politische Ethik hinein ... als konsequente Auslegung der Heiligen Schrift" (63) versteht oder sich kritisch „zu einem allen Menschen vorgegebenen Naturrecht" (75) äußert (vgl. auch 79). Demgegenüber ist wohl die einseitige Betonung nur der futurisch gedachten Herrschaft Gottes bei Reuter (64.67.69.79) als konfessionalistisch zu bezeichnen (ist Gegenwart nur verderbt im Sinne Luthers?), wo doch auch evangelische Exegeten (wie auch R. Schnackenburg es durchgehend in seinem Beitrag tut) den Anfang von Gottes Herrschaft im Wirken Jesu und im Wirken seiner Jünger im bekannten Schema von Schon (bereits erfahrbar) – Noch-Nicht (vollendet erst in der Zukunft) zu Recht herausstellen.

Diese z. T. verdeckten, z. T. offen ausgesprochenen ökumenischen „Interessen" und Vorverständnisse machen nicht zuletzt den Wert und Reiz dieses Buches aus, das im übrigen vier Referate eines Studientages der Kath. Akademie in Bayern von September 1981 enthält.

Die Aufgabe des Exegeten R. Schnackenburg war es, einen ersten Überblick über die Texte (die als Synopse im Anhang 113–124 sinnvollerweise abgedruckt sind) und eine Einführung in ihre Aussageabsicht zu geben (13–36). Er bietet lesenswerte Hinweise zur Überlieferung der in der „Bergpredigt" gesammelten Herrenworte bis zu Lukas und Matthäus und zum Aufbau der Kapitel 5–7 bei Mt. Zu Recht betont er inhaltlich durchgehend den jüdischen Denkhorizont, noch wichtiger, „daß die Botschaft von der herannahenden Gottesherrschaft die ganze Rede trägt und motiviert" (28). „Was Gott inauguriert, sollen die Menschen ergreifen und im irdisch-geschichtlichen Raum, von Gottes Kräften getragen und getrieben, fortführen, bis Gott einst alles vollendet" (31). Hier werden Botschaft und Forderung, Gottes Gnade und menschliches Ethos ausgewogen und den Texten gemäß gleichermaßen betont, was dem ökumenischen Gespräch dienlich sein dürfte.

Das zweite Referat zur „Auslegungsgeschichte" (36–54) mit den anschließenden 7 Thesen zur eigenen „Sinndeutung" (55–59) bietet eine zwar keineswegs erschöpfende und umfassende, aber meisterhafte, knappe und übersichtliche Skizze mit trefflichen, hier und da nur in zwei Sätzen gerafften kritischen Anmerkungen zur jeweiligen Position. Über U. Berner, U. Luz und F. W. Kantzenbach hinaus werden auch neue Autoren vorgestellt. Festzuhalten bleiben vor allem zur angeblich typisch katholischen Aufteilung der Forderungen der Bergpredigt in eine zweistufige Moral (für Ordensleute und für Christen allgemein) die Differenzierungen Schnackenburgs (42f, vgl. auch U. Berner 70f) mit Hinweisen zu Thomas von Aquin, aber auch zu den evangelischen Theologen F. Naumann und K. Bornhäuser.

Beim abschließenden „Versuch ... einer Anwendung auf unsere Zeit" (55) in sieben Thesen kann es sich selbstverständlich nur um die Angabe einer Richtung handeln. Die theozentrische und christologische Begründung wird zu Recht verbalisiert (Thesen 1–3). Die Gemeinde-Perspektive entfällt erstaunlicherweise (vgl. dagegen die Hinweise zu den Hörern bei Mt und Lk auf S. 25–27); zumindest etwas mißverständlich und verkürzt wird sofort „jeder einzelne Mensch" als Adressat genannt, so daß die Spannung von (in „Welt" verstricktes) Gemeindeethos und (vielfältig begründetes und praktiziertes) Weltethos gar nicht aufkommt. Lediglich in der 7. These (58) wird das Problem angesprochen, daß „für den Einzelnen ... die Höchstforderungen Jesu mit Gottes Gnade nicht unerfüllbar (sind)", während sie angesichts der „Macht des Bösen ... für die menschliche Gesellschaft als ganze ein unerreichbares Ziel (bleiben)." Hier hätte man sich einige Hinweise zur (z. Z. diskutierten) Gemeinde als Kontrastgesellschaft, zur christlichen Ethik als Widerspruchsethik usw. gewünscht. Dem Verf., der mit seinem Buch „Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes", München [1]1954, bereits früh als Katholik die anstehenden Probleme anging, bleibt zu wünschen, daß auch die in Arbeit befindliche völlige Neubearbeitung wiederum ein Standardwerk wird.

Der Beitrag von H. R. Reuter zum Thema „Bergpredigt und politische Vernunft" ist in seiner Hauptthese, „daß politische Vernunft im Licht des christlichen Glaubens eine von Angst befreite Vernunft sein muß" (10), bis in den konkreten politischen Alltag heute hinein ernstzunehmen. Hier könnte vor allem die Goldene Regel Mt 7,12 eine „Vernunft des Überlebens" (73) im Atomzeitalter begründen. Ebd. 71–77 finden sich lesenswerte Überlegungen dazu wie auch 71f bedenkenswerte kritische Hinweise gegen die angeblich „zeitlos gültige Lehre" von Röm 13. Wie hier die positiven Erfahrungen des Paulus mit den konkreten römischen Justizbehörden ernstgenommen werden, so auch insgesamt beim Verständnis der christlichen Ethik: „Alle christliche Ethik gründet so gesehen in einem Ethos des Antwortens und formiert sich dementsprechend als kontext- und realitätsgerechte Verantwortungsethik – und keineswegs als zeitlose Gesinnungs- oder Normenethik" (77).

Den gleichen Sachverhalt umschreibt J. Gründel in seinem Beitrag „Die Bergpredigt als Orientierung für unser Handeln. Zur Erneuerung der Moraltheologie ‚aus der Lehre der Schrift'" (81–112) mit dem mißverständlichen Begriff „Kompromiß". Trotz der auf S. 103–105 getroffenen Differenzierungen bleibt der Begriff aufgrund der allgemeinen Sprachverwendung zu stark vorprogrammiert, als daß er das Gemeinte ohne lange Absicherungen festhalten kann. Auch im NT liegen ja in den Adaptionen und Konkretionen der Evangelisten Mt und Lk keine Konzessionen und Kompromisse (in diesem Sinne) vor, sondern sachgerechte theologische Interpretationen auf neue Wirklichkeitserfahrungen hin. Was sachlich zum „Ethos des Konfliktes und des Kompromisses" (103) gesagt wird, stimmt grundsätzlich mit der Position des evangelischen Gesprächspartners überein; unter ökumenischer Perspektive bleibt dies festzuhalten. Grundsätzlich führt die stärkere Besinnung auf die Schrift auch die kath. Moraltheologie zu einer Abkehr von einer deontologischen, essentialistisch-deduktiven Methode und zu einer Hinwendung zu „einer recht verstandenen Verantwortungsethik" (102). Auch wenn die biblischen Aussagen – zu Recht – nicht den Charakter einer normativen Ethik tragen, sondern den der Paränese und „die sittlichen Forderungen an Gottes vorausgehendes Heilshandeln geknüpft werden" (111; vgl. 104), bleibt die Frage (nicht nur an diesen Aufsatz, sondern generell im Hinblick auf das Verhältnis von Moraltheologie und Schrift): Gibt es über die Hermeneutik einer sachgemäßen Auslegung historisch vorgegebener Texte bereits die (von Gründel ebd. 86ff vorausgesetzte) „Hermeneutik als sachgemäße ... Übertragung biblischer Texte" (86)? Muß nicht die Spannung zwischen dem prinzipiell verpflichtenden Charakter der Forderungen Jesu, die keine unmittelbaren Handlungsanweisungen sein wollen, sondern auf je neue Applikationen drängen (vgl. Schnakkenburg 54.58), und der menschlichen Vernunft, die auf sittlich relevante Einsichten und Erfahrungen basiert und auch auf je neue Konkretionen drängt, bestehen bleiben? Daß christliche Ethik dabei das Ethos der Bergpredigt nicht transformieren kann, ist ipso facto mit dem Anliegen der Moraltheologie, konkrete Handlungsanweisungen für heute zu geben, mitgegeben. Beispiele solcher Konkretionen bietet das Buch in Fülle – bis hin zur These, daß Christen nicht nur zum Einsatz von ABC-Waffen „ihr kategorisches Nein" sagen müssen, sondern auch zur „Bereithaltung dieser Waffen und der Drohung mit ihnen" (80).

Zum Schluß sei auf ein Buch verwiesen, das thematisch breiter ansetzt, aber dennoch die Bergpredigt behandelt:

Der emeritierte katholische Freiburger Exeget A. Vögtle legt ein engagiert geschriebenes, nüchtern und differenziert abwägendes, auch allerneueste Literatur aufarbeitendes Buch zum Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes vor.[16] Daß es z. T. sehr dicht geschrieben ist, hier

[14] Die Bergpredigt, Utopische Vision oder Handlungsanweisung? Mit Beiträgen von Johannes Gründel, Hans-Richard Reuter und Rudolf Schnackenburg. – Hrsg. von Rudolf Schnackenburg, Düsseldorf: Patmos 1982. 124 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd 107) kart. DM 16,–.

[15] Zur gegenwärtigen Diskussion um sittliche Vernunft und Sachverstand, besonders um das Problem einer autonomen Moral vgl. den Literaturüberblick von D. Mieth, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orientierung 40 (1976) 31–34.

[16] Vögtle, Anton: Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament. Freiburg-Basel-Wien: Herder 1983, 165 Seiten, kart. DM 14,80.

und da zum mehrmaligen Lesen und Bedenken reizt, liegt nicht nur am Stil des Vf., sondern auch in der Breite der Thematik. Daß er sich als einer der Altmeister der historisch-kritischen Exegese auf katholischer Seite nicht scheut, abschließend (141–160) bei der Suche „nach konkreten praktikablen Schritten der Friedenssicherung" (145) die vom neutestamentlichen Ethos gewonnen „Orientierungsmarken" (149) einzubringen, ist sehr begrüßenswert. Dies vor allem deswegen, weil Vf. „das bedrückende Dilemma" (153ff) der christlichen Ethik „in einer von Sünde und Irrtum gezeichneten Welt" nicht alternativ auflösen kann, da auch die neutestamentlichen Zeugnisse nicht utopisch und weltfremd formuliert sind. So kann z. B. nach V. der einzelne Christ das Prinzip völliger Gewaltlosigkeit für sich wählen, als Prinzip politischer Mitverantwortung ist es unangemessen (156f; vgl. auch 113).

Dies ist ein Grundzug des Buches, daß es sich gegen jede euphorische Lesart der Bibel wendet, da es die „Realität des Bösen" (120) ganz ernst nimmt (vgl. etwa noch 65–69.160) Daher geht es im christlichen Ethos um eine „nie endende und zu vollendende Aufgabe", „auf allen Ebenen Frieden zu stiften und Friedensbereitschaft zu mobilisieren" (160). Begründet ist diese nüchterne Weltsicht in einer ebenso nüchternen Aufgabe des Exegeten, „so ehrlich und sachlich wie eben möglich zu erheben, was das Neue Testament zur Thematik Krieg – Frieden sagt und was es etwa auch nicht sagt" (16). Um die thematische Breite des Bändchens in etwa anzudeuten, seien einige Hinweise auf die Gliederung erlaubt:

Die einzelnen Abschnitte sind wie folgt überschrieben: „Frieden" und „Frieden" (11–14: zur Vieldeutigkeit des Begriffes); ein dorniges Problem (15f: Vielfalt der neutestamentlichen Schriften); Grenzen einer neutestamentlichen Orientierung. Beschränkte Zuständigkeit (17f: im Hinblick auf die Kompetenz des Neutestamentlers; 18–20 im Hinblick auf den riesengroßen Unterschied der Weltsituation). Eine erste Bestandsaufnahme (21–36) behandelt das unbefangene Reden von Soldaten und Soldatendienst im NT (22–24: sie „werden weder verurteilt noch als Schreckensgestalt empfunden") und das Reden von militärischer Gewaltanwendung und Krieg (24–36: Krieg im uneigentlichen Sinn, Kriegshelden des AT im NT, Krieg bei Jesus, als messianische „Wehen" in Mk 13. „Jesus blickt auf das Weltphänomen Kriegführung, ohne auf die sittliche Beurteilung desselben abzuzielen": 29). Die Seiten 37–50 sind betitelt: „Warum keine direkte Stellungnahme zum Problem Krieg und Völkerfrieden?" Die Gründe: Ausrichtung der Hörer Jesu auf das absolut „Letzte"/„Eschaton" (38–40); die Situation der Kirche des Anfangs (40–50: Naherwartung, Unmöglichkeit politischer Einflußnahme, Segensgut der pax Romana, Möglichkeit faktischer Distanzierung vom Soldaten- und Kriegsdienst). Der Abschnitt „Vorsehung Gottes und Krieg" (51–57) interpretiert die Zerstörung Jerusalems, „die eindeutig mit positiver Zielsetzung in den Weltplan Gottes eingeordnet" wird (51), wobei Vf. zu Recht jüdische Deutungsmodelle im AT heranzieht. In einer Art Zwischenreflexion wird „die veränderte Situation der heutigen Christenheit" (58f) nochmals ins Bewußtsein gerufen. Danach wird der Frage „Ist ‚das Evangelium des Friedens' durch die Geschichte widerlegt?" (60–69) nachgegangen mit den Unterabschnitten: Vollendeter Friede als Tat und Gabe Gottes, göttliche Friedensinitiative und menschlicher Einsatz, eine realistische Weltsicht – mit der Einsicht: „Weder die reine Gemeinde noch die heile Welt sind herstellbar" (67). Dies ist aber für den Vf. nicht Anlaß zur Resignation, sondern zur Überwindung jedweder Friedlosigkeit und Gewalttätigkeit „von der Wurzel her" (69). Im Kapitel „Widersprüchlich klingende Worte der Jesusüberlieferung" (70–98) behandelt Vf. das Tötungsverbot Mt 5,21, die Schwert-Worte Mt 10,34, Mk 14,47 par und Lk 22,35–38, das Wort vom Hinhalten der anderen Wange u. ä. und die Reaktion Jesu „Warum schlägst du mich?" nach Joh 18,23. „Die abschließende schlußfolgernde thesenhafte Überschrift lautet: Die unbestreitbare Forderung, den Gewaltmechanismus zu überwinden" (97f). Im Kapitel „Die Urkirche und das Prinzip der ‚Gewaltlosigkeit'" (99–108) behandelt Vf. unter der Überschrift „Moralische Gewaltanwendung" das Problem der Exkommunikation im NT (100–103), woraus sich konsequent der Punkt ergibt: „keine prinzipielle Forderung des Rechtsverzichts" (103ff), da totaler Rechtsverzicht durchaus „ein friedenshemmender Faktor sein kann" (107).

Den Fragen: Kann und müßte ein Staatswesen mit der Bergpredigt regiert werden? ist das Kapitel „Bergpredigt und weltliches Regieren" (109–140) gewidmet. Einleitend skizziert der Vf. und nimmt kritisch Stellung zur Auseinandersetzung über die politische Relevanz der Bergpredigt zwischen M. Hengel und W. Schrage von 1981, dann folgen die inhaltlichen Aspekte: Keine prinzipielle Ablehnung der römischen Staatsgewalt. Überwindung des Gewaltmechanismus durch obrigkeitlichen Zwang? Konnte Jesus auf Strafgerichtsbarkeit verzichten? Die grundlegende Perspektive (endgültiges Heilshandeln Gottes). Bestätigende Stimmen der Urkirche (u. a. Röm 13,1–7). Der Grenzfall staatlicher Strafgewalt (Hinrichtung durch das Schwert), wobei die ntl Theologen „den individuell-eigenmächtigen Zugriff auf das Leben eines anderen" (135), der im Verbot des „Du sollst nicht töten" ausgesprochen ist, nicht im Widerspruch sehen dazu, daß „die staatliche Gewalt als Werkzeug Gottes die Todesstrafe verhängen läßt" (135), wie die Verbindung vom Röm 13,9 mit 13,1–7 zeigt.

Bei diesen und vielen anderen implizierten Aspekten ist dem Vf. zu bescheinigen, daß ihm eine geschlossene Deutung unterschiedlichster ntl Stimmen gelungen ist, die vor allem durch die nüchterne und umfassende Bestandsaufnahme besticht. Auf einzelne exegetische Punkte einzugehen, ist unmöglich. Nur einige Fragen, die thematische Aspekte betreffen, seien formuliert.

Sind die „heiligen" Kriege im AT (21) für einen Neutestamentler kein Problem (zumal nur hier in der Bibel Israel an der Macht partizipierte)? Steht der behaupteten „faktischen Distanzierung vom Soldatenberuf" (50; hier fehlen Belege) das „unbefangene Reden von Soldaten und Soldatendienst" (22–24) nicht entgegen? Die Sprechweise „Jesus selbst" (27–33) ist vielleicht etwas vorschnell, zumal u. a. auch Mk 12,13–17 (Frage nach der Kopfsteuer) hier behandelt wird; auch der Hinweis auf Joh 18,36 („Mein Königtum ist nicht von dieser Welt . . .") ist zumindest für exegetisch nicht vorgebildete Leser leicht mißverständlich. Wenn „Jesus von jedem einzelnen den rücksichtslosen Kampf gegen die Sünde in allen ihren Formen verlangt" (38), gehören soziale und kriegerische nicht dazu? Kann man das Problem, warum Jesus und die ntl Theologen sich nicht prinzipiell zu Fragen staatlicher Friedenssicherung, zum kriegerischen Verhalten von Völkern untereinander, zum Verhalten Roms gegen Aufständische in Israel u. a. mit dem Hinweis abtun: „Ob man diese dezidierte Forderung stellen darf, ist eben schon die Frage" (21)? Muß man und darf man hier nicht in aller Nüchternheit die Beschränktheit der theologischen Perspektive auch in der ältesten Jesustradition feststellen? Gehört die Deutung von der Zerstörung Jerusalems (56f) nicht doch zum lehrhaften Bestandteil der matthäischen (und der dtr) Geschichtstheologie, so daß Ambivalenz, Versagen, Sünde auch mitten durch theologische Aussagen geht? Hat der Christ die Möglichkeit, das Böse „von der Wurzel her zu überwinden" (69)? Wäre das nicht eine Aufhebung der Ambivalenz, des simul iustus et peccator? Wird ab S. 110ff die konkrete Sprechsituation in der ältesten Tradition in Q genug beachtet, so daß die Frage nach der Regierbarkeit eines Staates mit der Bergpredigt sich in dieser direkten Form gar nicht einstellen kann? Wollen die Aussagen des Paulus in Röm 13,1–7 über die Staatsgewalt wirklich „grundsätzliche Bedeutung . . . beanspruchen" (130; ähnlich 134) oder gehen sie nicht doch auf die positiven Missions-Erfahrungen des Paulus zurück und sind demnach nur lebensgeschichtlich von dort her zu interpretieren (vgl. oben Reuter zu Röm 13)? Wo sind die innerstaatlichen Grenzen des „Grundsätzlichen"?

Dem Rez. scheint, daß Vf. an diesen und anderen Stellen die historisch vorgegebene Beschränktheit ntl Texte und die Ambivalenz der Wirklichkeit noch kräftiger, als es erfreulicherweise geschehen ist, hätte nachzeichnen können in seinen textbezogenen, die Probleme durchdringenden, klaren und einsichtigen Auslegungen, Zusammenfassungen und Problemskizzen. Das Buch arbeitet insgesamt die Ergebnisse der modernen Exegese vorbildlich auf für das Friedensengagement, von dem kein Christ sich heute dispensieren kann. Allen daran Interessierten sei es nachdrücklich zur Lektüre empfohlen. Pflichtlektüre sollte es darüberhinaus vor allem für diejenigen werden, die sich in der einen oder anderen Weise an der Friedensbewegung oder Friedensdiskussion direkt beteiligen, damit man sich in Zukunft etwas nüchterner und sachgerechter auf die Urkunde des Glaubens beruft. Mit den Worten des Vf.: „Das Anliegen meines Bemühens sähe ich erfüllt, wenn diese neutestamentlichen Perspektiven auch bei der allen aufgetragenen Aufgabe einer vom ‚Evangelium der Friedensherrschaft' inspirierten Aktivierung der Friedensfähigkeit und der praktischen Friedensarbeit einige Hilfe geben könnten" (Vorwort). Das Buch dürfte einige Auseinandersetzungen auslösen – um des Friedens willen. Dies wäre nicht sein schlechtester Dienst am Frieden.

Die vorgestellten Auslegungen und schöpferischen Aneignungen der mt Bergpredigt sind vortreffliche Beispiele für die Ernsthaftigkeit des christlichen Ringens um eine heute angemessene Nachfolge Jesu. Darüber hinaus kann der Leser bei den historisch-kritisch arbeitenden Verfassern Seite für Seite feststellen, wie unbegründet das plakativ verallgemeinernde Urteil ist, die heutige historisch-kritische Exegese auf ev. und kath. Seite biete als historische und zugleich theologische Einzeldisziplin kaum mehr Ermutigung zum Glauben bzw. zur Glaubenspraxis. Diese Erfahrung ist nicht nur dort zu machen, wo Fachexegeten auch zu aktuellen gesellschaftlichen und politischen Fragen Stellung nehmen, sondern auch erfreulicherweise auf ihrem ureigenen Terrain.

Insgesamt bleibt für die weitere Diskussion zu hoffen, daß neben dem Modell der mt Bergpredigt von praktischem Christsein die mt Konzeption in ihrer übergreifenden Einheit wie auch die anderen ethischen Entwürfe im NT[17] ebenfalls stärker berücksichtigt werden.

[17] Vgl. dazu das treffliche Buch von W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.

Nur in dieser historischen Rückbesinnung können nämlich heutige Christen und Kirchen – durch die vorgegebene Vielfalt der ethischen Modelle im Kanon hermeneutisch gezwungen – in ihrer jeweiligen Situation für sich und in Verantwortung für die ganze Kirche Jesu Christi nicht nur Mut zum eigenen Weg finden, sondern auch zum Gehen dieses Weges selbst. Beschimpfung, Verleumdungen und Verfolgungen sind dabei zu erwarten (Mt 5,3–12; in Lk 6,26 heißt es sogar: „Wehe euch, wenn euch alle Menschen loben", da das Lob der Menschen nur falschen Propheten gilt). Können wir Christen, können die christlichen Kirchen in unserem Land vor diesem Maßstab bestehen?

Schenker, Adrian: **Versöhnung und Sühne.** Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – (Freiburg/Schweiz): Schweizerisches Kath. Bibelwerk (1981). 179 S. (Biblische Beiträge 15) kart.

Dieses Buch von etwa 140 S. (und einem knappen Anmerkungsteil) entspricht ganz dem Untertitel. Es ist von einem aktuellen Anlaß her geschrieben, nämlich der in der Schweiz virulenten Diskussion um gewaltfreie Konfliktlösung. Freilich hat es die Aktualisierung nicht soweit getrieben, daß seine fünf Teile, die ganz biblischen Betrachtungen gewidmet sind (Versöhnung; Reue; Gütlicher Ausgleich; Liturgie der Sühne; Versöhnung und Sühne in Christus), sich nach der Decke der aktuellen Diskussion hätte strecken müssen. Vielmehr hat der Autor die Diskussion aufgegriffen, um aus dem reichen Schatz der biblischen Tradition einiges ihm Wichtige ins gegenwärtige Bewußtsein zu heben. Eine eigentliche wissenschaftliche Absicht verfolgt das Buch demnach nicht – das hätte seinem Zweck nicht entsprochen. Sehr wohl aber werden seine Überlegungen von gründlicher wissenschaftlicher Arbeit getragen.

Der Rez., der sich dem Thema der biblischen Theologie verpflichtet weiß, kann die mit dem Buch verfolgte Absicht nur lebhaft begrüßen. Die Durchführung der Absicht läßt freilich eine Reihe von Fragen offen, die kurz genannt werden müssen.

1. Mit Teil II hat der Autor sich an einen besonders schweren Textbereich (2 Sam 12,15–25) gewagt, dessen Deutung bisher extrem unsicher genannt werden muß. Neue Gesichtspunkte hat er hier nicht zur Geltung gebracht. Dann aber muß man fragen, ob das Beispiel für die Beschreibung einer Konfliktlösung wirklich geeignet ist. Speziell scheint es mir ganz unglaubwürdig, daß nach der auch von Sch. befolgten Deutung von 2 Sam 12,7 ein Willkürurteil Davids (auf Diebstahl stand nie und nimmer die Todessanktion!) den Ausgangspunkt für Gottes Urteil über David bilden soll (m. E. gilt Davids Todesurteil dem Machtmißbrauch des Reichen gegen einen Wehrlosen, vgl. ZAW 86, 1974).

2. Im dritten und vierten Teil entfaltet der Autor eine Reihe von Beispielen (neben anderen), die aus dem atl Recht stammen. Aber ohne Angabe des Stellenwertes, welche die Fälle je im atl Rechtssystem haben, kann man ihre Bereitschaft zur Konfliktlösung schwerlich beurteilen. Dies hat, ebenso wie im zweiten Teil, ganz bedenkliche Auswirkungen auf das vom Autor eher beiläufig als absichtlich angeführte Gottesbild. Z. B. benutzt Sch. den Begriff der Strafe, den es im AT nicht gibt, zu häufig und wohl auch zu unreflektiert, um die jeweiligen Rechtsfälle angemessen zu interpretieren.

3. Ganz Analoges müßte man zu Fällen sagen, die der „Liturgie der Sühne" entnommen sind: Ohne Angabe des Rahmens, in den sie gehören, sind Beispiele nur bedingt aussagekräftig und hinsichtlich des Gottesverstehens nicht ohne Irritationen.

Uneingeschränkt geglückt scheint mir demgegenüber der erste Teil (15–40), in welchem der Autor die Josefsgeschichte interpretiert. Er folgt hier weitgehend G. W. Coats, From Canaan to Egypt, korrigiert Coats jedoch verschiedentlich sehr treffend (auf die wissenschaftliche Diskussion muß hier nicht eingegangen werden). Von diesem Teil ausgehend findet man in den übrigen Teilen eingestreut eine Fülle von kleineren Beispielen, überwiegend aus der erzählenden Literatur, die ebenfalls ausgesprochen gelungen sein dürften (z. B. im dritten Teil die knappen Ausführungen zu Gen 32 „Jabbokskampf"). Besonders bestechend finde ich die Übersetzungen des biblischen Textes, die gelegentlich durch kleine Ergänzungen dem modernen Leser noch besser verständlich gemacht werden. Wegen dieser vielen guten Ansätze möchte man dem Autor wünschen, daß er auf dem eingeschlagenen Wege unter Berücksichtigung der genannten Defizite weitergeht.

Mainz Horst Seebass

Lang, Bernhard: **Ezechiel.** Der Prophet und das Buch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. IX, 184 S. (Erträge der Forschung Bd 153) kart. DM 39.50

Der Vf. ist auf dem Gebiet der Ezechielforschung vor allem mit dem 1978 erschienenen Buch „Kein Aufstand in Jerusalem" hervorgetreten (vgl. meine Besprechung in ThRv 76, 1980, 106–108). Die darin vertretene Ezechielauffassung (Einflußnahme auf die Jerusalemer Politik von Babel aus mit dem Ziel, einen sinnlosen Aufstand zu verhindern; weitgehende Authentizität der Texte) findet man in den vorliegenden „Erträgen der Forschung" wieder. Diese sind – mit Bezug auf die behandelten Fragen – eine Mischung von Forschungsbericht und Einleitung mit eigenen Beobachtungen und dezidierten Stellungnahmen.

Im 1. Kap. (1–31) geht es um nicht weniger als die Entstehung des Buches. Nach einem Überblick über Modelle und Tendenzen (wobei die pseudepigraphische These in nicht sehr vorteilhaftem Licht erscheint) werden in Auswahl „nichtezechielische Wörter, Notizen und Texte" erörtert, die das Wesen der recht einschneidenden redaktionellen Tätigkeit veranschaulichen sollen. Das Material, das die Redaktoren benutzen, ist in der Regel echt ezechielisch. Somit steht der Vf. der Zimmerlischen „Fortschreibung" und Bearbeitungsschichten einheitlicher Prägung eher ablehnend gegenüber. Zurückgewiesen wird auch eine palästinensische Tätigkeit Ezechiels.

Das 2. Kap. (32–56) ist den vierzehn Daten des Buches und der zeitlichen Einordnung des Stoffes gewidmet. Die Daten gelten als bare historische Münze. (Eine Besonderheit: Das berühmte 30. Jahr von Ez 1,1 ist, wie schon im 1. Kap. [19f] dargetan wird, nach der Ära Jojachin zu zählen und bezieht sich auf die Thronwagenvision, die folglich in das Jahr 568 zu datieren ist.) Was die nichtdatierten Texte und eine Periodisierung des Wirkens Ezechiels betrifft, möchte der Vf. dem Ezechielbuch nicht einfach folgen.

Das 3. Kap. (57–76) beschäftigt sich eingehend mit dem an sich weniger zentralen Problem der Krankheit des Propheten.

Das 4. Kap (77–121) greift wichtige Aspekte der Verkündigung auf (Ezechiels geistige Heimat, politische Botschaft, Erkenntnis Gottes, Bedeutung des Sakralrechts, Fremdvölkersprüche, Heilsbotschaft). Es versteht sich, daß die Ezechielauffassung L.s weithin die Richtung angibt. Die Erkenntnis Gottes darf z. B. die politischen Ereignisse, auf die der Agitator Ezechiel einwirken soll, nicht zum „Vorletzten" herabstufen.

Die Anmerkungen stehen getrennt auf S. 123–149. Die Literatur, die im allgemeinen auch in Text und Anmerkungen erscheint, füllt S. 155–169.

Der Vf. bringt auf seine Art Ordnung in das Stimmengewirr der Ezechielforschung und kann mit viel Zustimmung rechnen. Der Rez. schätzt besonders die reiche bibliographische Information und sieht seine eigene Grundauffassung (das Ezechielbuch als Pseudepigraphon) schon im Vorfeld abgetan.

Kleine Korrekturen: S. 36, Z. 7 v. u.: Statt 1 Chr 20,1 besser die primäre Stelle 2 Sam 11,1; S. 37 (zu 29,17): Nebukadnezzar scheint (Insel-)Tyrus nie „erobert" zu haben; S. 44, Z. 14: Neben Ammon, Moab und Edom in Ez 25 auch die Philister; S. 65, Z. 7: „Jüdischer Krieg" statt „Altertümer"; S. 77, Z. 12: „in die Nähe von Babel" (statt Ninive); S. 107, Z. 4 v. u.: 25,14 statt 24,14.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Deselaers, Paul: **Das Buch Tobit.** Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck und Ruprecht 1982, 534 S., 15* S. (Orbis Biblicus et Orientalis 43) geb. DM 150.–

Um es gleich zu sagen, mit D.s Werk liegt eine umfassende, solide, kenntnisreiche und tiefschürfende Monographie zu den verschiedenen exegetischen Aspekten des Buches Tobit vor, die einen Markstein in der Erforschung dieses deuterokanonischen atl Werkes bedeuten wird. In der Methode konsequent geht D. den vielfältigen Fragen über die Entstehung des Buchs, über seine Adressaten und vor allem seiner theologischen Intention nach. Dabei zeigt er ein durchgehend einfühlsames exegetisches Gespür für die zentrale offenbarungsmäßige Aussageabsicht von Tobit, der das mit großem Geschick gehandhabte, heutige exegetische Instrumentarium dienstbar gemacht wird.

Verhältnismäßig schnell gibt D. der griechischen Textrezension BA den Vorzug vor der Version S. BA bildet für ihn das „Original" der Tobiterzählung, von der alle weiteren Textrezensionen abhängen. Diese Option wird als Hypothese durch die Gesamtanalyse und die Zusammenschau vielfältiger Arbeitsgänge „stabilisiert" (19). Als Methode seiner Untersuchung setzt D. eine fortentwickelte Literarkritik ein, wie sie vor allem von E. Zenger angewendet wird, vgl. auch F. L. Hoßfeld, Der Dekalog, (OBO 45). D. kommt zu dem Ergebnis, daß an Stelle des bis heute hauptsächlich vertretenen einstufigen oder zweistufigen Entstehungsprozesses des Buches die Grunderzählung Tobit eine dreifache Bearbeitung und Erweiterung erfahren hat. Dieses

dreifach erweiterte Redaktionsmodell wird auf Grund formaler, literarischer und inhaltlicher Abhängigkeiten im Corpus der Diss. entfaltet und nachgewiesen. Mit einer minutiösen Akribie werden Form und Struktur der verschiedenen Abschnitte des biblischen Buches besprochen und interpretiert. Dabei werden in einem ungewöhnlich breiten Ausmaß grammatische Fragen, Beziehungen der relevanten griechischen Worte zu ihren hebräisch-aramäischen Äquivalenten, historische Festlegungen und eine von großer Belesenheit zeugende Diskussion mit der vorliegenden Literatur zum Buch Tobit hauptsächlich in den Anmerkungen untergebracht. So wird im Grunde auch ein Kommentar zu Tobit geliefert.

Die Frage nach der Gestalt der Erzählung steuert nach einer kürzeren formkritischen Betrachtung die Suche nach der Gattungsbestimmung an.

Nach einer Durchmusterung der bisher versuchten Bestimmungen von Midrasch, Lehrerzählung, Geschichtsschreibung zu Legende, Märchen, Novelle plädiert D. dafür, in Tobit vor einer romanhaften Lehrerzählung zu stehen, die einen „Existenzentwurf des Diaspora-Israel angesichts dauernder Überlebensprobleme dieses Volkes" (278) bietet. Als traditionsgeschichtlicher Kontext werden „das Märchen von der Braut des Unholds" und „die Brautwerbung für Isaak" (Gen 24) angeführt und auf das Vergleichbare hin behandelt. Die fünfstufige Entstehung setzt ein mit dem vorliegenden Märchen, den ein jüdischer Autor zur romanhaften Grunderzählung umformt und ausgestaltet; sie selbst hinwiederum erfährt drei Erweiterungen.

Neben Literar-, Form-, Gattungs- und Traditionskritik wird in Kap. III (309–373) erfreulicherweise großes Gewicht auf die theologische Intention des Buches gelegt. Hierbei kommt D. zu überzeugenden und zum Teil erstaunlichen Ergebnissen. Die wichtigsten Einsichten sollen genannt werden

Die Aussagen des Buches zielen auf die Familie als Kernzelle des Volkes Israel in der Diaspora. Als Entstehungszeit ist das 3./2. Jh. v. Chr. gemeinhin angenommen. Was den Entstehungsort angeht, so plädiert D. für Ägypten. Als theologisches Programm wird auf die Wege des Menschen und sein Ergehen abgehoben. Als Kennzeichen des wahren Israeliten werden das „Almosengeben", Ausdruck des solidarischen Handelns (348–358), und „lobendes Danksagen" (358–362) herausgearbeitet. In Korrespondenz dazu zeichnen die S. 363–373 Gottes Güte und Größe, seine heilschaffende Kraft.

Im 3. Teil (374–500) werden Zeit und Ort und vor allem die theologische Intention der drei Erweiterungsschichten und ihre Autoren vorgestellt.

In der knappen Frist von ca. 60 Jahren passen sie die Grunderzählung je neuen geographischen Verhältnissen und fortgeschrittenen historischen Situationen an. So soll die letzte Erweiterung um 185 v. Chr. in Jerusalem oder Judäa entstanden sein. Vor allem die theologischen Ergebnisse, aber auch die unterschiedlichen Adressaten, Autor und sukzessiven Redaktoren sowie Zeit und Ort werden im Schlußwort (501–515) übersichtlich und präzise geordnet zusammengestellt.

D. weiß selbst zu genau, daß seine mit bewundernswerter Wissenschaftlichkeit vorgelegte Studie gezwungen ist, für manche durchaus begründete Hypothesen zu optieren. Da ich einen Kurzkommentar zu Tobit übernommen und daher die vorliegende Diss. mit besonderer Aufmerksamkeit studiert habe, möchte ich einige Probleme ansprechen, die mir fraglich bleiben und trotz des Gewichts der von D. für seine Auffassung beigebrachten Argumente wohl auch anders beantwortet werden könnten.

1. Sind die Unterschiede in der Endgestalt des Textes von solchem Gewicht, daß sie ein fünfstufiges Redaktionsmodell verlangen; lassen sie sich nicht mit guten und überzeugenden Gründen aus einer ein- oder besser zweistufigen Entstehung verständlich machen?

2. Natürlich ist es eine Frage der Definition, ob man Tobit als „Roman" versteht. Entspricht Tobit jedoch wirklich am ehesten der Literaturgattung, die wir heute landläufig als Roman bezeichnen? D. scheint selbst nicht alle Bedenken bei dieser Festlegung zu überwinden, wenn er von einem „lehrhaften Roman" spricht.

3. Ist der Unterschied der aufeinanderfolgenden Autoren von solcher Deutlichkeit und Qualität, da sie letzten Endes doch alle der Weisheit verpflichtet sind? Wird bei Annahme eines fünfstufigen Werdegangs des Buches die Möglichkeit ihrer je individuellen literarischen Tätigkeit nicht sehr eingeengt; besonders auch deswegen, weil die Erweiterungen in der knappen Zeit von nur 60 Jahren angefügt, bzw. eingearbeitet werden?

Auch solche Fragen mögen dartun, daß ich mich mit der Tobit-Studie von D. intensiv beschäftigt habe, der ich insgesamt mit vollem Herzen zustimme, ja, die ich ob ihrer Bedeutung und Fülle, auch ob ihrer treffsicheren und gefälligen deutschen Diktion bewundere. Jedenfalls wird die weitere Forschung nicht an ihr vorbeigehen. Stellt sie doch die derzeitige Summe des exegetischen Wissens über das Buch Tobit in einer überzeugenden und glaubwürdigen Weise dar.

Regensburg Heinrich Groß

Küchler, Max: **Frühjüdische Weisheitstraditionen.** Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. – Freiburg (Schweiz)/Göttingen: Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht 1979. V. 703 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 26), geb. sfr. 95.–

Eine schöne Frucht des weiter zunehmenden Interesses an den biblischen Weisheitsüberlieferungen ist die umfangreiche Arbeit von K., der sich zum Ziel gesetzt hat, den „Fortgang des weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens" – so der Untertitel – zu verfolgen. Es handelt sich hier um eine überarbeitete Diss., die 1979 von der Theol. Fak. der Univ. Freiburg (Schweiz) angenommen wurde. K. versteht unter „Frühjudentum" – diese Bezeichnung sollte endlich allgemein verwendet werden – den Zeitraum zwischen 200 v. und 135 n. Chr., auch wenn dieser „durch politische Fakten geschaffene Zeitraum" (13) bei traditionsgeschichtlicher Arbeitsweise immer wieder nach beiden Seiten überschritten werden muß.

Der Vf. ist zu diesem Thema gekommen, nachdem er sich vorher in seiner Lizentiatenarbeit mit den „weisheitlichen Logien Jesu nach den Synoptikern" (maschinenschriftlich 1972) beschäftigt hatte. Von dort aus wurde er weitergeführt eben zu den frühjüdischen Weisheitsüberlieferungen, die er in der Kontinuität der atl Weisheitsüberlieferungen sehen möchte. Der Schluß der Arbeit (VI 2 Ausblick) zeigt denn auch, worauf es ihm ankommt: Den durchgehenden Überlieferungszusammenhang der Weisheit vom AT bis zu Jesus von Nazareth und dem frühen Christentum aufzuzeigen. Darüber hinaus sieht er in der Person Jesu, auch wenn ausdrücklich mit einem Fragezeichen versehen (583), die Erscheinung der Weisheit selbst „in endgültiger Form" (583).

Kein Zweifel, die materialreiche Arbeit will nicht nur, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, eine allgemeine traditions- und religionsgeschichtliche Aufarbeitung der Weisheitsüberlieferungen im Bereich des Jahweglaubens (14) sein, sondern sie wird von einer spezifisch theologischen Fragestellung geleitet. Diese Fragestellung ergibt sich religionsgeschichtlich aus der m. E. bisher viel zu wenig beachteten Tatsache, „daß Anspruch auf Weisheitsbesitz ein Charakteristikum aller frühjüdischen Bekenntnisgruppen war" (15). Nicht nur die weisheitliche Terminologie „geht quer durch alle Schul- und Meinungsrichtungen" (15), ebenso wird von allen Gruppierungen, K. rechnet auch die frühchristliche Theologie und Predigt dazu, der Anspruch auf die „entscheidende Weisheit" gestellt (15).

Dieser Sachverhalt ist bereits von G. v. Rad ausdrücklich festgestellt und beim Namen genannt worden, wenn er sagt, daß „das gesamte spätjüdische Theologisieren mehr oder minder weisheitlich" wurde (Theologie des Alten Testaments I, 439). „Jedenfalls fand es in dem Oberbegriff der Weisheit eine Einheit und eine alles umgreifende Zusammenfassung, wie sie Israel vorher noch nicht gefunden hatte" (ebd.).

Allerdings, so stellt nun K. zu Recht fest, sind diese unter dem Oberbegriff „Weisheit" zusammengefaßten Überlieferungen ihrem Inhalt nach sehr verschiedenartig.

Obwohl es in den Weisheitsüberlieferungen „immer um allgemein menschliche Welterfahrung und Weltbemächtigung innerhalb eines homogenen Erlebnisraumes ging", so teilte sich die Weisheit doch in verschiedene Weisheiten auf (16): Tora, Apokalyptik, Spruchweisheit u. a. Diese Auffächerung der Weisheit in verschiedene Weisheiten, in formal und inhaltlich verschiedenen Überlieferungen, macht es immer noch schwierig, hier von einem einheitlichen, kontinuierlichen Überlieferungszusammenhang zu reden. K. möchte nun in seiner Arbeit nachweisen, daß gerade die auf den ersten Blick verschiedenen Formen und Inhalte der Weisheitsüberlieferungen des Frühjudentums den immer schon angestrebten Ziel der Weisheitsüberlieferungen dienen: der „frommen Einordnung" in eine göttliche Ordnung durch Verstehen und Bewältigung dieser Welt und dieses Lebens! Auch die frühjüdische Rezeption und Formierung der Weisheitsüberlieferungen in den verschiedenen Gestalten wie Rabbinismus, Apokalyptik, Testamenteliteratur, ist für ihn damit „genuine" Weisheit, insofern auch hier, wie schon in der altorientalischen und altisraelitischen Weisheit, die im Weisheitsspruch artikulierte Erfahrung in die Ganzheit der göttlichen Ordnung eingestellt wird.

Von daher werden nun auch die Weisheitsüberlieferungen in ihrer Vielgestaltigkeit theologisch begriffen, ohne daß dafür „eine neue Formel von Weisheit in die Welt" gesetzt wird, „welche biblische und frühjüdische Weisheit definitorisch umgreift" (24).

K. bietet das umfangreiche Überlieferungsgut unter drei Gesichtspunkten:

1. Weisheitsreflexionen,
2. weisheitliche Logientraditionen,
3. weisheitliche Paränese.

Die „Weisheitsreflexionen und Weisheitsmaterialien in den frühjüdischen Bekenntnisgruppen" werden in Kap. I und II abgehandelt (31–113). K. kann den Inhalt dieser Kap. auch griffig als „Texte" bezeichnen, „in welchen über die Weisheit nachgedacht wird" (25).

De facto geht es hier um die Gleichsetzung von Tora und Weisheit sowie um die apokalyptische Weisheit. Hier werden die Gegenwart, das Wirken und die Verborgenheit der Weisheit thematisiert. Auf diese Weise bekommen die Einzelüberlieferungen ihre Kohärenz „und damit die frühjüdische Weisheitsreflexion ihre innere Einheit" (112).

In diesem Zusammenhang der Reflexion über die Weisheit werden auch die „frühjüdischen Exegeten, Historiker, Romanciers und Poeten" eingebracht (115). Die Zusammenstellung dieser jüdisch-hellenistischen Schriftsteller mit den Rabbinen und Apokalyptikern ist für den Vf. darin begründet, daß er die rabbinischen und apokalyptischen Weisen in der Auseinandersetzung mit den bis dahin unbekannten Geisteswelten der persischen Zeit und des Hellenismus sah. Sie wollten und mußten zeigen, daß die Weisheit des Judentums „höher" sei, als das, was nun von außen auf sie eindrang. In dem Sinne wären auch die Vertreter des apokalyptischen und des Tora-Judentums vor allem apologetisch motiviert. Andererseits besteht das Hauptinteresse der jüdisch-hellenistischen Historiker darin, zu zeigen, daß alle Weisheit im Grunde aus Israel kommt. Unter dieser Akzentsetzung werden Demetrios, Pseudo-Eupolemos, Pseudo-Hekateios, Eupolemos (Judaeus), Artapanos und Aristobulos herangezogen. Die hier aufgezeigte Tendenz dieser jüdisch-hellenistischen Schriftsteller wird von K. zurückgeführt auf eine Salomotradition (1. Kön 5,9–14). Dieses Interesse, die Überlegenheit der Weisheit im Judentum auzuzeigen, hat schon immer ihren Grund eben in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit, die den Anspruch des Judentums in Frage stellen, über die Weisheit zu verfügen, die als Gesetz den Erfolg des Lebens sichern kann.

Doch der Vf. will ja nicht nur den begründeten Zusammenhang der Weisheit mit der Tora und der Apokalyptik aufzeigen, er will nicht nur zeigen, wie mit Hilfe der weiterentwickelten salomonischen Sachweisheit der weisheitliche Anspruch gegenüber der Umwelt gesichert wird, K. will zugleich den legitimen Fortgang der israelitischen Weisheitsüberlieferungen, wie wir sie schon in den ältesten Spruchsammlungen finden, im Frühjudentum darstellen. Dem ist denn auch der größte Teil des umfangreichen Buches gewidmet (Kap. III–V, 157–545).

Deshalb wendet er sich hier nun dem weisheitlichen Spruchgut selber zu, also den Texten, in denen selbst „weisheitlicher Rat und Zuspruch gegeben werden" (25). Diese Überlieferungen werden in zwei Textgruppen geordnet: 1. Weisheitliche Logientraditionen (III u. IV), 2. weisheitliche Paränesen (V).

Der legitime Fortgang der Weisheitstraditionen wird dadurch ermöglicht, daß die an sich kontextlosen Logien in neue Sammlungen eingehen, die dann als Rahmen zugleich die Überlieferungen neu begründen. Als Beispiele seien genannt: die Sammlungen in Abot und Abot de R. Natan; die Gesetzesepitomeen bei Josephus, Ap. 2,190–219, bei Philo, Hyp. 7,1–9, Pseudo-Phokylides und die nur syrisch erhaltenen Sprüche des Menander (157–318).

Umfangreich ist in IV die Beschäftigung mit den Achikar-Traditionen (319–413). Dies entspricht natürlich der Bedeutung, die die Achikar-Literatur in der Antike sowohl im vorderen Orient als auch in Griechenland hatte. Die Achikar-Traditionen zeigen, wie der engere biblisch-jüdische Rahmen gesprengt wird und die Weisheitsbewegung sich vollends für die Umwelt öffnet. Bereits unter III 4–6 hat der Vf. zu zeigen versucht, wie die hellenistische Gnomik im Judentum Raum gewinnt.

Besonderes Gewicht haben ferner in V die Testamente der XII Patriarchen. Dieses literarische Testament erscheint als spezifisch frühjüdische Gattung paränetischer Tendenz. Die weisheitlich geprägten Texte werden als Zeugnisse frühjüdischer Laienfrömmigkeit angesehen.

In seiner Darstellung der frühjüdischen Weisheit in ihrer vielgestaltigen Form baut der Vf. selbstverständlich auf vorliegenden Arbeiten auf (für Test XII auf J. Becker). So ist sein Buch auch eine ausgezeichnete Darstellung der Forschungssituation. Ein weiterer Pluspunkt ist die Tatsache, daß die Quellen reichlich wiedergegeben werden. So wird die Monographie auch zu einem Kompendium frühjüdischer Weisheit. Dies alles aber zugleich auf dem Hintergrund einer weitgreifenden These: Die weisheitlichen Traditionen in frühjüdischer Zeit bilden bei aller Kontinuität ein neues Kapitel in der Geschichte der Weisheit im Bereich des Jahweglaubens. Dies wird 1. dadurch möglich, daß die Gestalt der Weisheit „als Personifikation, mythische Gestalt oder Hypostase" mit der Tora identifiziert wird. 2. Wird durch die Ausbildung der apokalyptischen Weisheit ein Überblick über die Geschichte gewonnen, der es ermöglicht, die weisheitliche Grundgewißheit von der Ordnung der Welt durchzuhalten trotz der „chaotischen Zustände, unter denen man lebte" (547f).

Neben diesen zwei Hauptformen der Weiterentwicklung der Weisheit findet K. noch die „akademische Auseinandersetzung mit der Geisteswelt des Griechentums" (549) von Aristobul bis Philo. Hier kommt es zu der Verbindung von Sophia mit Pneuma und Logos, die dann weniger im Judentum, um so mehr aber in den christologischen Lehrbildungen von Gewicht ist.

K. kann in der Tat zeigen, daß die Weisheitsüberlieferungen in einem breiten Strom sich durchhalten und auch im Frühjudentum gepflegt wurden. Zahlreiche Sammlungen belegen dies, wie wir gesehen haben. Dieser Strom reicht in direkter Kontinuität in das frühe Christentum, in das NT hinein. In einem „Ausblick" wird daher auch auf die „christliche" Weisheit, die „jesuanische Weisheit" eingegangen.

In einem Anhang werden die weisheitlichen Logien Jesu bei den Synoptikern zusammengestellt. Dabei kommt K. auf 108. „Jesus selbst ist Träger von Weisheit und die Weisheit" selbst. Er ist beides zusammen deshalb, „weil in einer Endgültigkeitsaussage Träger und Getragenes zusammenfallen müssen" (583). Im Leben des „Frühjuden" Jesus werden die „fragmentarischen Einzelworte zur ganzheitlichen Gestalt" (586).

Da die These des Buches nicht in der Analyse einzelner Schriften, sondern in einer grundsätzlichen Beurteilung der frühjüdischen Weisheitsüberlieferungen zu sehen ist, möchte ich kritische Anmerkungen im Detail-Bereich zurückstellen und noch einmal auf die tragende These des Buches eingehen. Sie ist es, die der Monographie ihre herausragende Bedeutung gibt.

K. selbst hat die These seines Buches in Auseinandersetzung mit der Diss. von H. H. Schmid über „Wesen und Geschichte der Weisheit" (1966) formuliert.

Schmid hatte in seinem Buch zu zeigen versucht, daß die Weisheitsüberlieferung im Frühjudentum gegenüber der älteren Weisheit (Spr. 10–29) zum Weisheitsdogma erstarrt seien und sich so neuen Erfahrungen gegenüber verschlossen hätten. Die spätere frühjüdische Weisheit habe die Kontinuität zu Zeit und Geschichte weitgehend verloren. Sie sei damit versteinert und so ohne Leben.

Demgegenüber will das Buch von K. den Nachweis führen, daß das weisheitliche Denken im Frühjudentum weitergeht, nicht nur als bloßer, versteinerter Traditionsstrom, sondern gerade in konkreter Geschichtsbezogenheit.

Allerdings weiß der Vf.: gerade dieser „Kontext zu Zeit und Geschichte ist so eine Sache" (19). Denn er ist ja, wie gerade diese Arbeit zeigt, nicht aus der unmittelbaren Evidenz des weisheitlichen Spruchgutes zu halten, wie es in der alten Weisheit der Fall war. Die frühjüdische Weisheit muß sich selbst thematisieren, sie bedarf grundsätzlicher Reflexion. Dem dienen doch die Personifizierung der Weisheit, ihre Hypostasierung, ihre Identifizierung mit der Tora. Ebenso ist die Apokalyptik doch nur zu verstehen, wenn man sieht, daß hier die Grundfrage der Weisheit nach der gerechten und Leben schenkenden Weltordnung Raum und Zeit überschreiten muß, wenn sie diese Ordnung in den Blick bekommen will.

Aber auch die Spruchsammlungen und die Testamenteliteratur müssen die Weisheitsüberlieferungen unter eine äußere Autorität stellen. So erweist das Leben und das Geschick der Patriarchen hier die Wahrheit der Lehre.

Hier sieht man die Eigenart der frühjüdischen Weisheitslehre: Sie arbeitet weiterhin mit der Aufnahme alter Überlieferungen. Aber diese Überlieferung kann nicht mehr einfach situationsgerecht dargeboten werden. Die Spannung mit der Wirklichkeit wird als zu groß erfahren. Deshalb der Rückgriff auf die Macht der Weisheit, die sich durchsetzen wird (Sap. Sal. 7,22–30); deshalb der apokalyptische Horizont, deshalb die Verbindung mit der geoffenbarten Tora. Deshalb die Unterstellung unter die Autorität der Väter. Diese Hypostasierung, dieser Weg in die Apokalyptik, die Unterstellung der Weisheitsüberlieferungen unter eine Lehrautorität zeigen, daß die Weisheitsüberlieferungen eben ihre unmittelbare Evidenz verloren hatten. Insofern handelt es sich um eine fundamentale Veränderung dieser Literatur, schon in ihrem Ansatz. Deshalb muß nun der Hinweis auf die besondere Herkunft, die Offenbarung, die besondere Erfahrung, die Überzeugungskraft der Weisheit stärken.

