THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 — **1983** — **79. Jahrgang**

Reinhard Seeliger: Altchristliche Geschichtsschreibung . . . . . Sp. 265

Exegese des AT und NT: . . . . . Sp. 275
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Joh. Botterweck und H. Ringgren. Bd. III Lfg. 8/9 (G. Krinetzki)
A. Rose: Les Psaumes voix du Christ et de l'Eglise (H. Groß)
S. Amsler: Aggée Zacharie 1–8; A. Lacocque: Zacharie 9–14; R. Vuilleumier: Malachie (J. Becker)
B. Przybylski: Righteousness in Matthew and his world of thought (H. Giesen)
I. Broer: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes (H. Giesen)
H.-W. Winden: Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? (H. Verweyen)
F.-J. Ortkemper: Leben aus dem Glauben (J. Blank)

Kirchen- und Dogmengeschichte. . . . Sp. 290
W. Speyer: Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen (N. Brox)
Arché e Telos. Hrsg. von U. Bianchi und H. Crouzel (M.-B. v. Stritzky)
A. Giacobbi: La chiesa in S. Agostino I Mistero di communione (W. Gessel)
W. Fauser: Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung (L. Ott)
W. Zöller: Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stifts Hamersleben (1108–1462) (W. Kohl)
B. Jaspert: Studien zum Mönchtum (O. Hagemeyer)
A. Lindt: Das Zeitalter des Totalitarismus (U. v. Hehl)
M. Liebmann: Kardinal Innitzer und der Anschluß (H. Hürten)
Die evangelische Kirche in der DDR. Hrsg. von R. Henkys (K. Richter)
H. Dähn: Konfrontation oder Kooperation? (K. Richter)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . . Sp. 305
F. W. Graf: Kritik und Pseudo-Spekulation (H. G. Türk)
A. Kolping: Fundamentaltheologie III (O. Knoch)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 20: R. Schaeffler: Wissenschaftstheorie und Theologie. G. Altner: Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung. F. Böckle / A. W. v. Eiff: Wissenschaft und Ethos (H. Wagner)
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 25: Th. Luckmann/H. Döring/P.-M. Zulehner: Anonymität und persönliche Identität. E. Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube. B. Casper: Alltagserfahrung und Frömmigkeit. F. X. Kaufmann/G. Stachel: Religiöse Sozialisation (H. Wagner)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 312
H. Biesenbach: Zur Logik der moralischen Argumentation (W. Wolbert)
A. F. Utz: Die marxistische Wirtschaftsphilosophie (G. Ermecke)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 317
J. Neumann: Grundriß des katholischen Kirchenrechts (R. Weigand)
K. Lüdicke: Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht (M. Kaiser)
F. Arinze: Der Theologe und das kirchliche Lehramt (H. Heinemann)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 322
N. Mette: Kirchlich distanzierte Christlichkeit (G. Schneider)
G. Schneider: Grundbedürfnisse und Gemeindebildung (N. Mette)
Vom Ende der Zukunft. Hrsg. von H. Wiking (H. Poensgen/O. Fuchs)
P. Boeckholt: Eucharistie-Geheimnis des Lebens in der Gemeinde (H. Wieh)
F. Reckinger: Da bin ich mitten unter euch (K.-B. Müller)

Missionswissenschaft, Religionswissenschaft . . . . . Sp. 331
J. S. Pobee: Grundlinien einer afrikanischen Theologie (K. J. Tossou)
Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von H. Fries, F. Köster, B. H. Willeke, N. P. Moritzen, H. Bürkle, F. Wolfinger (L. Hagemann)
P. Crapon de Crapona: Le Coran: Aux sources de la parole oraculaire (A. Th. Khoury)
S. Jargy: Islam et chrétienté (A. Th. Khoury)
P. Antes: Ethik und Politik im Islam (L. Hagemann)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 336
Der Weg zum Quell. Hrsg. von J. Kotschner (O. Hagemeyer)
J.-P. Caussade: Hingabe an Gottes Verheißung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 337

Altchristliche Geschichtsschreibung*

von Hans Reinhard Seeliger, Mainz

Was Veröffentlichungen über die Frühgeschichte der kirchlichen Historiographie anbelangt, ist die deutsche Forschung in den letzten zwei Jahrzehnten der angloamerikanischen gegenüber durchaus ins Hintertreffen geraten; zwei größere deutsche Studien[1] gelangten leider nicht zum Druck, der jüngst erschienene Artikel „Eusebius von Caesarea" in der TRE 10 (1982) wurde dem Engländer D. S. Wallace-Hadrill anvertraut, der schon früher mit einem Buch über Eusebius[2] hervorgetreten war. So ist, wer sich derzeit grundlegender über Eusebius und seine Kirchengeschichte sowie deren Fortsetzer informieren will, weitgehend auf fremdsprachige Literatur verwiesen.

Jedermann weiß zwar, daß die Forschung international ist und begrüßt es, wenn nicht nur im eigenen Sprachgebiet über das ihn interessierende Thema gearbeitet wird; doch bleibt, je nach dem Maß der individuellen Beherrschung einer Fremdsprache, die Lektüre einer Monographie in einer anderen als der Muttersprache immer eine mehr oder weniger große Mühe. So erwartet der Leser einer Rezension über ein fremdsprachiges Buch hier noch mehr als sonst zunächst einmal ein Referat des Inhalts, um beurteilen zu können, ob sich die Lektüre eines fremdsprachigen Buches für ihn lohnen wird. Auf die Inhaltsangaben wird deshalb im folgenden bei den englischen Büchern besonderes Augenmerk verwandt.

Die Studien von Grant und Chesnut, die hier zuerst besprochen werden sollen, verhalten sich zueinander etwa wie die Einleitung ins Neue Testament zu einer Theologie desselben. Und wie letztere ohne die Fragestellungen, die unter dem ersteren Begriff zusammengefaßt sind, nicht gedacht werden kann, so erlahmt doch das Interesse dessen, der allein an Konzepten einer Schrift interessiert ist, häufig an

* **Grant,** Robert M.: **Eusebius as church historian.** – Oxford: Clarendon 1980. VII, 184 S. Lw. £ 10.00
Chesnut, Glenn F.: **The first christian histories.** Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius. – Paris: Beauchesne (1977). 257 S. (Théologie historique Bd 46) kart. FF 120.–
Goetz, Hans-Werner: **Die Geschichtstheologie des Orosius.** Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1980. VIII, 180 S. (Impulse der Forschung, Bd 32) kart. DM 73.–

[1] G. Ruhbach, Apologetik und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie Eusebs von Caesarea, Diss. masch. Heidelberg 1962; G. Wießner, Bios und Ethos. Studien zum exemplarischen Geschichtsdenken bei Eusebius von Caesarea, Habil. Schr. Göttingen 1968 (von Ruhbach jedoch: Die politische Theologie Eusebs von Caesarea in dem von ihm hg. Bd. Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976 [Wege der Forsch. 306] 236–258). Eine im Jahrbuch für historische Forschung 1975, 227, Nr. 889 angekündigte Bochumer Arbeit über „Probleme der Kirchengeschichtsschreibung des Eusebeios von Kaisareia" scheint, wie die Folgebände ausweisen, nicht zustande gekommen zu sein.

[2] Eusebius of Caesarea, London 1960.

20. OKT. 1983

der Behandlung von Problemen der Einheitlichkeit, Abfassungzeit, Gliederung und des Adressatenkreises einer Schrift. Diesen Fragen widmet sich bezüglich der Kirchengeschichte (H. E.) Eusebs die Studie von Robert M. Grant. Grants Ziel ist es zuvörderst zu zeigen, daß Eusebius (E.) nicht allein die Bücher VIII–X seiner Kirchengeschichte jeweils neu bearbeitete, wenn er zu einer neuen Edition schritt, sondern daß Spuren davon auch in den Büchern I–VII zu finden sind (1; 164). Entgegen der alten These von E. Schwartz hält G. zusammen mit R. Laqueur und G. Bardy dafür, daß die erste Edition der H. E. nicht acht, sondern nur sieben Bücher umfaßte (13f); auf ein genaues Datum für diese Edition möchte er sich nicht festlegen: ob sie erst 311/12 oder schon 303 anzusetzen ist, will G. nicht entscheiden (14f). Eine Datierung vor 303 (Laqueur) schließt G. (anders als zuletzt Bardy in seiner Ausgabe in den Sources Chr) jedoch aus.[3] Spuren dieser ersten Edition der Bücher I–VII seien – aufgrund der oberflächlichen Arbeitsweise des E. (1) – an verschiedenen Stellen zu finden und beträfen insbesondere E.s Einstellung zum sog. Judenchristentum und seiner Eschatologie (E.s Ansichten dazu änderten sich später, als er im christlichen Kaisertum die Geschichte an ihr vorherbestimmtes Ende kommen sah), beträfen im Zusammenhang damit auch die Bewertung Mark Aurels wie die Datierung des Todes Origines' (15f). In der ersten Aufl. stehe E. seiner Chronik näher; die zweite setze die Rezeption Hegesipps voraus.

G. löst sein Versprechen, dies näher zu erläutern, so ein, daß er die Themen bespricht, die E. im Vorwort (H. E. I 1–4, bes. 1f), zu behandeln in Aussicht stellt. Dies Vorwort rechnet G. insgesamt zur 2. Aufl. von 315 (34; 142). Spuren des Vorworts zur 1. Aufl. seien freilich dort noch zu ermitteln, wo sich E. auf ein zunächst angegebenes Thema, das des Kanons der biblischen Schriften, bezieht (16; 126). Indem G. dies (Kap. XI) und die anderen Themen E.s erläutert (Apostolische Sukzession: Kap. VI; „Events and Persons": Kap. VII; Häretiker: Kap. VIII; das Schicksal der Juden: Kap. IX; Verfolgung und Martyrium: Kap. X), ergibt sich methodisch der Ansatz zu einer Motivgeschichte der H. E., über die aber unversehens die Fragen nach den Details, dem Charakter und der Gestalt der 1. Aufl. immer wieder ins Hintertreffen geraten. G. nimmt nämlich die H. E. zuletzt doch in ihrer Endgestalt in den Blick. So bietet sich das Buch in seinen Hauptteilen als eine Phänomenologie der Themen des E. dar, die zwar nicht alle Erwartungen des Rez. erfüllte, sich jedoch als Einführung in die H. E. E.s vorzüglich eignet und die Mühe der Lektüre wert ist. Vermutlich hängen die Schwächen in der Konzeption des Buches damit zusammen, daß G. den Grundstock der Arbeit schon früher publizierte, den hier überarbeitete Aufsätze bilden (vgl. Vorw.).

Sich auf den Spuren G.s dem Thema zu nähern, hat freilich den Vorteil, nicht allzu schnell auf das Thema „Heilsgeschichte" bzw. „Geschichtstheologie" zuzusteuern, auf das sich eine große Zahl früherer Veröffentlichungen[4] konzentrieren. G. erläutert die Bausteine zu einer Geschichtstheologie des E. Er zeigt, daß für E. nicht allein die bischöfliche Sukzession wichtig ist, sondern auch die Sukzession in den theologischen Schulen (besonders der Alexandrias: 72–76), auf welche das prophetische Element der Frühkirche übergegangen sei (46f.). Dabei ist sein Konzept von Sukzession ein rein historisches, nicht sakramentales (59), anknüpfend an die Vorstellung legitimer Nachfolge in den Philosophenschulen (46). Im Zusammenhang damit hält es E. offensichtlich für nützlich, die Kirche (und ihre Geschichte) in „episcopale und nicht-episcopale Segmente" zu unterteilen, wobei er bei letzterem noch einmal die Prediger und Lehrer der von ihm hochgeschätzten mündlichen Tradition von den Schriftstellern unterscheidet (60/63). Seine Kenntnisse über Autoren war er in der Lage, beständig zu erweitern. Dies war ihm nach G. besonders durch eine Bibliotheksreise nach Jerusalem möglich, wo er Hegesipps (heute verlorene) Hypomnemata und den (ebenfalls verlorenen) Dialog des Gaius studieren konnte (41f), was dann seinen Niederschlag in der 2. Aufl., der Bücher I–VII fand (67–72). Von Überarbeitungen geht G. auch bei der Origines-Vita in H. E. VI aus, die er in ihrer letzten Fassung mit P. Nautin um 315 datiert; sie sei in die Geschichte der Alexandrinischen Schule so eingerückt wie die Viten Philipps II. von Makedonien und Alexanders innerhalb der Universalgeschichte Diodors in die Geschichte der griechischen Staaten (76f).

Neben diese „innere" Geschichte des Christentums in den verschiedenen Ausprägungen von Sukzessionen stellt E. dessen „äußere" Geschichte, die sich mit den Häretikern, Juden und Christenverfolgungen befaßt. Erst die Behandlung dieses letzten Themas in H. E. VII begründet nach G.s Ansicht E.s Kirchengeschichtsschreibung im strengen Sinn (22); für die anderen Teile macht G. auf den lockeren anthologischen Charakter des Ganzen aufmerksam (22f; 28f).

Die Häresien betrachtet E. als Ausgeburten von Neuerungsucht (neoteropoia und kainotomia); mit denselben Worten wurde schon die Anklage gegen Sokrates vorgetragen, theologische Reformlehren verbreitet zu haben. Durch solche und ähnliche Beobachtungen zum Wortgebrauch des E. (z. B. auch zur Terminologie der Vorsehungs-Theologie, mit der E. Konstantins Sieg interpretiert: s. u.) würzt G. seine Darstellung, die jedoch insgesamt bei einer deskriptiven Beschreibung der Quellen und Abhängigkeiten (Origines!) E.s stehenbleibt. Versprechen wie „the relation of his ideas to the Church situation of his own time can best be illustrated from what he says about individual heresies" (87) oder eine Überschrift wie „The Use of the Martyrdoms in the Church History" (117) lenken das Interesse auf Analysen, welche dann im Text doch nicht folgen.

Spannend wird das Buch noch einmal, wo G. zeigen kann, daß E. in späterer Zeit, als er die Endzeit unter Konstantin angebrochen sieht, seine Meinung über die Johannesapokalypse ändert – an ihrer Kanonizität äußert er nun Zweifel (136) – und er den Sprachgebrauch, mit dem die Wohltätigkeit der Kaiser gepriesen wurde, in die Rede von Gottes Vorsehung übernimmt (142–147).

Ein Beispiel für die vom Rez. vermißten Analysen sei hier genannt: Bei der Darstellung dieser „Eusebian ideas" (144) wäre der Hinweis auf die anderen auffälligen, wenngleich z. T. durchaus traditionellen ‚imperialen' Elemente in E.s Gottesvorstellung und Logostheologie[5] fällig, von denen her das konstantinische Regiment gedacht und als Abbild gerechtfertigt wird (hierzu Ch. 151f). Das Eindringen höfischer Redeweise in die Rede von Gottes Macht und Vorsehung kann nicht allein mit dem schönen Hinweis auf den Sprachstil der römischen Bürokratie erklärt werden, der hier offensichtlich kopiert wird. Der Hintergrund, auf dem dies möglich wurde, war theologischer Art.

Hand in Hand mit E.s Reichstheologie und Eschatologie geht eine Häufung von Wundererzählungen. Sie umfassen Geschichten von göttlichem Strafgericht ebenso wie Wundertaten heiliger Männer. G. meint, daß sich E. hier nicht als besonders skeptischer Autor erweise (154); auch zeigten die Strafgeschichten keine Affinität zum Tragischen, vielmehr rechnet er sie und die eingestreuten Wundergeschichten zu einer Art apologetischer Folklore (147; 152). Dies apologische Bedürfnis präge auch die anthologische Struktur seines Werkes, speziell der ersten sieben Bücher (28). Später in den Büchern VIII–X tritt der Wunsch nach „imperialer Dokumentation" hinzu (115), dem wir die vielen Originaldokumente bei E. verdanken. Der Adressatenkreis ändert sich dadurch keineswegs: es sind „Christians or even pagans concerned with Church affairs"; zu diesen treten später „readers within or on the edge of the imperial administration" (167).

Insgesamt, so G. zum Schluß seines Buches, sei E.s H. E. ein Werk in der Tradition der Schlachtengeschichten – etwa bei Polybius –, gewendet in eine Geschichte des Kampfes gegen Teufel, Häretiker und Verfolger (168f; vgl. H. E. V Prol).

Was leistet in summa nun dieses Buch unter dem Titel „Eusebius as Church Historian"? G. führt m. E. überzeugend den Nachweis, daß die späteren Editionen, deren genaue Geschichte er nicht behandelt (zu den verschiedenen Editionen von H. E. VIII und X: 12f), nicht ohne Eingriffe in die Bücher I–VII vonstatten gegangen sind. Für diesen Nachweis hätte indes ein längerer Zeitschriftenaufsatz genügt. Zusätzlich bespricht er phänomenologich-deskriptiv die Hauptthemen des Werkes sowie die Quellen E.s, gibt Hinweise auf seinen Sprachgebrauch sowie seine historiographischen und theologischen Vorbilder. Ein solches Werk, das hier zunächst einmal nüchtern informiert, gab es bislang nicht. Wer die sog. Einleitungsfragen zu E.s H. E. zu studieren hat, wird deshalb künftig nach diesem Buch greifen, dessen Inhalt durch seine ausführlichen Indices (insbesondere Begriffsregister) auch

[3] Über die Thesen von Schwartz und Laqueur informiert immer noch am besten knapp und präzise: H. Emonds, 2. Aufl. im Altertum. Kulturgeschichtliche Studien zur Überlieferung der antiken Literatur (Klass.-philolog. Stud. 14), Leipzig 1941, 37–41.
D. S. Wallace-Hadrill, Art. Eusebius, a.O. 540, 16–23 weist auf „gegenwärtig laufende Untersuchungen, z. B. von T. D. Barnes" hin, nach denen das Datum der Erstauflage „bis 290 zurückverschoben werden" kann. Über diese Untersuchungen hat Barnes auf der 8th International Conference on Patristic Studies, Oxford 1979, vorgetragen. Das seinerzeit bei den „Master Themes" vorgetragene paper findet sich jedoch nicht unter den Akten des Kongresses (Studia Patristica XVII, ed. E. A. Livingstone, Oxford–New York 1982).

[4] S. dazu etwa die Bibliographie bei F. Bovon, L'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe de Césarée et l'histoire du salut = Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie (FS O. Cullmann), Hamburg-Bergstedt 1967, 129–139, hier 129–131 (Nachtrag zur Literatur bei G. wie Ch.).

[5] Hierzu P. Beskow, Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church, Stockholm–Göteborg–Uppsala 1962, 261–268.

für den leicht erschließbar ist, der es nicht im ganzen Umfang lesen will.

An Corrigenda minora fielen auf:
S. VIII, Z. 3 v. o.: lies staatlichen statt stättlichen; S. 15, Z. 14 v. u.: lies II,22,7–23,1 statt II 22,7–8; S. 16, Z. 16 v. o.: lies VII 1 statt VII 2; S. 45, Anm. 1, Z. 3 v. u.: füge hinzu „(" vor London; S. 62, Anm. 4: tilge ")„nach Paris; S. 115, Z. 18 v. u. lies martyrdom statt martrydom; S. 177: lies Scheidweiler statt Scheideweiler.

Jeder freilich, dem darüber hinaus der Sinn mehr nach eingehenden Analysen zur Ideenwelt E.s steht, wird zusätzlich das Buch Glenn F. Chesnuts zur Hand nehmen müssen.

Ch. bemüht sich, E. als Historiker unter Heranziehung des Gesamtwerkes in den Rahmen der paganen und jüdischen Geschichtsschreibung (Herodot, Thukydides, Xenophon, Polybius, Sallust, Tacitus, Josephus und Philon) sowie Philosophie (Plutarch, Seneca, Neoplatonismus) einzuordnen und seine Wirkungsgeschichte zu beschreiben (Sokrates Scholasticus, Sozomenos, Theodoret von Cyrus, Evagrius Scholasticus); letzteres ist natürlich nicht ohne erneuten Blick auf die zeitgenössische pagane Historiographie (Ammianus Marcellinus, Zosimus, Prokopius von Caesarea) möglich. Ch. analysiert also zum einen E.s tragende Gedanken im Vergleich mit grundlegenden hellenistischen Geschichtswerken, andererseits legt er aber auch die Wurzeln der Theologie E.s als der eines Origenisten offen.

Zwei Themen sind es indes besonders, die Ch. interessieren: 1. Das Motiv von Schicksal und Verhängnis (moira, fatum) und das von Zufall und Glück (tychē, fortuna) ohne welche antik-pagane Geschichtsauffassung undenkbar ist; wie werden diese von den ersten christlichen Historikern abgewandelt, auf- bzw. umgearbeitet? 2. Die Vorstellungen vom idealen Herrscher und der Roma aeterna; wie entwickeln und differenzieren sie sich unter den Händen von Theologen? (32f)

In einem (an einigen Stellen etwas weitschweifigen) Kap. erläutert Ch. die zweifache Auffassung der Antike von der tychē (Kap. II: The pagan background, 37–60). Der stoischen Auffassung, der zufolge das Wirken der fortuna ein rational undurchschaubares Geschehen ist, dem sich der Mensch zu ergeben hat (43f) und als deren Kehrseite massiv die Bedeutung, die Omen, Ahnungen, Orakel und Träume zugemessen wurde, erscheint (50–56), steht die „rationalistische" des Aristoteles gegenüber, welche die tychē als eine zufällig (to kata symbebēkos) auf den Menschen einwirkende Ursache versteht, der vor eine Wahl (prohairesis) gestellt ist. Tychē verträgt sich nach dieser Auffassung also mit der Vorstellung eines freien Willens (40–42). Dieser aber ist ein Grundaxiom der origenistischen Theologie, in deren Tradition E. ganz bewußt steht.

Geschichte galt dem antiken Menschen als Zusammenspiel verwikkelter und nicht immer absichtsvoller Kräfte, bei dem der richtige Zeitpunkt (kairos) getroffen oder verpaßt werden konnte; die Historiker inspirierte dies Konzept zur Komposition von Heldenfiguren, die anstehende Entscheidungen stets nach allen Seiten, auf alle Konsequenzen und Alternativen hin bedenken und bereden und die, im tragischen Fall, unabänderlich vergebens gegen die Macht des Schicksals ankämpfen. Dabei ist entscheidend, daß die vorchristlichen Historiker Tragik im allgemeinen nicht als Strafe der Götter verstehen (dies findet sich nur bei Euripides und Herodot), sondern ganz überwiegend als Ergebnis einer willkürlich widerwärtig wirkenden Macht (57–59). So gewann das antike Bewußtsein vom historischen Kräftespiel eine pessimistische Tiefenstruktur.

Es war gerade die origenistische Sichtweise, die in dem vom ersten Kirchenhistoriker erarbeiteten Entwurf dies Denken mit lang anhaltender Wirkung zu überwinden beitrug. Die origenistische Auffassung von der Präexistenz der Seele begründet das jeder Vorstellung von einer übergreifenden Wirksamkeit des fatum oder der fortuna entgegengesetzte Vertrauen E.s in die Freiheit der menschlichen Willensentscheidung. Die Seele ist göttlich, nur durch einen Fall auf die Erde exiliert; in ihrer göttlichen Herkunft bleibt sie letztlich unerklärlich. Ihre Verborgenheit ist der Sitz der Entscheidungsfreiheit; die Entscheidung kann nicht erklärt, sondern nur moralisch beurteilt werden (92f; 80–84). E. schreibt auf dieser Grundlage wie Herodot Geschichte als Geschichte von Entscheidungen (64). Er hat dabei aber kein Interesse an Psychologie, an den menschlichen Emotionen, denn diese führen den menschlichen Willen nur in die Irre; so ist seine Geschichte nicht die komplexer Charaktere. Auch anders geartete Determinismen spielen in seiner Geschichte keine Rolle: Nationalcharaktere, ökonomische Ursachen, Astrologie (87–90). Er ist nach Meinung G.s „Rationalist" (87), d. h. neben die Geschichte als einer Kette von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, welche nach Art des Polybius empirisch-pragmatisch beobachtbar sind, tritt „nur" ein weiterer Zusammenhang: ein separates Netzwerk, in dessen Zusammenhängen der Mensch als freier und moralisch verantwortlicher Täter vor dem persönlichen Gott steht. Für dasselbe Ereignis in der Geschichte kann innerhalb beider Zusammenhänge eine jeweils unabhängige Erklärung gegeben werden; innerhalb des theologischen ist diese aufgrund des letztlich ineffablen Charakters der Willensentscheidung moralisch beurteilender Natur: ein Ereignis auf der Ebene pragmatisch-historischen Erklärens mag theologisch z. B. als göttliches Strafgericht erscheinen. So wird Geschichte bei E. über ihre pragmatische Erklärung hinaus beurteilt (77; 89), und eben dies hat E. einer Geschichtsauffassung voraus, in der, wie bei Sallust (59), die fortuna willkürlich ohne Ansehen der Moralität menschlichen Handelns regiert.

Aus dem Dargelegten folgt, daß E. keinerlei Interesse für Einwirkungen unerwarteter Elemente als Auswirkungen von „Schicksal" hat (68), auch nicht für Wunder (77); zufällige Ereignisse sind ta symbebēkota: zufälliges Einwirken einer natürlichen Ursache auf eine andere (69f; 72). Sie mögen zwar gegen unseren Willen geschehen – soviel bleibt von der alten Vorstellung der tychē übrig (73) – sind aber als göttliches Arrangement natürlicher Vorgänge in einem zweiten Schritt erklärbar (75). Daß dies für den antiken Theologen kein Mystizismus, sondern eben „Rationalismus" ist, leitet sich aus der Logos-Struktur der Welt wie der menschlichen Erkenntnis ab, von der diese Theologie ausgeht: pragmatisches Erklären der Geschichte deckt die Vernünftigkeit und Logizität der Abläufe auf. Dies aber muß, in platonischer Sicht konsequent, auf eine grundlegende Logik der Geschichte verweisen; diese wiederum ist der moralischen Analyse zugänglich: Geschichte entwickelt sich zum Besseren. Tychē – E. verwendet das Wort bewußt nicht (69f) – wird so „erklärlich", ohne daß dies auf der Ebene der Empirie des Zufälligen zu theoretischen Problemen führte; das stoische Element der Ergebung in die Vorsehung erfährt dabei gleichzeitig eine Umwandlung: aus der Einsicht in die Notwendigkeit wird die optimistisch stimmende Annahme auf den Lauf der Geschichte. Daß derlei rational-stringent zu beweisen sei, hat freilich schon Augustin bestritten. Rationale Beweisführung – und nicht vorgängige Berufung auf den Glauben oder die kirchliche Autorität – aber ist das pragmatisch-apologetische Ziel der H. E. des E.

Wie er in diesem Sinne seine Geschichte aufbaut, ist bekannt. Ch. behandelt sie in Kap. IV: Von Eden zur Milvischen Brücke (91–118). Es ist die Geschichte der in die historische Zeit Gefallenen, welche unter der Herrschaft der Dämonen von der ursprünglichen Astralreligion abfielen; nur einige Gottesfreunde in der Patriarchenzeit waren von ihrer „natürlichen Religion" her noch fähig, Theophanien zu erleben. Deren größte ist schließlich Mose zuteil geworden, die eine Art Interimsethik begründet, durch welche die Hebräer wie ein Sauerteig in der Geschichte wirken (Ch. macht darauf aufmerksam, daß es bei E. keine antisemitischen Elemente gebe; Gottes Wort traf nur die Generation der Juden zur Zeit Jesu [99]). Und wie die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus verlief, so auch die von der Polyarchie zu der unter Augustus erreichten Monarchie der Pax Romana, der weltgeschichtlichen Voraussetzung für das Auftreten des Erlösers. Von diesem Zeitpunkt an wird die Geschichte der Kaiser zur Richtschnur, welche unter dem Gesichtspunkt ihrer Wohlgesonnenheit dem Christentum gegenüber systematisiert ist; bei den übelgesonnenen Kaisern ist es der Kampf der Dämonen gegen das Christentum (also eine Art Schlachtengeschichte).

Hier indes merkt der Leser G.s auf: dies ist keineswegs die Grundstruktur, nach der sich alle Züge der H. E. erklären lassen; eine Fülle von Themen überlagern sich ja dort. Es ist dies nämlich die systematische Konstruktion der Geschichte, wie sie uns bevorzugt aus der Präparatio und Demonstratio Evangelica entgegentritt.[6] In vielen Punkten scheint mir die eigentliche Historiographie, auch die E.s, stets wesentlich komplexer zu sein, als es die Beschreibung der Grundposition erahnen läßt. So weist G. z. B. darauf hin, daß es bei E. eine anschauliche Reihe von tragischen und dramatischen Erzählungen im klassischen Sinne gibt, besonders unter den Märtyrergeschichten, wo er vorgeformte „folkloristische" Muster übernähme (147; 152); ohne sie jeweils gemäß seiner eigenen Ansicht zu bearbeiten oder kritisch zu durchforsten, referiert E. also auch solches, was seinem eigenen Ansatz (Wunder!) widerstreitet. Sicher entspricht auch der in der H. E. zuerst gegebene Bericht von den Ereignissen an der Milvischen Brücke mehr seiner Konzeption, so wie sie Ch. darlegt, als die in die spätere Vita Constantini aufgenommene Visionserzählung, die er vom Kaiser selbst zu haben angibt, die aber der Ereignisstruktur der Geschichte, wie sie E. sich Ch. zufolge denkt, widerspricht. Sollte es bei E. Entwicklungsphasen zu

[6] Hierzu speziell D. König-Ockenfels, Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea = Saeculum 27 (1976) 348–365 (Nachtrag zur Lit. bei G. wie Ch.).

unterscheiden geben oder sind dies jeweils bloße Zugeständnisse an die literarische Gattung (anthologische Elemente der H. E.; panegyrische der Vita Const.)?

Jedermann weiß, daß es bei E. keinerlei Vorstellungen von einem zyklischen Verlauf der Geschichte gibt; die Basiszeit der Geschichte ist rein linear und darin Grundlage für den Prozeß moralischen Fortschritts. Hier steht E. im Gegensatz zu den römischen Geschichtsschreibern, die von einer Verfallsgeschichte ausgingen (Sallust, Tacitus) und den Vorstellungen von zyklischen Abläufen, wie sie bei stoischen Denkern anzutreffen sind. Näher steht er indes denjenigen griechischen Geschichtsschreibern, die, obschon sie sich die Geschichte als zyklischen Gesamtverlauf dachten, doch von einer speziellen Fortschrittsgeschichte ihrer p o l i s ausgingen (Herodot, Polybius; [111f, 116f]).

Ob E. Theorien der Wiedergeburt anhing, wie es im Origenismus möglich ist, und damit auf der Ebene des Subjektiven das Element des Zyklischen einholt, ist nach Ch. nicht abschließend zu beurteilen (116f). – In jedem Fall aber hat man sich nach Ch., und darauf hat jetzt auch H. C a n c i k (Tübingen) in einem m. W. noch nicht publizierten Vortrag hingewiesen,[7] vor einem allzu simplen Verständnis der griechischen Zeitvorstellung als zirkulär und der jüdischen als linear zu hüten (115, Anm. 104).

Ch. dokumentiert nun ausführlich, wie E.s Grundsicht von Geschichte – und man bemerke, daß dieser Kirchenhistoriker Ansichten von Geschichte a l s s o l c h e r entwickelt und nicht bei einer partikulären Geschichte der r e s g e s t a e e c c l a s i a s t i c a e stehenbleibt! – von seinen Fortsetzern in bestimmter Weise weiterentwickelt wird (und so die christliche Geschichtsauffassung auf lange Zeit grundlegend bestimmte). Dieser Prozeß kann knapp mit einem wieder zunehmenden Einfluß der alten Anschauungen von f o r t u n a und t y c h ē charakterisiert werden.

S o k r a t e s S c h o l a s t i k u s (S. Sch.) benutzt die von E. vermiedenen Ausdrücke m o i r a und t y c h ē wieder (180) und forciert die Vorstellung vom k a i r o s, den es zu erhaschen gilt, der aber auch als verdrießliches Zusammentreffen unglücklicher Umstände über den Menschen hereinbrechen kann (182f). In seinem übergreifenden Konzept von Geschichte spielt zur Erklärung der k a i r o i die Vorstellung sympathetischer Reaktionen im Kosmos, der anfällig auf Störungen seines Gleichgewichts reagiert, eine tragende Rolle; so führen Eingriffe in das Leben der Kirche, wie z. B. die Exilierung Johannes' Chrysostomus zu Gefahren für den Staat (Hunnenstürme). S. Sch. biegt indes, um dies zu demonstrieren, manchmal in gefährlicher Weise die chronologischen Verhältnisse zurecht (185–189).

Eine bewußte Synthese zwischen christlicher Vorsehungstheologie und paganen Fortuna-Vorstellungen arbeitet jedoch erst T h e o d o r e t v o n C y r u s aus; zwar benutzt er dabei das Wort t y c h ē nicht, der Sache nach aber sind klassische tragische Verhältnisse durch das plötzliche, dramatische Umschlagen der Verhältnisse (m e t a b o l ē) für ihn wieder denkbar. Den Menschen trifft gutes oder schlechtes Los (e u k l ē r i a oder d y s k l ē r i a), die Geschichte ist s y m p h o r a: glückliche oder unglückliche Fügung, der gegenüber als einzig angemessene Haltung in guten wie in schlechten Zeiten p i e t a s und das Mitleid mit den Opfern der Fügungen zu gelten hat (205). Der Zusammenbruch des christlichen Nordafrika im 5. Jh. wird so für ihn zur Gelegenheit, mit den im Osten anlandenden Flüchtlingen Erbarmen zu üben. Hier macht sich erneut stoisches Erleben breit (206).

Ein in der Sache noch deutlicheres Konzept vom Wirken der f o r t u n a hat E v a g r i u s S c h o l a s t i k u s,[8] Nachfolger E.s im 6. Jh. Statt des Begriffs t y c h ē verwendet er durchgängig das Wort e u d a i m o n i a, was auch schon in klassischer Zeit als Synonym gebraucht wurde; sie auf der einen, der menschliche Charakter auf der anderen Seite verknüpfen sich in einem fortdauernden Zusammenspiel mit oft tragischen Zügen und geben, wie bei Herodot so auch bei E. Sch., das Grundmuster der Geschichte ab (208f). Die e u d a i m o n i a ist abhängig von der t h e o s e b e i a und der Feindesliebe; die Gegner, die dem Sieger vom Glück in die Hand gespielt wurden, sind zu schonen (210). Für E. Sch. ist der k a i r o s – und auch darin zeigt sich das erneute Gewicht klassisch-paganer Vorstellungen – eine quasi personifizierte Größe; er wendet sich dem Tapferen und Klugen zu, den Feigen und Unwissenden überrascht er und ruft Wagemut oder Furcht hervor. Hier ist der Zipfel der Psychologie des E. Sch.; sie sei durch die Wertvorstellung der p i e t a s nur oberflächlich christianisiert und ganz die der griechischen Dramen eines Äschylos, Sophokles oder Euripides (211–213).

Es ist also vom 4. auf das 6. Jh. innerhalb des östlichen Christentums eine stetig wachsende Rezeption klassischer Bildungsinhalte zu beobachten, die sich auch im Theoriegefüge der Geschichtsschreibung Geltung verschaffen, wo klassisch Gebildete das Bedürfnis hatten, über die Rolle der f o r t u n a nachzudenken (vgl. Zusammenfassungen: 213; 245f). Ch. vergleicht die Welt der Intellektuellen dieser Zeit, für die Basilius von Caesareas „Mahnworte an die Jugend über den nutzbringenden Gebrauch der heidnischen Literatur" einen Eckpfeiler bilden (178), ihre paganen Inhalte unter christlichen Vorzeichen, mit der des Renaissancechristentums (213).

Insgesamt ist jedoch zu erkennen, daß Ch. unter den Historikern der eusebianischen Schule dem Gründer die größte Hochachtung entgegenbringt. Zwar lobt er die eigene Quellenarbeit, die Sozomonos im Vergleich mit Sokrates leistet, von dem dieser im ganzen abhängig ist (197f), hebt er insgesamt die kritische Toleranz hervor, welche die dem Origenismus verpflichtete theologische Anthropologie hervorbrachte, den Zugang zur Quellenkritik, den die hier praktizierte Methode der Allegorese eröffnete (170); doch der Meister wurde dabei von seinen Nachfolgern nicht übertroffen.

Der von ihm eingeschlagene theologische Rationalismus führte zu hervorragenden Ergebnissen: der Logos beseelt Welt und Geschichte, und so kann historische Forschung lohnendes Feld l o g i s c h e r A n s t r e n g u n g und damit selbst Theologie werden. So lieferte er uns wohldokumentierte Forschungsergebnisse, zitierte intensiv, verzichtete aber darauf, seinen Helden wohlgesetzte Reden in den Mund zu legen; er sei „der erste antike Historiker, der so etwas wie ein modernes historisches Bewußtsein bezüglich sorgfältiger Zitation hatte" (244) und einer der größten Gelehrten seiner Zeit mit einer enzyklopädischen Kenntnis seiner Klassiker gewesen (245).

Auch seinen zweiten Themenschwerpunkt – das christliche Herrscherbild und die christliche Vorstellung von der R o m a a e t e r n a – untersucht Ch. ausführlich im Stil von „Antike und Christentum" auf seine paganen Hintergründe und seine Entwicklung bei den christlichen Historikern hin.

In E.s Sicht Konstantins haben sich zwei Ströme vereinigt: die hellenistisch-römische Vorstellung vom idealen Herrscher und die jüdischen von den Werkzeugen, vermittels derer Gott in der Geschichte, speziell im eschatologischen Geschehen, handelt.

Das hellenistische Königsbild, wie es die Traktate des Diotogenes oder Ps.-Ekphantos von Syrakus widerspiegeln, sprach dem Herrscher als Gesetzgeber die Eigenschaft zu, das lebende Gesetz (n o m o s e m p s y c h o s) selbst zu sein, ja betrachtete ihn quasi als inkarnierten Gott, der die Menschen zur Beachtung der Gesetze und zur Mehrung der Tugend anleite. Der König bekam soteriologische Züge (138–140). Römischer Realismus „entmythologisierte" dies insoweit, als an den idealen Herrscher die Anforderung gestellt wurde, von innen heraus zunächst einmal selbst die Tugend zu verwirklichen, um so n o m o s e m p s y c h o s zu werden bzw. e i k ō n t h e o u (Plutarch; 141–144), oder begründete die Besonderheit des Königs damit, daß er zunächst ein (stoischer) Weiser werden müsse, um dann das Göttliche numinos repräsentieren zu können (Seneca; 145). Hier mußte es zu Spannungen mit jüdisch-christlichen, dem Kaiserkult ablehnend gegenüberstehenden Vorstellungen kommen. Die Richtung, in welcher E. die Lösung der Probleme sucht, ist bereits von Philon in dessen Sicht der Mose-Gestalt vorgezeichnet: Dieser, als Bringer des Gesetzes und Rettergestalt gilt für ihn durchaus als n o m o s e m p s y c h o s, aber nicht mit Abbildungsqualität, sondern nur durch m i m e s i s (148–150).