Insofern ist die frühjüdische Weisheit eben doch durch einen Bruch gekennzeichnet, der sie von der alten Weisheit trennt. Dieses Problem kommt in der Darstellung von K. nicht klar genug heraus. Wie wichtig gerade dieses Problem ist, wird ja daran erkennbar, daß sich von hier aus die Christologie auf den weisheitlichen Horizont beziehen läßt. Daß die Jesusüberlieferung voll ist von Weisheitstraditionen und Spruchgut ist als solches nicht verwunderlich. Welt- und Lebensorientierung vollzieht sich ja seit eh und je im Horizont der Weisheit. Das Entscheidende dürfte doch darin liegen, daß bei Jesus die Weisheit ihre unmittelbare Evidenz wiedergewonnen hat und daß nach Ostern diese Evidenz christologisch erbracht werden muß. Insofern tritt die Christologie an die Stelle weisheitlicher Reflexion!

Dem Vf. ist nur zuzustimmen, wenn er den weisheitlichen Hintergrund für das Verständnis Jesu und der Christologie herausstellt. Auf diesem Hintergrund hat die Verkündigung Jesu ihren Lebens- und Weltbezug. Auf ihn bezieht die Christologie den Weg und das Geschick Jesu.

Wenn der Vf. nun aber das gesamte Frühjudentum unter Einschluß des frühen Christentums unter weisheitlichem Vorzeichen sieht, dann können die weisheitlichen Überlieferungen schwerlich nur als ein Traditionsstrom unter anderen gesehen werden. Dann dürfte man den Weisheitsüberlieferungen nur gerecht werden, wenn versucht wird, den fundamentalen Charakter dieser Überlieferungen zu erfassen.

Ansätze dazu bietet der Vf. genug (18). Dennoch muß m.E. an dieser Stelle die Arbeit an der frühjüdischen Weisheit weitergeführt werden. Die Monographie von K. legt dazu eine ausgezeichnete Grundlage; sie sollte gerade auch im akademischen Unterricht einen hervorragenden Platz einnehmen.

Kiel Ulrich Luck

Schrage, Wolfgang: **Ethik des Neuen Testaments.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 340 S. 4. Auflage. 1. Aufl. ds. neuen Fassung. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungenreihe Bd 4) kart. DM 40.–

Der von dem Bonner Neutestamentler neubearbeitete Grundriß, der an die Stelle des früheren Werkes von Heinz-Dietrich Wendland getreten ist, übertrifft bei weitem die Maßstäbe, die man an einen „Grundriß" legen wird. Schon äußerlich ist diese Summe ntl Ethik, verglichen mit dem s. Z. beachtlichen Werk von Wendland, um das 2½fache angewachsen. Äußerlich fallen sodann die reichlichen Literaturangaben auf, die zu Beginn jedes Abschnittes genannt, gelegentlich in Anmerkungen herangezogen, vor allem aber in interner Auseinandersetzung mit den Autoren ständig berücksichtigt werden. Die umfassende Belesenheit des Vf.s ist dem Werk, das eine profunde Kenntnis der heutigen Fragestellungen verrät, zugute gekommen und doch seiner eigenen, an den Quellen orientierten Arbeit nicht hinderlich gewesen. Schaut man auf seine erste Arbeit zur ntl Ethik „Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese" (1961) zurück, so ermißt man den Weg jahrelangen Studiums und intensiver Beschäftigung mit allen Problemen der ntl Ethik; dadurch ist dieses Werk ausgereift und zu einem Standardwerk geworden.

Im äußeren Aufbau folgt Sch. im großen und ganzen dem Entwurf seines Vorgängers, nämlich der Linie: Jesus – frühe Gemeinden – Paulus – Deuteropaulinen – Jakobus – johanneische Schriften – Johannesoffenbarung. Neu hinzugekommen sind „Ethische Akzente bei den Synoptikern" (nach dem Abschnitt über die frühen Gemeinden) und „Die Mahnungen an das wandernde Gottesvolk im Hebräerbrief" (vor dem Abschnitt über die Joh-Offb). Weggefallen ist die Schlußbetrachtung Wendlands über die „Einheit der ntl Ethik", wohl nicht zufällig. Aber jeder dieser Abschnitte ist ganz erheblich ausgebaut und bis in Einzelfragen der Exegese durchgearbeitet. Damit ist ein völlig neues Arbeitsbuch entstanden, das nicht nur tief in ethische Grundfragen hineinführt, sondern auch viele Einzelstellen detailliert behandelt.

Da es unmöglich ist, auf diese Einzelfragen der Exegese und Interpretation einzugehen, will ich mich auf die grundlegenden Perspektiven und die ethischen Einsichten beschränken, die auch für das Gespräch zwischen Exegese und systematischer Ethik relevant sind. Dafür ist schon die Einleitung (9–20) aufschlußreich, die zwar hauptsächlich die Situation auf evangelischer Seite reflektiert, aber nicht weniger für die lebhafte Diskussion zwischen katholischen Exegeten und Moraltheologen lehrreich ist. Sch. kennt und benutzt übrigens auch reichlich kath. Literatur, und nicht selten kommt er ihr in Auseinandersetzung mit prot. Positionen recht nahe – die Fronten verlaufen heute nicht mehr zwischen den Konfessionen, sondern quer durch sie hindurch. Wichtige Aussagen finden sich auf S. 18f: Nicht nur die Handlungsmotive und -gründe, sondern auch die Maßstäbe und konkreten Inhalte der Ethik sind vom NT her zu erfragen. Dabei will Sch. den statisch gedachten Normenbegriff vermeiden und stattdessen von K r i t e r i e n sprechen, „die eher dynamisch-geschichtlich Freiheit und Verbindlichkeit neutestamentlicher Ethik zusammenhalten können". Die Angst vor der Gesetzlichkeit habe hier oft den Blick verstellt. Klar spricht er sich gegen eine bloße Situationsethik aus, gegen die „Reduktion auf die einzige Mahnung, sich in der jeweiligen Situation gewissensmäßig zu entscheiden". Die Liebe als Zentrum und Quintessenz aller Einzelmahnungen impliziert ganz bestimmte Inhalte und Handlungskriterien und bildet kein abstraktes Formalprinzip. Erfreulich ist auch die Feststellung: „Daß die Hauptvertreter der neutestamentlichen Ethik nacheinander behandelt werden, impliziert nicht von vornherein ein negatives Urteil über die Spätschriften, als ob die Entwicklung von Jesus bis hin zu den Pastoralbriefen und den Katholischen Briefen als bloßer Abfallsprozeß zu verstehen ist" (20). Sogar für die Betonung der „Werke" in einigen dieser Spätschriften (vgl. zu Jak) bringt Sch. ein geschichtlich begründetes Verständnis auf. Bei aller zu übenden Kritik kann nur „das Evangelium und die Liebe im Wandel der Zeiten" das Sachkriterium sein.

Aus dem Abschnitt „Jesu eschatologische Ethik" (21–115), der bei der „Gottesherrschaft als Horizont und Grund der Ethik Jesu" einsetzt und die „dynamisch sich realisierende Eschatologie" in den Blick bringt (23), beschreibt der Vf. das auf kath. Seite umstrittene Verhältnis von Gottesverkündigung und Basileia-Botschaft überzeugend so: „Charakteristisch ist gerade, daß in der Verkündigung von der Gottesherrschaft beides zusammenfällt, die eschatologische Herrschaft Gottes also die Herrschaft des Vaters ist, der mit seiner Herrschaft die Heilsmacht seiner Liebe heraufführt" (29). Zum Lohngedanken sagt er: „Es gibt im Protestantismus eine von Plato und Kant vererbte Befangenheit gegenüber dem Lohngedanken, die durch die Frontstellung gegenüber dem Katholizismus noch verstärkt worden ist" (30). Man müsse ihn nur richtig interpretieren: Lohn als freies Geschenk Gottes. Apokalyptische Interimsethik und sapientiale Schöpfungsethik werden gleicherweise abgewiesen (33–40). In der gesinnungsethischen Interpretation liegen Richtiges und Falsches nahe beieinander (46). Bei der Frage der Nachfolge steht Sch. der soziologischen Deutung auf ein „abgestuftes Ethos" für „Wandercharismatiker" und „Sympathisanten" distanziert gegenüber (51, doch vgl. 119f zur Logienquelle), ähnlich der Herleitung des Doppelgebotes der Liebe aus dem hellenistisch-jüdischen Bereich (58.70–72). Die schwierige Frage, wie Jesus zur Tora stand, wird ausführlich und differenziert behandelt. Auch seine „konkreten Weisungen" (darunter Ehe und Ehescheidung, Armut und Reichtum, Staat und Gewalt) werden umsichtig erörtert.

Die Transformierung der ethischen Weisungen Jesu in der nachösterlichen Situation und Sicht der Urkirche kommt sowohl in dem Abschnitt über die ethischen Ansätze in den frühen Gemeinden (116–130) als auch in dem neuen Abschnitt über ethische Akzente bei den Synoptikern (131–154) zum Ausdruck. Für Paulus (155–230) wird die Christologie als der „alles bestimmende Horizont der Ethik" (170) erkannt, doch auch die sakramentale, die pneumatologisch-charismatische und die eschatologische Begründung gebührend hervorgehoben. Diese Begründungen stehen nicht losgelöst vom christologischen Zentrum und stellen es nicht in Frage.

Aus dem Abschnitt über Paulus nenne ich einige mir besonders wertvoll erscheinende Ausführungen: „Indikativ und Imperativ" (156–161); zu 1 Kor 7,29–31 (171f); zu Röm 13,11–14 (173f); zu Röm 13,1–7 (173f. 226–230); zum Gericht nach den Werken (175f); zur Ehe (217–220). Überall erfreut die unvoreingenommene und alle Aspekte einbeziehende Behandlung.

Statt in einem Referat fortzufahren, will ich die Vorzüge hervorheben, die mir insgesamt in diesem umfassenden, auf der Höhe heutiger Forschung stehenden Werk bemerkenswert erscheinen: 1. zuverlässige Information über die anstehenden Probleme, sowohl in exegetischer als auch in theologisch-systematischer Hinsicht; 2. Einbindung der Einzelfragen in übergreifende Zusammenhänge; 3. Diskussion der verschiedenen Interpretationen und abgewogenes eigenes Urteil; 4. Aufzeigen von Entwicklungslinien, soweit sie sich aus dem lückenhaften und disparaten Material des NT erkennen lassen; 5. Öffnung mancher Einzelfragen für den heutigen Horizont.

Bei diesem ausgereiften Werk bleiben wenige Erwartungen und Wünsche unerfüllt. Etwas deutlicher hätte ich gern gesehen, wie sich die (nachösterliche) urchristliche Ethik zu den ethischen Weisungen Jesu verhält, sich darauf zurückbezieht, sie rezipiert, modifiziert, auf die jeweiligen Situationen appliziert. Vor allem wäre wichtig, wie dies zur Wegweisung, zu einem „Modell" oder, um mit Sch. zu sprechen, zu Kriterien für christliches (individual- und sozialethisches) Verhalten in unserer Zeit werden kann. Es ist ja die Grundfrage, die uns alle bewegt, wie aus der Orientierung an Jesus und an der Urkirche Orientierungshilfen für die Gegenwart erwachsen können. Wer das Buch aufmerksam liest, wird es auch dafür in vielem hilfreich finden; aber diese Linien könnten noch stärker ausgezogen werden. Ein Zweites, was damit zusammenhängt, soll kritisch vermerkt werden: Die „Ausgewogenheit" des Urteils führt nicht selten dazu, daß bestimmte Positionen dann wieder in einer Gegenreflexion abgeschwächt werden und man nicht zu einer klaren Sicht gelangt.

Wenigstens ein Beispiel: Was heißt „Bürgerlichkeit" im ethischen Kontext der Pastoralbriefe? „Zweifellos hat auch Paulus durchaus Elemente der antiken Ordnungsethik aufnehmen können, und Kol/Eph haben das in einer veränderten Situation ebenso getan (vgl. auch 1. Petr), doch ist niemand dabei zu einer solch statischen Bürgerlichkeit gelangt wie die Pastoralbriefe ... Bürgerlichkeit darf allerdings nicht einfach Weltlichkeit oder Verweltlichung genannt werden, wie sich etwa in der Stellung zu den Gütern des Lebens, zumal an der Wertschätzung des Maßhaltens zeigt ..." (248). Gibt es also, und wenn ja, was heißt christliche „Bürgerlichkeit"? Wie müßte sie für unsere Zeit positiv und wiederum negativ abgrenzend bestimmt werden? Die hohe Reflexionsstufe des Vf. gibt dem Leser nicht immer eine klare Perspektive.

Schließlich bedauere ich es, daß Sch. am Ende nicht auch wie Wendland die Frage nach der Einheit der ntl Ethik gestellt hat. Nach der differenzierten Darstellung der von Jesus zu den letzten Schriften (2 Petr/Jud: „Hier regieren die Ideale hellenistischer Ethik", auf S. 265 in sieben Zeilen abgetan) verlaufenden Entwicklung wäre man dafür dankbar gewesen. Aber ich weiß, wie schwer diese Frage – nicht weniger für die ntl Theologie insgesamt – zu beantworten ist. Als letzter Wunsch für eine Neuauflage bleibt ein Sachregister.

Diese kritischen Anmerkungen ändern nichts daran, daß wir Sch. ein Standardwerk verdanken, das allen Exegeten und Ethikern unschätzbare Dienste leisten wird.

Würzburg Rudolf Schnackenburg

Polag, Athanasius: **Die Christologie der Logienquelle.** – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag 1977. IX, 213 S. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 45) Ln. DM 42.–

Die vorliegende Veröffentlichung geht auf die Diss. des Vf.s zurück, die, von F. Mußner angeregt und W. Thüsing betreut, 1969 der Theol. Fak. Trier vorgelegt wurde. Sie setzt für die Rekonstruktion und Traditionsgeschichte von Q die Lizentiatsarbeit des Vf.s „Der Umfang der Logienquelle" (Masch. Trier 1966) sowie nicht veröffentlichte Teile der Doktorarbeit (3–29) voraus. Deren Veröffentlichung in einer eigenen Untersuchung „Sprache und Gestalt der Logienquelle Q" wird zwar angekündigt, ist aber bis heute noch nicht erfolgt, so daß in zahlreichen Details der von P. vorausgesetzte Q-Text in der vorliegenden Arbeit ein noch nicht näherer begründetes Postulat darstellt. Dieser Eindruck wird durch das bereits erschienene Textheft „Fragmenta Q" (Neukirchen 1979) eher noch verstärkt. P. zitiert zwar im Apparat einige von seiner Rekonstruktion abweichende Meinungen. Da die ausgewerteten Autoren jedoch zum Teil den Q-Text nicht vollständig rekonstruiert haben, läßt sein Verfahren gerade nicht erkennen, welche seiner gelegentlich recht eigenwilligen Textentscheidungen von anderen mitgetragen werden (fehlende Gegenstimmen im Apparat indizieren noch keinen exegetischen Konsens!). So bleibt gerade auch hier die positive Textdarbietung an vielen Punkten unsicher. Das mindert die Brauchbarkeit des Textheftes erheblich.

Ziel der vorgelegten Monographie ist die Erfassung der christologischen Entwicklung innerhalb des durch Q repräsentierten Traditionskomplexes. Christologie meint dabei allgemein die Frage nach der Bedeutung Jesu und seines Wirkens für das Heil der Menschen (vgl. S. V). Nach einer eher thetischen als argumentativen Darbietung seiner literar- und formgeschichtlichen Voraussetzungen in einem Einleitungskapitel (1–32) untersucht P. in dem über ein Drittel des Buches umfassenden Kap. II (33–128) den christologischen „Aussagegehalt des Überlieferungsgutes".

Es geht um „die der Redaktion vorgegebene Tradition" und um den Aussagegehalt, der einem Spruch „von seiner primären Formung her eigen ist und der die Grundlage bildet für jede spätere Applikation und Transformation" (33). Dabei bleiben traditionsgeschichtliche Differenzierungen oder „das Problem der Authentizität" zunächst unberücksichtigt (vgl. 33f, aber auch 128). Entsprechend zeigt seine Darstellung häufig eine Unschärfe: oft wird zu selbstverständlich auf die Situation des historischen Jesus zurückgegriffen; andererseits wird jedoch nicht nach der spezifischen Sicht der Tradition gefragt.

Kann z. B. ohne traditionsgeschichtliche Differenzierung die Perikope der Täuferanfrage zum Ausgangspunkt für die Erfassung der Bedeutung des Handelns Jesu gemacht werden (vgl. 34–38)? Für mich wäre gerade hier ein Ansatz gegeben, ein Spezifikum der nachjesuanischen Christologie zu erfassen und so Intentionen der im Material vorliegenden ersten Traditionsstufe herauszuarbeiten. Ähnliche Einwände bestehen auch gegen die Auswertung von Lk 7,24–26.31–34; 16,16 (vgl. 47f), Lk 10,1–16 (Vgl. 67–72) sowie Lk 6,22.46; 7,34; 11,49; 13,34.35 (vgl. 73f).

Bedenken ergeben sich jedoch auch gegen die inhaltliche Deutung. In der Auslegung der Täuferanfrage trägt P. von Jes 61 her den in Q nicht explizierten Gedanken der Ausrufung des Gnadenjahres in den Text ein und kommt so zu einer sehr einseitigen Akzentuierung. „Die Heilungen Jesu bringen zum Ausdruck, daß Gott die Schuld des Volkes jetzt löschen will"; sie sind „reale Schuldnachlaß-Zusage, die das rechte Gottesverhältnis herstellt" (37); auch die „Heilszusage an die Armen" wird „als realer Schuldnachlaß zur Versöhnung mit Gott" gedeutet (38). Ziel des jesuanischen Handelns soll „die Aufrichtung des Volkes für den Bund" (ebd.) sein. Sicherlich sind die Zusage der Vergebung und die Sammlung Israels sowohl für Jesus selbst als auch für Q zentral. Doch lassen sich die Heilungen und die Botschaft an die Armen, ja das Botentum Jesu überhaupt so spezifisch verstehen? Kann man auch Jesu Bedeutung für das Basileiageschehen (vgl. 57) sowie seine Gottesverkündigung allein von diesem Ansatz her deuten? Geht es in der Aussendungsrede darum, daß die Jünger „ein Zeichen der Solidarität mit Jesus provozieren" und die Menschen „Gemeinschaft mit Jesus und Anteil an den Gütern seiner Bewegung, an der Dämonenbefreiung, dem Zeichen des Schuldnachlasses durch Gott ..." erhalten (vgl. 72)? Ist schließlich die Zeichenforderung Jesu (Mt 12,38) mit einer Mose-Typologie in Verbindung zu setzen (vgl. 45) oder das Jonaszeichen (Lk 11,29) als die „Gnadenzuwendung Gottes an die Heiden" (90) zu interpretieren?

Besondere Schwierigkeiten bereiten mir immer noch die Ausführungen über den Menschensohn (102–117). P. postuliert offenbar die Authentizität der meisten Menschenworte, will in ihnen jedoch die Bezeichnung Menschensohn nur in der Bedeutung von „ein bestimmter Mensch" verstanden wissen. Dafür führt er negativ an, daß Jesus nicht von sich im Sinn des präexistenten himmlischen Menschensohnes gesprochen haben könne. Damit argumentiert er mit einer Schwierigkeit, die er sich erst durch seine These der Authentizität der Sprüche und der Identität Jesu mit dem Menschensohn in ihnen einhandelt. Andererseits ist die Vorstellung der himmlischen Präexistenz nicht notwendig mit der Menschensohnvorstellung verbunden. Daß in Analogie zur Stellung des historischen Jesus im Basileiageschehen auch eine unklare Angabe über seine Funktion im kommenden Gericht erforderlich sei und dadurch sogar positiv motiviert werde, ist mir nicht einsichtig. Die Sprüche vom kommenden Menschensohn nehmen jeweils auf endzeitliche Szenerien Bezug, die sich der traditionellen Menschensohnvorstellung einordnen lassen und beim Hörer eindeutige Assoziationen wecken mußten. Solche Assoziationen sind auch beim Sprecher vorauszusetzen, solange das Gegenteil im Text nicht deutlich signalisiert wird. Hätte der Sprecher bewußt eine verschleierte Aussage machen wollen, dann hätte er sich – schon im Hinblick auf das Vorverständnis seiner Zuhörer – anders ausdrücken müssen. Ersetzt man zudem probeweise i. S. P.s den Menschensohn in den Zukunftsaussagen durch „einen bestimmten Menschen", so ist leicht erkennbar, daß dadurch die Satzaussagen selbst sinnlos werden. Am ehesten ließe sich eine solche Redeweise noch bei den Sprüchen vom irdischen Menschensohn voraussetzen, doch auch da zwingt der traditionsgeschichtliche Zusammenhang mit den Sprüchen vom kommenden Menschensohn, sie wie jene zu verstehen.

P. unterscheidet sodann zwischen der „Redaktion der Hauptsammlung" und einer „späten Redaktion"; deren Intentionen stellt er in den Kap. III (129–144) und IV (145–170) dar. Für die literarischen und formgeschichtlichen Thesen wird auf das Einleitungskapitel verwiesen, wo allerdings eine genauere Begründung gleichfalls fehlt. P. rechnet mit älteren der Hauptsammlung vorausliegenden kleinen Spruchgruppen, in denen sich keine Anhaltspunkte für eine christlogisch bestimmte redaktionelle Tendenz finden. Sollten verschiedene Kernstücke der Spruchgruppen (Lk 6,27–38; 7,18–26; 10,4–11.16; 11,14–23) bereits vor der Hauptsammlung zusammengestellt worden sein, wäre hier allerdings s. M. n. bereits eine christologische Tendenz feststellbar. „Formal wird die Autorität Jesu durch seine eigenen Aussagen unterstrichen. Das läßt auf eine ausgesprochen urtümliche christologische Unbeholfenheit schließen" (130). Zum anderen sollen „Einschübe und Zusätze, die gegenüber der Hauptsammlung sehr wahrscheinlich sekundär sind ..." ein gewisses Interesse an der Gemeindesituation zeigen (vgl. 131).

Die dafür bereits S. 13f in Anspruch genommenen Textstellen scheinen mir allerdings überinterpretiert zu sein: Lk 17,1–10 (V. 7–10 ist zudem LkS) wird kaum „durch den Gesichtspunkt der Verantwortung der Gemeindeleiter" zusammengehalten; speziell 17,1f geht es nicht um die „Irreführung schwacher Gemeindeglieder", sondern um das endzeitliche Ärgernis. 16,13–18 (14f ist wieder LkS) handelt es sich nicht um „Polemik gegen Falschlehrer bzw. Falschpropheten"; Lk 12,1b, die „Warnung vor den Lehren der Pharisäer" ist für Q nicht sicher belegbar. Daher ist Lk 12,2f so wenig ursprünglich auf Gesetzeslehrer und in Q auf Falschlehrer zu beziehen, wie Lk 6,43–45. Schürmanns Thesen werden hier – zu unkritisch – rezipiert. Unwahrscheinlich ist mir auch, daß die „ursprünglich auf die Jüngersituation bezogenen Worte" Lk 9,57–62 (61f ist LkS); 14,26–35 (28–33 ist LkS); 14,16–24 oder 11,1b–13 (5–8 ist wieder LkS) nun zu „Leitern der Gemeinde" sprechen. Besonders unverständlich ist, wieso die Worte von der Gebetserhörung mit dem Argument, daß die Geistmitteilung Lk 11,13 vorlukanisch sein kann, auf die Führer der Gemeinde bezogen zu sein scheinen. Ebenso sollen die „Zwischenfragen und Anreden im Text" (vgl. 14) die Tendenz zeigen, das Material auf die Führer der Gemeinde zu applizieren. Doch Lk 11,1b.45; 12,41; 13,23; 14,15; 17,5.37 sind durchweg lukanisches Sondergut; sie sind daher eher LkR als irgendeiner Q-Redaktion zuzuordnen. Daher lassen sich auch aus der Verwendung von κύριος/κύριε für Q keine Schlüsse ziehen (gegen 131f).

Die Hauptsammlung selbst ist für P. durch „Trost und Stärkung" der Jünger in der Situation der Verfolgung, durch die „Mahnung zum Ausharren im Bekenntnis zu Jesus und in der Erwartung des Herrn" (sic!) und die „Polemik gegen das die Sendung Jesu ablehnende Volk" bestimmt (vgl. 10–13 sowie 30). „Eine Thematisierung christologischer Fragen und damit ein Interesse der Redaktion an christologischer Reflexion ist im ganzen nicht spürbar" (131f). – Trotz der christologische Reflexion verratenden Sprüche Lk 7,18–23.34f; 13,34f? – Allerdings gibt es nach P. „Anzeichen dafür, daß bei den Tradenten eine entwickeltere Christologie vorhanden ist, als es sich aus dem Material zunächst zu ergeben scheint" (32). Sie ist von der Apokalyptik und Weisheitstradition beeinflußt (vgl. 144). P. findet diese in der nun titular gebrauchten Menschensohn- sowie in der Kyrios-Bezeichnung, die er mit Vorbehalt S. 137 für die Hauptsammlung doch in Anspruch nimmt, und schließlich in der Rede von der „Weisheit" (Lk 7,35; 11,49). Durch die Verwendung von „diesem Geschlecht" als terminus technicus auf der Ebene der Gemeinde wird s. M. n. deutlich, daß „die Gemeinde im Gegensatz zu Israel, das die Sendung Jesu ablehnt, sich als die Gemeinschaft versteht, die die Funktion des Bundesvolkes wahrnimmt", so daß also „bei den Tradenten der Hauptsammlung eine

geprägte theologische Sicht der Stellung der Jüngergemeinde Jesu vorhanden war" (139). Damit wird die Verwendung des Ausdrucks erheblich überinterpretiert.

Die Weitergabe der Herrenworte durch die Tradenten der Hauptsammlung wird nach P. nicht durch die Menschensohn- und Basileiaerwartung (so etwa Tödt), sondern durch die Geisterfahrung der frühen Gemeinde begründet. „Die Weiterverkündigung geschah ... in der Überzeugung, daß in diesen Worten der Wille des gegenwärtig bei Gott lebenden Jesus" (140) ausgesagt werde. Die erneute Zuwendung zu Israel – trotz der Unheilsprophetie – setze voraus: „In der Gemeinde der Jünger gibt es erneut die Möglichkeit der Begegnung mit Jesus und damit den Zugang zur Basileia" (143). Zweifellos hat die Menschensohnerwartung für Q bereits einen präsentischen Aspekt, das hat W. Thüsing gegen F. Hahn mit Recht betont. Dennoch verfehlt die einseitige präsentische Akzentuierung den für Q dominanten Zukunftsaspekt in der Christologie. Richtig wird auch die „Vollmacht der Boten" herausgestellt; die ekklesiologische Engführung dieser Vollmacht scheint mir jedoch in den Texten so nicht vorgegeben zu sein.

Die entscheidenden Bedenken gegen die Charakterisierung der Christologie der Hauptsammlung ergeben sich jedoch aufgrund der traditionsgeschichtlichen Scheidung der Hauptsammlung von der späteren Redaktion, durch die von vornherein explizite christologische Aussagungen für die erstere ausgeschlossen werden.

Bei der Bestimmung dieser sogenannten späteren Redaktion geht P. von den Einleitungsperikopen aus.

Der Sohn-Gottes-Titel in der Versuchungs- und Taufgeschichte wird von der „Stellung Israels" zu Gott abgeleitet und bezeichnet so „die besondere Erwählung und Huld von seiten Gottes". Die Bewährung Jesu als Sohn Gottes werde unter der Voraussetzung der Wüstenzugtradition dargelegt. Jesus wird so zum „Repräsentanten eines neuen Bundesverhaltens" (151). Die Deutung blendet zu Gunsten der Antworten Jesu die Versuchungssituationen für die Interpretationen bewußt aus (147) und kommt damit so zu einer sehr einseitigen Deutung (zur komplexen Problematik der Interpretation vgl. jetzt H. Mahnke, Die Versuchungsgeschichte im Rahmen der synoptischen Evangelien, Frankfurt 1978). Die Gerichtsworte des Täufers (Lk 3,7–9) stehen nach P. im Zusammenhang mit der christlichen Taufe. „Auf die Person Jesu bezogen, können diese Worte nur so ausgelegt werden, daß sein Handeln eine entscheidende Bedeutung hat für die neue Abrahamskindschaft, d. h. für die Aufrichtung des auserwählten Volkes, das im Gericht bestehen kann" (154). Der angekündigte kommende Stärkere ist „ausgezeichnet durch die Vermittlung des Geistes. Diese aber geschieht auch durch einen Taufakt, d. h. durch die Handlung, die die Zugehörigkeit zum auserwählten Volk darstellt und zueignet" (155). Auch den Hinweis auf die Feuertaufe möchte P. entsprechend verstehen: „Als Element der Epiphanievorstellung" bringe sie „die Gegenwart Gottes bei diesem Geschehen zum Ausdruck" (mit Hinweis auf Apg 2,3–4: ebd. Anm. 466). Die Auswahl des Materials stehe daher „wahrscheinlich in Zusammenhang mit der frühen präbaptismalen Verkündigung" (155, vgl. dazu auch 15f). – Die Konsequenz dieser Interpretation kann in der Tat nur die Spätdatierung des Abschnittes sein, allerdings geschieht dies durch eine Eleminierung der apokalyptischen Elemente des Textes, die ihm kaum gerecht wird.

„Von einer Redaktion, die Einleitungsperikopen schafft, muß man annehmen, daß sie auch eine Schlußperikope der Sammlung anfügt", folgert P. weiter (16).

Er findet diese in der Parabel von den Talenten Lk 19,12–27: die Hervorhebung der unausweichlichen Rechenschaftsforderung, die Mahnung zur sittlichen Anstrengung, die Betonung des Wissens bei der Verurteilung weisen ihn „auf postbaptismale Paränese besonderer Art" und damit auch auf die Nähe zu den Einleitungsperikopen hin (vgl. 16). – Doch auch diese Argumentation wird man so wenig als zwingend ansehen können, wie die weiteren Konsequenzen aus diesem Ansatz.

Gemeinsamkeit mit der Einleitungs- und Schlußperikope, formale Unterschiede zum übrigen Q-Gut und sekundärer Zusammenhang mit dem Kontext bilden die Kriterien für die Zuweisung weiterer Q-Stücke zu der späteren Redaktion.

P. nennt die Hauptmannsperikope; die Ergänzungen zum Täuferzyklus Lk 7,27–28; die Anfügungen zu dem Aussendungszyklus Lk 10,21f sowie 10,23f; die Ergänzung zur Spruchgruppe vom Bekenntnis Lk 12,10; die Anfügung an die Spruchgruppe von der Bereitschaft Lk 12,49–53 (V. 49f ist allerdings LkS) und – mit Vorbehalt – die dem Sondergut angehörigen Sprüche Lk 12,47f und Mt 5,19 sowie verschiedene Rahmenelemente (vgl. 16f.145).

Die christologischen Akzente dieser Schicht findet P. in der „Besonderheit des Gottesverhältnisses Jesu", in der Betonung seiner „Lehrfunktion", in der Abhebung von der Gestalt des Täufers und der Gegenüberstellung Jesu zu anderen messianischen Erwartungen. Dazu kommen eine ausgeprägte Gerichtserwartung, ein hohes sittliches Verantwortungsbewußtsein sowie das Zurücktreten der Naherwartung. Die „Redaktoren gehören einem Kreis an, dessen Überzeugung getragen wird von einer christlichen Schriftgelehrsamkeit und der ausgerichtet ist auf die an Jesus orientierte Sittlichkeit der Gemeinde" (170). – Aufgrund der Unsicherheit der Traditionskritik bleibt jedoch auch die Interpretation hypothetisch.

Das Schlußkap. V (171–197) ordnet die Logienquelle der Geschichte der frühen Gemeinde ein:

Die Primärtradition stehe der frühen Verkündigung der ὄνομα-Formel und einer Bundesvolktheologie nahe, die P. beide für die früheste Gemeinde reklamiert (181); die Hauptsammlung diene der Bekenntnisstärkung in einer Situation „der ersten großen Anfeindung und Rezession" (182); schließlich vermutet er, daß die spätere Redaktion von Q und die Schriftüberlieferung der Apg überlieferungsgeschichtlich verwandt sind (185). Q gehöre in den Bereich des nichtantiochenischen hellenistischen Judenchristentums hinein. In der zweiten Hälfte des Schlußkap. sucht P. wahrscheinlich zu machen, daß das Material der Primärtradition „einen Ausschnitt des vorösterlichen Bereichs bietet, der es ermöglicht, die Überlieferung des Jüngerkreises zu erreichen, und damit hilft, Aussagen über Jesus zu sichern" (197). Doch auch diese Thesen konnten mich nicht überzeugen.

Die vorliegende Arbeit geht innerhalb der neueren Q-Forschung vielfach eigene Wege. Das ist gerade bei einem auf Hypothesen angewiesenen Forschungsobjekt, wie es die Logienquelle darstellt, heilsam, insofern dadurch bestehende Positionen relativiert und neu zur Diskussion gestellt werden. Das gilt insbesondere für den Versuch P.s, drei Traditionsschichten in der Logienquelle zu unterscheiden, der allerdings so wenig wie der von S. Schulz zu überzeugen vermag. Sowohl die Exegese der Texte als auch die Auseinandersetzung mit der Literatur kommen insgesamt zu kurz (es fehlt z. B. die Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten von Steck, Stuhlmacher, Theißen u. a.). Generell problematisch scheint mir das eher idealtypisch als analytisch orientierte Vorgehen zu sein, das im ganzen dominiert. So bleibt es denn auch – mehr oder weniger – bei „Mutmaßungen" über Q.

Bamberg Paul Hoffmann

Wrege, Hans-Theo: **Wirkungsgeschichte des Evangeliums.** Erfahrungen, Perspektiven und Möglichkeiten. – Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht (1981). 290 S., kart. DM 39.80

W. geht von der Einsicht der Formgeschichte aus, daß die Texte des Evangeliums „als Sprache bzw. Schrift gewordene christliche Erfahrung" zu verstehen sind: „In jede Überlieferungseinheit sind dabei eine Mehrzahl von wirkungsträchtigen Impulsen eingegangen, die sich in vergleichbaren geschichtlichen Situationen wieder aus dem Text lösen und neue Erfahrungen strukturieren helfen. Die Entstehungsgeschichte der Texte findet also eine Resonanz in ihrer Wirkungsgeschichte" (9).

Nach einer Bestimmung der „Wirkungsgeschichte" (11ff) wird diese These in 4 Stichproben durchgespielt: an den „Anfängen der christlichen Wirkungsgeschichte im NT, bei Ignatius, Montanus, Markion und Augustin" (33ff), an „Reformation, Rationalismus, lutherischem Einfluß in Nordamerika" (87ff), am Thema „Wurzeln der Entweltlichung" (137ff), bei dem ein Bogen von Sokrates über die Mystiker bis zu Schopenhauer geschlagen ist, schließlich im Kap. „Evangelischer Glaube angesichts der technischen Revolution: Von der Jesusgesinnung zur Pauluspredigt" (195ff). Die Überlegungen münden in einer Erörterung des jüngst wirksamen neuen Jesusbezugs im letzten Kap.: „Das Evangelium erschließt neue Möglichkeiten für die Welt" (247ff), in dem als ein ntl Modell, „welches einer Theologie nach der empirischen Wende eine präzise funktionale Bestimmung geben kann – die Gattung ›Evangelium‹" (279) angeboten wird, wie sie W. 1978 in seiner Arbeit „Die Gestalt des Evangeliums" beschrieben hat.

Im letzten Kap. wird – wie schon im Vorwort – der pastoralpraktische Impuls der Arbeit deutlich, die leitende Frage nach dem „wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen der Art und Struktur der Texte auf der einen und der Praxis auf der anderen Seite" (9), und ebenso freilich der soziologisch verengte Erfahrungs- und Gemeindebegriff, der das „Evangelium" als „ökumenische" Klammer der divergierenden Erfahrungen entspricht und der „die Gemeinde zum ›Sitz im Leben‹ für jene praktische Rückkopplung der unterschiedlichen Erfahrungen werden (läßt), die der Herstellung einer Mehrfachwechselbeziehung unter den verschiedenen Jesustraditionen in der Gattung ›Evangelium‹ entspricht" (286).

Diskussionswürdig und -bedürftig erweist sich so W.s Auffassung der Wirkungsgeschichte als einer „empirischen Methode" (39), ihrer Verwandtschaft mit der Formgeschichte und „als deren Verlängerung in den Bereich der Kirchen- und Gesellschaftgeschichte hinein" (29); so lädt seine Untersuchung auch zu einer neuen Debatte um die „Formgeschichte" ein.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Freedom and Love. The Guide for Christian Life (1 Co 8–10; Rm 14–15). Hrsg. von Lorenzo de Lorenzi. – Rom: St. Paul's Abbey 1981. 347 S. (Monographic Series of „Benedictina". Biblical-Ecumenical Section Vol. 6), kart.

Der Bd enthält die Beiträge des VII. Colloquium Paulinum von 1978. J. Murphy-O'Connor, Freedom or the Ghetto (7–38), behandelt 1 Kor 8,1–13 und 10,23–11,1; der Aufsatz war zuvor schon

zugänglich in RB 85 (1978) 543–574. J. M. Cambier, La liberté chrétienne est et personnelle et communautaire (57–84), beschäftigt sich mit Röm 14,1–15,13. Es ist etwas bedauerlich, daß die beiden auf Strecken hin parallelen Textstücke fast völlig isoliert behandelt werden. Ein Vergleich war von der Themenstellung her offensichtlich angestrebt, wird auch in der Diskussion verschiedentlich angesprochen (vgl. z. B. 84), doch wendet sich dort das Interesse rasch dem Ausdruck „Diener der Beschneidung" in Röm 15,8 zu. G. Galitis, Das Wesen der Freiheit (127–141), versucht zu zeigen, daß sich 1 Kor 9 völlig in den Kontext einpaßt, muß dazu aber V. 3 übersetzen mit: „Dies ist meine Antwort an die, die mich befragen", was sicher keinen ungeteilten Beifall finden wird (vgl. 118f). In der Diskussion taucht dann auch die nicht von der Hand zu weisende Gegenmeinung auf, es handle sich in Kap. 9 vielmehr um „independent passages that have been gathered together to create this whole thing" (147). Exegetisch besonders ergiebig sind die Ausführungen von F. Hahn, Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls. Eine Auslegung von 1 Ko 10,1–22 (149–171). M. Bouttier, 1 Co 8–10 considéré du point de vue de son unité (205–225), versucht, mit einer strukturalistisch beeinflußten Verfahrensweise die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10 und darüber hinaus von 1 Kor 8–11 nachzuweisen. Man wird bei der Lektüre das Gefühl nicht los, daß dem Text ein abstraktes, konstruiertes Schema von außen übergestülpt wird. Was man auf diese Weise an Indizien gewinnt, ist weder so erstaunlich noch so neu, wie der Autor meint. Die Frage wird so schnell nicht zur Ruhe kommen, auch wenn die Mehrheitsmeinung, die sich in den Gesprächsprotokollen spiegelt, auf der Seite von B. steht. Inzwischen hat es Christophe Senft (1979), soweit ich sehe erstmalig, unternommen, eine Aufteilung des 1 Kor in vier selbständige Schreiben auf Kommentarlänge (!) durchzuziehen. Der Vierzahl mag man etwas skeptisch gegenüberstehen, aber die Existenz wenigstens eines weiteren, früheren Schreibens ist durch 1 Kor 5,9 eindeutig bezeugt. Es ist bezeichnend, daß B. seine Thesen entwickeln kann, ohne auf diese Stelle, die erst in der Diskussion zaghaft angesprochen wird (229), einzugehen. Der Rez. kann sich nach wie vor von der Einheitlichkeit der Kap. 8–10 (oder gar 8–11) nicht überzeugen. Es folgen noch eine Zusammenfassung der Ergebnisse durch S. Agouridès, den Präsidenten des Kolloquiums (263–269), ein öffentlicher Vortrag von J. Sánchez-Bosch, La Prima Lettera di Paolo ai Corinzi come opera pastorale (293–305), und mehrere Indizes, die C. Burini dankenswerter Weise zusammengestellt hat.

Besonders interessant macht die Lektüre dieses Bdes die verhältnismäßig ausführliche Wiedergabe der Diskussionen (38–55.84–126.141–147.171–204.226–261.269–291.305–312). Die einzelnen Voten werden wie die thematischen Abhandlungen in der jeweiligen Originalsprache wiedergegeben. Das hat fast unvermeidlich zur Folge, daß eine Reihe von Druckfehlern stehengeblieben sind. Einige Beispiele: S. 12, Anm. 20, Z. 2: may be; S. 23, Z. 11: strictly; S. 43, Z. 19f von unten: wäre, ich; S. 46, Z. 7: Paulus; S. 49, Z. 10 von unten: vermag; S. 52, Z. 3 von unten: single; S. 90, Z. 10 von unten: dürfe; S. 116, Z. 7 von unten: muß 1 Kor 11 heißen; S. 117, Z. 2: Annahme; S. 118, Z. 3 von unten: dann; S. 119, Z. 18 von unten: was heißt „vers 56"?; S. 120, Z. 4: nicht, u. Z. 14: sondern; S. 209, Z. 15 von unten: 11,2 statt 11,25; S. 213, Anm. 7: néantis. Besonders schlimm geht es auf S. 241 zu.

Würzburg Hans-Josef Klauck

Stubhann, Matthias: **Der Christus Jesus.** Aufgabe des kritischen Verstandes – Ziel des glaubenden Herzens. Eine Informations- und Diskussionsschrift. – Salzburg: Universitätsverlag Anton Pustet 1981. 612 S., geb. DM 98.–

Der Salzburger Exeget versucht hier, vor allem für Seelsorger und Religionslehrer, aber auch für gebildete Christen, den Weg der modernen Auslegung des NT, vor allem der historisch-kritischen Jesusforschung nachzuweisen, ihre Fragestellung, Methoden, Thesen und Hypothesen und die verschiedenen Ergebnisse, zu denen die einzelnen Forscher , je entsprechend ihrer Voreinstellung, kamen. Dabei geht es ihm darum, selbst ohne Voreingenommenheit (z. B. gegenüber Bultmann und seiner Schule) die Leistung dieser Forscher, aber auch ihr Ungenügen kritisch zu würdigen und zu einer vorsichtigen Darstellung dessen zu gelangen, was als (einigermaßen) gesichertes Ergebnis der modernen kritischen Jesusforschung festgehalten werden kann.

Folgende Schritte des Vorgehens verzeichnet die Inhaltsangabe:

1. Das Jesusproblem; 2. Aufbruch der Kritik – ihre Geschichte (moderne Bibelkritik und Leben-Jesu-Forderung ab Reimarus. Dabei werden folgende Themen behandelt: die Quellenfrage, das synoptische Problem, die Markuspriorität, die Zweiquellentheorie, die religionsgeschichtliche Schule, die konsequente Eschatologie, die Formgeschichte: Dibelius, Bultmann, Entmythologisierung); 3. In der Werkstatt des Exegeten (Textkritik, Literarkritik, Formgeschichte, Redaktionskritik, Linguistik); 4. Stellungnahme zur historisch-kritischen Methode; 5. Bultmann und die Entmythologisierung; 6. methodische Rückfrage zum historischen Jesus; 7. Einzelfragen (Reden, Wunder, Selbstbewußtsein, Todesbewußtsein Jesu, die Leidensgeschichte, die Auferstehung Jesu); 8. die Bedeutung Jesu; 9. Wissen und Glauben; 10. Wegweisung für die Verkündigung. Im Anhang findet sich eine umfangreiche Übersicht über bedeutsame Literatur; dazu sind Wort- und Sacherklärungen (für Nichtfachleute) und gute Register (Personen, Sachen, Schriftstellen) beigegeben.

St. hat den Mut, den schwierigen und verwickelten, vorwiegend von Nichtkatholiken getragenen Prozeß der leidenschaftlichen und unerbittlichen Bemühung nachzuzeichnen, wissenschaftlich zu erforschen, wer Jesus von Nazareth wirklich war und daraus zu schließen, was er für uns moderne Menschen bedeuten kann und bedeutet. Dies gelingt ihm im ganzen auf überzeugende Weise. Er versucht dabei, weithin die Quellen selbst sprechen zu lassen; er wehrt einseitige und vorschnelle Urteile ab; er bemüht sich, den kritischen Forschern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; er zeigt vor allem auf, was mit historischen Methoden kritisch denn wirklich erkannt werden kann. Vor allem weist er nach, daß mit historischen Mitteln allein die religiöse Einzigartigkeit der Person und der Bedeutung Jesu nicht erfaßt werden kann.

Grundsätzlich stellt er fest, daß Wissen und Glauben zueinander in einem kritischen Verhältnis stehen, daß aber beide nötig sind für die Erkenntnis des Menschen und daß daher der Glaube die kritische Forschung nicht ausschließen oder negieren darf, soll er glaubwürdig bleiben. „Die Exegese hat daher Recht und Pflicht zu warnen, daß vorschnell und ohne historische und hermeneutische Grundlage aus einem biblischen Text eine ‚klare' Offenbarungswahrheit herausgelesen wird" (471). „Eindeutige exegetische Erkenntnisse . . . müssen von der zuständigen Lehrautorität anerkannt und respektiert werden" (ebd.).

Er bemerkt sodann: „Wer ausgezogen ist, nur den ‚historischen' Jesus zu suchen, muß enttäuscht, ohne ihn gefunden zu haben, zurückkehren – zu sich selber. Den ‚bloß historischen Jesus' gibt es nicht, er ist eine Fiktion der ungläubigen Wissenschaft" (502). „Das historisch faßbare Zwischenglied zwischen der Botschaft und der Geschichte des irdischen Jesus und dem ‚biblischen Christus', wie ihn das NT bezeugt, ist die Predigt der Apostel" (503, nach H. Lamparter, Wer ist Jesus?) „So ist Jesus selbst der Ur-Zeuge und das Ur-Zeugnis für sich, seine Wirklichkeit, sein Leben, seine Botschaft, sein Kommen zu uns. In seinem Wort hat er sich dem Wort der Apostel und damit dem Wort der Kirche übergeben, überantwortet. In diesem konkreten Lebens-, Zeugnis- und Sinnzusammenhang allein begegnet der wirkliche . . . Jesus" (503). Auf diesem Zeugnis beruht die Verkündigung der Kirche.

Dieses Buch füllt eine Lücke, indem es auf verantwortliche und verständliche Weise dem exegetischen Nichtfachmann, auch unter Theologen und Religionslehrern, zeigt, was die Exegese des NT zu leisten vermag, welche Probleme ihr vorgegeben sind und welcher Dienst ihr für den Glauben zukommt und möglich ist. Zuverlässig und hilfreich ist für diese Information die ausgewählte Literatur.

Passau Otto Knoch

Van der Horst, P. W.: **Aelius Aristides and the New Testament.** – Leiden: E. J. Brill 1980. X, 115 S. (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamneti 6). Ln. hfl 36.–

In der Reihe der gelehrten Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti ist dieses nach Studien zu Apollonius von Tyana, Dio Chrysostomus und Plutarch ein neuer und wichtiger Beitrag. Das gilt auch dann, wenn man sich wegen der verschiedenen Anlage der Bde dieser Reihe zunächst für jeden einzelnen Autor an die je von dem Bearbeiter gehandhabte Methode gewöhnen muß. Ein wenig mehr Einheitlichkeit wäre da wünschenswert, um für Einzelfragen die Bde schneller durchsehen zu können.

Der vorliegende Bd beginnt mit einer sehr knappen Darstellung des Lebens und der Werke des Aelius Aristides (1–3), bei der freilich über die geistesgeschichtliche Position (von anderem zu schweigen) des antiken Autors so gut wie nichts zu erfahren ist. Zugrunde gelegt ist bei der Erstellung der Parallelen zum NT außer der letzten vollständigen Edition von W. Dindorf (1829) auch das von B. Keil, F. W. Lenz und C. A. Behr inzwischen Herausgegebene. – Die aufgeführten Parallelen beginnen mit Mt 1 und enden mit der ApkJoh. Außer semantischem Material werden, und das ist gegenüber älteren Arbeiten ein Fortschritt, auch gattungsmäßige Parallelen referiert. Da Aelius Aristides von 117 bis 180 n. Chr. lebte, sind die Entsprechungen für das NT insgesamt von Bedeutung. Besonders interessant und weiterführend sind einige Beobachtungen zum JohEv und zu Hebr.

So lebt die Tochter Gottes, Athena, immer allein bei und mit ihrem Vater Zeus (Ael. Arist. 37,4), was gut zu Joh 1,18, besser aber noch zu zwischentestamentlichen Weisheitsvorstellungen paßt. Und wenn Jesus nach dem JohEv des Vaters Werke tut, dann steht auch hier wieder der Sohn an der Stelle, die bei Aelius Aristides Athena als Tochter des Zeus einnimmt: Hier ist von „gemeinschaftlichen Werken" die Rede (Ael. Aristides 37,28). Athena „nimmt vom Vater" wie Jesus von seinem Vater (Joh 10,18 und Ael. Arist. 37,2). Und wie die Menschen ohne Jesus „nichts tun" können (Joh 15,5), so auch nicht ohne Athena (Ael. Arist. 37,10; 50,102). Und die enge Gemeinschaft zwischen Zeus und Athena entspricht der zwischen Jesus und dem Vater (Joh 17,11.22; Ael. Arist. 37,27). Eine Entsprechung zwischen Jesus und Athena gibt es auch mit Hebr 6,20: Sie ist „prodromos" (Ael. Arist. 37,29) wie Jesus auch. Und schließlich kann man auch von ihr sagen, daß sie zur Rechten des Vaters sitzt (Ael. Arist. 37,6). Leider verliert unser wortkarger Zusammensteller der Parallelen kein Wort über die Bedeutung aller dieser schönen Entsprechungen. Regelmäßig begegnen die stärksten Analogien zum NT dort, wo die Tochter Gottes, Athena dem ntl Sohn Gottes, Jesus, entspricht. Weiteres Vergleichsmaterial zum Komplex der Tochter Gottes, wie ich es in Kürze vorzulegen hoffe, erhellt die große Bedeutung dieser mythischen Kategorie für das Nachdenken über den Mittler zwischen Gott und Welt im Zeitalter des Hellenismus.

So ist die hier geleistete Zusammenstellung als Anregung für den von großem Wert, der (und das wäre natürlich das noch Bessere) nicht den antiken Autor selbst zu lesen vermag. Schade ist nur, daß man so wenig Kriterien an die Hand bekommt, wie denn nun die Entsprechungen einzustufen sind.

Heidelberg Klaus Berger

Grant, Robert M.: **Christen als Bürger im römischen Reich.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 234 S. (Sammlung Vandenhoeck) kart. DM 26.80

Das Hauptanliegen des Buches ist es, die Entwicklung der politischen und sozialen Verhältnisse in den ersten Jh.en nach dem Eintritt des Christentums in die antike Kultur darzustellen. Die Christen werden hier als Mithandelnde verstanden, die sich zögernd, bereitwillig oder vorantreibend in die jeweils sich ändernde Situation einfügen.

Im 1. Kap. (11–22) wird die Mission des Christentums behandelt. Dabei wird die Entwicklung auf den Generalnenner gebracht, daß die volle Ausbreitung erst nach Konstantin erfolgte. Etwas mehr sollte man hier differenzieren. Die sprachlichen Barrieren werden nicht erwähnt; sie sind allmählich von der Mitte des 2. Jh.s an in den Gebieten der lateinischen Sprache behoben; in den anderen noch nicht. Gewiß, die Zahl der namentlich bekannten Märtyrer ist gering, weil es sich dabei in den ersten beiden Jh.en um römische Bürger handelte, die in einem eigenen Prozeßverfahren verurteilt wurden. Wieviele Christen in einem Pogrom (z. B. in Rom unter Nero oder 248 in Alexandrien) umgekommen sind, wissen wir nicht. Genauere Angaben haben wir aus dem 2. Jh. nur über die Vorgänge in Lyon (177). Leider wird von G. nicht versucht, die Bedeutung der Constitutio Antoniniana aus dem Jahr 212 in Anschlag zu bringen. Sie hat mit der Verleihung des Bürgerrechtes an alle freien Bewohner des Imperium Romanum die Situation für die Christen grundlegend verändert; dazu kam dann die Toleranz der Kaiser aus der severischen Dynastie (bis 235), die einen Übertritt zum Christentum gefahrlos machte. Die seit dem Jahre 212 veränderte Situation spürt man: Die Abwehr der Vorwürfe gegen die angeblichen Greueltaten der Christen (Kindestötung, Eselsanbetung usw.) wie sie sich bei Minucius Felix und Tertullian findet, ist nun nicht mehr erforderlich; von nun an findet man Christen in fast allen Berufen; es gibt christliche Beamte, Soldaten, Lehrer usw. Gewiß, die Mitglieder des Senates und vor allem des stadtrömischen Adels wandten sich erst nach der Neuordnung der politischen Verhältnisse durch Konstantin der christlichen Bewegung zu. Umstritten bleibt die Zahl der Christen, etwa in Rom in der Mitte des 3. Jh.s, die man aufgrund des Briefes zu errechnen versuchte, den der römische Bischof Cornelius an seinen Kollegen Fabius in Antiochien gesandt hat. G. entscheidet sich für etwa 7000 Gläubige (ähnlich Haller in seiner Papstgeschichte u. a.), während andere Forscher wie v. Harnack oder v. Hertling bis an 50 000 herangehen.