E. vermeidet für Konstantin den Ausdruck n. e. wie auch den hellenistischen Herrschertitel e p i p h a n ē s ganz. Nicht in Konstantin erscheint Gott – wohl aber Christus dem Kaiser, dessen Herrschaft sich dadurch in den Geschehnissen an der Milvischen Brücke festigt; die Geschichte wird zur Epiphanie Christi, in der die zeitliche Herrschaft des Kaisers das klar unterscheidbare Abbild („reflection down on earth", 155) der ewigen Herrschaft des Logos darstellt.[9] Der Kaiser hat dabei zur vornehmsten Aufgabe, Lehrer der Frömmigkeit, lebendes Paradigma der e u s e b e i a zu sein und dadurch seine Untertanen zur Erlösung zu führen (154–157). In diesem Sinne ist K. Werkzeug Gottes; aber er ist mehr als ein hellenistischer k y r i o s - s ō t ē r: E. zeichnet

[7] Differenz jüdisch-christlicher und hellenistisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung, Vortrag vor der Siemens-Stiftung, München; vgl. den Bericht von A. v o n S c h i r n d n i g, Fortschritt und Wiederkehr, in der Süddeutschen Zeitung, München vom 8. 7. 1981, S. 10.

[8] Hierzu jetzt auch: P. A l l e n, Evagrius Scholasticus as Church Historian (SSL 41), Louvain 1981.

[9] Hierzu jetzt: J. B a d e w i e n, Euseb von Cäsarea = A. Schindler (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie (Studien zur evangelischen Ethik 14), Gütersloh 1978, 43–49, sowie der kurze Abschnitt „Die neue Theorie über den Staat und die Pax Romana" bei D. A. Z a k y t h i n o s, Byzantinische Geschichte, 324–1071, Wien–Köln–Graz 1979, 22–24.

ihn als „charismatischen, ekstatischen Propheten und militärischen Führer" (165), vorherbestimmt wie ein Jeremia (vgl. Jer 1,5; 162). Seine Aufgabe ist es, der Herrscher jenes Reiches des Friedens zu sein, welches der eschatologischen Zeit unmittelbar vorausgeht (160–162). Hier beerbt E. direkt jüdische Vorstellungen; die Vorstellungen eines Millenarismus lehnt er jedoch ab (162; 164; 243). All dies sollte wirkungsgeschichtlich folgenreich sein. Ein Blick in die Fortsetzer E.s zeigt nämlich, welche Auswirkungen diese eschatologische Reichstheologie hatte: das Desaster im Westen wurde nur als periphär angesehen, und bis zum Einfall des Islam blieb der „konstantinische" Optimismus als Erbe der Roma-aeterna-Vorstellung beherrschend (191); deren Horizont ist freilich bis hin zu Evagrius Sch. wieder mit dem Herodots identisch: Westeuropa und Nordafrika sind nur Hinterland (218). Für Sozomenos, den „Führer zur offiziellen Regierungsmeinung zur Situation im Westen" (199) ist der Fall Roms ein lokales Ereignis, während die Geschichte des christlichen Reiches auf ihren Höhepunkt unter Theodosius II., dem die H. E. auch gewidmet ist, zutreibt (193–196). Das Bild Konstantins, wie es E. als das des Charismatikers, Neuen Mose, Kämpfers gegen die Dämonen, Mannes mit ekstatischen Erfahrungen zeichnet, wird nun überboten durch ein Bild, in dem Charisma in Routine eingegossen ist (223f). In vierzehn Punkten faßt Ch. das dem Sokrates Sch. und Sozomenos gemeinsame Idealbild zusammen (225–231; s. dazu auch unten die Bez. des Buchs von Goetz). Mit den Differenzierngen, die Evagrius Sch. anbrachte, ist es dann Vorbild des mittelalterlichen Ritter- und Königtums geworden (223; 241f).

E. Sch. unterschied deutlicher als seine Vorgänger zwischen guten und schlechten Kaisern (232f); vor allem sah er Platos Idee vom Philosophenkönig durch Julian Apostata als endgültig desavouiert an. Grundsätzlich erschien ihm die kynische Vorstellung vom Philosophen als Asketen nicht mit der Notwendigkeit der Darstellung imperialer Autorität durch den Kaiser, wie sie in der neopythagoreischen Lehre vom Königtum (Diotogenes) und in Xenophons Kyropädie entfaltet sind, vereinbar (234–238). Gegen die Vorstellung vom Kaiser als Philosophen setzte er die des Frommen. Eusebeia ersetzt in der Wertskala die philanthropia; zur askēsis des Mönchs tritt dabei aber spezifisch die des Soldaten (238f): der ideale Kaiser ist „halb Mönch, halb Soldat" (239). In Tiberios I (Tiberius II Constantin) und besonders Maurikios sah E. Sch., ihr Zeitgenosse, dieses Ideal am besten verwirklicht.

Was man vielleicht am Buche Ch.s kritisieren könnte, ist, daß er in der abschließenden Zusammenfassung nur additiv verfährt und nicht noch einmal, in einem eigenen Schritt, deutlich macht, wo sich die beiden Schwerpunkte seiner Untersuchung überschneiden: eusebeia ist die Tugend, die der Kaiser zu verwirklichen hat, wie die Haltung, die dem später wieder stärker betonten Walten der tychē angemessen ist. Der fromme Kaiser wird so zum Garanten der eudaimonia. Von da aus wird das byzantinische Kaiserbild zum Maßstab des heiligen Königs im Mittelalter (Ludwig der Fromme, Edward der Bekenner; 223, 241), leitet sich die sakrale Würde des mittelalterlichen Königtums ab. Doch nicht nur das: Durch die so geartete Verbindung von Tugendlehre, Politik und Geschichtstheologie wurde pietas zur Klammer der byzantinischen und mittelalterlichen Mentalität. Die Basis dafür stellte die völlige Zurückdrängung der Idee des fatums durch Eusebius und die Christianisierung der fortuna-Vorstellungen bei seinen Fortsetzern dar. Dies blendend analysiert zu haben, macht die Lektüre von Ch.s Buch zu einem lohnenden Unternehmen. Das Buch ist flüssig geschrieben und vermittelt grundlegende Einsichten. Leichtes Zurechtfinden ermöglichen die beigegebenen Register.

Der Druck des Buches ist im allgemeinen sehr ordentlich. Kap. IV, Anm. 10 gehört auf S. 93 statt 94; irritierend wirken der parallele Gebrauch griechischer Typen und die Transliteration des Griechischen, oft auf einer Seite, z. B. S. 205. Im Abkürzungsverzeichnis fehlt der Hinweis auf NEB = The New English Bible (Oxford-Cambridge [1]1972), die neue englische Einheitsübersetzung. Die fehlende Auflösung dieser Abkürzung kann leicht den fremdsprachigen Benutzern des Buches Rätsel aufgeben.

Dies alles im Hinterkopf, ist die Spannung beträchtlich, mit der der Leser sich der Studie von Hans-Werner Goetz zuwenden wird, die als „Impuls" zur weiteren Beschäftigung mit Orosius gedacht ist,[10] des einzigen spätantiken Geschichtsschreibers von Format, den man nicht von eusebianischem Gedankengut abhängig wähnt, da sein Werk bekanntlich von Augustinus inspiriert ist, dessen geschichtstheologisches Konzept dem des E. und seiner Nachfolger zum Teil diametral entgegengesetzt ist (folglich ignorieren diese ihn auch: vgl. Ch. 191). Doch, um es vorwegzunehmen: Auch hier dominiert die eusebianische Sicht der Dinge gegenüber der Augustins; Gz. referiert S. 145f die Diskussion über die Verteilung und Gewichtung der Anteile eusebianischen und augustinischen Gedankengutes. Ob ein ausdrücklicher Auftrag Augustins überhaupt vorlag, wie O. glauben macht, ist in der heutigen Forschung durchaus kontrovers (11 Anm. 47); auch ist nicht sicher, wieviele Bücher von De civitate O. kannte, als er sich an seine Historiae adversum paganos machte: ob erst drei (10 Anm. 42) oder schon zehn (11; 142) vollendet waren, wird in der Forschung diskutiert, und die Frage der Abhängigkeiten zwischen den Historiae und De civitate wird völlig verschieden beurteilt (26f; 65; 137f).

Gz., dessen umfängliche Literaturkenntnisse ausdrücklich hervorgehoben werden müssen, beschäftigt sich mit diesen Fragen nur soweit, als sein eigentliches Thema, die Geschichtsapologetik des O., berührt ist. O. schreibt römische Geschichte als zunächst Unglücksgeschichte (23), um zu beweisen, daß „die miserae der Gegenwart [...] nicht nur nicht größer als in der Vergangenheit" (29) sind, und um dadurch den Vorwurf abzuwehren, die Christen hätten Unglück größten Ausmaßes über das Imperium gebracht, und setzt dann in einem zweiten Schritt dazu an zu zeigen, daß „der neuen Religion [...] gerade eine Milderung der Zeiten zu verdanken" sei (30). Diese Beweisführung ist aufs engste verknüpft mit dem Nachweis der Existenz des einen Gottes und der Schwäche des Polytheismus als eines Kultes von Dämonen (39–44). Die Historiae sind also ein „historisch [argumentierender] Gottesbeweis" (43). Schon hier ist eine Parallele zu einem Zentralgedanken E.s zu entdecken: der wahre Gott offenbart sich in der Geburt Christi erst spät, als das Römische Reich durch seine universale Ausbreitung für seine allgemeine Verehrung geschaffen ist (41).

Allerdings liegt für O. Gottes Wirken in der Geschichte nicht platterdings offen dar. Gott offenbart sich dem Menschen nur im Einzelereignis des aktuellen Geschichtsablaufs, dem Geschichtsinterpreten aber erst durch Deutung der Fakten auf einen übergreifenden Plan hin (59). So werden die Strafgerichte über die Christenverfolger erst deutbar, wenn man sie als Serie sieht (61–68), während der sich das Christentum wie zum Trotz dennoch weiter ausbreitet, oder wird die „unvorstellbare Milde" Alarichs (60; 32–35) bei seinem Romeinfall 410 erst im Zusammenhang der These von der Milderung der Zeitläufte unter den Auspicien des Christentums erklärlich. Die der Deutung des christlichen Geschichtsschreibers zugänglichen Wirkungen Gottes sind besonders die, welche sich auf die weltliche Herrschaft beziehen. Hier ist die Lehre von den vier Weltaltern und ihren Reichen einzuordnen, welche bekanntlich dem römischen Reich als dem letzten eine „endzeitbezogene, heilsgeschichtliche Aufgabe" (79) zuweist.

Gerade hier zeigen sich – wie demjenigen, der Ch.s Buch studiert hat, sogleich auffällt, – augenfällig Gemeinsamkeiten mit der Schule des E., insbesondere Sokrates Sch. und Sozomonos, die ihre H. E. nur wenig später schreiben. Der Kaiser hat durch moderatio, modestia, continentia, iustitia, aequitas, benignitas, constantia, religio und schließlich pietas zu glänzen (94).

> „Der wahrhaft katholische Kaiser zeichnet sich durch absolutes Gottvertrauen aus und erreicht eben dadurch eine glückliche Regierung, weil Gott ihm schnelle und verlustlose Siege sowohl über die einfallenden Barbaren wie über Usurpatoren verleiht und damit den ersehnten Frieden sichert. Das römische Kaisertum wird geradezu zu einem im Auftrag Gottes geführten Amt, das den für die Ausbreitung der Religion wichtigen Reichsbestand gewährleistet [...]" (97).

Auf der Basis dieser Vorstellung deutet O. die alte Idee der pax augusta als der die Einheit garantierenden Voraussetzung des Imperiums in eine pax christiana um (106). In der Gegenwart erreichen nationale, rechtliche und religiöse Einheit ihre vollkommenste Übereinstimmung und Synthese (114). So endet des O. apologetische Beweisführung damit, daß die gesamte Geschichte in eine „ideale, glückliche Gegenwart" einmündet, „die dem Ziel der Seligkeit, wie es scheint, bereits so nah ist, daß O. sie ‚glücklich' nennen kann" (117).

Die felicitas der Gegenwart löst die miserae der Vergangenheit ab. Was ist dieser felicitas-Gedanke aber anders als die endaimonia, die später Evagrius Sch. als Frucht der pietas bezeichnen wird (vgl. Ch. 108)? Es ist in diesem Zusammenhang erstaunlich, daß, angesichts der, wie die besprochenen Studien Ch.s und Gz.s zeigen, bis weit ins 6. Jh. und darüber hinaus fortdauernden Geltung des felicitas-Themas als eines christianisierten Motivs zur Interpretation der eigenen Zeit und des eigenen Schicksals, sich christliche Archäologen mitunter schwertun, sog. bukolische Themen in der sepulchralen wie monumentalen Kunst (Hirten: Schaf- und Widderträger, Melker oder Jona-

[10] Neben G. auch neu der Titel von F. Fabbrini, Paolo Orosio, uno storico, Rom 1979.

Darstellungen) als dessen bildliche Fassung zu interpretieren.[11] Zusammen gesehen mit solchem archäologischen Material ergibt jedenfalls die Geschichtsinterpretation des O. sowie der Fortsetzer E.s einen tiefen Einblick in das Selbstverständnis des Christentums des 4. bis 6. Jh.s.

Wie weit aber verträgt sich eine so geartete Geschichtsdarstellung noch mit den Vorstellungen Augustins? Gz. macht darauf aufmerksam, daß man „heute geneigt [ist], O., der lange Zeit als getreuer Schüler Augustins galt, eine größere Eigenständigkeit einzuräumen", ja, man ist sich „grundlegender Unterschiede" und „in einigen Fällen sogar direkter Gegensätze bewußt geworden" (137). In Verbindung damit sind insbesondere Arbeiten Henri-Irénée Marrous und Theodore E. Mommsens zu sehen. Auf keinen Fall identifiziert A. den römischen Staat mit der civitas Dei – auch wenn strittig ist, ob er ihn, nachdem er christlich geworden ist, wie den heidnischen Staat noch der civitas terrena zuweist (143f) – und auf keinen Fall ist die felicitas für A. ein diesseitiges Heilsereignis (142). So kann man durchaus die These wagen, daß die historiae, welche O. selbst durchaus als Ergänzung von De civitate verstand (137), sich in eine andere theologische Richtung entwickelten, denn bei O. gerät der historische Gottesbeweis, wie schon Eduard Stakemeier bemerkte, zu einer „Apologie des konstantinischen Zeitalters", während A.s Werk auf eine „Apologie der Kirche" hinauslaufe (147), was ich insofern in „Apologie der christlichen Erlösungshoffnung" zu ändern vorschlage, als ja die civitas Dei auch nicht mit der Kirche in einseitiger Weise identisch ist (vgl. 142).

Paradigmatisch führt der Versuch des O. vor Augen, wohin eine apologetische Geschichtsschreibung führt: zum Aufrechnen von Geschichtsereignissen gegeneinander, zum Konstruieren von Entwicklungslinien, welche die theologische Qualität der Geschichte selbst aus dem Auge verlieren muß. A. begnügte sich demgegenüber mit einzelnen, historisch argumentierenden apologetischen Hinweisen.

Gz. faßt zusammen: „Orosius liefert ein eigenständiges, in den Anschauungen sicher nicht originäres, aber in der geschlossenen Verarbeitung doch spezifisches und in dieser Form einmaliges Geschichtsbild, dessen Wert deshalb, aber auch weil es stärker dem allgemeinen ‚Zeitgeist' entspricht, für den Historiker außer Zweifel steht, auch wenn es sich qualitativ nicht mit der Lehre A.s messen kann." (147)

Abschließend macht er auf die große Bedeutung aufmerksam, die das Buch im Mittelalter bis auf Bossuet hatte (148–165).

[11] Vgl. hierzu: N. Himmelmann, Über Hirtengenre in der antiken Kunst = Abh. der Rhein.-Westf. Akademie der Wissensch. Bd 65, 1980, 19f; 138–164 sowie die Rezension dess. zu W. N. Schumacher, Hirt und ‚Guter Hirt' = RömQu Suppl. 34, 1977, in den Bonner Jahrbüchern 179 (1979) 788–795; auf den felicitas-Gedanken als Hintergrund der Jona-Bilder hat zuletzt eindringlich W. Wischmeyer in seinem Vortrag „Beobachtungen zu den Jonasdarstellungen in der frühchristlichen Kunst" vor dem X. Internationalen Kongreß für Christliche Archäologie in Thessaloniki 1980 hingewiesen (demnächst bei den Akten).

Angesichts zahlreicher, in der jüngeren Literatur aufgeworfener und von Gz. referierter Fragen zum Werk des O. hat sich der Rez. freilich während der ganzen Zeit der Lektüre gewundert, warum ein Buch als „Impuls der Forschung" firmiert, das sich eher als eine Quersumme der Forschung präsentiert und selber Probleme und Fragestellungen kaum aufwirft. In zweierlei Richtung erscheinen mir intensivere Forschungen möglich und nötig:

a) Das Verhältnis der Historiae des O. zu den zum Zeitpunkt ihrer Abfassung fertiggestellten Teilen von De civitate sowie den erst später fertiggestellten Teilen von Augustins Hauptwerk bedarf einer genaueren Untersuchung; das impliziert die Frage nach einer gesicherten Datierung der Historiae.

b) Die auffallenden Gemeinsamkeiten mit der Schule des E. fordern geradezu vergleichende Studien heraus, die für die Geschichte der altchristlichen Historiographie insofern interessant wären, als sich hier eine gemeinsame Grundsicht abzuzeichnen beginnt.

Dem Buch von Gz. ist neben dem Quellen- und Literaturverzeichnis ein Verzeichnis der zitierten Orosiusstellen beigegeben. Nützlich wäre auch noch ein Verfasserregister gewesen. Entgegen den Angaben im Literaturverzeichnis (und S. 3) liegt die Diss. von K. A. Schöndorf, Die Geschichtstheologie des O. nicht nur masch. vor, sondern ist mit dem Untertitel: Eine Studie zur Historia adversus paganos des Orosius 1952 auch im Max Hueber-Verlag München erschienen.

Störend ist die Typographie des Buches von Gz. dort, wo in den Anmerkungen in kleiner Kursive ausführliche und umfangreiche Zitate aus O. abgedruckt werden (etwa 103–105); die gewählte Type ist nicht leicht zu lesen und wirkt auf das Auge sehr ermüdend.

Alle drei besprochenen Bücher sind von den Verlagen in der für die jeweiligen Reihen typischen, sehr soliden Form ausgestattet. Im Fall des Buches von G. (Clarendon Press, Oxford = Oxford University Press) übertrifft freilich die Bindequalität die des Drucks; hier scheint man noch nicht annähernd aller Probleme des Fotosatzes Herr geworden zu sein. Seitenweise präsentiert sich der Druck – zumindest im Exemplar des Rez. – als ausgesprochen kontrastarm; der Satz ist löchrig und unausgeglichen. Der Leser, „der aus Mangel an Kenntnissen [gemeint: über Typographie] meist nicht in der Lage ist zu begreifen, wie ihm geschieht, wird über Augenflimmern, Ermüdung und Konzentrationsschwäche klagen und die Schuld bei sich selber suchen, wenn er keine Lust mehr hat und nicht mehr fähig ist, zu lesen ..."[12]. Es liegt also durchaus nicht immer nur am Autor oder einem selber, wenn die Lektüre zur Qual wird: Über den Grad der Rezeptionsfähigkeit eines Buches entscheidet nicht zuletzt seine Typographie und die gibt im vorliegenden Fall dem Leser wenig Hilfestellung.

[12] H. M. Enzensberger, Das Brot und die Schrift = Die Zeit, Hamburg, Nr. 22/1981 vom 22. 5.; zit. nach Ph. Bertheau, Die schönsten Bücher 1980 = Stiftung Buchkunst Frankfurt a. M., Die schönsten Bücher der Bundesrepublik Deutschland 1980, Frankfurt a. M. o. J., 13.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren. Bd III Lfg. 8/9. jāraḏ – jāṭar – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). Sp. 897–1090 kart. DM 56.– und Bd IV Lfg. 1/2. kᵉ – kissē' – ebd. (1982), Sp. 1–256 kart. DM 52.–

Bd III konnte formell noch von G. J. Botterweck herausgegeben werden. Durch seinen Tod (15. 4. 1982) wurde es ab Bd IV notwendig, seinen Namen mit einem Kreuzchen zu versehen und als neuen Herausgeber den Privatdozenten und Schüler von Botterweck, Dr. H.-J. Fabry, auf den Umschlag der ersten Lieferung aufzudrucken. Das Vorwort zu Bd IV (vorerst auf dem Umschlag dieser Lieferung [Rückseite] abgedruckt) enthält neben einem kleinen Nachruf auf Prof. Botterweck und der Einführung seines Nachfolgers im Herausgeberteam den Hinweis, der ursprüngliche Plan, das Gesamtwerk ungefähr innerhalb von zehn Jahren erscheinen zu lassen, habe sich inzwischen als undurchführbar erwiesen. Dies ist sehr zu bedauern, aber angesichts der genannten Schwierigkeiten (grundsätzlich neue Erkenntnisse der Exegese im Bereich des Pentateuchs, des DtGWs, der Prophetenbücher, der Lexikologie, der Semantik, der vergleichenden Sprachwissenschaft, Orientalistik und Archäologie sowie der Entdeckung neuer Kulturen, z. B. in Tell Mardikh-Ebla) verständlich und insofern hinzunehmen. Immerhin liegt nun auch Bd III fertig vor. Bd IV ist auf etwa neun Lieferungen ausgelegt; ein ansehnlicher Teil, ungefähr ein Viertel, ist bereits erschienen. Dafür schuldet der Leser den Herausgebern und dem Verlag Dank.

Die zur Besprechung anstehenden Lieferungen enthalten folgende Stichwörter (die mit * bezeichneten Stichwörter fehlen im Parallelwerk THAT I): Bd III, Lfg. 8/9: jāraḏ*, jardēn*, jārāh I/II/III*, jᵉrûšālāim*, jārēah*, jāraq*, jāraš, jiśrā'ēl, jāšaḇ*, jāšēn*, jāša', jāšar, jᵉrušûn*, jāṭôm*, jāṭaq*, Bd IV, Lfg. 1/2: kᵉ*, kā'aḇ*, kāḇaḏ, kāḇôḏ, kāḇāh*, kānas*, kaeḇaeś*, kāḇaš*, kāhāh*, kōhēn*, kôḵāḇ*, kûl*, kûn, kôs*, kāzaḇ, kōaḥ, kāḥaḏ*, kāḥaš, kōl, kālā'*, kaelaeḇ*, kālāh, kallāh*, kᵉlî*, kᵉlājôṭ*, kālîl*, kālam*, kānāh*, kinnôr*, kāna'*, kᵉna'an*, kānāp*, kissē'*. Auf insgesamt 50 Stichwörter in ThWAT fallen lediglich 11 Stichwörter in THAT I, was wieder einmal statistisch den höheren Informationswert von ThWAT beweist.

Zu Bd III:

Der Artikel jāraḏ (Mayer) bietet in Sp. 897 eine korrekte Charakteristik des Gebrauchs des Verbs in Hld 6,2, was die Bildebene angeht. Hingegen wird die Sachebene unberücksichtigt gelassen: Hier ist das Eindringen des Mannes in die Frau im Geschlechtsakt gemeint.

Das Stichwort jiśrā'ēl (Zobel, Sp. 986–1012) wird ausführlich und auf sehr instruktive Weise behandelt.

Görg behandelt sein Stichwort jāšaḇ (Sp. 1012–1032) ebenfalls sehr gut. Nur wird der Gebrauch neuartiger linguistischer Termini nicht von allen Lesern honoriert werden, zumal nicht immer einsichtig ist, was damit positiv erreicht wird. Anzumerken wäre, daß die Stellen Hld 2,3; 5,12; 8,13 durchaus eine Behandlung verdient hätten.

Ist es nur ein Zufall, daß in dem Artikel jāša' (Sp. 1035–1059, Sawyer) Zef 3,17.19 unerwähnt bleibt? Gewiß können bei einem so häufigen Verb nicht alle Stellen angeführt werden. Man gewinnt aber den Eindruck, als würden die Propheten allzu global behandelt.

Ringgren (Artikel jāšar, Sp. 1059–1070) läßt das adverbielle mêšārîm von Hld 1,4; 7,10 unerwähnt. Sollte Hld 1,4 (mêšārîm ʿᵃhēḇûḵā) in Beziehung zu den Sp. 1067 zitierten Stellen Ri 14,3.7 gesetzt werden können (jāšar [qal] bᵉʿênê

„gerade/wohlgefällig sein in den Augen jemandes")? Dann würde Hld 1,4 sinngemäß mit „wohlgefällig lieben sie dich" wiedergegeben werden können.

Zu Bd IV:

Seybold (k^{e}, Sp. 1–7) macht auf Sp. 6 interessante Ausführungen über Sinn und Stellenwert der Partikel an der Imago-Dei-Stelle Gen 1,26.

Zu kāḇôḏ (Weinfeld, Sp. 23–40) wird der Lichtcharakter m. E. zu stark betont – C. Westermann, THAT I, 794–812) ist hierin wesentlich zurückhaltender, weil er die Grundbedeutung der Wurzel („schwer sein") stärker beachtet.

Als sehr wichtig darf der Artikel kōhēn (Sp. 62–79) bezeichnet werden, den Bergmann, Ringgren und Dommershausen erarbeitet haben. „Das arab. kāhin ‚Seher', ‚Wahrsager' ist einseitige Entwicklung eines gemeinsamen Grundbegriffs und bezeichnet einen Teil der priesterlichen Aufgabe" (Sp. 68).

Für Mosis (Sp. 117) ist die Grundbedeutung von kāzāḇ „Trug, Unzuverlässigkeit, Nichtigkeit", während M. A. Klopfstein (THAT I, 818) primär die „Wortlügen" im Blick hat.

Unter dem Stichwort kaelaeḇ (Botterweck, Sp. 156–166) erfährt der Leser viel Interessantes über den Hund im Alten Orient und in Israel.

Was die semasiologische Verwandtschaft von kālāh (Sp. 166–174) und kālā' angeht, so vertritt Helfmeyer (Sp. 167) einen anderen Standpunkt als Gerleman in THAT I, 83.

Was die Erwähnung der kallāh in Hld 4,8 u. ö. anbelangt, so wird die Auffassung Gerlemans (BK XVIII, 153.155) zu Recht abgelehnt, im Hld bedeute kallāh nicht eine „Braut" im rechtlichen Sinn, sondern eine „Geliebte" im ganz allgemeinen, nicht spezifisch rechtlichen Sinn. „Es ist ... fraglich, ob man für Israel eine solche Alternative zwischen bräutlicher bzw. ehelicher und freier Liebe aufstellen kann (s. besonders Würthwein, HAT I/18, 28f.31–35 und passim, vorsichtiger Rudolph, KAT XVII/2, 100–109). Viel näher liegt die Annahme, daß die Macht der Liebe gemeint ist, die nicht außerhalb der rechtlichen und familiären Bindungen wirkt, sondern es beiden Partnern erlaubt, sich innerhalb dieser in Freiheit und Gleichberechtigung gegenüberzutreten. Es geht um die Grunderfahrung der Braut als der Geliebten, die unbeschadet ihrer sozial untergeordneten Stellung als Frau eine gleichberechtigte Rolle zu spielen hat und die deshalb ebensogut Kameradin (ra'jāh) oder Schwester genannt wird" (Conrad, Sp. 177). Nun ist freilich zu beachten, daß dies nur für den allgemeinen rechtlich-israelitischen Rahmen gilt, innerhalb dessen legale Liebe möglich ist. Liebeslieder fassen nun aber zumeist die konkreten Rahmenbedingungen überhaupt nicht in den Blick. Das Hohelied besingt meist nur die Liebesvorgänge an sich, wie das Ausbleiben des maskulinen Parallelbegriffs ḥāṯān „Bräutigam" und das Vorherrschen der Wörter dôd „Geliebter" und ra'jāh „Freundin, Kameradin" beweisen. Die Institution Ehe kommt nur selten, in einigen ganz wenigen Liedern, in denen es um Hochzeitsbräuche geht, in den Blick (3,6–8; 3,9–10d; 7,1–6; 8,51–b); die meisten Lieder bleiben davon, was ihre ausdrücklichen Aussagen angeht, völlig unberührt. Auch deutet ein Lied wie 1,7–8 an,daß auch in Israel bisweilen sehr wohl schon vor der offiziellen Verlobung bzw. Verheiratung Kontakte zwischen Mädchen und Burschen möglich waren, nämlich bei Gelegenheit der gemeinsamen Hirtenarbeit. Man wird also wohl auch in Israel konkret zwischen den Ansprüchen des Gesetzes und der Moral und der realen Wirklichkeit zu unterscheiden haben, auch wenn zumindest in städtischen Verhältnissen die ersteren zweifellos stärker als heute bestimmend waren. Gleichwohl besteht im Falle derjenigen Lieder, an denen das Stichwort kallāh „Braut" vorkommt (4,8–9; 4,10–11; 4,12; 4,16–5,1d), kein Grund, dieses Stichwort einfach mit den anderen Ausdrücken für die beiden Liebespartner gleichzusetzen und ihm jede rechtliche Verbindlichkeit zu nehmen. Man muß hierin eben sorgfältig unterscheiden! Bei einer Sammlung von Liedern geht es nicht an, die Unterschiede zwischen ihren verschiedenen Aussagen zu nivellieren.

Passau Günter Krinetzki

Rose, André: **Les Psaumes voix du Christ et de l'Eglise.** – Paris: Editions P. Lethielleux 1982. 285 S. (Bible et vie chrétienne) kart. FF 110.–

Rose artikuliert sein Anliegen im Vorwort: Kann der moderne Mensch in seinem persönlichen Leben, in der liturgischen Feier mit den Psalmen leben? Um die Frage zu beantworten, werden zunächst die hauptsächlichen, aktuellen Schwierigkeiten für das Psalmenverständnis vorgelegt. Dann wird der Psalter als Buch des AT mit seinem besonderen Timbre und seinen Gattungen, seine Aufnahme und sein Gebrauch im Judentum beschrieben. Nach Vorstellung der wichtigsten alten und neuen Übersetzungen werden die ntl Grundzüge christlichen Psalmengebrauchs herausgearbeitet. Es schließen sich Beobachtungen zur Psalmeninterpretation durch die Kirchenväter an.

Den Hauptteil des Werkes nimmt Kap. VI über den Gebrauch des Psalters in den Liturgien der Ostkirche und der abendländischen Kirche ein (93–190). Das Kirchenjahr wird mit seinen Festen und Zyklen in Ost und West durchmustert und die jeweils getroffene Adaption einzelner Psalmen zum entsprechenden Festgeheimnis aufgeschlossen. Es ergibt sich, daß die zweitausendjährige Verwendung des Psalters im Osten und Westen auf der Grundlage

1. der ntl Transposition des Psalters zur Aussage des Christusgeheimnisses und

2. auf der Kirchenvätertradition, die der apostolischen Überlieferung treu geblieben ist, aufruht.

Von daher bestimmt sich auch die Aufgabe neuer Übersetzungen des Psalters, die nicht nur den Urtext wortgetreu in moderne Ausdrucksweise zu wenden, sondern dabei auch die morgen- und abendländische Tradition des Psalmengebrauchs in der einen Kirche zu berücksichtigen haben. Zu diesem Problemkreis finden sich kritische Anmerkungen zu den beiden neuen französischen Übersetzungen 191–221.

Die Psalmenstudie von R. ist sauber und kenntnisreich gearbeitet; sie eröffnet leicht den Zugang zur liturgischen Verwendung der Psalmen in der morgenländischen und abendländischen Kirche von ihren Anfängen bis in die Gegenwart. Darin sehe ich in erster Linie den Wert der Arbeit, die zuverlässige Information leicht erreichbar bereithält. Da aus den geschilderten allgemein gültigen Überlegungen Direktiven nur für die modernen französischen Übersetzungen hergeleitet und entsprechende Korrektive aufgestellt werden, dürfte die Verwendung der Monographie sich m. E. vor allem auf den französischen Sprachraum erstrecken und beschränken.

Regensburg Heinrich Groß

Amsler, Samuel: **Aggée Zacharie 1–8; Lacocque,** André: **Zacharie 9–14; Vuilleumier,** René: **Malachie.** – Neuchâtel, Paris: Delachaux & Niestlé (1981). 262 S. (Commentaire de l'Ancien Testament XI c) kart.

Die Autoren dieses dritten und letzten Bdes der Kleinen Propheten bieten im Grunde eine wissenschaftliche Auslegung. Ob sie auch einen breiteren Leserkreis erreichen, ist eine Sorge, die einen bei den meisten atl Kommentaren befällt, die aber unsere Wertschätzung der geleisteten Arbeit nicht mindern soll.

Die gediegene Auslegung von Haggai (13–42) und Sacharja 1–8 (45–125) durch Amsler wird der gestellten Aufgabe nach heutigen Maßstäben voll gerecht.

Den Rez. hat vor allem die literar- und traditionskritische Option bezüglich Sach 1–8 interessiert. Die chronistische Redaktion, die durchaus veranschlagt wird, ist nicht beherrschend. Im großen und ganzen geht das Material auf Sacharja zurück. In der Sektion Sach 1,1–6,15 steckt der weithin anerkannte Zyklus von sieben Visionen (1,8–15; 2,1–4.5–9; 4,1–6aa'.10b–14; 5,1–4.5–9; 6,1–8). Die Krönung Serubbabels (6,9–15a) und die Josua-Vision (3,1–7) gehören nicht zu dieser systematisch angeordneten Komposition, stammen aber gleichfalls von Sacharja wie übrigens auch die meisten ergänzenden Orakel in der Sektion 1,1–6,15 und ein erheblicher Teil der Sektion 7,1–8,23.

Die Frage, welches Erlebnis den Visionen zugrunde liegt, ist dem Vf. offenbar kein brennendes Anliegen; jedenfalls hat er die Aufmerksamkeit seiner Leser nicht auf diese Problematik lenken wollen. Er spricht S. 62 oben sorglos vom Angelus interpres als einer literarischen Konvention des Visionsberichtes. Sacharja selbst soll ein uns nicht zugängliches Erleben mit Hilfe von literarischen Techniken, die der späteren Apokalyptik geläufig sind, kunstvoll gestaltet haben. Nun wirkt das Kunstvolle aber auch künstlich. Wir werden uns eventuell auf rein literarische Prophetеninterpretation ohne direktes Offenbarungserlebnis einstellen müssen. Wenn schon literarische Darstellungsmittel der Apokalyptik, dann auch alles, was dazugehört. Im Falle des S. 62 angerufenen Ezechielbuches handelt es sich nach Ansicht des Rez. um ein pseudepigraphisches Prophetenbuch; vgl. J. Becker. Erwägungen zur ezechielischen Frage, in: Künder des Wortes (Festschrift J. Schreiner), Würzburg 1982, 137–149.

Mit den messianologischen Auffassungen A.s kann J. Becker, Messiaserwartung im Alten Testament, Stuttgart 1977, verglichen werden.

In Hag 1,8 ist der Modus volitivus indirectus w^{e}'ākkābēdā(h) (mit He paragogicum) syntaktisch richtiger, wenn auch deshalb noch nicht gleich ursprünglich. Dieselbe Form ist entgegen der S. 22, Anm. 1, geäußerten Ansicht auch in dem vorausgehenden w^{e}'ārṣāh möglich; nur ist sie bei diesem Verbum tertiae He nicht äußerlich erkennbar. Wenn den Imperativen in Hag 1,8 Beachtung geschenkt wird (25), so ist beachtenswert, daß b^{e}nû nach einem Perfectum inversum, das den ersten Imperativ weiterführt, wieder zur imperativischen Form zurückkehrt. Es geht eben um das Bauen des Tempels, auf den sich dann wohl auch bô in 1,8b bezieht.

Die Gleichsetzung der Träger des Namens Iddo wird entschiedener zurückgewiesen, als der Befund es erlaubt (48f); die Stellen Mt 23,35 und Lk 11,51 sollten dem Leser S. 50, Z. 15, nicht vorenthalten werden.

Nicht leicht erkennbare Versehen: S. 17, Z. 20: 597 statt 598; S. 32, Z. 5 v. u.: v. 4 statt v. 3; S. 37, Anm. 2: 1936 statt 1966; S. 54: Im Übersetzungstext von Sach 1,4 fehlt ohne Hinweis kōh'āmar JHWH ṣ^{e}bā'ôt; S. 68, Z. 10 v. u.: 2 S 17,2; S. 125, Z. 14 v. u.: vor allem noch 2 R 18,26.

In diesem von A. bearbeiteten Teil ist der Übersetzungstext nicht immer glücklich plaziert worden.

Die Auslegung der schwierigen Kap. Sach 9–14 durch Lacocque (129–216) wird maßgeblich von zwei Erkenntnissen bestimmt. Einmal stößt er immer wieder auf Motive und Strukturelemente des Neujahrsfestes, das denn auch als Laubhüttenfest in Sach 14,16–21 eschatolo-

gisch gefeiert wird. Zum andern betont er im Anschluß an P. Hanson, The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology, Philadelphia 1975, 1980², den Gegensatz zwischen den sich in der Heilserfüllung wähnenden Jerusalemer Hierokraten und einer eschatologisch ausgerichteten Reformbewegung auf dem Lande (Juda), der die (Wieder)einbeziehung der ehemaligen Nordstämme ein Anliegen ist. Aus dem Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem erklärt sich unter anderem der geheimnisvolle Durchbohrte von Sach 12,10, in dem man kollektiv die für Jerusalem fallenden Judäer zu sehen hat. Den beiden exegetischen Leitlinien L.s wird man positiv gegenüberstehen können, solange sie anpassungsfähig bleiben. Das gilt insbesondere für die innerisraelitischen Gegensätze in jenen Saecula obscura zwischen 500 und 200 v. Chr. Was wir großmächtig ins Soziologische projizieren, lebt mitunter in der Phantasie eines Reformers, der auch ein gutmeinender Jerusalemer Hierokrat gewesen sein kann. Das Buch gibt sein Geheimnis nicht preis. Wir müssen uns mit der Feststellung bescheiden, daß bestimmte Stellen einen Gegensatz zwischen Juda und Jerusalem andeuten. Vor allem ist zu bedenken, daß im Konzert der gemeinsamen exilisch-nachexilischen Heilsverkündigung, in dem sich auch die angeblichen Hierokraten vernehmen lassen, die gelegentlich hervortretenden Gegensätze nicht erheblich sind.