Über das Thema des 2. Kap.s „Kirche und Staat" lassen sich Bände füllen. Hier geht es nicht um die Spannungen zwischen beiden, sondern darum, wie sich in der Kirche Organisationsformen entfaltet haben, die den Stempel der Analogie zur staatlichen Ordnung tragen. Einige Ausführungen sind dabei etwas zu knapp geraten und dadurch mißverständlich, so etwa, wenn es heißt: „Vor dem 4. Jh. wären Männer wie Hosius oder Athanasius, die den Kaiser kritisierten, hingerichtet worden." Gewiß, wer des „crimen laesae maiestatis" angeklagt wurde, hatte mit der Todesstrafe zu rechnen, auch nach Konstantin, aber der Inhalt des Vergehens war doch sehr verschieden, vor oder nach Konstantin. Mit Recht wird auch aus der Zeit vor Konstantin die gegenseitige finanzielle Hilfeleistung hervorgehoben, die es ermöglichte, in den Gebieten, die von Barbareneinfällen heimgesucht wurden (Nordafrika, Kappadokien), Geld für den Rückkauf der Gefangenen zur Verfügung zu haben.

Die folgenden Kap. befassen sich vornehmlich mit den Fragen, die sich aus der Eingliederung in die öffentliche, soziale Ordnung stellten: Steuern, Dienstleistungen und Privilegien (55–77), Arbeit und Berufe (78–110), Privateigentum und Gemeineigentum (111–140), Almosen, Abgaben und staatliche Zuschüsse (141–163), Grundbesitz und Vermögen der Tempel und Kirchen (164–182). Zu all diesen Problemen kommen immer neue Spezialstudien heraus, so daß dieser zusammenfassende, auf intensiver Kenntnis der Quellen und der Literatur beruhende Bericht einen guten Einblick in die öffentlich-soziale Umwelt gewährt, in der das junge Christentum sich zurechtzufinden hatte und die es nach eigenen Normen und Vorstellungen dann zu gestalten versuchte.

Zu Einzelheiten möchte ich einige Bemerkungen machen:

Generell zu behaupten, daß die Kirchenväter wegen der „nahen Erwartung des Reiches Gottes" vor einer übertriebenen Liebe weltlicher Güter bewahrt worden seien (136), scheint mir nicht haltbar. – Hippolyt macht dem Callistus nicht den Vorwurf, daß er Sklave gewesen war (139), sondern vielmehr, daß er in Bankgeschäften unzuverlässig gewesen sei. – Daß es in der Urkirche noch keine eigenen Kulträume für die Gemeinde gab und daß man in „Hauskirchen" zusammenkam, ist sicher; aber daß der Verzicht auf einen eigenen Kultraum mit „der Eschatologie der Urgemeinden" zusammenhängen soll (164), erscheint mir unbewiesen. – Ein „oströmischer Kirchenlehrer Justin (167)", der in Rom gelebt und den Martertod erlitten hat, ist mir nicht bekannt. Quelle dieser Aussage ist wohl die legendäre Passio des römischen Märtyrers Justinus. – Die Asklepiosheilstätte Aegae oder Aigai war eine Stadt in Kilikien (174); deshalb kann man nicht „auf Aegae" schreiben. – Die Schlacht am Frigidus war 5. September 394 (180).

Münster Bernhard Kötting

Kaiser-Minn, Helga: **Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jahrhunderts.** – Münster: Aschendorff 1981. VIII, 146 S., 26 Abb. im Text, 135 Abb. (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 6) Ln. DM 98.–

In einer kurzen Einleitung verweist die Vf.in auf die Vorteile, aber auch auf die möglichen Mängel der heute für die Erforschung der frühen christlichen Schöpfungszyklen üblichen Zusammenordnung der einzelnen biblischen Bildformulierungen zu verschiedenen Bildrezensionen (San Paolo fuori le mura, Cotton-Genesis, Ashburnham Pentateuch und Oktateuche). K.-M. gibt vor allem die Möglichkeit zu bedenken, daß die jeweils aktuellen philosophischen und theologischen Zeitströmungen, die die einzelnen Bildrezensionen nach ihrer Erstformulierung beeinflußten und mitbestimmten, nicht deutlich genug erkannt werden. Sie beschränkt sich bei ihrer Untersuchung auf das Thema der Erschaffung des Menschen in der Sarkophagplastik des 3. und 4. Jh.s in Rom und stellt dem in seiner Gesamtheit vorgeführten christlichen Material eine reiche Auswahl von analogen Beispielen auf den heidnischen Prometheussarkophagen gegenüber. Dabei kann die Vf.in eine überraschende Anzahl von ideellen und thematischen Übereinstimmungen, vor allem bezüglich der den Darstellungen von der Erschaffung des Menschen beigegebenen Kontextbilder aufzeigen, wozu besonders die Bilder von der Erweckung der Toten nach Ez 37 bzw. das Wegführen der Seele durch Hermes gehören. Allerdings dürfte es sich bei der zweiten Gruppe – trotz aller Bedenken der Vf.in – eher um das Heranführen der Seele (Psyche, Anima) durch Hermes-Merkur zu dem von Prometheus neugebildeten Menschen (Taf. 18a; 19; 22) als um das Wegführen der Seele von einem Verstorbenen handeln.

Weiter scheint es nicht möglich zu sein, der Vf.in bei ihrer Ablehnung eines Einflusses der spätantiken trichotomischen Anthropologie auf die Bildgestaltung der Erschaffung des Menschen sowohl auf den Prometheus-Sarkophagen als auch im christlichen Bereich zuzustimmen.

K.-M. bezieht sich bei ihrer These von einer streng eingehaltenen dichotomischen Anthropologie auf die Bildformulierung Prometheus (Formung) – Athena/Merkur (Beseelung) bzw. auf Gen 2,7 (Formung und Beseelung durch den Schöpfergott). Aber in der Spätantike ist die trichotomische Anthropologie sowohl im heidnischen als auch im christlichen und schließlich auch im jüdischen Raum explicite belegt). Bei Marc Aurel, dem Stoiker auf dem römischen Kaiserthron, heißt es in seinen Selbstbetrachtungen (12,3): „Drei Teile sind es, aus denen du zusammengesetzt bist, Körper, Pneuma und Geist (vgl. M. Simon, Entstehung und Inhalt der spätantiken trichotomischen Anthropologie, in: Kairos 23, 1981, 43–50, bes. 50). Ähnliche Äußerungen stammen von Paulus (1.

Tess 5,23), Irenäus (adv. haer. 5,6,1), Augustinus (confess. 13,11; de civ. Dei II,24) sowie von Josephus Flavius (ant. 1,1,2 = I,34). Die Stellungnahme der angeführten christlichen und jüdischen Autoren beweist, welchen Einfluß der Zeitgeist selbst auf solche – sonst aufgrund der Bibel ganz anders informierte – Glaubenseiferer auszuüben vermochte.

Aus diesen Gegebenheiten folgt mit Notwendigkeit, daß auch das künstlerische Gestalten, wenn es vom zeitgenössischen Betrachter verstanden werden sollte, sich den Gesetzen der jeweilig zeitbedingten lingua franca unterordnen mußte. Ein überzeugendes Beispiel für eine solche Praxis bietet u. a. der Moses-Kindheitszyklus in der Synagoge von Dura Europos (Mitte 3. Jh. n. Chr.) durch die Einfügung von 3 Nymphen als Zeugen der Errettung des Mosesknaben aus dem Nil.

Wenn daher die Vf.in für den Zyklus zu Ez 37 in derselben Synagoge eine dem kanonischen Bibeltext getreue Bilderfolge erwartete, mußte sie darin zwangsläufig enttäuscht werden. Die Aufgabe des Synagogen-Malers bestand nicht darin, den Prophetentext möglichst wortgetreu wiederzugeben, sondern dem Betrachter den Sinn der Aussage in einer ihm geläufigen Bildersprache verständlich zu machen. Und dieser Sinn bestand in der Erwartung der Wiederherstellung des Volkes Israel am Ende der Tage.

Daher findet sich als Hintergrundskulisse zur 3. Szene (Ez 37,7–8) eine von der Vf.in als solche nicht identifizierte Illustration von Zach 14,4 (vgl. J. Gutmann, When the Kingdom comes, in: Art Journal 27, 1967/68, 168–175, bes. 172); sie soll dem Betrachter die eschatologische Akzentsetzung der Wiedererweckung der Toten im Tal von Dura deutlich machen. Jedenfalls findet sich bei Ezechiel keine Erwähnung eines gespaltenen Ölberges – worauf die beiden Bäume auf den beiden Gipfeln hinweisen –, ... aus dem die Gebeine der nach rabbinischer Vorstellung aus allen Teilen der Welt herbeigewanderten Toten am Ende der Tage aufsteigen. Die in dieser Szene in Dura dargestellte (dritte) Gestalt des Propheten Ezechiel weist auf das Zusammenrücken der Knochen zu drei ganzen Leibern hin. In der folgenden Szene übermittelt der Prophet Ezechiel textgetreu dem „Pneuma", veranschaulicht durch die Psychegestalt (vgl. M. Simon a.a.O., S. 46) den Auftrag der Pneuma-Verleihung. Hierauf ist in der folgenden Szene der jetzt griechisch gekleidete Ezechiel mit dem für den Beseelungsakt von der Vf.in verschiedentlich als charakteristisch beobachteten Sprechgestus dargestellt, der seinen Beseelungsauftrag an die 3 kleinen herbeiflatternden Seelengötter gibt. Die Anzahl der beigefügten Ezechielgestalten scheint hier den 3 Phasen der Wiederbelebung zu entsprechen.

Eine solche dreiphasige Wiederbelebung der Toten nach Ez. 37 könnte vielleicht – gegen die Behauptung der Vf.in, die „Darstellung der Fresken in Dura hat keine Nachfolge gehabt" (82) – noch in der Bildinitiale zum Ezechieltext in der Gumpertsbibel (Erlangen, Ms 1, fol 210v; Georg Swarzenski, Salzburger Malerei, 1913, Abb. 144; Die Bilderhandschriften der Universitätsbibliothek Erlangen, Wiesbaden 1936, S. 122ff) im letzten Viertel des 12. Jh.s ein spätes Nachleben gehabt haben.

Der Bildstreifen unterhalb der Initiale des Ezechieltextes ist durch eine Säule in 2 Hälften geteilt, die ihrerseits wieder durch die in der Mitte der beiden Hälften stehende frontal dem Betrachter zugekehrte Prophetengestalt halbiert sind. Dadurch zerfällt der Bildstreifen in 4 voneinander getrennte ungefähr gleich große Bildflächen. Im linken ersten Viertel liegen Knochen, Schädel und Gliedmaßen auf dem Boden, darüber blickt aus einer Wolke von oben herunter der jugendliche Schöpfer mit Kreuznimbus und wendet sich mit der im Sprechgestus vorgestreckten Rechten an den vor ihm stehenden Propheten. Im zweiten Bildfeld ist das allmähliche Zusammenrücken zu sich erhebenden Leibern dargestellt. Die rechte Hälfte des Bildstreifens enthält zwar wieder zwei voneinander getrennte Bildfelder, trotzdem ist aber in jede der vier Ecken dieser Streifenhälfte vor einem Wolkensegment der Kopf eines Windgottes gesetzt, aus dessen Mund man den Wind blasen sieht. Außerdem aber ist über den sich im dritten Bildfeld mühsam aufrichtenden 4 Menschen vor ein Wolkensegment wieder die Büste des jugendlichen Schöpfers mit Kreuznimbus gesetzt, der seine Hand – es ist erstaunlicherweise die Linke – über den sich der Hand entgegenstreckenden Kopf eines sich erhebenden neugebildeten Menschen hält. Die Augen dieses offensichtlich noch nicht vollständig Wiederbelebten sind geschlossen, obwohl er außerdem auch von zweien der vier Windgötter mit Wind beblasen wird. Im vierten Bildfeld schließlich, dessen Hintergrund als einziger hell und durchlichtet ist, sind die Wiedererweckten – es handelt sich auch hier wieder um 4 menschliche Körper – alle mit offenen Augen und in lebhafter Bewegung dargestellt; sie werden von den beiden anderen Windgöttern beblasen, so daß die 4 Körper den vier dargestellten Windgöttern entsprechen. Auch wenn in dieser Szenenfolge die 3 herbeiflatternden Seelengötter aus der Synagoge von Dura Europos fehlen, die dort – entgegen den Argumenten der Vf.in – doch wohl für die 3 auf dem Boden liegenden Leiber bestimmt sind, so erfolgt trotzdem die Wiederbelebung der Gebeine auch hier augenscheinlich – ohne Bezug zum Prophetentext oder zum Schöpfungsbericht in Gen 2,7 – in 3 Phasen, wobei die 2. Phase durch Berührung am Kopf, in diesem Fall durch die Hand des Logos, veranschaulicht ist. Daß die im 12. Jh. längst in Vergessenheit geratene trichotomische Anthropologie, die wohl noch die Vorlage für die Bilderfolge in der Gumpertsbibel geprägt hat, in dieser nicht völlig sinnentsprechend wiedergegeben ist, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß uns in den 4 Szenen der Gumpertsbibel eine seltsame Verbindung von Elementen des Ezechiel-Zyklus von Dura Europos mit der Wiedergabe der 4 antiken Windgötter begegnet, wie solche im selben Zusammenhang beispielsweise in der spanischen Farfabibel (cod.vat.lat. 5729, fol 209r) oder in etwas anderer Art in der spanischen Rodabibel (Paris, BN, cod.lat. 6, III., fol 45v; W. Neuss, Katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, Bonn 1922, figs. 97 und 96) im 11. Jh. belegt sind.

Abgesehen von dem grundsätzlichen Mißverstehen der spätantiken trichotomischen anthropologischen Voraussetzungen für die Erschaffung des Menschen bietet das Buch viele lehrreiche und zu weiterer Diskussion anregende Abschnitte. Besonders wertvoll scheint das umfangreiche 6. Kap., das sich mit dem allgemeinen geistesgeschichtlichen Hintergrund des gestellten Problems beschäftigt; hier wäre vielleicht nur eine kritische Frage angebracht, ob die Sarkophage nicht eine zu schmale Basis für eine umfassende Beantwortung der Frage sind, ob und inwieweit jüdische Bildvorlagen auf den frühchristlichen Schöpfungszyklus eingewirkt haben (vgl. u.a. die Adam und Eva-Szenen in der Wiener Genesis bei O. Mazal, Kommentar zur Wiener Genesis, Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31 der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien, Frankfurt am Main 1980). Auf alle Fälle ist der Vf.in für die handliche Bereitstellung des relevaten Bildmaterials und die Anregung zu weiterer Forschung zu danken.

Wien Ursula Schubert

Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band: **Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeû. Unbekanntes altgnostisches Werk.** Hrsg. von Carl Schmidt. 4., um das Vorwort erweiterte Auflage, hrsg. von Hans-Martin Schenke. – Berlin: Akademie-Verlag 1981. XXXXVI, 424 S. (Die griechischen christl. Schriftsteller der ersten Jahrhunderte) Lw DDR M 48.–

Die vorliegende Übersetzung der in den Kodizes Askew und Bruce erhaltenen koptisch-gnostischen Schriften hat bisher drei Auflagen (1905, 1954 und 1959), einen Nachdruck (1962) und jüngst eine englische Adaptation erlebt (V. MacDermot, Pistis Sophia; The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex, beide Leiden 1978; beide mit kopt. Text). Sie gilt als „klassisches Werk" (so auch der Hrsg., S. V) und braucht deshalb hier nicht im einzelnen vorgestellt zu werden, obwohl sie in dieser Zeitschrift noch nicht rezensiert worden ist. Der neue Nachdruck ist um das Vorwort des neuen Hrsg. erweitert (IV–VIII), wohingegen der Name von W. Till, der seinerzeit die zweite Auflage bearbeitet hatte, nun vom Titelblatt verschwunden ist. Dabei enthält das Werk auch heute noch die gesamte Einleitung (IX–XXXVI) in der Fassung, die ihr Till damals (im Sinne des Vf.s konzipiert) gegeben hatte, nebst seinen „Nachträgen zur Übersetzung" (369–383). Das „herausgegeben" auf dem Titelblatt ist in dem Sinne zu verstehen, daß C. Schmidt die genannten Schriften nach dem überlieferten koptischen Text ins Deutsche übersetzt hat, „Erster Band" bedeutete im Sinn des Autors zunächst, daß ein zweiter Band mit der Übersetzung der im Pap. Berol. 8502 enthaltenen koptisch-gnostischen Schriften folgen sollte; dieser Band ist nie erschienen. Nach dem Plan des neuen Hrsg. sollen nun zwei weitere Bände mit der Übersetzung der gesamten Nag-Hammadi-Bibliothek folgen (V); es ist anzunehmen, daß darunter auch die Schriften der Berliner Handschrift ihren Platz finden werden, zumal deren größerer Teil ohnehin Parallelfassungen in den Nag-Hammadi-Handschriften hat.

Der Hrsg. stand vor der schwierigen Frage, ob Schmidts Übersetzung heute noch einmal unverändert herausgegeben werden kann. Die in Erwägung gezogene Neubearbeitung hält er für „weder erforderlich noch praktikabel" (IV), ja für ein „unnötige(s) und unmögliche(s) Unterfangen" (V). Nun ist es auf der einen Seite sicher wünschenswert, daß das vorläufig noch unentbehrliche Standardwerk, insofern weiterhin Nachfrage danach besteht, verfügbar ist. Eine andere Frage ist aber, ob nicht eine Neubearbeitung zumindest ebenso wünschenswert oder sogar dringend erforderlich ist. Eine solche Neubearbeitung kann natürlich nicht von einem Tag auf den anderen geschehen, und sie sollte, soweit nur möglich, aus der Auswertung der Nag-Hammadi-Schriften Gewinn ziehen. So kann oder muß sie vielleicht warten, bis diese in ein halbwegs ausgereiftes Stadium eingetreten ist. Völlig unabhängig davon ist aber ein anderer Punkt, dessen Wichtigkeit auch der Hrsg. klar gesehen hat. Schmidts Übersetzung der beiden in England befindlichen koptisch-gnostischen Hss. ist im Zusammenhang seiner Bearbeitung dieser Hss. zu sehen, deren heute noch maßgebliche Editionen ja gleichfalls größtenteils sein Werk sind. Nur von dem sogenannten „Unbekannten altgnostischen Werk" des Kodex Bruce ist inzwischen die Ausgabe von Ch. A. Baynes hinzugekommen (A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus, Cambridge 1933), glücklicherweise mit vollständigem Faksimile des Originals nach Fotos. Der Hrsg. sieht die Sachlage nun so: „Wer Schmidts Werk neu bearbeiten will oder soll, der muß nämlich erst einmal die Vertrautheit mit den Originalen in London bzw. Oxford, wie Schmidt sie besaß, erlangen. Und diese ist nicht ohne weiteres bzw. überhaupt nicht mehr ‚reproduzierbar', zumal der sog. Codex Brucianus gar nicht mehr ist, was er zu Schmidts Zeiten noch war; der Erhaltungszustand der Papyrusblätter ist inzwischen erheblich schlechter geworden" (IV). Das

klingt beinahe so, als könnten wir den Kodex Bruce schon abschreiben, hätten jedenfalls über Schmidts Ausgabe hinaus nichts von ihm zu erwarten. Demgegenüber möchte ich für eine grundlegende Neubearbeitung von Textausgabe und Übersetzung als dringendes Desiderat der Koptologie und Gnosisforschung plädieren. Was speziell den Kodex Bruce betrifft, so ist sein Zustand schon seit langer Zeit alarmierend, und es ist höchste Zeit, daß endlich einmal alles, was sich am Original noch feststellen läßt, mit größtmöglicher Vollständigkeit und Genauigkeit festgehalten wird. Bei aller Anerkennung von Schmidts Verdiensten um die Bearbeitung der beiden Hss. muß man sagen, daß die Ausgaben nicht das bieten, was wir heute bei Hss., die aufgrund ihres Inhalts und ihres mutmaßlichen Alters einen solchen Rang einnehmen, erwarten. Der Kodex Bruce ist keine ursprüngliche Einheit und von mehreren Händen geschrieben. Über das sog. „Unbekannte altgnostische Werk" hinaus liegt aber bis heute von keiner einzigen der übrigen Hände ein veröffentlichtes Faksimile vor (man denke etwa daran, daß inzwischen schon der gesamte Nag-Hammadi-Fund in Faksimile veröffentlicht ist). Schmidt mußte seinerzeit die Absicht, seiner Ausgabe wenigstens Spezimina der verschiedenen Hände nach Fotos beizugeben, als undurchführbar aufgeben. Seiner Ausgabe kann man aber für die elementarsten Datails wie Länge der Lücken, unsichere Buchstaben, erhaltene Buchstabenreste usw. nichts Sicheres entnehmen. Damit wird es ein höchst prekäres Unterfangen, die Textlücken aufzufüllen, sei es, daß man Schmidts Ergänzungen nicht folgen kann, sei es an Stellen, die Schmidt nicht ergänzen konnte. Unter Schmidts Ergänzungen finden sich bekanntlich auch solche, die sich inzwischen längst als ungrammatisch herausgestellt haben. Der Hrsg. macht nun im Hinblick auf einen konkreten Fall den Eindruck, als verdiene dieser, da die fragliche grammatische Regel inzwischen längst bekannt ist, keine Erwähnung mehr (VI). Es bleibt aber die Frage, wie die Lücke stattdessen zu ergänzen ist. Dafür muß man den Befund des Originals kennen, wofür man im gemeinten Fall, da es sich um eine Stelle aus dem „Unbekannten altgnostischen Werk" handelt (und das betreffende Blatt nicht inzwischen verlorengegangen war), auf das Faksimile bei Baynes zurückgreifen kann. Wo dies nicht der Fall ist, können geradezu chaotische Situationen entstehen wie in dem von mir (Biblica 61, 1980, 124f) angeführten Beispiel (43,3). Der Fall liegt analog zum vorher genannten, nur steht hier kein Faksimile zur Verfügung, wohl aber die Angaben von MacDermot. MacDermot, die Zugang zu den Originalen hatte, stellt der inakzeptablen Ergänzung durch Schmidt zwei andere Ergänzungsvorschläge gegenüber. Diese differieren zum einen ganz erheblich in der Länge der Lücke (einmal fünf, einmal acht Buchstaben) und operieren zudem im angeblich noch erhaltenen Text an ein und derselben Stelle mit je einem anderen Buchstaben. Was soll der Benutzer, der keine Kontrollmöglichkeit hat, mit solchen Angaben anfangen? Darüber hinaus ist es sicher nicht ganz überflüssig, Schmidts Test überhaupt noch einmal gegen das Original zu kontrollieren. Beim Vergleich einer Stelle des „Unbekannten altgnostischen Werks" mit dem Faksimile bei Baynes bin ich ganz zufällig gleich auf einen Passus gestoßen, in dem alle unsere Ausgaben (Amélineau, Schmidt, Baynes) ein kleines Textstück übersprungen haben. 357,35 muß es demnach richtig etwa so heißen: „... und sie sproßten auf wie das Kraut des Feldes, wenn es wächst" (Einzelheiten und kopt. Text wiederum Biblica 61, 1980, S. 125).

Zwei Hinweise zu Einleitungsfragen. Zur Liste der veröffentlichten Faksimiles des Kodex Askew (XVIII, Anm. 1) kommt jetzt noch hinzu: J. H. Charlesworth, Papyri and Leather Manuscripts of the Odes of Solomon, Durham, N. C. 1981, Taf. 14–20 (alle von der 2. Hand). – MacDermot zitiert (Books of Jeu, 319) Baynes' Ausgabe des „Unbekannten altgnostischen Werks" als Ann Arbor 1970 erschienen (mit Verweis auf das erstmalige Erscheinen Cambridge 1933). Daraus könnte man den Eindruck gewinnen, daß es einen Neudruck des Werkes gibt. Da es mir aber bisher trotz intensivster Bemühungen nicht gelungen ist, eine solche Neuausgabe bibliographisch zu ermitteln, möchte ich annehmen, daß das Books-on-Demand-Programm der University Microfilms gemeint ist, in das Baynes' Ausgabe aufgenommen ist (Best.-Nr. ASG-OP 44658).

Rom Hans Quecke

Thomas von Aquin: Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden" und der „Summe der Theologie". Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, hrsg. von Horst Seidl. Lateinisch-Deutsch. – Hamburg: Felix Meiner Verlag 1982, XL, 196 S. (Philosophische Bibliothek Bd 330) kart. DM 36.–

Nach den intensiven Bemühungen um die Philosophie und Theologie des Aquinaten zwischen den beiden Weltkriegen und bis in die sechziger Jahre war die Diskussion um den großen Lehrer des Hochmittelalters in den letzten Jahrzehnten etwas zähflüssig geworden. Aus der jüngsten Zeit gibt es einige erfreuliche Zeichen dafür, daß das Werk des Thomas nichts von seiner Aktualität eingebüßt hat. Hierzu darf man sicher die neue Ausgabe der thomanischen Gottesbeweise durch S. in der „Philosophischen Bibliothek" rechnen.

Im deutschen Sprachraum hat es bislang noch keine so sorgfältig übersetzte und – sowohl im Hinblick auf den aristotelischen Hintergrund wie die zeitgenössische Diskussionslage – eingehend kommentierte lateinisch-deutsche Studienausgabe dieser wichtigen Stücke aus der „Summa contra gentiles" (Buch I, Kap. 10–15) und der „Summa theologiae" (Teil I, Frage 2) gegeben.

Nach einem kurzen Überblick über die einzelnen Beweise und ihre induktive Argumentationsstruktur ist ein längerer Abschnitt der Einleitung der Kritik des Aquinaten am sogenannten „ontologischen Beweis" Anselms von Canterbury gewidmet. Hier wird der (wohl doch etwas zu gedrängte) Versuch unternommen, gleichzeitig die in jüngerer Zeit zur Rehabilitation Anselms vorgelegten Argumente zu entkräften. Abschließend werden die ontologischen Voraussetzungen der thomanischen Beweise und das Problem der Gleichsetzung der metaphysischen Erstursache mit Gott diskutiert.

Die deutsche Übersetzung der Texte aus der theologischen Summe ist präzise und gut lesbar, dürfte jedenfalls der Übertragung in der „Deutschen Thomas-Ausgabe" vorzuziehen sein. Hinsichtlich der Übersetzung der Auszüge aus der "Summe gegen die Heiden" würde ich an vielen Stellen der unlängst erschienenen Ausgabe von K. Albert und P. Engelhardt den Vorzug geben.

Im äußerst knapp gehaltenen Kommentar wird neben ersten Hinweisen auf die wichtigsten Quellen vor allem der Versuch unternommen, in kurzen Umrissen die logische Stuktur der einzelnen Beweise festzuhalten.

In den Beilagen – dem umfassendsten Teil des Buches – wird zunächst eine Skizze der einschlägigen Quellen bei Aristoteles[1] und, anhangsweise, die wichtige Stelle in Platons „Leges" (X, 885ff) geboten. Im Anschluß daran versucht der Vf. in Auseinandersetzung mit anderen Autoren, eine gemeinsame Beweisstruktur der „fünf Wege" herauszuheben. Es folgen Bemerkungen zu Kants Kritik der Gottesbeweise, wobei auffällt, daß relativ ausführlich der vorkritische Kant sowie Kants Kritik des ontologischen Arguments zu Wort kommen, in nur wenigen Zeilen jedoch auf dessen Abweis des „kosmologischen" und überhaupt nicht auf den des „physiko-theologischen" bzw. teleologischen Beweises eingegangen wird.

Die systematisch wichtigsten Ausführungen finden sich in den beiden letzten Abschnitten („IV. Zu gegenwärtiger Kritik an Thomas' Gottesbeweisen", „V. Zu gegenwärtigen Versuchen symbollogischer Formalisierung von Thomas' Gottesbeweis aus der Bewegung"). Soweit es überhaupt im Rahmen einer solchen Ausgabe möglich ist, wird hier umfassend die Diskussion der letzten Jahrzente berücksichtigt. Mit Recht bemängelt der Vf. z. B., daß den symbollogischen Formalisierungen des Beweises in nicht ausreichendem Maße eine sorgfältige inhaltliche Analyse des Arguments vorausgegangen ist. Überzeugend besonders die Zurechtweisung der Kritik an Thomas' Ausschluß des unendlichen Regresses (wobei der Vf. bei der berechtigten Kritik an der Übertragung des mathematischen Begriffs einer „aktuellen Unendlichkeit" auf ontologische Sachverhalte leider ein Beispiel für eine potentielle Unendlichkeit anführt, 173). Gegen Bendiek wird u. a. aufgezeigt, daß von ihm gegen Thomas ins Feld geführte „Einwände" bei Duns Scotus und Suarez dort die Wiedergabe einer gegnerischen Position darstellen.

S.s Interpretation weist allerdings auch bemerkenswerte Schwächen auf, wie wir im Rahmen dieser Rez. nur aus dem für Thomas wichtigsten Argument aus der Bewegung (in der Fassung der theologischen Summe) illustrieren wollen. Der Vf. sagt, der (in der Analyse des Bewegungsprinzips nach den Begriffen von Akt und Potenz implizierte) Kausalsatz sei induktiv gewonnen (92, vgl. XVII, 120f).

Diese Feststellung ist einmal schwer vereinbar mit dem Kommentar des Thomas zu den Beweisgründen des Aristoteles für den Bewegungssatz, wo nur das zweite, nicht aber das über die Termini Akt und Potenz geführte Argument als Induktion gekennzeichnet ist (CG I, 13). Aus S.s eigener Erläuterung: „Die Begründung des sog. Kausalsatzes erfolgt induktiv aus den Begriffen des Potentiellen und Aktuellen" (93, vgl. XVII, unsere Hervorhebung) möchte man zum anderen eher auf eine deduktive Argumentation für das Prinzip schließen. Vor allem aber scheint diese Interpretation einen Rückschritt hinter den in der Neuscholastik und schon vorher von Kant gegenüber Hume erreichten Fragestand zu implizieren. Aus einer Induktion kann nie ein Prinzip mit wirklich metaphysischer Tragweite, sondern letztlich nur mit probabler Gültigkeit gewonnen werden. Man wird S.s Begriff der Induktion zwar von seinem umfassenden Verständnis der Empirie her verstehen müssen, die nach ihm über die Sinnesanschauung hinaus auch geistige Erfahrung umfaßt. Die Begründung dieser Ansicht in der Auseinandersetzung mit Kant (vgl. 131f) wird man jedoch kaum als hinreichend annehmen dürfen.

[1] Vgl. Seidls Ausgabe der „Metaphysik" des Aristoteles in Band 307/308 der „Phil. Bibl.".

S. stellt schließlich folgendes Beweisschema für die „prima via" auf:
„II Bewegtes wird verursacht durch (bewegtes) Bewegendes.
I Bewegtes Bewegendes wird verursacht
– entweder durch bewegtes Bewegendes usf. in infinitum
– oder durch ein unbewegtes Bewegendes.
III Bewegtes wird verursacht durch ein unbewegtes Bewegendes." (93)

Die Abfolge der Sätze II und I ist aber kaum vom Text her zu gewinnen. Aus dem ersten Teil des Arguments – bei S. als „(a)" abgehoben – ergibt sich nicht, daß hier schon an ein bewegtes Bewegendes zu denken sei. Vielmehr wird erst im zweiten Teil (b) gesagt: „Wenn also das, wovon es bewegt wird, (seinerseits) bewegt wird . . ." Daraus ergibt sich die (implizite) Disjunktion: Entweder sind wir – zu Ende von (a) – schon bei einem nicht bewegten Beweger angelangt oder wir müssen noch die Möglichkeit einer Reihe von seinerseits bewegten Bewegern ins Auge fassen.

Ungenau ist auch die abschließende Feststellung: „Dann gibt es aber auch nichts Bewegtes, was jedoch gegen die Voraussetzung der Prämisse II ist" (94). Richtig wäre: „. . ., was doch Voraussetzung für die Anwendung der Prämisse II (des Kausalsatzes) ist." Gegenüber dem meines Erachtens die Struktur des Beweisgangs eher verwirrenden Schema im Kommentar scheint mir viel einleuchtender (und didaktisch hilfreicher) die Erklärung der „prima via" durch P. Brown, die S. am Ende seiner Beilagen unter dem Titel „Anhang" zustimmend referiert (181–184).

Eine in allem zufriedenstellende Interpretation der thomanischen Gottesbeweise steht wohl noch immer aus. Die Ausgabe von S. darf aber als ein wichtiger Baustein auf dem Weg dorthin betrachtet werden.

Essen Hansjürgen Verweyen

von **Kastl,** Johannes: **Vom ungeschaffenen Licht.** Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Josef Sudbrack. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1981. 165 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 12.80

Der Hrsg. dieser Schrift fragt gleich zu Beginn seiner „Hinführung": „Warum eigentlich liest man alte Schriften, Zeugnisse verflossener Zeiten?", wir können sofort hinzufügen: Warum diese Schriften des J. v. K.? „Meditation" ist heute in aller Munde, aber: „Johannes von Kastl – Klassiker der Meditation", den es heute noch zu lesen lohnt? Hier stellt sich eine berechtigte Frage, zumal wenn man das Büchlein nach der Lektüre zurücklegt und still überdenkt. So ist es denn verständlich, daß die einleitende „Hinführung" in den alten Text diese Frage im voraus aufgreift und unter den Gesichtspunkten des zeitlichen Hintergrunds, des Autors und seiner Persönlichkeit und seiner Quellen, aber auch mit dem Blick auf den Wert eines Gesprächs mit diesem Zeugen der Vergangenheit zu beantworten sucht. Man sollte eigentlich nach der Lektüre der Schrift diese „Hinführung" noch einmal lesen.

Der Traktat „Vom ungeschaffenen Licht" des oberpfälzischen Benediktiners J. v. K., dessen schriftstellerische Tätigkeit in dem ersten Viertel des 15. Jh.s anzusetzen ist, nimmt gut den halben Raum des Bändchens ein, die andere Hälfte enthält weitere Texte desselben Vf.s: „Die Kunst des Sterbens", Auszüge aus dem Riesenkommentar zur Benediktusregel, „Ein Kleinod für Gottsuchende". Alle Texte sind vom Hrsg. übersetzt und mit hilfreichen kommentierenden Einleitungen versehen, hilfreich sind auch die Nachweise und das Glossar der Eigennamen am Schluß.

Der Begriff „Licht" im Titel der ersten Schrift wird von J. v. K. nicht vornehmlich in erkenntnistheoretischer Weise verstanden. „Licht" schlechthin bedeutet in allegorisch umfassender Art „Gott", und „man spricht das Lichtsein normalerweise dem Worte Jesus Christus, dem Sohn unter den drei Personen, zu" (36). Von seiten des Menschen geschieht die Zuwendung zum Lichte Jesus Christus durch Erkennen und durch Lieben, und dieses Licht ist in unserem Inneren. Der Einfluß des Dionysius Areopagita, der in vielen Kanälen die Geisteswelt des Mittelalters durchströmte, wird hier besonders deutlich, indem der „innige Überschritt" durch die wahre Gottesliebe geschieht, „und zu dieser überschreitenden Innigkeit hat die Intelligenz in diesem Leben keinen Zugang, nur allein das Gemüt, das sich Gott ganz innig vereinen kann" (87).

Schwierig mag für das Empfinden vieler heutiger Menschen die radikale Einforderung sein, „die Verachtung oder Geringschätzung oder das Hinter-sich-Lassen der Dinge, die nicht Gottes sind, für Gott" (74), aber sie erscheint doch als eine notwendige Folge der einmal gezeigten, alles überbietenden Bedeutung des Lichtes Jesus Christus. Man könnte bei manchen Formulierungen meinen, J. v. K. sei in dieser „Verachtens"haltung taub für die Umgebung und heilsegoistisch auf sich bezogen, doch dies stimmt nicht. Die strenge Forderung auf die Innerlichkeit ist verbunden mit der festen Überzeugung, daß die Bestärkung auf die Anwesenheit des Heiligen Geistes notwendig die Liebe zum Nächsten umfaßt: „Zunächst müssen wir in innerlicher Glut bei uns selbst gesammelt verbleiben. Dann müssen wir in Treue und mitmenschlicher Liebe aus uns selbst hinausgehen zum Nächsten hin" (126 vgl. 149f, 158). So wird hier die unabdingbare Voraussetzung dargelegt, daß alles Wirken nach außen, auch in der Gemeinschaft, seinen Quellgrund in einer vom Geist gewirkten Christusliebe haben muß, – sicher ein Wesensstück jeder christlichen Meditation.

Der Hrsg. möchte J. v. K. nicht (wie etwa Martin Grabmann) unter die „großen Mystiker" einreihen. Da mag man ihm im Hinblick auf die Bezeichnung „großen" zustimmen. Aber gehört es nicht doch auch zur Mystik, wenn aus so breiter Väter- und theologischer Lectio eine so innige Erfahrung der Jesuseinigung gemacht wird, wie sie in den Büchern des J. v. K. durchdringt (vgl. etwa 90f)? So kann dieser alte „Klassiker der Meditation" den Weg zeigen, wohin Meditation im wesentlichen führen muß, soll sie christliche Meditation sein.

Trier Petrus Becker OSB

Hamm, Bernd: **Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts.** Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. - Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982. XV, 378 S. (Beiträge zur historischen Theologie Bd 65) Ln. DM 168.–

Das Interesse der evangelischen Forschung an der vorreformatorischen Frömmigkeitstheologie und -geschichte wächst – nicht zuletzt dank Prof. Heiko A. Obermann, der auch vorliegende Tübinger Habil.-Schrift initiierte. Verständlicherweise fällt dabei der Blick vorrangig auf die Augustinereremiten, den Orden Martin Luthers. Unter ihnen hat seit jeher Johannes Jeuser von Paltz (1445 in Pfalzel bis 1511) als Hochschullehrer von Erfurt und einflußreicher Ablaßprediger das Interesse geweckt. Eine kritische Ausgabe seiner einflußreichen populären Schriften ist in Vorbereitung. Auch abgesehen von dem – mit Recht angenommenen, aber nicht nachweisbaren – Einfluß auf Luther (338) bietet Johannes von Paltz einen guten Zugang zur damaligen Theologie und Frömmigkeit.

In der aufschlußreichen Einleitung (1–11) wird die Bedeutung der Frömmigkeitsgeschichte philologisch herausgestellt. Die Ausbreitung der Forschungsgeschichte zu Johannes von Paltz (13–36) unterstreicht die Eigenthese des Vf.s. Darauf folgt die Ausarbeitung der Biographie und des literarischen Werks (37–131). Der II. Teil heißt: „Johannes von Paltz als Repräsentant der Theologie am Vorabend der Reformation" (134–333). Ein anscheinend ursprünglicher Plan, neben den Moselländer auch noch Johannes von Dorsten zu stellen (vgl. 330), blieb wohl in der Überfülle des Materials stecken. Dafür aber wird breit und oft auf den „Umkreis" der Frömmigkeitstheologie des Johannes von Paltz eingegangen.

Die eigentlichen, großen Entscheidungen des Christentums fallen auf dem Feld der Frömmigkeit, im Vollzug des einfachen Glaubenden. So geht auch die „seelsorgliche Grundintention" des Johannes von Paltz auf das Heil „möglichst vieler" Sünder (146–456). Die „subjektive" Leistung wird dabei – wie H. kritisch entfaltet – auf den „demütigen Gehorsam gegenüber der Priester- und Papstkirche" reduziert (163). In einer Kontroverse mit dem großen Erforscher der Augustinereremiten, mit A. Zumkeller, zeigt H. mit einigem Recht, daß Johannes von Paltz besser nicht in eine bestimmte Schulrichtung eingezwängt werden sollte; auch wenn er die Tradition verarbeitet, ist das kein Bekenntnis zu irgendeiner Schule, sondern eine Darstellung der „communis opinio" der Kirche und der „doctores approbati" (182–216). Der spätmittelalterliche Mensch wird in seiner Suche nach dem gnädigen Gott auf die Kirche verwiesen – kein „Interiorisierungsprogramm" (devotio moderna, Gerson, neuplatonisch-augustinische und mystische Tradition), sondern „die Garantieangebote der päpstlichen Sakralinstitution . . . Sakramente, Ablässe . . . institutionalisierte Frömmigkeitsformen" (246).

Auf dieser Grundausrichtung baut die „via securior" des Johannes von Paltz auf (247–303). Das „meritum de congruo" des „facere quod in se est" verweist auf Gottes Barmherzigkeit und ist selbst die „Frucht eines vorausgehenden göttlichen Gnadenwirkens". Allerdings besteht diese Gnade, wie H. zeigt, eher aus dem Ruf der Kirche als in dem inneren Wirken. Die „attritio", die „galgenrew" des Sünders, wird erst durch die Gnade zu einer Reue, die sich an der Liebe zu Gott statt an der Angst motiviert (277). H. zeigt weiterhin, daß diese Minimalforderung an den Bekehrungsimpuls des Menschen nicht so sehr außerhalb der Tradition liegt, wie man sonst annimmt.

Dieser „subjektiven" Leistung des Sünders steht die Kirche mit ihrem Gnadenangebot von Sakrament und Ablaß gegenüber. Sie selbst aber zieht ihre Kraft aus dem Leiden Christi (262–272). (Der „lapsus", den Ablaß auf Sündenerlaß, statt auf Erlaß der Strafen für die Sünde zu beziehen, (85), stört die sonst saubere theologische Berichterstattung.) Kirche und Papst aktualisieren also die Erlösungsgnade Christi. „Si audis papam in communibus factis ecclesiae, audis Christum . . . si

ipse (Papa) deficeret in intentione, Christus responderet de his, quae papa publice tibi promisisset." (268)

Damit ist der Kern der theologischen Aussage vorliegender gründlicher Arbeit freigelegt. Nicht Laxismus oder Veräußerlichung, sondern Kirchentheologie wird zum entscheidenden Fragepunkt. Auch im Vorfeld dieses Zentralproblems bringt H. wichtige Einsichten: Die in aller Hochachtung und Dankbarkeit ausgeübte Kritik an der zu einseitig herausgestellten „Augustinertheologie" (303–333); die Herausarbeitung des allgemeinen Ringens um den „gnädigen Gott"; der seelsorgliche Grundimpuls des Johannes von Paltz; die Aufarbeitung seiner Theologie und deren ausführlich geschilderten Umfelds.

Eine wichtige Anfrage an die Arbeit allerdings lautet: Ist Paltz wirklich d e r Typus spätmittelalterlicher Frömmigkeitstheologie? Bringt er wirklich eine „Ernte mittelalterlicher Frömmigkeitstheologie" ein (303)? Und muß man nicht selbst bei ihm Rhetorik und pastoralen Überschwang ständig mitdenken? Das Kap. über den modus loquendi (175–181) bleibt im akademischen Problem stecken – Loslösung von der theologischen Fachsprache.

Das Studium der soeben erschienenen monumentalen dreibändigen Untersuchung des Franzosen Gérald Chaix über „Reforme et contreréforme catholiques. Recherches sur la chartreuse de Cologne aux XVIe Siècle" (Salzburg 1981, Analecta Cartusiana, Bd 80) läßt die Verengung des Blickfeldes auf die Erfurter Augustinereremiten (vielleicht auch bei Martin Luther!) ahnen.

In drei Bänden (1: Darstellung, XVIII + 411 + 16 Tafeln; 2: Sources-Bibliographie-Appendices, 415–790; 3: Notes-Index-Tables, 794–1119) wird ein ganz anders strukturiertes und überaus einflußreiches Frömmigkeitsfeld abgeschritten. Es ist das Feld, auf dem die sogenannte Gegenreform in einem reichen Maße ernten konnte. Ein anderer Frömmigkeitstyp zeigt sich hier. G. Chaix zeichnet diese Frömmigkeit als Erbe zweier mystischer Strömungen der einen „Rheinischen Mystik": „La mystique spéculative des Strasbourgeois et la mystique plus affective des Flammands". Wie Luther die Theologia Deutsch herausgab, so editierte dort Petrus Canisius (der als zweiter Apostel Deutschlands verehrt wird) die Predigten des Johannes Tauler. Über den Kölner Kartäuser Kalkbrenner lernte Petrus Canisius die Jesuiten (P. Alphonso Alvaro und dann Peter Faber) kennen und trat in diesen neuen Orden ein. Allerdings zeigte sich später, daß die Jesuiten – leider! – diesen ihren ersten „mystischen" Impuls vergaßen. Doch zur Darstellung der Situation der vorreformatorischen Frömmigkeit in Deutschland darf man an der Kartäuserspiritualität nicht vorübergehen.

G. Chaix zeigt weiterhin, welche immense Vorarbeit eine redliche Aufarbeitung der vorreformatorischen Frömmigkeit erfordert. Tabellen, Übersichten über Druckorte, Herkunft der einzelnen Kartäuser und vieles andere bis hin zu einer Graphik: „Consommation de papier pour l'édition de Denys le Chartreux (en feuilles, à Cologne)" bilden das solide Fundament, auf dem die geistesgeschichtliche Deutung aufruhen kann. Wer z. B. die „Liste sommaire des ouvrages publiés par les profes de Cologne" (759–770, anfangend im Jahr 1509) durchblättert, wird ermessen, welche Vorarbeiten vonnöten sind, um ein objektives Bild dieser unruhigen Zeit zu erstellen.

Auf dem Hintergrund dieser vorzüglichen Arbeit kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß auch die gründliche Arbeit von H. noch nicht tief genug in die Kultur-, Wirtschafts-, Bibliotheks- oder Politikgeschichte der Zeit um 1500 eingestiegen ist.

Von der Theologie aber sind wohl zwei Fragen an H. zu richten: a) Am Verhältnis dessen, was in der Mönchstheologie „aridus" heißt und was die lutherische Theologie Angefochtensein nennt, kann man die Ähnlichkeit der Ratschläge Luthers und Johannes' von Paltz ermessen.

Letzterer betont nämlich eine Art von „caritas", obgleich die „gratia devotionis" fehlt. Meint er damit wirklich nur eine „äußere Reglementierung"? Ist diese Orientierung an der „caritas", obgleich die innere Ergriffenheit fehlt, wirklich nur das von H. glossierte „Minimalprogramm"? Oder steckt dahinter nicht auch das manchmal verzweifelt klingende Hinwenden des „peccator" Luther zum Kreuz, damit er von dort her ein „justus" sei. Mit dem Begriffsschema „subjektiv" (Luther) gegen „institutionell" (Johannes v. Paltz) ist der Unterschied auf keinen Fall zu packen. b) Die Grundfrage geht nämlich auf die Bewertung der Sichtbarkeit und Sakramentalität der Kirche. Kann man ihre, vor dem Menschen stehende und nicht aus seiner Subjektivität herauswachsende Wirklichkeit auf die Seite des „Objektiven" abschieben – im Unterschied zur subjektiv-existentiellen Seite? – etwa wie im folgenden Zitat: „Staupitz und der frühe Luther denken an einen unmittelbaren Effekt im Zusammenhang der personalen Gemeinschaft zwischen Christus und der Seele, indem sie ... den Christus pro nobis als Christus in nobis wirksam werden lassen; die sichtbare Kirche hat keine konstitutive Bedeutung für das Fruchtbarwerden der Passion im Vollzug des pro me: Paltz' Interesse gilt dagegen der ‚virtus passionis', wie sie dem Menschen gerade durch die Vermittlung der kirchlichen Sakralinstitution ... zuteil wird." (264) Mir scheint dieses eher aus der Kant'schen Philosophie entnommene Raster zu grob, um der Frömmigkeitstheologie dieser Zeit gerecht zu werden.

Ich glaube, erst mit der Verfeinerung des Begriffsrasters wird man dem Mitbruder Martin Luthers und seiner Theologie völlig gerecht; man wird allerdings dann auch viele der kritischen Urteile akzeptieren, die H. in seiner wichtigen und materialmäßig gründlichen Arbeit über die spätmittelalterliche Frömmigkeitstheologie des Johannes von Paltz fällen muß.

München Josef Sudbrack SJ

Greyerz, Kaspar von: **The Late City Reformation in Germany. The Case of Colmar 1522–1628.** – Wiesbaden: Steiner 1980. XIV, 236 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd 98. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte) Lw. DM 68.–

Die Reformation als Volksbewegung nahm mit dem Bauernkrieg ihr Ende, es folgte die Zeit des obrigkeitlich verordneten Wandels in reichsfreien Städten und fürstlichen Territorien. Als im Jahre 1555 der Religionsfriede zu Augsburg dem von oben verbreiteten neuen Kirchenwesen die Grenzen im Reich steckte, da schlug die Stunde der Kirche. Sie vermochte aus ihrer Mitte heraus eigene Kräfte zu mobilisieren, um die Massen – religiös inzwischen abgestumpft oder täuferisch geworden – wiederum zu gewinnen. Dieses Geschichtsbild wird von dem weit verbreiteten ‚Handbuch der Kirchengeschichte'[1], auf Forschungen und auch auf Quellen gestützt, dem Leser ausgemalt. Die Ereignisse, die mit dem Begriff ‚Spätreformation' umschrieben werden, widersprechen diesem Bild allerdings. Die Deutung, die G. jenem Geschehen gegeben hat, fügt sich aber nahtlos in den Rahmen dieses Handbuches ein: Die Spätreformation ist nichts anderes als eine ‚von oben' erzwungene Ausnahme

Im Mittelpunkt dieses Buches steht die Stadt Colmar, jene Reichsstadt im Elsaß, die erst im Jahre 1575 die Reformation eingeführt hat. Man wird G. in der Wahl seines Forschungsgegenstandes eine glückliche Hand bescheinigen können, denn er ist mit Colmar auf eine Stadt gestoßen, der kaiserlich-habsburgische Politik die Grenzen reichsherrlicher Freiheiten gewiesen hat.

Das 1. Kap. informiert über die politischen und kirchlichen Verhältnisse der Stadt. Als Mitglied der elsässischen Dekapolis untersteht Colmar dem besonderen Schutz und später dem besonderen Druck des kaiserlichen Reichslandvogtes. Im Inneren hatte das Jahr 1521 eine Verfassungsreform erbracht, die den Zünften die entscheidende Rolle im Großen und im Kleinen Rat einräumte (19f).

Um das Vordringen der Reformation geht es im 2. Kap., wo der Leser des häufigeren auf das Stichwort ‚Antiklerikalismus' stößt , das, niemals definiert, die Lektüre des Buches bis ans Ende begleiten wird. Die Quellen zum Thema dieses Kap. fließen spärlich. Man erfährt Wichtiges zu den Voraussetzungen der Reformation, etwa, daß auch in Colmar sich der Rat die Pflegschaft über die Klöster der Dominikaner, Franziskaner, Augustiner und auch über die Stadtkirche St. Martin gesichert hat (41f). Doch der Vorgang des Eindringens der reformatorischen Botschaft bleibt dunkel. Nur die Tatsache von Unruhen, getragen von Mitgliedern der ‚bäuerlichen' Zünfte in der Zeit vom Dezember 1524 bis zum Mai 1525 läßt den Rückschluß zu, daß auch Colmar von den neuen Ideen wirkungsvoll erfaßt wurde. Zum Glück läßt sich erheben, was in der Stadt während der frühen Reformationszeit von dem Drucker Amandus Farckall gedruckt werden konnte: alles Bücher mit ‚lutherischer Tendenz' (59). Mit dem Ende der Unruhen bricht aber auch die reformatorische Bewegung ‚fast von einem Tag auf den anderen' zusammen (71). Es ist der Mangel an Quellen, der dem Vf. diesen Schluß so einleuchtend macht.

Das Jahr 1535 markiert einen Einschnitt in der seit 1525 anhaltenden Nicht-Reformationsgeschichte Colmars. Die Wiedererwerbung Württembergs hatte ihre Auswirkungen bis in das Unterelsaß hinein. Die der Stadt Colmar benachbarte Grafschaft Horbourg und die Herrschaft Riquewihr werden 1535 von ihren schwäbischen Besitzern in der Person Georgs, Grafen zu Württemberg, Herzog Ulrichs Bruder, der Reformation zugeführt. Was die kirchlichen Neuerungen dieser kleinen fürstlichen Territorien bis zum Augsburger Religionsfrieden der Stadt an Folgen erbracht hatten, ist das Thema des 3. Kap. Das Ergebnis ist lapidar zusammenzufassen: Um Colmar ist und bleibt es still. Die Bevölkerung verhält sich zwar zunehmend aufsässig, widerspenstig, in der Sprache des Vf.s eben antiklerikal gegenüber der alten Kirche, doch es fehlt angeblich jedes Interesse an reformatorischer Predigt. Damit ist der Grund gelegt für die im Vorwort bereits angekündigte zentrale These: Die Reformation in Colmar „was entirely introduced ‚from above' by the ruling patriciate" (3), wie überall in den Städten, die sich erst spät zur Reformation entschlossen haben. Nur Dortmund sticht als Ausnahme hervor.

Kap. 4 kommt zum eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, zur Einführung der Reformation in Colmar während des Jahres 1575. Es wird deutlich, daß ‚Reformation' ein Wagnis blieb, trotz des Augsburger ‚Religionsfriedens', denn das Recht der Städte auf das ‚ius reformationis' rückte mit zunehmender Nähe Habsburgs in weitere Fernen. Doch Colmar und Hagenau wurden aktiv. Sie

[1] Hg. v. H. Jedin, Bd. 4: Reformation. Katholische Reform und Gegenreformation, hg. v. e. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin. Freiburg 1967.

entsendeten Ende 1574 eine Delegation nach Wien, damit diese dem Kaiser Maximilian II den Standpunkt der Elsässer zur Religions- und Reformationsfrage vortrage. Der Kaiser sagte mit kurzen Sätzen nichts zum ius reformationis, doch zurückgewiesen hat er es nicht. Also kann auch, im Mai 1575, in Colmar die Reformation durchgeführt werden – von oben, wie der Vf. nicht müde wird, den Quellen zu entnehmen.

Mit anhaltender Fülle an Daten und Fakten beschreibt das 5. Kap. den Übergang der Stadt zum Calvinismus und im 6. Kap. folgen die zusammenfassenden, grundsätzlichen Aussagen zu Eigenheiten und Verlauf städtischer Spätreformationen. Hier nun werden die Grenzen dieses Buches evident. Wäre die Reformation in Colmar der Beschreibung des Vf.s gemäß verlaufen, dann hätte sie ohne inneren Gehalt nur als politischer Irrsinn im Angesicht der Weltmacht Habsburg zu gelten. Religiöse Motive werden beteuert, wohl wiederum auf die Führungsschichten beschränkt, kein einziges aber wird aufgezeigt. Was Volk und Rat miteinander verbindet, ist Antiklerikalismus, den das Volk hegt, weil es dem Klerus die Vorrechte neidet, und der Rat, weil er obrigkeitliche Rechte gegenüber der Kirche durchzusetzen sucht.

Um die an Colmar gewonnenen Ergebnisse abzusichern, wird zum Schluß die Geschichte der Spätreformation in Essen, Dortmund, Aachen, Hagenau und im schwäbischen Aalen zum Vergleich herangezogen. In einem eindrücklichen Abschnitt, der die Wertung der Geschehnisse erst am Ende mit der Darstellung mischt, wird deutlich, was auf dem Spiele steht, wenn man sich auf der Wende vom 16. zum 17. Jh. den Kaiser zum Feinde macht. Die Stadt Aachen geriet erst im Jahre 1544 offenkundig in Kontakt mit ‚Protestanten', sie ist ein Beispiel für die Reformation durch Flüchtlinge. Die Kämpfe in den Niederlanden brachten Exulantenströme auf den Weg, auch nach Aachen. Niederländische Gemeinden bildeten sich und ihr reformatorisches Zeugnis verfehlte nicht seine Wirkung auf die Bürger der Stadt. Aachen legitimierte im Jahre 1581 den evangelischen Gottesdienst und weigerte sich später, dem Reformationsverbot des Kaiserlichen Gerichts nachzukommen. Admiral Mendoza exekutierte 1598 die Reichsacht über Aachen und brachte die Abgefallenen zum rechten Glauben zurück, allerdings nur auf Zeit. Dreizehn Jahre später gelingt es nämlich zum zweiten Male, der Reformation Raum zu schaffen, bis 1614 General Spinolas Soldaten ‚intervenieren' und der Häresie ein Ende setzen. ‚Die Reformation in Aachen war fehlgeschlagen' (188). Fehlgeschlagen? Niedergeschlagen.

Tübingen Manfred Schulze

Schrader, Franz: **Die Visitationen der Katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die Evangelischen Landesherren 1561–1651.** Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten. – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1978. XII, 157 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd 18). kart. DDR M 11.–

Der Vf., der sich schon mehrfach erfolgreich mit der Geschichte der klösterlichen Reste in den Diözesen Magdeburg und Halberstadt (1973 in derselben Reihe wie oben Bd 13) und dem Überleben der katholischen Klöster in denselben Bistümern bis zum Westfälischen Frieden (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 37. Münster: Aschendorff 1977) auseinandergesetzt hat (vgl. ThRv 74, 1978, Sp. 395f) legt nunmehr erneut eine Zusammenstellung von Visitationsakten aus den Jahren 1561–1651 vor, die bereits im Jahre 1961 in den Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten (Münster: Aschendorff) erschien und jetzt lediglich Ergänzungen und Verbesserungen erfahren hat. Die neue Auflage ist denn auch nur „zum Vertrieb und Versand in der DDR und in den sozialistischen Staaten bestimmt".

Neben den Visitationen aller vorhandenen Klöster stehen auch solche einzelner Niederlassungen, wie z. B. Marienstuhl vor Egeln, St. Agnes zu Magdeburg-Neustadt, Meyendorf usw., aber auch Schreiben betr. Visitationen und Instruktionen, die insgesamt ein dichtes Bild der Vorgänge ergeben.

Eine kurze Geschichte der Einführung der Reformation in den Klöstern des Erzbistums Magdeburg, Bemerkungen zu den Problemen der Visitationsakten und ein Archivalienverzeichnis leiten die eigentliche Publikation ein. Je nach Bedarf sind alle Stücke mehr oder weniger kommentiert. Ein gemeinsames Namen- und Sachregister erschließt den reichen Inhalt des Bandes.

Münster Wilhelm Kohl

Bireley, Robert: **Religion and Politics in the Age of Counterreformation.** Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy. – Chapel Hill: The University of Northern Carolina Press 1981. XIII, 311 S.

Die Gegenreformation in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges nimmt im wissenschaftlichen Schaffen B.s breiten Raum ein. So legte er vor einiger Zeit eine Untersuchung vor über Maximilian von Bayern und dessen Beichtvater Adam Contzen S. J., in der er in bezug auf Bayern dieselben Fragen untersucht hat, die er in der hier zu besprechenden Arbeit für die Politik des Kaiserhofes in der Zeit vom Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges bis zum Prager Friedensschluß stellt. Im Mittelpunkt der Betrachtung steht das Wirken des Jesuitenpaters Wilhelm Lamormaini, der von 1624 bis zum Tode des Kaisers im Februar 1637 als Beichtvater Ferdinands II. tätig war. Ziel der Untersuchung ist es, den Anteil Lamormainis an der Gestaltung der Wiener Politik darzustellen, um auf diese Weise einen Beitrag zum Verständnis des ideologischen Charakters des Krieges und zur Verdeutlichung der engen Verbindung von Religion und Politik im Zeitalter der Gegenreformation zu leisten. B. baut seine Darstellung nicht nur auf der Auswertung der bereits vorhandenen umfangreichen Literatur auf, sondern schafft sich zudem eine breite Quellengrundlage, vornehmlich aus Beständen der römischen und Wiener Archive. Besonderes Gewicht kommt den von B. im römischen Zentralarchiv der Jesuiten gefundenen annähernd tausend Briefen des Ordensgenerals Vitelleschi an Lamormaini zu, die zur Beurteilung des Wirkens des kaiserlichen Beichtvaters sehr viel beitragen.

Um den Anteil Lamormainis an der Gestaltung der Politik des Kaiserhofes zu ermitteln, gliedert B. den Untersuchungszeitraum nach chronologischen Gesichtspunkten in Abschnitte, in denen das jeweilige historische Geschehen im Einzelnen dargelegt und die für die kaiserliche Politik wesentlichen Entscheidungsfaktoren herausgearbeitet werden. Dazu werden jeweils die Stellungnahmen der wichtigsten konträren Gruppierungen des Hofes, meist repräsentiert von Lamormaini und von dem Direktor des Geheimen Rates Eggenberg, sowie die Ansichten der katholischen Kurfürsten, Spaniens und der Kurie herangezogen. Diese Gruppen bildeten im wesentlichen die Kräfte, die – in zuweilen wechselnden Verbindungen untereinander – ihren Einfluß im Vorfeld politischer Entscheidungen des Kaisers geltend zu machen suchten. Lamormaini wurde zu den Entscheidungen von Amts wegen gehört, denn die Tätigkeit des kaiserlichen Beichtvaters bestand aus zwei Aufgaben: im regelmäßigen, wöchentlichen Hören der Beichte und in der Beratung des Kaisers in politischen Angelegenheiten. Letztere Funktion Lamormainis hat ihren Niederschlag in den Quellen gefunden und kann daher Gegenstand der historischen Untersuchung sein. B. vermag aufzuzeigen, daß Lamormaini in der gesamten Zeit seiner Tätigkeit für Ferdinand II. ein sehr starres Programm vertrat, das eine harte Haltung gegenüber den Protestanten, die strenge Durchführung der Rekatholisierungsmaßnahmen (in diesem Sinn war er einer der entschiedensten Befürworter des von den katholischen Kurfürsten initiierten Restitutionsedikts) und die Vermeidung von Konflikten zwischen katholischen Staaten befürwortete. Für alle drei Bereiche weist B. die erfolgreiche Einflußnahme Lamormainis auf verschiedene Entscheidungen des Kaisers nach, bzw. hält zeitgenössische Berichte über diese Einflußnahme für glaubwürdig. Er kommt schließlich für die Reichspolitik Ferdinands II. zu dem Ergebnis, daß sie hauptsächlich aus der Religionspolitik abgeleitet gewesen sei: Ziel sei eine starke Stellung des Kaisers im Reich gewesen als Voraussetzung für eine erfolgreiche Gegenreformation. Für das Programm dieser aggressiven Religionspolitik, die mit dem Prager Frieden ihr Ende fand, sei Lamormaini verantwortlich gewesen.

Leider beläßt es B. weitgehend bei einer Schilderung der Geschehnisse in chronologischer Anordnung und verzichtet auch am Schluß darauf, systematisch die herausgearbeiteten Ergebnisse im Hinblick auf die Beteiligung Lamormainis an der kaiserlichen Politik zusammenzufassen. Sein Urteil über die Verantwortlichkeit des Beichtvaters für die kaiserliche Religionspolitik scheint die Eigenständigkeit des Kaisers zu wenig zu berücksichtigen und zu stark von den zeitgenössischen Urteilen der Gegner Lamormainis beeinflußt zu sein. Es ist eine in zeitgenössischen politischen Analysen der frühen Neuzeit sehr häufig anzutreffende Eigentümlichkeit, daß das Handeln eines Entscheidungsträgers, das den Erwartungen des Urteilenden zuwider läuft, als von sachfremden Faktoren beeinflußt angesehen wird. Wie bei den fürstlichen Räten meist eine von interessierter Seite geleistete Geldzahlung herhalten muß, um ein unerwartetes Verhalten erklärbar zu machen, so ist es bei den Monarchen der Einfluß des Beichtvaters. Auch sollte die Person Ferdinands II. nicht außer acht gelassen werden, der wohl mehr politische Eigenständigkeit zuzugestehen ist, als ihr bei einer zu starken Betonung der Rolle Lamormainis zukäme. Der Kaiser handelte – wie B. selbst betont – seit jeher aus eigenster tief-religiöser Haltung, bestärkt von einem missionarischen Eifer und erfüllt von dem Bewußtsein göttlichen Beistandes. Ein Zeugnis dieser Haltung ist sein am Tag des Dienstantritts Lamormainis abgelegtes Gelöbnis, nach ganzen Kräften zum Nutzen der Religion zu wirken. Bei ihm bedurfte es wohl kaum einer besonderen Beeinflussung, um seine Politik zum Vorteil des Katholizismus zu gestalten, wenigstens so lange, wie diese Politik tatsächlich durchsetzbar schien, also ungefähr bis zu Tillys Niederlage bei Breitenfeld. Nur so lange währte die Übereinstimmung zwischen der kaiserlichen Politik im Reich und Lamormainis politischen Zielen. Die so eng mit der Person des Beichtvaters verknüpft erscheinende kaiserliche Politik kann demnach auch als eigenständige, aufgrund eigener Überzeugung getroffene Entscheidung des Kaisers gesehen werden, die von Lamormaini nur bekräftigt

wurde und die der Kaiser so lange aufrecht erhielt, wie ihre Durchführung möglich erschien. Als diese in Frage gestellt war, zögerte Ferdinand nicht, seine Politik zu ändern, wozu er nicht einmal gegen seine religiösen Überzeugungen handeln mußte, denn andere Theologen zeigten ihm die gewünschten Möglichkeiten auf, nun auch durch Kompromisse in der Religionsfrage zur Beilegung der Auseinandersetzungen zu kommen.

Abschließend ist zu betonen, daß B. mit seiner Arbeit eine umfassende Darstellung der Politik Ferdinands II. liefert und damit einen wertvollen Beitrag zu unserem Verständnis der Epoche der Gegenreformation leistet.

Bonn Franz Bosbach

Sonne, Hans-Joachim: **Die politische Theologie der Deutschen Christen.** Einheit und Vielfalt deutsch-christlichen Denkens, dargestellt anhand des Bundes für deutsche Kirche, der Thüringer Kirchenbewegung „Deutsche Christen" und der Christlich-deutschen Bewegung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 278 S. (Göttinger theologische Arbeiten, Bd 21). kart. DM 45.–

Es handelt sich um eine ideologiekritische historiographische Analyse wesentlicher integraler Vorläufergruppen der Glaubensbewegung „Deutsche Christen", die sich im Jahre 1932 formierte: um den Bund für deutsche Kirche (Kap. 2), die Kirchenbewegung DC (Kap. 3) und die Christlich-deutsche Bewegung (Kap. 4). Schon 1953 hatte Hans Buchheim auf engstem Raum in seiner Studie „Glaubenskrise im Dritten Reich. Drei Kapitel nationalsozialistischer Religionspolitik" diese drei Gruppierungen zeithistorisch vorgestellt. Sie sind inzwischen als wesentliche Faktoren des Vorfeldes der pronationalsozialistischen Synthesekonzeptionen in den Gesamtkontext des „nationalen Aufbruchs" eingezeichnet worden, der den protestantischen Zugang zum Dritten Reich ermöglichte (vgl. Kurt Meier: Die Deutschen Christen, Halle (S.) u. Göttingen 1964; ^{3}1967; ders.: Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden, Bd 1 u. 2. Halle u. Göttingen 1976). Auch Darstellungen der evangelischen Kirche in der Weimarer Zeit haben sich dieser Gruppen historiographisch annehmen müssen (so Kurt Nowak: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932, Weimar und Göttingen 1981, bes. 244–261). Eine Promotionsschrift über die Deutschkirchler, die auch deren Organisationsgeschichte wie ihre Vorläufer mit berücksichtigt, steht im Forschungsbereich des Rez. vor dem Abschluß.

In dieses wichtige Feld präfaschistischer Prägung stößt S. mit seiner Diss. ideologieanalytisch vor. Die Deutschkirchler werden unter dem Begriff „deutschvölkische Religionstheorie" vorgestellt: „Im Gegensatz zur Christlich-deutschen Bewegung bekundet die Deutschkirche oftmals ihre Nähe zu deutsch-religiösen Strömungen, denen sich viele von ihr später anschließen" (25). Die Thüringer Kirchenbewegung DC wird mit Recht vom deutsch-kirchlichen Typ abgehoben. Ihre „politische Theologie" wird vom Rassenbiologismus abgegrenzt, der illusorisch die Sünde negiert. Im Kampf gegen die dialektische Theologie rückt sie indes mitunter in die Argumentationslinie der Deutschgläubigen ein und zeigt nicht selten, „daß sie die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung in den Völkern von der Christusoffenbarung lösen" kann (24f). Die dem nationalkirchlichen Ziel verpflichteten Thüringer DC tendieren gleichwohl in ihrer Mehrheit „eher zur deutschkirchlichen als zur christlich-deutschen Meinung über den Offenbarungscharakter des Volkes" (25).

Die subtil an reichem Belegstellenmaterial vollzogene erhellende Analyse ermöglicht durchaus ein informatives, nuancenreiches Bild, dessen Konturen durch folgende heuristische Fragestellung bestimmt sind: der Vf. orientiert sich an der „revelatio generalis", die in der Tat zu den Hauptthemen der protestantischen Theologie zwischen den beiden Weltkriegen gehörte und versucht von daher, die theologische Dimension des Kirchenkampfes im Dritten Reich zu erschließen.

Im „deutschchristlichen Volksdenken" jener Jahre sieht er dominante „theologische und ideologische Motive": das Volk ist die je verschieden gefaßte Ordnung, vor der alle anderen Bedingungen menschlichen Zusammenlebens verblassen. Einschränkend wird allerdings konstatiert, „daß die Lehre von dem universalen Offenbarungshandeln Gottes nicht – wie vielfach, oft in der Nachfolge Barths, geschehen – für politische Irrtümer verantwortlich zu machen ist. Tillich und Brunner sind prominente Gegenbeispiele" dafür (16). Die inhaltlichen Differenzen der allgemeinen Offenbarung markieren den Standort der deutschchristlichen Gruppierungen gegenüber der nichtchristlichen Gläubigkeit (25). Dadurch wird eine graduell abstufende Abgrenzung von dem sehr vielschichtigen Bereich a-christlich orientierter völkischer Gläubigkeit möglich und deutlich. Kap. 1 versucht umspannend „Die religiöse Volksidee der Deutschen Christen" zu skizzieren, den „national-protestantischen Rahmen" und die „theologische und ideologische Basis" abzustecken, wobei der Ideologiebegriff in einem mehr wertneutralen Sinn als Bezeichnung für die Einstellung gebraucht wird, die „ihrem Wesen nach soziopolitisch und nicht theologisch" ist (138, Anm. 2). Obwohl kurze Hinweise auf die Bedeutung des Nationalen und Volkstumshaften zur Zeit der Befreiungskriege nicht fehlen und besonders die Überfremdung des Volkstumsgedankens durch die Rassenideologie gegen Ende des 19. Jh.s gewisse Konturen erhält, versteht sich diese Arbeit nicht als Darstellung dieser komplizierten Rezeptionsvorgänge. Als Traditionselemente werden indes wiederholt Gedanken der Kriegstheologie des 1. Weltkrieges bei Nationalkirchlern und Christlich-Deutschen aufgewiesen und deren Einwirkungsgrad bedacht (23, 81, 84f u. ö.).

Die Beschränkung auf die Vorläuferbewegungen der Glaubensbewegung DC ist für eine Promotionsschrift angemessen. Auch der Vergleich läßt sich in dieser gleichsam idealtypischen Untersuchungsweise leichter durchführen, als wenn etwa der pluriforme Aufmarschbereich der Glaubensbewegung DC und ihre differenzierten Nachfolgeorganisationen noch mit einbezogen worden wären. Die zeithistorische Vermittlung der Ideologie dieser Bewegungen tritt ebenfalls ganz zurück, so daß unbefangen Belegmaterial aus verschiedenen Etappen des Untersuchungszeitraums herangezogen werden konnte. Auch die einzelnen Personen rangieren demgemäß stärker als Ideologieträger, obwohl der Autor die zeitgeschichtlichen Ambivalenzen im politischen und kirchenpolitischen Einstellungsverhalten und damit die Spannweite der analysierten Gruppierungen kennt und an Einzelexponenten schlaglichtartig deutlich werden läßt (101). Die an sich interessante Kurzdokumentation vom weiteren Werdegang von Prof. Wolf Meyer-Erlach (Jena) fällt etwas aus dem Rahmen und will wohl anhand von Enttäuschungssituationen eines DC-Repräsentanten Wandlungsprozesse aufweisen, die für die zeithistorische Situation von Belang sind, gleichwohl im begrenzten Themenfeld der Ideologiekritik nicht ausreichend berücksichtigt werden konnten. Indes muß betont werden, daß für die ereignisgeschichtliche Seite einschlägige Spezialliteratur und auch neuere Gesamtdarstellungen zu Rate gezogen werden, obschon die Organisationsgeschichte nur dort angedeutet wird, wo sie für das Verständnis erforderlich ist (vgl. 75 u. ö.) Der Anmerkungsapparat bietet neben den sorgfältigen Belegen und weiteren Zitaten, die den Text (1–124) entlasten, kritische Würdigung der Literatur und gelegentlich behutsame Kontroverse.

Leipzig Kurt Meier

Keller, Erwin: **Conrad Gröber 1872–1948.** Erzbischof in schwerer Zeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 366 S. 12 Abb. Linson DM 36.–

Im Zeichen einer verbreiteten ‚Autoritätskrise' im deutschen Katholizismus darf das Verhalten von Bischöfen während des Dritten Reiches allgemeiner Aufmerksamkeit sicher sein, vor allem, wenn sie in irgendeiner Weise „umstritten" sind. Das gilt in besonderer Weise von Erzbischof Conrad Gröber von Freiburg (1932–1948), der 1933/34 zunächst durch betont zur Schau gestellten Optimismus verblüffte, dann aber um so energischer als Gegner des Nationalsozialismus hervortrat. Durch „Führungsambitionen und Mangel an Einordnungsbereitschaft" blieb er für seine „Mitstreiter im Episkopat [gleichwohl] ein ausgesprochen schwieriger Bundesgenosse" (L. Volk), womit über die Qualität oder Notwendigkeit seiner Vorstöße übrigens noch nichts gesagt ist. Die Apostrophierung Gröbers als „Conrad der Plötzliche", seine raschen, oft von großer Impulsivität getragenen Entschlüsse, auch manche Schroffheiten im Umgang mit Angehörigen seines Diözesanklerus lassen erahnen, daß ihm neben Verehrung auch manchmal Unverständnis entgegenschlug, von massiven Anfeindungen einiger Mitglieder seines Domkapitels einmal abgesehen, die eigentlich eher ein Fall für den Psychotherapeuten oder Staatsanwalt als für den Historiker sind. Jedenfalls haben sich an Gröber seit seinem frühen Tod die Geister in Zustimmung oder Ablehnung geschieden, ohne daß sich bis heute jemand der Mühe unterzogen hätte, sein Wirken umfassend biographisch-kritisch zu würdigen.

Insofern entspricht das hier anzuzeigende Buch von K. einem seit langem vorhandenen Bedürfnis, auch wenn es die Ansprüche des Historikers nicht durchweg befriedigen kann. Obgleich es auf ungedruckten Archivalien vornehmlich Freiburger Provenienz beruht und wichtige Literatur heranzieht, beansprucht es nicht, eine wissenschaftliche Darstellung seines Gegenstandes zu sein. K. weist die Quellen, aus denen er schöpft, nicht im einzelnen nach, verzichtet überhaupt auf Anmerkungen und leider auch auf ein Register, da sein Buch, eigenem Bekunden nach, „für ein breiteres Leserpublikum gedacht" ist (7).

Es ist also eine populär geschriebene Biographie, chronologisch aufgebaut (mit zwei eingeschobenen Sachkapiteln: ‚Conrad Gröber zu Fragen der christlichen Kunst'; ‚Neue Strömungen in Theologie und Seelsorge'), klar gegliedert und

gut erzählt: eine Biographie, die in der ausdrücklich betonten Absicht verfaßt ist, einem „überragenden Bischof, so gut es mir möglich war, ein wohlverdientes literarisches Denkmal zu setzen, um ihn selbst gebührend zu ehren und seinen Namen, der einmal in vieler Mund war, in unserer raschlebigen Zeit nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen" (8).

Von daher erklärt sich die Verehrung des Vf.s für seinen Helden, sein Bemühen, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ihn selbst dort gegen Angriffe in Schutz zu nehmen, wo Gröbers Verhalten zumindest mißverständlich gewesen ist, z. B. gegenüber den ‚KZ-Priestern' seines Erzbistums. Dennoch wird Gröber nicht hagiographisch verklärt: Wir erleben durchaus einen Menschen in seinem Widerspruch, seiner Einbindung in die Urteile und Vorurteile der Zeit, übrigens auch einen Bischof, der in nicht wenigen Bereichen nicht wenige seiner Amtsbrüder überragte. Dazu gehörte freilich nicht die Politik, auch nicht die Kirchenpolitik. Gröber war stets zu gefühlsbetont und unpolitisch, als daß er die vorgeblich ‚nationale Wiedergeburt des Reiches' nicht aus vollem Herzen begrüßt hätte. Viele Äußerungen, darunter törichte, auch etwa Teile seines „Handbuchs der religiösen Gegenwartsfragen" legen Zeugnis dafür ab, so daß man sagen muß: Schweigen wäre zuweilen das Klügere gewesen. Aber aus der gleichen impulsiven Persönlichkeitsstruktur erwuchsen andererseits seine mutigen Kanzelproteste gegen Unrecht und Gewalt, seine vielfältigen caritativen und pastoralen Bemühungen – und seine Oppostion gegen den kirchenpolitischen Kurs des überbedächtigen Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Adolf Kardinal Bertram. Die Berliner Gestapoführung hielt Gröber jedenfalls für den aktivsten Fürsprecher einer Offensivstrategie der Bischöfe.

Ob Gröber damit zum „Widerstandskämpfer" wurde, wie der Vf. in unreflektierter Verwendung des Begriffes meint, muß man bezweifeln. Kein deutscher Bischof ist nach dem Kriege mit diesem Anspruch aufgetreten, zumal aktiv-politischer Widerstand nicht kirchlichem Selbstverständnis entsprach. Der Kirche ging es vielmehr um die Wahrung ihres Propriums, um die unverkürzte Verkündigung der Botschaft Christi, von der jeder weiß, daß sie der nationalsozialistischen Weltanschauung diametral entgegengesetzt war. Hier allerdings darf man Gröber bescheinigen, mit nicht alltäglichem Einsatz geleistet zu haben, was seines Amtes als Bischof war.

Bonn Ulrich von Hehl

Höllen, Martin: **Heinrich Wienken, der „unpolitische" Kirchenpolitiker.** Eine Biographie aus drei Epochen des deutschen Katholizismus. – Mainz: Grünewald (1981). XXVIII, 160 S. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen Bd 33) kart. DM 46.–

Rechtzeitig zum 20. Todestag von Heinrich Wienken hat H. seine Wienken-Biographie als Berliner Diss. vorgelegt. Sie verdankt ihr Entstehen einer zufälligen Begegnung des Leipziger KNA-Redakteurs H. mit dem Namen Wienken anläßlich der 25-Jahrfeier des St.-Benno-Verlags, an dessen Gründung der Bischof wesentlich beteiligt war. Wienken, nie führende und prägende Gestalt, war dennoch Repräsentant dreier Epochen des deutschen Katholizismus im Berlin der 20er bis 50er Jahre. Die Oldenburgische Heimat mit ihrer bodenständigen katholischen Frömmigkeit, die ärmlichen häuslichen Verhältnisse und der frühe Tod der Mutter, die theologische Ausbildung und geistlich-aszetische Formung des von Jesuiten geleiteten internationalen Collegium Canisianum in Innsbruck sowie der seelsorgliche Einsatz in der Großstadt Berlin haben den jungen Wienken geprägt. Von 1921 bis 1937 vertrat er die Freiburger Zentrale des Deutschen Caritasverbandes in Berlin; von 1937 bis 1951 leitete er das Commissariat der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin; von 1951 bis 1957 war er Bischof des sächsischen Diaspora-Bistums Meißen-Bautzen.

Unter den wechselnden Verhältnissen und den schwierigen Arbeitsbedingungen in der Weimarer Republik, unter dem NS-Regime und in der Zeit der sowjetischen Besatzung und der DDR ist Heinrich Wienken sich selbst treu geblieben. Er wollte den Freiraum der Kirche für Seelsorge und Caritas erhalten und verteidigen. Unbestritten und gut herausgearbeitet ist sein Charisma caritativen Wirkens gerade in der Einzelfallhilfe.

„Ihm ging es stets um die ‚armen Menschen'. Kaum ein anderes der von ihm gebrauchten Worte beschreibt so einfach und kräftig das Anliegen Wienkens. Gerade diese einfache Ehrlichkeit erklärt die Stetigkeit seines Hilfsempfindens unter wechselnden äußeren Bedingungen. ‚Arme Menschen' waren für Wienken die ungeliebten Emigranten, die in den 20er Jahren nach Berlin kamen (die polnischen Feldarbeiter), ebenso wie die Opfer der NS-‚Euthanasie', die Insassen der Konzentrationslager, aber auch jene, die nach 1945 inhaftiert, verfolgt und vertrieben wurden. Durchgängig ist Wienkens Bestreben und Freude, solch ‚armen Menschen' helfen zu können" – resümiert H. mit Recht (147).

Gerade in der NS-Zeit hat Wienken „in der Form tiefster Demütigungen" politische Kulissenarbeit „in der Drecklinie" geleistet, urteilt sein Mitarbeiter und Kritiker Franz Kloidt. Nichts war ihm zuviel, wenn es galt, sich für Benachteiligte, Unterdrückte und Verfolgte einzusetzen; humanitäres Empfinden, genuines Mitleid und sein katholischer Glaube waren Triebfeder seines Handelns, das bis zur Selbstverleugnung ging.

In seinem politischen Wirken indes blieb Heinrich Wienken bis heute umstritten. Er wurde als der „braune Bischof" und der „rote Heinrich" abgestempelt. Es war sein Schicksal, immer nur „zweiter Mann" gewesen zu sein.

War es in der Caritas-Arbeit Benedikt Kreutz, der in Berlin die Leitlinien aushandelte und die Kärrnerarbeit Wienken überließ, so sah sich Weihbischof Wienken (nach dem Intermezzo als Koadjutor des wegen Devisenvergehens verdächtigten Meißener Bischofs Petrus Legge) ab 1937 einem komplizierten Kräftespiel innerhalb des deutschen Episkopats ausgesetzt. Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz und Breslauer Erzbischof Kardinal Bertram, der unter den Bedingungen des preußischen Kulturkampfes in Würzburg zum Priester geweiht worden war, versuchte durch eine vorsichtige und fleißige, aber letztlich unfruchtbare „Eingabenpolitik" (L. Volk) die im Reichskonkordat garantierten Freiheiten und Rechte der Kirche zu verteidigen; dabei scheute er die persönliche Verhandlung, für die ihm der Osnabrücker Bischof Berning eine wesentliche Hilfe war. Auch hier blieb Wienken die zähe Kleinarbeit auf vorgezeichneter Linie. Dabei wußte er sich einig und stimmte sich fast wöchentlich ab mit dem Apostolischen Nuntius Cesare Orsenigo. Zu diesem kirchenpolitischen Kurs, der geduldiges Verhandeln in ständiger Anpassung an eine diktatorisch bestimmende, alles Recht mißachtende Linie in Partei und Regierung versuchte, stand seit 1937 im schärfsten Gegensatz der Berliner Bischof von Preysing, der eine deutliche Sprache und moderaten Widerstand erstrebte (siehe Bertrams fataler Geburtstagsglückwunsch an Hitler, Enzyklika „Mit brennender Sorge"; vgl. Walter Adolphs, Geheime Aufzeichnungen aus dem Kirchenkampf 1933–1945, die Ulrich von Hehl 1979 herausgegeben hat).

Beim Zusammenbruch harrte Wienken in Berlin aus und konnte dank seiner Verbindungen aus der Zeit der Caritasarbeit und seiner slawophilen Einstellung fast nahtlos die Verhandlungen mit der sowjetischen Besatzungsmacht, dem alliierten Kontrollrat und den führenden Gremien und Männern der DDR weiterführen. Herausragend war wiederum die Sorge für die Menschen im ausgebombten Berlin und für die Flüchtlinge aus dem Osten. Wiederum war es eine Ironie des Schicksals, daß Kardinal Frings' kirchenpolitischer Berater Wilhelm Böhler bald das größere politische Gewicht erhielt und Wienken ihn sogar in den Beratungen zur DDR-Verfassung konsultierte.

In allem macht H. sichtbar, daß Wienken kein konzeptioneller Denker in kirchen-, staats- und gesellschaftspolitischen Fragen war, sondern administrativ arbeitete und Originalität und Eigenständigkeit nur in caritativen Fragen und humanitärer Einzelfallhilfe gewann, wenn er auch nur wenigen Menschen angesichts der Gesamtzahl der Opfer helfen konnte.

Die Westintegration der Bundesrepublik macht Wienkens umstrittene Aufgabe in Ostberlin illusorisch. 1951 kam er auf den Meißener Bischofsstuhl, verkannt, viel krank und dennoch von der Diözese geachtet. Ab 1955 führte Otto Spülbeck als Koadjutor die Geschäfte, bis Heinrich Wienken sich 1957 in Westberlin zur Ruhe setzen durfte, wo er 1961 starb. Sein Grab fand er im heimatlichen Oldenburg, dem er bis zum Tode so sehr verbunden war.

Es ist das Verdienst H.s, eine Fülle von Material zur Biographie Heinrich Wienkens zusammengetragen zu haben, was um so höher wiegt, als bislang nur ein gedruckter Aufsatz von Wienken und wenig Schriftliches gefunden werden konnte. Hier liegt auch die große Unsicherheit bei der Würdigung dieses Priesters und Bischofs. Heinrich Wienken war unzweifelhaft ein Mann der Kirche, geprägt vom bodenständigen katholischen Glauben seiner Heimat. Unbestritten ist auch sein caritatives und humanitäres Wirken für die „armen Menschen" bis zur Selbstpreisgabe. Umstritten ist und blieb seine Kirchenpolitik; dabei war und wollte Wienken nicht herrschsüchtig bestimmen, sondern demütig dienen und loyaler Mit- und Zuarbeiter seiner Auftraggeber sein: des Caritas-Verbandes, der Fuldaer bzw. Deutschen Bischofskonferenz und ihrer Vorsitzenden Bertram und Frings. Dies würdigt m. E. der Vf. zu wenig, weil er unbewußt das Leitbild eines unabhängig und selbständig agierenden „politischen Bischofs" vor Augen hat und kirchliches Wirken unter Extrembedingungen mit politischen Maßstäben im engeren Sinne mißt. Gerade die Diskussion um die Ostpolitik Papst Pauls VI. hätte Kriterien einer „Seelsorgepolitik" unter Extrembedingungen zur Verfügung stellen können.

Neben dieser Unsicherheit in den Bewertungskriterien fällt ein journalistischer Arbeitsstil auf, der bisweilen nicht tief genug eindringt.

Dafür in Kürze ein Beispiel: M. E. fehlt bei der Darlegung der Predigten des Münsteraner Bischofs von Galen zur Euthanasie im Sommer 1941 und ihrer Wirkungsgeschichte der Hinweise darauf, wie sehr diese Predigten auch gerade an der Front verbreitet wurden, wo manchem Soldaten klar wurde, daß das Euthanasie-Programm auch ihn treffen könne, wenn er schwer verwundet heimkehre. Es ist zu fragen, ob nicht gerade dies Moment eine Schwächung der Front bedeuten konnte und die Nazis endgültig vom Euthanasie-Programm abbrachte.

Jeder, der an Zeitgeschichte interessiert ist, wird H. danken, nunmehr den Entwurf einer Biographie dieses umstrittenen Bischofs vorliegen zu haben, der seiner Kirche und den „armen Menschen" dienen wollte.

Münster Heinz Mussinghoff

Mildenberger, Friedrich: **Grundwissen der Dogmatik.** Ein Arbeitsbuch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1982. 306 S. kart. DM 29.80

„Das ‚Grundwissen der Dogmatik' ist als Arbeitsbuch angelegt. Es will die Kenntnis der wichtigsten dogmatischen Probleme und einiger Lösungsmöglichkeiten für diese Probleme, wie sie die Geschichte der Dogmatik und die gegenwärtige dogmatische Diskussion anbieten, vermitteln. Es will dabei in die dogmatische Methode (Problemlösungsverhalten) einführen und eine dogmatische Sprache einüben, die Voraussetzung für die Fähigkeit zum dogmatischen Denken ist" (10).

Das Arbeitsbuch verfolgt also ein doppeltes Ziel. Einmal will es zum dogmatischen Denken selbst anleiten. Dazu gehört z. B. auch, daß es in Form von Aufgaben in die selbständige Erarbeitung von Informationen einübt, mit wichtigen Quellentexten bekanntmacht und sie durch gezielte Fragen aufschließen hilft. Dazu gehört auch eine Hilfestellung für die Sicherung der erworbenen Kenntnisse in einer Frage-Antwort-Schematik (268–301). Dazu gehört auch der (für dieses Genre sehr zur Nachahmung empfohlene) Versuch, den Text durch kleine Zeichnungen aufzulockern, um auf diese Weise Emotionen und Werturteile zu objektivieren, wenngleich der Versuch hier inhaltlich unterschiedlich gelungen ist und auch nicht jedermanns Geschmack treffen dürfte. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch das Bemühen, die Methode der Dogmatik so zu konkretisieren, daß sie auch für den Studenten handhabbar wird (12–23).

Zum anderen will das Arbeitsbuch das für das Studium „und erst in zweiter Linie auch für das Examen" nötige Grundwissen der Dogmatik vermitteln. Weil es ihm auf die „schulmäßige Erarbeitung eines möglichst allgemeinen Wissensstandes" ankommt, soll die eigene dogmatische Position des Verf.s im Text möglichst in den Hintergrund treten und nur in Form von Literaturhinweisen zugänglich sein (10).

In der Gliederung folgt das Buch der traditionellen Schematik:

Nach den ausführlichen Prolegomena, die den „Aufbau der Dogmatik" (23–39), die „Einordnung der Dogmatik" (39–58) und die „Kriterien der Dogmatik (Schriftlehre)" (58–77) behandeln, folgen in üblicher Reihenfolge Gotteslehre, Schöpfungslehre, Anthropologie, Christologie, Soteriologie, die Lehre von den Gnadenmitteln (Wort und Sakrament), Ekklesiologie und Eschatologie (77–238). Die Lösungen für die Arbeitsaufgaben (239–267), die Fragen und Antworten zur Lernkontrolle (268–301), ein Register der Autoren und Texte (302–305) sowie eine Übersicht über die Dogmatische Methode (306) schließen den Band.

Zu einem so umfassenden Projekt kann natürlich vieles kritisch vermerkt werden – z. B., daß die Literaturhinweise nicht immer auf dem neuesten oder notwendigen Stand sind (wie etwa in bezug auf die Geschichte der Dogmatik, 31–39), oder, daß trotz des Bemühens, das dogmatische Grundwissen am möglichst breiten Konsens zu orientieren, doch immer wieder sehr spezielle Lösungsmuster vorgeschlagen werden (müssen?) (wie etwa K. Barth.s Religionsverständnis, zu dem freilich gleich angemerkt wird, daß es „gegenwärtig kaum Anklang findet", 29), wichtiger aber scheint mir ein genereller und viel folgenreicherer Sachverhalt: Sowohl von der Intention des Verf.s wie auch von der faktischen Durchführung her konzentriert sich die Vermittlung des Grundwissens, d. h. der theologischen Probleme und Antworten zum einen auf die altprotestantische Orthodoxie, zum zweiten auf die von der Aufklärung bewirkte Problemverschiebung (bes. Schleiermacher und überhaupt das 19. Jh.) und schließlich zum dritten auf die gegenwärtige evangelische Theologie (vgl. bes. 18f). Damit hängt nun zusammen, daß erstens angesichts dieser deutlichen Akzentsetzung (und das überrascht nun den katholischen Theologen doch etwas) die Theologie der Reformationszeit sehr stark in den Hintergrund tritt und die biblische Theologie als Basis der Dogmatik sogar fast ganz ausfällt, daß zweitens die katholische Tradition (sowohl als Dogma wie als Dogmatik) nur eine periphere Rolle spielt, d. h. im wesentlichen nur dort auftaucht, wo entweder ein Hinweis auf die (gemeinsame) altkirchliche Tradition unvermeidlich ist (wie etwa im trinitarischen und christologischen Dogma, 101f, 145–148) oder wo es um konfessionelle Differenzen geht (Hinweise hier vor allem auf Tridentinum, Vatikanum I und II). Die gegenwärtige katholische Dogmatik ist praktisch völlig ignoriert (wenn man von fünf knappen Angaben absieht, von denen drei H. Küng und je eine K. Rahner und J. Ratzinger betreffen). Nun muß da keineswegs böser Wille dahinterstehen. Aber selbst wenn man der Auffassung ist, ein Arbeitsbuch müsse den breiten Konsens widerspiegeln, so muß man doch nicht unbedingt diesen Konsens konfessionalistisch in eine vorökumenische Zeit zurückverlegen. Aus ökumenischer Perspektive jedenfalls ist die hier gewählte (bzw. fraglos übernommene) Schwerpunktsetzung sehr zu bedauern. Wo sonst als in Arbeitsbüchern, Handbüchern usw. hätte die gemeinsame Rezeption der christlichen Gesamttradition eine größere ökumenische Wirkungsmöglichkeit? Und selbst wenn man die Dogmatik mit einem stärkeren konfessionellen Akzent versehen möchte und sich im Rahmen eines Arbeitsbuches notgedrungen auch auf die eigene Dogmatik-Tradition konzentrieren muß, – kann man allen Ernstes das Lehrbuch von Diekamp-Jüssen als alleinige Repräsentation katholischer Dogmatik verwenden, die (dann irritierenderweise) auch noch mit der Charakteristik versehen wird: „Scholastisch trocken, aber solide gearbeitet und für die konservative katholische Richtung kennzeichnend" (14, bzw. „konservativ, neuthomistisch", 23)? Das Handbuch „Mysterium Salutis" („Versucht eine biblische und heilsgeschichtliche Auflockerung der neuthomistischen Scholastik", 14) wird zwar zunächst noch als zweite katholische Dogmatik angeführt (14), dann aber nicht mehr verwendet.

Mit dem gewählten Schwerpunkt hängt noch ein anderer Sachverhalt zusammen, der den katholischen Theologen ebenfalls verblüfft, nämlich mit welcher Selbstverständlichkeit hier dem Studenten im Rahmen eines Arbeitsbuches eine Unmenge von doktrinellen und theologiehistorischen Einzelheiten aus der protestantischen Theologiegeschichte und der Gegenwartstheologie zugemutet werden. Aber selbst wenn die eigene Theologiegeschichte für die evangelische Dogmatik u. U. einen anderen Stellenwert haben sollte (wie etwa mittlerweile die nachtridentinische Theologiegeschichte für die katholische Dogmatik), so geht diese Art von Konzentration doch zugleich zu Lasten der aktuellen Auseinandersetzung mit den heutigen Fragen (entgegen dem eigenen Ansatz, vgl. 15). Kant und der deutsche Idealismus scheinen immer noch näher als die eigene Gegenwart (Ausnahmen z. B. 110f, 120f, 123, 197f, 210). Und was ich mir schließlich gar nicht vorstellen kann: Wie ein Student mit diesem Übermaß an Einzelheiten fertig werden kann (das Arbeitsbuch mit seinen 300 S. hat das Format DIN A 4!). Wäre nicht weniger vielleicht mehr gewesen?

So bleibt ein etwas skeptischer Gesamteindruck und für den katholischen Theologen auch ein Bedauern wegen einer versäumten Chance.

Frankfurt/M. Siegfried Wiedenhofer

Gräb, Wilhelm: **Humanität und Christentumsgeschichte.** Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1980). 221 S. (Göttinger Theologische Arbeiten. Bd. 14) kart. DM 35.–

Die Arbeit wendet sich einem über die Grenzen der Schleiermacher-Forschung hinaus wichtigen Thema zu. Denn Schleiermacher wurde als Pfadfinder der historischen Schule (Dilthey) und als Wegbereiter des Historismus (Meinecke) bezeichnet, und dennoch steht gerade sein Verhältnis zur Geschichte im Zwielicht: Man hat ihn sowohl als ahistorischen Denker wie als relativistischen Historisten kritisiert und zuweilen sogar beides zugleich in ihm gesehen. – G. gibt in seiner theol. Diss. keine Begriffsgeschichte i. e. S., sondern er stellt nach H. Mulert (1907), H. Süskind (1911) und E. Meister (1922) erneut die Frage nach Schleiermachers Geschichtsphilosophie, also nach der Disziplin, die Schleiermacher nicht ausgeführt, ja nicht einmal projektiert hat. Die Forschung sah in dieser Systemlücke des Theologen und Philosophen bisher zumeist eine Inkonsequenz, da Schleiermachers Ansatz eine Geschichtsphilosophie verlange und sie in seinen Werken auch angelegt sei, ohne ausgeführt zu werden. Süskind hatte eine geschichtsphilosophische Bestätigung der religiös geglaubten Absolutheit des Christentums bei Schleiermacher erwartet, aber dann nur einen Dualismus gefunden: zwischen einer Religionsphilosophie, für die die christliche nur eine Religion unter anderen ist, und einer Dogmatik, die die Absolutheit der christlichen Religion einfach voraussetzt. G. folgt nun einem Fingerzeig E. Hirschs und legt dar, daß im Falle der Geschichte sich Philosophie und Theologie bei Schleiermacher nicht dualistisch, sondern knmplementär verhalten.

Man hat die sich seit dem 18. Jh. ausbildende Geschichtsphilosophie als Säkularisierung, Transformation oder Ersetzung der älteren Geschichtstheologie begriffen. Welche Deutung auch richtig sein mag, jedenfalls werden Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie

nicht gleichberechtigt nebeneinander bestehen können. Schon deshalb mußte die Geschichtsphilosophie ein brisanter Punkt für Schleiermacher sein, der ja Philosophie und Theologie in gleicher Weise und parallel betreiben wollte. Es verwundert nicht, daß sich ihm die einschlägige Thematik auf beide Bereiche, Theologie und Philosophie, verteilte, ohne zu einer Disziplin zu verschmelzen.

G. trägt diesem Sachverhalt schon im Aufbau seiner Arbeit Rechnung, indem er zunächst (Kap. I) sich Schleiermachers Philosophie und dann (Kap. II) sich dessen Theologie zuwendet und schließlich (Kap. III) nochmals ausdrücklich deren Zusammenhang darstellt.

Sorgfältig und ausdrücklich hat G. die Verankerung der Geschichtsthematik in Schleiermachers philosophischem Wissenschaftssystem, in der spekulativen Ethik und der empirischen Geschichtskunde gezeigt. Seine Darstellung der Schleiermacherschen Ethik bestätigt eine Kritik, die schon im 19. Jh. (z. B. J. Schaller) auftaucht und neuerdings (z. B. H. Kimmerle) wiederholt wurde: Schleiermacher ist kein Prozeßdenker. G. pointiert die Ethik, die Schleiermacher selbst gelegentlich die „Wissenschaft von den Geschichtsprinzipien" nannte, als reine „Strukturtheorie der Geschichte", die mit einem abstrakten „anthropologischen Konstruktionsprinzip" die mehr formalen Invarianten der Geschichte heraushebe: nämlich die Vernunfthandlungen (Organisieren, Symbolisieren), aus denen die Kultursphären hervorgehen, die G. mit dem Begriff „Humanität" zusammenfaßt. Schleiermacher hat seine Ethik nie Geschichtsphilosophie genannt, und sie kann laut G. auch nicht als solche gelten, da sie den wirklichen Geschichtsverlauf und sein Subjekt ausklammert und so weder Gelingen und Mißlingen der Humanität noch die historische Genese ihres eigenen Standpunktes zeigt. Nur „die Beschreibung der universalen Möglichkeiten sittlicher Vernunft unter irdisch-menschlichen Bedingungen" werde in der Ethik gegeben (178).

Hingegen liefere Schleiermachers Theologie einen Geschichtsbegriff, der die Leerstellen der Ethik z. T. ausfüllt. Denn die Dogmatik als „geschichtliche Selbstauslegung des christlichen Bewußtseins" begreift dessen gegenwärtigen Gehalt, indem sie auf seinen Anfang, auf den historischen Jesus zurückgeht. Aus der Anschauung der historischen Individualität Jesu ergibt sich, wie G. zeigt, in der Tat eine Theorie der wirklichen Geschichte, nämlich eine „christologische Verlaufstheorie der Geschichte" und eine durchgängig christozentrische Geschichtstheologie: Christus als Mitte und Wendepunkt der Geschichte tritt in unableitbarer Faktizität in den historischen Verlauf ein und ist zugleich der Schlüssel für die Vorgeschichte seiner Erlösungstat, für Griechentum und Judentum, wie für die gesamte noch fortgehende Geschichte des Christentums, die aus der Produktivität seiner urbildlichen Frömmigkeit hervorgeht. So ist die Person Jesu das „Rekonstruktionsprinzip des Ganzen der geschichtlichen Welt" (118).

Jene philosophische Strukturtheorie der Geschichte und Kultur und diese Geschichtstheologie müssen laut G. aufeinander bezogen werden, da sie sich ergänzen: Die philosophische Ethik kann nicht die Christentumsgeschichte darstellen, die Theologie nicht die Totalität vernünftigen Handelns. So haben beide ihren eigenen Kompetenzbereich. Zugleich sind sie voneinander abhängig: Die philosophische Vernunft der Ethik erfährt ihren Grund erst in der christlichen Religion, und als humane Vernunft ist ihre Entwicklung bestimmt durch die Entwicklung des Christentums; die Religion kann ihren Gehalt nur angemessen explizieren, indem sie die Vernunft zur Hilfe nimmt.

G.s Thesen laufen eigentlich darauf hinaus, daß Schleiermachers Theologie gleichsam die lebendige Kraft der Geschichte thematisiert, während seine Philosophie die Kategorien bereitstellt, um die Erscheinungsweisen dieser Kraft zu messen. Eine Geschichtsphilosophie oder eine christliche Universalgeschichte aber gibt es nicht, nämlich eine Theorie, die die Totalität der geschichtlichen Welt in ihrem Kern und im Umfang ihrer weltlichen Erscheinungen der Entwicklung nach darstellt. Sie wäre wohl erst möglich, wenn der religiös erfaßbare Kern (Christus) sich als vernünftig erwiese. Schleiermachers Philosophie hat aber, das ist das Signifikante, diesen Erweis nicht erbracht, abgeschreckt durch den spekulativen Idealismus Schellings und Hegels. Und so verteilt sich die Geschichtsphilosophie auf Ansätze in Philosophie und Theologie. Allerdings nähert Schleiermacher diese Bereiche aneinander an, indem er zeigt, daß die Vernunft sich in der Geschichte gleichsam christianisierte und die christliche Religion sich als allgemeingültig darstellt (vgl. 170f, 179). Denkt man diesen Annäherungsvorgang als geschichtlich fortschreitenden Prozeß – und Schleiermacher hat dies wohl getan –, dann wäre im Fluchtpunkt ihres Zusammenfalls auch Geschichtsphilosophie möglich. (Es wäre aber zu fragen, ob Schleiermachers Kategorien geeignet sind, historische Entwicklungen zu begreifen; seine Dialektik kennt ja z. B. nur Quantitätswachstum, aber keinen Umschlag einer Qualität in eine andere).