Im Durchbohrten von Sach 12,10 glaubt der Rez. Jahwe selbst sehen zu müssen, den man verunehrt und beleidigt hat; vgl. J. Becker, Sacharja 12,10–11, in: Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage, Lesejahr C, 2, hrsg. v. J. Schreiner, Würzburg 1971, 42–55. Der Vf. hätte sich für seine kollektive Deutung auf Vorgänger berufen können (David Kimchi, Ewald, Halévy). Neu ist bei ihm, daß die gefallenen Judäer in der Rolle eines kollektiven „Messias" erscheinen (vgl. 145 oben; deutlicher 191, Z. 4: „Juda est donc devenu ... une personne royale"). Eine solche Übertragung der Königsidee auf das Volk ist in exilisch-nachexilischen Texten in der Tat häufig zu verzeichnen; vgl. Becker, Messiaserwartung, 63–73. Weitere kritische Einzelheiten zur Deutung von Sach 12,10: „Das Wort ḥen übersetzt der Vf. mit „reconnaissance", jedoch mit dem Eingeständnis, daß der Kontext, wie er ihn versteht, den Ausschlag gibt (188). Meines Erachtens bezeichnet ḥen die Huld Gottes. Bei der großen eschatologischen Bekehrung werden sie sich in der Sphäre der göttlichen Huld in rechtem Flehen (taḥᵃnûnîm) an Gott wenden. Die Lesart der Vetus Latina „pro eo quod insultaverunt" ist nichts weiter als sachlich richtige Wiedergabe des LXX-Textes (189, Z. 6 v. u.). Die Übersetzungsweise „au sujet de celui (qu'ils ont percé)" oder „à cause de celui ..." (190, Z. 9) dient wieder dem einmal gewählten Verständnis der Stelle. In Wirklichkeit spricht der Text klar von Jahwe als dem Durchbohrten. Die Konstruktion mit 'et 'ᵃšär (statt einfach 'ᵃšär), die wenigstens in der Jer 38,9 bezeugt ist, war notwendig, weil sonst 'ᵃšär eher auf die Schauenden als auf Jahwe bezogen worden wäre. Der Leser wird S. 190, Z. 24f, den Eindruck mitnehmen, daß die konflierte Namensform Hadad-Rimmon belegt ist. Als einzige ernstzunehmende Alternative zur Klage um den Vegetationsgott Hadad-Rimmon hätte die geographische Deutung des Hieronymus Erwähnung verdient. Er will wissen, daß Hadad-Rimmon, zu seiner Zeit Maximianopolis geheißen, eine Stadt in der Ebene von Megiddo war. Die Klage von Hadad-Rimmon wäre dann die Brauchtum gewordene Klage um Joschija (vgl. 2 Chr 35,25), der bei Megiddo tödlich verwundet wurde. Nicht das gewöhnliche Prophetentargum (191 Mitte), sondern ein weniger bekanntes fragmentarisches Targum zur Stelle deutet den Durchbohrten auf den Messias, den Sohn Efraims. Nach Pinkhos Churgin, Targum Jonathan to the Prophets (Yale Oriental Series/ Researches XIV, New Haven 1907), findet sich diese Paraphrase zu Sach 12,10 in Codex 154 bei Kennicott, im Codex Reuchlinianus (in margine) und in Machzor Witri. Die Stellen 4 Edras 12,32–34, syrBar 29.30.40 und äthHen 90,38, die S. 191, Z. 12 v. u. angeführt werden, handeln nicht vom leidenden Messias, sondern höchstens von eschatologischer Drangsal.

Im Übersetzungstext von Sach 9,5 (147) sind ohne Hinweis Teile ausgelassen worden. – Assur hat in Sach 10,10–11 kaum etwas mit dem Los der Nordstämme zu tun (163, Anm. 1); es ist wie etwa in Jes 11,11.16; 19,23–25 und Mi 5,4–5 Chiffre für den Feind aus dem Osten (richtig 168, Anm. 1).

In der Verbindung 'ädär hajᵉqär „ce joli prix" (wörtlich: „das Prachtstück von einem Preis") hat nicht 'ädär, sondern jᵉqär die Bedeutung „Preis" (vgl. 179, Z. 9); so die Lexikographen.

Die Stelle Sach 13,2–6 wird sich schon gegen die Institution des Prophetentums als solchen richten. Der Vf. denkt im Sinne seiner These an (falsche) Propheten im Dienst der Jerusalemer Hierokratie (194f). Auch in Sach 14,4 (207, unter k) läßt er sich zu einer ähnlich überspitzten Ausdeutung verleiten.

Kann man sagen, daß das Laubhüttenfest nach dem Exil den Charakter eines Neujahrsfestes angenommen hat (212 Mitte)? Die Entwicklung verläuft eher umgekehrt: Das alte Herbstfest verliert den Charakter eines Neujahrsfestes. Trotzdem können vorexilische Motive in Sach 9–14 nachwirken. – 170, Z. 15: Hengstenberg.

Der wertvolle Maleachi-Kommentar von Vuilleumier (221–256) scheint mir bei der Auslegung von 2,10–16 zu sehr mit der Information zurückzuhalten. Die Ausführungen S. 239 (zu v. 15) sind im Geist von Mt 19,8 gehalten und gehen nicht genügend auf das AT ein. Der Leser ohne eigenes theologisches Urteil wird die unterschiedlichen Auffassungen innerhalb des AT nicht einzuordnen wissen. Gerade von einem kirchlich denkenden Ausleger erwartet er Hilfe.

Nicht jeder Benutzer wird in 2,12 die Übersetzung „toute la famille" zu dem S. 240, Anm. 7, auftauchenden und sehr erklärungsbedürftigen „vigilant et répondant" in Beziehung setzen können. – S. 250, Z. 24: 2,17–3,5; S. 251, Z. 9: Verba volant.

Simpelveld (NL) Joachim Becker

Przybylski, Benno: **Righteousness in Matthew and his world of thought.** – Cambridge, London, New York, New Rochelle, Melbourne, Sidney: Cambridge University Press (1980). XIII, 184 S. (Society for New Testament Studies. Monograph Series 41) Lw. £ 9.50

Przybylski geht es in seiner Diss. an der McMaster University um einen neuen Zugang zum Gerechtigkeitsbegriff im Mt-Ev. Die bisherige Forschungslage ist durch zwei entgegengesetzte Positionen (Gerechtigkeit als Heilsgabe Gottes und Gerechtigkeit als bloße ethische Forderung) gekennzeichnet. Dazwischen liegen die Auffassungen, die den einzelnen Belegen einen unterschiedlichen Sinn zuschreiben (Heilsgabe oder Forderung). Übereinstimmung herrscht darüber, daß die Gerechtigkeit ein wichtiger Begriff des Mt-Ev. ist. Daß die Autoren dennoch in der Beurteilung des Stellenwertes der Gerechtigkeit in der mt Theologie differieren, liegt nach Meinung des Vf.s daran, daß sie den Begriff auf einem falschen Hintergrund (Paulus oder AT) interpretieren.

Demgegenüber vertritt er die These, der mt Begriff könne nur auf dem Hintergrund der Gedankenwelt begriffen werden, die sich in den Qumranschriften und in der tannaitischen Literatur niedergeschlagen habe. Der atl Gebrauch des Wortes habe nur als Ausgangspunkt für eine spätere Begriffsentwicklung zu gelten und habe deshalb nur indirekten Einfluß auf das Mt-Ev. Zwei Interessen leiten die Untersuchung des Vf.s: Er fragt nach Bedeutung und Funktion der Gerechtigkeitsterminologie und danach, welchen Stellenwert der Terminologie im Mt-Ev. im ganzen zukommt. Dieselbe Fragestellung gilt für die Untersuchung der Hintergrundtexte. Was den Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie im AT angeht, schließt sich der Vf. den Autoren an, die keinen inhaltlichen Unterschied zwischen tsedeq und tsedaqah wahrnehmen können. Der Gerechte (tsaddiq) ist dann jener, der Gerechtigkeit übt. Gottes Gerechtigkeit hat einen heilvollen und einen strafenden Aspekt. Gerechtigkeit ist Beziehung und Norm zugleich.

Nach diesem einleitenden Kap. behandelt P. im 2. Kap. die Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie in den Qumranschriften. Entsprechend der Erkenntnis, daß die Qumranschriften keine homogene Größe sind, untersucht er die Schriften getrennt.

Wenn die Damaskusschrift vom „Lehrer der Gerechtigkeit" spricht, meint sie, daß er die Gerechtigkeit lehrt. Tsedeq als Inhalt seiner Lehre betrifft die Lebensführung des Menschen in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes, der durch die Gebote des neuen Bundes, der im Land Damaskus geschlossen wurde, konkretisiert wird. Tsedeq ist ein Norm-, nicht ein Relationsbegriff. Wer in Übereinstimmung mit dem tsedeq lebt, wird tsaddiq genannt. Der Gegenbegriff zum tsaddiq ist gottlos. Im Unterschied zum tsedeq bezeichnet tsedaqah in der Damaskusschrift das heilvolle, gnadenhafte Handeln Gottes. Tsedaqah ist die Heilsgabe Gottes, tsedeq die Forderung Gottes, religiös zu leben.

In der Sektenregel erweist sich tsedeq anders als in der Damaskusschrift als Synonym für 'emet (Wahrheit). Tsedaqah wird vornehmlich für Gottes heilvolles, gnadenhaftes Wirken verwendet. In den Hodayot gibt es Texte, die der Terminologie in der Sektenregel nahekommen, und Texte, die mit dem Gebrauch der Terminologie in der Damaskusschrift harmonieren. Grund dafür ist die fehlende literarische Einheit der Schrift, so daß sich in ihr verschiedene Entwicklungsstadien der Begrifflichkeit spiegeln. In den restlichen Schriften der Qumrangemeinde gibt es eine Überschneidung im Gebrauch von tsedeq und tsedaqah. Doch sei dabei zu beachten, daß diese Stellen in Hymnen stehen, die stärker als andere Texte vom atl Gebrauch der Terminologie abhängen. So könne für die typische Verwendung der Gerechtigkeitsterminologie in Qumran ein unterschiedlicher Gebrauch von tsedeq und tsedaqah festgehalten werden. Tsedeq ist durchweg ein Normbegriff.

Bei der Untersuchung der tannaitischen Literatur im 3. Kap. kann Przybylski nach inhaltlichen Rücksichten vorgehen, da die rabbinische Diskussion zwischen 70 und 220 n. Ch., die sich in dieser Literatur widerspiegelt, keine bedeutsamen Veränderungen im Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie erkennen läßt. Der Vf. beschränkt sich hier auf die deutlichsten Quellen: die Mischna, Tosephta und die halachischen Midraschim.

Tsaddiq wird in den tannaitischen Schriften in erster Linie der Mensch genannt, in bedeutsamen Abschnitten allerdings auch Gott. Entscheidendes Kriterium für das Gerechtsein des Menschen ist seine Beziehung zum Gesetz. Letzte Autorität des Gerechten ist Gott. Gott erklärt nur solche für gerecht, die in Übereinstimmung mit dem Gesetz leben. Die Notwendigkeit, gerecht zu sein, ist allerdings kein hinreichender Grund für den Heilsempfang. Im soteriologischen System der Tannaiten ist vielmehr die Umkehr erheblich bedeutsamer als Taten. Das Heil bleibt Geschenk Gottes.

Wird tsedeq als Adjektiv (Status constructus) verwendet, bezeichnet er ein normatives religiöses Verhalten oder einen normativen religiösen Status. Der Ton liegt nicht auf dem Heil. Als Substantiv verwendet hat tsedeq umfassende Bedeutung. Tsedeq ist jede religiöse zuverlässige Lehre, die ein normatives

religiöses Verhalten beinhaltet. Besitz von tsedeq gilt als Ergebnis eines Lebens nach der wahren Lehre; sie befähigt dann auch zu guten Werken. Die Demut ist eine außerordentliche Manifestation der tsedeq. Im Prozeß fordert der tsedeq Gleichheit und Milde zugleich. Er bleibt stets Forderung an den Menschen und gilt niemals als Geschenk Gottes.

Tsedaqah verwenden die Tannaiten vornehmlich im Sinn von Almosen. Das Wort kann dann auch die Bedeutung von Barmherzigkeit und Milde im Gericht annehmen. Zuweilen ist es auch für die Lebensführung nach der Norm gebraucht und entspricht dann dem tsedeq. Tsedaqah ist in dem tsedeq eingeschlossen; das Almosen ist somit ein Aspekt der normativen religiösen Lehre. Der tsaddiq ist demnach ein Mensch, dessen Lebensführung übereinstimmt mit der Norm des tsedeq, wobei die tsedaqah ein bedeutsamer Aspekt dieser Norm ist. „Gerechtigkeit" ist folglich definitiv eine Norm und als solche Forderung an den Menschen, das Heil dagegen Geschenk Gottes. Heil hat es mit Umkehr und Sühne zu tun; es ist nicht verdient, Gerechtigkeit dagegen ist verdient. Nach diesen Feststellungen wird der Leser mit dem Urteil überrascht: „Rigtheousness is concerned with the maintenance of a relationship based on the gift of God." (76) Also gibt es doch eine Beziehung zwichen Gerechtigkeit und Heil? Auf jeden Fall hätte der zitierte Satz einer Erläuterung bedurft. Es stellt sich überhaupt die Frage, ob die Tannaiten tatsächlich die Gerechtigkeitsterminologie von der Heilsterminologie geschieden haben, so daß es keine Verbindung zwischen ihnen gibt, wie P. behauptet.

Wichtiger als diese Problematik ist jedoch der Umstand, daß der Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie durch Mt, die im 4. Kap. behandelt wird, durch das Verständnis in Qumran und in der tannaitischen Literatur präjudiziert wird. Der Vf. sieht nämlich in dikaiosynē, eleēmosynē und dikaios im Mt-Ev. Äquivalente zu tsedeq, tsedaqah bzw. tsaddiq.

Unter redaktionskritischer Rücksicht verdienen nach P. Mt 5,20 und 6,1 einen Vorzug für die Erkenntnis des mt Verständnisses von Gerechtigkeit, da er allein in diesen beiden Texten frei formuliert habe, während er in den übrigen Texten mehr oder weniger an die Vorlagen gebunden gewesen sei, weshalb sie für den Zugang zum mt Verständnis von Gerechtigkeit ungeeignet seien. Eine solche Vorentscheidung verkennt m. E. die Redaktionsleistung des Evangelisten, aufgrund derer die Texte so zu verstehen sind, wie sie formuliert sind. Sie verkennt auch den Umstand, daß die Erstadressaten nur den Mt.-Text kannten und nicht dessen Vorlagen, weshalb sie das genannte Kriterium zur Beurteilung der Texte gar nicht kannten. Von daher ist es nicht berechtigt, zwei aus den sieben Vorkommen von Gerechtigkeit zum Auslegungskanon für die übrigen Texte zu machen.

In den Antithesen (5,21–48) veranschauliche der Evangelist, was er unter der neuen Gerechtigkeit (5,20) verstehe, indem er das rabbinische hermeneutische Prinzip anwende, einen Zaun um die Tora zu errichten, damit auf keinen Fall der Kern des Gesetzes verletzt werde. Daß das nicht richtig sein kann, beweist m. E. besonders deutlich die unter dieser Rücksicht gegebene Interpretation des Gebotes der umfassenden Nächstenliebe (5,43–47). Nach P. fordert Matthäus dazu auf, alle zu lieben, weil man nie sicher sein könne, wer der Nächste ist. Es geht hier keineswegs um die Vermeidung eines Irrtums, wie nicht nur die „Norm" der Liebe des himmlischen Vaters zeigt, der Böse und Gute gleichermaßen liebt (V 45), sondern auch der Einschluß der Verfolger (V 44). Auch der Hinweis, Mt habe mit der Methode, einen Zaun um die Tora zu ziehen, das logische Gegenmittel zur Praxis geschaffen, die Gebote zu vernachlässigen (5,19), vermag die These des Vf.s nicht zu stützen. Aufgrund seiner Interpretation kommt er dann zur Schlußfolgerung, die größere Gerechtigkeit in Mt 5,20 sei repräsentativ für eine peinlich genaue Beobachtung des Gesetzes. Wie in Qumran und nach der tannaitischen Literatur gehe es auch in 5,20 um die Lebensführung der Jünger, die durch genaue Gesetzesbeobachtung charakterisiert sei. Daß es sich um rein menschliches Tun handle, sieht der Vf. zudem darin gestützt, daß auch den Pharisäern und Schriftgelehrten Gerechtigkeit zugebilligt werde. Von daher versteht er die größere Gerechtigkeit wie das Vollkommensein (5,48) rein quantitativ. „Vollkommen" interpretiert er als das Ziel, auf die die rechte Lebensführung zusteuert. Eine entscheidende Schwäche der vorgelegten Deutung liegt neben dem bisher Kritisierten darin, daß der Vf. sich offenbar keine Rechenschaft darüber gibt, was mit dem Eintritt in die Himmelsherrschaft gemeint ist. Wenn die Himmelsherrschaft das Heil meint, das von Gott geschenkt wird, dann muß doch die Gerechtigkeit in ihrem Verhältnis zu diesem Ziel bestimmt werden, und dann wird die neue Gerechtigkeit auch von ihrem Ziel her schon qualifiziert.

In Mt 6,1 ist nach P. Gerechtigkeit am besten mit Religion zu übersetzen. Anders als in 5,20 gehe es in 6,1 nicht um den theoretischen, sondern um den praktischen Aspekt der Lebensführung. Auch 6,1 schließt er den Geschenkcharakter der Gerechtigkeit aus, obwohl die guten Taten, die Frucht der Gerechtigkeit sind, auf den Vater weisen (5,16).

Mt 6,33 spreche zwar von der Gerechtigkeit Gottes, allerdings als Norm für menschliches Verhalten. Die Gesetzesinterpretation erweise sich hier als Gottes eigene Interpretation. Um 6,33 richtig zu werten, wäre es m. E. notwendig, darauf zu achten, daß hier nicht von der Gerechtigkeit G o t t e s, sondern des V a t e r s die Rede ist, was erheblichen Einfluß auf das Verständnis der Gerechtigkeit hat. Auch 3,15 deutet er von Mt 5,20 und 6,1 her. Der „Weg der Gerechtigkeit" in 21,32 meint nach P. die Predigt des Täufers, nicht sein Leben als solches.

Mit 5,6 müsse der geschenkte Lohn nicht das Heil meinen, denn es gebe eine Vielzahl von Belohnungen, wie die übrigen Seligpreisungen zeigten. Dabei übersieht der Vf., daß in den Seligpreisungen das Heil in verschiedenen Metaphern zum Ausdruck gebracht wird, so daß auch in 5,6 durchaus das Geschenk des Heils zur Sprache kommen kann. Besser ist hier jedoch von der Disposition des Menschen zu sprechen, die letztlich auch Gabe Gottes ist. Denn wenn Mt 7,21 einschärfen kann, den Willen des Vaters zu tun, so ist sich Mt dennoch bewußt, daß er nur mit seiner Hilfe geschehen kann, wie die Vaterunserbitte lehrt (6,9).

Völlig klar sei schließlich das rein ethische Verständnis der Gerechtigkeit in 5,10, wo sie Ursache der Verfolgung ist. Einseitig ist auch hier die Sicht, weil hier die „Parallelursache" Jesus Christus in 5,11 (um meinetwillen) und damit die christologische Motivierung nicht gesehen wird. Das verstellt auch den Blick dafür, daß ethisches Handeln nach Mt nur im Rahmen der neuen mit Christus begonnenen heilsgeschichtlichen Situation begriffen werden kann. In diesem Zusammenhang ist die im Mt-Ev. ausgeprägte Vatertheologie von entscheidender Bedeutung.

Die tsedaqah sei im Mt-Ev. in der eleēmonsynē im Sinne von Almosen (6,2–4) erhalten. Der gnadenhafte, heilvolle Aspekt von tsedaqah zeige sich in der erbarmenden Liebe Jesu zu den Menschen (9,12; 15,22; 17,15; 20,30f).

Das Adjektiv g e r e c h t beziehe sich stets auf die Gesetzesbeobachtung. Wenn Jesus von der Frau des Pilatus gerecht genannt werde (27,19), bedeute das, daß er in den Augen der Ungläubigen als religiöser Mensch angesehen wurde, der dem zeitgenössischen Standard entspreche. Dieses Urteil ist m. E. nicht zutreffend, weil gerecht auch in diesem Fall im Sinne des Mt zu verstehen und der Grund, warum ausgerechnet eine Heidin Jesus gerecht nennt, anderswo zu suchen ist. Richtig beobachtet ist, daß Christen nur in eschatologischen Kontexten gerecht genannt werden. Daß im Mt-Ev. niemals lebende Christen als gerecht bezeichnet werden, erklärt der Vf. auf dem Hintergrund der tannaitischen Literatur, die vom Gerechten sagt, er werde das Leben erben, was der erste Evangelist offenbar ausschließen wolle. Die bessere Erklärung dieses Sachverhalts dürfte eher darin liegen, daß die Christen noch auf dem Weg zu ihrem Ziel und deshalb noch nicht gerecht sind. Mt kann auch auf diese Weise die Christen davor bewahren, sich selbst fälschlicherweise – wie die Pharisäer – für gerecht zu halten.

Nach den bisherigen Ausführungen verwundert es nicht, daß P. in seinem 5. Kap. zusammenfassend festhält, daß die Gerechtigkeitsterminologie mit dem Heil, das Gott schenkt, nichts gemein habe. Das heiße allerdings nicht, daß es keine Heilsaussagen im Mt-Ev. gebe (vgl. 1,21; 26,28).

Das Heil bleibe auch nach Mt Geschenk Gottes. An die Stelle der Gerechten treten im Mt-Ev. die Jünger. Sie seien es, die ein religiöses Leben nach christlichen Normen führen. Wenn die Gerechtigkeit im Mt-Ev. keine Heilsgabe Gottes sei, könne sie nicht repräsentativ sein für das Jüngersein. Nicht das Tun der Gerechtigkeit, sondern das Tun des Willens Gottes mache nach Mt das Jüngersein aus. Tun des Vaterwillens und Tun der Gerechtigkeit werden auf verschiedene Weise gebraucht: „Matthew's religious selfunderstanding as a member of the church is that of a disciple doing the will of the Father and not a rigtheous person doing rigtheousness" (113). Gerechtigkeit komme nur in polemischen Situationen und (oder) für Jünger wie Nichtjünger zugleich vor. Die Schlußfolgerung ist dann klar: Gerechtigkeit ist im Mt-Ev. kein Schlüsselbegriff. Mit seiner distinkten Begrifflichkeit unterscheidet Mt nicht nur zwischen der Lebensführung frommer Juden und Nachfolgern Jesu, sondern bringe mit der Wendung „Wille Gottes" einen Begriff, der die ganze Lehre Jesu umfaßt: Lebensführung und Soteriologie zugleich.

Aus der vorgängigen Diskussion folgert P. im 6. Kap., der Gerechtigkeitsbegriff sei im Mt-Ev. provisorisch. Mt wolle mit ihm eine Brücke von der Lehre des zeitgenössischen Judentums zur Lehre Jesu schlagen. Diese These sieht er von 3,15 und 21,32 her gestützt, da der Täufer als Übergangsgestalt bestens als Täter der Gerechtigkeit charakterisiert werden konnte. Dabei übersieht der Vf. geflissentlich, daß die Gerechtigkeit in Mt 3,15 mindestens auch für Jesus ausgesagt ist. In 7,21 sieht er den Übergang vom provisorischen zum endgültigen Begriff (Tun des Gotteswillens) vollzogen. Seine These sucht der Vf. dann von der zuvor dargestellten Lehre der Qumranschriften und der tannaitischen Literatur zu erhärten.

Doch die These, der mt Gerechtigkeitsbegriff sei wesentlich jüdisch, hält einer kritischen Prüfung nicht stand. Sie kann nur begründet werden, wenn man die Gerechtigkeitsterminologie des ersten Evangelisten isoliert betrachtet und die Bezüge zu den anderen zentralen Begriffen nicht beachtet. Dazu gehört die Beziehung der neuen Gerechtigkeit zur Himmelsherrschaft, da jene eindeutig Voraussetzung für diese ist. Wie die Umkehr (18,4; vgl. 3,2; 4,17) und das Tun des Vaterwillens (7,21 u. ö.) ist die Gerechtigkeit geforderte Disposition für den Heilsempfang. Alle diese Begriffe sind am besten auf dem Hintergrund der Armenfrömmigkeit zu verstehen. Zum Umfeld der Gerechtigkeitsterminologie gehören auch die mt Erfüllungstheologie (vgl. bes. 3,15) und seine Vatertheologie. Sieht man die Gerechtigkeitsaussagen im Geflecht der mt Theologie, kommt man zu anderen Ergebnissen, als sie im vorliegenden Buch erzielt werden (vgl. meine Arbeit „Christliches Handeln. Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνη-Begriff im Matthäus-Evangelium EHS XXIII/181, Frankfurt a. M./Bern 1982). Die Grundthesen zum mt Gerechtigkeitsverständnis

sowie viele Einzelargumente können nicht überzeugen. Der Vf. neigt – wohl unbewußt – zu schnell dazu, die in den Qumranschriften und in der tannaitischen Literatur vorgefundene Konzeption auf das Evangelium zu übertragen und dann bestätigt zu finden. Anzumerken ist noch, daß er wichtige Sekundärliteratur zum Thema (z. B. Duponts, Les Béatitudes) nicht kennt, jedenfalls nicht benutzt hat. Wertvoll bleibt das Buch vor allem durch die Übersicht über den Gebrauch der Gerechtigkeitsterminologie in Qumran und in der tannaitischen Zeit.

Hennef (Sieg) Heinz Giesen

Broer, Ingo: **Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes.** Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus. – Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk (1980). 144 S. (Stuttgarter Bibelstudien Bd 98) kart. DM 25.80

Um das Gesetzesverständnis des ersten Evangelisten zu erfassen, untersucht Broer nicht nur die einschlägigen Verse 5,17–20, sondern auch die Antithesen. Die so gewonnenen Erkenntnisse kontrolliert er an der redaktionellen Gestaltung der Streitgespräche (Mt 15,1–20), um sie dann in den Zusammenhang der übrigen Gesetzesstellen einzuordnen.

Im Rahmen seiner Untersuchung von Mt 5,17–20 analysiert der Vf. zunächst die Einzelverse unter literarkritischer Rücksicht, um sie dann zu interpretieren. Nach der Diskussion divergierender Meinungen urteilt er, man müsse die Frage offenlassen, ob und wieweit V 17 redaktionell formuliert sei. Für das Verstehen der Redaktionsebene sei das ein „nicht zu unterschätzender Nachteil". In Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Deutungen der Wendung „das Gesetz oder die Propheten" bestimmt er diese als den fordernden Gotteswillen. Das beweise V 18, wo die Wendung mit dem Gesetz aufgenommen wird. „Erfüllen" versteht er im Sinne der Erfüllungszitate als „eintreffen", „verwirklichen". Jesus ist folglich nicht gekommen, um das Gesetz abzuschaffen, sondern um es zu seiner Fülle zu bringen.

Mt 5,18 ist nach dem Urteil B.s mit Ausnahme des zweiten „bis-Satzes" inhaltlich in Übereinstimmung mit Lk 16,17, wird allerdings mit Hilfe des aus Mk 13,30 bekannten Pattern formuliert. Mt schleppt V 18 also nicht nur mit, sondern übernimmt ihn bewußt, wie die einleitende Beteuerungsformel („Amen ich sage euch") zusätzlich unterstreicht. Die schwierige Formel „bis Himmel und Erde vergehen" betont die positive Stellung Jesu zum Gesetz. Dabei steht nicht die zeitliche Begrenzung, sondern die Geltung des Gesetzes im Vordergrund. Die Formel „bis alles geschieht" kann nur so verstanden werden: „bis das Gesetz in allen Einzelheiten geschieht = getan wird" (48). Sieht man vom Kontext ab, ist das Übernahme eines jüdischen Dogmas, das kaum auf den historischen Jesus zurückgeführt werden könne. Vom Kontext her steht dieses von Haus aus jüdische Dogma allerdings im Dienst der Begründung des positiven Verhältnisses Jesu zum Gesetz.

Wie Spannungen zu V 18 zeigen, dürfte V 19 vom Evangelisten übernommen worden sein. Da das Ausmaß der Redaktionstätigkeit kaum noch gesichert festgestellt werden könne, muß die Interpretation vom vorliegenden Text ausgehen. V 19 sei unbeschadet der erkennbaren Merkmale eines Satzes heiligen Rechts als paränetisch-hyperbolisch zu charakterisieren. Dafür spreche die Verbindung des Tuns des geringsten Gebots mit dem Geringsten im Himmelreich. Im Judentum sei ein solcher Satz im Blick auf die Praxis nicht möglich, da dort sogar ein Gleichgewicht von guten und bösen Taten für den Heilsempfang ausreichen könne. Anders verhalte es sich im Blick auf die Lehre; denn nach rabbinischer Auffassung sind die Gebote Gottes insgesamt unauflöslich (56, Z. 9 v. u. muß wohl heißen: „so gilt das gleiche n i c h t").

M. E. ist zu erwägen, ob „tun und lehren" im Sinne des Matthäus nicht näher zusammengehören. Denn „tun und lehren" (V 19c) steht „auflösen und lehren" (V 19a) parallel. Καί könnte man dann konsekutiv verstehen. „Auflösen der Gebote" dürfte dann ebenfalls auf die Praxis bezogen sein und soviel wie nicht tun bedeuten. Die Lehre wäre dann Folge und Rechtfertigung des eigenen Tuns bzw. Unterlassens.

Nach B. paßt Mt 5,20 bestens in die Theologie des Evangelisten, wenngleich sich nicht sicher entscheiden lasse, ob Mt Tradition umarbeitet oder frei formuliert habe. Wenn V 17–19 den Ton auf die bleibende Gültigkeit des Gesetzes gelegt habe, wobei V 19 den Akzent vom Aspekt der Lehre auf das Tun verlegt habe, spreche V 20 nur noch vom Tun. Deshalb sei V 20 am ehesten als Gelenk zu begreifen, das V 17–19 und V 21–48 miteinander verbinde. Im Blick auf V 17–19 werde von den Christen die Treue zum Gesetz gefordert, die den Repräsentaten des Judentums ausdrücklich abgesprochen werde. Nach vorn blickend verbinde V 20 die das Gesetz korrigierenden Antithesen mit dem zur Treue auffordernden V 17–19. Die Gerechtigkeit der Jünger sei deshalb größer, weil die zum Gesetz gezogene Scheidewand nach vorn verlagert sei. Den Jüngern sei durch das Schema „nicht erst – sondern schon" mehr Gelegenheit zu Taten gegeben, die Gerechtigkeit verschaffen. Die Vorverlagerung sei allerdings nicht mit dem Zaun zu verwechseln, den die Schriftgelehrten um die Tora gelegt haben. Mt gehe es nicht primär um die besondere Qualität des mitmenschlichen Verhaltens, wie die quantitative Formulierung in V 20 zeige. Den Schriftgelehrten und Pharisäern mangele es sowohl an der Treue zum atl Gesetz als auch an der Kenntnis und Treue des von Jesus erfüllten Gesetzes. Deshalb verfehlten sie ihr ewiges Heil.

Ob Mt tatsächlich in V 20 primär quantitativ denkt, kann man wohl bezweifeln. Denn ein Vergleich mit V 46f, der offenbar durch seine literarischen Anklänge an V 20 die quantitative Formulierung interpretieren will, kann durchaus ein qualitativ neues Verständnis der neuen Gerechtigkeit im Sinne der allumfassenden Liebe nahelegen. Die allumfassende ungeschuldete Liebe des himmlischen Vaters (V 45) weist in dieselbe Richtung. Qualifiziert wird die neue Gerechtigkeit auch dadurch, daß sie den Einlaß in die Himmelsherrschaft eröffnet. In dieser Hinsicht steht sie parallel zur Umkehr (18,3; vgl. 3,2; 4,17) und zum Tun des Vaterwillens (7,21). Wenn man dieses qualitative Verständnis annimmt, ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß im Einzelfall ein Mehr gefordert ist.

Nach der Analyse der Einzelverse betrachtet B. 5,17–20 als Ganzes in seiner Aussage und Struktur und folglich in seiner kommunikativen Intention. Die redaktionellen Zusätze dürfen dabei nicht von vornherein größeres Gewicht erhalten. Vielmehr ist auf das Textgefälle und auf textimmanente Signale zu achten. Im Textgefälle biete V 17 die These, die in V 18f begründet wird; V 20 hat weiterführenden Charakter. Wenn V 17 den Ton trägt, hat das christologische Konsequenzen: Jesus ist dem fordernden Willen Gottes, der im AT niedergelegt ist, nicht untergeordnet, aber er bestätigt es, wenngleich auf modifizierte Weise. „N a c h Jesus hat das Gesetz nur noch Autorität v o n Jesus her" (71).

Mt 5,17–20 ist ein kohärenter Text. V 18f begründe den 1. Versteil von V 17 („Ich bin nicht gekommen, um aufzulösen"), während der 2. Teil stärker von V 21–48 (Erfüllung des Gesetzes) begründet werde. V 20 sei folglich keine Überschrift für V 21–48. Ob letzteres richtig ist, wird man allerdings bezweifeln dürfen. Denn selbst, wenn V 21–48 den 2. Versteil von V 17 interpretieren, ist es immerhin möglich, daß V 20 bewußt diesen positiven Aspekt aus V 17 aufnimmt, um so als Überschrift die Bedeutung des folgenden hervorzuheben.

B. hält seine Deutung der Antithesen als Erfüllung des Gesetzes nur dann für haltbar, wenn die verbreitete Meinung nicht zuträfe, Mt wende sich mit den Antithesen mehr gegen die Rabbinen seiner Zeit als gegen das Gesetz oder die Propheten. In Auseinandersetzung mit Burchard sucht B. nachzuweisen, daß die Thesen alle auf das AT zurückzuführen sind, Zusätze sich aus der Gestaltung der Antithesen durch Mt ergeben und die Redeweise „es wurde gesagt" durchaus als theologisches Passiv verstanden werden kann. Er geht insbesondere den drei Antithesen nach, von denen behauptet wird, sie bedeuteten die Aufhebung des atl Gesetzes. So stellt er fest, daß die Rede von der Feindesliebe im Judentum zwar unerhört, die gemeinte Sache jedoch weithin belegbar sei. Die Aussage des Flavius Josephus, die Essener hätten jeden Eid vermieden, weil sie ihn schlimmer als einen Meineid hielten, zeigt immerhin, daß der Jude Josephus ein absolutes Eidverbot für möglich hielt. Allenfalls die dritte Antithese könne als Aufhebung des AT verstanden werden, wenn die Ehescheidung nach Maleachi 2,15f nicht verboten sein sollte.

Wenn die Antithesen als redaktionell zu gelten haben, dann schließt das nicht aus, daß Mt auf Traditionen zurückgreife. Die antithetische Form dürfte auf jeden Fall auf den Redaktor zurückgehen.

Gegen die vorgelegte Erklärung von „erfüllen" im Sinne von „zur Fülle bringen", wobei im Einzelfall ein Verstoß gegen den Wortlaut atl Ge- und Verbote vorliegen kann, werden öfter die mt Streitgespräche ins Feld geführt, die einen Widerspruch gegen das Gesetz bewußt vermeiden würden. Eine Kontrolle dieser These an Mt 15,1–20 par Mk 7,1–23 ergibt das überzeugende Ergebnis, daß es Mt hier nicht ausschließlich auf das Händewaschen ankommt, sondern die Aufhebung des Gesetzes (vgl. V 11.17.18) hervorheben will.

In seiner abschließenden Beurteilung des mt Gesetzesverständnisses weist B. die Aufteilung der gesetzesbejahenden Aussagen auf die Tradition und der gesetzesverneinenden Aussagen auf die Redaktion zurück. Mt führt auch keinen Zweifrontenkrieg gegen christliche Antinomisten einerseits und gegen judaisierende Kreise andererseits. Er habe vielmehr bewußt torabejahende und -kritische Aussagen nebeneinandergestellt, weshalb diese aufeinander hin interpretiert werden müßten. Mt verfolge demnach mit seinem Gesetzesverständnis eine mittlere Linie.

Im Mt-Ev. gibt es zwar Einzelweisungen zu konkretem Handeln. Im übrigen solle der Christ nach der Maxime des Doppelgebotes der Liebe handeln. Der Dekalog reicht nicht mehr hin, wie die Antithesen, aber auch Mt 19,19 (vgl. 25,31–46) zeigen. – Muß man nicht gegenüber dieser These B.s erwägen, ob nicht auch die Einzelweisungen im Sinne des Mt unter das Liebesgebot subsumiert sind?

Mt lehne die mündliche Tora der Pharisäer ab, die er mit der rabbinischen Tradition identifiziere. Das könne auch nicht durch 23,2f und 23,23 bezweifelt werden. Somit liege auch von hier aus kein Widerspruch zum dargelegten Verständnis der Antithesen und zu Mt 15 vor.

Die Studie zum Gesetzesverständnis des Mt ist sicherlich ein wichtiger Beitrag zur mt Theologie. In manchen Punkten würde der Leser gern weiterfragen: Wie ist das Verhältnis zwischen der Erfüllung des Gesetzes und dem Eintritt in die Himmelsherrschaft zu bestimmen? M. a. W., wie steht es mit der Heilsfrage? Aufgrund welcher Voraussetzungen kann der Christ das Gesetz erfüllen? B. hat selbst auf diese Fragen am Rande Hinweise gegeben. Denn wenn das Gesetz nach Christus nur noch in seiner Autorität gilt, ist die Gesetzeserfüllung nur im Anschluß an ihn möglich. Dazu kommt, daß nach Ausweis von Mt 11,27 Jesus den himmlischen Vater bekannt macht, so daß die mt Vatertheologie ebenfalls zur Klärung dieser Frage beitragen könnte. Doch die Behandlung dieser und ähnlicher Fragen hätte wohl den Rahmen der Untersuchung gesprengt. Wer sich mit der Gesetzesfrage im Mt-Ev. beschäftigen will, wird den von B. vorgelegten Beitrag nicht übergehen können.

Hennef (Sieg) Heinz Giesen

Winden, Hans-Willi: **Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben?** Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion. – Frankfurt a. M., Bern: Lang (1982). 352 S. (Disputationes Theologicae Bd 12) kart. SFR 75.–

Unzufrieden mit Form und Ertrag der von R. Peschs Tübinger Vortrag „Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu" ausgelösten Diskussion, möchte Winden den dort aufgeworfenen Problemen in einer umfassenden Untersuchung nachgehen. Er tut dies in seiner Bonner Diss., indem er zunächst die historisch-kritischen Hauptargumente Peschs, dann deren systematisch-theologische Implikationen erörtert und schließlich ein eigenständiges „Bündelargument als Komplementärthese zum Vorschlag R. Peschs" vorlegt. Vor allem der 1. und 2. Teil der Arbeit zeugen von einem ernsten Bemühen des Vf.s, den von Pesch vorgetragenen Argumenten – einschließlich der Modifikationen, die diese durch Pesch selbst im Laufe der letzten Jahre erfahren haben – gerecht zu werden. Der Schlußteil wirkt demgegenüber eher etwas diffus und eklektizistisch.

Nachdem der Vf. bereits in § 1 der Einleitung auf den theologischen Standort der These Peschs, insbesondere deren fundamentaltheologische Neuorientierung, eingegangen ist, beginnt er in § 3 seine Detailuntersuchung mit einer Diskussion der Fragen um „das leere Grab". Das Ergebnis dieser Ausführungen wurde mir nicht ganz klar. Einerseits „(hat) das leere Grab zwar für die Auferstehungsbotschaft keine wesentliche Funktion" (46). Andererseits „führte auch die Entdeckung des leeren Grabes zur weiteren Ausformulierung der Osterbotschaft" (315). „Auch historisch behält dieser Befund (sc. die berichtete Entdeckung durch die Frauen) bis zum einwandfreien Erweis des Gegenteils Gültigkeit" (47). W. meint, damit der Argumentation Peschs im wesentlichen gefolgt zu sein (ebd.).