G. hat eine Reihe interessanter Züge in Schleiermachers Geschichtsdenken herausgestellt. So zeigt er treffend, daß für Schleiermacher die Gegenwart sich nicht in einem Epochenbruch von der Tradition gelöst hat, sondern auch die moderne Welt noch durch das Christentum bestimmt ist (172f). Auch die mögliche Zusammenstimmung von Religion und Wissenschaft geht noch auf die Christentumsgeschichte, besonders auf die Reformation zurück (135, 173). Einleuchtend hat G. auch einen Zusammenhang zwischen Schleiermachers umstrittener Trinitätslehre und seiner christozentrischen Geschichtssicht aufgewiesen (154f): beidemal wird – durch die Ablehnung bloßer Spekulation – kein Übergang von Gott, dem Absoluten, zu Christus gezeigt, so daß Jesus, das Urbild vollkommener Frömmigkeit, ganz kontingent wie ein Wunder in die Geschichte eintritt (im 19. Jh. hatten schon Ch. J. Braniß und D. F. Strauß dies als inkonsequent kritisiert). – Ein wenig einseitig gerät bei G. jedoch das Bild von Schleiermachers philosophischer Ethik in der Kennzeichnung einer naturphilosophisch und anthropologisch konstruierten Strukturtheorie von Invarianten. Denn zum einen betrachtet ja die Ethik da höchste Gut, den Inbegriff der sittlichen Kultursphären, gerade auch in seinem Werden, und in diesem – freilich ganz ideal gefaßten – Werden scheint auch schon die wirkliche Geschichte durch; denn die Ethik kennt die Entgegensetzung von Antike und Moderne (Werke, hrsg. von Braun u. Bauer II 192, 380, 510, 555) und betrachtet die Güter in einem Prozeß der Ausdifferenzierung, wodurch Schleiermacher für die in seiner Gegenwart sich anbahnende und weiter zu realisierende Freiheit Partei nimmt. (Vgl. vom Rez.: Schleiermachers Theorie der moderen Kultur. Mit vergleichendem Blick auf Hegel. Hegel-Jahrbuch, Beiheft 1982; dagegen G. 174). Schleiermachers idealer Werdeprozeß des höchsten Gutes hält die Mitte zwischen einer apriorisch konstruierenden Geschichtsphilosophie im Sinne Fichtes und einer die Wirklichkeit gedanklich durchdringenden Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels. Es ist eine Konstruktion, die den Übergang zur Wirklichkeit erst anbahnt – so, wie die Ethik ja insgesamt als ü b e r w i e g e n d spekulative Wissenschaft verstanden werden will. Dadurch ist das von der Ethik dargestellte Vernünftige noch nicht sogleich auch wirklich und das Wirkliche noch nicht vernünftig; Vernunft und Wirklichkeit decken sich vorerst nur partiell. Am ehesten ist darin Schleiermachers Konstruktion mit Kants hypothetischer Geschichte a priori verwandt, deren Realitätsgehalt auch erst nur durch „Geschichtszeichen" verbürgt ist. – Zum zweiten darf man wohl Schleiermachers philosophische Ethik nicht gänzlich zur bloßen Naturtheorie erklären, wenngleich Dilthey sie mit dem Entwurf H. Spencers verglich. Denn sie ist zentral eine Güter- und Institutionentheorie, die zugleich auch das enthält, was Gräb in ihr vermißt, eine „Aufforderung an das Vernunfthandeln" (56), d. h. eine Postulatenlehre: der Pflichtbegriff ist für sie genauso konstitutiv wie die Begriffe der Tugend und des höchsten Gutes. Nur ist die Pflicht der Individuen eingelassen in den Werdeprozeß des höchsten Gutes. Daß aber die Postulate der subjektiven Vernunft ihre Voraussetzung in der objektiven Vernunft haben, darin trifft sich Schleiermacher mit Hegel; was jener höchstes Gut nennt, ist mit Hegels Begriff der Sittlichkeit durchaus vergleichbar. Trotz der Sonderstellung, die G. betont (55ff), fällt Schleiermacher doch aus dem Kontext des deutschen Idealismus nicht gänzlich heraus.

Bochum Gunter Scholtz

Lochbrunner, Manfred: **Analogia Caritatis.** Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1981. 350 S. (Freiburger Theologische Studien Bd 120), kat. DM 59.–

Mit dieser in drei Hauptteile gegliederten Arbeit bietet der Vf. eine Gesamtdarstellung des immensen Werkes Hans Urs von Balthasars und gibt einen Überblick über seine äußere und innere Chronologie sowie über die eigentliche innere Gestalt. Am Schluß steht eine um den Liebesbegriff v. Balthasars kristallisierte Deutung, die noch einmal durch die verschiedenen theologischen Gebiete führt: Trinitätslehre, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie etc.

Im 1. T e i l (Hinführung) geht der Vf. zunächst auf den „werkgeschichtlichen Überblick" ein und befaßt sich dann mit der Denk- und Sprachgestalt des Werkes sowie mit dem Theologieverständnis v. Balthasars. Um dem Leser eine schnelle Übersicht über das immense Werk zu ermöglichen, zeichnet der Vf. ein „Werkporträt" (28) in fünf Dekaden, die den Zeitraum von 1925–1975 umfassen, den chronologischen „Wachstumslinien des Werkes" (44) zwar nicht immer entsprechen, sie aber immer wieder anzeigen oder einholen. Dabei läßt sich der Vf. von den Hinweisen v. Balthasars selbst leiten. In diesem schnellen Durchgang werden die einzelnen Werke kurz charakterisiert.

Als wichtigste Periode tritt die 4. Dekade (1955–1965) hervor. Es ist die Periode der Publikation der wichtigsten theologischen Abhandlungen v. Balthasars (die ersten Bde der „Skizzen zur Theologie" erschienen Anfang der 60er Jahre). Aber entscheidend für diese Dekade ist vor allem die Publikation der ersten Bde des großangelegten Hauptwerkes „Herrlichkeit", deren Abfassung sich bis 1969 hingezogen hat. Auch wenn zunächst wenig beachtet, so handelt es sich jedoch um jenes Werk, das v. Balthasar nicht nur in der theol. Fachwelt große Beachtung verschafft hat und als eine Art Rehabilitation nach einer langen Periode des „Boykotts" gewirkt hat. Der Vf. schließt seinen porträtistischen Durchgang mit einem „Ertrag" ab (51f), in dem auf die „Organik und mehrdimensionale Perspektivität" des gesamten Werkes v. Balthasars hingewiesen wird.

Mit der Herausarbeitung von drei Elementen setzt der Vf. im 2. Kap. dieses 1. Teils den „Orientierungsgang" fort: 1. D e n k g e s t a l t: die Beobachtung der typischen Denkfiguren v. Balthasars führt – mit Recht – zu dem Hinweis, daß der „Grundzug" des Balthasarschen Denkweges darin besteht, das „Ganze im Fragment" anzusprechen; kein säuberlich trennender Gang der „klassischen Traktate", sondern Dynamik der Konvergenz und der Integration, die verschiedene

Gedankenlinien zusammenzieht und zu einer Gestalt fügt (56). 2. In Korrespondenz dazu steht die Besonderheit der Sprache v. Balthasars. Die „Sprachgestalt" v. Balthasars weist „eine hohe Sprachkultur" auf (58). „Ein üppiger Bilder- und Metaphernreichtum konkretisiert und exemplifiziert den Gedanken" (59). 3. Schließlich zum dritten Element, dem Theologieverständnis v. Balthasars, das in Zusammenhang mit den ersten beiden Elementen angesprochen wird, stellt der Vf. fest: „Alles deutet darauf hin, daß Balthasar einen sehr persönlichen, seinem Auftrag entsprechenden Standort innerhalb der Theologie und Kirche suchen wird" (68). Dieser persönliche Weg ist nicht primär der „Theologie als Wissenschaft", sondern der betenden und knieenden Theologie", der Theologie als Sendung und Auftrag, als Berufung zur Heiligkeit, wie das Beispiel der großen Theologen der Patristik zeigt. Zugleich aber ist diese Theologie der Heiligen von „eigentlicher dogmatischer Bedeutung: als eine ins konkrete, epochale Kirchenleben übersetzte Dogmatik und als eine von der gelebten, heiligen Existenz her rückübersetzte Lehre" (73).

Mit der Exemplifikation dieses Grundgedankens in der „Trilogie" v. Balthasars („Wahrheit", „Herrlichkeit", „Theodramatik") befaßt sich der Vf. im 2. Teil seiner Untersuchung unter der Überschrift „Darstellung" (77–239). In den hier zusammengetragenen Ansätzen (Metaphysik, theol. Ästhetik und Theodramatik) steht eines im Vordergrund: die göttliche Offenbarung. „Jeder Teil der Trilogie expliziert jeweils das Ganze der Offenbarung" (138). Das „mehrdimensionale Strukturprinzip der Trilogie" erklärt sich also dadurch, daß der jeweilige Teil einen bestimmten Aspekt der „Sache" thematisiert und kritisch bedenkt. Drei Aspekte spielen eine besondere Rolle: pulchrum (Theo-Ästhetik), bonum (Theo-Dramatik), verum (Theo-Logik). Diese Trilogie erweist sich nach den Worten des Vf.s als ein „genialer Griff" (144), der „in der Umkehrung einer gewohnten Denkrichtung" liegt (145). Damit bringt v. Balthasar sicherlich eine neue Bewegung in die systematische Betrachtung des Objekts der Theologie.

Nimmt man zur Kenntnis, daß die Thematisierung der jeweiligen Teile der Trilogie in das Geheimnis der allerfreiesten göttlichen Liebe mündet, so verwundert es nicht, daß der Vf. den 3. Teil seiner Arbeit („Von der Darstellung zur Deutung", 241–304) der „Kardinalfunktion des Liebesbegriffs (245) bei H. U. v. Balthasar widmet. Darauf deutet bereits der Titel der Arbeit hin. Von der Feststellung ausgehend, daß für v. Balthasar „Liebe kein univoker Begriff, sondern ein analoger Begriff par excellence ist" (246), geht der Vf. in seiner Klärung des Balthasarschen Liebesbegriffs in zwei Schritten vor. Dem ersten Schritt, der sich um „die geschichtlichen Begriffs- und Motivvarianten der Liebe" sowie um „eine systematische Ortsanweisung des Begriffs" bemüht, folgt ein zweiter, der das „Deutungsprinzip" hervorhebt. Nicht nur als „partikuläre Wirklichkeitsbereiche" (246) abdeckend bietet sich der Liebesbegriff an, sondern als ein relationaler und personaler Begriff. Geheimnisvolle Weite und vielfältige Differenziertheit charakterisieren daher den Liebesbegriff und machen eine erschöpfende Definition desselben unmöglich. In einer „streiflichtartigen Bestandsaufnahme" (247ff) zeichnet der Vf. die geistesgeschichtlichen Spuren des Liebesbegriffs im Werk v. Balthasars auf und verweist auf seine christologisch-trinitarische Zentrierung. Dabei erweist sich die Liebe als „praktikables Ordnungsprinzip der Dogmatik" (279). Der Vf. hat es gut verstanden, dieses Ordnungsprinzip zugleich als „Deutungsprinzip" zur Geltung zu bringen.

In seiner kritischen „Schlußbetrachtung" (307ff) präzisiert der Vf. noch einmal den Gang und die in der Arbeit angewandten Methoden der Analyse und verweist u. a. auf die Größe und Grenzen des Balthasarschen Denkens.

Die entscheidenden Verdienste dieser Arbeit liegen in der sorgfältigen Erhebung der Vielgestaltigkeit des Werkes von v. Balthasars. Die Überschaubarkeit und die Klarheit der Exposition erlauben dem Leser einen schnellen und nahezu vollständigen Einblick in das pluridimensionale Werk von Balthasars. Es ist dem Vf. gelungen, mit dieser Gesamtdarstellung einen interessanten Beitrag zur Erschließung dieses Werkes zu leisten. Dankbar ist man dem Vf. besonders für den hohen Informationsgehalt, der eine wichtige Anregung für eine weiterführende Aufarbeitung der Quellen gibt.

Münster Kossi Joseph Tossou

Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Hrsg. von Jakob J. Petuchowski und Walter Stroltz. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 263 S. (Quaestiones Disputatae 92). kart. DM 48.–

„Wenn Juden und Christen gemeinsam über ihr Offenbarungsverständnis nachdenken, dann berühren sie die große Frage nach dem Ursprung und Ziel ihrer Existenz im Glauben ... Es ist die leitende Absicht dieses Buches, das Offenbarungsverständnis im Gespräch zwischen Juden und Christen ... zu vertiefen ..." (7). Diese Sätze aus der Einführung der Hrsg. des Bdes, der auf Beiträge einer Begegnung zwischen Juden aus Israel und den USA mit christlichen Theologen aus der Bundesrepublik und der Schweiz zurückgeht (Freiburg i. Br. 16.–18. 10. 1980), verdeutlichen den Stellenwert des Sammelbandes in der Theologie. In der Tat ist es ja die Kategorie der Offenbarung, die (wenn auch als solche theologiegeschichtlich neueren Datums) sowohl für Juden als auch für Christen maßgeblich ist und (in der Spannung zwischen atl und ntl Offenbarung) Juden und Christen zusammenbindet. Neben prinzipiellen Darlegungen zum beidseitigen Offenbarungsverständnis (biblisch, systematisch) werden religionsphilosophische Grundpositionen hinsichtlich der näheren Bestimmung des Bündnisses von Vernunft und Glaube vorgestellt. Im dritten und letzten Teil werden von christlicher Seite Wandlungsprozesse im christlichen Offenbarungsverständnis aufgezeigt.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die zehn teilweise recht umfangreichen (bis zu vierzig S.!) Beiträge im einzelnen vorzustellen.

Teilweise wird Bekannteres und schon anderswo Gesagtes – wenn auch mitunter in neuer Perspektive und korrigiert – dargelegt. Sehr reizvoll ist in dieser Hinsicht z. B. der Beitrag von R. Rendtorff, „Offenbarung und Geschichte. Partikalarismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels", der das über zwanzig Jahre alte Programm der „Offenbarung als Geschichte", verbunden vor allem mit dem Namen von W. Pannenberg, kritisch weiterführt. Sehr engagiert legt M. Seckler in seinem Beitrag: „Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis" eine Interpretation der Offenbarungskonstitution des II. Vat. vor, die diese in geistes- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge einordnet. Offenbarung wird im Konzil „als das Heilsmysterium der Selbstmitteilung Gottes zur Teilhabe und Gemeinschaft und als die Epiphanie der alles und alle erlösenden und richtenden Wirklichkeit Gottes" gedeutet (233). Die jüdischen Perspektiven dürften auch dem theologisch gebildeten Leser kaum geläufig sein (vgl. bes. die Beiträge von Sh. Talmon und von J. J. Petuchowski). Auch die religionsphilosophischen Erhellungen sind weitgehend Neuland (z. B. P. Eicher: „Expression und Offenbarung. Spinozas radikale Frage.")

Es ist bezeichnend, daß der Anteil der Fundamentaltheologen unter den katholischen Autoren überwiegt. In der Tat wird ja der Komplex von „Offenbarung" traditionell dieser theologischen Disziplin zugewiesen. Der Fundamentaltheologe und der, der dieses Fach gerade studiert oder sich dafür interessiert, hat in diesem Bd eine differenzierte Hilfe. Insofern aber „Offenbarung" eine Grundkategorie des Christlichen ist (wie ja Fundamentaltheologie ein Grundzug von Theologie überhaupt), ist das Buch für die gesamte Theologie wichtig. Für das Gespräch zwischen Christen und Juden ist es eine wertvolle Bereicherung. Die Komplexität und Vielfalt der Einzelaspekte ist dem Fachmann sicher willkommen. Für den „Anfänger" mag dies zur Verwirrung führen, die er wohl am besten meistert, wenn er sich vor der Lektüre des Buches erst einer Zusammenfassung des katholischen Offenbarungsverständnisses in einem Handbuch widmet.

Marburg Harald Wagner

Congar, Yves: **Diversités et Communion.** Dossier historique et conclusion théologique. – Paris: Editions du Cerf 1982. 257 S. (Cogitatio fidei 112), kart. FF 90.–

Man durfte gespannt sein, wie Y. Congar nach seiner 3-bändigen Reflexion „Je crois en l'Esprit Saint" (1979/80) das heutige kirchliche Anliegen neu aufgreift. Mit „Diversités et Communion" (der Titel ist nur behelfsweise mit „Verschiedenheiten und Gemeinschaft" zu übersetzen) schließt der Vf. an das von ihm jahrzehntelang überdachte Thema Ökumenismus an, dem schon sein Werk von 1937 gegolten hatte: „Chrétiens désunis. Principe d'un oecuménisme catholique". Um Prinzipien des Ökumenismus geht es also auch hier und jetzt noch, und als erstes ist sicherlich die Zurückhaltung zu bemerken, nach so langer Denkbemühung in der Sache nun keine Ökumenismustheologie, ja nicht einmal eine -theorie vorzulegen. Eine schlichte „enquête documentaire" (15) war beabsichtigt, nicht mehr. So wie sie vorliegt, bietet sie aber für eine Ökumenismustheologie die beste Grundlegung.

Wie ist Kirchengemeinschaft erreichbar? Der Vf. gibt sich selbst säuberlich Rechenschaft darüber, daß eine solche Gemeinschaft heute nicht anders als in Pluralität denkbar und auch wünschenswert ist. Dieser Tatsache haben das II. Vat. und nachfolgend die Äußerungen der Päpste zwar als vornehmlich aufgrund der völkischen, historischen und kulturellen Eigenheiten Rechnung getragen (als roter Faden durchzieht das Ökumenismusdekret „Unitatis Redintegratio", insbes. Abschnitt 17, das Buch), wichtiger erscheint dem Vf. jedoch, daß die gesamte Kirchengeschichte diese Pluralität kennt (vgl. 26–54), ja daß sie bereits innerneutestamentlich vorliegt, wie es in Anschluß an E. Käsemanns Überlegungen zu Kanon und Kircheneinheit kurz ausgeführt wird: Einheit im depositum fidei, Vielfalt im Ausdruck dieses Glaubens. Nun wäre es gewiß lohnend gewesen, diese Linie theologisch weiterzuverfolgen, etwa anhand einer Entsprechung zwischen der notwendigen Einheit im Glauben aufgrund göttlicher Offenbarung und der ebenso notwendigen Vielheit im Ausdruck aufgrund der Verschiedenheit der „lebendigen Menschen, die ihre Vorverständnisse, ihre Kultur, ihre Probleme" damit verbinden (64f). Der Vf. tut dies nur mit äußerster Umsicht. Ihm erscheint es vorderhand dringlicher, die beiden Pole strukturell auszuleuchten, also ihren Umfang und ihre

gegenseitige Verwiesenheit erst einmal zu diskutieren. Erst spät wird dann mit dem Gedanken an die Eschatologie eine theologische Wegrichtung optiert: mag die vollkommene Einheit der Kirchen auch eschatologische Größe bleiben, „kosmisches Ostern", so steht doch eine „Aktualisierung der eschatologischen Gabe durch neue ‚Missionen' des Hl. Geistes" als Aufgabe der Kirchen an (237–240). Kein Grund also zum Defaitismus angesichts der Schwierigkeiten!

Aber zurück zu den beiden Polen und zur Erkenntnis, daß Pluralismus „die Verschiedenheit in der Einheit mitbesagt (connote)" (64). Von hier aus sind zwei Wege möglich: 1. aus dem depositum fidei heraus die Verschiedenheiten zu legitimieren, oder 2. die Verschiedenheit im Ausdruck als eigentlich „gelebten Glauben" aufzuzeigen. Der Vf. nimmt diesem zweiten Weg, ohne an irgendeiner Stelle die Gefahr zu mißachten, daß gelebter Glaube in seinem Willen zur Einheit auch vorschnelle Kompromisse einzugehen drängt auf Kosten des Glaubensgutes. Das nun klingt in Deutschland reichlich aktuell. Können wir nicht, so fragen sich ja viele, durch gelebte, etwa interkommunielle Einheit die Gemeinschaft mit den protestantischen Kirchen begründen, statt sie erst nachträglich zu lehramtlichen oder theologischen Konsensen zu vollziehen? Und wo, wenn dies mitkonstituierend für eine Einheit ist, wären die springenden Punkte? Solche Punkte zu untersuchen, ist Ausgangsinteresse und Leitfaden Congars; an ihnen arbeitet das Buch antlang.

Das „Wie" dieses Arbeitens nun ist allerdings bemerkenswert. Es bemißt sich nicht so sehr an der Vordringlichkeit des Gesprächs für die katholische Kirche mit den Ostkirchen (71–152) gegenüber dem mit den Kirchen der Reformation (155–232), weil das Schisma der ältere Punkt der Trennung wäre. Es bemißt sich auch nicht an Nähe oder Ferne, sondern an der Strittigkeit der Sachlage, die uns verschiedene Denkmodelle zur Hand reicht.

In der Tat: diese Denkmodelle sind erstaunlich vielfältig. Im Gespräch mit den Ostkirchen ragt das Argumentieren „kat' oikonomian" (80–102) hervor, das der Vf. am Filioquestreit erörtert. Es sei besser, wenn jeder die aus seiner eigenen Tradition vom Dogma im engeren Sinne gezogenen Präferenzen beibehält, aber eben in jenem strikten Sinn, für den sie die Präferenz bildeten. Etwas bedauerlich ist, daß C. dieses Denkmodell ungeschützt stehen läßt, wonach zwar Glaubenseinsichten im Sinne von UR 17 „potius inter se compleri dicendae sunt quam opponi", aber daraus noch kein Umgang mit Ökonomiegründen und Komplementarität folgt. Vf. bringt dies als persönliche Überzeugung aus seiner Arbeit vor und verweist auf Denktypen in ihrer Verschiedenheit, wie dies Kardinal Willebrands vorschlug (137) oder auf die physikalische Komplementaritätslehre, über die Zugehörigkeit zweier gegeneinander widersprüchlicher Aspekte (vgl. 109–113). Hier wäre mehr Präzision wünschenswert gewesen.

Im Dossier auf die Kirchen der Reformation hin ragen zwei verwandte Modelle heraus. Zum einen die protestantische Suche nach Fundamentalartikeln des Glaubens mit vorzüglichen Dokumentationen über den Konsens bezüglich der frühen ökumenischen Konzilien (I–V bzw. VI) und das Dogmaprinzip des Vinzenz von Lérins (Schriftinterpretation nach universalem Glauben der Kirche, aber zugleich Wachstum dieser Interpretation nach vorne hin) (158–183). Und zum andern die „Hierarchie der Wahrheiten" des II. Vat., Bezugspunkt UR 11 (184–197). Erneut kommt Vf. dabei auf den Doppelpol der eigentlichen Glaubenswahrheit und ihrer je verschiedenen Ausdrucksform im kirchlichen Leben. Daß er dabei nicht versäumt, das Argument der Geschichtlichkeit implizit mit ins Spiel zu bringen (191), dürfte für die heutige westliche Tradition fruchtbare Folgen haben können, mehr vermutlich als der im Gespräch mit den Ostkirchen entwickelten Weg über „Theologumena" und „Ökonomie" – wenngleich es wohl im Sinn des Vf.s läge, auch zwischen Theologumena und Geschichtlichkeit eine Komplementarität zu setzen, beispielsweise in der Frage nach ‚Heil außerhalb der Kirche' etc.

Bevor der zusammenfassende Denkschritt angesprochen wird, sei hingewiesen darauf, wie reichhaltig das vorliegende Dossier zitiert und wie umfassend es bibliographiert. Es entspricht dabei weitgehend den inneren Erfordernis in der Ökumenefrage, Denkmodelle im Umgang mit verschieden gelebtem Glauben weniger zu definieren als ihren ‚Sitz' im Leben zu dokumentieren. Nur dann erscheinen sie als dieser gelebte Glaube selbst, was C. beispielsweise bei den Finessen über die Anerkennung des VI. oder VII. Ökumenikums nicht mehr nachvollziehen kann und daher als irrelevant markiert (181f). – Aber damit zum Schlußschritt.

Die Frage nach der ‚Anerkennung' beispielsweise der ‚Confessio Augustana' von 1530 bringt ja den Gesichtspunkt mit, daß keine solche Anerkennung davon absehen kann, wie auch dieses Dokument Kind seiner Zeit ist. Es beabsichtigte wohl, „eine mögliche Position in einer Katholischen Kirche auszudrücken", aber es kannte „weder das Konzil von Trient noch das I. Vaticanum noch die Dogmen von 1854 und 1950 . . ." (216). Was tun? Ist es schlüssig, daß C. letztlich alle seine nachgewiesenen und dokumentierten Einzelmodelle in einer Schlußreflexion in das umfassende Anliegen „re-réception" hineinnimmt? Also „neuerliche, nochmalige Rezeption"? Für ihn bedeutet dies zugleich eine „Rücksituierung ins Gesamte und ins Gleichgewicht des Schriftzeugnisses" (249), wie das aufgrund der heutigen Exegesen sicherlich nötig ist, und zugleich einen heute gebotenen Neuaufgriff der gelebten Tradition. Oder, wie C. es bei P. Pierre Duprey glücklich ausgedrückt findet: Es bedeutet, daß wir die gemeinsame Lehre „gemeinsam nochmals formulieren" („reformuler ensemble"). Damit schließt eigentlich der Gedankengang. Denn angesichts der dann auftretenden „delikaten" Fragen bezüglich Papstdogma bzw. der Komplementarität von verbindlich päpstlichem Amt hier und ebenso verbindlicher Episkopalstruktur im Osten kann er nur andeuten: „Das wäre etwas wie eine teilweise Vorwegnahme eines künftigen gemeinsamen Konzils . . ." (250) oder sich in jener Hoffnung beschränken, die auch Papst Johannes Paul II. mehrfach bekundet hat, es möge Einheit gleichermaßen im Bereich von Glauben und Leben erreichbar sein, wo wir noch getrennt sind (21. 12. 1980).

Was wiegt der Ansatz einer „re-réception"? Die Versuche des Vf.s liegen ganz auf jener auch im deutschen Raum aufkommenden Besinnung über den Dogmenbegriff, die vom II. Vat. her ein Neuverständnis des Dogmabegriffs gegeben sehen. Auch dort, und gerade in der Ekklesiologie von ‚Lumen Gentium', lag ja eine ‚relecture' der Tradition vor, die weniger von Formeln lebt als aus dem Dokument gelebten Glaubens. Von da her ist die Veröffentlichung C.s nicht nur Füllhorn an wertvollem Material, sondern auch hilfreicher Fingerzeig. Sie nimmt den Rang eines hermeneutischen Pfadfinders ein, bedürfte allerdings an einigen Stellen noch genauerer Formulierung, beispielsweise im Prinzip des gelebten Glaubens, um tatsächlich weiterhelfen zu können. Ob in der Folge eine auch theologische Aufarbeitung möglich sein wird, nachdem nun eine dokumentarische vorliegt, wird sich erweisen; möglich, ja wünschenswert erscheint sie. Aber schließen wir hier mit jenem Satz, den auch C. selbst ans Ende seines Vorwortes setzt: „A chaque jour suffit sa peine" („jeder Tag hat genug an seiner Mühe"). Der morgige wird weitersehen.

Würzburg Johannes Schmid

Lutheran Worship. (Prepared by The Commission on Worship of The Lutheran Church – Missouri Synod.) – St. Louis: Concordia Publ. House (1982). 1005 S., geb. $ 10.–

I

Die Lutheran Church – Missouri Synod (= LCMS) ist mit 2,6 Mio. Mitgliedern die zweitgrößte lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten; sie gilt als sehr bekenntnistreu, konservativ oder reaktionär (je nach eigenem Standpunkt des Betrachters). Der Kampf gegen zu laxe Interpretation des lutherischen Bekenntnisses begleitete die LCMS von Anfang an.

Im Herbst 1838 segelte der Dresdner Pastor Martin Stephan mit 700 Sachsen nach Amerika; sie und weitere Nachzügler siedelten sich in der Nähe von St. Louis, Missouri, an. Im April 1847 konstituierte sich die Gruppe zusammen mit anderen Gemeinden als „Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten"; die offizielle Sprache war deutsch, da Englisch als für Abweichungen vom Bekenntnis anfällig angesehen wurde. Erst 1947 erhielt die Kirche den heutigen englischen Nameen „The Lutheran Church – Missouri Synod". In einigen Gemeinden benutzte man die von Wilhelm Löhe 1844 für diese Gruppen erstellte „Agende für christliche Gemeinden des lutherischen Bekenntnisses" (2. Aufl. 1852), der damals stark romanisierende Tendenzen nachgesagt wurden. Für den gesamten Bereich der Synode von Missouri erschien 1856 die „Kirchen-Agende für Evangelisch-Lutherische Gemeinden"; bereits 1847 war das „Kirchen-Gesang-Buch für Evangelisch-Lutherische Gemeinden" erschienen. Die Synode übernahm also nicht die Agenden, die im Gefolge der Bemühungen Heinrich Melchior Mühlenbergs mit seiner ersten Agende 1748 (in deutscher Sprache [nicht, wie B. Meyer in ThRv 78, 1982, Sp. 273 behauptet, in englischer Sprache]) dazu hatten dienen sollen, wie Mühlenberg selbst es wünschte, eine lutherische Agende für alle Lutheraner Nordamerikas als verbindlich anzusehen. Allerdings gilt von den damals gebrauchten liturgischen Büchern in anderen Teilen der Vereinigten Staaten, was Luther D. Reed vor allem, aber nicht nur, von der englischsprachigen Agende F. H. Quitmans (1814) sagt: sie „repräsentieren den Tiefpunkt eines unhistorischen und un-lutherischen Typs von Gottesdienst in diesem Land" (The Lutheran Liturgy, rev. ed. 1958, 171). Jedoch wurden immer wieder Texte und Lieder aus Agenden anderer lutherischer Kirchen übernommen, so auch, gleichsam als Skelett, das 1888 von anderen lutherischen Kirchen und Synoden herausgegebene „Common Service", das Grundgerüst für den Abendmahlsgottesdienst. Dies war der Stand (natürlich um andere Texte erweitert, sowie mit einem eigenen Gesangbuch) Anfang der sechziger Jahre dieses Jahrhunderts, nachdem die anderen lutherischen Kirchen 1958 gemeinsam das „Service Book and Hymnal" für ihren Bereich herausgegeben hatten. Die LCMS hatte es damals abgelehnt, daran mitzuarbeiten; sie besaß seit 1941 ihr „The Lutheran Hymnal".

Seit ca. 1960 suchte der damalige Direktor der Kommission für Gottesdienst der Lutheran Church in America, Dr. Edgar S. Brown, Jr., die in der LCMS Verantwortlichen von der Notwendigkeit einer allen nordamerikanischen Lutheranern gemeinsamen Agende zu überzeugen; ohne seinen Einsatz hätte es, wenn überhaupt, noch langer Zeit bedurft, um endlich – offensichtlich – ans Ziel zu kommen. Verschiedene Eingaben an die 46. Regular Convention der LCMS, 16.–26. Juni 1965 in Detroit, hatten sich für die Erstellung einer einheitlichen Agende ausgesprochen; diese Anträge wurden angenommen (Proceedings of the

46th Regular Convention, 185f). Der Präsident der LCMS, Dr. Oliver R. Harms, konnte daraufhin die anderen lutherischen Kirchen in den USA zur Bildung einer gemeinsamen Kommission einladen. Diese konstituierte sich am 10./11. Februar 1966 in Chicago als Inter-Lutheran Commission on Worship (= ILCW). (Wenn in der Literatur, auch im Lutheran Book of Worship. Ministers Desk Edition, 11, behauptet wird, die Initiative zur Erstellung einer gemeinsamen lutherischen Agende sei von der LCMS ausgegangen, so gilt das nur für die offizielle Einladung; der Anstoß kam von Dr. Brown, Dr. Edward T. Horn und einigen wenigen anderen [der Rez. hatte Gelegenheit, mit diesen Personen hierüber zu sprechen und Einblick in die Korrespondenz zu erhalten].)

Ergebnis der Arbeit der ILCW war aufgrund von 10 Studientexten (Contemporary Worship 1–10; 1969–1976) und deren Überarbeitungen das Lutheran Book of Worship/Prepared by the churches participating in the Inter-Lutheran Commission on Worship: Lutheran Church in America, The American Lutheran Church, The Evangelical Lutheran Church of Canada, The Lutheran Church – Missouri Synod, 1978 (s. Bespr. in: ThRv 78, 1982, Sp. 271–276). Von diesem Buch sagt der Bericht der Kommission für Gottesdienst der LCMS für die 52. Regular Convention (15.–22. Juli 1977, Dallas):

„Alle Mitglieder der Kommission, einzeln und insgesamt, haben beständig darauf gedrungen, daß die Theologie des Lied- und [Text-]Materials mit der Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften übereinstimmt. Außerdem ist die glaubensmäßige Reinheit der Texte des neuen Buches durch die sorgfältige Untersuchung aller Bestandteile durch einen Synodalprüfer gewährleistet. ... Die Kommission glaubt, daß das [Lutheran Book of Worship] ganz in Treue zur Schrift und den lutherischen Bekenntnisschriften steht." (Convention Workbook [Reports and Overtures], 1977, 58.)

Das Lutheran Book of Worship wird deshalb voller Überzeugung zur Annahme empfohlen (ebd., 59). Dennoch mußte die Kommission für Gottsdienst sich mit Klagen über nicht-lutherisches Gut vor allem in den Liedern auseinandersetzen.

Auf der Convention wurde ein Antrag angenommen, der einem besonderen Ausschuß die Möglichkeit gibt, das endgültige Manuskript des Lutheran Book of Worship zu überprüfen und der nächsten Regular Convention (1979) die Annahme, Änderung oder gänzliche Ablehnung dieses Buches zu empfehlen. Bei einer Ablehnung soll die Kommission für Gottesdienst neues Material zusammenstellen. Das Lutheran Book of Worship erschien also, trotz der Mitarbeit der LCMS, 1978 ohne ihre Zustimmung. Der Prüfungsausschuß empfahl die Annahme des Lutheran Book of Worship mit Änderungen. Die neue Kommission für Gottesdienst (die alte war aus Protest zurückgetreten) stellte daraufhin Material für eine neue Agende mit Hymnar zusammen, das auf der 53. Regular Convention (6.–12. Juli 1979, St. Louis) angenommen wurde (Convention Proceedings, 1979, 113). Das Ergebnis dieses langwierigen, oft unerquicklichen Prozesses liegt jetzt vor: Lutheran Worship/Prepared by The Commission on Worship of The Lutheran Church – Missouri Synod.

Auf dem Hintergrund dieser geschichtlichen Entwicklungen ist es verständlich, daß die Besonderheiten des „Lutheran Worship" erst im Vergleich mit dem „Lutheran Book of Worship" (= LBW) zur Geltung kommen und entsprechend gewürdigt werden können.

II

Nach einer bündigen theologischen Einleitung (6f) folgt das Kirchenjahr, bestehend aus dem mit dem LBW fast identischen Temporale (8f) und den kleineren Festen (9); weitere Gedenktage vorbildlich gelebter Christen (wie im LBW) sind nicht vorgesehen.

Es schließt sich an das Proprium für das Temporale (10–94) und die Feste (94–117) sowie einiger besonderer Gelegenheiten (117–123). Dieses besteht aus Psalmversen mit Psalmodie zum Introitus, dem jeweiligen Tagesgebet, den Perikopenangaben für die Lesungen, dem Graduale und dem (Halleluja-)Vers.

Die Tagesgebete stimmen im großen und ganzen mit denen des LBW überein, sind aber, wo es dem Prüfungsausschuß notwendig erschien, überarbeitet, um bekenntnismäßige Aussagen zu verdeutlichen, oder gegen andere ausgetauscht. Die Perikopierung entspricht insgesamt dem des LBW in seinem dreijährigen Lesezyklus (der größtenteils mit dem römischen von 1969 übereinstimmt); der ebenfalls angebotene einjährige Zyklus gibt denjenigen des LBW. Ministers Desk Edition, 192ff, wieder.

Eine Ordnung der Osternacht wird nicht geboten (sie steht für das LBW nur in der Ministers Desk Edition, 143–153; ein solcher Band ist für „Lutheran Worship" dem Rez. bislang nicht bekannt; die Fassung des LBW und die Feier insgesamt wird vom Prüfungsausschuß „wegen der vielen bekenntnismäßigen Schwierigkeiten und Zweideutigkeiten" [Report and Recommendations: Convention Workbook 1979, 276] abgelehnt).

Es folgen Bitt-, Fürbitt- und Dankgebete (124–133). Im Vergleich mit dem LBW wird gerade hier deutlich, wo Akzente liegen.

Das Gebet „Für die Kirche" lautet im LBW, 45:

„Gnädiger Vater, wir bitten dich für deine heilige katholische Kirche. Erfülle sie mit aller Wahrheit und allem Frieden. Wo sie verderbt ist, reinige sie; wo sie in Irrtum ist, leite sie; wo sie in irgendetwas verkehrt ist, berichtige sie; wo sie recht ist, stärke sie; wo sie in Not ist, sorge für sie; wo sie getrennt ist, führe sie wieder zusammen. [Wir bitten dich] um Jesus Christus willen, deinen Sohn [und] unseren Erlöser."

Im „Lutheran Worship" lautet das Gebet „Für die Kirche" (124): „Barmherziger Gott, wir bitten dich inständig, die hellen Strahlen deines Lichts auf deine Kirche zu werfen, damit wir, unterwiesen durch die Lehre der seligen Apostel, im Licht deiner Wahrheit wandeln und dereinst zum Licht des ewigen Lebens gelangen, durch Jesus Christus, unsern Herrn."

Es folgt nach dem Athanasianum „Quicunque vult" (134f; gegenüber LBW verändert) die in vier verschiedenen Fassungen gebotene Abendmahlsfeier (136–198).

Die erste Form (136–157) ist eine nur leicht überarbeitete Fassung des auch bislang (seit 1888 und 1941 beibehaltenen) bekannten „Common Service": Schuldbekenntnis, Introitus, Kyrie (Gloria), Tagesgebet, 1. Lesung, Graduale, 2. Lesung, (Halleluja-)Vers, Evangelium, Nicaenum, Tageslied, Predigt, (Geld-)Kollekte, Offertorium, Fürbitten. Wenn kein Abendmahl gefeiert wird, schließt der Gottesdienst mit dem Herrengebet, Lied, Segensgebet, Aaronitischer Segen. Folgt das Abendmahl, so wird der Gottesdienst nach den Fürbitten fortgesetzt mit der Präfation (12 Formulare für verschiedene Anlässe) und dem Sanctus, Bitte um fruchtbare Kommunion, Herrengebet, Einsetzungsbericht, Friedensgruß, Agnus Dei, Austeilung der Kommunion, Canticum Simeonis (Lk 2,29–32) oder Lied, Gebet nach der Kommunion, Aaronitischer Segen. In diesem wie in den folgenden Formularen ist ausdrücklich nicht vorgesehen, daß der Einsetzungsbericht Teil eines Hochgebets ist. Ein solches wird als zu umstritten und mit dem Theologumenon der einzigartigen Initiative Gottes in allem Heilshandeln nicht vereinbar abgelehnt (Report and Recommendations: ebd. 278). Wer die relativ stark ausgeprägten Hochgebete des LBW dagegen hält (s. ThRv 78, 1982, Sp. 275), kann die Kluft erahnen, die die LCMS von den anderen amerikanischen lutherischen Kirchen trennt.

Hier wie auch in den beiden folgenden Formularen werden mit Ausnahme der fakultativ angebotenen Version des Vater unser nicht die von der International Consultation on English Texts 1975 in 2., veränderter Aufl. gebotenen ökumenischen Fassungen der sog. Ordinariumstexte (Herrengebet, Gloria, Glaubensbekenntnisse, Cantica u. dgl.) verwandt, da sie sich nicht mit den lutherischen Bekenntnisschriften in Einklang bringen ließen („hinabgestiegen zu den Toten" des Apostolicums wird zu „hinabgestiegen in die Hölle"; gemäß der Übersetzung Luthers wird „ecclesia catholica" nicht, wie in der auch im LBW übernommenen Fassung, mit „katholische Kirche", sondern mit „christliche Kirche" übersetzt).

Die beiden folgenden Formulare für die Abendmahlsfeier (158–196) sind Adaptationen der im LBW (57–119) bzw. der Ministers Desk Edition (196–306) vorgelegten Fassungen, selbstverständlich auch hier ohne die Hochgebetstexte der anderen lutherischen Kirchen. Da aber auch hier nicht alle Gemeindetexte übereinstimmen, wird allein schon aus diesem Grund gemeinsames Abendmahl mit Angehörigen anderer lutherischer Kirchen erschwert, wenn nicht gar bewußt unmöglich gemacht.

Die vierte Fassung (197f) nimmt die Tradition der Liedmesse nach Luthers Deutscher Messe (1526) wieder auf, in der Teile des Ordinariums durch Kirchenlieder ersetzt werden.

Der Taufordo (199–204) macht deutlich, wie untereinander verschieden lutherisches Verständnis von der Verfallenheit des Menschen, Gerechtmachung durch Christi Blut und Wesen der Kirche sein kann (darf?).

In „Lutheran Worship" schließt die erste Vermahnung an die Gemeinde (199) nach Zitat Mt 28,18–20; Apg 2, 39a.38:

„Wir lernen auch vom Wort Gottes, daß wir alle in Sünde empfangen und geboren sind und deshalb Vergebung nötig haben. Wir wären für immer verloren, wenn wir nicht der Sünde, dem Tod und der ewigen Verdammung entrissen wären. Aber der Vater alles Erbarmens und aller Gnade hat seinen Sohn Jesus Christus gesandt, der für die Sünde der ganzen Welt gesühnt hat, damit, wer an ihn glaubt, nicht verlorengeht, sondern das ewige Leben hat."

Die Vermahnung an die Gemeinde im LBW (121) dagegen lautet: „In der heiligen Taufe befreit uns unser gnädiger himmlischer Vater von Sünde und Tod, indem er uns in den Tod und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus einbindet. Durch die Geburt sind wir Kinder einer gefallenen Menschheit; im Wasser der Taufe werden wir durch die Wiedergeburt zu Kindern Gottes und Erben des ewigen Lebens. Durch Wasser und den Heiligen Geist werden wir zu Gliedern der Kirche, die der Leib Christi ist. In unserem Leben mit ihm und seinem Volk wachsen wir in Glaube, Liebe und Gehorsam gegnüber dem Willen Gottes."

Sinn der Taufe und des christlichen Lebens lassen sich kaum unterschiedlicher ausdrücken. Die Tauffragen werden in „Lutheran Worship" (201f) an die Gemeinde als Stellvertreter für das Kleinkind gestellt (im LBW [123] an die Gemeinde in ihrem eigenen Recht). Ein Lobpreis über dem Wasser (etwa in Fortsetzung des sog. lutherischen „Sintflutgebetes") wird nicht angeboten (im Gegensatz zum LBW [122]). Taufkleid und -kerze können übergeben werden. Eine Chrismation als Zeichen der Geistgabe nach der Taufe findet nicht statt (anders LBW [124]).

Die Konfirmation (205ff) wird als Ermöglichung öffentlichen Zeugnisses und der Kundgabe der Bindung an das bekenntnismäßige Fundament der LCMS verstanden. Die Gaben des Geistes werden verliehen und die Konfirmanden zu vollberechtigten Mitgliedern der Gemeinde erklärt.

Es folgt eine Sektion mit Formularen, die sowohl für den Gemeindegottesdienst wie auch den privaten Gebrauch vorgesehen sind. Morgen- und Abendlob werden wieder in zwei Fassungen geboten: eine dem traditionellen Bestand der LCMS entnommene Version und eine im Wortlaut modifizierte Übernahme der Formulare des LBW; eine Komplet schließt sich an (208–269). Dem Aufbau nach ein für heutige Verhältnisse adaptiertes Kathedraloffizium mit dementsprechend zahlreichen unveränderten Texten und Gesängen, eignet es sich gut auch für die regelmäßig wiederholte Feier in den Gemeinden. Diese Form der Stundenliturgie verbreitet sich in den Vereinigten Staaten immer mehr über alle Konfessionsgrenzen hinweg – Ermöglichung gemeinsamen Gebetes (zur Geschichte vgl. ThRv 78, 1982, Sp. 268f). Eine Leseordnung wird für das Morgen- und Abendlob nicht geboten; das vom LBW (179–192) vom Book of Common Prayer 1979 der Episcopal Church (USA) übernommene Tagzeitenlektionar bleibt unerwähnt.

Responsive Prayer I (für den Morgen) und II (andere Tageszeiten) (270–275); Bidding Prayer (die Großen Fürbitten des Karfreitags; 276ff); die Litanei Martin Luthers (279–287), zum Singen eingerichtet; Eigentexte für Morgen- und Abendlob zu den geprägten Zeiten des Kirchenjahres (288–292); Vorschläge für eine kurze Andacht in der Familie oder von Einzelpersonen (293). Es folgt ein von üblichen Einteilungen abweichendes Lektionar, das als Schema für einen biblischen Leseplan dient. Jedem Kalendertag (1. Dez. bis 30. Nov.) wird ein Psalm oder Psalmteil zugeordnet, so daß im Verlauf eines Jahres alle Psalmen (auch die sog. Fluchpsalmen) zweimal gelesen werden, ohne Rücksicht auf die geprägten Zeiten. Außerdem wird die Bibel in durchschnittlich 3 Kap. aufgeteilt, die einem jeden Tag als Lesestoff zugeteilt werden. Es handelt sich also nicht um ein „liturgisches" Lektionar, sondern um einen der persönlichen Frömmigkeit dienender Plan (295–299). Es schließt sich an eine Übersetzung des Kleinen Katechismus Martin Luthers (300–305 = Text deutsch: BSLK ^{8}1979, 507–523; der 4. Teil handelt von den „Schlüsseln des Himmelreichs" und ist eine englische Fassung dieses zum ersten Mal in der „Agenda ... vor de kerken in Pamern ‹Pommern›" 1569 erschienenen Zusatzes zum Kleinen Katechismus Luthers [in Sehling, EKO, 4 (1911) 419–480 nicht abgedruckt]).

Von den sog. Kasualien sind aufgenommen ein gemeinsamer Bußgottesdienst mit indikativer Absolution (308f) und eine Ordnung für eine Privatbeichte, ebenfalls mit indikativer Absolution (310f). Die der Vergebung der Sünden adäquate Reaktion der Poenitenten, Freude und Dankbarkeit und Leben in der Umkehr, kommen leider kaum zum Ausdruck (anders im LBW [193–197]); es ist ein düsteres Bild. Außerdem werden Texte und Anweisungen für eine Nottaufe gegeben (312).

Der folgende Teil besteht aus ausgewählten Psalmen, jeweils für eine ausnotierte Psalmodie eingerichtet (313–368). Die Textfassung entstammt der New International Version (1978). Das LBW hatte 1978 die auch im Book of Common Prayer 1979 enthaltene Psalmversion übernommen. Innerhalb der lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten gibt es also keinen gemeinsamen liturgischen Psalmentext (es sind Bestrebungen im Gange, ebenso wie ein allen christlichen Kirchen gemeinsames dreijähriges Sonntagslektionar auch eine einheitliche Psalmfassung zur Verwendung im Gottesdienst zu erstellen; Ergebnisse werden aber noch lange auf sich warten lassen).

In einem Positionspapier über den Gottesdienst in der LCMS für die ILCW 1966 von Walter E. Buszin, Mitglied der Kommission für Gottesdienst der LCMS (aufbewahrt im Archiv der ILCW) heißt es u. a.:

„Die Missouri-Synode hat sich immer um Reinheit der Lehre bemüht. ... Bis heute bleibt dies ein Charakteristikum der lutherischen Kirche und erstreckt sich mehr auf ihr Liedgut denn auf ihre liturgischen [Texte]. ... Lutheraner betonen noch immer, daß es von höchster Wichtigkeit ist, daß ihre Lieder in ihrer Musik für den Gottesdienst passen und in Text und Theologie bekenntnismäßig einwandfrei sind. ... Dies erklärt, warum die LCMS auf passender Musik und gesunder Theologie bestanden hat. ... Wir glauben, daß wir den Traditionen und dem Standard der Kirche treu bleiben müssen, weil es nicht unsere Ehre und Verherrlichung ist, um die es geht, sondern die Gottes."

Dies alles gilt auch noch immer für den gesamten zweiten Teil des „Lutheran Worship", der neben 11 Cantica, zum Singen eingerichtet, aus weiteren 509 Kirchenliedern besteht. Die meisten der im LBW gebotenen Lieder sind auch im „Lutheran Worship" vertreten, allerdings werden auch hier, entsprechend zum einen der starken Betonung des Liedgutes, zum anderen aus doktrinellen Erwägungen, Änderungen angebracht. 24 Lieder Martin Luthers (von 37) sind aufgenommen (LBW: 19); den Kompilatoren ist es gelungen, zeitlich und räumlich etwas von der (vom Inhalt her vermißten) Katholizität einzufangen, wenn auch vom Textlichen und Musikalischen das deutsche Element die Oberhand hat. Dennoch auch hier: Selbst wo eigentlich die Notwendigkeit nicht einzusehen ist, sind sowohl die Übersetzung des Originals wie auch die Harmonisierung gegenüber den betreffenden Fassungen des LBW verändert (besonders bedauerlich beim ältesten deutschen Kirchenlied, dem „Christ ist erstanden" [„Lutheran Worship", Nr. 124]).

Die LCMS gehört weder dem Lutherischen Weltbund noch dem Weltrat der Kirchen an; auch in inneramerikanischen lutherischen Organisationen ist sie oft nicht vertreten. Dies alles, mit der hier gebotenen Skizze zur Agende, rundet sich zu einem Bild ab, das geprägt ist von Absonderung (soll man sagen: Berührungsangst?), dem Bestreben, Reinheit (des Bekenntnisses) der Einheit (mit anderen [lutherischen] Kirchen) vorzuziehen, und so starken innerkirchlichen Spannungen, daß es immer wieder zum Austritt von Theologen und Gemeinden kommt, die sich den anderen lutherischen Kirchen anschließen. Eine dieser Gruppen, die sich im vergangenen Jahrzehnt aufgrund theologischer Bedenken gegen die Abkapselung der Kirche getrennt hat, hat im September 1982 beschlossen, mit den beiden anderen großen lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, die das LBW benutzen, zum 1. Januar 1988 zu einer großen lutherischen Kirche mit insgesamt 5,5 Mio. Mitgliedern zu verschmelzen. Diesen Einigungsprozeß hat sicherlich das LBW wesentlich gefördert: Einheit im Glauben wird nicht so sehr durch offizielle Gespräche als vielmehr durch die gemeisame gottesdienstliche Feier erreicht. Um so schwerer wiegt die Herausgabe eines Buches wie des „Lutheran Worship".

Münster Thaddäus A. Schnitker

Oettinger, Friedemann: **Gottesbild und Gottesdienst.** Gedanken zur Gottesfrage in der Versammlung des Leibes Christi. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht (1979). 251 S. (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd 17) kart. DM 45.–

Das Wort von der Krise des Gottesdienstes ist in den christlichen Kirchen nahezu eine Standardformel geworden. Ganz im Gegensatz dazu steht die Zahl ernster Versuche, die Ursachen für diese Krise zu erheben, zu denen wohl auch die Krise des christlichen Gottesbildes gehört. Um so erwartungsvoller greift man zu der bereits Anfang 1978 von der kirchlichen Hochschule Berlin als Diss. angenommenen Arbeit von Oettinger. Der Titel „Gottesbild und Gottesdienst" verspricht die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Bild, das sich eine Gemeinde von ihrem Gott macht und dem Gottesdienst, den sie feiert. Diese Frage ist der abendländischen Theologie spätestens seit Kant gestellt, wird aber nur selten als zentrales Problem gottesdienstlicher Theologie erkannt und bedacht.

Die Problemstellung der Arbeit umreißt der Vf. mit einer Meditation zu Ex. 20,4ff (Bilderverbot) und als Kontrast Ex 32 (Verehrung des goldenen Kalbes). Daraus wird das Postulat erhoben, Gottesdienst solle sich „ein Bild von Gott machen". Das Gegenbild wäre ein Gottesdienst, in dessen Vollzug die Gemeinde sich selbst abbildet, sich selbst feiert (13). Der Gottesdienst nach Ex 20,4ff weist über sich selbst als kultische Veranstaltung hinaus: „Es geht darum, Gott in der Welt für die Welt nachzubilden, dadurch selbst ein Bild von ihm zu werden und zu bezeugen, als Gemeinde, als σῶμα Χριστοῦ. Gottesdienst schafft und wird selbst ein lebendiges Bild von Gott" (15).

Das 1. Hauptkapitel, „Gottesfrage und Gottesbild" handelt die Gottesfrage im vertikalen, horizontalen und im „kairologischen" Aspekt ab. Die Ausführungen über den vertikalen Aspekt der Gottesdienstproblematik resümiert Oe. in folgender These: „Der in seiner Offenbarung mit sich selbst einige Gott wäre zu erkennen 1. als die Voraussetzung des Gottesdienstes und 2. als die Krisis des Gottesdienstes" (31). Im horizontalen Aspekt der Gottesdienstproblematik unter-

scheidet er ebenfalls zwei Momente: „1. Christlicher Gottesdienst hat seinen Ort innerhalb profaner Geschichte: da Offenbarung Gottes an dieser Geschichte nicht ablesbar ist, feiert Gemeinde Gottesdienst ‚etsi Deus non daretur' (Bonhoeffer). 2. Da Offenbarung Gottes in profane Geschichte eingreift, kommt deren Todverfallenheit nicht mehr das letzte Wort zu. Dem verdankt und verpflichtet sich christlicher Gottesdienst" (52). Unter dem „kairologischen" Aspekt versteht Oe. das spezifische Verhältnis von Vertikaler und Horizontaler im Gottesdienst.

Das 2. Hauptkap. des Buches unter dem Titel „Gottesdienst" untersucht zunächst Gebet, Schrift und Predigt sowie das Abendmahl als gottesdienstliche „Elementaria". Sodann wird der gottesdienstliche Prozeß unter den Aspekten „Liturgie und Gestalt" sowie „Kultus und Ritus" abgehandelt. Der 3. Abschnitt „die Gemeinde im Gottesdienst" des 2. Hauptkap. wird unter den Stichworten Meditation, Information und Aktion abgehandelt. Die Erörterung des komplexen Themas klingt aus, ähnlich wie zu Beginn, in einer Meditation, und zwar zu Lk 24,13ff, der Emmausgeschichte.