Die Erörterung der „Erscheinungen des Auferstandenen" (§ 4) – mit der sich W. am „Kardinalpunkt" der Tübinger Diskussion weiß – setzt zunächst mit einem Blick auf die Erscheinungsgeschichten der Evangelien ein. Peschs „Paukenschlag" (daß die Evangelien von den Erscheinungen Jesu nicht als den Auferstehungsglauben begründenden Begegnungen erzählten) müsse „fast alle Neutestamentler auf recht ungehobelte Art und Weise düpieren".[1] Vor allem habe Pesch „von vornherein das neutestamentliche Zeugnis gegen sich". Gerade im Hinblick auf die für diese Behauptung herangezogene Emmausgeschichte – „Eines ihrer Aussageziele ist zweifelsohne die ‚Begründung des Osterglaubens'" (51) – bin ich mir da nicht so sicher. Auf meine diesbezüglichen Argumente in „Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht"[2] geht der Vf. mit einem nur teilweise zutreffenden, pauschalen Hinweis ein (52 A 23). W. scheint mir – dies ist schon hier im Vorblick auf die gesamte Arbeit zu sagen – die theologische Frage nach dem sachlichen Grund des Osterglaubens nicht deutlich genug von der (psychologischen und historischen) Frage nach der Entstehung jenes Glaubens zu unterscheiden. Soll die (von kaum jemandem bezweifelte) Feststellung: „Nach den neutestamentlichen Schriften in ihrem einhelligen Zeugnis haben die Jünger ihn selbst nach seinem Tod als den Lebendigen erfahren" (52) gegen Pesch gerichtet sein? Die Behauptung: „R. Peschs Reduktion der Erscheinungen auf diejenigen, die vor Petrus stattfanden, erweckt zudem zwischen den Zeilen nicht selten den Eindruck, als betrachte der Autor die Evangelienberichte ... als mehr oder weniger illustre Erweiterung der einen Urformel, wie sie in 1 Kor 15,3–8 zutagetritt" (ebd.), ist unseriös – wie alles Lesen von unbeschriebenem Papier. Die Meinung: „Ähnlich verfährt Verweyen",[3] ist mir unverständlich. R. Pesch hat den hypothetischen Charakter seiner „Reduktion" an einer von W. selbst zitierten Stelle (50 A 14) ausdrücklich hervorgehoben.

Ausführlich wendet sich W. dann der Erörterung von 1 Kor 15,1–11 und dem Ausdruck ōphtē + Dativ zu. Kernpunkt der Diskussion ist, ob die ōphtē-Aussagen ausschließlich als Legitimationsformeln zu verstehen sind. R. Pesch hatte noch in seinem Beitrag „Materialien und Bemerkungen zu Entstehung und Sinn des Osterglaubens"[4] die Möglichkeit erwogen, daß es sich wenigstens in 1 Kor 15,5 um eine reine Legitimationsformel – ohne eine legitimierende Erfahrung im Hintergrund – handele. Mit der Mehrzahl der Autoren unterstreicht W. demgegenüber zu Recht, daß eine Legitimationsbehauptung ohne eine sie dekkende Erfahrung kaum zum Grundbestand der Osterverkündigung gehört haben dürfte. Dies entspricht wohl auch der heutigen Position Peschs.[5] Damit ist aber noch nichts für die Frage gewonnen, ob hinter den ōphtē-Aussagen Erfahrungen stehen, die zur Begründung des Osterglaubens theologisch unabdingbar (nicht nur zu dessen Entstehung nötig) waren. Zur Klärung dieser Frage im Hinblick auf den Glauben der ersten Zeugen trägt – wie W. selbst betont – die Diskussion des Damaskusereignisses nichts bei (88–109). Aber auch die abschließenden Ausführungen von § 14 kulminieren lediglich in der Frage nach einer „plausible(n) Erklärung für den geschichtlich nachweisbaren Anfang des Christentums als Auferstehungsbekenntnis" (127f). Mit Rücksicht auf diese psychologisch-historische Frage arbeitet der Vf. einleuchtende Gegenargumente zu der von Pesch zunächst vertretenen Position heraus, die dieser aber seit 1978 aufgegeben zu haben scheint.

Den Kardinalpunkt zwar nicht der Tübinger Diskussion, aber des fundamentaltheologischen Sachproblems erörtert W. dann ab § 5 unter der Frage: „Vermittlung des Osterglaubens durch den irdischen Jesus selbst?", wobei die von Pesch inzwischen eingebrachten Modifikationen seiner ursprünglich eng an K. Berger angelehnten These berücksichtigt werden. Auf die vielfältigen exegetischen Einzelprobleme, denen sich der Vf. mit Sorgfalt widmet, kann ich hier nicht eingehen. Nur auf eine Inkonsequenz sei hingewiesen. Im Zusammenhang des Abendmahlsgeschehens spricht W. Jesus (und der Urgemeinde) eine universalsoteriologische Deutung seines Todes (im Anschluß an das „für viele" von Is 53) ab (156f, 159), rechnet aber damit, daß Mk 10,45 auf Jesus selbst zurückgeht (147, 151). Mit der Kennzeichnung des soteriologischen Bezugs aller uns erhaltenen Abendmahlsüberlieferungen lediglich als „Jesu Dienen" ist im übrigen auch das 1 Kor 11 überlieferte Traditionsstück unterbewertet.

Bei der Frage nach den systematisch-theologischen Implikationen der Thesen Peschs versucht W. zunächst, dessen Position im vielfarbigen Spektrum heutiger dogmatischer und fundamentaltheologischer Ansätze zu situieren, und kommt dann auf das zentrale Problem zu sprechen, ob die Ostererfahrung sachlich als eine bloße Explikation der am Karfreitag abgeschlossenen Geschichte des irdischen Jesus verstanden werden darf oder aber sich wesentlich einer neuen Initiative Gottes verdankt. Da die gegenwärtig von Pesch in diesem Punkt vertretene Position aus seinen bisher vorliegenden Beiträgen nicht leicht zu ermitteln ist und W. „auch vor allem" (sic!) an mich „die Frage nach der Vermittlung (der) Gottessohnschaft Jesu als Kern der Osterevidenz" stellt (233), darf ich der Einfachheit halber auf eigene Rechnung Stellung nehmen.

Zunächst ist zu bemerken, daß meine Gedanken in dem oben (Anm. 2) genannten Aufsatz und vorher in den „Christologischen Brennpunkten"[6] nicht im „Gefolge" Peschs (vgl. 21, 80 A 57, 228), oder gar „die Fußstapfen R. Peschs systematisch stark ‚austretend'" (vgl. 234), sondern durchaus unabhängig von Pesch entstanden sind, wenn sie auch – wie einiges andere, etwa zur historischen Rückfrage nach Jesus und zur Wertung der Redaktion des Mk – in Auseinandersetzung mit Pesch als bevorzugtem Gesprächspartner dargestellt wurden. Die von W. beobachtete „empfindliche Spannung" zwischen meinem „Osterverständnis" und meiner „Beurteilung der Ostererscheinungen" (233) löst sich, wenn man berücksichtigt, daß ich in dem zitierten Zusammenhang nicht von Erscheinungen, sondern von dem „neutestamentlichen Osterzeugnis" spreche, welches durchaus Perspektiven der Hoffnung entfaltet, die im unmittelbaren Anblick der Agonie Jesu nicht voll zur Reflexion kommen konnten.

Wie jene Evidenz eines den Tod überwindenden Lebens im Augenblick der Hingabe selbst – die Einsicht also, die Mk für den heidnischen Hauptmann angesichts des Todesschreis Jesu behauptet (Mk 15,39) – an den Jünger erster wie zweiter Hand vermittelt wird, habe ich in einem Gedanken klarzumachen versucht, den W. selbst an

[1] 51. Vgl. eine ähnlich forsche Formulierung, wo Winden im Blick auf den Düpierenden wie die Düpierten zugleich von den „schauspielreifen Wortgefechte(n) der (Tübinger) Diskutanten" spricht: 319.

[2] Von Winden nach dem Manuskript zitiert. Jetzt: ZKTh 103 (1981) 426–445, bes. 437ff.

[3] 52 A 28 mit Verweis auf die Anm. 2 zitierte Arbeit, S. 437.

[4] In: A. Vögtle, R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? Düsseldorf 1975, 156.

[5] Vgl. den von Winden (235) zitierten, noch unveröffentlichten Frankfurter Vortrag von 1978 und (180) den Hinweis auf einen Bonner Vortrag Peschs, dessen Manuskript mir nicht zugänglich war.

[6] Essen 1977.

späterer Stelle als eigenen Beitrag aufgreift:[7] Sie resultiert aus der Erfahrung von „traditio" (im Vollsinn neutestamentlicher „paradosis").

So wenig W. das Gewicht der irdischen „Proexistenz" Jesu, wie es von R. Pesch, W. Breuning und mir im Hinblick auf das Zustandekommen des Auferstehungszeugnisses betont wird, unterbewerten möchte (vgl. 252, 279), glaubt er dennoch, daß nach dem Karfreitag die Jünger einer „qualitativ neuen Erfahrung" (vgl. 85, 177, 251, 254), eines „qualitativ neuen, heilsnotwendigen Offenbarungsaktes Gottes" (vgl. 119, 122, 235) bedurften.

Inwieweit diese neue Offenbarung nach W. auch neuen Inhalt vermittelt, ist mir nicht ganz klar geworden. Für einen neuen Inhalt scheint er sich 132, 229, 320, dagegen z. B. 179, 234, 286f auszusprechen. Einerseits soll die Auferweckung nicht bloße Ausfaltung des Geschehens sein, das sich in Jesu Tod vollendet hat (227), andererseits seien die Erscheinungen doch nur als „Echo" des vorösterlichen Glaubens anzusehen (179).

Der eigentliche Anhaltspunkt für diese Sicht dürfte in dem Verständnis des Todes Jesu „an sich" als eines Scheiterns beruhen. „Nur ein Kreuz als Scheitern kann zum ‚Integral der irdischen Existenz Jesu' werden" (228). „Ein solches echtes Scheitern Jesu verlangt zu seiner Überwindung aber nach einer neuen ‚Wirklichkeit mit einer eigenen Inhaltlichkeit'" (229). Der Logik des zweiten (im Anschluß an W. Kasper formulierten) Satzes ist beizupfichten. Stimmt aber die erste Behauptung (die W. von F. Schillebeeckx und E. Jüngel übernimmt)? Widerspricht sie nicht im Gegenteil aller ntl Auskunft über Jesu Tod (selbst bei härtester Interpretation der im Augenblick des Sterbens geschrienen Gebetsworte Jesu? Das Verstehen dieses Todes als Scheitern erscheint hier doch deutlich als ein Werk des Unglaubens (bzw. des trägen Herzens) jener, die (noch) nicht zum Verstehen dessen gekommen sind, was sie eigentlich (schon) hätten verstehen sollen. Zur Überwindung dieser (psychologisch verständlichen) Fehlinterpretation auf seiten der Jünger und damit zur faktischen Entstehung des Osterglaubens dürften historisch tatsächlich erst Visionsphänomene nach dem Karfreitag geführt haben. Wer in solchem Geschehen aber einen theologisch notwendigen Konstitutionsgrund für den Glauben an die Erhöhung Jesu ausmachen zu müssen meint, der hat, wie mir scheint, nicht nur die Evangelien gegen sich, sondern kann auch kaum die beiden fundamentaltheologischen Basisprobleme bewältigen, die ich in meinem Beitrag über die „Ostererscheinungen" erörtert habe.

In seinem abschließenden, systematischen Teil ist W. bemüht, seine „Komplementärthese" gegen diese beiden Probleme abzusichern. Dabei gerät allerdings die Frage, was den Osterglauben der ersten Jünger wesentlich begründete, zunehmend aus dem Blickfeld. Der Selbstkritik, die der Vf. gegen Ende der Arbeit mit Rücksicht auf das von ihm vorgelegte „Bündelargument" anklingen läßt (304), kann ich mich anschließen.

Die hier in knapper Form vorgetragene Kritik – die in analoger Weise gegen viele der von W. zitierten Autoren anzumelden wäre – hat die positive Leistung des Buches etwas in den Hintergrund treten lassen. Sie besteht nicht zuletzt darin, daß sich W. der ganzen Breite der wohl schwierigsten theologischen Grundlagenproblematik mutig und mit Sachkunde im Detail gestellt hat. Es wäre schon ein Gewinn, wenn die Diskussion nicht mehr hinter den hier erreichten Problemstand zurückfiele.

Essen Hansjürgen Verweyen

Ortkemper, Franz-Josef: **Leben aus dem Glauben.** Christliche Grundhaltungen nach Römer 12–13. Münster: Aschendorff (1980). VI, 264 S. (NTA NF Band 14), Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge, Lw. DM 98.–

Die Arbeit, die im Juli 1978 abgeschlossen und im WS 1978/79 vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster i. W. als ntl Diss. angenommen wurde, behandelt die paulinische Paränese in Römer 12–13. Sie bearbeitet eine klar umgrenzte Thematik, was stets einen Vorteil gegenüber der Gefahr uferloser Ausweitung bietet. Ebenso bleibt sie härter am pln Text. Ihr leitendes Interesse ist letztlich pastoral bestimmt (V).

Teil „A. Einleitung" (1–18) diskutiert die Stellung vom Römer 12–13 innerhalb des Gesamtbriefes und wendet sich mit Recht gegen eine Abtrennung der Paränese vom übrigen Briefcorpus; auch gegen die Zugehörigkeit vom Röm 13,1–7 und 13,11–14 zum ursprünglichen Text läßt sich kein stichhaltiges Argument vorbringen. Der Text hat den Charakter der „Paränese" im strengen, formgeschichtlichen Sinn; als solche „läßt sich nur Röm 12–13 bezeichnen" (11). Spricht Pl hier allgemeiner, oder bezieht er sich ausdrücklich auf die Situation der römischen Christengemeinde (wie dies in den Kap. 14–15 der Fall zu sein scheint)? O. plädiert für eine „mittlere" Position: Pl bringt seine bisherigen Erfahrungen und Konflikte ein, ohne dabei ganz von der römischen Gemeindesituation abzusehen (14f). Dabei verwendet er auch traditionelles Material, das er in sein Gesamtkonzept einarbeitet.

Den Hauptteil der Arbeit bildet der Teil „B. Einzelauslegung" (19–148). Hier handelt es sich um eine durchgehende Einzelexegese von Röm 12–13, die zwischendurch von Exkursen zu Einzelfragen unterbrochen wird. Doch wird Röm 13,1–7, der Abschnitt über das Verhältnis der Christen zu den politischen Gewalten, absichtlich ausgeklammert. Man muß dies bedauern. Denn die Tatsache, daß Pl hier Traditionen verarbeitet, ist eigentlich kein genügender Grund, diesen wichtigen Text zu übergehen. O. begründet seine Entscheidung so: „Der Abschnitt wird hier übergangen, weil er so viele Probleme aufwirft und in den letzten Jahrzehnten so breit diskutiert worden ist, daß eine Darstellung den Umfang der vorliegenden Arbeit sprengen würde" (125f). Gewiß gibt es zu diesem Thema inzwischen eine Fülle an Literatur; aber bei einer streng philologischen Exegese, für die O. sich mit Recht entschieden hat, hätte man sich auf wenige fundamentale Arbeiten stützen können.

Die Interpretation beginnt mit Röm 12,1–2, als „Überschrift über die Paränese" (19–41). Daß Paulus hier eine grundsätzliche Global-Aussage macht, ist seit langem erkannt. Auch O. sieht es mit Recht so: „Es geht im christlichen Leben um die ungeteilte Hingabe an Gott, aus der kein Bereich des Lebens ausgespart bleibt" (19), und zwar unter dem besonderen Blickwinkel des christlichen Glaubens. „Denn der Christ sieht sich und die Welt im Licht des Erbarmens Gottes" (19).

O. versteht das „Erbarmen Gottes" richtig als das „erbarmende Handeln Gottes", wie Pl es vorher aufgezeigt hat, als Umschreibung der „justificatio impii". Doch wird gerade dieser Punkt m. E. nicht genügend scharf herausgearbeitet. Nicht daß er fehlen würde; aber man hätte ihn für die katholische Moraltheologie doch kräftiger unterstreichen müssen, da es hier um das neue Handeln des aus Glauben Gerechtfertigten geht. In O.s Diktion wirkt die Exegese im Ganzen auf mich etwas zu brav. Doch soll dies keineswegs heißen, daß gegen Methode und Interpretation grundsätzliche Einwände zu erheben wären. Im Gegenteil, es wirkt äußerst wohltuend, wenn in dieser Arbeit zuerst eine handwerklich solide Exegese geboten wird, mit guten Argumenten in Zweifelsfällen und fundierten Zusammenfassungen. Solch gediegene Verläßlichkeit verdient alle Anerkennung in einer Zeit, in welcher zufällige Gedankenblitze zu theologischen Weisheiten erster Größe nur allzugerne hochstilisiert werden.

Eingehend beschäftigt sich O. mit Röm 12,1b, wo es um den Gedanken des „leibhaften Opfers" und der λογικὴ λατρεία geht. Die Interpretation wird vertieft durch den Exkurs „Opferkritik im AT und Judentum und in der zeitgenössischen Antike" als Hintergrund von Röm 12,1 (28–34).

Dabei ist die Darstellung der atl Opfer- und Kulturkritik mit ihrer spezifischen Intention etwas dürftig ausgefallen. Diese läßt sich nicht auf die Formel bringen: „Der Opferkult muß Konsequenzen für das tägliche Leben haben" (28), sondern besagt viel entschiedener: Der Gehorsam (als Tora – Gehorsam) ist besser als Opfer! Gefordert ist schon im AT in erster Linie der konkrete (leibhafte) Gehorsam des Menschen, was sich an zahlreichen Beispielen zeigen ließe. Aufschlußreich ist hier vor allem Psalm 51, der ursprünglich wohl mit V. 19 geschlossen hat. Die Zusätze V. 20–21, die gegenüber der radikalen Opferkritik des Psalms den „richtigen Opferkult" verteidigen, sind wohl nur zu erklären aus den restaurativen Tendenzen der nachexilischen Kultfrömmigkeit (vgl. auch den wichtigen Text Ps 40,7–9; zitiert Hebr 10,5–7). Daß Paulus sich durch den Hinweis auf τὰ σώματα ὑμῶν radikal vom hellenistisch-spiritualistischen Verständnis der λογικὴ λατρεία unterscheidet, wird mit Recht hervorgehoben (32f).

Zu V. 2b sagt O.: „Es ist die Gesinnung des Menschen, die erneuert werden soll" (37). Ich habe Bedenken, νούς an dieser Stelle mit „Gesinnung" zu übersetzen, oder auch mit „Denken". Vielmehr ist νούς hier wohl doch als anthropologischer Begriff zu verstehen, den Pl aus seiner Kenntnis der Popularphilosophie übernommen hat, und den man mit „Vernunft" übersetzen sollte. Es geht um die Erneuerung der menschlichen Vernunft, womit Pl etwas sagt, was für hellenistische Ohren höchst anstößig klingt. Für diese ist es ja das Höchste, zum νούς und damit zur Vernunft zu kommen; die Vernunft selber aber braucht keine Erneuerung. Genau dies ist aber bei Pl anders. Er zeigt damit, daß er – vielleicht zum ersten Mal in der Geschichte – die menschliche Vernunft als geschichtliche Vernunft begreift.

Kontrovers ist auch die Interpretation des δοκιμάζειν, das Pl dem erneuerten νούς zumutet (38ff). Für O. ist „die Annahme berechtigt, daß Pl bei seiner Mahnung die versammelte Gemeinde im Auge hat: Sie wird zum gemeinsamen Suchen dessen aufgefordert, was Gott von ihr will" (39). „Der Aufruf zum kritischen Prüfen ergeht in Röm 12,2 nicht an den einzelnen Christen, sondern an die Gemeinde . . .", die einen „neuen Lebensstil" finden soll (177). Dies läßt sich dem Text keineswegs so dezidiert entnehmen, wie O. meint. Natürlich richtet die Paränese sich an die Gemeinde, aber nicht als an eine „kollektive Größe", sondern an die einzelnen Gleider (παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, V. 3; also „jedem einzelnen unter euch . . ."). Pl mutet das „kritische Prüfen" der Vernunft jedem einzelnen Christen zu! Ebensowenig dürfte es sich um einen „neuen Lebensstil" handeln, wenn Pl verlangt, daß man sich den Maßstäben dieses Äons nicht

[7] Vgl. 259f mit „Ostererscheinungen" (Anm. 2) 434. Solche Anleihen ohne Quellenangabe bis in gleichlautende Wortwahl und Satzbau hinein finden sich häufiger, vgl. 19f A 16, 109, 290f A 79 mit „Ostererscheinungen" 426f, 445, 431; ferner 209 mit „Chr. Brennpunkte" (Anm. 6) 35f.

unterwerfen soll. Sondern es geht hier zunächst einmal um die Realisierung der christlichen Freiheit. Dies aber ist nicht die Sache eines (alternativen) „Lebensstils", sondern je neuer konkreter Prüfungen und Entscheidungen in immer neuen Situationen. Daß damit auch die christliche Gemeinde betroffen ist, steht freilich außer Frage (vgl. 40f).

12,3–8: „Vom rechten Gebrauch der Charismen", behandelt eine Reihe von Problemen, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Herausgegriffen sei das Motiv des „einen Leibes in Christus".

Mit Recht sagt O.: „Das Bild vom Leib ist also mehr als eine bloße Metapher. Es beschreibt, was die Gemeinde im tiefsten ist" (48). Dazu kommt ein Exkurs über die verschiedenen Interpretationen und religionsgeschichtlichen Herleitungen des σῶμα Χριστοῦ. O. selbst entscheidet sich m. E. mit Recht für die eucharistische Herkunft der pl Auffassung; der unmittelbare Anlaß für die pln Vorstellung vom Leib Christi ist sein Verständnis des Herrenmahls (56). „Die Gemeinde gewinnt ihre Identität durch ihre Zugehörigkeit zu Christus" (57). – Die Ausführungen über die „Charismen" und ihre Bedeutung verdienen weitgehend Zustimmung (59–85); O. arbeitet die damit verbundenen Probleme, z. B. der urchristlichen Prophetie, gut heraus.

12,9–21: „Christliche Gemeinde in nichtchristlicher Umwelt" (85–125).

Daß O. hier eine Zäsur macht und differenziert: V. 3–8 bezieht sich primär auf den Binnenbereich der Gemeinde, während V. 9–21 den Bezug zur Außen- und Umwelt stärker berücksichtigen, ohne daß man jedoch sachlich eine allzu starke Trennungslinie ziehen dürfte, scheint mir grundsätzlich richtig. Dabei fällt auf, daß sich gerade in diesem Abschnitt eine Reihe von Berührungspunkten zur Jesusüberlieferung erkennen lassen (vor allem zu Lk 6,27–36 par. Mt 5,38–48). Gerade in seiner Paränese steht Pl in „jesuanischer Tradition", die ihm vermutlich durch die Gemeindeüberlieferung vermittel worden war, so daß er es auch nicht für nötig fand, dies jedemal ausdrücklich zu sagen.

Unwahrscheinlich erscheint es dagegen, daß Röm 12,14 auf den „vollständigen Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft" anspielen soll (102), der zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes wohl noch nicht zur Debatte stand. Soviel wir wissen, ist dieser Ausschluß erst in den 80er/90er Jahren erfolgt, nach der Zerstörung des zweiten Tempels. Allerdings gab es damals schon Schwierigkeiten zwischen der jüdischen und der christlichen Gemeinde, zumal in Rom.

Mehr „pastoral" gemeint als paulinisch-theologisch durchdacht ist wohl auch der Exkurs „Zorn Gottes und Gericht" (112–119). Auch dieser ist ein „gutgemeinter Versuch, den Gedanken von Gottes Zorn und Gericht modernem Denken zugänglich zu machen" (119). Hier kommt man nur weiter, wenn man mit Pl sowohl die „Feindschaft" zwischen Mensch und Gott als auch die „gottgewirkte Versöhnung" im Sinne von Röm 5,6–11 entschieden ernstnimmt und auch damit rechnet, daß der „biblische Gott" dem „modernen Menschen" (Theologen nicht ausgenommen) reichlich fremd geworden ist. Darüber hinaus wäre, etwa im Sinne von Röm 1,18ff, der in der atl Exegese geläufige Gedanke der „schicksalwirkenden Tatsphäre" oder der „immanenten Nemesis" aufzugreifen. Nach Pl wirkt der „Zorn Gottes" sich ja nicht in gewaltigen Phänomenen aus, sondern dadurch, daß er den Menschen einfach seinem verkehrten Sinnen und Trachten überläßt!

13,8–14: „Abschließende Motivation der Mahnung" behandelt den eschatologischen Motivationszusammenhang und darin auch das Problem der Naherwartung. O. verweist hier auf das Nebeneinander von „eschatologischer Sprache" und „Taufsprache"; allgemeiner gesagt auf das Problem „Eschatologie und Sakrament", leider ohne diesem sehr wichtigen Befund weiter nachzugehen. Wichtig ist der Hinweis deshalb, weil sich an dieser Stelle die Frage nach dem „Ort" der pln Ethik noch einmal unter anderem Aspekt stellt.

C. Die Paränese von Römer 12–13: Versuch einer systematischen Darstellung (149–225). In diesem Abschnitt unternimmt O. den Versuch einer „systematischen" Durchdringung der Exegese.

Ihm ist dabei klar, daß es nicht darum geht, Pl gleichsam „systematisch" auf Vordermann zu bringen, sondern diejenigen Gesichtspunkte hervorzuheben, die von systematisch-theologischem Gewicht sind. O. weist hier vor allem auf die sachliche Verklammerung von Röm 12–13 mit den vorausliegenden Themen und Aussagen des Röm hin; dabei spielt der Hinweis auf die Taufterminologie wieder eine wichtige Rolle (150). Die Aussage: „Für Paulus ist die ‚Ethik' nicht nur die (nachträgliche) Konsequenz aus der ‚Dogmatik'. Für ihn sind Indikativ und Imperativ zwei Dimensionen des Evangeliums, die notwendig zusammengehören" (151) kann wohl mit gutem Recht als die „Quintessenz" der Arbeit betrachtet werden. Man kann ihr nur zustimmen und sie der Dogmatik wie der Moraltheologie zur gefälligen Beachtung empfehlen.

Natürlich stellt sich dann sofort die Frage, wie sich „Indikativ und Imperativ", „justificatio impii" (sola fide, sola gratia) und christliche Praxis zueinander verhalten (151ff). Hier greifen O.s Ausführungen m. E. etwas zu kurz, wenn er fragt, wie man zwischen „Enthusiasmus" und etwas magerem Ethizismus den richtigen Mittelweg finden kann. Seine Auskunft: „Die Indikativ-Imperativ-Problematik sperrt sich einer zu glatten Lösung"; das Nebeneinander von Indikativ und Imperativ lasse sich „nicht in ein widerspruchsloses theologisches System einordnen, dessen Sätze logisch ineinandergreifen" (155), erscheint mir zu bequem und einfallslos. Denn dabei wird das Zwischenglied der pln Anthropologie übergangen; auch die pln Freiheitslehre wird nicht bedacht. Letztere besagt ja in ethischer Einsicht, daß der Glaube dem Menschen sowohl das „neue Sein" als auch die „neue Freiheit" und damit auch ein „neues Handelnkönnen" vermittelt. Genau dies meint ja die „Erneuerung der Vernunft" von 12,2. Der „Imperativ" des christlichen Handelns trifft den Menschen ja nicht mehr „von außen", als bloß äußerliches Gesetz, sondern „von innen", aus dem innersten Kern und Anspruch des Evangeliums selbst, das freilich niemals „Besitz" des Menschen werden kann. Wenn irgendwo, dann liegt an dieser Stelle das „Paradox" der christlichen Existenz.

Die weitere Diskussion der „Motive der Mahnung" sowie die Frage nach dem spezifisch Christlichen der Mahnung (156ff) enthalten beachtenswerte Beiträge zu diesen Problemen. O. kommt hier zu der Aussage: „Das unterscheidend Christliche liegt für Paulus in der Zuwendung Gottes zum Menschen und dem neuen Sinnhorizont, der dem menschlichen Leben damit aufgewiesen wird" (166). Dagegen ist nichts einzuwenden. Aber daß sich daraus auch eine völlige Neuorientierung des „Ethischen" oder „Moralischen" überhaupt ergibt, wird nicht deutlich genug gesagt. Dabei geht es um das Problem des „Endes des Gesetzes" (Röm 10,4), dem O., soweit ich sehe, keine nähere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Die Frage nach dem Verhältnis von „Gesetz und Evangelium" wird bei ihm nicht thematisiert, und dies ist schon ein gewisses Manko.

Sehr zu begrüßen ist es, daß O. noch einen weiteren Abschnitt gebracht hat: „D. Folgerungen für christliches Verhalten heute (226–254), wo der Versuch einer hermeneutischen Vermittlung in die Gegenwartsproblematik unternommen wird. Häufig scheuen sich viele exegetischen Kollegen, aus ihren historisch-wissenschaftlichen Erkenntnissen auch entsprechend aktuelle Folgerungen zu ziehen. Aber die moderne Exegese darf sich nicht esoterisch mit ihren „wissenschaftlichen Ergebnissen" zufriedengeben, sie muß selber ein vitales Interesse daran haben, in die allgemeine theologische Diskussion einzutreten, auch wenn es dabei zu neuen theologisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen kommen sollte.

Konkret geht es dabei um Folgendes: Einmal um die „Einheit von Glauben und Handeln". Pl „betreibt Theologie, ohne ihre ethischen Konsequenzen aus dem Auge zu verlieren, und er betreibt Paränese, ohne ihr theologisches Fundament zu vergessen" (229). Zweitens setzt O. sich mit dem Vorwurf der „falschen Vertröstung aufs Jenseits" auseinander; hier geht es um die Gegenüberstellung von marxistischer und christlicher Hoffnung. Drittens fragt O. nach den „Verbindlichkeiten für Christen"; hier bleibt die Behandlung etwas an der Oberfläche; eigentlich hätte hier von der „Freiheit des Christenmenschen" die Rede sein müssen. Im vierten und letzten Abschnitt geht es um „Christliche Tugenden für heute", der in der Erörterung dieser Problematik sympathisch wirkt.

Ich denke, daß meine Auseinandersetzung mit O.s Buch „Leben aus dem Glauben" gezeigt hat, daß ich diese Arbeit in jeder Hinsicht für einen wichtigen, notwendigen und sehr wertvollen Beitrag halte, und zwar nicht nur für die Exegese, sondern auch für die theologische Ethik. Sie enthält wichtige Anregungen und Probleme, die weiter diskutiert werden müssen.

Saarbrücken Josef Blank

Speyer, Wolfgang: **Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen.** – Stuttgart: Hiersemann 1981. X, 209 S. (Bibliothek des Buchwesens Bd 7) LW. DM 140.–

W. Speyer recherchiert seit Jahren in literaturgeschichtlichen Bereichen der Antike, deren bessere Kenntnis von größter Bedeutung auch für die altchristliche Literaturgeschichte ist.

Nach seinen grundlegenden Werken über Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike (1970) und über die literarische Fälschung im Altertum (1971) legt er jetzt diese Untersuchung zur Büchervernichtung vor, in der er wiederum die eher zufälligen bisherigen Einzelstudien zusammenfaßt und monographisch weit überbietet. Neben der für die Patrologie in sich hochinteressanten Thematik sind darin wieder viele nützliche Informationen allgemeiner Art über das antike Buchwesen enthalten, dessen Geschichte für die historischen Möglichkeiten des Christentums, sich zu artikulieren und darzustellen, ja von unschätzbarer Bedeutung war. Wegen der Unbekanntheit der Materie will ich relativ ausführlich berichten.

In der Einleitung (1–6) wird das Thema zuvor in einen großen Rahmen gestellt:

In allen Kulturen sind die geltenden religiösen und sittlichen Werte geschützt worden; Neues oder Anderes gegen sie durchzusetzen war immer schwierig. Die

Vernichtung geschriebener Propaganda und schriftlicher Dokumente reduzierte sich in ihren Gründen oft genug auf die „Erhaltung staatlicher und kirchlicher Macht". – Sodann wird „die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit oder der politischen Zweckmäßigkeit" ausgeklammert (3), m. E. aber auf den gleich folgenden Seiten als unsachgemäß hingestellt und also doch im Prinzip „beantwortet": Sp. plädiert für eine gerechte Beurteilung des Phänomens aufgrund einer genauen Beachtung des religiös-magisch verfaßten Weltbildes der Antike „und ihrer mittelalterlichen Tochterkulturen" (6), das die Sache einer moralischen Bewertung letztlich entzieht; das wird besonders deutlich beim antiken Verständnis der Bücher v e r b r e n n u n g (s. u.).

Büchervernichtung hat auf verschiedensten Wegen dafür gesorgt, daß von der antiken und altchristlichen Literatur nur ein geringer Teil bis heute erhalten blieb. Die Varianten der Vernichtung werden aufgezählt (7–42): Ursache waren Blitz, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Schädlinge und Fäulnis, Brand, Überschwemmung, Schiffbruch, aber auch menschliche Nachlässigkeit, – für all das gibt es Belege. Zahlreiche Bibliotheken gingen in Kriegen und ähnlichen Gewalttätigkeiten (Aufstand, Brandstifung) zugrunde. Außerdem konnten Bücher stilistisch oder inhaltlich unzeitgemäß werden, überholt sein, weil sich literarische, geistige, religiöse Grundbedingungen veränderten; nachdem man sie aus Desinteresse oder Schwerverständlichkeit nicht mehr abschrieb und tradierte, sind so „ganze Literaturen in Vergessenheit geraten" und dem Untergang anheimgefallen. Das alles sind katastrophenmäßige, zufällige, unbeabsichtigte Ursachen. Aber es gab die „willentlich herbeigeführte Büchervernichtung". Der Vf. nennt da zuerst das Verbergen von Büchern, obwohl dies keine Vernichtung war: aus verschiedenen religiösen Gründen kam es dazu.

Eine verbreitete Methode war die Bücherverbrennung, d. h. Vernichtung von Papyrusrollen und Pergamentkodizes im Feuer. Die Umstände sind ganz unterschiedlich gewesen, wichtig aber ist zu wissen:

„Die Bücherverbrennung war zunächst kein Ausdruck einer staatlichen Willkür, Intoleranz oder Tyrannei, sondern vielmehr des religiösen Gewissens der Gemeinschaft" (33f; vgl. 142). Nach antik-magischer Vorstellung lag auf dem Buch eines Feindes der religiös-politischen Gemeinschaft derselbe Fluch wie auf dem Verfasser, als dessen Teil es galt. Durch öffentliche Beseitigung des Buches sagte man sich von dem schadenbringenden Fluch-Objekt los, das die religiösen Grundlagen zu zerstören drohte. Durch gänzliche Vernichtung im Feuer (oder Wasser) befreite und reinigte sich die Gemeinschaft. „Heiden wie Christen konnten jene Schriften nach den geistigen Voraussetzungen ihres Welt- und Gottesverständnisses nicht dulden", weil sie anders den Bestand der Gemeinschaft gefährdeten. Man muß wohl vermerken (Sp. dokumentiert dies klar), daß solche Ideen in starken Abstufungen wirksam und oft auch gar nicht erkennbar waren. Aber namentlich im Fall der Büchervernichtung als Maßnahme gegen die Christen, die nicht vor Diokletian (sc. 303) eingesetzt wurde, ist Sp. überzeugt: „Die Heiden hielten die christlichen Schriften für Gegenstände, die mit Fluchstoff und dämonischer Schadensmacht erfüllt waren und den Zorn der Götter des Staates erregten. Deshalb mußte sich ihrer Meinung nach die Gemeinschaft in einem öffentlich vollzogenen rituellen Akt von ihnen lossagen" (77).

Wo die Schriftträger Ton- oder Steintafeln waren, kam als Methode der Vernichtung Zerschlagen in Betracht, bei Papyrus auch das Zerreißen. Aus gewissen Tabu-Vorstellungen zog man es bisweilen vor, solche Schriften nicht zu vernichten, sondern ins Wasser zu werfen und sie also zu entfernen, ohne sie anzutasten, – dann nämlich, wenn sie z. B. den Gottesnamen enthielten, dessen Vernichtung Fluchfolgen nach sich zog. Weitere Formen der Vernichtung spielten nur eine geringe Rolle.

Das größte Interesse bekommt das Thema dort, wo Büchervernichtung eine Methode zur Zensur des Geistes war, näherhin zur Kontrollierung von aufklärerischen und staatsgefährdenden (philosophischen und religiösen) Ideen.

Es folgt ein kurzer Abriß der Geschichte dieser Zensur durch den Staat bei Griechen und Römern (43.83), zu deren Zwecken auch die Vernichtung von Schriften eingesetzt wurde. Die Belege dafür werden zusammengestellt. Aus der frühen Kaiserzeit ist der ungewollte Effekt berichtet, daß Büchervernichtung das Publikums-Interesse am verbotenen Buch steigerte und die Aufhebung des Verbotes dasselbe Buch vergessen ließ (68–88). In der langen Geschichte einschlägiger Vorkommnisse waren dann unter Titus und Hadrian die Juden die Betroffenen, nämlich bei der Vernichtung von Tora-Rollen (70f, 74), und durch Diokletians Edikt von 303 die Christen, deren biblische, liturgische und andere Bücher zur Vernichtung konfisziert wurden (76–78). Die Christen zeigen sich in vielen Dokumenten der Zeit davon tief getroffen. Erwähnenswert, daß um 300 etliche Heiden einen Senatsbeschluß forderten, durch den diejenigen Schriften Ciceros zu vernichten seien, „quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas" (Arnob. nat. 3,7), womit D e n a t u r a d e o r u m und wohl auch D e d i v i n a t i o n e, die wiederholt christlich-apologetisch benutzten Bücher, gemeint waren. Das Kap. über Julian (79) berichtet von dessen bildungspolitischen Zensur-Maßnahmen (bzw. von der Kritik an Christen und Dichtern), aber nicht von Büchervernichtung durch diesen Kaiser.

Eine ganz andere, freundliche Seite des Phänomens der Vernichtung von Schriften: Einzelne Kaiser ließen öffentlich die Steuerakten verbrennen, d. h. Steuerschulden annullieren.

Sp. stellt das in „Zusammenhang mit vorderorientalischen, vor allem ägyptischen Vorstellungen vom Neubeginn der Welt und dem Anfang eines glücklichen Zeitalters beim Regierungsantritt eines neuen Herrschers: Straferlaß und Schuldentilgung sollten auf den Anbruch eines Saeculum aureum hinweisen" (80f); er erklärt dasselbe Phänomen aber auch schlicht als Maßnahme des Herrschers, seine Beliebtheit beim Volk zu fördern (164f).

Ein interessantes Kap. ist ferner die „Literaturzensur der Philosophen" (83–87):

Das kritisch-rationale Denken der Philosophie führte in seiner aufklärerischen Tendenz gegen die alten Mythen und Kulte zwangsläufig dazu, Mythenliteratur und Dichtungen in ihrem für schädlich gehaltenen Einfluß auf das Volk zu behindern. Man beseitigte skandalöse Passagen oder gelegentlich das ganze Buch. Platons Homerkritik steht in einer längeren Tradition. – Begreiflicherweise ist (staatliche) Büchervernichtung oder -zensur als wirkungslos und als Zeichen von Schwäche schon damals kritisiert worden (87–89).

Das Thema hat viele Varianten: Bücher wurden auch von ihren Autoren vernichtet, „als Folge einer Bekehrung", „aus Unzufriedenheit mit dem eigenen Werk oder dem Schicksal", auf Kritik o. ä. hin (89–96). – Durch Widmungsempfänger scheinen Bücher nur korrigiert, nicht vernichtet worden zu sein, obwohl vom Autor mit einem „Topos der affektierten Bescheidenheit" bisweilen auch zu letzterem aufgefordert wurde (96–98). Besonders schwer kontollierbar und belegbar ist der Bereich der privaten Vernichtung fremder Werke (98–108).

Büchervernichtung als Methode der Zensur des Geistes steht im frühen Judentum unmittelbar im Zusammenhang einerseits mit der Herausbildung eines biblischen Kanons, andererseits der Abdrängung und Verketzerung der Apokalyptik bzw. der Selbstbehauptung der rabbinischen Orthodoxie (109–119).

Im Kap. über das Christentum (120–179) werden zuerst die Christen als Betroffene beschrieben:

Härte und Folgen (bes. das donatistische Schisma) der diokletianischen Verordnung zur Beschlagnahme und Vernichtung der christlichen Schriften mit ihrem Erfolg der „traditores codicum" (127–129). Aber folgenschwerer war die Tatsache, daß die Christen selbst als Büchervernichter auftraten. Sobald es ihnen mit der konstantinischen Wende möglich geworden war, hielten sie sich an heidnische Vorbilder: „So führt vom 4. Jahrhundert eine gerade Linie zur Inquisition des Mittelalters und zum Ketzergericht mit öffentlicher Verbrennung der häretischen Schriften im Namen des christlichen Kaisers oder Königs (Autodafé)" (122). Als Täter werden Großkirche und christlicher Staat zusammen behandelt. Die Christen beseitigten aus der heidnischen Literatur mit besonderer Rigorosität Zauberbücher und christenfeindliche Schriften, weniger systematisch laszive Literatur (130–141). Unvergleichlich materialreicher ist natürlich die Darstellung der Vernichtung häretischer Literatur. Sp. steckt zuerst die Rahmenideen ab: Es gab kein Verständnis für Häresie, d. h. für Abweichung (die einzige mir bekannte Ausnahme ist – abgesehen von vereinzelten Respektbekundungen gebildeter Kirchenväter für intelligente Häretiker – Salvian, gub. V 5–14). Im andersgläubigen Christen sah man „weithin nur den Gottlosen, den Gottesfeind, den moralisch und metaphysisch Bösen"; die Mechanismen bleiben auch gleich: „Für christliches Denken war der Glaubensfeind weitgehend mit dem Gottesfeind und Verfluchten der heidnischen Gesellschaft identisch" (142).

Wie die Ketzerbekämpfung als solche Kirche und Gesellschaft seit Konstantin beschäftigte, so war die Büchervernichtung ein ständiges Thema der Politik aller Erstverantwortlichen: Bischöfe, Synoden, Kaiser. Eine „Scheidung zwischen kirchlichen und staatlichen Anordnungen (ist) nicht angebracht" (144), wenn man das System der Zuständigkeiten in reichskirchlicher Zeit bedenkt. Besonders hart sind die Manichäer mit ihrer bedarfsbedingten hohen Buchproduktion betroffen gewesen, und zwar durch Heiden und Christen, Kaiser und Päpste (144–146). Überraschend ist für mich die relativ geringe Ausbeute an Dokumenten im Fall der Häresien des 4. und 5. Jh.s (149–154). Der Vf. führt diese Belege bis zum Ende des 8. Jh.s auf (155–157). Die Häretiker (und Bilderfeinde) haben ihrerseits Schriften großkirchlicher Autoren vernichtet (158–160). Zur Zensur und Vernichtung jüdischer Schriften durch Christen werden keine harten Belege mitgeteilt (161–165).

Unter allen christlichen (auch häretischen) Gruppen scheint Konsens geherrscht zu haben in der Beurteilung der Büchervernichtung: Als Mittel zum hohen Zweck der Glaubensverteidigung ist sie „erlaubt, ja notwendig, wie die Verfluchung ihrer theologischen Gegner oder die literarische Fälschung und Gegenfälschung" (166). Kritische Stimmen gibt es nur zu heidnischen Maßnahmen diesbezüglich. Ein „bis ins Mittelalter beliebter Topos" ist die Demonstration von Bekehrung und Gesinnungswandel durch die Vernichtung von Büchern (Zauberbüchern), in verschiedenen Jahrhunderten antreffbar.

Die Zerstörung des die alte Gesinnung markierenden Buches konnte (wie die Zerstörung eines Götterbildes) „Sinnbild für das Sterben des alten Menschen" sein. Als erstes Beispiel dafür aus christlicher Literatur deutet der Vf. Apg 19,18–20 gleich auf mehrere Ziele des Lukas aus: Erweis der siegreichen geistigen Macht des Christentums, Steigerung des christlichen Selbstbewußtseins, Werbung bei Heiden und Juden und – vielleicht besonders bezeichnend – Eindruck auf die staatlichen Behörden (das Christentum als zuverlässige Kraft, die, wie der Staat selbst, für die Vernichtung der Zauberei sorgt und so den Staat erhalten hilft: 169–173). – Vernichtung durch den Eigentümer oder Verfasser selbst kam offenbar auch in dogmatischen und kirchenpolitischen Zusammenhängen als Form der Rücknahme von Meinung oder Entscheidung vor, unter Druck oder freiwillig (174–176).

Die letzten Seiten des Buches machen noch einmal das massiv religiös-magische Umfeld deutlich, in dem sich all dies, was zur antiken Büchervernichtung führte, abspielte:

Strafe und Katastrophe traf als Fluch oder Gottesurteil den, der sich an rechtgläubigen Schriften verging. Genauso wundermäßig war der Vorgang, daß solche Schriften sich als unzerstörbar erwiesen und im Feuer nicht verbrannten, so daß auf umstrittene Bücher „die Feuerprobe nach Art eines Gottesurteils angewendet" werden konnte (177–179), die freilich kaum immer eindeutig oder befriedigend ausfiel.

Die große Sammlung von Fakten und Vorgängen wird am Ende ergebnismäßig und kommentiert abgeschlossen (180–184).

Wie in allen Werken Sp.s wird der Leser präzis und umfassend informiert. Eine stupende Quellenkenntnis und Belesenheit versichern ihn der Solidität des Berichts über literaturgeschichtliche Sachverhalte der Antike. Ein bei weitem nicht ähnlich gut darüber informierter Leser bzw. Rez. hat kaum die Legitimation zur Kritik. Im Sinn eines Interesses an der optimalen Auswertung dieses Werkes für die Forschung möchte ich allerdings doch vermerken, daß mir die Gliederung oder Abgrenzung von Material und Teilthemen (wie schon angedeutet) nicht immer einleuchtet. Es wundert z. B., daß das Vergessenwerden und Zugrundegehen von Büchern, die nicht zum „Kanon anerkannter und damit vorbildlicher Schriftsteller und ihrer Werke" gehörten, unter „privater Vernichtung fremder Werke" verbucht wird, während es hier doch eher um ein Kollektivurteil geht; dasselbe gilt für die „Vernichtung aus Gründen der Dezenz" (103–107). Außerdem scheinen mir bisweilen die Grenzen der Darstellung etwas verwirrend unscharf zu werden, wenn etwa Änderungen, Auslassungen, Tilgungen im Text zur Büchervernichtung gezählt werden. Wenn Korrekturen von Autoren an ihren eigenen Schriften aufgrund von veränderten politischen oder persönlichen Verhältnissen oder veränderten Einsichten sowie Beispiele für eine „zweite Auflage" im christlichen Altertum (Euseb, Hieronymus, Augustinus) unter die Überschrift „Die freiwillige Vernichtung durch den Verfasser" (157f) gestellt werden, versteht man das nicht mehr recht, weil Korrekturen das Buch zwar verändern, aber eben doch erhalten. – Wie zum Bücherfund und zur literarischen Fälschung hat Speyer mit diesem Buch wieder einen unschätzbaren Dienst für die Erforschung der altchristlichen Literatur geleistet, von dem sie profitieren wird.

Regensburg Norbert Brox

Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti di colloquio Milano, 17–19 Maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel. – Milano: Vita e Pensiero 1981. VIII, 340 S. (Studia Patristica Mediolanensia 12) kart. Lire 56 000.–

In Anknüpfung an das Mailänder Kolloquium 1978, das das Thema „Die zweifache Schöpfung und der Fall des Menschen im soteriologischen Konzept Gregors von Nyssa" behandelte, nahm das Kolloquium 1979 die Problematik nochmals auf, um sie jedoch unter Einbeziehung des Origenes in einen größeren Kontext einzuordnen.

Ein besonderes Anliegen stellte der Austausch der Forschungsmeinungen von Patristikern und Religionshistorikern dar, wie U. Bianchi in seiner Einleitung (9–27) betont. Dabei zeigte sich sehr deutlich, daß es angesichts der unterschiedlichen Positionen beider Forschungsrichtungen – beispielsweise in der Diskussion um den Terminus Dualismus und seine Anwendung auf die Kirchenväter (28–35) – gegenwärtig kaum möglich ist, zu gemeinsamen Ergebnissen zu kommen.

Obwohl vom äußeren Aufbau her beabsichtigt war, Origenes und Gregor von Nyssa gleichgewichtig zu behandeln – je 3 Beiträge beschäftigen sich mit Origenes und Gregor; G. Ch. Stead, Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers (170–197) widmet sich einem übergreifenden Thema –, zeigen die Diskussionsprotokolle, daß der Hauptakzent des Interesses auf Origenes lag.

Im wesentlichen befassen sich die Vorträge mit den bereits bekannten Thesen zur Anthropologie und Eschatologie der beiden Kirchenväter, so H. Crouzel, L'anthropologie d'Origène: de l'archê au telos (36–49), J. Rius-Camps, La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous) (58–117), G. Sfameni Gasparro, Restaurazione dell' immagine del celeste e abbandono dell' immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione (231–266) und E. Corsini, La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa (197–212).

Aus dem Rahmen fallen lediglich die Beiträge von A. Quacquarelli, L'antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea (217–228), der die Ikonographie in seine Überlegungen einbezieht, und von M. Alexandre, Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse (122–159), die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Lehre des Origenes und Gregors von Nyssa aufzeigt und sich bemüht, eine Entwicklungslinie von Origenes zu Gregor nachzuzeichnen.

Wie unbefriedigend das Vortragen eingefahrener Forschungsmeinungen ist, stellten die Teilnehmer in der Schlußdiskussion selber fest. Trotz des gemeinsamen Themas mußten sie erklären: „Nous avons entendu des études ponctuelles, non coordonnées entre elles, portant sur deux auteurs à bien des égards différents (286, vgl. 289).

Die gegenteiligen Auffassungen von Patrologen und Religionshistorikern, die das Kolloquium durchzogen, ließen sich auch am Schluß nicht überbrücken und verhinderten das Zustandekommen eines gemeinsamen Kommuniqués.

Während H. Crouzel in seinem Schlußdokument (303–312) neben dem Hinweis auf die Defizite des Kolloquiums – das Fehlen der Berücksichtigung der Soteriologie und der Ekklesiologie bei beiden Kirchenvätern – bestrebt war, eine wie auch immer akzentuierte dualistische Konzeption in der Anthropologie des Origenes und Gregors von Nyssa zu verneinen, wiederholte U. Bianchi in seinem Anhang (313–320) seine These, daß in der Lehre beider Väter dualistische Elemente enthalten seien.

Die Lektüre dieser Tagungsakten offenbart einmal mehr die Notwendigkeit, die engen Grenzen des jeweiligen Forschungsgebietes zu überschreiten, um nicht die eigenen Thesen bei den Vätern bestätigt zu finden, sondern diese selbst in ihrer Vielschichtigkeit zu Wort kommen zu lassen.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Giacobbi, Attilio: **La chiesa in S. Agostino I Mistero di comunion.** Roma: Città Nuova Editrice (ohne Jahr). 357 S. (Diritto 2) kart. Lire 9 000.–

Vorliegendes Werk ist in der Hauptsache der Einleitungsband einer auf 3 Bde angelegten Untersuchung mit dem Ziel, nach dem Ansatz und die Ausführung für die Begründung kirchenrechtlicher Normen in der augustinischen Lehre von der Kirche zu fragen.

Da der Vf. insbesondere in der augustinischen Abwehr des Donatismus, aber auch des Pelagianismus juristisch faßbare Leitlinien erkennt, beschränkt er seine Befragung zunächst (?) auf die einschlägigen Bemerkungen im augustinischen Briefcorpus, die antidonatistischen Schriften, die Retractationes und die Confessiones. Nach einleitenden Bemerkungen (5–59) wird auf den S. 63–207 das zusammengefaßt, was F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung, München 1933 und im Anschluß daran J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1854 entsprechend erörtert hatten.

Interessant wird es ab S. 207, was schon Überschriften wie „Communio catholica‹ come ordinamento giuridica della Chiesa – Rapporto sacramentale tra comunione mistica e giuridica" zeigen mögen. Der Vf. insistiert auf zwei sich gegenseitig bedingenden Aspekten der Kirche: Einheit der Kirche bezeichnet für Augustinus erstens, daß die Kirche eine ist Christus durch das Leben, das sein Geist allen mitteilt (Einzigartigkeit der Kirche als charismatische Kirche, als unsichtbare Kirche) und zweitens, daß die Kirche eine ist in ihrem gemeinschaftlichen Leben durch die katholische Gemeinschaft, die alle im Band des Friedens versammelt (geeinte Kirche, sichtbare Kirche, Kirche als Institution). Das sind die wesentlichen Aspekte des Mysteriums Kirche, wie „res" und „signum" bei den Sakramenten, die sich gegenseitig bedingen, einfordern und vervollständigen. D. h. der Vf. entdeckt den augustinischen Ansatz für die Unverzichtbarkeit kirchenrechtlicher Normen in der Zeichenhaftigkeit der Sakramente, deutlicher, in der Existenz einer sichtbaren Kirche.

Gewiß, für Augustinus signalisiert und bewirkt schon das formale Zeichensein der Sakramente, welche sichtbare Kirche begründet, die Gemeinschaft derer, die diese Zeichen im Glauben anerkennen und je aktuieren. Dabei aber berücksichtigt G. kaum den spiritualisierenden und voluntaristischen Zug im augustinischen Denken, der die Aktuierung des Zeichens in die Hand eines Willenträgers legt (vgl. W. Gessel, Eucharistische Gemeinschaft bei Augustinus, Würzburg 1966, 146). Durch einen derartigen Ansatz ersteht die Gefahr, die Begründbarkeit kirchlicher Normen mehr am Rande und nicht so sehr im Zentrum der Kirchenlehre Augustins anzusiedeln. Dies ergibt sich auch daraus, daß G. aus der Fülle des konsultierten Materials lediglich einen Satz und einen weiteren Satzteil Augustins als Hauptargument für seine These anzuführen vermag, nämlich: „Convivium Domini unitas est Corporis Christi non solum in sacramento altaris, sed etiam in vinculo pacis" (Ep. 185,24) und „non plenitudine sacramentorum, sed universitate gentium sibi communicantium" (Brev. Coll. 3,3). Also ist nach G. die Forderung aus dem „vinculum pacis" und der „universitas gentium sibi communicantium" eine Aufforderung, besser eine Paränese, die damit implizit genannten Güter durch rechtliche Normen zu garantieren und zu bewahren. Es sei hier nicht direkt widersprochen, aber G. muß sich sagen lassen, daß er dadurch ein plakatives Moment zu sehr in den Vordergrund hebt und zum Hintergrund

stilisiert. Ein Vergleich mit einer Mosaikinschrift aus der Zeit Augustins, aufbewahrt im archäologischen Museum von Tipasa (Algerien), legt sich nahe. Die Inschrift lautet: IN DEO – PAX ET CONCORDIA SIT CONVIVIO NOSTRO. Es handelt sich um einen antidonatistischen Kampfruf (vgl. Psalmus contra partem Donati), der auf volkstümliche Weise den Frieden in der Kirche, die ungestörte Einheit der Kirche – begründet im eucharistischen Sakrament –, plakatiert (W. Gessel, Der nordafrikanische Donatismus. In: Antike Welt 11.1 (1980) Abb. 25 mit S. 14f). Und damit sind wir am kontrovers zu diskutierenden Punkt angelangt. Das gesamte Kap. 1, aus dem vorliegender Bd 1 besteht, trägt den Untertitel „Carisma et istituzione" (61). Und gerade dies ist eine moderne, teilweise in der Populärliteratur häufig ventilierte Problemstellung, augustinisch ist sie nicht. Der schillernde augustinische Kirchenbegriff verhindert scharfe Trennungslinien und verweist die bedeutsame Frage von G. nach dem Ansatz kirchenrechtlicher Relevanz in der augustinischen Lehre von der Kirche in ein Vorfeld. Aber, wie gesagt, man wird zur abschließenden Beurteilung von G.s Arbeit die beiden Folgebände abwarten müssen.

Augsburg Wilhelm Gessel

Fauser, Winfried SJ: **Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung.** Codices manuscripti operum Alberti Magni. Teil I: Die echten Werke. – Münster, Aschendorff 1982. XXVI, 483 S. (Alberti Magni Opera omnia, Tomus subsidiarius I, Pars 1) kart. DM 132.–

Als im Jahre 1931 das Albertus-Magnus-Institut in Köln gegründet wurde, übernahm es die Aufgabe, eine kritische Ausgabe der Werke Alberts d. Gr. zu schaffen. Eine notwendige Voraussetzung dafür war die Sammlung und Sichtung der Handschriften (Hss), in denen die Werke Alberts überliefert sind. Der erste Leiter des Instituts, Prof. Bernhard Geyer, faßte den Plan, ein Repertorium der Albertus-Hss herauszugeben. Die schwierigen Verhältnise der Kriegszeit und der Nachkriegszeit ließen den Plan nicht verwirklichen. Unter seinem Nachfolger, Wilhelm Kübel, wurde der Plan weiter verfolgt und im Jahre 1982 in dem vorliegenden Werk zur Ausführung gebracht.

Der vorliegende Bd umfaßt den ersten und wichtigsten Teil des Gesamtwerkes, die Überlieferung der echten Werke Alberts. Zugrunde gelegt wurde das vom Institut erarbeitete Verzeichnis der echten Werke Alberts, das 41 philosophische und 33 theologische Werke zählt. Zu jedem einzelnen Werk wird alles für den Hrsg. Wissenswerte zusammengestellt (1–339).

Unter der Überschrift „Zuschreibung" wird zuerst die Zahl der Albert zugeschriebenen Hss angegeben, dann die Nummern der im folgenden genannten Hss. Darauf folgt die Zahl der anonymen Hss mit Angabe der betreffenden Nummern. Unter der Überschrift „Titel" werden die in den Hss verwendeten Titel angeführt mit Angabe der betreffenden Nummern. Auch die Hss, die das Werk ohne Titel überliefern, werden genannt. Unter der Überschrift „Zeit" wird das Alter der Hss angegeben, aufgegliedert nach Jh.en, jeweils mit Angabe der Zahl und der betreffenden Nummern. Unter der Überschrift „Text" wird das Incipit und das Explicit des Werkes mit einem hinreichenden Text angeführt. Unter der Überschrift „Hss" folgt die Beschreibung der Hss in der alphabetischen Folge der Bibliotheksorte. Nach der abgekürzten Bibliotheksbezeichnung wird die Signatur, in Klammern die Abfassungszeit, der handschriftliche (hsl) Titel und der Kolophon, wenn ein solcher vorhanden ist, mitgeteilt. Wenn der Text am Anfang oder am Ende unvollständig ist, wird der Anfang bzw. das Ende nach den Gesamtausgaben von Jammy und Borgnet angegeben. Jede Hs ist mit einer fortlaufenden Nummer versehen. Von den Vollhandschriften, zu denen auch Hss mit einer kleineren Textlücke (bis zu einem Viertel des Textes) gerechnet werden, werden unter einer eigenen Überschrift Fragmente unterschieden, deren Anfang und Ende nach den Ausgaben von Jammy und Borgnet vermerkt wird. Unter einer neuen Überschrift werden in derselben Weise Exzerpte, Kompilationen, Abbreviationen und Kompendien angegeben, wenn solche vorhanden sind. Zuletzt wird unter der Überschrift „Editionen" der Fundort des Werkes in den Gesamtausgaben von Jammy (1651) und Borgnet (1890–99) und in etwa vorhandenen Sonderausgaben vermerkt.

Auf den Werkkatalog folgen sieben Register, die das vorgelegte hsl Material übersichtlich darstellen und dazu dienen können, anonyme Texte zu identifizieren. Das 1. Register berichtet über falsche Zuteilungen, z. B. an Thomas von Aquin (341). Das 2. Reg. verzeichnet die verschiedenen Titel der einzelnen Werke in den Hss, geordnet nach dem „ersten sinntragenden Wort des Titels", z. B. aetas, aeternitas, angeli, anima (342–367). Das 3. Reg. verzeichnet die Initien der einzelnen Werke (368–395). Das 4. Reg. nennt die Schreiber der Hss, soweit sie angegeben sind (396–401). Das 5. Reg. stellt die aus der Sammlung des Sir Thomas Philipp stammenden Hss, insgesamt 11, zusammen (402). Das 6. Reg., Zeitregister genannt, stellt in einer ersten Abteilung die fest datierten oder datierbaren Hss zusammen, von um 1245–1553 reichend (403–407). In einer zweiten Abteilung werden alle Hss nach Jh.en vom 13. bis zum 16. Jh. vorgestellt (408–412). Das 7. Reg. nennt den Bibliotheksort der einzelnen Hss (413–467). Die größte Zahl an Albertus-Hss weist die Vatikanische Bibliothek mit 102 Hss auf. Ihr folgen die Nationalbibliothek in Paris mit 90 Hss und die Bayerische Staatsbibliothek in München mit 58 Hss. Wünchenswert wäre auch eine Zusammenstellung der Autographe Alberts, die in drei Hss vorliegen: Wien, Nationalbibliothek 273 für nn. 10, 12–14; Köln, Historisches Archiv der Stadt W 258a für nn. 29–31; ebd. W f° 259 für n. 51.

Da während der Drucklegung des Bdes einige bisher unbekannte Hss mit Texten Alberts bekannt wurden oder neue Informationen über bekannte Hss eingingen, ergab sich die Notwendigkeit, einen Nachtrag anzufügen (470–483).

Das mit großer Sorgfalt gearbeitete und sehr übersichtlich angelegte Repertorium ist nicht bloß ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für die Edition der noch ausstehenden Bände der Kölner Albertus-Ausgabe, sondern auch eine reiche Quelle von Informationen auf dem Gebiete der mediävistischen Forschung.

Eichstätt Ludwig Ott

Zöllner, Walter: **Die Urkunden und Besitzaufzeichnungen des Stifts Hamersleben 1108–1462.** Leipzig: St. Benno-Verlag 1979. 403 S. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd 17). kart. DDR-M 24.70

Das als Habil.-Schrift von der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommene Werk (1963) bringt in überarbeiteter Form die Publikation der urkundlichen Überlieferung und der urbarialen Aufzeichnungen des Augustiner-Chorherren-Stiftes Hamersleben bei Halberstadt und damit einen Überblick über eine der bedeutendsten Grundherrschaften der Diözese Halberstadt im Mittelalter.

Das Stift wurde ursprünglich um 1107/08 im nicht allzu weit entfernten Osterwieck begründet, gefördert vom Halberstädter Reformbischof Reinhard und den Edelherren von Sommerschenburg, siedelte aber sehr bald nach Hamersleben über. Die eindrucksvolle Klosterkirche aus dieser Zeit, im Hirsauer Stil erbaut, steht noch heute. Die veröffentlichten Quellen enthalten reiche Aufschlüsse für die wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit, insbesondere des Bauernstandes. Erstaunlich hoch ist der Anteil der klösterlichen Eigenwirtschaft am Gesamtbesitz. Bis zum Ende des 13. Jh.s gelang es den Chorherren, ihren sehr weit gestreuten Besitz in der Gegend um Hamersleben zu konzentrieren. Sie gerieten im Zusammenhang damit jedoch in eine langanhaltende wirtschaftliche Krise. Nutznießer des Niedergangs von Hamersleben waren in erster Linie die Zisterzienser von Mariental bei Helmstedt.

Bischof Burchard III. von Halberstadt sorgte schließlich dafür, daß das verfallene Kloster durch die Windesheimer Kongregation reformiert wurde. Die Durchführung der Reform lag in den Händen der Kanoniker von Riechenberg bei Goslar (1452). Die Windesheimer Epoche des Stiftes bleibt nach der Anlage des Werkes jedoch außer Betracht. Die Aufhebung von Hamersleben erfolgte erst 1804 durch die preußische Regierung.

Das leider sehr zersplitterte Stiftsarchiv kann mit Hilfe der Kopialüberlieferung zum Glück weitgehend rekonstruiert werden. So stellen denn auch die Kopiare und urbarialen Aufzeichnungen die wichtigsten Unterlagen für die Veröffentlichung dar.

Übersichten über Pröpste, Prioren, Kellner, Küster, Kämmerer, Hospitalare, Propsteikapläne, Prokuratoren, Stiftsherren, Laienbrüder und weibliche Stiftsangehörige (44–54), alphabetisch angeordnete Übersichten über den Klosterbesitz, Rechte und Einkünfte sowie abhängige Kirchen (54–63) entsprechen etwa den Zielen der Germania Sacra des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen. Übersichten über den Inhalt der Kopiare und die nachweisbaren Siegel leiten zum eigentlichen Publikationsteil über. Selbstverständlich fehlen auch Verzeichnisse der gedruckten Quellen und der Literatur (84–90) nicht. Sie sind ausführlicher gehalten als die der Zielsetzung nach kürzere Übersicht von Franz Schrader, Domus sancti Pncratii in Hamersleve (Monasticon Windesheimense Bd 2: Deutsches Sprachgebiet, hrsg. von Wilhelm Kohl, Ernest Persoons und Anton G. Weiler, Brüssel 1977, 187–193).

Die von 1108 bis 1462, also bis zum Beginn der Windesheimer Reform reichenden 129 Urkunden werden im Volldruck wiedergegeben. Die hinzugefügten Kopfregesten und Apparate lassen in ihrer Ausführlichkeit und Genauigkeit keine Wünsche offen. Genauso sauber bietet sich der Abdruck des „Stiftsurbars" dar, eines Heberegisters, das wahrscheinlich zu Anfang des 13. Jh.s angelegt worden ist.

Orts- und Personenregister, ferner Wort- und Sachregister der lateinischen Texte, ein Sachregister der Deperdita und deutschen Urkunden, ein Arengen- und ein Schriftstellenverzeichnis vervollständigen das mit größter Sorgfalt bearbeitete Werk. Es rechnet zweifellos zu den erfreulichsten Veröffentlichungen dieser Art. Unverständlich bleibt nur, daß dem St. Benno-Verlag für die Produktion eines so wertvollen Quellenwerks, das auf eine intensive und über lange Zeiträume anhaltende Benutzung rechnen kann, kein besseres Papier zur Verfügung gestellt worden ist.

Münster Wilhelm Kohl

Jaspert, Bernd: **Studien zum Mönchtum.** – Hildesheim: Gerstenberg 1982. 304 S. (Regulae Benedicti Studia. Supplementa, Bd 7). Lw. DM 79,–

Der Vf. hält als ev. Theologe ausdrücklich die Mönchtumskritik Luthers für überholt. Er bringt seine gesammelten Arbeiten und Aufsätze aus den Jahren 1969 bis 1981, in denen er sich bemüht um eine geschichtliche „Rückbesinnung auf die Tradition und Krisis des Mönchtums". Allerdings ist es seit dem Konzil nicht mehr nötig, vom „Elitebewußtsein" des Mönchtums zu sprechen, das überwunden werden müsse (10); denn es gehört der Vergangenheit an.

Die Arbeiten des Vf.s behandeln in drei Abteilungen 1. die Regel Benedikts, 2. Askese, Mönchtum und Protestantismus, 3. Benediktinische Kunstgeschichte. (Die einzelnen Untersuchungen sind dabei leider nicht im Text, sondern nur durch nicht ganz erschöpfende Corrigenda am Schluß des Buches auf den heutigen Stand gebracht.)

Um immer noch heiße Eisen geht es bei den beiden ersten Aufsätzen. Der erste: „Benedikt von Nursia – Vater des Abendlandes? Kritische Bemerkungen zur Typologie eines Heiligen." Es geht J. darum, nachzuweisen, daß die Regel Benedikts (RB) nur richtig verstanden werden kann als ein Teilstück der gesamten frühmonastischen Literatur des Mittelmeerraums, die in ihrer Gesamtheit das christlich-monastische Menschenbild der ausgehenden Antike widerspiegelt und so ihren Einfluß ausgeübt hat. Der historische Benedikt könne nicht „mit unechten Maßstäben und Schlagworten wie Vater des Abendlandes, Gründer oder Vater des abendländischen Mönchtums, der letzte Römer, Patron Europas oder gar – pathetisch übersteigert – Prophet und Vater vieler Völker" als der einzige Begründer europäischer Kultur hingestellt werden. J. stützt sich dabei auf Autoren wie Basilius Steidle, André Veilleux, Fidelis Ruppert, Adalbert de Vogüé und andere. Die entgegengesetzte Meinung von Jean Leclercq, das frühmittelalterliche Mönchtum sei entsprechend den Dialogen Gregors d. Gr. rein benediktinisch geprägt, ist tatsächlich durch neuere Untersuchungen widerlegt. Am Anfang des Mittelalters gab es kein einheitlich benediktnisch geprägtes Mönchtum, sondern verschiedene monastische Strömungen, die bis zur Durchsetzung der RB unter den Karolingern ihre eigenen Wirkungen ausübten.

Zu Recht weist J. darauf hin, daß die bei den alten Autoren geläufige Bezeichnung Benedikts als *vir Dei,* als Mann Gottes, nicht zu verwechseln ist mit der hellenistischen Idee vom θεῖος ἀνήρ, vom göttlichen Menschen. Die Literatur zu diesem Thema wäre zu ergänzen durch die Arbeit von M. Puzicha, „Vita iusti" (dial. 2,2). Grundstrukturen altkirchlicher Hagiographie bei Gregor dem Großen, in: Pietas, Festschrift für B. Kötting, hg. v. E. Dassmann u. K. S. Frank (1980) 284–312. Auch schon O. Casel, Benedikt von Nursia als Pneumatiker, in: Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kultes, hg. v. O. Casel (1938) 96–123, spez. 117, betont, daß *vir Dei* nicht der θεῖος ἀνήρ des Hellenismus, sondern in AT u. NT der Mensch ist, in dem Gottes Anwesenheit sich offenbart. Vgl. dazu auch schon L. Dürr, Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient: Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft 42,1 (1938) 104–114. Man sollte Arbeiten, die das Thema längst behandelten, nicht vergessen. – Es scheint fraglich, ob ein „indirekter Einfluß der neutestamentlichen (sic!) θεῖος ἀνήρ-Vorstellung auf die Typologie vom *vir Dei* im frühen christlichen Mönchtum bis hin zu Benedikt" (14 Anm. 4) besteht. Eine vom Vf. vorgeschlagene Untersuchung mag dies klären.

Unter dem Thema „‚Stellvertreter Christi' bei Aponius, einem unbekannten ‚Magister' und Benedikt von Nursia" (45ff) stellt J. nach eingehenden historischen Untersuchungen fest, daß „der ‚vicarius Christi'-Gedanke bis heute dem benediktinischen Mönchtum als Grundlage seines Abtsverständnisses" dient (76f), betont aber mit Recht, „daß Benedikt durchweg den ausgesprochen hierarchisch-sakralen-episkopalen Charakter des Magisterabtes ablehnt und statt dessen mehr die äbtliche Funktion des primus inter pares in der klösterlichen Gemeinschaft hervorhebt" (77). Die in diesem Zusammenhang erwähnte Idee vom Kloster als der „idealen Kirche" und „vollkommenen Kirche" ist überholt, wie J. auch anerkennt.

Die vom Vf. für die Zukunft in Aussicht gestellte Frage, „inwieweit dieses deutlich von den Vorstellungen einer paternalistischen Gesellschaft geprägte Ordnungsprinzip (= der RB) in den modernen, durchweg egalitär ausgerichteten Gesellschaften noch praktikabel ist, soll es nicht zu einem Torso einer längst vergangenen Zeit in fremder Umwelt erstarren" (78), bleibt abzuwarten.

Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auf den neuen Aufsatz von A. de Vogüé: „L'abbé, vicaire du Christ, chez saint Benoît et chez le Maître", in Collectanea Cisterciensia 44, 1982, 89–100. De Vogüé meint nach ausführlicher Erörterung der kontroversen Fragen zum Thema „Stellvertreter Christi": Laissons aux biblistes le soin d'éprouver la solidité de cette chaîne . . . Le plus profitable n'est-il pas d'accepter globalement la pensée étrangère qui s'offre á nous, de l'expliquer de notre mieux et, puisqu'elle nous est donnée par Dieu, de la faire nôtre? Sans en nier les limites, les apories, les défauts, rien ne nous empêche de la recevoir telle qu'elle est, à la fois lucidement et sincèrement, comme un message de Dieu valable pour nous aujourd'hui (ebda. S. 100).

Wenn Vf. auf S. 84 Anm. 17 noch einmal auf das Thema zurückkommt und Arbeiten über „Benedikt als Pneumatiker" anführt zum Beweis, daß sie aus Furcht vor einer Herabsetzung Benedikts angesichts der Entdeckung der Priorität der Magisterregel (RM) verfaßt wurden, so kann Unterzeichnete (als seinerzeitige Mitarbeiterin) bezüglich O. Casel bezeugen, daß er bei Herausgabe der oben zit. Festschrift für I. Herwegen (die die oben schon genannte Arbeit enthält), nichts wußte von einer RM-RB-Kontroverse; den Ausdruck Pneuma (ebenso wie „Agape") führte er nur wegen der damals totalen Abgegriffenheit der Worte Geist und Liebe ein.

Die weiteren Arbeiten des Vf.s behandeln folgende Themen: „Benedikt von Nursia als Prediger des Evangeliums", „Existentiale Interpretation der Regel Benedikts", „Karl Barth und die Regel Benedikts", „Die RB-Forschung und die protestantische Theologie", „Die RB-Forschung 1880–1980", in der 2. Abteilung: „Askese im Mittelalter", „Mönchtum und Protestantismus", „Reformation und Mönchtum in Hessen", in der 3. Abteilung: „Die Kirche der Tholeyer Benediktinerabtei im Wandel der Jahrhunderte", „Abtei St. Mauritius zu Tholey. 20 Jahre nach der Neubesiedlung".

Beachtlich ist die Feststellung des Vf.s in seinen Darlegungen über „Askese im Mittelalter", daß „am Anfang der christlichen Askese im Mittelalter . . . kein asketisches Lehr- und Handbuch", sondern die Regel Benedikts von Nursia steht, die „auf Jahrhunderte hinaus die Grundlage zu einem asketisch-monastischen Leben im Abendland geschaffen" hat (190). Er fügt aber sofort hinzu, daß diese Askese am Ende des Mittelalters „weithin zu einem monastischen Formalismus mit gesetzlichem Charakter erstarrt" ist (191. „Martin Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtum beginnt an diesem Punkt" (207), aber: Martin Luther „verkennt . . . auf Grund seiner persönlichen negativen Erfahrung mit der mittelalterlichen meritum- und debitum-Lehre und der dagegen für ihn befreiend wirkenden Erkenntnis von der Seligwerdung (allein) aus der Gnade Gottes (Röm 8,23), daß das Mönchtum in seinen besten Zeugen das Evangelium Jesu Christi immer als die frohe Botschaft von der iustificatio impii sola gratia begriffen hat" (208). „Die Krise der Askese am Ende des Mittelalters ist" eben „kein individueller Vorgang, sondern zeigt zugleich Symptome der allgemeinen Krise um die Wende des 15. zum 16. Jahrhundert" (ebd.). Folgerichtig stellt J. denn auch fest, daß „die theologischen Argumente, die die Reformatoren und ihre Anhänger gegen das Mönchtum ins Feld führten, nach unserer heutigen Erkenntnis der Entstehung und Geschichte des christlichen Mönchtums nicht mehr stichhaltig" sind, „mit Ausnahme jener Entartungen, Mißbräuche und Abwege, die es im Mönchtum zur Zeit der Reformation – auch nach dem Urteil der heutigen katholischen Forschung – zweifellos gegeben hat" (243).

Wenn J. meint, die *theologia crucis* fehle in der RB (90), so haben die Benediktiner immer im Schlußsatz des Prologs die vollkommene *theologia crucis* als Lebensnorm erkannt und zu befolgen sich bemüht: *usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur, ut et regno eius mereamur esse consortes.*

Das Buch bedeutet einen echten Fortschritt im Dialog der Konfessionen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Lindt, Andreas: **Das Zeitalter des Totalitarismus.** Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1981). 264 S. (Christentum und Gesellschaft Bd 13) kart. DM 39.–

Die Bedrohung der europäischen Christenheit durch die totalitären Heilslehren unseres Jh.s, durch Bolschewismus, Faschismus und Nationalsozialismus, ist das wohl erregendste Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte.

Von der fortdauernden Konfrontation mit dem Kommunismus abgesehen, wird es durch die Eckdaten 1917 und 1945 markiert: Der Bogen spannt sich von der russischen Oktoberrevolution bis zum Zusammenbruch des Dritten Reiches, der außer dem 2. Weltkrieg auch die nationalsozialistische Kirchenverfolgung beendete. Zwischen beiden Daten liegt ein Zeitalter der politischen Unstabilität und Gewalttätigkeit, das die Kirchen als Teil der Gesellschaft nicht unberührt

läßt, aber innerkirchlich-theologisch neue Entwicklungen hervorbringt, als deren signifikanteste der Vf. den ‚ökumenischen Aufbruch' sieht.