Der Leser ist dankbar für die umfangreiche Literaturliste und das Namensregister, verzichtet aber ungern auf ein Sachregister.

Die Studie von Oe. darf den Anspruch auf Originalität erheben. Man kann durchaus den Befund akzeptieren, der den Autor bewegt, „daß in der Dogmatik die Gottesfrage eine breite, der Gottesdienst eine relativ geringe, daß hingegen in der praktischen Theologie der Gottesdienst eine zentrale, die Gottesfrage hingegen eine relativ bescheidene Rolle spielen" (18). Insofern kann man den Versuch des Autors, das systematisch-theologische Defizit in der praktisch-theologischen Gottesdienstdebatte unserer Tage (17) aufzuarbeiten, nur begrüßen. Für einen kath. Leser ist die Auseinandersetzung des Autors mit vielen modernen ev. Theologen über die Frage des Gottesbildes und des Gottesdienstes von hohem Interesse und Erkenntniswert.

Mit Gewinn liest man die Auseinandersetzung mit M. Buber (24) und die Charakterisierung des Barth'schen Gottesbildes als vertikale, des Moltmann'schen als horizontale Hypertrophie. Gern folgt man auch der kritischen Auseinandersetzung mit dem politischen Nachtgebet in Köln (125ff) und den Anfragen an allzu aktionistische Gottesdienste (134). Immer wieder erhält man beim Lesen dieses Buches weiterführende Denkanstöße. Dazu gehört z. B., was Oe. zur Interzessio des Geistes sagt, ebenso seine Ausführungen über den Zusammenhang von Schrift und Predigt (83–94) oder die Aussagen über den „gottesdienstlich zentralen Stellenwert des Abendmahls" (103).

Die Studie von Oe. weist aber nicht nur viele Vorzüge, sondern wirft auch Fragen und Schwierigkeiten auf. Nur schwer erschließt sich dem Leser der Gesamtzusammenhang des Gedankenganges. Bei den Ausführungen über den kairologischen Aspekt erhebt sich die Frage, ob mit den Vorüberlegungen des Autors zu den Begriffen κηρύσσειν, διδάσκειν und καιρός ein genügend tiefes Fundament gelegt ist, um von daher das Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde bestimmen zu können (vgl. 61). Weiter scheint es fragwürdig, im 2. Hauptteil das Abendmahl als gottesdienstliches Elementarium einfach neben das Gebet sowie Schrift und Predigt zu stellen. Die Feier des Abendmahls ist doch ein komplexer Vorgang, der sowohl Gebet als auch Schrift und Predigt enthalten kann. Wenig überzeugend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen über Taufe und Gottesdienst (107–109).

Das vom Autor gebrauchte theologisch-wissenschaftliche Vokabular scheint oft mehr als kompliziert. Die allzu häufige Verwendung biblischer Texte oder Wörter in ihrer Ursprache erschwert nicht nur das Lesen, sondern läßt auch fragen, ob sich der Autor dadurch nicht allzu oft der Mühe der Übersetzung oder Übertragung dieser Begriffe in die dt. Sprache entzogen hat. Auch zeugen Formulierungen wie „Das ‚Wie' in der Offenbarung als die ‚Wer'-Frage", „Das ‚Wie' in der Offenbarung als die ‚Wo'-Frage", oder „Das ‚Wie' im Gottesdienst als die ‚Was'-Frage" (vgl. Inhaltsverzeichnis) von keiner besonderen Kraft zur analytischen Begriffsbildung.

Daß sich in der Arbeit eines ev. Theologen auch Aussagen finden, die mit der kath. Theologie in Gegensatz oder in Spannung stehen, sei als eine Selbstverständlichkeit angemerkt (vgl. z. B. 88–94, 95, 96 Anm. 5, 105). Nachdenklicher stimmt, daß der Autor trotz einer Bereitschaftserklärung, vom kath. und orth. Gottesdienst lernen zu wollen (220 Anm. 54), in keiner Weise ernsthaft auf liturgietheologische Aussagen der Liturgiekonstitution des II. Vat. K. oder ökumenische Konsenspapiere eingeht. Es ist jedoch ein hoffnungsvolles Zeichen, mit welcher Intensität sich hier ein ev. Theologe einer lange vernachlässigten Frage zuwendet und dabei zu Ergebnissen kommt, die in vielen Punkten ökumenische Konvergenz aufweisen. So erwachsen aus dieser Arbeit die Desiderate, die Gottesfrage stärker in die Analyse der Krise der Liturgie einzubeziehen, dabei wesentliche Aussagen anderer Kirchen mitzuberücksichtigen und liturgietheologische Fragen noch intensiver in das ökumenische Gespräch aufzunehmen.

Vallendar Manfred Probst

Moeller, Dom Edmond (Eugène) O.S.B.: **Corpus Praefationum.** Étude préliminaire. – Turnholti: Typographie Brepols Editores Pontificii 1981. CXCIV u. 99 S. (Corpus Christianorum. Series Latina CLXL) kart. bfr. 2250.–

Der in der Rez. der Edition der Text- und Apparatbde (ThRv 78 [1982] 234f) angekündigte Einleitungsbd war bei Erscheinen der Besprechung bereits veröffentlicht.

M. erläutert ausführlich Wesen und Ursprung der lateinischen Präfationen (VIII–XXXIV), die einzelnen liturgischen Familien mit Beschreibung der benutzten Quellen (XXXIV–C), die nachträglich zu Praefationen umgeformten Weihe- und Segensgebete der Pontifikalien und Ritualien (C–CXVIII; auf der letzten S. Editionsregeln), eine Liste von Präfationen mit verändertem Anfang (CXIX–CXXIII) und dem liturgischen Kalender im weitesten Sinn, d. h. auch „Missae cotidianae", „Commune Sanctorum", „Missae votivae" u. a. (CXXIV–CLIII) mit den Verweisen auf die Nr. der Textbände, und eine Bibliographie, die zunächst (CLIV–CXC) die in den Kommentarbdn verwandten Sigel erschließt (die – kurz vor der Étude gedruckte – Edition des Gellonense durch A. Dumas mit Einführung und Registern von J. Deshusses – Rezension: ThRev 78 [1982] 409ff – ist nicht aufgenommen), eine für liturgische Studien sehr nützliche Hilfe über K. Gamber (CLLA) hinaus, und im zweiten Teil (CXC–CXCIV) einschlägige Studien erfaßt.

Im 2. Teil folgen dem kurz orientierenden Sigel-Verzeichnis (das den vier Bden als Faszikel beigegeben war) Indices der biblischen Zitate oder Allusionen (19–73) und der Autoren (patristische Texte, 75–88) und Addenda et corrigenda (89–91). Daß eine Verbalkonkordanz fehlt, ist verständlich.

M. darf des Dankens auch für die sicher höchst mühevolle Arbeit an diesem Bd gewiß sein.

Münster Emil J. Lengeling

Ziegert, Richard: **Der neue Diakonat.** Das freie Amt für eine missionarische Kirche – Bilanz einer französischen Bewegung 1959–1977. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 241 S. (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Bd 41). kart. DM 45.–

Den jüdischen Gesetzeslehrer Gamaliel mit seinem allbekannten im NT überlieferten Spruch vom Bleiben eines göttlichen und Vergehen eines nur menschlichen Werkes (Apg 5,38f) sollte man angesichts der Zweideutigkeit fast aller geschichtlichen – auch kirchengeschichtlichen – Zeitläufte nicht leichtfertig anführen. Ein besonders sprechendes Beispiel für dabei gebotene Vorsicht und Zurückhaltung ist wohl der mehr als ein Millenium währende faktische Verfall des Diakonenamtes in der lateinischen Kirche, welchem das Vat. II mit dem Artikel 29 seiner Kirchenkonstitution ein Ende setzen konnte. Dennoch gelang es dem Rez. nicht, den sich immer wieder aufdrängenden Gedanken an Gamaliels Diktum bei der Lektüre des vorliegenden Bdes, der sich mit einer speziellen Bewegung zugunsten der Wiedereinführung ebendesselben Diakonats beschäftigt, von sich zu weisen.

Es geht um die sog. „Communauté du Diaconat de France (CDF)", um Vorgeschichte, Entstehung, Entwicklung, Gedankengut und schließlich um den inneren und äußeren Auflösungsprozeß einer nicht-kirchenamtlichen Initiative zur Förderung des Diakonats in Frankreich, die stark von einem einzigen Mann namens René Schaller abhing und getragen wurde (143 Anm. 45) und mit dem Schwinden von dessen Interesse an der Sache auch selbst allmählich verschwand (223f).

Bis zum heutigen Tag stößt das Amt des Diakons bei Episkopat, Klerus und Kirchenvolk in Frankreich nur auf mäßiges Interesse, ist die Zahl der französischen Diakone relativ gering, und es hat den Anschein, als hätten Schaller und seine Freunde dem Diakonatsgedanken in ihrem Lande durch ihre Ideen und Bestrebungen einen Bärendienst erwiesen, weil sie damit bei vielen Verantwortlichen eher unangenehme Erinnerungen an Vergangenes als zuversichtliche Hoffnungen auf Künftiges weckten. Denn was sie wollten, war etwas ganz anderes als das, was den Konzilsvätern vorschwebte, auch etwas anderes als das, was etwa J. Hornef und die schon seit den 50er Jahren in Westdeutschland bestehenden Diakonatskreise anstrebten. Es ging der „Communauté" nicht um eine Wiederentfaltung des im Laufe der Jahrhunderte verkümmerten dreifachen hierarchischen Amtes der Alten Kirche zugunsten von Liturgie, Verkündigung und Caritas, sondern um „Mission", ein Schlagwort des reformerischen Flügels im französischen Katholizismus, seit dieser sich nach den 1905 erlassenen Gesetzen über die Trennung von Kirche und Staat seiner desolaten inneren Situation mehr und mehr bewußt geworden war (31–47). Es ging um eine Art Ersatz für die 1959 endgültig gescheiterte Arbeiterpriesterbewegung (48–66 u. 223), die als ihre Hauptaufgabe die einfache „Präsenz" Christi und der Kirche im entchristlichten französischen Arbeitermilieu begriffen hatte.

Dementsprechend wollte Schaller den französischen Diakon ebenfalls in keinerlei konkrete innerkirchliche Aufgabe und Funktion eingebunden wissen (153). Völlig frei sollte er sein zu einer totalen – wie auch immer gedachten – „Diakonie" am Menschen überhaupt zur Hervorbringung einer „neuen Welt" (153), der Umwelt durch Zivilberuf und Familienleben vollständig angeglichen, aber doch offiziell von der Kirche durch Weihe gesandt und vor der Gesellschaft dadurch legitimiert als vorbildlicher Christ: „Der Diakon nimmt die Bescheinigung der Kirchlichkeit, der Christusgemäßheit, durch den Bischof entgegen. Die von der Gemeinde bescheinigte humanisierende Kraft des Diakons wird kirchlich

für authentisch erklärt" (183). Nicht weniger als eine ernsthafte Alternative zum durch den Zölibat weltabgewandten Priester sollte er sein, das kirchliche Amt und die Kirche insgesamt im Sinne selbstloser und un-hierarchischer Diakonie an der Gesellschaft verändern: „Hier im neuen Diakonat ist nichts anderes zu sehen als eine neue Gestalt des ganzen (!) kirchlichen Amtes, Sakrament der wahren Humanität der Welt zu sein . . ." (183).

Das hat nun freilich mit dem Diakonat der Alten Kirche wenig zu tun. Lumen Gentium 29 und das Motuproprio „Sacrum Diaconatus Ordinem", Dokumente, welche an die altchristliche Ordnung anknüpfen wollen und nach denen die röm.-kath. Gesamtkirche sich ohne große Widerstände ausgerichtet hat, sprechen eine andere Sprache, ebenso der nach der liturgischen Tradition und den angeführten Normen ausgearbeitete neue Weiheritus. So liest sich Z.s Arbeit als Chronologie eines Irrwegs, der sich deshalb als Sackgasse erweisen mußte, weil er die grundlegende und unverzichtbare Rolle genuiner Überlieferung in der christlichen Kirche verkennt.

Z. nennt Schallers Ziel bereits im Titel einen „neuen", nicht etwa einen er-neuerten Diakonat, vermutlich ohne zu wissen, wie recht er damit hat. Nun wird es einem reformatorischen Autor deutscher Zunge niemand übelnehmen, wenn seinem Vorverständnis vom Diakonat das Gedankengut und das Werk J. H. Wicherns (1808–1881), des „Vaters" der deutschen evangelischen Diakonie, zugrunde liegt (vgl. 11; 23; 177 Anm. 126). Schon nachdenklicher stimmt es, wenn er sich allzu wenig bemüht, zu begreifen, was Katholiken meinen, wenn sie von Kirche, Eucharistie, Amt reden („Der CDF geht es . . . nicht um Kirchen, in denen Messe gelesen wird, sondern um den ‚Aufbau von christlichen Gemeinschaften'" (129 Anm. 46); „Diakone-Laien oder Hierarchiker (!?)" (157ff); „. . . die Eucharistie als formalisiertes Evangelium (!) ist doch wohl mehr eine innerkirchliche Angelegenheit geworden (?)" (159). Am meisten aber muß es verwundern, daß er Schallers Konzeption, die selbst von einer Einbindung des Diakons in die caritative bzw. diakonische Arbeit der Kirche abrückt (185f), so kritiklos hinnimmt, ja offensichtlich bewundert und ihren Niedergang bedauert. Allerdings muß zugegeben werden, daß es über weite Passagen hin unmöglich ist, Schallers und Z.s Gedanken voneinander zu unterscheiden, weil Dokumentation und Kommentar ineinander verschwimmen.

So sei es erlaubt, an dieser Stelle einige grundsätzliche Gedanken zum freien „Missions"-Diakonat im Sinne Schallers vorzulegen:

1. Wird die Diakonenweihe nicht zu bestimmten innerkirchlichen Aufgaben und Funktionen, sondern einzig und allein zu dem Zweck erteilt, einen Christen als solchen vor der Gesellschaft zu präsentieren, so stellt dies indirekt eine unerträgliche Geringschätzung des Laien und seines durch Taufe, Firmung und Teilnahme an der Eucharistie in unübertrefflicher Weise realisierten und öffentlich manifestierten Christseins dar. Haben die sakramentalen Akte der christlichen Initiation ihre Zeichenhaftigkeit und Signalwirkung auf die Öffentlichkeit verloren, so muß darüber nachgedacht werden, auf welche Weise diese wiederhergestellt werden können. Man muß sich fragen, wie wohl Laienchristen des Altertums von der Qualität eines Justin, Tertullian, Klemens von Alexandrien oder Prudentius etwa auf folgenden Satz reagiert hätten: „An die Stelle halbverantwortlicher Repräsentation Christi durch den Laien tritt die aktive vollverantwortliche Repräsentatio Christi des Diakons" (155). Gerade einen theologisch und kirchlich interessierten Franzosen hätte allein schon die Lektüre von Y. Congars aufsehenerregendem Werk „Jalons pour une théologie du laicat" (dt. Titel: Der Laie) von der Unsinnigkeit solcher Gedanken überzeugen müssen.

2. Die gesellschaftliche und missionarische Unwirksamkeit des zölibatären Priesters soll durch den nicht-klerikalen, weil nicht-zölibatären Diakon aufgefangen werden. In dieser These offenbart sich in erschreckender Weise, daß als Proprium des Priesters weniger sein kirchliches Amt, als vielmehr die damit nach geltendem kirchlichen Recht obligatorisch verbundene ehelose Lebensweise angesehen wird (vgl. 171 Anm. 185). Die logische Folge daraus ist, daß mit der Zölibatsverpflichtung des Priesters auch die Existenzberechtigung des Diakons fiele. Ein Blick auf die frühe Geschichte der ungeteilten Gesamtkirche wie auf die Praxis der heutigen östlichen Kirchen katholischen wie orthodoxen Bekenntnisses zeigt, daß beide Vorstellungen nur aus sturem Unverstand erwachsen und sich halten können. Bischof, Presbyter und Diakon sind sakramental geweihte Amtsträger, gehören zur Hierarchie, zum Klerus, ob sie nun zum zölibatären Leben verpflichtet sind oder nicht, wie andererseits einen Laien nicht die Wahl eines asketischen Lebens zum Kleriker macht, sondern einzig und allein die Ordination. Es muß wiederum verwundern, daß das gerade von französischen Theologen eifrig betriebene „Ressourcement" – immer noch ist J. Colsons Buch „La fonction diaconale aux origines de l'Eglise" (Paris 1960) der bedeutendste Beitrag zur Erforschung des vornizänischen Diakonats! – davon nicht längst schon allgemein überzeugen konnte.

3. Der folgenreichste Fehler an Schallers Vorstellung scheint aber dennoch anderswo zu liegen, nämlich in der ständigen Verwechslung von Diakonat und Diakonie. Damit bleibt er freilich nicht allein. Der alte Wichern und seine Schüler stehen ihm hier ebenso zur Seite wie die nachvatikanischen Architekten des deutschen Caritas-Diakonats. Kein Einsichtiger wird bestreiten wollen, daß die Diakonie untrennbar zum Diakonat gehört. Aber sie ist keine Besonderheit des Diakonats. Vielmehr offenbart sich jedes kirchliche Amt und christliche Existenz überhaupt ihrem Wesen nach als – unterschiedlich zu übende – Diakonie. Jede Seite des NT legt Zeugnis dafür ab. Die Besonderheit des Diakonats kann also nicht in der Aufgabe der Diakonie als solcher, sondern muß in seiner spezifischen Art der Diakonie liegen. Zweierlei mag maßgeblich zur falschen Identifizierung von Diakonat und Diakonie beigetragen haben. Zum einen wird die Einsetzung der Sieben zur „Diakonie der Tische" wie sie Apg 6,1–7 berichtet, immer noch unreflektiert als Gründungsakt und bleibende Norm des Diakonats betrachtet. Dabei hat der Exeget P. Gaechter (Die Sieben, in: ZkTh 74 [1952] 129–166) schon vor 30 Jahren davon überzeugen können, daß dies zu Unrecht geschieht, und damit einen alten, lange Zeit abgerissenen Traditionsstrang wieder aufgenommen, als dessen Hauptverfechter der Kirchenvater Johannes Chrysostomus († 407) anzusehen ist. Dieser konnte sich mit seiner zur Stelle gegebenen Erklärung (Hom XIV in Act, in: PG 60,116), die Sieben hätten eine Aufgabe sui generis übernommen und nichts mit den Diakonen der Kirche zu tun, bei den byzantinischen Theologen und Kanonisten durchsetzen und damit den ostkirchlichen Diakonat vor einer ähnlichen Entwicklung wie im Westen bewahren. Zum anderen hat das Vat. II durch ein verstümmeltes Zitat im ersten Satz von LG 29 Öl aufs Feuer gegossen: Der Diakon werde ordiniert nicht „ad sacerdotium, sed ad ministerium". Durch die Unterdrückung des anschließenden Genitivs „episcopi", welcher in der herangezogenen Traditio Apostolica des Hippolyt von Rom (Kap. 8: De diaconis) den Terminus „ministerium" näher bestimmt, wurde die alte protestantische Gleichsetzung von Diakonat und Diakonie auch der katholischen Theologie und Kirchenpraxis nahegelegt und gleichzeitig das Spezifikum des altkirchlichen Diakonats verwischt: Der Diakon übt seine Diakonie in der Unterstützung des Bischofs als der Vorsteher einer Ortsgemeinde. Denselben Dienst – so ist folgerichtig anzufügen – hat er einem Presbyter zu leisten, wenn dieser den Bischof in dessen priesterlicher Vorsteherfunktion vertritt. Mit anderen Worten: Der Diakon ist ein Pastoralassistent, der durch Handauflegung und Gebet des Bischofs in seinen Dienst eingesetzt ist. So ist das Spezifikum der Diakonie eines Diakons eindeutig durch älteste kirchliche Tradition bestimmt. Ihre biblischen Wurzeln sind weniger in Apg 6,1–7, als vielmehr in Phil 1,1 und 1 Tim 3,8–13 zu suchen, wo das gemeindliche Zusammenwirken zwischen Vorstehern und Diakonen bereits belegt ist. Die Abhängigkeit des Diakons von Bischof und Presbyter als „manichäische Hörigkeit" (172) zu kennzeichnen, zeugt jedenfalls nicht nur von sachlicher Verzerrung, sondern auch von schlechtem Geschmack.

René Schaller hat einen Holzweg beschritten, der ihm wohl selbst am Ende als solcher zu Bewußtsein gekommen ist. Z. hat ihn nachgezeichnet, offenbar ohne ihn als solchen zu erkennen. Was beide bei ihren Bemühungen vermissen lassen, ist ein klares Bewußtsein von der unverzichtbaren Verankerung kirchlichen Glaubens, Handelns und Denkens in der genuinen gesamtchristlichen Überlieferung.

Würzburg Peter Plank

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. – Hrsg. von Josef Mayer-Scheu und Rudolf Kautzky. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht/Herder 1980. 180 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 4) kart. DM 23.80

Die Veröffentlichung geht zurück auf eine Tagung vom Juni 1977 mit dem Thema „Die Sorge um den Kranken", veranstaltet von der Katholischen Ärztearbeit Deutschlands und der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Krankenseelsorger Deutschlands. Als Anliegen des Kongresses und der Veröffentlichung benennen die Hrsg. den „Brückenschlag zwischen den therapeutischen und seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes im heilenden Handeln aller im modernen Krankenhaus" (7).

Einleitend referiert W. Böker über „Sprache, Ursachenkonzepte und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit" (9–22). H.-Chr. Pieper, der an der genannten Tagung nicht teilnahm, berichtet mit reichen Fallbeispielen über

„Kranksein – Erleiden und Erleben. Erfahrungen von Krankenhausseelsorgern im Umgang mit Patienten" (23–39). H. Schipperges behandelt historisch „Die Entwicklung der ‚Cura' im Verständnis der therapeutischen Dienste" (40–55). R. Kautzky bemüht sich als Chefarzt in erhellender und menschlich überzeugender Weise um „Die Antwort der Therapeuten" (56–73). Den ausführlichsten Beitrag liefert J. Mayer-Scheu „Vom ‚Behandeln' zum ‚Heilen'. Die Aufgabe von Theologie und Seelsorge im Krankenhaus" (74–180). Allen Beiträgen bzw. Kap. sind sehr lange Literaturlisten beigestellt.

Gemäß der Intention der pastoralanthropologischen Reihe mit dem Titel „Sehen – Verstehen – Helfen" sollen überlegende Sichtungen und Klärungen für die Mitarbeiter im Krankenhaussystem vorgelegt werden. Wie im Genus dieser Veröffentlichungen üblich, findet sich Kritisch-Erhellendes, Maniristisches, bewegend Bekenntnishaftes und wild Ausgebreitetes nahe beieinander.

In besonderer Weise beeindruckt der Ernst, mit dem R. Kautzky seine Überlegungen zum Arzt als Reparateur vorträgt, über die Folgen der hierarchischen Struktur im Krankenhaus referiert und fragt, wie den Therapeuten zu helfen ist. Davon betroffen werden hoffentlich nicht nur seine ärztlichen Kollegen mit selbstkritischen Überlegungen reagieren, sondern auch die Theologen und Seelsorger. Denn im Kern der kurzen Überlegungen des Arztes über die schwierige Position des Krankenseelsorgers steht der ernst zu nehmende und deshalb erschütternde Satz: „Das, wofür er eintritt, nämlich das Christentum, wird leider häufig auch von ihm selbst verkannt." Das Fazit sagt er im Understatement über die Rolle des Seelsorgers im Krankenhaus: „Es ist für alle so eine etwas peinliche Sache" (67). Die Veröffentlichung zeigt erneut an, in welchem Maße Theologie, besonders die Theologische Ethik, und die pastorale Ausbildung vor Alltagsaufgaben gestellt sind, die bislang noch nicht hinreichend als solche eingestanden wurden.

Bochum Hans Kramer

Hilfe in Krisen. Wege und Chancen einer personalen Krisenintervention. Hrsg. und eingeleitet von Heimo und Susanne Gastager. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 136 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 6) kart. DM 22.–

In diesem Buch ergreifen Ärzte und Seelsorger das Wort, um aus grundsätzlicher Besinnung und praktischer Erfahrung Wege zu weisen zum rechtzeitigen Erkennen, wirksamen Vorbeugen und hilfreichen Handeln; in Lebenskonflikten und in ihren akuten Folgen, den Krisen.

Der ursprüngliche, hippokratische Sinn der Krise als Gipfel und Wende einer Krankheit wurde 1944 von Lindemann auf die „depressiven Krisen von Hinterbliebenen", 1964 von Caplan auf die „Konfrontation eines Individuums mit einer problematischen Situation" und später „auf alle psychischen Störungen" erweitert. (68f).

Caplan teilte 1964 die Krisen in 4 Phasen ein, die Dr. med. Kulesa (Wien) referiert:

In der 1. Phase versucht ein belasteter Mensch seine Probleme durch gewohnte Verhaltensweisen zu lösen.

In der 2. Phase erkennt er sein Unvermögen bei diesen Bemühungen,

in der 3. Phase erlebt er seine Belastung als Notfall und mobilisiert alle eigenen Kräfte, bis er

in der 4. Phase, der vollen Krise, die Wirklichkeit nur noch verdrängen und in einem chaotischen Erleben sein Verhalten nicht mehr steuern kann.

Auch schwere seelische Krisen, abnorme Reaktionen und Notfälle, die sich in der biologischen Ebene (z. B. Reifungskrisen), in der psychischen Ebene (psychosomatische Krisen) und in der sozialen Ebene abspielen können, pflegen nur kurzzeitig, nämlich Tage bis längstens sechs Wochen zu dauern (72f).

Je nach der Ebene der Krisen sind unterschiedliche Berufsgruppen, aber auch Familienangehörige zum Helfen berufen, z. B. bei den biologischen Krisen die Ärzte, bei den psychosomatischen die ärztlichen Psychotherapeuten, bei den „psychosozialen" Krisen auch Schwestern, Lehrer, Psychologen und Seelsorger usw. (74ff).

Unter den verschiedenen Erscheinungsformen der Krisen kommt den Entwicklungs-Krisenzeiten (z. B. in der Pubertät, im Klimakterium u. a.), den depressiven und suizidalen Krisen sowie den häufigen psychosomatischen Krisen neben den Partnerschaftskrisen eine hervorragende Bedeutung zu (77ff).

Die Gefahren eines Ableitens in Abhängigkeit (bes. den Alkoholismus), in Chronifizierung und Suizid fordern dringend fachkundige „Krisenintervention", für die Dr. med. G. Sonneck (Wien) erfahrene Hinweise gibt. In der Krisenhilfe ist ein aktives Vorgehen mit „direkter Beratung, Therapie usw." unerläßlich (96). (Die verbreitete Gesprächstherapie ist hier, auch nach den Erfahrungen des Rez., nicht geeignet.)

Sonneck fordert mit Recht eine genaue Diagnose der Eigenart, der Phase und der Schwere einer Krise. So dürfen in der Schockphase etwa die Betroffenen nicht allein gelassen werden. Ratsuchende darf man nicht weiter verweisen! (98–99). Gruppentherapie, auch Selbsthilfegruppen leiten dann über zu der „Phase des Nachkontaktes" mit neugewonnener Selbständigkeit (101–103).

Einer weiteren Komplikation hat Dr. med. M. Biebl (Salzburg) in seiner Arbeit über „Aspekte zur pathologischen Trauer" mit Recht die Aufmerksamkeit der Leser zugewandt; denn nicht bewältigte Trauer hemmt die Entwicklung der Persönlichkeit und beeinträchtigt die Partnerschaftsbeziehungen und die Erziehung. Er unterstreicht die Bedeutung des „Glaubens an ein Weiterleben nach dem Tod" (54) und „der Vorstellung von dem Sinn des Lebens" (58), ohne daß diese wichtigen, durch lebendige Beispiele begründeten Probleme in dem Buch die gebührende seelsorgerische Antwort finden.

Dr. med. W. Ruff (Wittgenstein) wendet in seinem Beitrag über „offene und verdeckte Krisenabläufe" seine Aufmerksamkeit auch den eigenen Krisen der Krisenhelfer zu (41–49), die zur beruflichen Ausbildung und dem „guten Willen" auch die persönliche Eignung mitbringen müssen (49–51).

Der Hrsg., Prof. Dr. med. H. Gastager, bestätigt mit seinem Bericht über die Kriseninterventionsstelle in Salzburg die gleichen, lehrreichen Erfahrungen dort (seit 1975), die der Rez. seit 1956 in Berlin sammeln konnte: So forderte er die enge Zusammenarbeit zwischen Telefonseelsorger und Psychiatrie in der Krisenhilfe und erkennt die Bedeutung einer echten „pastoralen Krisenintervention", der eigentlich einige Beiträge dieses Buches gewidmet sein sollten (105–110).

Was hier aber als vermeintliche Seelsorge oder (scheinmodern) als pastorale „Intervention" und „Kommunikation" angeboten wird an „Selbstfindung", „Encounter-Therapiegruppen", „Körperkontakt" (sich „wärmend um den am Boden liegenden [Teilnehmer] legen . . .) (so daß er „plötzlich . . . sexuelle Wünsche hatte" 18), sich mit dem „Rückgrat auf . . . einen Besenstiel legen" und dabei „in den Schmerz hineinatmen" (sic!) (20). – Das alles widerspricht eben der in keiner Weise beherzigten Forderung des Buches, „der Pfarrer sollte einer eigentlichen Rolle als Seelsorger treu bleiben" (118).

In den theologischen Teilen lehrt das Buch „gruppenzentriertes . . ." und „institutionszentriertes Vorgehen" mit „Prozeß-", „Prägnanzhöhe", „Interaktionsmustern", „paradoxen Intentionen", „Double-bind-Botschaften", „inkongruenten Mitteilungen", mit „kognitiver Integration", „Sensibilität", „Expressivität" und „Flexibilität" (126, 127).

Von den Möglichkeiten christozentrischer Seelsorge aber zum Bewältigen von Lebenskrisen, besonders der häufigsten in Liebe, Ehe und Sexualität oder von den Berufskrisen der kirchlichen Amtsträger (die S. 114 zwar genannt, aber nicht behandelt werden), schweigt das Buch.

Würde die Aufgabe ausschließlich lauten, dieses Büchlein zur „Pastoralanthropologie" zu beurteilen (der Rez. würde diese Reihe lieber unter dem Titel sehen: Seelsorge und Menschenkunde), dann wäre nur insgesamt die Frage zu stellen: Warum sind nicht einfach die theologischen Beiträge fortgeblieben? Das Büchlein wäre dann einheitlicher, wesentlich wertvoller und nicht zuletzt billiger.

So aber regt das Buch stellvertretend für eine größere Zahl von Büchern über „Pastoralanthropologie" zu einer grundsätzlichen Besinnung an: Jeder Werbungspsychologe weiß: Wer etwas verkaufen will, betont nicht, was er auch anzubieten hat wie andere, sondern er hebt hervor, welche einzigartig wertvolle Ware er zu bieten hat, die es nirgends sonst gibt.

Viele Bestrebungen kirchlicher Arbeit muten mich an, wie das unermüdliche Betonen: „Wir sind auch dabei": nämlich beim Umweltschutz und bei der Politik, bei Popkonzerten und (hier im Blick auf die Krisenhilfe) bei der Gesprächstherapie und Encountergruppen, bei der Gestalttherapie und beim Sensitivity-Training.

Der Rez. sähe lieber in den Vordergrund gestellt: Biblische Seelsorge kann zur Krisenhilfe einen Beitrag leisten, den es nirgend sonst gibt: Wir predigen „Christus, den Gekreuzigten", helfen zur Vergebung untereinander und damit zur Befreiung von den vielen echten Schuldgefühlen, zu einer Wandlung, die dem Leben Halt und Sinn verleiht, einem persönlichen Herrn, zu dem man in Ängsten beten kann, einer ewigen Heimat, die noch in Todesnöten ein leuchtendes Ziel vor Augen stellt. Tacke nannte diese not-wendige Seelsorge kurz und treffend: „Glaubenshilfe als Lebenshilfe", und wir fügen hinzu: auch als „Krisenhilfe".

Solche Partner wünschen sich die meisten mir bekannten Ärzte. Das wurde auch am Tage der Niederschrift dieser Zeilen deutlich, als sich Ärzte und Seelsorger zum Vorbereiten einer Ausbildungstagung für Seelsorger in Regensburg für Ende Oktober 1983 zusammengefunden hatten.

Berlin Klaus Thomas

Tischner, Jozef: **Ethik der Solidarität.** Prinzipien einer neuen Hoffnung. (Aus dem Polnischen übersetzt von R. u. E. Schleicher). – Graz, Wien, Köln: Styria 1982. 160 S. Kart. DM 19.80

Gehen wir auf eine total verwaltete und durch Massenmedien perfekt manipulierte Gesellschaft zu, die durch Beseitigung der Entscheidungsfreiheit schließlich auch die Ethik überflüssig werden läßt?

Die Entwicklung in den totalitären Staaten des sozialistisch-marxistischen Ostblocks bestätigt diese apokalyptische Vision gottlob nicht. Der gefährdete Mensch entwickelt körperliche, aber auch geistige Abwehrkräfte, sobald er vom Untergang bedroht wird. Das Bewußtsein der Solidarität wird lebendig, das in Zeiten des Wohlstandes verkümmert.

Ein Zeugnis dieser Hoffnung in äußerster Bedrängnis ist die „Ethik der Solidarität" des polnischen Philosophen und Priesters J. Tischner. Für die unabhängige Gewerkschaft ‚Solidarność', die am 31. August 1980 staatlich anerkannt, seit dem 13. Dezember 1981 durch das Militärregime verfolgt und später offiziell aufgelöst und verboten wurde, war er der geistliche Berater. T. bietet in seiner Ethik Anleitungen praktischen Handelns, aber darüberhinaus – wie der Untertitel bereits erkennen läßt – „Prinzipien einer neuen Hoffnung". Zum Entstehen und zur Bedeutung seines Werkes schreibt der Vf. selbst:

„Der Text entstand in einer drängenden Zeit und war eine spontane Antwort auf das, was geschieht. Ich wollte nach Möglichkeit die Pflicht eines christlichen Philosophen erfüllen und die Ereignisse mit dem Licht der Weisheit, das sich in den Worten der Philosophen findet, begleiten. Ich wollte weder zu etwas aufrufen noch etwas festlegen, noch zu etwas aufmuntern. Ich wollte nur die eben entstehende geistige Wirklichkeit beschreiben. Das Leben ist klüger als die Menschen, auch das Leben der Geschichte. Die Geschichte lebt dadurch, daß sie das menschliche Gewissen aufweckt und auf diesem Weg den sich herausstellenden Bedürfnissen entsprechend ein Ethos entwickelt. Zuerst kommt das Ethos. Es wirkt auf die Menschen, damit sie ihm entsprechend reden und handeln. Unsere Pflicht ist es zuzuhören. Ich habe es gewagt, einen Schritt weiterzugehen und dieses Ethos zu beschreiben" (140f).

T. hat mehr „gewagt", als Gegebenes nur „zu beschreiben". Er hat es unternommen, das neu Aufbrechende aus christlicher Sicht kritisch zu interpretieren und dadurch zu normieren. Das wird schon im ersten Beitrag „Solidarität der Gewissen" (9–14) deutlich. Im polnischen Original ist den Ausführungen, die eine Predigt wiedergeben, der Evangeliumstext Lk 18,1–8 vorangestellt, der in der deutschen Ausgabe fehlt. Die wichtigsten Verse 7 und 8 werden jedoch im Text zweimal wiederholt:

„Sollte Gott seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm rufen, etwa nicht zu ihrem Recht verhelfen, sondern zögern? Ich sage euch: Unverzüglich wird er ihnen ihr Recht verschaffen. Wenn aber der Menschensohn kommt, wird er dann auf der Erde noch Glauben antreffen?" (9f u. 14).

Das Fundament also, auf dem T. die „Ethik der Solidarität" gegründet wissen will, ist der christliche Glaube. Der Glaube ist die Garantie für die Richtigkeit und für den Erfolg dieser Ethik, bis in den sozialen und politischen Bereich hinein. Die Trennung, die Max Weber zwischen privater Gesinnungsethik und politischer Verantwortungsethik gewahrt wissen wollte, vollzieht T. nicht. Aber er bleibt sich der Spannung zwischen privaten Anliegen und öffentlichem Interesse vollauf bewußt. Auch das entspringt seinem Bestreben, den Forderungen des Evangeliums gerecht zu werden. In diesem Licht wird das Grundwort „Solidarität" folgendermaßen definiert:

„Solidarität, die vom Buchstaben und vom Geist des Evangeliums kommt, braucht keinen Feind oder Gegner, um stark werden und sich entwickeln zu können. Sie wendet sich an alle und nicht gegen irgend jemanden" (11).

Vergegenwärtigt man sich die polnische Wirklichkeit, so wird die Größe der Forderung deutlich: Verachtung oder gar Rache am politischen Gegner sind ausgeschlossen (s. Punkt 17. „Gegner", 125–129). T. begründet diese Haltung auch durch folgenden Appell an die Einsicht:

„Ein Handeln nach dem Grundsatz der Vergeltung vermehrt die Anzahl der Gräber, trägt jedoch nichts zum Wachsen der Wahrheit bei" (125).

Kennzeichen einer jeden Diktatur ist die Verlogenheit. Nur die Wahrheit kann frei machen. Darum schreibt T. begeistert:

„Wir erleben heute einen ungewöhnlichen Augenblick. Die Menschen reißen ihre Masken vom Gesicht. Aus der Asche und dem Vergessen steigt ihr Gewissen empor. Heute sind wir diejenigen, die wir in Wirklichkeit sind" (12).

Im „Verlassen der Verstecke" (21) sieht T. bereits den Anfang eines Dialogs (vgl. Punkt 1. „Dialog", 21–25). Die Bedeutung des Dialogs kann nicht überschätzt werden:

„Ein authentischer Dialog bewirkt im Leben der Menschen, der Gesellschaft eine richtige Revolution ... Ein Dialog gibt den Dingen ihr eigentliches Gesicht wieder" (22).

Als Dialog bzw. als Gespräch betrachtet T. auch die Arbeit (vgl. Punkt 3. „Arbeit", 26–31), die durch Aufrichtigkeit gekennzeichnet sein soll. Der westliche Beobachter des Ostblocks kann nicht verstehen, warum die wirtschaftliche Lage in allen sozialistisch-marxistisch regierten Ländern konstant schlecht bleibt. T. legt seinen Finger auf einen wesentlichen Mangel, indem er die ‚Verlogenheit' des gesamten Produktionsprozesses anprangert. Hier kommen originelle und fruchtbare Gedanken zum Tragen: „Eine Arbeit, die lügt, heißt Ausbeutung" (31). Das wichtige Kap. „Arbeit" wird in den nachfolgenden Beiträgen „Ausbeutung" (32–37), „Leiden" (38–43) und „Illusion" (44–50) weitergeführt. Schon darin wird die Bedeutung der Arbeit für eine „Ethik der Solidarität" sichtbar. Im Kap. „Leiden" (Punkt 5., 38–43) heißt es:

„Ausbeutung der Arbeit bedeutet Mißbrauch der Arbeit. Ein ausgebeuteter Mensch ist ein mißbrauchter Mensch ... Die Ausbeutung richtet sich gegen den guten Willen des Menschen, und zwar derart, daß sie ihn verachtet, erniedrigt und an ihm Verrat übt ... Nicht Hunger, nicht Übermüdung, nicht physische Erschöpfung sind das Schlimmste. Am schlimmsten ist der Hauch jenes finsteren Verrats, der sich auf jeden Arbeitstag, auf jede Arbeitsstunde legt" (39, 41, 42).

In der Wissenschaft (vgl. Punkt 7., 51–58) besteht die Ausbeutung darin, „daß man ihm (dem Gelehrten) nicht gestattet, bis zum Ende ein Gelehrter zu sein" (57), d. h. der Wahrheit kompromißlos zu dienen. Ähnlich verhält es sich mit der Kunst (vgl. Punkt 8., 59–65). Sie wird ausgebeutet, wo man den Künstler zwingt zu einem „Schaffen unter Druck, ohne Wahlfreiheit und Inspiration" (65).

Auch die weiteren Punkte, auf die hier nicht mehr eingegangen werden soll, verdienen die Aufmerksamkeit des Lesers. Auf dem Umschlag der broschürten dt. Ausgabe stehen die Worte: „Polen steht heute für die Welt. Eigentlich geht es um uns, eigentlich steht unsere Zukunft auf dem Spiel".

Augsburg Joachim Piegsa/Wojciech Boloz

Wißmann, Hans: **Sind doch die Götter auch gestorben.** Das Religionsgespräch der Franziskaner mit den Azteken von 1524. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 155 S. (Missionswissenschaftliche Forschungen Bd. 15) kart. DM 24.–

Der Titel des Buches ist dem resignativen Ausspruch „Wir sind Untertanen, wir sind vergänglich, wir sind sterblich; laßt uns denn sterben, laßt uns denn zugrundegehen, sind doch die Götter auch gestorben" (79) aztekischer Priester entnommen und kennzeichnet die historische Umbruchsituation in den Jahren unmittelbar nach der Eroberung und Zerstörung des aztekischen Reiches durch Cortés.

U. a. von ihm erbeten und von Kaiser und Papst gesandt, erreichten am 12. Juni 1524 unter Führung des Martin de Valencia zwölf Franziskaner die neuerrichtete Hauptstadt Mexico. Noch im gleichen Jahr fand zwischen ihnen und aztek. Vornehmen und Priestern ein Religionsgespräch statt, das Bernardin de Sahagun, der am Gespräch nicht beteiligt war, vierzig Jahre später nach den Protokollnotizen in aztek. und span. Sprache aufzeichnete. Diese ‚Colloquios', in der älteren Literatur auch als ‚Confabulationes' (‚vertrauliche Unterredungen') bezeichnet, die nur als Fragment erhalten sind (1. Hälfte des 1. Buches), bilden den Gegenstand des vorliegenden Werkes.

Allerdings (und leider) beschränkt sich der Vf. auf eine religionsgeschichtliche und -wissenschaftliche Fragestellung unter Ausklammerung der theologischen und weitgehend auch der historischen. Sicher wird die theologische Auseinandersetzung dadurch erschwert, daß gerade der Teil der ‚Colloquios' nicht erhalten ist, in dem die Franziskaner ‚katechismusartig' die Glaubenslehre voll entfalten (21). Aber der Verzicht auf eine ausführlichere Auseinandersetzung mit theologischen und historischen Aspekten läßt doch einige Fehleinschätzungen durch den Leser zu, die der Verweis auf andere Literatur nicht verhindern kann.

Einem einleitenden Kap. (17/41) über die span. Teilnehmer am Gespräch und der Entstehung der ‚Colloquios' folgt ein kommentierender Überblick (41/100) über den Inhalt der erhaltenen Kap. und der Versuch einer Rekonstruktion (100/112) der fehlenden Kap. anhand der überlieferten span. Kapitelüberschriften.

In dem Überblick stellt der Vf. vor allem die Vorgehensweise der Franziskaner im Gespräch mit den Azteken dar, in welchen Worten und Bildern sie ‚Herkunft und Wesen des Gotteswortes' die ‚Gotteslehre' etc. zu vermitteln suchen, möglichen Einwänden der Azteken zuvorkommen und deren Glauben als falsch erweisen. Deutlich wird auch, daß sich die Franziskaner nicht eigentlich mit der aztek. Religion auseinandersetzen, sondern nur dann an aztek. Vorstellungen anknüpfen, wenn den Azteken dadurch der Zugang zum Christentum erleichtert werden kann. Wenngleich die Franziskaner die aztek. Religion als Krankheit erkennen und diese nicht durch ‚Brennen' und ‚Schneiden', sondern durch ‚Diagnose' und ‚Therapie' heilen wollen (9/10), so scheitert dieses Vorhaben am Mangel tatsächlicher Auseinandersetzung mit den Erscheinungsformen der aztek. Religion, wobei sich die Frage stellt, wieviel sie davon so unmittelbar nach ihrer Ankunft wissen konnten. Eine Quelle für eine aztek. Religionsgeschichte sind die ‚Colloquios' daher nicht, wie der Vf. zu Recht feststellt.

Zunächst betonen die Franziskaner ihre Menschlichkeit und Sterblichkeit und begegnen damit der Ansicht der Azteken, in den span. Ankömmlingen die Gefolgsschar des wiedererwarteten Gottes Quetzalcoatl (= Cortés) zu sehen (42f).

Die Schwierigkeiten der Franziskaner, bei der folgenden Darlegung des christlichen Glaubens zu entscheiden, „wann ein (den Azteken) unverständliches ... Fremdwort gewählt wurde und wann man sich auf das gewagte Gebiet der Übersetzung in aztekische Begriffe mit ihren inhärenten kulturellen und religiösen Bedeutungen begab", bezeichnet der Vf. als „terminologische Gratwanderung" (45/6) und führt dazu einige Beispiele an. In der Tat hat u. a. der Versuch, aztek. Begriffe mit neuen Inhalten zu füllen, zu Mißverständnissen, zu falschen Assoziationen geführt, etwa wenn mit dem Begriff ‚teotl' sowohl der chistliche Gott als auch die von den Franziskanern als Teufel oder Dämonen erwiesenen aztek. Götter bezeichnet werden (67) oder durch die Verkürzung des Erlösungswerkes Christi um die Auferstehung dieses als Opfertod mit den Menschenopfern der Azteken in Verbindung gebracht werden kann (62f). Andererseits gelingen den Franziskanern durchaus verständliche Bilder, wenn sie die aztek. Götter als die im Engelkampf Unterlegenen darstellen, die jetzt als Teufel die ärgsten Feinde des Menschen sind (89ff).

In einem letzten Kap. (112/35) kommt der Vf. zur „Beurteilung der ‚Colloquios' als Beispiel für ein Religionsgespräch', in dem er deren Bedeutung als Quelle für die Religionswissenschaft erweist.

Über die Erarbeitung der kennzeichnenden Merkmale eines Religionsgesprächs (u. a. Frage der Authentizität) gelangt er zu einer zusammenfasssenden Darstellung der Intentionen der Gesprächsteilnehmer: auf der einen Seite der Versuch, die Azteken von Warheit und Wert der christlichen Botschaft mit dem Ziel der Konversion zu überzeugen, auf der anderen Seite der Widerstand gegen diese Botschaft, um außer der nationalen Souveränität durch Aufgabe der traditionellen Religion nicht auch noch den Verlust der persönlichen Identität zu erleiden (124/7). Die gemeinsame Basis, auf der das Gespräch überhaupt erst ermöglicht wurde, war die Anerkenntnis der ‚Warheit der (jeweiligen) Religion', d. h. der Existenz und Wirklichkeit (132), wobei der Begriff ‚Religion' (seitens der Franziskaner) sehr weit gefaßt und das Zentrum beider Religionen nicht identisch war: hier Theologie als spekulative Reflexion der religiösen Wirklichkeit, da die ‚Kontinuität der Tradition' (133/4). Denn anders als die Franziskaner konnten die Azteken über ihre Religion nicht als eine eigenständige Größe reden; sie ließ sich nicht aus dem kulturellen, politischen, ja alltäglichen Leben isolieren. Deshalb, und darin ist ein Grund für das Scheitern des Gesprächs zu sehen, mußten die Azteken an ihrer Religion festhalten, auch wenn sich ihre Götter als nicht mächtig genug erwiesen hatten, die Niederlage der Azteken zu verhindern.

Die schwierige Situation der Franziskaner wird auch deutlich in ihren Widersprüchen. Einerseits sagen sie, die Azteken könnten aufgrund ihres Polytheismus keine Kenntnis von dem einen und wahren Gott haben (42, 49 u. ö.), andererseits stellen sie die Niederlage der Azteken als Bestrafung für die Beleidigung (in Form des Polytheismus etc.) dieses Gottes hin (49f, 54). Auch die Gegenüberstellung des guten und wahren Gottes den grausigen Götzen – die Menschenopfer fordern – verliert an Glaubwürdigkeit: ist es doch der Zorn dieses guten Gottes, der in Form der Conquista über die Azteken hereinbrach. Zwar versuchen sich die Franziskaner von der Conquista bzw. deren Greueltaten zu distanzieren (was möglicherweise aufgrund dieser nonkonformen Haltung zum Druckverbot der ‚Colloquios' führte), was jedoch nicht gelingen konnte: schließlich erfolgte die Eroberung und Unterwerfung im Namen und Auftrag der katholischen Könige; und gerade für die Spanier des beginnenden 16. Jh.s waren Kirche und Staat noch eine Macht. – Von daher ist auch eine Trennung zwischen Kirchen- und Profangeschichte nicht gerechtfertigt. – Auch die Franziskaner erkannten ja die Notwendigkeit der Vernichtung der aztek. Religion zur Sicherung sowohl der span. Macht als auch des jungen Christentums an. Dazu kam die Stellung der Azteken: Noch bevor sie überhaupt entdeckt waren, wurden sie vom Papst zu span. Untertanen erklärt und waren dadurch nicht irgendwelche Heiden, sondern – etwas überspitzt formuliert – zu Ketzern in einem kath. Land geworden. – Die indifferente Haltung der Franziskaner zur Conquista wird vollends deutlich, wenn sie den Azteken den Untergang bzw. die Vernichtung im Falle der Nichtkonversion androhen, zumal sie nun, da sie den Hauch des wahren Gottes verspürt hätten, als verstockt anzusehen seien (85). Nirgends wird die unterschiedliche Stellung der Franziskaner und Azteken als Sieger und Besiegte deutlicher, als in solchen Momenten. Wenn sich die Azteken nachmals zur Konversion bereit erklärten (108), so wohl weniger, weil sie von der neuen Religion überzeugt waren, sondern weil sie es für opportun hielten, um so der drohenden Vernichtung zu entgehen, nicht zuletzt also, weil es die Religion der Sieger war (134). Die folgenden Massenbekehrungen lassen jedenfalls darauf schließen.

Mission und materielle Vernichtung der aztek. Religion gingen da Hand in Hand, wo Missionare Kultstätten und Kultgüter der Azteken zerstörten, gefeiert als „einen der glänzendsten Züge der Kirchengeschichte" (M. Cuevas, Historia de la Iglesia en México I [Tlalpan 1921] 199). Eine Identifikation der Azteken mit dem Christentum wie mit ihrer traditionellen Religion hat es wohl nicht gegeben – das hat schon das Beispiel der Spanier verhindert. Der psychischen Vernichtung folgte die physische: Tausende ließen trotz ihrer Konversion in der Zwangsarbeit für ihre span. christl. Brüder ihr Leben. Und gerade in der Befürwortung der Repartimentos taten sich auch die Franziskaner hervor und standen damit im Gegensatz etwa zu den Dominikanern.

Sicher sind die ‚Colloquios' aus den oben erwähnten Gründen keine Quelle für eine allg. aztek. Religionsgeschichte und stellen auch nur begrenzt e i n e Missionsmethode im 16. Jh. dar; sie geben vielmehr in erster Linie Erkenntnisse über das konkrete Gespräch (112). Durch die gute Darlegung der terminologischen Schwierigkeiten und des Bemühens der Franziskaner, den Azteken den einen und wahren Gott nahezubringen, ist das Buch interessant für Religionswissenschaftler, Philologen und jeden, der sich über Möglichkeiten und Grenzen der Kommunikation zwischen zwei völlig verschiedenen Kulturen über einen zwar gemeinsamen Begriff, jedoch mit ebenso verschiedenen Inhalten, informieren will. Aber weder sind die Gesprächsteilnehmer geschichtslose Wesen, noch findet das Gespräch in einem ‚leeren Raum' statt, so daß die fehlende Betrachtung der ‚Colloquios' in ihrem historischen Kontext als Manko empfunden werden muß.

Bonn Norbert Maria Borengässer

Grulich, Rudolf: **Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts.** – Königstein/Taunus: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 230 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien. Neue Folge, 7), br. DM 48.–

Mit dieser in Würzburg vorgelegten Habil.-Schrift leistet der Laientheologe G. einen originellen Beitrag zur Missionsgeschichte. In den böhmischen Ländern mit Prag als Mittelpunkt hat sich seit dem 14. Jh. ein reges kulturelles und religiöses Leben entwickelt. Vorab Jesuiten, aber auch Franziskaner und andere Orden gründeten in diesen Gebieten eigene Provinzen, die bedeutendes Personal für die Weltmission zur Verfügung stellten. Während die Patronatsmission Spanisch-Amerikas zunächst Spaniern vorbehalten war, wurden seit 1664 auch ausländische Missionare, wenigstens aus den österreichischen Ländern und allen mit dem Haus Habsburg befreundeten Fürstenhäusern zugelassen, und zwar als Angehörige von nicht seefahrenden Nationen.