Die Ereignisfülle gerade dieser Epoche ist für den Einzelnen kaum noch überschaubar, von der ins Uferlose gehenden Literatur ganz zu schweigen. Um so anerkennenswerter ist der Versuch, das Panorama der deutschen und europäischen Staat-Kirche-Verhältnisse in der ersten Hälfte des 20. Jh.s auf nur 250 Druckseiten überblickartig auszubreiten. Dabei entspricht es der Zielsetzung der Reihe „Christentum und Gesellschaft", in welcher der vorliegende Bd als der 13. erschienen ist, sich nicht auf eine Nachzeichnung innerkirchlicher Vorgänge zu beschränken, sondern es sollen die „Interdependenzen zwischen politischen und kirchlichen Strukturen, zwischen wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung" (Bd 9, 11) dargestellt werden. L. hat diese ebenso angspruchsvolle wie modisch wirkende Vorgabe des Hrsg. auf das Machbare reduziert. Ohnehin bleibt, mit Fontane zu sprechen, ein „weites Feld", in dem es meist weniger um ‚Strukturen' als um ‚Geschehnisse' geht, die sich zuletzt, in Krieg und Völkermord, auf atemberaubende Weise überstürzten.

Naturgemäß stehen die deutschen Verhältnisse im Vordergrund: die unterschiedlichen Reaktionen der beiden großen Konfessionen auf den Zusammenbruch der (Hohenzollern-)Monarchie, die Wandlungen in der Theologie und im innerkirchlichen Leben; dann die Geschicke der Kirchen in der weltanschaulich neutralen Weimarer Republik, ihr Verhalten gegenüber dem aufkommenden Nationalsozialismus; schließlich die Machtergreifung des Jahres 1933 mit ihren tiefgreifenden Auswirkungen namentlich auf den deutschen Protestantismus, die stufenweise Eskalation des Kirchenkampfes und endlich die totale Herausforderung durch den Krieg und „Hitlers Mordaktionen".

Daneben richtet L. den Blick jedoch auch auf außerdeutsche Verhältnisse: Dem russischen „Bolschewismus als Bedrohung und Herauforderung", dem stark angelsächsisch inspirierten ökumenischen Zusammenschluß der (zunächst protestantischen) Kirchen und der Begegnung des Katholizismus mit faschistischen bzw. autoritären Regimen/Bewegungen in Italien, Frankreich und Österreich sind eigene Abschnitte gewidmet.

Leider fehlt eine vergleichbare Übersicht für den Staatengürtel Baltikum, Polen, Tschechoslowakei und Ungarn, für Spanien und Portugal, für die großenteils anders gelagerten politisch-kirchlichen Verhältnisse auf dem Balkan. Das ist im Falle Spaniens schon deshalb zu bedauern, weil der Vf. (239) mitteilt, Franco habe sich, im Gegensatz zu Mussolini, nicht zuletzt auf Drängen Papst Pius' XII. hin aus „sowohl katholischen wie nationalspanischen Interessen" heraus von einem Kriegseintritt an der Seite Hitlers abhalten lassen, ohne daß wir Näheres über eben diese Interessen erführen.

Es liegt nahe, diese Auslassungen auf den beschränkten Umfang des Bandes zurückzuführen, wichtiger ist, wie sich das, was behandelt wird, präsentiert. Hier kann das Urteil nur lauten: das Buch ist eine überzeugende Leistung. Das Thema ist klar gegliedert, die Stoffülle gut strukturiert und mit Blick für das Wesentliche behandelt. Daß oft genug ein Teil für das Ganze stehen muß, versteht sich von selbst; wirklich Wichtiges ist m. E. aber an keiner Stelle zugunsten beiläufiger Einzelheiten übersehen worden.

Nun ist die Mitteilung von Fakten nur die eine Seite. Ebenso wichtig ist die Beurteilung der Vorgänge. Hier erweist sich erneut, wie fruchtbar die konfessionsvergleichende und länderübergreifende Sicht ist. Wer sich etwa der schrillen Töne erinnert, mit denen Mitte der 60er Jahre, im Anschluß an Rolf Hochhuths Theaterstück ‚Der Stellvertreter', das angebliche Versagen Papst Pius' XII. diskutiert wurde, wird um der Sachlichkeit willen die abgewogene Darstellung L.s begrüßen. Die parallele Schilderung des gleichzeitigen Verhaltens der europäischen Kirchen gegenüber dem Völkermord Hitlers bildet dabei den unverzichtbaren Bezugsrahmen; es läßt erst die bedrückende Ausweglosigkeit der ganzen Situation erkennen und die Entscheidungsnot der Beteiligten ermessen.

Überhaupt ist das Urteil des Vf.s bemerkenswert abgewogen und gerecht, vorsichtig dann, wenn aus den Quellen keine letzte Eindeutigkeit zu gewinnen ist, und selbst da von Nüchternheit bestimmt, wo sich Wünschbares und Tatsächliches anscheinend unversöhnlich gegenüber stehen. Man ist versucht, die souveräne Gelassenheit des Autors – er lehrt als Kirchenhistoriker an der Universität Bern – seiner eidgenössischen Herkunft zuzuschreiben: Aus gewisser Distanz beurteilt sich manches freier, unparteiischer, vor allem, wenn der Blick nicht durch ideologische Befangenheit oder gelehrte Besserwisserei verstellt wird. Vor naiver Überschätzung kirchlicher Möglichkeiten bewahrt den Vf. auch die Tatsache, daß ihm als Angehörigem des Jahrgangs 1920 das atmosphärische Ambiente totaler Bedrückung nicht unbekannt ist.

Natürlich kann man manches auch nuancierter, manches auch anders sehen. Die in der ‚Bilanz' (252) „für den Großteil der Kirchenchristen (besonders in Deutschland)" etwa pauschal behauptete „fast selbstverständliche Festlegung auf die Parolen der politischen Rechten" läßt völlig außer acht, daß bis 1933 zwei Drittel der praktizierenden deutschen Katholiken Zentrum und Bayerische Volkspartei gewählt haben, Parteien, die als r e c h t s nur bezeichnen kann, wer die Mitte nach links verschiebt. Die bibliographische Titelauswahl namentlich der ‚katholischen' Abschnitte erfüllt nicht alle Wünsche; die Untersuchungen Konrad Repgens beispielsweise hätten dem Kapitel über ‚Pius XI. in seiner Zeit' Abrundung geben können. S. 73, Zeile 8 muß es statt „Antiklerikalismus" „Antimodernismus" heißen usw. Das ändert nichts an dem uneingeschränkt positiven Gesamteindruck.

Bonn Ulrich von Hehl

Liebmann, Maximilian: **Kardinal Innitzer und der Anschluß.** Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. – Graz: Institut für Kirchengeschichte der Theol. Fakultät der Karl-Franzens-Universität. In Kommission beim Verlag Styria. 1982. 162 S. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und Kirchlichen Zeitgeschichte Bd 1) Kart. ÖSch 168.–

Die überraschende Bereitschaft des österreichischen Episkopats nach dem „Anschluß" vom Jahre 1938 mit dem bislang scharf abgelehnten Nationalsozialismus einen freundschaftlichen Ausgleich zu suchen und in Wort und Gestus eine Übereinstimmung anzudeuten, die in Deutschland schon längst aufgegeben war und für jeden Klarsehenden auch für Österreich unmöglich erschien, stellt ein trotz mancher weiterführenden Bemühungen letztlich noch nicht erklärtes Problem der kirchlichen Zeitgeschichte dar. Der Vf. hat im Laufe der letzten Jahre hierzu eine Reihe von Untersuchungen veröffentlicht, die diesen Vorgang quellenkritisch erhellen. So hat er anhand des bekannten, aber auch neu erschlossenen Materials bereits vorliegende Darstellungen überprüft, die Genese der im Mittelpunkt dieser Ereignisse stehenden Erklärungen der österreichischen Bischöfe dargestellt und bislang unbekannte Archivalien für die Forschung erschlossen, ohne selbst eine zusammenfassende Schilderung von der Haltung des österreichischen Episkopats zu dieser Zeit zu unternehmen.

Seine zu diesem Thema an verschiedenen Stellen publizierten Aufsätze werden in dem hier anzuzeigenden Bd zusammengefaßt, durch einige Beilagen und ein Personenregister erweitert. Auf diese Weise ist die Benutzung von L.s Arbeiten erleichtert, nicht aber unbedingt auch schon das Verständnis ihres Gehalts. Denn die einzelnen hier vereinigten Abhandlungen sind an verschiedenen Orten unabhängig voneinander erstmals dargeboten worden, so daß Überschneidungen und gewisse Differenzierungen in der Aussage hingenommen werden müssen, was dem mit der Materie nicht schon Vertrauten einige Mühe abverlangt.

Das wesentliche Ergebnis der Arbeiten von L. liegt in der größeren quellenkritischen Sicherheit, die damit für eine wissenschaftliche Behandlung dieses Problems gegeben ist. Hinsichtlich der Interpretation der Befunde gibt es allerdings Spielraum. So ist der Rez. etwa geneigt, den Erfolg der Bischöfe in ihren Auseinandersetzungen mit Hitlers Satrapen Bürckel um den Wortlaut ihrer „Feierlichen Erklärung" vom 18. März geringer zu veranschlagen. Daß die Vermutung L.s von einer Einwirkung des Vatikans auf die Haltung des Wiener Erzbischofs Innitzer in dieser kritischen Phase nicht stichhaltig ist, hat neben anderem inzwischen Ludwig Volk (Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreischischen Episkopats vom 18. März 1938, in: Stimmen der Zeit 200/1982 S. 651–661 und S. 769–783) anhand anderen Materials gezeigt. So bietet der Bd noch keine abschließende Schilderung oder innere Erklärung des Sachverhalts, wohl aber eine unentbehrliche Vorstufe dazu, die gelegt zu haben dem Vf. Dank und Anerkennung sichern sollte.

Eichstätt Heinz Hürten

Die evangelischen Kirchen in der DDR, hrsg. von Reinhard H e n k y s, Beiträge zu einer Bestandsaufnahme. (München): Kaiser (1982), 483 S., geb.

Dieser Sammelband mit Einzeldarstellungen zur gegenwärtigen Situation der evangelischen Kirchen in der DDR ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil anläßlich der Feiern zum 500. Geburtstag Martin Luthers einige hunderttausend Gäste die Stätten des Wirkens dieses Reformators besuchen werden und ihnen dafür eine zuverlässige Information über die Kirchen der Reformation in der DDR mit diesem Werk erstmals in solcher Breite zur Verfügung steht. Bislang fehlte eine Darstellung, die der Frage nachgeht, wer diese Kirche ist, wie sie

lebt und was sie tut. Hier findet sich nun die bislang umfassendste und zuverlässigste Antwort: Eine Art Handbuch, wissenschaftlicht korrekt, dessen Interesse bei der Gegenwart und den Perspektiven für die Zukunft liegt. Bislang gab es im Regelfall Publikationen zum Staat-Kirche-Verhältnis, das historisch dargestellt wurde (vgl. meine Rez. Sp. 300ff.). Der hier nun vorliegende Bd setzt im allgemeinen ein mit dem Arrangement zwischen SED-Chef Honecker und Bischof Schönherr für den Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, das mit dem Gespräch vom 6. März 1978 besiegelt wurde (obwohl sich dadurch keine eigentliche Änderung der Kirchenpolitik in der DDR ergab, sondern nur öffentlich bestätigt wurde, was mit dem Ende der Ära Ulbricht 1971 begann). Wenn weiter zurückgegriffen wird, dann nur dort, wo das für das heutige Selbstverständnis evangelischer Christen in der DDR erforderlich ist. Es handelt sich zwar um keine Selbstdarstellung der DDR-Kirche, da nur Autoren aus der Bundesrepublik beteiligt sind; das wohl deshalb, weil DDR-Autoren nicht in gleicher unbefangener Weise hätten die gegenwärtige Lage schildern können. Aber es handelt sich auch keineswegs um einen Vergleich mit der Kirche in der Bundesrepublik. „Es geht vielmehr darum, Kirchen und Christen in der DDR aus sich heraus verständlich zu machen" (9). Dabei wird nur die evangelische Seite in Betracht gezogen, „obgleich vieles Mitgeteilte die katholischen Gemeinden ebenso betrifft. Doch in der Frage ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit geht die katholische Kirche in der DDR einen anderen Weg", wie Hg. zutreffend feststellt.

Die katholische Kirche kommt lediglich am Rande in den Blick, im Beitrag des Hg. „Die DDR-Kirchen als ökumenische Partner" (172–212). Immerhin ist „sie schon ihrer Größe und ihrer bedeutenden theologischen Tradition wegen der wichtigste ökumenische Partner für Kirchenbund und Landeskirchen" (197). Auf nur einer Seite lassen sich allerdings alle die Dinge aufzählen, die von der katholischen Leitungsebene mitgetragen werden. Dabei fehlt allerdings der Hinweis auf die Ökumenische Arbeitsstelle der katholischen Kirche, die jahrelang von dem Leipziger Oratorianer Werner Becker († 1981) praktisch im Alleingang betrieben wurde und derzeit in Dresden besteht. Daß diese Einrichtung dem Vf. entgangen ist, bestätigt aber leider nur, was W. Becker, wohl der bedeutendste katholische Ökumeniker in der DDR mit Ausstrahlungskraft auf die Weltkirche (z. B. Newman-Forschung), dem Rez. mehrfach mitteilte: seine Arbeit wurde von den katholischen Bischöfen in der DDR kaum wahrgenommen, obwohl die Pastoralsynode der katholischen Jurisdiktionsbezirke in der DDR einen Beschluß zur „Ökumene in der Gemeinde" gefaßt hatte (1975). Der Wertung des Vf.s ist wohl zuzustimmen:

„Die ökumenische Zurückhaltung im Ganzen ist in der Konzentration der katholischen Bischöfe auf Erhaltung der katholischen Identität der Gemeinden und der Seelsorge an ihnen begründet. Sie führt zu dem Bedürfnis nach Geschlossenheit, insbesondere auch im staatlich-gesellschaftlichen Bereich. Die katholische Kirche in der DDR übt hier Abstinenz und betrachtet zuweilen mit erkennbarer Sorge die Bemühungen des evangelischen Partners um gesellschaftliche Standortfindung als ‚Kirche im Sozialismus', die ja eine kontroverse, nicht auf den innerkirchlichen Raum zu beschränkende Diskussion einschließt" (199).

Mit Recht auch konstatiert H., daß es auf der Gemeindeebene oft ganz anders aussieht: „Ökumenische Tage und Gottesdienste, anhaltende Zusammenarbeit von Pfarrern und Gemeinden bis hin zum Kanzeltausch, auch Teilnahme katholischer Kinder in der Christenlehre und umgekehrt, sind nicht selten." Hinzuzufügen wäre, daß die Friedensbewegung in der DDR, die vornehmlich im evangelischen Raum Heimat gefunden hat, von den katholischen Bischöfen aber kaum der Erwähnung wert gehalten wurde (vgl. K. Richter, Katholische Kirche in der DDR und Friedensbewegung: Deutschland Archiv 15, 1982, 685–689), nun aber auch ders., Veränderte Haltung der DDR-Katholiken: ebd. 16 (1983), 454–458, zum Friedenshirtenbrief der DDR-Bischöfe vom 4. 1. 1983, Text: HerKorr 37 (1983), 119ff., nicht nur junge Katholiken, sondern auch Priester zur Zusammenarbeit mit evangelischen Gemeinden führt. Wenn H. schreibt, daß die katholische Kirche seit der Reformationszeit im Gebiet der DDR nicht mehr heimisch sei mit Ausnahme des Eichsfeldes in Thüringen, so müßte er hinzufügen, daß die Sorben in der Lausitz ein weiteres geschlossenes Siedlungsgebiet von Katholiken bilden (197).

Die weiteren Beiträge befassen sich mit dem derzeitigen Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft (R. Henkys, 11–61), dem Selbstverständnis der evangelischen Kirchen als „Kirchen im Sozialismus" (H.-J. Röder, 62–85), ihrer Theologie (R. Stawinski, 86–126), ihrer Diakonie als ein Faktor auch in der Gesellschaft (M. Reuer, 213–242), ihrer Jugendarbeit (P. Wensierski, 243–283), mit Religionsunterricht und Katechese (H. Frickel, 284–327), ihrer Öffentlichkeitsarbeit: Musik, bildende Kunst, Literatur, Zeitschriften und Verlage, Rundfunk- und Fernseharbeit (D. Urban, 328–354) sowie ihrer Friedensverwantwortung (Th. Mechtenberg, 355–399). Den Abschluß bilden Beiträge zum Aspekt der Volkskirche, die zweifellos eine Volkskirche im Übergang" (R. Henkys, 422–436) ist.

Gerade hier finden sich wichtige Hinweise, die zu einem Vergleich mit der katholischen Kirche in der DDR, aber auch mit den Kirchen in der Bundesrepublik reizen. H. konstatiert eine radikale Veränderung der Lebensbedingungen der Gemeinden seit Ende der vierziger Jahre, nicht aber der Lebensformen, die weiterhin volkskirchlich geprägt sind (z. B. Kindertaufe, obwohl eine religiöse Erziehung weithin nicht gewährleistet werden kann; eine weiterhin flächendeckende Pastoral, als Territorialprinzip der Pfarreien, obwohl die gesellschaftlichen Veränderungen eher zu einer personalen Gemeindeseelsorge raten würden etc.). Einerseits bleiben also die volkskirchlichen Strukturen, der „Apparat", die „Verbeamtung der Funkionsträger in der Kirche, andererseits sind die volkskirchlichen Funktionen oft längst entfallen, weil die atheistisch geprägte Umwelt diese gar nicht mehr zuläßt. So mischen sich zunehmend Elemente der Volkskirche mit denen einer Entscheidungskirche. Die hier gemachten Feststellungen werden vom Erfurt-Meininger Bischof Joachim Wanke weithin auch für den katholischen Bereich bestätigt in seinem „Versuch einer pastoralen Standortbestimmung" der katholischen Kirche in der DDR auf Priesterkonferenzen im Oktober 1981 (veröff.: HerKorr 36, 1982, 436–442; vgl. dazu: K. Richter, Zu einer Standortbestimmung der katholischen Kirche in der DDR: Deutschland Archiv 15, 1982, 800–803).

Für eine Darstellung des Selbstverständnisses der DDR-Kirche wäre es nicht unbedingt erforderlich gewesen, auch die Theorie und Praxis der SED-Kirchenpolitik zu untersuchen und darzulegen, zumal das in vorzüglicher Weise andernorts geschehen ist (vgl. H. Dähn unten Sp. 300ff.). Doch wird damit das Buch abgerundet (127–171), das es nun ermöglicht, sich über Aspekte der Vorgeschichte und der Voraussetzungen aktuell eintretender Veränderungen gründlich zu informieren. Die Grundlage für alle Arbeiten bietet die Materialsammlung der (West-)Berliner Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Publizistik, die seit 1964 alles zur Kirche in der DDR sammelt und mit der Publikation „Kirche im Sozialismus" sechsmal jährlich über innerkirchliche Vorgänge dort berichtet. Die einzelnen Beiträge sind zwar unterschiedlich in ihrer Qualität, doch darf das Unternehmen insgesamt als gelungen bezeichnet werden. Randtitel mit Informationen in einer Randspalte auf jeder Seite machen den Bd mit Hilfe eines Sachregisters als Nachschlagewerk brauchbar.

Insgesamt bietet sich hier eine Anregung zur DDR-Forschung insgesamt, besonders aber für die noch brachliegende Sparte der DDR-Kirchenforschung. An sich ließe sich durchaus vorstellen, etwas Vergleichbares auch für die katholische Kirche in der DDR zu erstellen.

Münster Klemens Richter

Dähn, Horst: **Konfrontation oder Kooperation?** Das Verhältnis von Staat und Kirche in der SBZ/DDR 1945–1980. (Opladen): Westdeutscher Verlag (1982), 295 S. (Studien zur Sozialwissenschaft, Bd 52) kart. DM 38.–

Völlig zur Recht stellt Henkys, hierzulande einer der besten Kenner der evangelischen Kirche in der DDR, im Vorwort (7) zu diesem Werk fest:

daß es dem Vf. gelungen ist, „als Politologe vor allem auch die erstaunlich reichhaltigen kirchlichen Quellen zur Geschichte des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR vom Beginn bis zur Gegenwart zu erschließen, durchzuarbeiten und wesentliche Ergebnisse in diesem Buch zu präsentieren. Er erschließt damit der weiteren DDR-Forschung ein bisher zwar in der aktuellen Publizistik, aber kaum von der politischen Wissenschaft her beackertes Gebiet". Und ergänzt werden könnte, daß sich auch die Kirchengeschichte – ganz zu schweigen von anderen theologischen Disziplinen wie etwa der Praktischen Theologie – mit der kirchlichen Entwicklung im Osten Deutschlands bislang so gut wie nicht beschäftigt hat. Diese vom Fakultätsrat der Fakultät Geschichts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften der Universität Stuttgart 1980/81 angenommene Habil-Schrift macht die Relevanz nichtsozialistischer Lebensbereiche für den DDR-Staat und seine Gesellschaft überdeutlich, läßt aber zugleich erkennen, daß die Erforschung dieser Bereiche im Rahmen der DDR-Forschung bislang ein Desiderat geblieben ist. Es ist zu hoffen, daß diese Arbeit Anstoß sein kann, dies zu ändern, vor allem was den kirchlichen Bereich anbelangt.

Entscheidend ist, daß mit dieser Arbeit eines Politologen erstmals eine wissenschaftlich abgesicherte Gesamtdarstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses in der DDR vorliegt, die sich nicht einfach auf frühere ungenügende Veröffentlichungen verläßt, sondern das gesamte Quellenmaterial – soweit das möglich war – überprüft und für die wissenschaftliche Forschung erschlossen hat. Dabei wurde allerdings fast ausschließlich das Verhältnis zwischen DDR-Staat und evangelischer Kirche bearbeitet. Lediglich ein kurzes Kap. versucht, „die

römisch-katholische Kirche" (172–184) mit in den Blick zu bekommen. Weshalb das so ist, macht D. schon auf S. 8 unverblümt deutlich: „Ein so großes Entgegenkommen die Archive der evangelischen Kirche zeigten, so gering war die Hilfe auf katholischer Seite. Eine Einsichtnahme in die Bestände des Bistumsarchivs in Berlin blieb dem Verfasser leider versagt." Das mag auch ein bezeichnendes Licht auf die umfängliche, aber wissenschaftliche kaum relevante Arbeit über die „Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung 1945–1980" (Mainz 1980) eines Vf. aus eben diesem West-Berliner Ordinariat werfen (vgl. Rez.: ThRv 77, 1981, 132–134). Es darf allerdings nicht verkannt werden, daß sich ein ähnliches Problem im Hinblick auf die parteiamtlichen und staatlichen Quellen zur Kirchenpolitik stellt. Es genügt ja nicht, die kirchenpolitische Rhetorik etwa von CDU-Veröffentlichungen zu benutzen, die eher eine Nebelwand vor die tatsächlichen kirchenpolitischen Maßnahmen der DDR-Führung legen. D. ist daher darauf angewiesen, das staatliche Verhalten aus der Widerspiegelung in kirchlichen Darstellungen und Mitteilungen sowie theologischen Begründungen zu erheben. Diese sicher nicht leichte Aufgabe scheint hier hervorragend gelöst, wobei er das Staat-Kirche-Verhältnis aus der DDR heraus darstellt und auf einen Vergleich mit den Kirchen in der Bundesrepublik sinnvollerweise verzichtet.

Der Aufbau der Arbeit ist an den verschiedenen Phasen staatlicher Kirchenpolitik orientiert. So behandeln die ersten vier Kap. diese Perioden in chronologischer Ordnung: Erstens „Versuche einer Kooperation zwischen KPD/SED und Evangelischer Kirche in der Sowjetischen Besatzungszone 1945–1949" (11–33). Nach Darstellung der gesellschaftspolitischen und sozioökonomischen Neuordnungsvorstellungen von KPD und SED werden die kirchenpolitischen Positionen dieser Parteien abgehandelt, aber auch die entsprechenden Konzeptionen im kirchlichen Raum nach der Stunde Null. In einem abschließenden Abschnitt zu Kirche und Erziehung wird die in der Literatur bisher nicht aufgearbeitete Diskussion um die Grundentscheidung dargelegt, ob und welchen Stellenwert christliche Tradition wie auch der Religionsunterricht im Schulwesen der SBZ und in der Verfassung der DDR von 1949 haben sollen.

Das 2. Kap. steht unter dem Titel „Die Phase der Konfrontation 1949–1958" (34–69) und widmet sich dem Zielkonflikt im Bildungssystem, den staatlichen Restriktionen kirchlicher Jugendarbeit, untersucht die Problematik der Jugendweihe wie des Militärseelsorgevertrages.

Zwar gibt es hier an sich keine total verschiedenen Erkenntnisse zu früheren Autoren, doch werden alle Quellen neu aufgearbeitet. Ein auch von R. Henkys schon registrierter Unterschied mag darin bestehen, daß der Vf. den Überlegungen zur Deutschland- und Wiedervereinigungspolitik von Kirchenführern wie Politikern, die damals das Staat-Kirche-Verhältnis durchaus stark bestimmt haben, keinen besonderen Stellenwert einräumt. Das mag daran liegen, daß hier wie auch in den anderen Kap. die Gesellschaft eigentlich weniger in Blick kommt, daß darauf verzichtet wird, die aktuellen gesamt- und gesellschaftspolitischen Zielsetzungen der SED als Triebkraft kirchenpolitischer Entscheidungen zu erörtern. Es geht Vf. ausschließlich um Staat und Kirche.

Im 3. Kap. geht es um die Periode des „Abbaus der Konfrontation zwischen Staat und Kirche 1958–1968" (70–100), was D. allerdings mit einem Fragezeichen versieht.

Behandelt werden das Ulbrichtsche Kooperationsangebot des Staates auf der Ebene der Friedenspolitik, die permanenten Konfliktfelder wie die Jugendweihe, die zu neuen Modellen der Konfirmationsordnungen führt, oder wie die Wehrdienstverweigerung aus religiösen Gründen. Dazu kommt der Abbau volkskirchlicher Strukturen, wie er sich aus den statistischen Daten ergibt. D. kommt zu dem Resümee, „daß es eine geradlinige Entwicklung nicht gab – in dem Sinne, daß durch eine kontinuierliche restriktive staatliche Kirchenpolitik der Handlungsspielraum der Religionsgemeinschaften auf den rein kultischen Bereich beschränkt und auf diese Weise jeder Einfluß auf das öffentliche Leben ausgeschaltet wurde" (98). Neben den Dauerkonflikten vor allem im Erziehungsbereich lassen sich auch „Formen ausgesprochener Privilegierung der Kirchen" feststellen.

Als vierte Periode sieht D. die „Phase der Entspannung im Verhältnis zwischen Staat und Kirche seit 1969" (101–171).

Hierher gehören die Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR (vgl. unter diesem Titel Dokumente zu seiner Entstehung von R. Henkys, Witten 1970), weiterhin die Spannungsfelder im Bildungs- und Erziehungsbereich wie das einheitliche sozialistische Bildungssystem, die sozialistische Wehrerziehung, die politisch-ideologische Erziehung vornehmlich in außerschulischen Institutionen wie FDJ und Jugendweihe sowie die Konsequenzen aus den staatlichen Erziehungsprozessen. Erörtert wird die veränderte Haltung der Kirche zum parteilichen Erziehungsanspruch unter dem Aspekt einer Kirche im Sozialismus und nicht einer Kirche neben oder gegen den Sozialismus. Aufgezeigt werden aber auch die Felder für eine Kooperation zwischen Staat und Kirche: das Engagement der Kirche im Bereich der Diakonie, ihr Engagement im Eintreten für die Menschenrechte und für die Sicherung des Friedens (KSZE-Schlußakte von Helsinki) sowie für ökologische Fragen. Es ist interessant, daß bei der Darstellung der Staat-Kirche-Beziehungen von 1969 bis zur Gegenwart auf eine Erörterung des Gesprächs zwischen dem Staatsratsvorsitzenden und SED-Parteichef Erich Honecker und dem Vorstand des Kirchenbundes vom 6. März 1978 verzichtet wird.

D. kommt erst im abschließenden 8. Kap. „Rückblick – 6. März 1978 – Ausblick" darauf zu sprechen (193–201) mit der zutreffenden Kennzeichnung, daß dieses Gespräch keinen Wendepunkt im Staat-Kirche-Verhältnis einleitet, da diese Wende schon sieben Jahre zuvor markiert worden sei, nämlich am Ende der Ära Ulbricht. Diese durch eine Rede Paul Verners, im ZK der SED für Kirchenfragen zuständig, eingeleitete Veränderung hat dann die Honeckersche Kirchenpolitik fortgeführt.

Das 5., 6. u. 7. Kap. behandeln in kürzerer Zusammenfassung „Die römisch-katholische Kirche" (172–184), „Andere religiöse Gemeinschaften" (185f) und „Außerkirchliche Gruppierungen als Filter kirchenpolitischer Zielsetzungen der SED" (187–192) wie CDU, die Prager Christliche Friedenskonferenz und die Berliner Konferenz europäischer Katholiken.

Die CDU hat ja in der DDR die Aufgabe, die Christen möglichst in das gesellschaftspolitische System zu integrieren. Die Prager Friedenskonferenz nimmt sich dieser Aufgabe international besonders der evangelischen Christen in der DDR an, die Berliner Konferenz der Katholiken, wobei es letzterer nicht gelungen ist, auch im katholischen Klerus Fuß zu fassen.

Insgesamt kann festgestellt werden, daß in diesem Werk keine falschen oder nicht belegten Tatsachenangaben vom Rez. gefunden wurden, hingegen aber eine Fülle neuer Fakten. Das gilt jedenfalls für den Bereich der evangelischen Kirchen und für die staatliche Kirchenpolitik. Es findet sich auch kein einziges Klischee der Beurteilung des Staat-Kirche-Verhältnisses aus der älteren Literatur, und es fehlt glücklicherweise jeder spekulative Rückgriff auf ungesicherte Informationen.

Dieses Urteil kann allerdings nicht ebenso uneingeschränkt für das Kap. über die katholische Kirche gelten, wohl nicht zuletzt deshalb, weil „eine Auswertung der Bestände des West-Berliner Bistumsarchivs dem Verfasser leider verwehrt" war (172). Allerdings hätte D. eine Auswertung mancher Artikel des „Deutschland Archiv" wie auch der – allerdings weniger wissenschaftlich zu wertenden – „Informationen und Berichte" des Hauses der Begegnung in Königstein und des „Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen" in Bonn weiterhelfen können.

Einige kleinere Beanstandungen: Es gibt nicht nur zwei, sondern drei katholische Kirchenzeitungen (251), nämlich auch noch das für die Sorben bestimmte „Katolski Posol" neben dem Berliner „Hedwigsblatt" und dem für die übrige DDR bestimmten „Tag des Herrn". Zu den kirchlichen Jurisdiktionsbezirken gehört auch Erfurt (fehlt, 175), heute Erfurt-Meiningen. Und wenn über die bedeutungsvolle Pastoralsynode der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke in der DDR gesprochen wird, dann sollte der auch hierzulande zugängliche Dokumentenband „Konzil und Diaspora. Die Beschlüsse der Pastoralsynode der katholischen Kirche in der DDR" (Berlin o. J.; auch Leipzig 1977) vermerkt werden (182ff). Und im Abkürzungsverzeichnis (282) muß es „Aktionskreis Halle", nicht „Arbeitskreis" heißen. Auch der als zweiter katholischer Verlag genannte Verlag Cordier in Heiligenstadt ist heute nicht mehr als selbständige Verlagsanstalt zu bezeichnen, sondern so eng mit dem Leipziger St. Benno-Verlag verbunden, daß nur dieser eigentlich genannt werden darf. Die Ausführungen fortschreibend soll hier erwähnt werden, daß seit September 1982 nun doch wieder der Berliner Bischof Vorsitzender der Berliner Bischofskonferenz ist, in der alle katholischen Bischöfe der DDR versammelt sind (175): J. Meisner, der einem Ständigen Rat vorsteht, dem noch die Bischöfe in Schwerin und Erfurt-Meiningen, H. Theissing und J. Wanke, angehören. Völlig richtig wird herausgestellt, daß die katholische Kirche im Unterschied zur evangelischen „nur dann an die staatlichen Entscheidungsträger" herantritt und „in der Öffentlichkeit ihre Position" bekundet, „wenn durch staatliches Tun bzw. Unterlassen die Kirche und die Gläubigen in ihren Rechten benachteiligt werden" (173). So gibt es katholischerseits eine bis heute „andauernde politische Abstinenz, das heißt den Verzicht auf Stellungnahmen zu politisch relevanten Themen, wie der Friedenssicherung in Europa, Rüstungskontrolle, Abrüstung u. a.", denn „mit den Begriffen Seelsorge und Caritas" werden „die zentralen Tätigkeitsbereiche der Kirche bezeichnet" (176). Hier scheint sich allerdings ein Wandel anzubahnen, wie der Friedenshirtenbrief der kath. DDR-Bischöfe vom 2. 1. 1983 zeigt.

Diese Anmerkungen sollen aber keinesfalls schmälern, daß dieses Buch die seit vielen Jahren wichtigste Publikation zum Thema überhaupt ist. Sicher werden Fragen offengelassen, sicher wird zur kritischen Stellungnahme herausgefordert, doch wird keiner, der zum Thema Staat und Kirche in der DDR zukünftig arbeiten will, an dieser Publikation vorbeigehen können. Es bietet auch eine solide Grundlage für eine immer noch zu schreibende wissenschaftliche Arbeit über das Verhältnis von DDR-Staat und katholischer Kirche.

Kaum eigens erwähnt werden muß, daß eine umfangreiche Bibliographie wie ein Register das Werk gut erschließen.

Münster Klemens Richter

Graf, Friedrich Wilhelm: **Kritik und Pseudo-Spekulation.** David Friedrich Strauß als Dogmatiker im Kontext der positionellen Theologie seiner Zeit. – München: Kaiser 1982. 669 S. (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie B 7) kart. DM 98,–

Berühmt bzw. berüchtigt ist David Friedrich Strauß als Verfasser des „Leben Jesu"; als solcher ist er in die Geschichte der neueren evangelischen Theologie eingegangen. Daneben war immer bekannt, daß Strauß Hegelianer war und sich insofern nicht nur als Exeget, sondern auch als systematischer Theologe verstand. In der neuesten Literatur ist dieser Aspekt zunehmend hervorgehoben worden (vgl. die Arbeiten von Müller 1968, Sandberger 1972, Courth 1975, Lange 1975). Die vorliegende Untersuchung, eine bei F. Wagner in München angefertigte Diss., setzt sich ausdrücklich die Analyse der systematischen Gesamtkomzeption von Strauß zum Ziel. Sie stellt die bisher bei weitem nicht nur umfangreichste, sondern auch gründlichste Strauß-Monographie dar.

Zu Beginn erläutert G., indem er „Die Mythen des Leben Strauß'" (so der Titel des Einleitungskapitels 11–47) bespricht, als welche er 1. „das Bild vom antitheologischen bloßen Kritiker (23), 2. den Mythos „vom Jesulogen Strauß" (25) sowie 3. „die Projektion des historischen Strauß zum idealen Hegel redivivus" (34) identifiziert, Methode und Ziel seiner Beschäftigung mit Strauß. Im Gegenzug gegen die „Mythen" ist zu zeigen: 1. Kritik gehört zwar nach Strauß zum unentbehrlichen Geschäft des Theologen. Dennoch ist Strauß zumindest seinem programmatischen Selbstverständnis nach keineswegs nur Kritiker. Kritik ist lediglich die negative Vorstufe zur die Negation vollziehenden Spekulation. 2. Strauß ist vor allem systematischer Theologe. Das „Leben Jesu" stellt im Rahmen seines Programms nur eine notwendige Vorarbeit dar. Seiner Ausführung widmet sich die „Glaubenslehre" von 1840, die deshalb im Zentrum einer Untersuchung des Strauß'schen Denkens zu stehen hat, 3. Strauß' Anspruch auf Verwirklichung seines (hegelschen) Programms ist kritisch zu begegnen. Es gilt, „das Programm seiner Theologie immanent zu rekonstruieren und dann zu untersuchen, inwieweit unter den von ihm selbst formulierten Bedingungen die Ausführung dieses Programms als in sich konsistent gelten kann." (35)

G.s Darstellung ist kritisch, sofern sie am Ende zu einem sehr kritischen Urteil über Strauß gelangt. Sie zeichnet sich jedoch gegenüber der lange Zeit (bereits bei Strauß' Zeitgenossen) üblichen Kritik dadurch aus, daß sie nicht von außen von einem philosophischen oder theologischen Standpunkt aus an Strauß herangetragen wird, sondern gerade aus einem sehr sorgfältigen Eingehen auf seine Intentionen erwächst. Zunächst dominieren Nachzeichnung des Entwicklungsganges und Herausarbeitung des Programms. Je deutlicher sich dieses abzeichnet, desto mehr setzt G. kritische Akzente. Die Analyse des systematischen Hauptwerkes schließlich führt zum Resultat, daß Strauß sein immer wieder formuliertes Programm nicht einzulösen vermag. Das Programm besteht darin, über Kritik (der religiösen Unmittelbarkeit) und Kritik der Kritik zur Spekulation zu gelangen und so in einer allen konkurrierenden Entwürfen zeitgenössischer Theologen überlegenen Weise dem christlichen Glauben in der modernen Welt gerecht zu werden. Statt das Niveau der Spekulation zu erreichen, produziert Strauß jedoch – so G.s Fazit – nur „Pseudo-Spekulation", die nicht über – bloß reduktive – Kritik hinausführt. Dieses Ergebnis erreicht G. auf einem langen Weg der Einzeluntersuchung, die freilich niemals die Hauptlinie aus dem Auge verliert.

Im ersten, sehr umfangreichen Hauptteil „Die Selbstkonstitution der Strauß'schen Position durch den Aufbau des Begriffs der kritisch-spekulativen Dogmatik" (49–424) geht G. in z. T. sehr detaillierten Untersuchungen der Entwicklung von Strauß' Standpunkt von den ersten Tübinger Publikationsplänen bis zur Zeit unmittelbar vor dem Erscheinen der „Glaubenslehre" nach. Dabei ist für G.s Darstellung ein Gesichtspunkt leitend, den vor allem F. Wagner als theologisch bzw. im Hinblick auf die theologiehistorische Arbeit relevant herausgestellt hat: die Bedeutung der „Positionalität" für die Konstitution systematisch-theologischer Positionen. Theologische Standpunkte bilden sich heraus in bestimmter Negation anderer Standpunkte. Nur so sind sie angemessen zu verstehen und zu würdigen. Das gilt besonders für die „positionelle" protestantische Theologie des 19. Jhs. Dies demonstriert G. eindrücklich am Beispiel von D. F. Strauß. Die Genese der Strauß'schen Theologie in dieser Weise im einzelnen vor Augen zu führen, allein dies macht bereits ein Hauptverdienst von G.s Arbeit aus.

Schon der Diss. von 1831 „inhäriert in nuce ein eigener theologischer Standpunkt von Strauß." (125) G. stellt fest, daß Strauß – in Absetzung gegen Schleiermacher und Marheineke, an dem er den „Ausfall der Negation" (121) kritisiert, und in postitiver Bezugnahme auf Hegel – bereits „in der Dissertation ein Verständnis der Spekulation als des begreifenden Wissens anvisiert, welches zum Aufbau seiner selbst mit Notwendigkeit des Hindurchgangs durch die Kritik bedarf." (132) Diese Linie führt Strauß weiter in seiner Kritik an den theologischen Enzyklopädien von Schleiermacher auf der einen, Rosenkranz auf der anderen Seite. Er strebt in der Frage nach der angemessenen Zuordnung von (spekulativer) Theologie und (Religions-) Philosophie nach einer Synthesis, indem er einerseits gegen Rosenkranz auf die Nichtidentität beider spekulativer Disziplinen abhebt und andererseits gegen Schleiermacher das Moment ihrer Identität betont. Die Theologie als spekulative Wissenschaft vereint in sich bezüglich des ihr vorgegebenen religiösen Bewußtseins Negation und Negation der Negation. Strauß konzipiert den Aufbau der Theologie in Anlehnung an Hegel „am Leitfaden einer Idee der Phänomenologie" (185). Dies bedeutet eine notwendige Abfolge der Formen theologischen Wissens. „Nur indem die Theologie ihr anfängliches Tun von Kritik und Reflexion auf Spekulation hin überschreitet, entspricht sie vollgültig ihrem Begriff als spekulativer Wissenschaft." (ebd.) Charakteristisch für Strauß' phänomenalogische Konzeption ist dabei „die Historierung der Spekulativen Disziplin der Theologie" (206). Diese spekulative Theologie ist im Hinblick auf das Christentum zugleich Konstruktion seiner Geschichte und „Explikation der Selbstverwirklichung seines Begriffes." (193) Die phänomenologisch-historisch konstruierte Dogmatik, die Strauß vorschwebt, hat zwischen „altem Glauben und moderner Wissenschaft" (384) zu vermitteln. Dabei darf – wie Strauß wiederum in bestimmter positioneller Abgrenzung, diesmal gegenüber Daub und Schleiermacher, betont – einerseits das Moment der Kritik nicht fehlen, andererseits ist die Kritik in Spekulation aufzuheben. Die in diesem Sinne ausgeführte Dogmatik stellt Strauß' Selbstverständnis zufolge seine „Glaubenslehre" dar.

Indem G. sich im 2. Hauptteil (425–606: „Die spekulative Dogmatik als Theorie des individuellen Selbstbewußtseins") dem systematischen Hauptwerk von Strauß zuwendet, erreicht seine Auseinandersetzung mit ihm ihren Höhepunkt.

Er analysiert zunächst „die formalen Grundlagen der Straußschen 'Glaubenslehre'" (425–507) und konzentriert sich sodann auf zwei Lehrstücke der materialen Dogmatik: „Kritik und Spekulation in der Theo-Logie der Substantialität (507–573), „Die Entschlüsselung der Christologie als Theorie des versöhnten Selbstbewußtseins (574–606). Sein kritisches Hauptresultat erreicht G. bereits in der grundsätzlich-formalen Analyse des ersten Kapitels. Es bestätigt sich in den Abschnitten über die Straußsche Gotteslehre und Christologie.

Strauß beansprucht, für jedes Lehrstück der Dogmatik gezeigt zu haben, wie der jeweilige religiöse Gehalt folgende drei Stufen historisch-phänomenologischer Entwicklung durchläuft: 1. Unmittelbarkeit der religiös-gläubigen Vorstellung (Bibel und dogmatisch-theologische Entfaltung in Alter Kirche und Mittelalter), 2. Kritische Auflösung im neuzeitlichen Denken, 3. Wiederherstellung in der (die Kritik ihrerseits kritisch aufhebenden) spekulativen Synthesis der zeitgenössischen (hegelschen) Philosophie – letztlich erst in Strauß' Glaubenslehre selbst. An diesem Anspruch gemessen, vermögen Strauß' Ausführungen nicht zu überzeugen. Dies geht zunächst schon daraus hervor, daß bei den einzelnen Sachkapiteln in vielen Fällen bereits formal eine bloße Zweiteilung in Abschnitte über Unmittelbarkeit und Kritik (bzw. Auflösung) den programmatisch geforderten Dreischritt ersetzt. Diese Beobachtung verweist auf Mängel im systematischen Ansatz. Zunächst ist eine – jedenfalls in Hinblick auf Hegels Analyse der Form der Vorstellung – inadäquate Bestimmung des religiösen Vorstellens im Sinne der „Einseitigkeit der Betonung des sinnlich-gegenständlichen Bezugs der Vorstellung" (451) zu konstatieren. „In dem Maße, in dem Strauß davon abstrahiert, daß schon im Vorstellen ... das Denken momentan enthalten ist, muß er auch die Aufhebung der Religion ins Wissen anders als Hegel begründen. Wo dieser nämlich davon ausgehen konnte, daß die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den spekulativen Begriff insofern von seiten der Vorstellung aus legitimierbar ist, als diese aufgrund des ihr eigenen Denk-Momentes ihre Überführung ins reine Denken – zumindest tendenziell – selbst vindiziert, stellt sich für Strauß ... die Schwierigkeit, die Aufhebung der Religion ins Wissen als eine Bewahrheitung der Religion beschreiben zu müssen, die nicht nur der Religion nicht-vermittelbar ist, sondern auch das Wissen nur mehr in abstrakter Negation des religiösen Bewußtseins zu leisten vermag. Denn wo einmal die Differenz von Religion und Philosophie zur Differenz zwischen einem Bewußtsein platter Sinnlichkeit und dem reinen Denken überdehnt ist, kann die Aufhebung des religiösen Bewußtseins ... nur als ein Vorgang expliziert werden, der sein inneres Telos aus dem bloßen Gegensatz zur Religion bezieht." (ebd). Auf der anderen Seite ist auch, was nach Strauß den Standpunkt der Spekulation oder der Wissenschaft repräsentiert, in Wirklichkeit in der Glaubenslehre nicht aus den vorhergehenden Stufen genetisch-dialektisch entwickelt, sondern wird „von einer vierten Stufe her mitgebracht" (381). Diese vierte Stufe ist die von Strauß einfachhin als absolute Wahrheit vorausgesetzte gegenwärtige „Weltanschauung". Der spekulative Standpunkt wird als „gegeben" unterstellt, statt, wie es ihm einzig angemessen ist, im Prozeß der Negativität (Negation und Negation der Negation) entwickelt zu werden.

Die traditionelle Kirchenlehre wird nach Strauß mit ihrer abstrakten Entgegensetzung von Gott und Mensch bzw. Welt der Absolutheit Gottes nicht gerecht. Dieser Mangel soll in „Strauß' eigener spekulativer Gotteslehre behoben werden. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist jeoch – so G.s Resümee – weder als Konsequenz immanenter Schwierigkeiten der bisherigen Vorstellung entwickelt noch in sich schlüssig. Strauß setzt unter „Aufhebung der Differenz von ökonomischer und immanenter Trinität" (541) an die Stelle der Trinitätslehre, in der die innere Selbstunterscheidung Gottes als Voraussetzung des Wirkens Gottes „ad extra" fungiert, eine „Substanz-Theo-Logie" (551), in der die Unterscheidung Gott – Welt als Wesens – Erscheinungs – Differenz gedacht ist. Damit ist jedoch die Einlösung des Straußschen Programms gerade vereitelt, denn die Substanz, die „nur qua Scheinen in die Akzidenzen überhaupt gedacht werden" kann (565), wird durch eben diese relativiert. Letztlich verdankt sich diese ihren eigenen Anspruch nicht einlösende Konzeption dem Gedanken Gottes als des

„absoluten Lebens" (556), den Strauß weder kategorial-logisch präzise entwickelt noch als Konsequenz der inneren Problematik bisheriger Gotteslehre dartut, sondern lediglich fraglos als Ausdruck der modernen (pantheistisch-spinozistischen) Weltanschauung voraussetzt.

Ähnliches gilt nach G. für die Christologie. Strauß erhebt den Anspruch, „nicht eine weitere christologische Position einzunehmen, sondern den Ort der Wahrheit aller historisch aufgetretenen christologischen Standpunkte besetzen und in der metatheoretischen Entgegenständlichung der christologischen Thematik die Geschichte der christologischen Theoriebildung an ihr sachliches Ende führen zu können." (578) Es ergibt sich „die Notwendigkeit eines christologischen Subjektentauschs" (581). Subjekt der christologischen Prädikate soll nicht mehr Jesus, sondern die Gattung Mensch sein. Auch diese Substitution ist nicht als Resultat der immanenten Dialektik der Sache selbst aufgewiesen, sondern wiederum nur – geleitet vom Interesse an der Emanzipation der individuellen menschlichen Subjekte, die in ihrer Gesamtheit die Gattung ausmachen (gattungschristologisch soll die „Göttlichkeit des endlichen Subjekts (588) begründet werden) – als von vornherein anzustrebendes Ziel im Sinne der „modernen Weltanschauung" angesetzt.

G.s Untersuchung, die sich in den systematisch-interpretierenden Partien und hier vor allem in den beiden letzten Abschnitten, von denen an dieser Stelle nur die Ergebnisse knapp referiert werden konnten, auf hohem „spekulativem" Niveau bewegt, stellt nicht nur einen außergewöhnlichen Beitrag zur Strauß-Forschung dar, sondern erweist sich von ihrem Ansatz her auch als systematisch-theologisch sehr anregend. Strauß' P r o g r a m m hält G. nach wie vor für sinnvoll. Der Frage seiner A u s f ü h r u n g wäre im Anschluß an G.s kritischen Differenzierungen weiter nachzugehen einerseits in Auseinandersetzung mit Hegel selbst, den sein Schüler Strauß unzutreffend interpretiert, andererseits im Blick auf heutige Ansätze von Hermeneutik und Kritik in der Theologie.

W u p p e r t a l H a n s G ü n t h e r T ü r k

Kolping, Adolf, **Fundamentaltheologie III:** Die kath. Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes. 1. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. – Münster: Regensburg (1981), XXV, 875 S., n. DM

Der em. Ordinarius für Fundamentaltheologie der Universität Freiburg legt hier eine umfassende, tiefgründige Bestandsaufnahme dessen vor, was die Exegese, auch die nichtkatholische, und die Alte Kirchengeschichte in wichtigen Vertretern über die historischen Anstöße und Wurzeln der Entstehung und die gestaltenden Faktoren der Kirche der apostolischen Zeit heute ermittelt haben.

Er reflektiert darin zunächst über die fundamentaltheologische Methode, diese Frage anzugehen und bestimmt sie als den Versuch, mit historisch-kritischen Mitteln die Zeugnisse über das Entstehen dieser Kirche zu untersuchen und philosophisch nach der geistigen Situation zu beurteilen, aus der heraus eine solche Entstehung möglich war. Formell wird dabei ausgegangen von der Überzeugung der Christenheit, daß die Kirche Christi von Jesus Christus herkommt und bestimmte Wesensmerkmale in der apostolischen Zeit aufweist, daß aber zugleich die Christenheit uneins ist in der Bestimmung des Wesens dieser Kirche als heilshafter Wirklichkeit, und den ökumenischen Versuchen, darüber zu einer Einigung zu kommen. Dann wird die Eigenart der im NT vorliegenden Quellen zu bestimmen versucht, wobei diese Quellen vor allem nach Alter und Repräsentanz befragt werden. Auch der hypothetischen Quelle Q ist dabei ein eigener Abschnitt gewidmet. Dabei wird die neueste exegetische Literatur berücksichtigt und zwar mit unbestreitbarer Kompetenz. Der chronologische Überblick über die ntl Schriften zeigt auf, daß der Vf. dabei dem kritischen Flügel der Exegeten folgt, denn er setzt z. B. die Abfassungszeit von 1 Petr und Jak auf 90–100 p. Chr. an, 1–3 Joh auf de Zeit zwischen 100 und 110 p., Jud und 2 Petr auf die Zeit zwischen 100 und 140. Wer die Beziehungen zwischen 1 Petr, Jak und 1 Clem beachtet auch 2 Petr mit Hebr vergleicht, wird letzterem kaum zustimmen.

Wertvoll und bedeutsam sind die Überlegungen zum Kanon der ntl Schriften, bes. der Hinweis auf „die Grundlegung der Kirche als Abschluß der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes". Ohne die Kirche, ihr Werden und ihren Glauben gibt es kein Christuszeugnis. Ihre Entstehung und Entfaltung unter Führung des Geistes Gottes hat deshalb grundlegende Bedeutung für alle späteren Entwicklungen. Bedeutsam ist dabei der Hinweis auf die Pluriformität der Urkirche, weshalb Einheit und Pluriformität einander nicht ausschließen.

Schwieriger ist es, den z. T. sehr subtilen Untersuchungen über die Jüngerschaftsbewegung Jesu und die Herausbildung eines Zwölferkreises in allem zuzustimmen. Denn hier wagt sich der Vf. auf z. T. noch ungesichertes exegetisches Gebiet, wodurch er den Aporien der derzeitigen exegetischen Forschung nicht auszuweichen vermag. Das beginnt bei der Frage, wie lange denn Jesus öffentlich wirkte und kulminiert in der Frage, ob Jesus vor seinem Tod einen Zwölferkreis konstituiert habe. Hier meint K., „das Verständnis der Jüngergemeinde als Zwölfstämme-Volk scheint erst nachösterlich in der gewaltigen theologischen Bewältigung das begriffen zu haben, mit der die Urjünger . . . das Osterphänomen der sich als Gottesgemeinde verstehenden Jüngerschaft zu bewältigen suchten" (229).

Weil aber vor allem der Hinweis in der vormarkinischen Passionsgeschichte auf den Verräter, „Judas, einer der Zwölf" doch eine vorösterliche Verankerung dieser Bezeichnung nahelegt, bietet K. auf S. 365 folgende harmonisierende Synthese an: „Jesus hatte mitwandernde Jünger, namentlich die Jonas-Söhne Simon . . . und Andreas, die Zebedäus-Söhne Jakobus und Johannes, vielleicht zu Zeiten Levi, zu Ende des öffentlichen Wirkens Judas Iskariot und sonst namentlich nicht hervortretende, da der Kreis . . . offener war, jedenfalls nicht mit ‚den Zwölf' noch mit sonst einer Gruppe ‚seine Jünger' festzuschreiben ist. Die nachösterlichen ‚Zwölf' (1 Kor 15,5) rekrutierten sich möglicherweise aus den letzten Mahlteilnahmen bzw. aus den nach Jerusalem mit Jesus ziehenden Jüngern". Diese sehr fragwürdige Hypothese bevorzugt das Mk.-Ev. vor 1 Kor 15,3ff, beachtet nicht das sehr alte Stück der Nachwahl des Matthias (Apg 1) und bedenkt nicht, daß der Kreis der Zwölf in der kurzen Zeit des Bestehens der Jerusalemer Urgemeinde ohne hellenistische und gar heidenchristliche Ableger gar keine rechte Funktion hatte. Spricht nicht die Existenz, Eigenart und Missionskonzeption des Stephanuskreises gegen diese Konzeption?

Hier folgt K. einer Position, die weder im kath. noch im ev. Lager der Exegeten mehrheitlich geteilt wird. Diese Annahme hat aber Folgen. Denn damit hängt zusammen, daß Jesus nach K. mehr prophetisch, als messianisch zu verstehen ist (vgl. 368: „der Impuls, aus dem Jesu prophetischer Eifer erwuchs, ist . . . nicht so leicht zu erfassen, da natürlich gerade hier christolog. Umformungen und ‚Übermalungen' stattfinden"). Wußte sich Jesus also nicht als der endgültige, endzeitliche Heilbringer? (Nach S. 376 wurde „Jesus erst nach Ostern als d e r Heilbringer angesehen"!)

Die Verleihung des Namens Kefas an Simon hat vorösterlich keinen Anhalt, da dieser Name ja eine „ekklesiolog. Deutung" erfordert (vgl. 334–436: „sicherlich nicht!"), damit fällt Mt 16,13–20 als Äußerung (wenigstens im Kern) des historischen Jesus, überhaupt wird fraglich, ob Jesus mit einer Zischenzeit vor Anbruch des Reiches Gottes rechnete. Nicht einmal der Menschensohntitel geht im Kern auf Jesus selbst zurück (373: „Zu Lebzeiten Jesu kam niemand – auch Jesu nicht – auf den Gedanken, in ihm den Menschensohn nach Dan 7 zu sehen"!) So fällt die Aussage vor dem Hohen Rat weg und auch die Deutung des Todes durch Jesus selbst als stellvertretender Sühnetod (vgl. Mk 10,45; 14,24: „für viele vergossen"). Die soteriologische Deutung des letzten Mahles und des Todes Jesu wird deshalb auch konsequent auf die nachösterliche Kirche zurückgeführt (725–733: „So ist die Vermutung nicht leichtsinnig, daß wir es in Mk 14,24 mit einem retrojizierten Traditionssplitter der Urgemeinde zu tun haben, die damit kultisch ausspricht, wie sie den Tod Jesu deutet"). „Weder der Bundesgedanke noch die göttliche Forderung der Sühne oder das Theologoumenon der Stellvertretung noch auch kultische Allusionen an ein Vergießen von Opferblut finden wir unter den Verkündigungsworten Jesu" (620).

Damit hängt alles vom Auferstehungszeugnis Jesu und der durch den Geist Gottes gelenkten Deutung dieses Geschehens durch die Gemeinschaft der Urchristen in Jerusalem ab, deren christologische und soteriologische Deuteansätze dann von Paulus und anderen weitergeführt und ausgefaltet wurden.

Die Ostervisionen des Auferstandenen geschahen nach K. zunächst ohne begleitendes Wortgeschehen (474). Allerdings wird vermutet, daß das Grab Jesu am Ostermorgen geöffnet vorgefunden wurde, ohne daß diese Tatsache den Osterglauben hervorgerufen hätte. Dabei hätte dann Gott die Ostervisionen so geleitet, daß sie zum Osterglauben und zum Osterkerygma führten. Eine vorösterliche Verheißung einer solchen Auferstehung ist aber keineswegs anzunehmen. Vielmehr bricht das Ostergeschehen gleichsam „explosionsartig" über die Osterzeugen herein (vgl. 623ff).

Dieses Ereignis wird dann mit Hilfe verschiedener Deutekategorien christologisch, soteriologisch und theologisch ausgelegt (Auferweckung, Erhöhung). Ein besonderes enthusiastisches Gemeindererlebnis in Jerusalem an Pfingsten „schloß die Zeit nicht ab, die für die Jünger so unbegreiflich mit Tod und Auferweckung Jesu begonnen hatte. Sie erfuhren sich hier . . . im Bund mit Gott stehend (nach Jer 31,31–34 . . . oder Joel 2,28–32, vgl. Apg 2,17–21)" (703). Daraus entwickelte sich das Bewußtsein, Volk Gottes der Endzeit, das eschatologische Zwölfstämmevolk, das Volk des Neuen Bundes zu sein (703). Diese Überzeugung führte dann zum Osterkerygma, soteriologischen Deutung des Todes Jesu und des Abendmahls, zum Zwölferkreis, zur Taufe als eschatol. Versiegelungsritus, zur gegliederten Kirche.

Dabei wuchs Simon die Rolle des Petros, des Fundaments, des Osterkerygmas und des Glaubens der Urkirche aufgrund der Ersterscheinung Christi nach 1 Kor 15,5 a zu (771). Dies geschah unter Führung des Heiligen Geistes. Dazu kam Paulus aufgrund des letztlich nicht ganz aufhellbaren Erlebnisses vor Damaskus, der aufgrund seiner Erfahrung und Führung durch den Geist Gottes die Bindung an das gesetzliche Judentum überwand und zur Weltkirche aus Juden und Heiden in der Freiheit des Glaubens führte. (783ff).

Überblickt man den Gesamtentwurf, dann gewinnt man den Eindruck, Jesus von Nazaret bilde – im abgeschwächten Sinne Bultmanns – die Voraussetzung, nicht den Grund der Kirche. Theologisch schöpferisch im Sinne theologischer und soteriologischer Deutung des Jesus-

ereignisses war – unter der Führung des Geistes Gottes – die nachösterliche Kirche. Der entscheidend Handelnde blieb in allen Phasen der Bewegung und ihrer Faktoren, die zur Kirche führten, Gott selbst. Insofern kann man nicht nur vom Wunder Jesu, sondern mindestens gleichberechtigt vom Wunder der Kirche sprechen als einem schöpferischen Neueinsatz des Heilshandelns Gottes nach dem auch Jesus selbst rätselhaft gebliebenen Scheitern seines Wirkens im Tode. Diesem Eindruck widersprechen aber die ntl Zeugnisse in ihrer Gesamtheit auf entschiedene Weise.

Müßte man nicht nach dem Grundsatz der Originalität auch die Idee des stellvertretenden Sühnetodes und der Gründung des Gottesvolkes des Neuen Bundes auf Jesus selbst zurückführen? Und ist die präexistente Gottes-Sohn-Christologie eines Paulus überhaupt denkbar bei dem Jesusbild A. Kolpings? Wo könnte denn eine solche qualitativ neue Christologie überhaupt anders ansetzen als bei Jesus selbst?

Insofern zeigt sich, daß diese mit ungeheuerem Fleiß und großer Akribie entfaltete theologische Fundamentalhistorie der Urkirche als Grundlage der kath. Kirche sich einer bestimmten theologischen und exegetischen Vorentscheidung verdankt. Von den exegetischen Hauptgewährsleuten her kann man vielleicht von einer „Freiburger Schule" sprechen. Daneben gibt es aber ebenso ernst zu nehmende exegetische, historische und christologische Gegenpositionen (z. B. Schürmann und R. Schnackenburg, um allein kath. Exegeten zu nennen).

Zuletzt soll nicht vergessen werden, diesen Entwurf als bedeutendes Werk herauszustellen, sowohl was die Beherrschung des exegetischen Materials und der heutigen Fragestellungen, die saubere Auswertung der breit herangezogenen Literatur, die Differenziertheit der einzelnen methodischen Schritte und die Kraft der theologischen Gesamtkonzeption betrifft. Dieses gut lesbare, historisch und theologisch sehr anregende Werk setzt auf jeden Fall einen Markstein in der kath. Fundamentaltheologie und wird zu weiteren Entwürfen ähnlich exegesefreundlicher und biblisch kompetenter Art herausfordern.

Passau Otto Knoch

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 20: Richard **Schaeffler: Wissenschaftstheorie und Theologie.** Günter **Altner: Technisch-wissenschaftliche Welt und Schöpfung.** Franz **Böckle**/August Wilhelm von **Eiff: Wissenschaft und Ethos.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1982). 152 S. geb. DM 28.50

Dieser Bd der neuen Reihe ist dem Wissenschaftsproblem gewidmet. Von den drei Beiträgen füllt der erste von R. Schaeffler, „Wissenschaftstheorie und Theologie", mehr als die Hälfte des Buches und dominiert auch in sachlicher Hinsicht. Der Vf. hat seinem Beitrag diesen Titel mit Bedacht gegeben: Es geht ihm nicht um das Selbstverständnis der Theologie als Wissenschaft. Ausgangspunkt ist ihm vielmehr die Wissenschaftstheorie als ein außerhalb der Theologie entstandener Zweig der Philosophie. Gleichwohl sind die Ausführungen vom Interesse der Theologie an der Wissenschaftstheorie geleitet. Mehr noch: Es soll gezeigt werden, daß es von beiden Seiten her (Theologie und Wissenschaftstheorie) auf die jeweils andere nachweislich intensive Einwirkungen gegeben hat. „So hat das ‚und' im Titel ‚Wissenschaftstheorie und Theologie' die Beudeutung, eine spannungsreiche, dialektisch vorantreibende wechselseitige Implikation auszudrücken" (79).

Die im großen Zusammenhang wie auch im Detail äußerst informativen, teilweise originellen und mitunter geradezu spannenden Ausführungen weisen zunächst auf, daß sowohl eine „defensiv apologetische" Behandlung des Themas (Argumentation seitens der Theologie, daß sie die von der Wissenschaftstheorie aufgestellten Forderungen immer schon erfüllt habe oder doch künftig erfüllen könne) als auch eine „offensiv apologetische" (Ablehnung der Verfahren und Ergebnisse der Wissenschaftstheorie als für die Theologie nicht zutreffend) nicht befriedigen können. Neue Prämissen (die von der Variablität von Wissenschaftstheorie und von Theologie besonders) ermöglichen Schaeffler den Gang seiner Untersuchung, die sich dann ganz der einen Richtung der wechselseitigen Einflüsse widmet. Dementsprechend trägt der Hauptteil die Überschrift: „Die Theologie als vorantreibendes Moment in der Geschichte der Wissenschaftsideen."

Dieser Teil wird dann in fünf Schritten entfaltet, die sowohl eine historische als auch eine sachlich bedingte Abfolge bezeichnen. Es ist besonders reizvoll zu sehen, wie dem Vf. gelingt, beides zu verbinden. Er geht in einem ersten Schritt von der Vernunftkritik Kants aus, deren religiös-christlicher Hintergrund nicht zu bestreiten ist. Seine Idee einer Selbstgesetzgebung der Vernunft hatte allerdings folgenschwere Konsequenzen für das Verhältnis von Wissenschaft und christlichem Glauben – brachte sie in Gegensatz. Gerade aufgrund der theologischen Kritik am Autonomieanspruch der Vernunft konnte eine neue regulative Idee von Wissenschaft entwickelt werden: „Wissenschaft wird nun verstanden als dialektische Bewegung, in welcher die Gestalt der Vernunft sich am ‚Widerstand' unverständlich erscheinender Phänomene entwickelt, um sich dann in der Rückschau historisch-genetisch zu begreifen" (32). Die Dialektik von Vernunft und Gegenstand wird dann an den beiden Beispielen von J. G. Fichte und G.W.F. Hegel konkretisiert. Fichte wird als Vater aller Theologie gedeutet, die sich an einem transzendentalphilosophischen Wissenschaftsideal orientiert. Hegel hat mit seiner Akzentuierung der Geschichte als Realprozeß und dessen Vermittlung mit dem Bewußtseinsprozeß der Theologie den bleibenden Auftrag gegeben, sich auch bei dogmatischer Systembildung um historische Form zu bemühen. Die Ausführungen zum Hermeneutischen Ansatz und zur Sprachanalyse als wissenschaftstheoretischer Grundlagendisziplin widmen sich Zusammenhängen, die eher geläufig sein dürften, da heute relativ viel darüber gearbeitet wird. Das mindert aber nicht ihren Wert.

Gegen Ende formuliert Sch. noch einmal die besondere Chance der Theologie im Kontext der Weiterentwicklung der Idee, des Wissens und der Wissenschaft. Sie basiert darauf, „daß sie im Laufe ihrer eigenen Geschichte gelern hat, in besonders fruchtbarer Weise auf die Grenze des Wissens (auch ihres eigenen) und auf die Grenzen der Wissenschaft (auch auf die Grenzen ihrer eigenen wissenschaftlichen Verfahren) zu reflektieren" (78). Weiter durchdacht, beinhaltet sie, daß die Theologie ermutigt und befähigt wird, „Partizipation an der universalen Kommunikationsgemeinschaft der heutigen Welt-Gesellschaft nicht abseits von den konkreten Sprachhandlungen einer konkreten Glaubensgemeinschaft zu suchen, sondern als Antizipation der ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft' inmitten der konkreten Sprach- und Handlungsgemeinschaft der Kirche".

Angemerkt sei noch, daß der Beitrag Sch.s gemäß seinem Selbstverständnis vor allem für die Fundamentaltheologie bedeutsam ist.

Der zweite, kürzere Beitrag des Koblenzer Theologen und Biologen G. Altner, „Technisch-wisschenschaftliche Welt und Schöpfung", kreist zunächst um die Ambivalenz des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes, verweist auf die Gründe vor allem in der cartesianischen Wissenschaftstradition und bespricht dann (sehr differenziert) die in der Bibel grundgelegte, christliche Schöpfungsverantwortung und ihre eher zögernde Handhabung in der Geschichte. Sehr anregend sind die abschließenden „Konturen und Postulate christlicher Schöpfungsverantwortung", vor allem die Forderungen, die sich an die Adresse der konkreten Kirchengemeinde vor Ort richten (112).

Der den Bd beschließende Beitrag von F. Böckle und A. W. Eiff, „Wissenschaft und Ethos", möchte kritisch das Verhältnis von Naturwissenschaft und Ethik an drei konkreten Problemfelern aufzeigen: Genetische Forschung, extrakorporale Befruchtung und pränatale Diagnose, experimentelle klinische Forschung. Diese Beiträge sind gerade für die aktuellen Diskussionen über jene Probleme äußerst hilfreich.

Marburg Harald Wagner

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. Teilbd 25: Thomas **Luckmann**/Heinrich **Döring**/Paul M. **Zulehner: Anonymität und persönliche Identität.** Edward **Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube.** Bernhard **Casper: Alltagserfahrung und Frömmigkeit.** F. X. **Kaufmann**/Günter **Stachel: Religiöse Sozialisation.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 168 S. geb. DM 28.50

Dieser Bd, der sich mit dem großen Themenfeld Identität – Glaube im Alltag – religiöse Sozialisation befaßt, enthält gewissermaßen als Hinführung einen Beitrag von Th. Luckmann / H. Döring / P. M. Zulehner: „Anonymität und persönliche Identität". Sehr hilfreich ist angesichts heutiger Begriffsverwirrung bereits die Bestimmung dessen, was Identität beim Menschen eigentlich bedeutet, und wie sie bestimmte phylogenetische und historische Strukturen voraussetzt. Wichtig für das weitere ist das Ergebnis, daß sich persönliche Identität weniger genetisch als vielmehr von „außen" entwickelt. Dementsprechend sind Weltauffassung und Sozialstrukturen eminent wichtig. Letzteres wird an der Identitätsbildung in verschiedenen (archaischen und modernen) Gesellschaften verdeutlicht. Die moderne Gesellschaft ist in spezialisierte, funktionalisierte Institutionsbereiche auseinandergefallen, was eine zunehmende Anonymisierung (durch die vordefinierten Rollenvorrichtungen) und damit eine Relativierung der persönlichen Identität im Gefolge hat. Die Bezugswelt der Sinnzusammenhänge ist ebenfalls anonymisiert. Das zeigt sich u. a. in inhaltsarmen Begriffen wie Toleranz, Rationalität, Pluralismus usw. Um so wichtiger ist heute – und das hat natürlich Konsequenzen für

das Christentum in der modernen Gesellschaft – die Primärsozialisation. In einem zweiten, mehr theologischen Teil wird aufzuzeigen versucht, „wie nach dem eigenen Selbstverständnis, Auftrag und Anspruch die christlichen Kirchen zur Identitätsproduktion des Menschen beitragen können. Dies tun sie, indem sie den Menschen ein von Jesus Christus herkommendes ‚Lebenswissen' zugänglich machen, glaubwürdig erhalten sowie beim Vorgang der Übernahme als auch beim Erhalten dieses ‚Lebenswissens' behilflich sind" (24). Dieses „Lebenswissen" Jesu wird dann im einzelnen als neue Weltsicht und „neuer Lebensstil" gedeutet. Fundamentaltheologisch besonders bedeutsam ist dann die Beschreibung der Kirche als Plausibilitätsstruktur jesuanischen Lebenswissens, im Ansatz eine zeitgemäße Formulierung der früheren Demonstratio Catholica. Kirche kann den Menschen in seiner Personwerdung unterstützen und begleiten und damit an der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion mitwirken. Damit zeigt sich, in welch hohem Maße Kirche an persönlicher Identität mitwirken und in dieser „regelnd-integrierend-stabilisierenden Funktion", (36) zugleich ihre Glaubwürdigkeit erweisen kann.

Der Freiburger Religionsphilosoph B. Caper bedenkt im zweiten Beitrag „Alltagserfahrung und Frömmigkeit", diese beiden Gegebenheiten (unter vor allem philosophischen Gesichtspunkten) zunächst je für sich. Erstere erscheint einerseits in ihrer Unentrinnbarkeit, Zeitlichkeit und Routinehaftigkeit zunächst wie ein großes Hindernis für Frömmigkeit, kann aber doch auch (vgl. P. L. Berger) auf Spuren des „ganz Anderen" hin durchsichtig gemacht werden. Frömmigkeit hat ihren Platz nirgendwo anders als in der Alltagserfahrung. Gerade christliche Frömmigkeit kann sich in der Erfahrung des Alltags entfalten, indem sie die endlichen Dinge in ihrer Korrelation zu Gott begreift, von daher zu Dankbarkeit kommt usw. Gleichwohl gibt es eine bleibende Spannung zwischen Alltagserfahrung und christlicher Frömmigkeit, weshalb der Christ „immer auch nicht Nicht – Zeitgenosse unter seinen Zeitgenossen" (68) ist.

Mit ganz besonderem Interesse liest man den Beitrag von E. Schillebeeckx über „Erfahrung und Glaube", handelt es sich doch um ein theologisch besonders aktuelles Thema, zu dem sich der holländische Dominikaner mehrfach geäußert hat. In der Tat liegt hier eine komprimierte, wohl auch für den Nichttheologen gut lesbare Zusammenfassung seiner anderswo breit dargelegten Gedanken vor. Grundtenor ist, die christliche Offenbarung bzw. den Glauben mit der Erfahrungskategorie zu vermitteln. So zeigt die Struktur von Glaubenserfahrungen auf, daß „Glaube aus dem Hören" und „Glaube aufgrund von Erfahrung" kein Gegensatz sind: Die alltägliche, menschliche Lebenserfahrung ist das Lebensmilieu des christlichen Glaubens. Auch bei der (unverzichtbaren und selbstverständlichen) Rückkoppelung an den apostolischen Glauben, wie er vor allem im NT bezeugt ist, muß man sich darüber im klaren sein, daß man es dort ebenfalls mit Erfahrungen zu tun hat. „Christlicher Glauben gründet also in erster Linie auf der historischen Vermittlung von Glaubenserfahrungen anderer, die Jesus nachgefolgt sind" (84). In einem weiteren Teil analysiert der Vf. die Autorität christlicher Glaubenserfahrungen im Rahmen der Strukturen der Autorität von Erfahrungen überhaupt. Fast für sich allein gelesen werden kann der vorletzte Teil, wo es um die Erfahrung von Sinn, Wahrheit (auch als Praxis! vgl. das Problem Orthodoxie/Orthopraxie!) und Wirklichkeit überhaupt geht. Anmerkungen zu den Möglichkeiten (und „Unmöglichkeiten") von Glaubenserfahrungen in der heutigen Gesellschaft runden den schönen Beitrag ab.

Im letzten Teil des Buches schreiben F.-X. Kaufmann und G. Stachel über „Religiöse Sozialisation". Sie stellen diese zuerst in der ganzen Breite ihrer Problematik vor (Wandlung der Stellung der Kirche und dementsprechend Wandlung der Bedingungen religiöser Sozialisation; Ende des „Katholizismus" als Milieu usw.). Dann werden die konkreten Vollzüge religiöser Sozialisation behandelt: Familie, Kindergarten, Religionsunterricht usw. Die trotz knappem Raum recht umfassend informierenden Einzelabschnitte, deren Gediegenheit bei der Kompetenz der Vf. von vornherein angenommen werden konnte, münden in einem „Blick in die Zukunft". Die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die akzeptierte Plausibilität kirchlicher Deutungsmuster sind heute ungünstiger als früher. Aber auf der Basis von Erfahrungen, die Menschen mit Christen machen, kann es zu Personidentifikationen kommen und damit zu religiöser Sozialisation als motivkräftiger Tradierung des Christentums. Solche Personalindentifikationen sind auch heute ohne den Rahmen dauerhafter Sozialbindungen (Kirche, wenn auch vielfach in neuer Gestalt) nicht möglich.

Insgesamt fällt dem Rez. auf, daß es in diesem Bd der Reihe besonders gut gelungen ist, die einzelnen Beiträge und die darin behandelten Themen aufeinander zu beziehen. Glaube im Alltag, Erfahrungen des einzelnen und der Gemeinschaft, religiöse Sozialisation usw. – das alles sind wichtige Elemente für eine erneuerte Ekklesiologie, die uns zwanzig Jahre nach dem Konzil nottut.

Marburg Harald Wagner

Biesenbach, Hans: **Zur Logik der moralischen Argumentation.** Die Theorie Richard M. Hares und die Entwicklung der Analytischen Ethik. – Düsseldorf: Patmos (1982). 342S. Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung Bd 9)

Der Autor formuliert im Vorwort (13) das Ziel seiner Arbeit über die Theorie R. M. Hares so:

„Diese Arbeit hat zum Ziel, die in den englischsprachigen Ländern in den letzten fünfzig Jahren weitverbreitete und vieldiskutierte Moralphilosophie vor einem theologischen Publikum kritisch darzustellen, wobei die Möglichkeit ihrer Relevanz für eine theologische Ethik das erkenntnisleitende Interesse weckte."

Tatsächlich ist von dem Beitrag der Analytischen Philosophie zu Fragen der Ethik im deutschen Sprachraum verhältnismäßig spät Notiz genommen worden. Das erklärt sich außer der für kontinentaleuropäisches Empfinden etwas fremden Art des Philosophierens im angelsächsischen Bereich aus der „Verbindung der analytischen Ethik zum Logischen Empirismus oder Positivismus ... und das, obwohl die analytische Ethik mit den Thesen des Logischen Empirismus zur Ethik kaum noch etwas gemein hat" (50). Eine Einführung in die analytische Ethik, wie B. sie in seiner Diss. bietet, dürfte deshalb für solche, die sich mit theologischer oder philosophischer Ethik befassen, wertvoll sein. Wer sich mit den Werken der analytischen Ethik nicht selbst näher befassen kann, findet hier eine gute Information; wer sich gründlicher darin vertiefen will, eine gute Einführung. Diesen beiden Zielsetzungen entspricht offenbar auch die Genese der Arbeit (vgl. 16 Anm. 10). Eine große Hilfe kann für viele das Literaturverzeichnis sein. B. gibt nicht nur die meist englischsprachigen Titel mit den Übersetzungen (falls vorhanden) an; bei Büchern und Aufsätzen, die mehrfach erschienen sind, gibt er alle Publikationsorte bzw. Wiederabdruckstellen an; damit erspart er manch anderem ein zeitraubendes Suchen.

Inhaltlich konzentriert sich B. auf den universalen Präskriptivismus Hares, dessen zwei Standartwerke „Die Sprache der Moral" und „Freiheit und Vernunft" bekanntlich auch in deutscher Übersetzung vorliegen. Die Konzentration auf Hare dürfte angesichts der Bedeutung dieses Autors und der Resonanz, die er gefunden hat, gerechtfertigt sein.

Um Anliegen und Position Hares besser verständlich zu machen, zeichnet B. zunächst die Entwicklung der analytischen Ethik in groben Zügen nach, ausgehend von G. E. Moore und seiner Kritik des „naturalistischen Fehlschlusses". Hatte schon Hume in einer vielbeachteten Äußerung deutlich gemacht, daß man aus faktischen Feststellungen kein Verpflichtungsurteil, aus einem Sein kein Sollen („no Ought from an Is") ableiten kann, so befaßt G. E. Moore sich ausgiebig mit diesem Problem vor allem anhand seiner Untersuchung der Bedeutung des Wortes ‚gut'. Wer die Eigenschaft ‚gut' mit bestimmten deskriptiven (‚natürlichen') Merkmalen identifiziert, begeht den naturalistischen Fehlschluß.