G. bietet Kurzbiographien sämtlicher Missionare aus dem ehemals österreichischen Böhmen-Mähren-Schlesien, wie es nach 1918 in der 1. Tschechoslowakischen Republik weiterbestand. Die Missionare aus dem seit Friedrich d. Gr. preußischen Schlesien sollen in einer eigenen Arbeit später behandelt werden. Seit der Gründung der böhmischen Ordensprovinzen gehörten diesen Vertreter aus ganz Europa an, die auch z. T. in der Mission gewirkt haben, z. B. Willibald Gumppenberger aus Ingolstadt, Josef Neumann aus Brüssel, Franz Stadlin aus Zug in der Schweiz, Johann Witgen aus Münster in Westfalen, Jean Verdier aus Frankreich, etc. G. beschränkt sich auf die in den böhmischen Ländern geborenen oder wenigstens dort aufgewachsenen.

Den weitaus größten Teil der böhmischen Missionare stellten die Jesuiten (36–130), von denen die meisten in Lateinamerika missioniert haben, jedoch auch etliche auf den Philippinen, in Indien, China und Südostasien. Böhmische Franziskaner wirkten in Ägypten, Äthiopien, im Heiligen Land, in der Türkei und in China (131–152). Die Theatiner stellten zwei Indien-Missionare (154). Auch einige böhmische Karmeliten (154–155) und Serviten (155–156) dienten dem Missionswerk. Die böhmischen Jesuiten Augustin Strobach und Heinrich Richter starben als Märtyrer auf den Marianen bzw. bei den Jivaros in Brasilien. Etliche Missionare haben sich als Entdecker, Kartographen, Historiographen, Ethnologen, Sprachforscher, Architekten, Künstler, Musiker, Apotheker, etc. (165–178) einen Namen gemacht. Verschiedene standen im Ruf der Heiligkeit (161–162).

Mehrere Anhänge (Übersichten, Auszüge aus Briefen), Karten, Abbildungen und Verzeichnisse (183–230) vervollständigen die wertvolle Veröffentlichung.

Allein im Literaturverzeichnis (210–217) habe ich 63 Korrekturen angebracht. Es ist zu orthographieren: Gutiérrez (passim), missionnaires (179, 214). Amberes (57) ist die spanische Übersetzung für Antwerpen.

Münster Werner Promper

Feldmeier, Marcellus: **Antwort auf Gottes Ruf.** Leben und Sendung der heiligen Teresa von Avila. – München: Kaffke 1982. 92 S. (Das religiöse Buch. Bd 2) kart. DM 14.80

Das Büchlein will keine wissenschaftliche Arbeit sein, sondern die heilige Teresa zu Worte kommen lassen, um den suchenden Menschen unserer Zeit etwas von ihrem Geist und Leben zu vermitteln. Einzelthemen: „Nur Gott genügt", „Jetzt fange ich an", „Von der Schau zur Tat", „Das innere Gebet", „Durch Licht und Dunkel", „Gottes Werke sind Werke", „Die Welt in Gott lieben", „Gott allein genügt" und andere mehr. M. hebt im Kap. „Die Reform der Kirche" hervor, daß es im Hinblick auf Luther und die Reformation Teresa „nicht voll zum Bewußtsein" kam, „daß die Ursachen der Reformation auf beiden Seiten lagen" (63). Mehr als das: Teresa war in diesem Punkt falsch unterrichtet und sah die Reformatoren im Licht ihrer Höllenvision, ohne die allgemeine Situation zu durchschauen. Ein anregendes Büchlein.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard **Ebelings**. ‹Hrsg.› Hans Friedrich Geißer, Walter Mostert. – Zü: Theolog. Verlag (1983). 230 S.; kart. DM 44,–.

Religion, société et politique. Mélanges en hommage à Jacques **Ellul**, Professeur émérite à l'Université de Bordeaux I. – (P:) Pr. Univ. de France (1983). XIV, 866 p.; F 470; p. 855–857: Bibliographie Jacques Ellul.

Reformation und praktische Theologie. Festschrift für Werner **Jetter** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Hans Martin Müller und Dietrich Rössler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 318 S.; kart. DM 54,–; S. 306–318: Bibliographie Werner Jetter.

Erfahrung – Glaube – Theologie. Beiträge zu Bedeutung und Ort religiöser Erfahrung. Siegfried **Wolf** zum 11. Mai 1983. Im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule hrsg. von Horst Dietrich Preuß. – Stu: Calwer Verlag (1983). 173 S.; kart. DM 24,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Concordance de la Bible de Jérusalem. Réalism à partir de la banque de données bibliques de l'Abbaye de Maredsous. – (P: Éd. du) Cerf; (Turnh:) Brepols (1982). IX, 1229 p. 4°; F 600.

Turner, Nicholas: Handbook for biblical studies. – Phil: The Westminster Press (1982). XI, 144 p.; $ 6,95.

Alexander, George M.: The handbook of biblical personalities. – NY: The Seabury Press (1981). XV, 299 p.; $ 6,95.

Hurley, James B.: **Man** and **woman** in biblical perspective. – GrR, Mich.: Zondervan (1982). 288 p. = Contemporary evangelical perspectives series.

2. Altes Testament

Von Kanaan bis Kerala. Festschrift für J. P. M. van der **Ploeg** zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 4. Juli 1979. Hrsg. von W. C. Delsman [u. a.]. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1982. XII, 567 S. = Alter Orient und Altes Testament CCXI; S. 513–534: Delsman, W. C.: Bibliographie P. M. van der Ploeg; Lw. DM 159,–; [enth. u. a.:] S. 3–21: Ackroyd, P. R.: **Isaiah 36–39**: Structure and function; S. 23–35: Baillet, M.: Corrections à l'édition de von Gall du pentateuque samaritain; S. 37–44: Beek, M. A.: Rahab in the light of Jewish exegesis; S. 45–52: Boer, P. A. H. de: Some observations on **Deuteronomy VI 4** and **5**; S. 53–59: Brekelmans, C. H. W.: Solomon at Gibeon; S. 61–74: Brongers, H. A.: Die metaphorische Verwendung von Termini für die Kleidung von Göttern und Menschen in der Bibel und im Alten Orient; S. 75–90: Cazelles, H.: Prolégomènes à une étude de l'Esprit dans la Bible; S. 91–100: Coppens, J.: La prophétie de **Nathan**. Sa portée dynastique; S. 101–122: Delcor, M.: Le culte de la «Reine du Ciel» selon **Jer 7,18**; **44,17–19.25** et ses survivances; S. 123–129: Gispen, W. H.: A blessed son of Abraham; S. 131–136: Jagersma, H.: Some remarks on the jussive in **Numbers 6,24–26**; S. 137–142: Koole, J. L.: Zu **Jesaja 40:3**; S. 143–148: Labuschagne, C. J.: The meaning of bᵉyād rāmā in the Old Testament; S. 149–159: Mulder, J. S. M.: **Qoheleth**'s division and also its main point; p. 161–172: Mulder, M. J.: Was war die am Tempel gebaute „Sabbathalle" in **II Kön. 16,18**?; S. 173–184: Nelis, J. T.: **Sir 38,15**; S. 185–211: Poulssen, N.: An hour with Rispah. Some reflections on **II Sam. 21,10**; S. 213–237: Scharbert, J.: Bêyt 'āb als soziologische Größe im Alten Testament; S. 239–256: Schwarz, O.: **Jer. 17,13** als möglicher alttestamentlicher Hintergrund zu **Jo. 8,6.8**; S. 257–269: Selms, A. van: The expression 'The Holy One of Israel'; S. 271–282: Tromp, Nic.: Jacob in **Psalm 24**: Apposition, aphaeresis or apostrophe?; S. 285–294: Bogaard, L. van den: Le rouleau du Temple. Quelques remarques concernant les «petits fragments»; S. 295–302: Brownlee, W. H.: The ceremony of crossing the Jordan in the annual covenanting at Qumran; S. 303–310: Jongeling, B.: Un passage difficile dans le Siracide de Masada (col. IV, 22a = **Sir. 42,11e**); S. 311–337: Woude, A. S. van der: Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumran ‹11Q ŠirŠabb); S. 341–365: Delsman, W. C.: Zur Sprache des Buches **Koheleth**; S. 367–377: Emerton, J. A.: The meaning of the Ammonite inscription from Tell Siran; S. 379–387: Hoftijzer, J.: Une lettre du roi hittite; S. 389–409: Peters, J.: In the fullness of time. An exegetical analysis of Sūra 97 of the Qur'ān; S. 411–426: Römer, W. H. Ph.: Einige Überlegungen zur ‚Heiligen Hochzeit' nach altorientalischen Texten.

Interpreting the Hebrew Bible. Essays in honour of E[rwin] I[sak] J[akob] **Rosenthal**. Ed. by J. A. Emerton and Stefan C. Reif. – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1982). XV, 318 p., 6 plates. = University of Cambridge Oriental Publications XXXII; £ 22,50; [cont.:] p. 1–15: Reif, Stefan C.: Erwin I. J. Rosenthal: A biographical appreciation; p. 16–26: Bibliography of the publications of E. I. J. Rosenthal; p. 27–34: Brock, S. P.: An early interpretation of pāsaḥ: 'aggēn in the Palestinian Targum; p. 35–55: Clements, R. E.: Heinrich Graetz as biblical historian and religious apologist; p. 57–59: Daube, David: The extension of a simile; p. 61–83: De Lange, N. R. M.: Two Genizah fragments in Hebrew and Greek; p. 85–118: Emerton, J. A.: The translation and interpretation of **Isaiah VI,13**; p. 119–131: Gordon, Robert P.: Terra Sancta and the territorial doctrine of the Targum to the prophets; p. 133–155: Loewe, R. J.: The Bible in medieval Hebrew poetry; p. 157–169: Morag, Shelomo: Some notes on Šelomo Almoli's contributions to the linguistic science of Hebrew; p. 171–177: Rabin, Chaim: Discourse analysis and the dating of Deuteronomy; p. 179–225: Reif, Stefan C.: A Midrashic anthology from the Genizah; p. 227–233: Shivtiel, Avihai: יצקב מצם לצז ‹Psalm CXIV,1› בצאת ישראל ממצרים בית; p. 235–250: Snaith, J. G.: Aphrahat and the Jews; p. 251–265: Vajda ז"ל, Georges: L'homélie du Karaïte Samuel al-Maghribī sur les Dix commandements; p. 267–275: Weingreen, J.: דבּרה תורה כלשׁשון בני אדם; p. 277–298: Weitzman, M. P.: The origin of the Peshitta Psalter.

Scharbert, Josef: **Genesis 1–11**. – (Wü:) Echter Verl. (1983). 120 S. = Die Neue Bibel V.

Zenger, Erich: Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu **Exodus 17–34**. – Altenberge: CIS-Verlag 1982. 200 S.; kart. DM 24,80.

Maccagnan, Bruno: **Isaia 61,10**. Lettura cultuale nella solennità dell'Immacolata. – R: Ed. "Marianum" 1982. XXI, 225 p. = Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum XXXV = Nova Series VII; Lire 12 000.

Hunter, A(ustin) Vanlier: Seek the Lord. A study of the meaning and function of the exhortations in **Amos**, **Hosea**, **Isaiah**, **Micah** and **Zephaniah**. – Baltimore, Maryland: St. Mary's Seminary & Univ. 1982. XIX, 323 p.; $ 8,85 [Diss., Basel]

Crapon de Caprona, Pierre: **Ruth** la Moabite. Essai. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). 138 p. = Essais bibliques III; sfr 19,80.

Woude, A. S. van der: **Haggai – Maleachi**. – Nijkerk: Callenbach 1982. 190 blz. = De prediking van het Oude Testament; hfl 57,50.

Fenshaw, F(rank) Charles: The Books of **Ezra** and **Nehemiah**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XIII, 288 p., 3 cartes = The New International Commentary on the Old Testament; $ 12,95.

Das Alte Testament als geistige Heimat. Festgabe für Hans Walter **Wolff** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Matthias Augustin und Jürgen Kegler. – Ffm, Bern: Lang (1982). 135 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 177; sfr 31,–; [enth.:] S. 11–50: Augustin, Matthias: Beobachtungen zur chronistischen Umgestaltung der deuteronomistischen Königschroniken nach der Reichsteilung; S. 51–70: Mach, Michael: Tora-Verleihung durch Engel; S. 71–79: Ogushi, Motosuke: Der Tadel Jahwes im Alten Testament; S. 80–123: Kegler, Jürgen: Hoffnung in Krisenzeiten. Prophetische Entwürfe für eine menschliche Zukunft im Alten Testament.

Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. [Von] Ernst Haag [u. a.]. Hrsg. von Norbert Lohfink. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 256 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 15–50: Lohfink, Norbert: „Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung; S. 51–110: Lohfink, Norbert: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg; S. 111–158: Ruppert, Lothar: Klagelieder in Israel und Babylonien – verschiedene Deutungen der Gewalt; S. 159–213: Haag, Ernst: Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt; S. 214–224: Schwager, Raymund: Eindrücke von einer Begegnung; S. 225–247: Lohfink, Norbert (Endredaktion): Literaturverzeichnis.

3. Neues Testament

Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie. Festschrift für Eduard **Schweizer** zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von Ulrich Luz und Hans Weder. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XI, 437 S.; kart. DM 58,–; S. 427–437: Bibliographie E. Schweizer; [enth. u. a.:] S. 5–21: Barrett, H. C. Kingsley: The centre of the New Testament and the Canon; S. 22–33: Bovon, François: L'homme nouveau et la loi chez l'apôtre Paul; S. 34–41: Fuller, Reginald H.: Early Catholicism. An Anglican reaction to a German debate; S. 42–54: Hahn, Ferdinand: **Mt 5,17** – Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus; S. 55–78: Holtz, Traugott: Traditionen im **1. Thessalonicherbrief**; S. 79–96: Jervell, Jacob: Die Mitte der Schrift. Zum lukanischen Verständnis des Alten Testaments; S. 131–141: Léon-Dufour, Xavier: Situation de **Jean 13**; S. 142–161: Luz, Ulrich: Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologien; S. 162–175: Minear, Paul S.: Diversity and unity: A Johannine case-study; S. 176–186: Moule, Charles F. D.: Jesus of Nazareth and the Church's Lord; S. 187–192: Riesenfeld, Harald: Eine Ergänzung zur Mitte der Botschaft: ihre Wirkung – fruchtbares Leben; S. 193–220: Ruckstuhl, Eugen: Jesus als Gottessohn im Spiegel des markinischen Taufberichts **Mk 1,9–11**; S. 221–237: Schnackenburg, Rudolf: Paulinische und johanneische Christologie. Ein Vergleich; S. 238–253: Schrage, Wolfgang: Zur Frage nach der Einheit und Mitte neutestamentlicher Ethik; S. 254–271: Schulz, Siegfried: Die Anfänge urchristlicher Verkündigung. Zur Traditions- und Theologiegeschichte der ältesten Christenheit; S. 272–290: Stalder, Kurt: Überlegungen zur Interpretation der **Bergpredigt**; S. 291–316: Stuhlmacher, Peter: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament"; S. 317–344: Trilling, Wolfgang: Zum „**Amt**" im Neuen Testament. Eine methodologische Besinnung; S. 345–361: Venetz, Hermann-Josef: „Durch Wasser und Blut gekommen." Exegetische Überlegungen zu **1 Joh 5,6**; S. 362–383: Vögtle, Anton: Das markinische Verständnis der **Tempelworte**; S. 384–398: Watson, Nigel M.: "... To make us rely not on ourselves but on God who raises the dead" – **2 Cor 1,9b** as the heart of Paul's theology; S. 399–411: Weder, Hans: „Evangelium Jesu Christi" ‹**Mk 1,1**› und „Evangelium Gottes" ‹**Mk 1,14**›; S. 412–426: Yamauchi, Ichiro: Jesus as teacher reconsidered.

Dermience, A.: La péricope de la Cananéenne ‹**Mt 15,21–28**›. Rédaction et théologie. – EThL LVIII, 1982, 25–49; p. 279–308: Sabbe, M.: The footwashing in **Jn 13** and its relation to the synoptic Gospels.

Rolland, Philippe: Les prédécesseurs de Marc. Les sources présynoptiques de **Mc, II,18–22** et parallèles. – RB LXXXIX, 1982, 370–405.

Derrett, J. Duncan M.: Why Jesus blessed the Children ‹**Mk 10:13–16 par.**› – NovT XXV, 1983, 1–18; p. 19–36: Good, R. S.: Jesus, protagonist of the Old, in **Lk 5:33–39**.

Serra, Aristide: Sapienza e contemplazione di Maria secondo **Luca 2,19.51b**. – R: Ed. "Marianum" 1982. XIII, 382 p. = Scripta Pontificiae Facultatis Theologicae Marianum XXXVI = Nova Series ‹VIII›; Lire 18 000.

Bartolomè, Juan J.: Una costumbre de Jesús y su proprio comentario ‹**Lc 15**›. – Sales XLIV, 1982, 669–712.

Doran, Robert: **Luke 20:18**: A warrior's boast? – CBQ XLV, 1983, 61–67; p. 68–73: Agnew, Francis H., CM: **1 Peter 1:2** – An alternative translation.

Gatti, Vincenzo: Il discorso di Paolo ad Atene. Studio su **Act. 17,22–31**. – Brescia: Paideia Ed. (1982). 298 p. = Studi biblici LX; Lire 20 000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Salvation by faith. Aspects of Pauline soteriology in **Romans**. (Proceedings of the seventeenth meeting of The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA› – „Die Nuwé-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika" ‹NTWSA›. Held at the University of Stellenbosch from the 21st to the 23rd of July 1981.) – (Stellenbosch:) The New Testament Society of South Africa ‹NTSSA›, (Co-Secretary) 1982. 221 p. = Neotestamentica XV; [cont.:] p. 1–11: Boers, H.: The problem of Jews and gentiles in the macro-structure of Romans; p. 12–33: Roberts, J. H.: Righteousness in Romans with special reference to Romans **3:19–31**; p. 34–68: Fryer, N. S. L.: Reconciliation in Paul's epistle to the Romans; p. 69–100: Lombard, H. A.: The Adam-Christ 'typology' in Romans **5:12–21**; p. 101–117: Pelser, G. M. M.: The objective reality of the renewal of life in Romans **6:1–11**; p. 118–138: Malan, F. S.: Bound to do right. According to Romans **6:12–23** the new life must be manifested by doing what is right; p. 139–179: Rensburg, J. J. J. v.: The children of God in Romans **8**; p. 180–198: Coetzer, W. C.: The Holy Spirit and the eschatological view in Romans **8**; p. 199–221: Villiers, J. L. de: The salvation of Israel according to Romans **9–11**.

Findeis, Hans-Jürgen: Versöhnung, Apostolat, Kirche. Eine exegetisch-theologische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu den Versöhnungsaussagen des Neuen Testaments ‹2 Kor, Röm, Kol, Eph›. – (Wü:) Echter Verlag (1983). XX, 610 S. = Forschung zur Bibel XL; kart. DM 64,– [Diss., Münster. Überarb. u. gekürzt]

Lindemann, Andreas: Der **Kolosser**brief. – Zü: Theol. Verlag (1983). 95 S. = Zürcher Bibelkommentare N.T. X; kart. DM 20,–.

Shuler, Philip L.: A genre for the Gospels. The biographical character of Matthew. – Phil: Fortress Pr. (1982). X, 131 p.; $ 9,95.

Mateos, Juan: Los "Doce" y otros seguidores de Jesús en el evangelio de **Marcos**. – Madr: Ed. Cristiandad (1982). 304 p. = Lecture del Nuevo Testamento I; pes 1300.

Manicardi, Ermenegildo: Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco. Schema narrativo e tema cristologico. – R: Biblical Institute Pr. 1981. X, 221 p. = Analecta biblica XCVI; Lire 20 000 [Diss., Roma. Pont. Ist. Biblico]

Gueuret, Agnès: L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon saint **Luc**. Préface de A.-J. Greimas, postface de P. Geoltrain. – P: Éd. du Cerf 1983. 319 p. = Lectio divina CXIII; F 140,–.

Horn, Friedrich Wilhelm: **Glaube** und **Handeln** in der Theologie des **Lukas**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 400 S. = Göttinger theologische Arbeiten XXVI; kart. DM 76,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Theobald, Michael: Im Anfang war das Wort. Textlinguistische Studie zum **Johannesprolog**. – Stu: Kath. Bibelwerk (1983). 146 S. = Stuttgarter Bibelstudien CVI; kart. DM 26,80.

Thompson, James W.: The beginnings of christian philosophy: the Epistle to the **Hebrews**. – Wash, D. C.: Catholic Biblical Assoc. of America 1982. VII, 184 p. = The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series XIII; $ 6,–.

Böcher, Otto: Kirche in Zeit und Endzeit. Aufsätze zur **Offenbarung** des **Johannes**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins 1983). VI, 167 S.; kart. DM 32,–

Wilson, R. McL.: **Nag Hammadi** and the New Testament. – NTSt XXVIII, 3, 1982, 289–302; p. 303–320: Barrett, C. K.: Quomodo historia conscribenda sit; p. 321–347: Penna, Romano: Les Juifs à Rome au temps de l'apôtre Paul; p. 348–364: Fee, Gordon D.: Origen's text of the New Testament and the text of Egypt; p. 365–374: Rordorf, W.: Die neronische Christenverfolgung im Spiegel der apokryphen Paulusakten; p. 374–388: Walker, William O.: The Son of Man question and the synoptic problem; p. 388–399: Geyser, Albert: The twelve tribes in Revelation: Judean and Judeo-Christian apocalypticism; p. 400–423: Gaston, Lloyd: Israel's enemies in Pauline theology; p. 423–434: Coggins, R. J.: The Samaritans and Acts.

Lüdemann, Gerd: Paulus, der Heidenapostel. Bd. II: **Antipaulinismus** im frühen Christentum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 322 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CL; Lw. DM 82,–.

Beker, J(ohan) Christiaan: Paul's apocalyptic Gospel. The coming triumph of God. – Phil: Fortress Press (1982). 127 p.; £ 5,–.

Legido López, Marcelino: Fraternidad en el mundo. Un estudio de **eclesiología Paulina**. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 434 p. = Biblioteca de estudios biblicos XXXIV; pes 1150.

Theissen, Gerd: Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 419 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXI; kart. DM 68,–.

Scippa, Vincenzo: La glossolalia nel Nuovo Testamento. Ricerca esegetica secondo il metodo storico-critico e analitico-strutturale. – Nap: D'Auria (1982). XIV, 329 p. = Biblioteca teologica Napoletana; Lire 25 000.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Beyschlag, Karlmann: Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. I: Gott und die Welt. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1982. XVIII, 284 S. = Grundrisse II.

Hartmann, Karl: Atlas-Tafel-Werk zu Bibel und Kirchengeschichte. Karten, Tabellen, Erläuterungen. Bd. IV: Geschichte der Kirche im Zeitalter der Vorreformation, Reformation und Gegenreformation. 1. u. 2. Teilband. – Stu: Quell Verlag (1982). IV, 244 S.; Ringbuch DM 68,–.

Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het **Nederlandse Protestantisme**. Redactie: D. Nauta [e.a.]. Deel II. – Kampen: Kok 1983. 488 blz.

Wetzel, Klaus: Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660–1760. – Gi, Bas: Brunnen Verlag 1983. VI, 591 S.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Analecta Bollandiana. Revue critique d'hagiographie. Tome C: Mélanges offerts à Baudouin de **Gaiffier** et François **Halkin**. – Brux: Société des Bollandistes 1982. XXX, 790 p.; [cont.:] p. VII–XXX: Bibliographie de Baudouin de Gaiffier et de François Halkin; p. 1–15: Silvestre, Hubert: Le «plus grand miracle» de Jésus; p. 17–41: Fontaine, Jacques: Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown; p. 43–61: Follieri, Enrica: Passione di Sant' **Ippolito** secondo il cod. «Lesb. S. Ioannis Theologi 7» ‹BHG 2178›; p. 63–78: Aubineau, Michel: La passion grecque inédite de saint **Thérinos**, martyrisé en Épire ‹BHG 1798z›; p. 79–86: Frend, W. H. C.: A fragment of the «Acta sancti Georgii» from Q'asr Ibrim ‹Egyptian Nubia›; p. 87–109: Canart, Paul: La collection hagiographique palimpseste du Palatinus graecus 205 et la Passion de S. Georges BHG 670g; p. 111–124: Lemerle, Paul: Sainte **Anysia**, martyre à Thessalonique? Une question posée; p. 125–145: Van Esbroeck, Michel: Saint **Épimaque de Péluse**. III: Les fragments coptes BHO 274; p. 147–183: Winkelmann, Friedhelm: Vita **Metrophanis** et **Alexandri** BHG 1279; p. 185–208: Coquin, René-Georges / Enzo Lucchesi: Une version copte de la passion de saint **Eusignios**; p. 209–228: Devos, Paul: Une recension nouvelle de la passion grecque BHG 639 de S. **Eusignios**; p. 229–236: Mossay, Justin: Note sur **Héron-Maxime**, écrivain ecclésiastique; p. 237–241: Van der Straeten, Joseph: S. **Martin** sauveteur de S. Brice; p. 243–257: Gasnault, Pierre: La sainte **Ampoule** de Marmoutier; p. 259–262: Garzya, Antonio: «Enkyklios Paideia» in **Palladio**; p. 263–269: Verbraken, Pierre-Patrick: Le sermon LIV de saint **Augustin** *De Placendo et non placendo hominibus*; p. 271–275: Dagron, Gilbert: Le fils de **Léon** Ier (463). Témoignages concordants de l'hagiographie et de l'astrologie; p. 277–289: Simonetti, Manlio: Note sulla «Vita Fulgentii»; p. 291–317: Flusin, Bernard / Joseph Paramelle: De **Syncletica** in deserto Iordanis ‹BHG 1318w›; p. 319–325: De Vogüé, Adalbert: Le pape qui persécuta saint **Equitius**. Essai d'identification; p. 327–339: Díaz y Díaz, Manuel C.: La «Passio Mantii» ‹BHL 5219›. Unas consideraciones; p. 341–350: Lackner, Wolfgang: Zwei membra disiecta aus dem Pratum Spirituale des **Ioannes Moschos**; S. 351–363: Wortley, John: A «Narratio» of rare distinction: *De monacho superbo*, BHG 1450x; p. 365–372: Pellegrin, Élisabeth: Un prologue et un argument inédits à l'«Historia translationis sancti **Benedicti**»; p. 373–400: Vircillo Franklin, Carmela / Paul J. Meyvaert: Has **Bede**'s version of the «Passio S. Anastasii» come down to us in BHL 408?; p. 401–409: Mango, Cyril: St. **Anthusa** of **Mantineon** and the Family of Constantine V; p. 411–428: Sanders, Gabriel: Le remaniement carolingien de la «Vita Balthildis» mérovingienne; p. 429–430: Lampsidis, Odusseus: Das Wunder des heiligen **Ioannikios** in der Kirche des Evangelisten Johannes in Ephesos; p. 431–442: Philippart, Guy: La Vie de saint **Adelphe** de **Metz** par Werinharius d'après un manuscrit de Neuwiller, cod. Vindobonensis 563, XIIe s.; p. 443–458: Huyghebaert, Nicolas: La translation de sainte **Amelberge** à Gand; p. 459–462: Gouillard, Jean: Nouveaux témoins du **Synodicon** de l'orthodoxie; p. 463–468: Astruc, Charles: Le plus ancien témoin du texte des homélies de **Léon VI** le Sage. Fragments palimpsestes dans le Parisinus graecus 117; p. 469–483: Trapp, Erich: Die sieben Slavenapostel in der liturgischen Dichtung; p. 485–495: Rydén, Lennart: The revised version of the «Life of St Philaretos the Merciful» and the «Life of St Andreas Salos»; p. 497–513: Van Ommeslaeghe, Florent: Le codex marcianus gr. VII.34 de Venise; p. 515–544: Dolbeau, François: Vie inédite de S. **Fulcran**, évêque de Lodève; p. 545–566: Noret, Jacques: La vie la plus ancienne de saint **Athanase** l'**Athonite** confrontée aux écrits laissés par le saint; p. 567–579: Fonkic, Boris L.: **Самосский список Жития Евфимия Ивира**; p. 581–605: Étaix, Raymond / Bernard de Vregille: Le «Libellus» bisontin du XIe siècle pour les fêtes de saint **Étienne**; p. 607–617: Dubois, Jaques: Les sources continentales du martyrologe irlandais de **Gorman**; p. 619–635: Leclercq, Jean: Poèmes à la louange de S. **Gossuin** d'**Anchin**; p. 637–651: Hunger, Herbert: **Gregorios** von **Korinth**, Epigramme auf die Feste des Dodekaorton; p. 653–676: Brooke, Rosalind B.: Recent work on St **Francis** of **Assisi**; p. 677–681: Dujčev, Ivan: A quelle époque vécut l'hagiographe **Jean Staurakios**?; p. 683–689: Batllori, Michel: Sur l'édition de l'autobiographie de **Raymond Lulle** par le Père de Gaiffier; p. 691–700: Zanetti, Ugo: Un cryptogramme copte de **Pierre V**, 83e patriarche d'Alexandrie; p. 701–728: Sauget, Joseph-Marie: Une collection hagiographique arabe peu connue: le manuscrit Vatican arabe 1225; p. 729–735: Fros, Henry: Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème; p. 737–741: Tomadakis, Nikolaos B.: Un neomartire cretese anonimo in Alessandria d'Egitto ‹1811› e una nota agiografica del patriarca **Teofilo**; p. 743–780: Aubert, Roger: Le Père H. **Delehaye** et le cardinal **Mercier**.

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität. [Von] Carl Andresen [u.a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. XVI, 754 S. = Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte I; Lw. DM 220,–; [enth.:] S. 1–98: Andresen, Carl: Die Anfänge christlicher Lehrentwicklung; S. 99–283: Ritter, Adolph Martin: Dogma und Lehre in der alten Kirche; S. 284–405: Wessel, Klaus: Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz; S. 406–566: Mühlenberg, Ekkehard: Dogma und Lehre im Abendland. I: Von Augustin bis Anselm von Canterbury; S. 567–754: Schmidt, Martin Anton: Abschn. II: Die Zeit der Scholastik.

Kawerau, Peter: **Ostkirchengeschichte**. Bd. II: Das Christentum im oströmisch-byzantinischen Reich bis zur osmanisch-türkischen Eroberung Konstantinopels. Bd. III: Das Christentum in Europa und Asien im Zeitalter der Kreuzzüge. – Lv: Peeters 1982. XVIII, 146; XXVIII, 172 S. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCCXLI. CCCCXLII = Subsidia LXIV. LXV.

Pinckaers, Servais: Le problème de l'Intrinsece Malum». Esquisse historique. – FZPhTh XXIX, 1982, 373–388.

3. Alte Kirchengeschichte

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. In Verb. mit vielen Fachgenossen hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. XXII/XXIII: Die Erscheinungen der Jahre **1977** und **1978**. – B, NY: de Gruyter 1982. IL, 316 S.

Quacquarelli, Antonio: Retorica e iconologia. A cura di Mario Girardi. – Bari: Istituto di Letteratura Cristiana Antica, Univ. degli Studi 1982. VII, 257 p., con fig. = Quaderni di "Vetera Christianorum" XVII; Lire 28 000.

Thoma, Clemens: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1982. IX, 174 S. = Grundzüge XLIV; kart. DM 36,–.

Maier, Johann: Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike. – Dmst: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982. XIV, 320 S. = Erträge der Forschung CLXXVII; kart. DM 75,–.

Chadwick, Henry: History and the thought in Early Church. – Lo: Variorum Reprints 1982. V, 344 p. = Collected studies series CLXIV; £ 26,–.

Guerra Gómez, Manuel: Los nombres del **papa**. Estudios filológico-teológico de varios nombres del papa en los primeros siglos del cristianismo. – (Burgos:) Ed. Aldecoa 1982. 522 p. = Teología del sacerdocio XV; pes 2000.

Gamber, Klaus: Sacrificium vespertinum. Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden. – Rgb: Pustet (in Komm.) 1983. 134 S. = Studia patristica et liturgica XII.

Bovon, François: Pratiques missionaires et communication de l'Évangile dans le christianisme primitif. – RThPh CXIV, 1982, 369–381.

Kee, Howard Clark: Das frühe Christentum in soziologischer Sicht: Methoden und Anstöße [Aus dem Amerik. von M. Mühlenberg]. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 190 S. = Uni-Taschenbücher 1219; kart. DM 24,80.

Fontaine, Jacques: Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike. – JAC XXV, 1982, 5–21; S. 22–27: Schöllgen, Georg: Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift **Tertullians**; S. 28–64: Wacht, Manfred: Privateigentum bei **Cicero** und **Ambrosius**; S. 65–101: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi; S. 102–131: Deckers, Johannes G.: **St. Gereon** in **Köln** – Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus (mit 9 Abb. im Text, 7 Falttaf. und 2 Taf.); S. 132–171: Shelton, Kathleen J.: The diptych of the Young Office Holder (with plates 3/8); S. 172–176: Engemann, Josef: Der Greif als Apotheosetier (mit 2 Taf.).

Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients. Hrsg. von Guntram Koch. – Wiesb: Harrassowitz 1982. 138, XX S., Ill. = Göttinger Orientforschungen II, 6; kart. DM 44,–.

Braun, René: Notes de lecture sur une édition récente de l'*Aduersus Valentinianos* de **Tertullien**. – RevÉtAug XXVIII, 1982, 189–200; p. 201–207: Doignon, Jean: "Erat in Iesu Christo *homo totus*" (**Hilaire** de **Poitiers**, *In Matthaeum* 2,5). Pour une saine interprétation de la formule; p. 208–212: Jay, Pierre: La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme; p. 213–224: Raveaux, Thomas: **Augustinus** über den jüdischen Sabbat seiner Zeit; p. 225–238: Moreau, Madeleine: Sur un correspondant d'Augustin: qui est donc Publicola?; p. 239–252: O'Connel, Robert J.: The origin of the soul in Saint Augustine's *Letter* 143; p. 253–256: Étaix, Raymond: Un fragment augustinien transmis par **Raban Maur**; p. 257–279: Tilliette, Jean-Yves: Une lettre inédite sur le mépris du monde et la componction du cœur adressée par Baudri de Bourgueil à Pierre de Jumièges; p. 280–288: Duval, Noel: Une *mensa* funéraire de Tharros ‹Sardaigne› et la collection chrétienne du Musée de Cagliari.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'**Origène**. Supplément I. – Steenbrugge: Abbatia Sancti Petri; sGravh: Nijhoff 1982. 337 p. = Instrumenta patristica VIII A.

Halleux, André de: Le II^{e} concile œcuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 297–327.

Orlandi, Tito: A catechesis against apocryphal texts by Shenute and the gnostic texts of Nag Hammadi. – HThR LXXV, 1982, 85–95.

(Aetheria) Égérie: Journal de voyage (Itinéraire). Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval. – Valérius du Bierzo: Lettre sur la B^{se} Égérie. Introduction, texte et traduction par Manuel C. Díaz y Díaz. – P: Ed. du Cerf 1982. 383 p. = Sources chrétiennes CCXCVI.

The Canons ascribed to **Mārūtā** of **Maipherqat** and related sources. Edited and translated by Arthur Vööbus. – Lv: Peeters 1982. XXVIII, 160 p.; XXVII, 145 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDXXXIX/CDXL = Scriptores syri CXCI/CXCII.

(Theodorus Mopsuestenus) Théodore de Mopsueste: Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes ‹Psaume 118 et Psaumes 138–148›. Édités et traduits par Lucas van Rompay. – Lv: Peeters 1982. VII, 83 p.; LVIII, 109 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CDXXXV/CDXXXVI = Scriptores syri CLXXXIX/CXC.

Éphèse et **Chalcédoine**. Actes des Conciles traduits par A. J. Festugière. – P: Beauchesne 1982. 895 p. = Textes, dossiers, documents VI; F 500,–.

Les Règles des saints Pères. T. I: Trois règles de Lérins au V siècle. II: Trois règles du VI^{e} siècle incorporant des textes Lériniens. Introduction, texte, traduction et notes par Adalbert de Vogüé. Index et tables. – P: Ed. du Cerf 1982. 483 p. = Sources chrétiennes CCXCII.

Festugière, André-Jean: Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III–VI (La Définition de la Foi). Traduction française. Préface par Henry Chadwick. – Gen: Cramer 1983. 97 p. = Chahiers d'orientalisme IV.

Gorman, M. M.: The manuscript tradition of **Eugippius**' *Excerpta ex operibus sancti Augustini*. – RBén XCII, 1982, 7–32. 229–265.

S. Gregorii Magni Registrvm epistvlarvm. Libri VIII–XIV. Appendix. Edidit Dag Norberg. – Turnhout: Brepols 1982; p. 513–1184 = Corpvs christianorvm. Ser. latina CXL A.

Instrumenta lexicologica latina. S. Gregorius Magnus. Registrum Epistularum. Curante Cetedoc. – Turnhout: Brepols 1982. 129 p., 20 microfiches = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CXL–CXL A = Instrumenta lexicologica latina ser. A, IX.

Instrumenta lexicologica latina. Sanctus Gregorius Magnus. In Canticum Canticorum. In Librum Primum Regum. Curante Cetedoc. – Turnhout: Brepols 1982. 108 p., 18 microfiches = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CXLIV = Instrumenta lexicologica latina ser. A; VIII.

Maximi Confessoris Qvaestiones et dvbia. Edidit José H. Declerck. – Turnhout: Brepols; Lv: Univ. Press 1982. CCLIII, 255 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. graeca X.

Schwager, Raymund: Das Mysterium der übernatürlichen Natur-Lehre. Zur Erlösungslehre des **Maximus Confessor**. – ZKTh CV, 1983, 32–57.

Théodore Bar Koni Livre des Scolies (recension de Séert). II. Mimrè VI–XI. Traduit par Robert Hespel et René Draguet. – Lv: Peeters 1982. 319 p. = Corpus scriptorum christianorum orientalium CCCXXXII = Scriptores syri CLXXXVIII.

4. Mittelalter und Neuzeit

Quellen zur Geschichte von Stift und Freiheit **Meschede**. Bearbeitet von Manfred Wolf. – Mstr: Aschendorff 1981. 727 S., Ill. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXVII = Westfälische Urkunden, Texte und Regesten III; Lw. DM 30,–.

Berschin, Walter: **Verena** und **Wiborada**. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jahrhundert. – FreibDA CII, 1982, 5–15; S. 16–59: Keller, Erwin: Bischöflich-konstanzische Erlasse und Hirtenbriefe. Ein Beitrag zur Seelsorgsgeschichte im Bistum **Konstanz**; S. 60–75: Bissinger, Albert F. X.: St. **Johannes** von **Nepomuk** in **Ettlingen**. Zur 250-Jahr-Feier der Fresken des Cosmas Damian Asam in der ehemaligen Ettlinger Schloßkapelle; S. 76–117: Schmid, Hermann: Das Ringen Karl Theodors von **Dalberg** mit Kurbaden um die bischöflich-konstanzischen Patronatsrechte ‹**1802–1804**›; S. 118–133: Ott, Hugo: Rerum Novarum – die erste Arbeiterenzyklika und ihr gesellschaftliches Umfeld.

Beltrutti, Giorgio: Le Certose d'Italia (Liguria). La Certosa di Toirano. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1982. 95 p. = Analecta Cartusiana CI.

Mojsisch, Burkhard: Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance. – FZPhTh XXIX, 1982, 341–359.

Gerl, Hanna-Barbara: Abstraktion und Gemeinsinn. Zur Frage des Paradigmenwechsels von der Scholastik zum Humanismus in der Argumentationstheorie Lorenzo **Vallas**. – Tijdschrift voor Filosofie XLIV, 1982, 677–706.

Wirth, Jean: La naissance du concept de **croyance** ‹**XII^{e}–XVII^{e}** siècles›. – Bibliothéque d'Humanisme et Renaissance XLV, 1983, 7–58.

5. Mittelalter

Borias, André: L'inclusion dans la Règle bénédictine. – RBén XCII, 1982, 266–303; p. 304–316: Sheerin, Daniel J.: The Church dedication *Ordo* used at **Fulda**, 1 Nov., 819; p. 317–323: Müssigbrod, Axel: **Bonneval**. Zu einer angeblichen Klostergründung des IX. Jahrhunderts; p. 324–357: Étaix, Raymond: Textes inédits tirés des homiliaires de la Bibliothèque capitulaire de Bénévent; p. 358–375: Hesbert, René-Jean: Les antiphonaires monastiques insulaires.

Donatus Ortigraphus: Ars grammatica. Edidit John Chittenden. – Turnhout: Brepols 1982. LXII, 264 p. = Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis XL D = Grammatici Hibernici Carolini Aevi IV.

Donatus Ortigraphus: Ars grammatica. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1982. 45 p., 5 microfiches = Corpvs christianorvm. Continuatio mediaeualis XL D = Instrumenta lexicologica latina ser. A, X.

Die alten Mönchslisten und die Traditionen von **Corvey** (Traditiones Corbeienses, dt.) Teil I. Neu hrsg. von Klemens Honselmann. – Pad: Bonifatius-Druckerei 1982. 198 S. mit Faks. auf Taf. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen X = Abhandlungen zur Corveyer Geschichtsschreibung VI; kart. DM 48,–.

Gorre, Renate: Die ersten **Ketzer** im **11**. Jahrhundert, religiöse Eiferer – soziale Rebellen? Zum Wandel der Bedeutung religiöser Weltbilder. – Kstz: Hartung-Gorre 1982. 346 S. = Konstanzer Dissertationen IV; kart. DM 48,– [Diss., Konstanz]

Llevellyn Barstow, Anne: Married priests and the Reforming papacy: the eleventh-century debates. – NY, Toronto: Edward Mellem Pr. 1982. XI, 275 p. = Texts and Studies in Religion XII; $ 29,95.

Guillaume de Saint-Thierry: Le miroir de la foi. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet. – P: Ed. du Cerf 1982. 203 p. = Sources chrétiennes CCCI; F 142,–.

Roll, Eugen: Die **Waldenser**. Aufbruch in eine neue Zeit. – Stu: Mellinger 1982. 313 S., 28 Ill., 1 Kt.; Ppb. DM 49,–.

Elze, Reinhard: Päpste – Kaiser – Könige und die mittelalterliche Herrschaftssymbolik. Ausgewählte Aufsätze hrsg. von Bernhard Schimmelpfennig und Ludwig Schmugge. – Lo: Variorum Reprints 1982. 302 p. = Variorum Collected Studies series CLII.

Cheney, C(hristopher) R.: The **papacy** and **England. 12th–14th** centuries. Historical and legal studies. – Lo: Variorum Reprints 1982. II, 346 p. = Variorum Collected Studies series CLIV.

Godding, Robert: Vie apostolique et société urbaine à l'aube du XIII^{e} siècle. Une œuvre inédite de **Thomas** de **Cantimpré**. – NRTh CXIV, 1982, 692–721.

Kolmer, Lothar: Ad capiendas vulpes. Die **Ketzerbekämpfung** in **Südfrankreich** in der 1. Hälfte des **13**. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens. – Bo: Röhrscheid 1982. 257 S., Kt. = Pariser historische Studien XIX; kart. DM 85,– [Diss., Regensburg]

Franchi, Antonio: La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio ‹1249–1254›. La legazione di Giovanni da Parma – il ruolo di Federico II. Studio critico sulle fonti. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1981. 307 p. = Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani XXXI; Lire 35 000.

Malik, Josef: Der Mensch aus der philosophischen Sicht des **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXII, 1982, 345–383.

Cessario, Romanus: Christian satisfaction in Aquinas. Towards a personalist understanding. – (Wash, D.C.:) Univ. Pr. of America (1982). XXI, 368 p.

Hermann of **Carinthia**: De Essentiis. A critical edition with translation and commentary by Charles Burnett. – Lei, Köln: Brill 1982. X, 385 p., 6 pl. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XV; kart. hfl 120,–.

Der Deutschordensstaat **Preußen** in der polnischen Geschichtsschreibung der Gegenwart. Hrsg. von Udo Arnold und Marian Biskup. – Marb: Elwert 1982. X, 278 S. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XXX; Lw. DM 38,–; [enth.:] S. 1–35: Biskup: Marian: Die Erforschung des Deutschordensstaates Preußen. Forschungsstand – Aufgaben – Ziele; S. 36–85: Łowmiański, Henryk: Anfänge und politische Rolle der Ritterorden an der Ostsee im 13. und 14. Jahrhundert; S. 86–102: Zientara, Benedykt: Preußische Fragen in der Politik **Heinrichs** des **Bärtigen** von Schlesien; S. 103–132: Powierksi, Jan: Die Stellung der pommerellischen Herzöge zur Preußen-Frage im 13. Jahrhundert; S. 133–164: Labuda, Gerard: Zu den Quellen der „Preußischen Chronik" **Peters** von **Dusburg**; S. 165–188: Chłopocka, Helena: Die Zeugenaussagen in den Prozessen Polens gegen den Deutschen Orden im 14. Jahrhundert; S. 189–217: Nowak, Zenon Hubert: Bemühungen um die Gründung einer Universität in **Kulm** im 14. und 15. Jahrhundert; S. 218–236: Górski, Karol: Die Anfänge der ständischen Vertretung der Ritterschaft im Ordensland Preußen im 15.

Jahrhundert; S. 237–262: Biskup, Marian: Die Fronpflichten der Zinsbauern im Ordensland Preußen in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.

Erkens, Franz-Reiner: **Siegfried** von **Westerburg** ‹1274–1297›. Die Reichs- und Territorialpolitik eines Kölner Erzbischofs im ausgehenden 13. Jh. – Bo: Röhrscheid 1982. 440 S., graph. Darst., Kt. = Rheinisches Archiv CXIV; kart. DM 98,– [Diss., Passau]

Chélini, Jean: L'église au temps des schismes **1294–1449**. – P: Colin (1982). 155 p. = Collection U; F 65,–.

Gilmour-Bryson, Anne: The trial of the **Templars** in the Papal State and the Abruzzi. – CdV: Bibl. Apost. Vaticana 1982. 313 p. = Studi e testi CCCIII.

Raban, Sandra: **Mortmain** legislation and the English Church **1279–1500**. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. XIII, 216 p. = Cambridge studies in medieval life and thought III, 17; £ 25,–.

Haubst, Rudolf: Aktuelles aus der **Cusanus**-Forschung. – MFCusG XV, 1982, 29–42; S. 43–56: Hallauer, Hermann J.: Cod. Harl. 5403 (Sammlung alchemistischer Schriften); S. 57–70: Colomer, Eusebio: Zu dem Aufsatz von Rudolf Haubst „Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris"; S. 71–80: Frank, Isnard W.: Nikolaus von Kues und das Dominikanerkloster in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts; S. 81–85: Laufner, Richard: Eine Kurzbiographie des Nikolaus von Kues um 1550; S. 86–91: Schmitt, Gerd: Das Cusanus-Wappen in den Deckenmalereien der Basilika St. Wendalinus in St. Wendel; S. 92–103: Kremer, Klaus: Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes; S. 104–120: Wyller, Egil A.: Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee.

Cook, William R.: The question of images and the Hussite movement in Prague. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 329–342.

„Der Franckforter" („Theologia deutsch"). Kritische Textausgabe von Wolfgang von Hinten. – Mchn, Zü: Artemis 1982. 163 S., 1 graph. Darst. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXVIII; Lw. DM 44,– [Diss., Würzburg]

Hirsch, Ernst / Hans Rindlisbacher: Naulisamentum navigii pro Valdensibus. – ThZ XXXIX, 1983, 35–51.

Johannes von Paltz: Werke. I: Coelifodina. Hrsg. und bearb. von Christoph Burger und Friedrich Stasch. Unter Mitarb. von Berndt Hamm und Venicio Marcolino. – B, NY: de Gruyter 1983. LV, 527 S. = Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen II; Lw. DM 292,–.

6. Gesamte Neuzeit

Binder, Ludwig: Die Kirche der **Siebenbürgener Sachsen**. Mit einem Geleitwort von Gerhard Müller. – Erl: Martin-Luther-Verl. 1982. 115 S., Ill.

Dussel, Enrique: Periodizzazione di una storia della chiesa in America latina. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 253–286; p. 287–295: Ruggieri, Giuseppe: Nuovi soggetti alla ricerca della loro storia: una proposta latino-americana.

Hesse, Johannes: Staat und katholische Kirche in **Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe** und **Waldeck-Pyrmont**. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen. – Osn: Wenner 1982. VIII, 374 S.; Lw. DM 68,–.

Stöver, Rolf: Protestantische Kultur zwischen Kaiserreich und Stalingrad. Porträt der Zeitschrift **„Eckart"** 1906–1943. – Mchn: Kaiser 1982. 203 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte V; kart. DM 29,–.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Weinfurter, Stefan: Herzog, Adel und Reformation. **Bayern** im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 1–39.

McGrath, Alister E.: Forerunners of the Reformation? A critical evaluation of the evidence for precursors of the Reformation doctrines of justification. – HThR LXXV, 1982, 219–242.

Fox, Alistair: **Thomas More**: history and providence. – Oxf: Blackwell 1982. XI, 271 p.; £ 17,50.

Wünsch, Dietrich: Evangelienharmonien im Reformationszeitalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Darstellungen. – B, NY: de Gruyter 1983. IX, 282 S., zahlr. Beil. = Arbeiten zur Kirchengeschichte LII; Lw. DM 142,–.

Diwald, Hellmut: Martinus **Luther**. Lebensbilder. – Bergisch Gladbach: Lübbe 1982. 235 S., 244 Ill. (z. T. farbig), Kt.; Lw. DM 78,–.

Congar, Yves: Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique. – P: Éditions du Cerf 1983. 151 p. = Cogitatio fidei CXI; F 49,50.

Lienhard, Marc: Martin Luther un temps, une vie, un message. – P: Le Centurion; Genève: Labor et Fides (1983). 471 p.; F 150,–.

Luther und die Reformation. Hrsg. von Bjørn Ekmann u. Børge Kristiansen. – Kop: Verlag Text und Kontext; Mchn: Fink 1982. 100 S. = Kopenhagener Kolloquien zur Deutschen Literatur V = Text & Kontext. Sonderreihe XIII.

Die fromme Revolte. Ursachen, Faktoren, Folgen von Luthers Reformation. ‹Hrsg.:› Herbert Immenkötter. – St. Ottilien: EOS Verlag (1982). 170 S.; kart. DM 19,80; [enth.:] S. 7–42: Brandmüller, Walter: Wege in die Krise; S. 43–77: Immenkötter, Herbert: Der Reformator Martin Luther; S. 78–127: Becker, Winfried: Die Durchsetzung der Reformation; S. 129–170: Schmidt, Hans: Die politischen und kulturellen Folgen der Reformation.

Heckel, Georg: Herr und Knecht zugleich. Studien zu Martin Luthers Gottes- und Menschenverständnis. Mit einer Einführung von Johannes Hanselmann. – Mchn: Claudius 1982. 164 S.; kart. DM 16,80.

Hof, Otto: Schriftauslegung und Rechtfertigungslehre. Aufsätze zur Theologie Luthers. Mit einem Geleitwort von Edmund Schlink. – Karlsr: Evangel. Presseverband für Baden (1982). 278 S.; kart. DM 26,50.

Krumwiede, Hans-Walter: Glaubenszuversicht und Weltgestaltung bei Martin Luther. Mit einem Ausblick auf Dietrich Bonhoeffer. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). VIII, 222 S.; kart. DM 19,80.

Stock, Ursula: Die Bedeutung der Sakramente in Luthers Sermonen von 1519. – Lei: Brill 1982. VIII, 383 S. = Studies in the history of Christian thought XXVII; hfl 128,–.

Hofmann, Hans-Ulrich: Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators. – Tü: Mohr 1982. XIV, 745 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXIV.

Beintker, Horst: Der Reformator **Bugenhagen**. Neuordnung der Kirche unter dem Einfluß reformatorischer Theologie. – ThZ XXXVIII, 1982, 532–554.

Cocran, Jan B.: The **Scottish** Reformation. Church and society in sixteenth-century Scotland. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1982). X, 344 p.; £ 11,95.

Wright, A. D.: The **Counter-Reformation**. Catholic Europe and the non-Christian world. – Lo: Weidenfeld & Nicolson (1982). VII, 344 p.; £ 18,50.

Repertorium der **Kirchenvisitationsakten** aus dem **16.** und **17.** Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von Ernst Walter Zeeden in Verb. mit Peter Thaddäus Lang ... Bd. I: Hessen [Hrsg. von Christa Reinhardt und Helga Schnabel-Schüle]. – Stu: Klett-Cotta 1982. 357 S. = Spätmittelalter und frühe Neuzeit.

Perrottet, Luc: Un exemple de polémique religieuse à la fin du XVI[e] siècle: la défense de la tradition par Robert **Bellarmin** ‹1542–1621› et la république calviniste. – RThPh CXIV, 1982, 395–413.

8. Neuere Zeit

Die Aufklärung. Hrsg. von Martin Greschat. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1983. 398 S. = Gestalten der Kirchengeschichte VIII; Lw. DM 79,–.

Holmes, Peter: Resistance and compromise. The political thought of the Elizabethan catholics. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. VIII, 279 p. = Cambridge studies in the history and theory of politics; £ 22,50.

Ruiz Jurado, Manuel, SI: Para una biografía del moralista Tomás **Sánchez** SI. – ATG XLV, 1982, 15–51; p. 53–119: Olivares, Estanielao, SI: Ediciones de la obra de Tomás Sánchez; p. 201–213: Olivares, Estanielao, SI: Bibliografía sobre la doctrina de Tomás Sánchez; p. 215–233: Sánchez, Tomás, SI: Prácticas sobre los Mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia. Edición, introducción y notas por Eduardo Moore y Francisco Delgado, SI; p. 335–346: Sánchez, Tomás, SI: A una consulta del Cabildo Catedral de Granada. Edición, introducción y notas por Manuel López Aranda; p. 347–358: Sánchez, Tomás, SI: Sobre si se han de pagar los corridos de un censo por dos vidas. Edición, introducción y notas por Eduardo Moore, SI.

Kastner, Ruth: Geistlicher Rauffhandel. Form und Funktion der ill. Flugblätter zum Reformationsjubiläum 1617 in ihrem histor. u. publizist. Kontext. – Ffm, Bern: Lang 1982. 421 S., Ill. = Mikrokosmos XI; kart. sfr 78,– [Diss., Hamburg]

Alonso, Carlos: **Buenaventura d'Avalos O.S.A. ‹1609–1675›**. Un obispo desconcertante. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1982. XVI, 151 p. = Studia Augustiniana historica VIII; Lire 12 000.

Sellier, Philippe: Jésus-Christ chez **Pascal**. – RSPhTh LXVI, 1982, 505–521.

Tersteegen, Gerhard: Briefe in niederländischer Sprache. Hrsg. von Cornelis Pieter van Andel. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. XIX, 309 S. = Texte zur Geschichte des Pietismus V, 8; Lw. DM 94,–.

Hammerstein, Notker: Die deutschen Universitäten im Zeitalter der Aufklärung. – Zeitschrift für historische Forschung X, 1983, 73–89.

Engelbrecht, Jörg: Die reformierte Landgemeinde in **Ostfriesland** im **17.** Jahrhundert. Studien zum Wandel sozialer und kirchlicher Strukturen einer ländlichen Gesellschaft. – Ffm, Bern: Lang 1982. 244 S., Kt. = Europäische Hochschulschriften III, 175; kart. sfr 58,– [Diss., Düsseldorf]

Oetinger, Friedrich Christoph: Etwas Ganzes vom Evangelium. Friedrich Christoph Oetingers heilige Philosophie. Unter Mitarb. von Richard Haug ausgew. und zusammengestellt von Guntram Spindler. – Metzingen/Württ.: Franz 1982. XLII, 484 S.; Lw. DM 44,–.

Kurtz, John W.: Johann Friedrich **Oberlin**. Sein Leben und Wirken 1740–1826. [Aus dem Amerikan. übers. von Ursula Stechow]. – Metzingen/Württ: Franz 1982. 259 S., Ill. (z. T. farbig), Kt.; Ppb. DM 24,–.

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

Brandmüller, Walter: Das Priesterbild Johann Michael **Sailers**. – StdZ CVIII, 1983, 119–132.

Schwaiger, Georg: Johann Michael Sailer und die Priesterbildung. – ThPQ CXXXI, 1983, 8–22.

Christ, Franz: Menschlich von Gott reden. Das Problem des Anthropomorphismus bei **Schleiermacher**. – Eins, Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1982. 299 S. = Ökumenische Theologie X; kart. DM 58,– [Diss., Tübingen]

Connolly, S.J.: Priests and people in pre-Famine **Ireland 1780–1845**. – NY: St. Martin's Pr.; Dublin: Gill and Macmillan 1982. 338 p.; £ 17,–.

Johnson, Christine: Developments in the Roman Catholic Church in **Scotland 1789–1829**. – Ed: John Donald Publ. 1983. 264 p.; £ 16,–.

Blessing, Werner K.: Staat und Kirche in der Gesellschaft. Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in **Bayern** während des 19. Jahrhunderts. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 422 S. = Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft LI; kart. DM 98,– [Diss., München]

Cordes, Martin: Freie christliche Aktion als Herausforderung für Kirche und Theologie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zum evangelischen Vereinswesens in **Göttingen** und zur Theologie Friedrichs **Lückes**. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 267 S., graph. Darst. = Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens XXIV; kart. DM 32,– [Diss., Göttingen]

Piolanti, Antonio: **Pio IX** e le tre tentazioni dell'Ottocento. – Pio IX, A. XI, 1982, 239–247; p. 248–272: Tabarroni, Giorgio: Il comportamento di Pio IX nei confronti della Scienza e della Tecnica; p. 273–317: Drago, Giacomo: Il Card. Edoardo Borromeo Arese, Maestro di Camera di Pio IX e Arciprete della Basilica Vaticana, nel centenario della morte; p. 318–331: Bogliolo, Luigi: Pio IX e l'Immacolata; p. 332–338: Mastai Ferretti, Giovanni Maria: Panegirico della Concezione ‹1826›.

Cox, Jeffrey: The English Churches in a secular society. Lambeth 1870–1930. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XII, 322 p.

Leonard, Ellen: George **Tyrell** and the Catholic tradition. Foreword by Alec Vidler, introduction by Gregory G. Baum. – Lo: Darton, Longman & Todd; NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). XVIII, 197 p.; £ 7,95.

Chevallier, Pierre: La séparation de l'église et de l'école. Jules Ferry et Léon XIII. – (P:) Fayard (1981). 485 p.; F 110,–.

Mengus, Raymond: Ernst **Troeltsch** et l'institution de l'absolu. – RSR LXX, 1982, 481–498; p. 499–524: Petitdemange, Guy: La provocation de Franz **Rosenzweig**.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de saint François d'Assise. Lettres de Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, O.F.M. ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1982, 178–204. 262–287.

9. Neueste Zeit

Vignaux, Paul: Cattolici francesi di fronte ai fascismi e alla guerra di **Spagna**. – Cristianesimo nella storia III, 1982, 343–408.

Raem, Heinz-Albert: Katholischer Gesellenverein und **Deutsche Kolping**familie in der Ära des **Nationalsozialismus**. – Mz: Grünewald-Verl. 1982. XXVIII, 264 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte XXXV.

Neisinger, Oskar: Flugblätter. Kath. Jugend im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. – Wü: Echter 1982. 111 S., Ill.; kart. DM 16,80.

Pater Maximilian **Kolbe**. Leben, Wirken, Selig- und Heiligsprechung. Bearb. von Franz Xaver Lesch. – Wü: Echter 1982. 72 S., zahlr. Ill. (z. T. farbig).

González Montes, Adolfo: Religión y Nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teloga civil. – Salm: Univ. Pont. de Salamanca; Salm: Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca 1982. 294 p. = Bibliotheca Salmanticensis. Estudios LI; pes 1300.

Jonas, Hans: Is faith still possible? Memories of Rudolf **Bultmann** and reflections on the philosophical aspects of his work. – HThR LXXV, 1982, 1–23.

Barth, Karl: Gesamtausgabe. II: Akademische Werke. Die christliche Dogmatik im Entwurf. Bd. 1: Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik 1927. Hrsg. von Gerhard Sauter. – Zü: Theologischer Verlag 1982. 580 S.; Lw. DM 78,–.

Tillich, Paul: Briefwechsel und Streitschriften, theologische, philosophische und politische Stellungnahmen und Gespräche. Hrsg. von Renate Albrecht und René Trautmann. – Ffm: Evangelisches Verlagswerk 1983. 387 S. = Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken VI.

Lanne, Emmanuel: La contribution du cardinal **Bea** á la question du baptême et l'Unité des chrétiens. – Irénikon LV, 1982, 471–499.

Gutiérrez García, José Luis: El legado de **Pablo VI**. – Madr: Centro de Estudios de Teología Espiritual 1981. XVII, 402 p. = Pensamiento Católico I; pes 600.

Zucal, Silvano: La teologia della morte in Karl **Rahner**. – (Bol: Centro Ed. Dehoniano 1982). 288 p. = Istituto trentino di Cultura. Pubblicazioni dell'Istituto di Science Religiose in Trento III; Lire 14 000.

Maron, Gottfried: Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 63 S. = Bensheimer Hefte LVIII; kart. DM 8,–.

Mons. Josemaria **Escriva de Balaguer** y el **Opus Dei**. En el 50 Aniversario de su Fundacion. Hrsg. von Pedro Rodríguez, Pio G. Alves de Sousa y José Manuel Zumaquero. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 497 p. = Colección teológica XXXIV.

IV. Missionsgeschichte und -wissenschaft

Barreiro, Alvaro: Basic ecclesial communities. The evangelization of the poor. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 82 p.

Brzostowski, Eduard: Prier: un nouveau défi japonais! – P: Editions Ouvrières 1982. 202 p. = Collection «Au défi de Dieu».

Cabestrero, Teófilo: Mystik der Befreiung. Ein Portrait des Bischofs Pedro **Casaldáliga** in Brasilien. Mit einem Vorwort von J. B. Metz. – Wup: Jugenddienst Verl. 1981. IX, 182 S.

Cuppen, G.: De Katholieke Kerk in **Mozambique**. – Wereld en Zending XII, 1983, 69–77.

Fiedler, Klaus: Christentum und afrikanische Kultur. Konservative deutsche Missionare in **Tanzania**, 1900–1940. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 218 S. = Missionswissenschaftliche Forschungen XVI; DM 32,–.

Friedli, Richard: Mission oder Demission. Konturen einer lebendigen, weil missionarischen Gemeinde. – Frb/S: Universitätsverlag 1982. 166 S.

Fung, R. W. M. (Hrsg.): Graswurzel-Gemeinden auf **China**s Boden. 14 Berichte: Kirche im Sturm der Kulturrevolution. Deutsch von F. Kürschner und H. Matzat. – Wup: Verlag der VEM; Erl: Verlag der Ev.-Luth. Mission 1983. 104 S. = Erlanger Taschenbücher LXVI; kart. DM 12,–.

Gelfand, Michael: Ukama. Reflections on Shona and Western cultures in **Zimbabwe**. – Gwelo, Zimbabwe: Mambo Press 1981. 129 p.

Gispert-Sauch, G.: An Upanishadic frayer for advent. – Vidyajyoti XLVI, 1982, 499–508.

Gléle, Maurice Ahanhanzo: Religion, culture et politique en Afrique Noire. – P: Economica – Présence Africaine 1981. 206 p.

Houtart, F. – G. Lemercinier: Conciencia religiosa y conciencia colectiva en América Central. – Puebla XIX, 1982, 245–272.

Knight, James: A new era? Catholics in the ecumenical movement of Papua **New Guinea** and the **Solomon** Islands. – Catalyst XII, 1982, 282–296.

Marapu und Karitu: Mission und junge Kirche auf der Insel **Sumba**. Hrsg. von Hermann Joseph May ... [Übers. aus dem Indones.] – Bonn: Hofbauer 1982. 141 S. mit Ill.; kart. DM 24,80.

Mission in dialogue. The Sedo Research Seminar on the future of Mission March 8–19. 1981, Rome, Italy. Ed. by Mary Motte and Joseph R. Lang. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 688 p.

Salamone, Frank A. – Alber P. Thomas: The missionary/anthropologist dyad: Empirical light on a heated issue. – Euntes docete XXXV, 1982, 389–426; p. 427–448: Esquerda Bifet, Juan: Dimension misionera de la piedad mariana popular; p. 449–480: Rweyemamu, Albert R.: Il XXV anniversario dell'enciclica «Fidei donum». Il contesto storico della Chiesa in Africa.

Rivinius, Karl J.: Das Missionswerk von Kardinal **Lavigerie**. – NZM XXXIX, 1983, 1–15. 93–106.

Song, Choan-Seng: The compassionate God. – Maryknoll/NY: Orbis Books 1982. 284 p.

Suermann, Harald: Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632–750. – ZMR LXIX, 1983, 1–15.

Waldenfels, Hans (Hrsg.): Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. – Mchn: Beck 1982. 197 S. = Beck'sche Schwarze Reihe CCLX; DM 19.60.

V. Religionsgeschichte und -wissenschaft

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

Lurker, Manfred: **Adler** und **Schlange**. Tiersymbolik im Glauben und Weltbild der Völker. – (Tü:) Wunderlich (1983). 295 S., zahlr. Abb. im Text.

Mann, Ulrich: Geisthöhe und Seelentiefe: Die vertikale Achse der numinosen Bereiche. – Aufstieg und Abstieg ... = Eranos 1981, Jahrbuch L, (Ffm 1982), 1–50; S. 103–146: Shayegan, Daryush: De la pré-éternité à la post-éternité: Le cycle de l'être; S. 147–221: Miller, David L.: The two sandals of Christ: Descent into history and into hell; S. 223–272: Ueda, Shizuteru: Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart; S. 373–402: Lauf, Detlef I.: Maitreyas Herabkunft und Stufenwege zum Licht; S. 403–429: Smith, Morton: Ascent to the heavens and the beginning of Christianity; S. 431–475: Hornung, Erik: Auf den Spuren der Sonne: Gang durch ein ägyptisches Königsgrab.

Assmann, Jan – Walter Burkert – Fritz Stolz: Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 118 S., 17 Abb. auf Taf. = Orbis biblicus et orientalis XLVIII; kart. DM 36,–; [enth.:] S. 13–61: Assmann, Jan: Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos; S. 63–82: Burkert, Walter: Literarische Texte und funktionaler Mythos **Istar** und **Athrahasis**; S. 83–118: Stolz, Fritz: Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen **Ba 'al**smythos.

Norris, Frederik W.: **Isis**, **Sarapis** and **Demeter** in Antioch of Syria. – HThR LXXV, 1982, 189–208; p. 313–360: Robertson, Noel: The ritual of the dying God in Cyprus and Syro-Palestine.

Vermaseren, M. J.: **Mithraca**. III: The Mithraeum at **Marino**. – Lei: Brill 1982. XIII, 105 p., 6 fig., 32 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain XVI; hfl 128,–.

Islam in transition. Muslim perspectives. Ed. by John J. Donohue and John L. Esposito. – NY, Oxf: Oxford Univ. Pr. 1982. XIII, 322 p.; £ 5,95.

Crapon de Capron, Pierre: Le **Coran**: Aux sources de la parole oraculaire. Structures rythmiques des sourates mecquoises. – P: Fides 1981. IV, 683 p. = Publications Orientalistes de France. Coll. Arabyya II.

Schimmel, Annemarie: Der Islam im indischen Subkontinent. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. V, 163 S. = Grundzüge XLVIII.

Yoshinori, Takeuchi: The meaning of other power in the **Buddhist** way of salvation. – Eastern Buddhist XV, 1982, 10–27; p. 28–52: Thomas, James D.: The Bodhisattva as metaphor to Jung's concept of self; p. 53–70: Yuichi, Kajiyama: Women in Buddhism.

Werz-Kovacs, Stephanie: „Heilige Mutterschaft". Rekonstruktion matriarchalischer Elemente in der Religion und Mythologie der altindischen **Bhil**. – Mchn: Minerva Publ. (1982). 302 S. = Integrale Anthropologie II; kart. DM 44,– [Diss., Freiburg]

Mlecko, Joel D.: The **Guru** in Hindu tradition. – Numen XXIX, 1982, 33–61; p. 62–77: Ackermann, S. E. and Raymond L. M. Lee: Pray to The Heavenly Father: A Chinese new religion in Malaysia; p. 78: Fracasso, Riccardo M.: Simbolismo assiale ‹addendum›; p. 161–183: Pernet, Henry: Le mort et son modèle. Note sur quelques rituels mélanésiens.

Borgeaud, Philippe: La mort du grand **Pan**. Problèmes d'interprétation. – RHR CC, 1983, 3–39.

Cooper, Eugene: The Potlatch in Ancient China: Parallels in the socio-political structure of the ancient Chinese and the American Indians of the northwest coast. – HRel XXII, 1982, 103–128.

VI. Religionsphilosophie

Ley, Hermann: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. IV. – B: Deutscher Verl. der Wissenschaften (1982). 518 S.; M 63,–.

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

Hund, William B., CSC: The sublime and God in Kant's Critique of Judgment. – NSchol LVII, 1983, 42–70.

Philipson, Sten M.: A metaphysics for theology. A study of some problems in the later philosophy of Alfred North **Whitehead** and its application to issues in contemporary theology. – Stockh: Almquist & Wiksell; New Jersey: Humanities Pr. 1982. 174 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia doctrinae christianae Upsaliensia XXII; scr 76,– [Diss., Uppsala]

Lauer, Quentin, SJ: **Hegel**'s concept of God. – Albany: State Univ. of New York Pr. (1982). VIII, 339 p. = SUNY series in Hegel studies; $ 10,95.

Miccoli, Paolo: La **nietzscheana** «Morte di Dio» e le ambiguità del nichilismo odierno. – Euntes docete XXXV, 1982, 525–541.

Buch, Alois Joh.: Die Gottesfrage in der Philosophie Nicolai **Hartmann**s. – ThPh LVIII, 1983, 161–180.

Toso, Mario: Etienne **Gilson** e la filosofia realista di San Tommaso. – Sales XLIV, 1982, 641–667.

Muck, Otto H.: Philosophische Gotteslehre. – Düs: Patmos-Verl. 1983. 191 S. = Leitfaden Theologie VII; kart. DM 19,80.

Weissmahr, Béla: Philosophische Gotteslehre. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1983). 174 S. = Grundkurs Philosophie V = Urban-Taschenbücher CCCXLIX; kart. DM 18,–.

Pottinger, Garrell: A formal analysis of the ontological argument. – American philosophical quarterly XX, 1983, 37–46; p. 105–112: Oakes, Robert: Does traditional theism entail pantheism?

Bonansea, Bernardino M., OFM: The human mind and the knowledge of God. Reflections on a scholastic controversy. – FrancStud XVIII, 1980, (ersch. 1982), 5–17.

Dubied, Pierre-L.: L'athéisme: une maladie spirituelle? – (Genève): Labor et Fides (1982). 227 p. = Lieux théologiques IV; sfr 29,–.

VII. Fundamentaltheologie

Stolz, Fritz: Unterscheidungen in den Religionen. – Wirkungen hermeneutischer Theologie ... Festgabe ..., Zü (1982), 11–24; S. 25–34: Schmidt, Georg: Verstehen ist Verstandenwerden; S. 35–50: Schmid, Hans Heinrich: «Was heißt ‹Biblische› Theologie?»

Fischer, Hermann: Natürliche Theologie im Wandel. – ZThK LXXX, 1983, 85–102.

Hughes, Richard: Theology and the Cain complex. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1982). XX, 128 p.; $ 8,25.

Wright, John H., SJ: The Bible and the hermeneutical horizon: The use of scripture in theology. – ThSt XLIII, 1982, 651–672.

Cobb, John B.: **Process theology** as political theology. (Based on the Ferguson Lectures delivered in the University of Manchester 1980.) – (Manch:) Manchester Univ. Pr.; (Phil:) Westminster Pr. (1982). XVI, 158 p.; $ 8,95.

Suchocki, Marjorie H.: God, Christ, Church. A practical guide to process theology. – NY: Crossroad 1982. XII, 227 p.; $ 9,95.

Probleme der religiösen **Sprache**. Hrsg. von Manfred Kaempfert. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VI, 391 S. = Wege der Forschung CDXLII.

Macquarrie, John: In search of humanity. A theological and philosophical approach. – (Lo:) SCM Press (1982). 280 p.; £ 8,50.

Isambert, François-André: Le sens du **sacré**. Fête et religion populaire. – (P:) Éd. de Minuit (1982). 314 p. = Le sens commun; F 69,–.

Görres, Albert – Karl Rahner: Das **Böse**. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 254 S.

Schwerdtfeger, Nikolaus: Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl **Rahners** Theorie der „**anonymen Christen**". – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). XVI, 454 S. = Freiburger theologische Studien CXXIII; kart. DM 69,– [Diss., Freiburg/B]

Hanson, Anthony Tyrrell: The image of the invisible God. – (Lo:) SCM Press (1982). 186 p.; £ 6,50.

Patterson, David: Faith and philosophie. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. X, 151 p.

Stannard, Russell: Science and the renewal of **belief**. – (Lo:) SCM Press (1982). 213 p.; £ 2,95.

Torrance, T. F.: The deposit of faith. – SJTh XXXVI, 1983, 1–28.

Bolich, Gregory G.: **Authority** and the **church**. – (Wash, D.C.:) Univ. Press of America (1982). VIII, 219 p.; $ 10,95.

Hoye, William J.: Lehramtliche Aussagen und wissenschaftliche Wahrheit in der katholischen Theologie. – ZKTh CV, 1983, 156–167.

Veldhuis, Wil: Ervaring, taal en traditie. – TTh XXII, 1982, 247–259; p. 260: Summary: Experience, language and tradition.

VIII. Dogmatik

Mostert, Walter: Dogmatik und Hermeneutik im Blick auf die «Dogmatik des christlichen Glaubens». – Wirkungen hermeneutischer Theologie . . ., Festgabe . . .Gerhard Ebeling . . ., Zü (1983), 123–136.

Hill, William J.: The three-personal God. The Trinity as a mystery of salvation. – Wash, D.C.: Catholic Univ. of America Pr. 1982. XV, 354 p; $ 37,95.

Jüngel, Eberhard: Zur Lehre vom **Heiligen Geist**. Thesen. – Die Mitte des Neuen Testaments ... Festschrift für E. Schweizer . . ., Gö (1983), 119–130.

Bourassa, François: «Dans la communion de l'Esprit Saint». Étude théologique. – SE XXXIV, 1982, 31–56. 135–149. 239–268.

Häring, Hermann: Ecce homo: Aanzetten tot een vernieuwde **christologie**. – TTh XXIII, 1983, 24–38; p. 38: Summary: The task of a renewed christology.

Baltar, Salvador: Luz y sombras. Reflexiones. Dios – muerte – resurrección. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1981. 258 p.; Lire 12 000.

Medusa, Luigi: Chi è l'uomo? Prospettive di antropologia soprannaturale. Con prefazione di Domenico Capone. – Nap: Ed. Dehoniane (1982). 184 p. = Problemi aperti V; Lire 7500.

Rodriguez, Pedro: Dimensión universal de la sacramentalidad de la Iglesía. – Scripta theologica XIV, 1982, 807–830.

Gallo, Luis: Puebla. Una propuesta eclesiológica con futuro? – Sales XLIV, 1982, 431–457.

Heyward, Isabel Carter: The redemption of God. A theology of mutual relation. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1982). XXVI, 240 p.; $ 11,50.

Schulz, H.-J.: Église locale et Église universelle. Primauté, collégialité et synodalité. – Parole d'Orient XXXI, 1981, 3–22.

Lessing, Eckhard: Kirche, Recht, Ökumene. Studien zur Ekklesiologie. – Blf: Luther-Verl. 1982. 166 S. = Unio und confessio VIII; kart. DM 32,–.

Margerie, Bertrand de, SJ: L'Eglise peut-elle définir dogmatiquement la maternité spirituelle de Marie? – Marianum XLIV, 1982, 394–418.

Geenen, Godefrid: Fallere. Réflexions sur l'**infaillibilité**. Sa garantie, sa notion. – Div XXVII, 1983, 68–87.

Biffi, Inos: **Eucaristia** e Chiesa: espressioni sintomatiche e punti di riferimento. – SC CX, 1982, 517–539; p. 540–576: Ubbiali, Sergio: Eucaristia e sacramentalità. Per una teologia del **sacramento**; p. 577–603: Caprioli, Adriano: L'Eucaristia: dall'avvenimento alla istituzione. Il problema del rito.

Salgado, Jean-Marie: Le saint Vierge Marie et la sainte Eucharistie. – Doctor Communis XXXVI, 1983, 21–39.

Bourgeois, Henri: L'initiation chrétienne et ses sacrements. – (P: Éd. du) Centurion (1982). 216 p. = Croire et comprendre; F 85,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Vers l'unité pour quel témoignage. La restauration de l'unité réformée ‹1933–1938›. Textes du Colloque d'histoire et de sociologie du **Protestantisme** tenu à Montpellier du 4 au 6 novembre 1977. Réunis par Jean Baubérot. – P: Les Bergers et les Mages 1982. 379 p. = Institut Protestant de Théologie.

Die katholische Kirche und das **Judentum**. Dokumente von **1945–1982**. Mit Kommentaren von E. L. Ehrlich und Erich Zenger. Hrsg. von Klemens Richter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1982). 106 S.; kart. DM 16,80.

Heil für die Christen – Unheil für die Juden? Von der Notwendigkeit des Gesprächs und des gemeinsamen Zeugnisses. ‹Hrsg.:› Werner Licharz. – (Ffm:) Haag & Herchen (1982). 123 S. = Arnoldshainer Texte IX.

Rash, Yehoshua: Déminer un champ fertile. Les catholiques français et l'État d'Israel. – P: Ed. du Cerf 1982. 212 p. = Rencontres N.S. XXV; F 70,–.

Krusche, Werner: Bekenntnis und Toleranz. – OekRu XXXII, 1982, 146–163; S. 164–179: Held, Heinz Joachim: Zu einem Leben in Gemeinschaft berufen; S. 180–191: Klein, Aloys: Die VI. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die römisch-katholische Kirche.

Tillard, J. M. R.: Eglise catholique et dialogues bilatéraux. – Irenikon LVI, 1983, 5–18; p. 20–33: Gassmann, Günther: Les dialogues bilatéraux de la Fédération Luthérienne Mondiale; p. 34–45: Greenacre, Roger T.: Les dialogues bilatéraux dans lesquels la Communion anglicane est engagée.

Biedermann, H. M., OSA: Im Umkreis des orthodox-katholischen Dialogs. – OstkSt XXXI, 1982, 3–15.

Stylianopoulos, Theodore: Orthodox and Catholicism: A new attempt at dialogue. – Diakonia XVII, 1982, 4–20; p. 21–39: Long, John F., SJ: Reflections on the orthodox-catholic dialogue; p. 40–45: Metropolitan Damaskinos of Tranoupoleos: The Holy Spirit in the Church.

May, John: Christian-Buddhist-Marxist dialogue in **Sri Lanka**: A model for social change in Asia? – JESt XIX, 1982, 719–743.

Der Lobpreis des Dreieinigen Gottes im Heiligen Geist. 1600 Jahre Bekenntnis von **Nicäa-Konstantinopel**. – (Tutzing:) Evang. Akademie (1981). 118 S. = Tutzinger Studien II, 1981; [enth.:] S. 18–26: Ritschl, Dietrich: Warum wir Konzilien feiern – Konstantinopel 381; S. 27–36: Papandreou, Damaskinos: Das eine Bekenntnis und die vielen Bekenntnisse. Überlegungen zum II. Ökumenischen Konzil von Konstantinopel; S. 37–44: Pannenberg, Wolfhart: Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute; S. 44–55: Pottmeyer, Hermann J.: Der Heilige Geist und die Kirche. Von einer christomonistischen zu einer trinitarischen Ekklesiologie; S. 56–75: Farantos, Megas: Die Lehre vom Heiligen Geist im Bekenntnis der Kirche zum Dreieinigen Gott.

Schlüter, Richard: Anmerkungen zur theologischen Argumentation im Dokument „**Das Herrenmahl**". – ThGl LXXIII, 1983, 46–64.

Beinert, Wolfgang: Stand und Bewegung des ökumenischen Geschehens. Versuch einer Bilanz. – Catholica XXXVII, 1983, 1–16.

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

Ökumene in **Polen**. Hrsg. in Verb. mit dem Poln. Ökumen. Rat von Gerhard Bassarek. – B: Evang. Verlagsanstalt 1982. 232 S.; Pp. M 9,80.

Konidaris, Gerassimos J.: Ökumenischer Dialog ohne „Konsensus". Wie kann die Una Sancta wiederhergestellt werden? – (Wü: Königshausen & Neumann im Komm.) 1983. 318 S.; kart. DM 58,–.

Boss, Gerhard: Ökumene an der Basis. Impulse für die Gemeinde. – (Mchn:) Don Bosco Verlag (1983). 145 S.; kart. DM 19,80.

X. Moraltheologie

McCormick, Richard A., SJ: Notes on moral theology: **1982**. – ThSt XLIV, 1983, 71–122.

Ariotti, Eliseo: Concilio Vaticano II e aggiornamento della teologia morale. Un tentativo riuscito. – Div XXVII, 1983, 155–176.

Curran, Charles E.: Moral theology: a continuing journey. – Notre Dame: Univ of Notre Dame Pr.; San Francisco: Harper & Row 1982. 238 p.; $ 14,95.

The magisterium and morality. Ed. by Charles E. Curran and Richard A. McCormick. – NY, Ramsey: Paulist Pr. (1982). X, 512 p. = Readings in moral theology III.

Grelot, Pierre: La morale évangélique dans un monde sécularisé. Réflexion à partir de l'Écriture sainte. – RTL XIV, 1983, 5–52; p. 53–70: Wattiaux, Henri: La référence à l'Écriture sainte en vue de l'agir moral des chrétiens. Raisons d'une option; p. 71–91: Daubercies, Pierre: Dialogue avec la morale séculière; p. 92–94: Rezsohazy, Rudolph: L'évolution des valeurs sociales.

García de Haro, R.: Cristo y la conciencia moral. – Angelicum LIX, 1982, 472–499.

Genovesi, Vincent J.: Expectant creativity. The action of **hope** in christian ethics. – Wash, D.C.: Univ. Pr. of America 1982. XII, 160 p.; paper $ 9,50.

Fuchs, Joseph, SJ: Sittliche Wahrheit. Zwischen Objektivismus und Subjektivismus. – Greg LXIII, 1982, 631–646.

Zalba, Marcelino, SJ: Cooperatio materialis ad malum morale. – PerRMCL LXXI, 1982, 411–441; p. 443–461: Cuyás, Manuel, SJ: Sic dicta «Dichotomia» sub aspectu morali.

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

Beziehungen im Umbruch. Sexualität, Partnerschaft, Ehe, Familie. Hrsg. von Christof Bäumler und Walter Neidhart. – (Mchn:) Kaiser 1982. 150 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologia practica XVII, 3.4.

Häring, Bernhard: 25 Jahre katholische **Sexualethik**. – Studia moralia XX, 1982, 29–66.

Hallett, Garth L., SJ: Contraception and prescriptive infallibility. – ThSt XLIII, 1982, 629–650.

Schulze, Hans – Thea Schulze: Zwischen Technik und Gott. Lebensführung in den Krisen der Gegenwart. – Stu: Calwer Verl. 1982. 236 S.

Schweitzer, Wolfgang: Kommentar: **Friedens**diskussion im status confessionis? – ZevE XXVII, 1983, 126–136; S. 137–155: Rendtorff, Trutz: Müssen Christen Pazifisten sein?

Drewermann, Eugen: Der **Krieg** und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen. – Rgb: Pustet (1982). 434 S. = Reihe Engagement; kart. DM 34,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Hagiographie – cultures et sociétés **IV^e–XII^e** siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris ‹2–5 mai 1979›. – P: Études Augustiniennes 1981. 605 p. = Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, Université de Paris X; F 320,–.

Jäger, Willigis: Kontemplation – Gottesbegegnung heute. Der Weg in die Erfahrung nach Meister **Eckehart** und der „Wolke des Nichtwissens". – Sa: Müller (1982). 182 S.; kart. DM 25,–.

Pelphrey, Brant: Love was his meaning: The theology and mysticism of **Julian of Norwich**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1982. XXII, 360 p. = Salzburg Studies in English Literature. Elizabethan & Renaissance Studies XCII, 4.

Andrés Martín, M.: Carro de dos vidas (1500). Primer tratado español de mística de la Edad de Oro. – Burgense XXXIII, 1982, 455–496.

De Mielesi, Ugo: La trasformazione d'amore in San **Giovanni** della **Corce**. – Mil: Ed. Dimensione Umana (1981). 270 p.; Lire 11 000.

Poli, Tullio: Punta suprema dell'anima. Virtù teologali, preghiera semplice e adesione alla volontà divina secondo S. **Francesco** di **Sales**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. XV, 208 p. = Analecta Gregoriana CCXXVIII = Series Facultatis Theologiae. Sectio B, LXXVI.

Rey-Mermet, Théodule: Le saint du siècle des lumières – **Alfonso** de **Liguori** ‹1696–1787›. Préface de Jean Delumeau. – P: Nouvelle Cité (1982). 668 p.

Teresa de Jesús – su vivencia eclesial y misionera. En el IV centenario de su muerte. Ponencias y trabajos presentados a la 34 Semana Española de Misionología, celebrada en Burgos, del 27 al 31 de Julio de 1981. – Burgos: Biblioteca "Semanas Misionales" (1982). X, 418 p.

VázquezFernández, Antonio: Notas para una lectura de las "Moradas" de Santa Teresa desde la psicología profunda. – Revista de Espiritualidad XLI, 1982, 463–530; p. 531–566: Castellano Cervera, Jesús: Lectura de un símbolo teresiano; p. 567–599: Tourón del Pie, Eliseo: Escatología anticipativa y proyectiva en "Moradas"; p. 601–612: Senra Varela, A.: La enfermedad de Santa Teresa de Jesús; p. 613–634: Aróstegui, Luis: El Carmelo como símbolo teológico en Erich **Przywara**; p. 635–637: Egido, Teófanes: Documentos sobre la muerte de Santa Teresa; p. 639–642: Antolín, Fortunato: Escritos de Ana de San Bartolomé; p. 643–660: Bibliografía.

Maldonado, Luis: Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa. – Madr: Promoción Popular Cristiana (1982). 205 p. = Colección pastoral aplicada C.

López Díaz-Otazu, Ana María: Experiencia de fe en Teresa de Jesús. – Madr: Narcea, S.A. de Ed. (1981). 175 p.; pes 425.

Borriello, Luigi: Temi maggiori di spiritualità teresiana. – Nap: Ed. Dehoniane (1982). 220 p.; Lire 7000.

Las apariciones de la virgen María Santa Catalina Labouré. (Este volumen recoge las ponencias de la IX Semana de Estudios Vicencianos que tuvo lugar en Salamanca del 9 al 13 de septiembre de 1980. [Por] Jean Pierre Renouard e.a.) – Salm: Ed. CEME (1981). 380 p. = Evangelizare XIII; pes 525.

Häring, Bernhard: Ihr seid das Salz dieser Erde. Gedanken über die Berufung der Christen zur Heiligkeit. – Mchn, Zü, Wien: Neue Stadt (1982). 143 S. = Spiritualität XXXII. Hilfen zum christlichen Leben; kart. DM 15,80.

Sudbrack, Josef: Leben in geistlicher Gemeinschaft. Eine Spiritualität der evangelischen Räte für heute und morgen. – (Wü:) Echter (1983). 195 S.

Roberts, Robert C(ampbell): Spirituality and human emotion. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). IX, 134 p.; $ 7,95.

Sullivan, Francis A.: **Charisms** and charismatic renewal. A biblical and theological study. – Dublin [e.a.:] Gill & Macmillan (1982). 184 p.; £ 5,35.

Antier, Yvette – Jean-Jacques Antier: L'appel de Dieu. Témoignages monastiques. – P: Ed. du Cerf 1982. 252 p. = L'évanglie au XX^e siècle; F 72,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Scola, Angelo: La fondazione teologica della **legge naturale** nello Scriptum super Sententiis di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Frb/S: Universitätsverlag 1982. 298 p. = Studia Friburgensia N.F. LX = Kanonistische Abt. II; sfr 55,– [Diss., Freiburg/S]

Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf **Stoeckers** [von] Günter Brakelmann, Martin Greschat, Werner Jochmann. – Hbg: Christians 1982. 252 S. = Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte XVII.

Bainbridge, William S. – Rodney Stark: Suicide, homicide, and religion: **Durkheim** reassessed. – Annual review of the social sciences of religion V, 1981, 33–56; p. 57–100: Seiwert, Hubert: 'Religiöse Bedeutung' als wissenschaftliche Kategorie; p. 101–132: Beckford, James A.: Functionalism and ethics in sociology: The relationship between 'Ought' and 'Function'; p. 133–166: Grönblom, Gunnar – Jørgen Thorgaard: The notion of functional equivalence with special regard to its usage in empirical sociology of religion; p. 167–186: Willaime, Jean-Paul: De la fonction infrapolitique du religieux.

Ausmus, Harry J.: The polite escape. On the myth of **secularization**. – Ohio: Ohio Univ. Pr.; NY: Harper & Row 1982. 189 p.; $ 20,95.

Kehrer, Günter: Organisierte Religion. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 160 S.; kart. DM 29,80.

Stegmann, Franz Josef: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Die Gegenwart. – Mchn, Wien: Olzog Verlag (1983). 198 S.; kart. DM 28,–.

Schmidtchen, Gerhard: Katholische und protestantische Traditionen in der Bundesrepublik Deutschland. – Glaube u. Gesellschaft. Festschrift für Wilhelm F. Kasch, Bayreuth (1981), 333–340; S. 341–348: Helle, Horst Jürgen: Glaubensinhalte und Familienformen; S. 349–358: Nell-Breuning, Oswald von: Toleranz; S. 359–370: Nawroth, Edgar: Ethik des Gemeinwohls; S. 371–382: Witetschek, Helmut: Die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Bestandsaufnahme; S. 383–388: Löw, Konrad: Ist das Grundgesetz weltanschaulich neutral? Zum Verhältnis der Grundwerte zu den Grundrechten; S. 389–399: Zsifkovits, Valentin: Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den Grundlagen katholischer und protestantischer Staatsanschauung.

Büchele, Herwig: Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1982). 147 S. = Soziale Brennpunkte IX.

Glässgen, Heinz: **Katholische Kirche** und **Rundfunk** in der Bundesrepublik Deutschland **1945–1962**. – B: Spiess (1983). 329 S. = Rundfunkforschung VIII; kart. DM 49.–.

Evangelicals and development. Toward a theology of social change. Ed. by Ronald J. Sider. – Phil: The Westminster Pr. (1981). 123 p. = Contemporary issues in social ethics II; $ 6,95.

Nell-Breuning, Oswald von: Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika **Laborem exercens** von Johannes Paul II. Mit einem Text der Enzyklika in der von Oswald v. Nell-Breuning im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz erstellten verbesserten Übersetzung. – Wien, Mchn, Zü: Europaverlag (1983). 189 S. = Soziale Brennpunkte X; kart. DM 14,–.

Brattinga, T[eije]: Karl **Marx**, Bruno **Bauer**, Ludwig **Feuerbach**. Een studie naar de herkomst van de marxistische opvatting over godsdienst. – Bolsward: Het witte Boekhuis 1982. 208 blz.; hfl 19,50.

Steger, Gerhard: Marx kontra Christus? Die Entwicklung der Katholischen **Arbeiterjugend Österreichs** 1946 bis 1980. – (Wien:) Österreich. Bundesverlag (1983). 223 S.; kart. DM 27,80 [Diss., Wien]

Steger, Gerhard: Der Brückenschlag. **Kath. Kirche** und **Sozialdemokratie** in **Österreich**. – Wien, Mchn: Jugend und Volk 1982. 368 S.; Pp. DM 49,–.

Friedrich, Gerhard: **Ökologie** und **Bibel**. Neuer Mensch und alter Kosmos. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1982). 112 S.; kart. DM 28,–.

Daujat, Jean: L'Eglise et le **socialisme**. – P: Téqui (1982). 96 p.

Coste, René: Les fondements biblico-théologiques de la **justice** et de la **paix**. – NRTh, A. CXV = T. CV, 1983, 179–217.

Das Kreuz mit dem Frieden. 1982 Jahre Christen und Politik. Hrsg. von der Arbeitsgruppe „Christentum und Politik" in der Elefanten Press: Peter Winzeler (u. a.). – B-West: Elefanten Press 1982. 240 S., zahlr. Abb. im Text = EP LXXXIII.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: Le célibat ecclésiastique. Le droit et la pratique du XI^e au XII^e siècle. – ZSavRGkan XCIX, 1982, 1–31.

Decretales ineditae saeculi **XII**. From the papers of the late Walter Holtzmann ed. and revised by Stanley Chodorow and Charles Duggan. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. XXXI, 213 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. B: Corpus Collectionum IV; Lire 28 000.

Epp, René – Charles Lefebvre – René Metz: Le droit et les institutions de l'église catholique latine de la fin du **XVIII^e** siècle à **1978**. Sources, communauté chrétienne et hiérarchie. – P: Ed. Cujas (1981). 583 p. = Histoire du droit et des institutions de l'église en Occident XVI; F 250,–.

Spinelli, Lorenzo: Il diritto pubblico ecclesiastico dopo il Concilio Vaticano II. Problemi e prospettive. In collaborazione con Giuseppe dalla Torre. – Mil: Giuffrè 1982. IV, 154 p.; Lire 8000.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. – (Vatican City:) Libr. Ed. Vaticana 1983. XXX, 317 p.; kart. DM 20,–.

Schwendenwein, Hugo: Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung. – (Graz, Wien, Köln): Styria (1983). 638 S.; Lw. DM 150,–.

Larrabe, José L.: El nuevo Código de la Iglesia: novedades en el tratado del matrimonio. – EE LVIII, 1983, 3–20.

Madey, Johannes: Ökumenische Fragen und Probleme im neuen katholischen **Ostkirchenrecht**. – Catholica XXXVI, 1982, 280–293.

Rossi, Opilio: La figura del **laico** nel Concilio Vaticano II. – MonEccl CVII, 1982, 476–490; p. 491–508: Fumagalli Carulli, Ombretta: I laici nella normativa del Nuovo Codex Iuris Canonici.

Weber, Josef: **„Erfüllungsunvermögen"** in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. – Rgb : Pustet (1983). 218 S. = Eichstätter Studien. N.F. XVII; kart. DM 48,– [Diss., Eichstätt]

Mendonça, Augustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XVI, 1982, 5–213.

Hayoit, Pierre: La conception «existentielle» du mariage et ses répercussions en matière d'**erreur**. – RDC XXXIII, 1983, 9–51.

Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De variis ordinibus et condicionibus iuridicis in Ecclesia. – PerRMCL LXXI, 1982, 379–396; p. 397–410: Coccopalmerio, Francesco: Communicatio in Sacris, iuxta Schema novi Codicis.

Madero López, Luis: La intervención de tercero en el proceso canónico. – Pampl: Ed. Univ. de Navarra 1982. 315 p. = Colección canónica; pes 1480.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

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

Forster, Karl: Glaube und Kirche im Dialog mit der Welt von heute. Bd. I: Glaube, Kirche, pastoraler Dienst. II: Kirche und Welt. – (Wü:) Echter (1982). 702 S.; 674 S.; S. 663–674: Bibliographie Karl Forster; kart. DM 98,–.

Arnold, Fritz: Der Glaube, der dich heilt. Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens. – Rgb: Pustet (1983). 145 S. = Reihe Engagement.

Wollmann, Gabriele: Die ständigen **Diakone**. Berufswirklichkeit und Selbstverständnis. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 236 S.; kart. DM 32,– [Diss., Mainz]

Weß, Paul: Ihr alle seid Geschwister. Gemeinde und Priester. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 149 S.; kart. DM 19,80.

Landgraf, John R.: Creative singlehood and pastoral care. – Phil: Fortress Press (1983). XV, 79 p. = Creative pastoral care and counseling series.

Kleindienst, Eugen: **Partnerschaft** als Prinzip der **Ehepastoral**. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. – (Wü:) Echter (1982). 261 S.; kart. DM 28,– [Diss., Augsburg]

Lauer, Werner: **Sterben** und **Tod**. Eine Orientierungshilfe. – Mchn: Pfeiffer (1983). 277 S.; kart. DM 42,–.

Mehr Evangelium in den **Medien**. Die Herausforderung der neuen Medien. ‹Hrsg.:› Erhard Diehl, Kurt Sprenger. – Witten: Bundes-Verlag (1982). 104 S. = ABC Team A CCLXXXV.

Predigt – vor der Arbeitswelt sprachlos? – (Mchn:) Kaiser 1982. 182 S. = Themen der praktischen Theologie – Theologie practica Jg. XVII, 1.2.

L'appello all'umano nella predicazione della Chiesa. [Di] ‹Giuseppe] Angelini (e.a.).› – (Brescia:) Ed. la Scuola (1981). 159 p. = Pubblicazioni della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale VII; Lire 7000.

Die andere Kirche. **Basisgemeinden** in **Europa**. Hrsg. von Norbert Copray, Hartmut Meesmann und Thomas Seiterich. – (Wup:) Jugenddienst-Verlag (1982). 173 S. = Publik-Forum-Buch; kart. DM 9,80.

Farley, Edward: The fragmentation and unity of theological **education**. – Phil: Fortress Pr. (1983). XII, 206 p.; $ 29,95.

Bartholomäus, Wolfgang: Einführung in die Religionspädagogik. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. XIII, 245 S. = Die Theologie.

Teipel, Alfred: Die Katechismusfrage. Zur Vermittlung von Theologie und Didaktik aus religionspädagogischer Sicht. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 432 S.; kart. DM 74,–.

Greulich, Werner: Katechese als Sprachschule des Glaubens. – Mstr 1982: o. Dr. VIII, 490 S. [Diss., Münster]

Scott, Kieran: Religious education and professional religious education: A conflict? – Religious education XXXV, 1982, 587–603; p. 604–614: Browde, Joseph: Religious education: Expectations as a profession; p. 615–627: Elias, John: The three publics of religious education; p. 628–641: Robinson, Edward: Professionalism and the religious imagination; p. 642–656: Davies, Richard: Creative ambiguity.

Schobel, Paul: Kirche am Ort der Arbeit. – Religionspädagogische Beiträge XI, 1983, 3–18; S. 19–27: Maire, Paul: Arbeiterpastoral und Katechese von Arbeiterkindern in Frankreich; S. 28–47: Ludwig, Heinrich: Arbeiterschaft und Theologie. Anfragen an die Religionspädagogik; S. 48–71: Krämer, Werner: Zur gesellschaftlichen Lage der Arbeiterschaft; S. 72–91: Gleißner, Alfred: Die Berufsschule; S. 92–113: Stachel, Günter: Religiöse Erziehung und ihre Zielsetzung. Versuch einer Voraustheorie für empirische Untersuchungen und für die Curriculumentwicklung; S. 114–116: Nastainczyk, Wolfgang: Thesen zu Zielen und Inhalten des katholischen Religionsunterrichts; S. 117–141: Jendorff, Bernhard: Die Hausaufgabenpraxis im Fach Katholische Religion.

XV. Liturgiewissenschaft

Amberg, Gottfried: **Ceremoniale Coloniense**. Die Feier des Gottesdienstes durch das Stiftskapitel an der Hohen Domkirche zu Köln bis zum Ende der reichsstädtischen Zeit. – Siegburg: Schmitt 1982. 227 S., Ill., graph. Darst. = Studien zur Kölner Kirchengeschichte XVII.

Karnowka, Georg-Hubertus: Breviarium Passaviense. Das **Passauer Brevier** im Mittelalter und die Breviere der altbayerischen Kirchenprovinz. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XXXIV, 410 S. = Münchener theologische Studien II, 44; kart. DM 68,– [Diss., München]

The Manual from **Bystorp** (Manuale Bistorpense) Lund University Library, Medeltidshandskrift 43a. Ed. by Bengt Strömberg. – Egtved: Ed. Egtved 1982. 133 p., 4 faks. = Bibliotheca liturgica Danica. Ser. latina II; dkr 130,–.

Maas-Ewerd, Theodor: „Klare Unterscheidung statt Verallgemeinerung." Ein benediktinisches Dokument zur Krise der Liturgischen Bewegung ‹1939–1944›. – ErbAuftr LVIII, 1982, 178–194.

Kiedl, Friederike: Liturgisches Spiel – geistlicher Gesang. Das wissenschaftliche Werk von Walter **Lipphardt**. – ALW XXIV, 1982, 317–364.

Keifer, Ralph A.: Blessed and broken. An exploration of the contemporary experience of God in Eucharistic celebration. – Wilmington: Glazier 1982. VIII, 148 p.; paper 6,95.

Meyer, H. B.: Zur Frage der **Inkulturation** der **Liturgie**. – ZKTh CV, 1983, 1–31.

Strottmann, Th., OSB: Kerstmis en Epiphanie in de oosterse traditie. – TLit LXV, 1982, 354–357; p. 358–369: Van der Meer, F.: De kerstikoon, genaamd Hè Gennèsis; p. 370–379: Hollaardt, A., OP: Het feest van de doop van de Heer. Oosterse bijdragen tot een westerse viering; p. 380–392: Meijer, J., CSSI: Liturgie vieren in oost en west; p. 393–416: Blijlevens, A., CSSI: Liturgie als lofprijzing. Een thema met variaties; p. 417–423: Spiertz, F. X.: Bibliografie Cornelius Adrianus **Bouman**.

Gerhards, Albert: **Liturgie** und **Recht**. – LJ XXX, 1983, 1–4; S. 5–29: Stevens, Piet: Die rechtkonstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung; S. 30–42: Suttner, Ernst Chr.: Gottesdienst und Recht in der orthodoxen Kirche; S. 43–53: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Gottesdienst und Recht in der reformatorischen Tradition; S. 54–67: Krätzl, Helmut: Ebenen liturgischen Rechtes.

Kilmartin, Edward J., SJ: The active role of Christ and the Spirit in the Divine Liturgy. – Diakonia XVII, 1983, 73–108; p. 109–126: Timiades, Emilianos: Life giving. An interpersonal action; p. 127–142: Morse, Jonathan: Fruits of the Eucharist: Henosis and Theosis; p. 143–150: Tataryn, Myron: The theological anthropology of the Byzantine rites of Christian initiation.

Brovelli, Franco: Il tempo di **quaresima** nel nouvo messale **ambrosiano**. – SC CXI, 1983, 5–36.

Verheul, Ambrosius, OSB: La liturgie comme louange à Dieu. – QL LXIV, 1983, 19–44.

Schultze, Bernhard, SJ: Die Eucharistieversammlung als Kirche. – OstkSt XXXI, 1982, 33–51.

Belting, Hans: An image and its function in the liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium. – Dumbarton Oaks Papers XXXIV/XXXV, 1980/81, 1–16 (with 22 fig.); p. 17–30: Cutler, Anthony: Liturgical strata in the marginal Psalter (31 fig.); p. 31–43: Grosdidier de Matons, José: Liturgie et hymnographie: Kontakion et canon; p. 45–75: Taft, Robert, SJ: The liturgy of the Great Church: An initial synthesis of structure and interpretation on the eve of iconoclasm; p. 77–124: Mouriki, Doula: Stylistic trends in monumental painting of Greece during the eleventh and twelfth centuries (27 fig.); p. 125–176: Taylor, Michael D.: A historiated tree of Jesse (29 fig.); p. 225–237: Shahîd, Irfan: Heraclius πιστὸς ἐν Χριστῷ βασιλεύς; p. 239–246: Oikonomides, Nicolas: St. George of Mangana, Maria Skleraina, and the "Malyj Sion" of Novgorod (3 fig.); p. 247–260: Breckenridge, Johannes D.: Christ on the lyre-backed throne (30 fig.); p. 261–269: Maguire, Henry: The iconograph of Symeon with the Christ Child in Byzantine art (14 fig.).

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Dr. Petrus Becker OSB, Matthiasstr. 85, 5500 Trier; Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Norbert Maria Borengässer, Weierbornstr. 19, 5300 Bonn 1; Dr. Franz Bosbach, Konviktstr. 11, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Hubert Frankemölle, Helmershauser Weg 2, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Prof. Dr. Paul Hoffmann, Postfach 15 49, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Mauritius-Str. 22, 8702 Estenfeld; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Bernhard Kötting, Theresiengrund 24, 4400 Münster; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Hans Kramer OSC, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Emil Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Ulrich Luck, Königsweg 78 F, 2300 Kiel 1; Prof. Dr. Kurt Meier, Wilhelm-Florian-Str. 4, DDR-7022 Leipzig; Dr. Heinz Musssinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen; Dr. Peter Plank, Fliederstr. 18, 6971 Großrinderfeld; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Manfred Porbst SAC, Postfach 2 30, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Hans Quecke SJ, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma; Dr. Johannes Schmid, Im Grund 11, 8702 Oberdürrbach; Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg, Erthalstr. 22d, 8700 Würzburg; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Priv.-Doz. Dr. Gunter Scholtz, Drohnenweg 26, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Ursula Schubert, Walfischgasse 10, A-1010 Wien; Manfred Schulze, Hölderlinstr. 17, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Horst Seebaß, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, 8000 München 19; Dr. Dr. Klaus Thomas, DD., Glockenstr. 17, D-1000 Berlin 37; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Dörfflerstr. 17, 3550 Marburg; Prof. Dr. Siegfried Wiedenhofer, In den Eichen 85, 6237 Liederbach 1.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen drei Prospekte bei:

Johannes Paul II. (Eos Verlag)
„Platonismus und Christentum" und „Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum" (Verlag Aschendorff)