Daß aus faktischen Feststellungen kein Verpflichtungsurteil abzuleiten ist, gilt auch für metaphysische Tatsachenurteile. B. bemerkt mit Recht, daß damit ein theonomer Moralpositivismus, wie ihn Euthyphron in Platons gleichnamigem Dialog vertritt, als unhaltbar erwiesen ist. Wenn er dann aber äußert (36), hier liege ein „unlösbarer Zirkel" vor, mit dem sich die theologische Ethik viel zu wenig beschäftige, übersieht er wohl, daß seit Platon dieser Moralpositivismus längst erledigt ist und praktisch kein Theologe ihn ernsthaft und konsequent vertritt; andersklingende Äußerungen haben paränetischen Charakter. Allerdings müßten theologische Ethiker ihre Ablehnung des Moralpositivismus den philosophischen Kollegen wohl ausdrücklicher deutlich machen; diese setzen nämlich häufig stillschweigend voraus, Theologen verträten einen solchen Moralpositivismus.

War Moore noch der Meinung, Werturteile beruhten auf einer unmittelbaren Einsicht, seien also wahrheitsfähig, sieht der Emotivismus, den B. anschließend darlegt, in ethischen Äußerungen kein Erkenntnisurteil, sondern den Ausdruck eines subjektiven Gefühls der Billigung bzw. Mißbilligung. Damit ist die Möglichkeit einer rationalen Argumentation in Fragen der Moral radikal geleugnet. Allerdings hat bereits der Emotivist Ch. L. Stevenson, auf den B. zu Recht etwas ausführlicher eingeht, eine wichtige Modifikation angebracht: er unterscheidet Nicht-Übereinstimmung über faktische Fragen („disagreement in belief") und über Wertfragen („disagreement in attitude") und weist nach, daß viele moralische Differenzen auf unterschiedlichen Auffassungen in den ethisch relevanten Tatsachenfragen beruhen, über die man miteinander diskutieren kann. Stevenson gibt damit der rationalen Argumentation in der Ethik wieder Raum, allerdings nur, soweit relevante faktische Fragen zur Diskussion stehen.

B. macht an dieser Stelle eine wichtige methodische Bemerkung, von der man wünschte, daß viele sie sich zu Herzen nähmen. Er verzichtet auf eine

Übersetzung der Termini „disagreement in belief" und „disagreement in attitude": „Damit wird deutlich, daß sie nicht zur freien Assoziation aufrufen, sondern der Erklärung bedürfen" (56). Auch wo man etwa über ‚Gesinnungsethik', ‚Deontologie', ‚autonome Moral' diskutiert, darf man die Bedeutung nicht assoziieren oder aus der Etymologie ableiten, sondern muß nachschauen, was der jeweilige Autor darunter versteht. Würde man „disagreement in belief' mit Nicht-Übereinstimmung in Glaubens- (oder Überzeugungs-)sachen übersetzen, verstände der deutsche Leser wohl spontan das Gegenteil des tatsächlich Gemeinten: Tatsachenfragen sind für ihn niemals ‚Glaubens'-sachen.

Wie an diesem Beispiel demonstriert, zeichnet sich B.s Arbeit durch sprachliche Präzision und große Sorgfalt in der Darstellung aus. Er macht das Anliegen der jeweiligen Autoren deutlich, erläutert besonders natürlich die Position Hares, prüft auch sorgfältig die an Hare geäußerte Kritik, die er häufig als unbegründet erweisen kann. Hin und wieder fällt er allerdings auch Urteile, die eher im Sinn des von Hare (und B.) zurückgewiesenen Emotivismus zu deuten wären. Gegen K. Baier, der die Moralphilosophie auf Moralsoziologie reduziere (die Berechtigung dieses Vorwurfs sei dahingestellt), äußert B., Baier bleibe „dem Konformismus der austro-amerikanischen Mittelstandsideologie verhaftet" (238). Zum einen sind solche genetischen (ideologiekritischen) Erläuterungen immer mit Vorsicht zu genießen, zweitens sollte B. bedenken, daß die ethische Praxis eines Menschen oft besser ist als seine Theorie (und umgekehrt).

Man hat den Eindruck, daß B. sich weitgehend als „Einzelkämpfer" in die analytische Ethik eingearbeitet hat. Bedenkt man, daß auch manchem renommierten Autor das Milieu der angelsächsischen und speziell der analytischen Ethik trotz redlichen Bemühens einigermaßen fremd bleibt, verdient B.s Eigenleistung höchsten Respekt. Bei dieser Genese der Arbeit dürfte aber auch nicht überraschen, daß einige Korrekturen anzubringen sind; diese betreffen weniger B.s Darstellung Hares in den zentralen Punkten, sondern das Umfeld, das Koordinatensystem, in das Hares Position einzuordnen ist.

Hare schreibt im Vorwort seines Buches „The Language of Morals": „Ethics, as I conceive it, is the logical study of the language of morals". Was Hare hier ‚ethics' nennt, bezeichnet man üblicherweise als ‚Metaethik' im Gegensatz zur normativen Ethik (die Hare ‚morals' nennt). Hare befaßt sich in dem genannten Buch also nicht mit Fragen normativer Ethik (etwa ob Polygamie sittlich erlaubt sei), sondern mit der Bedeutung moralischer Wörter (good, right, ought) und der Logik moralischer Sprache. Moralische Aussagen sind nicht, wie der Deskriptivismus (eine Position, die B. in seinem letzten Kap. bespricht) meint, Beschreibung von Tatsachen (etwa daß ich eine bestimmte Handlung billige oder mißbillige), sie sind vorschreibende, präskriptive Rede, als deren Grundformen Hare Imperative und Werturteile nennt. Durch Analyse indikativischer und imperativischer Aussagen macht Hare deutlich, daß man aus einer indikativischen Aussage logisch keinen Imperativ ableiten kann. Gemeinsam ist Indikativen und Imperativen derselbe Bezugssachverhalt (von Hare „Phrastik" genannt); unterschieden sind sie in dem Bedeutungselement („Neustik"), das den jeweiligen Modus ausmacht (B. macht hier (116f) einen bemerkenswerten Modifikationsvorschlag: danach hätte nur der Imperativ ein besonderes Neustik, jeder Imperativ enthielte dann einen kompletten Indikativ.) Da in indikativischen Prämissen das Neustik des Imperativs fehlt, kann ein Imperativ nur da gefolgert werden, wo mindestens eine Prämisse imperativisch ist. Bezüglich der Werturteile macht Hare (wie vor ihm schon W. D. Ross) deutlich, daß jedes Werturteil ein deskriptives Element enthält. Zwei Gegenstände können einander in jeder Hinsicht gleichen, außer daß der eine gelb und der andere blau ist. Aber wo zwei Gegenstände in allen deskriptiven Merkmalen gleich sind, kann man nicht sagen, der eine sei gut und der andere schlecht. Die unterschiedliche Bewertung setzt einen Unterschied im deskriptiven Bereich voraus.

Wegen dieses deskriptiven Elementes haben Werturteile die logische Eigenschaft der Universalisierbarkeit, mit der sich Hare vor allem in seinem zweiten Buch „Freedom and Reason" befaßt. Wer eine Sache auf Grund eines bestimmten Merkmals gut nennt, muß alles, was dies deskriptive Merkmal hat, in dieser Hinsicht als gut bewerten. Wer eine bestimmte Handlung als sittlich falsch bezeichnet, muß jede Handlung, die dieser relevant gleicht, ebenfalls als sittlich falsch verurteilen. Indem ich eine bestimmte Handlungsweise als sittlich richtig, als gesollt bezeichne, lege ich mich eo ipso auf ein ethisches Prinzip fest und muß jede relevant ähnliche Handlung als gesollt bezeichnen. Die Universalisierbarkeit bedeutet aber noch kein hinreichendes Kriterium für die sittliche Richtigkeit von Handlungen. Nur soviel steht fest: Handlungen, die den Test der Universalisierbarkeit nicht bestehen, sind mit Sicherheit sittlich falsch. Hare macht das deutlich an einem der Bibel entlehnten Beispiel, dem Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35): Der Knecht, der von seinem Herrn den Erlaß der Schuld erwartet, muß dies Verhalten auch von sich selbst gegenüber seinem eigenen Schuldner fordern. Hare macht mit seinem Prinzip der Universalisierbarkeit also den Sinn der Goldenen Regel deutlich als notwendiges, aber nicht zureichendes Kritierium sittlich richtigen Handelns.

An dieser Stelle ist auf die ‚Neutralität' der Metaethik Hares einzugehen, der B. einen eigenen Exkurs (199–206) widmet; diese Neutralität macht Hares Metaethik nach B. auch für die Theologie verträglich. (Ähnlich auch K. P. Carlon, R. M. Hare and Moral Theology, in: Louvain Studies 8, 1980, 30–46; Carlon hat in Löwen 1980 eine Diss. verfaßt zum Thema „An Analysis of the Ethical Theory of R. M. Hare and a Defence of its Compatibility with Roman Catholic Moral Theology") Was diese Neutralität bedeutet und was sie impliziert, wird nun m. E. bei B. nicht ganz deutlich. Wie angedeutet, ist die Methaethik Hares zunächst neutral gegenüber Einzelforderungen normativer Ethik und auch bezüglich der Kriterien des sittlich Richtigen, also bezüglich der ethischen Normierungstheorie (teleologisch oder deontologisch). Das gilt prinzipiell für jede Metaethik, die es qua Metaethik mit ‚second-order-questions' zu tun hat, mit Fragen also, die den Fragen normativer Ethik logisch vorausliegen, vom ordo cognoscendi her aber Fragen zweiter Ordnung sind. Hares Metaethik ist aber auch insofern neutral, als sie nur die Logik der moralischen Sprache untersucht. Das Prinzip der Universalisierbarkeit ergibt sich für Hare aus der Logik der moralischen Wertungswörter, es ist deshalb ein logisches, nicht ein normatives Prinzip. Hares Metaethik ist neutral also nicht nur gegenüber dem Inhalt der sittlichen Forderung (mit dem sich die normative Ethik befaßt), sondern auch gegenüber deren Verpflichtungscharakter. W e n n jemand die moralischen Wertungswörter ‚gut', ‚richtig', ‚sollte' gebraucht, muß er sie gemäß ihren logischen Eigenschaften gebrauchen, d. h. die entsprechenden Urteile universalisieren. Aber niemand ist verpflichtet, diese Wörter zu gebrauchen, d. h. sich auf das Spiel Moral einzulassen. Wer sich sittlicher Urteile enthält, kommt gar nicht in die Verlegenheit, den Standpunkt der Moral einnehmen zu müssen. Ob jemand diesen Standpunkt einnimmt, die Liebe übt und nicht die Selbstsucht, ist damit Sache seiner eigenen souveränen Entscheidung, und zwar in dem Sinn, daß die Alternative zwischen einem Verhalten gemäß und einem Verhalten entgegen der Universalisierbarkeit erst durch diese Entscheidung des Menschen sittlich qualifiziert wird (Dezisionismus). Der Mensch vernimmt nicht eine an ihn gerichtete, ihm also vorgegebene sittliche Forderung, er selbst ist Urheber dieser Verpflichtung und macht sich kraft eigener Entscheidung zum moralischen Subjekt. Wer sich allerdings gegen den Standpunkt der Moral entscheidet, dessen Verhalten kann von diesem Standpunkt auch nicht bewertet werden; er handelt schlicht nichtmoralisch, aber nicht unmoralisch, schlecht, böse. Nach Hare gibt es also im eigentlichen Sinn keine Bosheit, keine Sünde, keine Schuld (vgl. dazu B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 64–76). Die Autonomie des Subjekts nach Hare ist damit von anderer Art als bei Kant, für den die kategorische Forderung sittlicher Güte dem Menschen vorgegeben ist; das ist gegen Hare (und B. 163) zu betonen. Dem Dezisionisten ist nun aber nicht etwa gleichgültig, wie die Menschen sich entscheiden. Hare plädiert natürlich für den Standpunkt der Moral, und geht davon aus, daß der Mensch diesen Standpunkt einnehmen will. Und auch für den Dezisionisten ist die einmal getroffene Entscheidung zur Moralität definitiv und unbedingt. Er kann lediglich dem, der sich anders entscheidet, keine moralischen Vorwürfe machen.

Die Neutralität der Metaethik qua Sprachanalyse macht sie noch nicht theologisch verträglich. Daß außerdem eine dezisonistische Position gar nicht so unbedingt neutral ist, wird bei J. L. Mackie deutlich; er schreibt in seiner Ethik (dt.: Stuttgart 1981, 39): „Die gewöhnliche moralische Sprache erhebt den Anspruch auf Objektivität sittlicher Werte genau in dem Sinn, wie ich sie bestreite." Mackie hält also am Dezisonismus im Widerspruch zum Ergebnis seiner Sprachanalyse fest. Mackie bemerkt auch die theologische Unverträglichkeit seiner Position; deshalb rät er denen, die in Gegensatz zu ihm auf theistischer Basis stehen, seine Argumente hypothetisch zu lesen, „als einen Beitrag, inwieweit sich die Moral ohne Rückgriff auf Gott verstehen läßt, d. h. was sich über sie aussagen läßt, wenn man den religiösen Glauben letztlich aufgibt" (a.a.O. 57f).

Hare selbst würde solche Konsequenzen vermutlich nicht anerkennen (immerhin bekennt er sich als Christ). Das liegt wohl daran, daß er seine Theorie nicht in Opposition zum Kognitivismus, sondern zum Emotivismus und Naturalismus entwickelt. In dieser Frontstellung, in der Betonung des Unterschieds zwischen Tatsachenurteilen und Wert-

urteilen, kann sich ihm der Theologie durchaus anschließen und dabei Kognitivist bleiben. Mit der Alternative des Kognitivismus macht Hare seinen Leser allerdings nicht bekannt; insofern kommt diese Position auch bei B. nicht in den Blick.

Statt ‚Kognitivismus' spricht man auch von ‚Intuitionismus'. In seinem Exkurs „Intuitionistische Ethik nach Moore" (24–26) scheint B. zu übversehen, daß ‚Intuitionismus' für zwei gänzlich verschiedene Theorien steht, wie etwa J. Harrison betont (The Encyclopedia of Philosophy, ed P. Edwards, III 72, s. v. „Ethical Objektivism"): für ihn ist es „the name of an epistemological theory about the nature of moral judgments and the manner of our coming to know them. Sometimes, however, intuitionism ist the name of a moral theory, according to which there are a number of moral rules, all of them obligatory or with some tendency to be obligatory independently of the goodness or badness of the consequences of our acting on them. There is no logical connection between the two theories." G. E. Moore ist Intuitionist im ersten (metaethischen) Sinn des Wortes, insofern sittliche Urteile für ihn Sache der Erkenntnis sind. W. D. Ross etwa ist Intuitionist im ersten und zweiten Sinn (im Sinn normativer Ethik). Ross ist nämlich Deontologe, und Intuitionismus im zweiten Sinn meint eine deontologische Normierungstheorie; Moore dagegen ist Teleologe. Diesen Unterschied sieht zwar auch B., er erläutert aber (25): „Handlungen beurteilt man teleologisch nach ihren Folgen, Personen aber deontologisch nach ihrem Motiv." Das ist nun schlicht falsch. Beide Termini, Teleologie und Deontologie, bezeichnen einander entgegengesetzte Richtungen normativer Ethik, d. h. der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Als Paradigma eines Deontologen fungiert bei B. unglücklicherweise Kant (229f). Kant ist zwar Deontologe; nur wird man bei Kant leider nicht auf den Unterschied zwischen einer deontologischen Bestimmung des sittlich Richtigen und der kategorischen Forderung sittlicher Güte hingewiesen, obwohl Kant immerhin deutlich zwischen sittlicher Güte (Moralität) und sittlicher Richtigkeit (Legalität) unterscheidet. Diesen Unterschied hat B. allerdings nicht deutlich erkannt; andernfalls könnte er wohl nicht behaupten (25 Anm. 21), der Protestantismus favorisiere im Gegensatz zum Katholizismus (wegen der Rechtfertigungslehre) den Deontologismus. (Da der Deontologismus für viele nach Gesetzlichkeit und Kasuistik riecht, dürften Protestanten spontan eher geneigt sein, das Gegenteil zu behaupten.) In Wirklichkeit ist die Rechtfertigungslehre zwar nicht metaethisch neutral; wenn der Dezisionismus recht hätte, gäbe es keine zu rechtfertigenden Sünder. In Fragen des sitttlich Richtigen, speziell auch bezüglich der ethischen Normierungstheorie (teleologisch – deontologisch) ist sie dagegen wirklich neutral, wie etwa W. Härle und E. Herms (Rechtfertigung, Göttingen 1979, 164–166) deutlich machen. Hier geht es um die Erkenntnis der sittlich richtigen Tat, dort um die Frage, wie man ein gerechtfertigter (guter) Mensch wird, also um Fragen der Realisierung sittlicher Güte.

B. betont im Vorwort seines Buches (13): „Eine ausgearbeitete theologische Nutzanwendung . . . kann und will ich nicht leisten." Das wäre in der Tat auch ein Lebenswerk. Die vorgetragene Kritik wollte eine solche „Nutzanwendung" auch keineswegs fordern. Es sollte nur deutlich werden, daß die wenigen Ansätze einer solchen Nutzanwendung, wie man sie vor allem in den abschließenden Thesen (261–272) findet, zum Teil den Leser auf eine falsche Fährte führen können. Auf jeden Fall aber zeigt die Arbeit von B., wie sehr es sich auch für den Theologen lohnt, sich mit Hare zu befassen und auseinanderzusetzen.

Münster Werner Wolbert

Utz Arthur F.: **Die marxistische Wirtschaftsphilosophie,** Bonn, Scientia Humana Institut 1982, 246 S. (Veröffentlichungen der Internationalen Stiftung Humanum).

Mit Joh. Messner und dem (1963) verstorbenen Gundlach S. J. gehört Utz zu den führenden Sozialphilosophen im Raum der auf dem Boden des Philosophia Perennis aufbauenden Sozialphilosophie. Dem hier zu rezensierenden Werk von U. kann man wissenschaftlich nur höchstes Lob spenden und ihm bei Theoretikern und Praktikern, vor allem Politikern und Seelsorgern weiteste Verbreitung wünschen. Mit Recht bleibt U. nicht stehen bei den Vorwürfen „Kollektivismus", „Marxismus", „materialistische Geschichtsauffassung" und dgl., sondern er sucht richtigerweise das Fundament der marxistischen wirtschaftlichen Handlungsauffassung und deren ontologisch-anthropologisches Fundament offenzulegen und einer realistisch kritischen Prüfung zu unterziehen. Diese Methode verdient Lob! In einer Zeit, wo man nun auch im katholischen Sozialdenken immer mehr sich der pragmatisch-historischen Kritik der sozialen Erscheinungswirklichkeit hingibt, die soziale Wesenswirklichkeit aber nicht mehr kennt oder, weil „überholt", glaubt vernachlässigen zu können, ist die von U. demonstrierte Rückkehr zur Philosophia Perennis und deren gelungene Fruchtbarmachung für ein brennend aktuelles Gegenwartsproblem eine Wohltat: Rückkehr zu den ontologisch-anthropologischen Fundamenten! Kant und seine Nachfahren mit ihrem transzendentalphilosophischen Denken sind gar nicht in der Lage, die Wirklichkeit des Sozialen im allgemeinen und die Kritik am Marxismus im besonderen zu leisten. Das gilt aber auch auf anderen Gebieten der Philosophie und der Theologie! Die Zuflucht zu sozialen Faktenerkenntnissen, wie sie z. B. Psychologie und Soziologie und Historie liefern, führt noch nicht zu der notwendigen Wesens- und verbindlichen Werterkenntnis. Allen, die sich an Ignoranz und Arroganz über die Philosophia Perennis erhaben dünken, kann U. auch in allgemein-methodischer Hinsicht eine große Lehre sein. Vor allem bedarf auch die „christliche" Sozialphilosophie 1. des Hinweises, sich nicht an der Kritik an den äußeren sozialen Erscheinungsweisen festzuklammern, sondern diesen auf ihren ontologisch-anthropologischen Grund zu gehen – agere sequitur esse –. Und 2. muß sie ihr Verhaftetsein am Solidarismus mindern, ohne die von ihm herausgestellten wahren Erkenntnisse des Solidaritätsprinzips preiszugeben. Seit Jahrzehnten meinen aber nicht wenige, nur und allein vom Sozialprinzip der Solidarität alle sozialen Erkenntnisse gewinnen bzw. zu begründen können. In Wirklichkeit setzt dieses Sozialprinzip ebenso wie das der Subsidiarität das Ganzheits- und Gliedschaftsprinzip voraus. Nur in einem sozialen Ganzen gibt es auch Solidarität und Subsidiarität. Wenn O. v. Nell-Breuning sagt: „Wir sitzen alle in einem Boot", dann ist das genau das, was das Ganzheits- und das Gliedschaftsprinzip fundierend meinen. U. setzt die Fundierung des agere sociale im esse sociale voraus. Dies gibt es nur in der Entfaltung jenes.

Nach einer „Einführung (11–19) behandelt das 1. Kap. „Die marxistische Methode" (21–48), wobei das Problem der Abstraktion in der Wirtschaftslehre und die Kritik am Kapitalismus eingehend behandelt werden.

Das 2. Kap. behandelt „Die Kritik an der quantitativen Wertlehre" (49–80): „Zum Verständnis des Marxismus ist wichtig zu beachten, daß bei der ersten Wertung des wirtschaftlichen Prozesses das Niveau der philosophischen Begründung des Themas nicht verlassen wird" (76). Man darf also nicht beim faktisch-interessenpolitisch – relevanten Erfolgs- oder Mißerfolgsdenken stehen bleiben. Das ist auch wichtig für die Diskussion über die Mit-Bestimmung, ist aber leider seit vielen Jahren nicht genug beachtet worden! Aus dem sozialen Mit-Sein (Mater et Magistra 1961, nr. 219) folgt das soziale Mit-Handeln, aus funktionalem Mit-Sein das funktionale Mit-Handeln. Und dieses gilt für die Mit-Bestimmung im sozialen Raum. Bei der Begründung der Arbeit als Wert gilt: „Wiederum erweist sich das Menschenbild als der eigentliche Streitpunkt" (74). Vgl. auch Quadragesimo Anno 1931, Nr. 111ff., bes. Nr. 117 u. 120. „Der Begriff der abtrakten Arbeit ist für das marxistische Verständnis der Wirtschaftsethik das Hilfsmittel, um den in der Wirklichkeit unumgänglichen Formenwechsel der Arbeit zu fassen . . . Die Absicht der marxistischen Abstraktion ist die Loslösung der Arbeit vom Gebrauchswert, der bei ihr auf die subjektive Wahl bezogen ist . . . Der Unterschied in der Auffassung der abstrakten Arbeit ist also so fundamental, daß man diesen Ausdruck in der Wirtschaftsphilosophie des Kapitalismus besser ganz vermeidet" (64f).

Das 3. Kap. behandelt (81–98) „Die marxistische Kritik an der Verteilung im Kapitalismus", und das 4. Kap. „Die marxistische Kritik an der Funktion des Kapitals". Hier werden die bekannten Probleme: Mehrwert, Privateigentum an Produktionsmitteln, Produktionsfaktor Arbeit, Profitrate sowie die Krisentheorie behandelt. Der Schluß des 4. Kap.s behandelt „Die Widersprüche des Kapitalismus und ihre Auflösung: Das Problem des Zusammenbruchs" (124–147), wobei eingehend die marxistische Erkenntnistheorie bis hin zum „Revisionismus", zur Theorie vom Gemeinwohl, vom Tauschwert und Gebrauchswert, von der Inanspruchnahme staatlicher Hilfen zur Sanierung privater Unternehmen (138) besprochen wird.

Das 5. Kap. (149–182) behandelt „Die marxistische Kritik am kapitalistischen Staat" mit seiner Konkurrenzwirtschaft, Wirtschafts- und Sozialpolitik". Ein sehr eingehendes Literaturverzeichnis (183–236) und ein Personenverzeichnis (237–246) beschließen das Buch.

Die Christliche Gesellschaftslehre als Sozialtheologie, in die auch die von U. meisterhaft in einem Zentralkapitel behandelte Sozialphilosophie aufgenommenm ist, muß ihm großen Dank wissen. Klare Begriffe und wahre Grundsätze auf dem Boden der Philosophia Perennis und fern allen Ideologen (= irrealistischen Wunschvorstellungen) und Utopien (= irrealistischen Traumvorstellungen) vertiefen den Beitrag des Buches von U. für die endlich weiterzuentwickelnde Sozialphilosophie und ihre Diskussion mit anderen sozialen Ideen. Vor allem zeigt das Buch von U., wie töricht die immer wieder erhobenen Vorwürfe z. B. „Scholastizismus", „statischer Denkweise" und ähnliche zu bewerten sind. Nur eine Sozialphilosophie, wie sie U. vorlegt, reicht zu. Die heute weithin propagierten und von Kant herkommenden transzendentalphilosophischen Denkweisen scheitern von ihrem

Grund her an der Erfassung des objektiv vor- und aufgegebenen Seins im allgemeinen und des esse humanum im besonderen. Die „katholische Soziallehre", oft zitiert, aber meistens nur wenig verstanden, profitiert nicht nur 1. in ihrer kirchlich-lehramtlichen Verkündigung und 2. der diese interpretierenden katholischen Soziallehre im engeren Sinne, sondern 3. vor allem auch in beider systematisch spekulativen Grundlegung als Christliche Gesellschaftslehre, die als Sozialtheologie die Sozialphilosophie in sich vollendend aufnimmt.

Bochum G. Ermecke

Neumann, Johannes: **Grundriß des katholischen Kirchenrechts. –** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. XVII, 375 S. kart. 97.– DM

Kaum ein Jahr nach Erscheinen des von 47 Wissenschaftlern bearbeiteten umfangreichen „Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts" (Pustet-Verlag, Regensburg, XLI u. 969 S.) kam in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt der zunächst als „Einführung" angekündigte Band „Grundriß des katholischen Kirchenrechts" heraus. Vf. ist J. Neumann, bis 1978 Professor für Kirchenrecht an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Tübingen, seitdem Professor für Rechts- und Religionssoziologie in der Fakultät für Sozial- und Verhaltenswissenschaften derselben Universität.

Was man in einem Grundriß nicht ohne weiteres erwartet: In Teil I werden die Grundlagen des Kirchenrechts eingehend dargelegt. Ausgehend vom Begriff und der Eigenart des Rechts und seiner Zielsetzung grenzt N. Recht und Gesetz sowie Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung gegeneinander ab. Dabei schneidet das kirchliche Recht nicht gut ab, weil es keine institutionelle Trennung der seit Montesquieu deutlich geschiedenen drei Gewalten kennt. Nach einem gerafften Überblick der Entwicklung des kanonischen Rechts wird die Kirche als Institution und ihr „nicht unproblematisches" Verhältnis zum Recht skizziert.

Sehr instruktiv, wenn auch gelegentlich etwas subjektiv gefärbt, sind die Ausführungen über „Grundbegriffe des kanonischen Rechts" (64–129), die meistens in Begriffspaaren abgehandelt werden: Wort und Sakrament, Amt und Sukzession, Ordo und iurisdictio, Konsens und Rezeption, Klerus, Laien und Religiose. Bei den praktischen Grundbegriffen kommen u. a. iurisdictio und potestas, Forum internum und externum, Benefizium und officium, Person sowie Delikt und Strafe zur Sprache. (Zum Strafrecht der Kirche ist nur hier etwas zu finden.)

Dem geltenden Kirchenrecht ist der große 2. Teil (133–319) gewidmet, in dem in etwa die Bücher zwei und drei des geltenden Codex Iuris Canonici kritisch beleuchtet werden, meist unter Einbeziehung der Entwürfe zum neuen Codex nach dem Stand von 1977. In vier Abschnitten „Der Papst und die päpstliche Höchstgewalt" (darunter ist z. B. auch – bewußt tendenziell? – das Ökumenische Konzil in 3.1.4 einbezogen), „Die Bischöfe", „Die Mitarbeiter des Bischofs" und „Quasibischöfliche Ämter" gibt N. einen eingehenden Überblick über das Verfassungsrecht der Kirche. Wenn er sich auch darauf beschränkt, das Recht der lateinischen Kirche darzustellen, wäre z. B. bei den Patriarchen etwas deutlicher auf die Teilkirchen mit einiger Liturgie einzugehen gewesen. Während er beim Diözesanbischof zunächst ausführlich über die bischöfliche Ortskirche spricht (180–184), wird beim Pfarrer (3.3.3) kaum über die Pfarrei gesprochen, auch nicht, daß es nach deutschem Partikularrecht auf Pfarrebene mehrere juristische Personen gibt, dagegen relativ ausführlich über die Pfarrverbände (221f). (Im Sachverzeichnis erscheint wohl zweimal die rechtlich überholte Sonderform inkorporierte Pfarrei, aber nicht die reguläre Pfarrei.)

Manchmal wirkt die Einteilung überraschend. Unter 3.2.5 wird außer über den Bischof und seine Amtsgewalt auch von den meisten unmittelbaren Mitarbeitern auf Diözesanebene gehandelt; „Bischöfliche Rechte und Pflichten", besonders die Beziehung zum Papst, werden dagegen als eigener Punkt 3.2.6 aufgeführt; Presbyterrat und Pastoralrat werden als Unterpunkte von 3.2.8 (Domkapitel) erörtert. Die einfache Subsumierung aller ordinierten und „nichtordinierten Mitarbeiter" auf Pfarrebene unter „Die Mitarbeiter des Bischofs" dient wohl dem Zweck, die hierarchische Struktur der Kirche möglichst einseitig herauszustellen, da sie ja „den Schlüssel für das Rechtssystem der katholischen Kirche" bildet (S. XVII).

Bei der nur noch selten in der Kirche vorkommenden „Missionsverfassung" und dem „Ordensrecht" kann sich der Autor kurz fassen. „Das Recht der Sakramente", welches als der älteste und grundlegende Teil des Kirchenrechts anzusehen ist, wird wieder ausführlich dargestellt (239–307), wobei das Eherecht (einschließlich Eheprozeßrecht) verständlicherweise fast die Hälfte dieses Raumes einnimmt. Lehramt und Vermögensrecht umfassen trotz der eingehenden kritischen Stellungnahme nur elf Seiten (308–319).

Im abschließenden Teil III, Staat und Kirche (323–352), skizziert N. zunächst kritisch und ausführlich die geschichtliche Entwicklung des gegenseitigen Verhältnisses, von der ursprünglichen (vorchristlichen) Identität über die wechselnden Vorherrschaften bis zur schließlichen Trennung beider. Dann stellt er die gegenwärtigen Formen der Trennung (total bis zur freundschaftlichen Partnerschaft) dar. Schließlich nimmt er „Das religionspolitische System in der Bundesrepublik Deutschland" kritisch unter die Lupe (341–351). Der Standpunkt des Vf.s dokumentiert sich z. B. an den speziellen Literaturangaben, in denen zwar neun eigene Veröffentlichungen (darunter auch nicht im Buchhandel erhältliche) und viele kritische Stimmen genannt werden (z. B. G. Denzler, E. Fischer, H. Hermann und H. Alber, Das Elend der Theologie), andere Namen jedoch teilweise fehlen. So wird zwar die bereits auf 16 Bde angewachsene Reihe „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche" am Schluß des Buches, S. 355 genannt, jedoch in der Darstellung kein einziges Mal zitiert.

Beim ersten Lesen des Buches hat man den Eindruck, daß hier das Recht der katholischen Kirche in souveräner Beherrschung des weitverzweigten Stoffes dargeboten wird, das auch zum Studium anregt und ermuntert. Viele Passagen könnten kaum präziser formuliert werden. An anderen Stellen zeigt sich die Neigung des Vf.s zur Kritik nach möglichst vielen Seiten. Die moderne (staatliche) Gesetzgebung „nach den Grundsätzen des modernen Lobbyismus" wird ebenso unter Rückgriff auf Thomas v. Aquin getadelt wie deren „eilfertigen und rigiden Kritiker". Beiden wünscht N., sie „würden die Grundsätze des Aquinaten kennen und beherzigen" (9). (Siehe auch S. 21 A. 21 und 22.)

Wei weit sich bei Ausdrücken wie „den ideologischen Voraussetzungen des Kirchenrechts" (XVI), eine „ideologische Schutzbehauptung" (17), „ideologische Bedeutung" des Amtsbegriffs (116 A. 110), von Machterhaltung und Systemstabilisierung (78f), „die zahlenden Seelen werden verwaltet"; (214), oder von dem „bis in die geheimsten Tiefen des menschlichen Herzens hineinreichenden Machtsystems" (279) nur das jetzige wissenschaftliche Metier des Autors niederschlägt, sei dahingestellt. Die doppeldeutige Rede vom „archaischen" Charakter des Kirchenrechts (27 und öfters) ist wohl im Zusammenhang mit S. 61 zu sehen: „Das kirchliche Recht und die Kanonistik jedoch gehen immer noch von der Einheit von Kirche und Gesellschaft in Form der einen ‚Christianitas' aus, wie sie vom 4. bis zum 18. Jh. bestand. Diese aber ist nirgends mehr gegeben. Auch geistesgeschichtliche Prozesse (wie jene der Aufklärung) sind letztlich irreversibel."

Da das kirchliche Recht also die notwendige Aufklärung noch vor sich hat und es „sich an den Ideen und mit den Maßstäben des modernen Verfassungs- und Rechtsstaates messen lassen" muß, kann es nur schlecht abschneiden.

Sicher ist manches am kanonischen Recht und seiner Handhabung zu kritisieren. Mir gegenüber wurde z. B. jedoch von Kollegen aus der juristischen Fakultät genau die gegenteilige Kritik geäußert als sie N. vorträgt. Der Standpunkt ist ausschlaggebend. Manche Kritik des Vf.s ist zumindest unfair oder überzogen. Die beißende Ironie der Aussagen S. 279 A. 35 und 282 A. 45 bezieht sich beispielsweise auf Überlegungen, wie sie N. selbst S. 281 anstellt. Um das hierarchische System genügend herauszustellen, werden gelegentlich Fakten einfach verschwiegen. So erwähnt er bei den „Synoden" neuer Art (179f) mit keinem Wort, daß bei ihnen Laien etwa die Hälfte der stimmberechtigten Mitglieder stellten, sondern es werden nur negative Folgen und Aspekte herausgestellt (einschließlich „einer statuarisch-perfekten Regelung"), während zuvor bei den Diözesansynoden ausführlich vom Ausschluß der Laien die Rede war.

S. 212f werden sowohl das kodikarische als auch das nachkonziliare Recht bezüglich Absetzung und Versetzung eines Pfarrers unrichtig dargestellt. Schon auf Grund des Codex konnte ein Pfarrer nicht „nur aufgrund schwerer Vergehen" abgesetzt oder versetzt werden, sondern gemäß c. 2147 § 2 n.2 auch bei „odium plebis", selbst wenn es „iniustum" und nicht allgemein war, und der Codex sieht auch die Versetzung eines gut wirkenden Pfarrers gegen seinen Willen auf eine andere gleichwertige Stelle vor. Die einzige Änderung im nachkonziliaren Recht besteht darin, daß der Unterschied zwischen „inamoviblen" und „amoviblen" Pfarrern wegfällt. Auch die Absetzung eines „inamoviblen" Pfarrers war durchaus möglich, nur etwas umständlicher als bei einem amoviblen Pfarrer. Dieses „verwaltungsgerichtliche" Verfahren (unter Einbeziehung der Synodalexaminatoren) ist auch im neuen Recht vorgesehen. Nach Einschätzung des Rezensenten besteht das heutige Problem eher darin, daß die „Aufsicht" über die Seelsorger nicht effektiv genug ist und auch von den rechtlichen Möglichkeiten (zugunsten der Gläubigen!) leider zu wenig Gebrauch gemacht wird. Für die allermeisten Gläubigen ist nicht der Bischof das Problem, sondern eher das subjektive Vorgehen eines zu progressiven oder zu konservativen Seelsorgers.

An einzelnen Stellen des Buches macht sich für das Verständnis negativ bemerkbar, daß nicht deutlich genug erkennbar ist, ob nur das allgemeine kirchliche Recht referiert oder das Recht und die Situation in unserem Land beschrieben werden (z. B. S. 214f). Einige wenige direkt unzutreffende Aussagen finden sich allerdings auch.

Zumindest in Spanien gibt es seit dem 28. 7. 1976 kein staatliches Präsentationsrecht mehr (zu S. 186 oben), weil König Juan Carlos auf dieses Recht verzichtet hat und das Konkordat von 1953 revidiert wurde.

Für den Empfang der Diakonatsweihe ist nicht „das 20. Lebensjahr" das Mindestalter, wie S. 263 steht. Die zitierte Quellenstelle handelt vielmehr von der „admissio", der offiziellen (liturgischen) Aufnahme unter die Priesterkandidaten. Das Mindestweihealter des CIC c. 975 von 22 Jahren für die Diakone wurde indirekt erhöht, weil der Abschluß der philosophisch-theologischen Studien gefordert wird.

Die gesetzliche Verwandtschaft wird S. 287 nur als verbietendes Ehehindernis genannt, obwohl sie für das eigens genannte Italien ein trennendes Ehehindernis darstellt (wie im dortigen Zivilrecht). Die Bedeutung dieser Vorschrift hängt nicht davon ab, ob die kirchliche Eheschließung „für den staatlichen Bereich rechtsverbindliche Wirkungen entfaltet", sondern die Kirche will in diesem Punkt ihr Recht mit dem jeweiligen staatlichen Recht synchronisieren.

S. 289 wird das Eheschließungsalter nach deutschem Zivilrecht falsch angegeben, wenn von „sechzehn Jahren für die Frau" gesprochen wird. Es liegt für beide Partner bei 18 Jahren (Ehegesetz § 1), wobei einem Partner (Frau o d e r Mann) durch eine Art Dispens ab 16 Jahren die Eheschließung ermöglicht werden kann, wenn der andere volljährig ist.

Die Einschätzung der Wahlzivilehe als „nicht unproblematisch, wenn mit dem Ehestatus bestimmte bürgerliche Rechte und . . . steuerliche Sonderbehandlung verbunden sind" (305) ist wohl nur für N. ein Problem. Gewachsene Demokratien wie die Vereinigten Staaten von Amerika, die überdies auf strenge Trennung von Staat und Kirche achten, haben damit offensichtlich kein Problem. Überhaupt scheint N.s Bevorzugung der Zwangszivilehe, von ihm „besser: zwingend vorrangige Zivilehe" genannt (304) ein Symptom dafür zu sein, daß er je nach Gegenstand von unterschiedlichen Standpunkten aus urteilt und Kritik übt. Obwohl er sich sonst stets für möglichst viel Demokratie ausspricht, erscheint ihm dieser Entscheidungsspielraum des einzelnen als Problem, weil hier mit Billigung des States eine „Kulthandlung" Wirkungen im öffentlichen Bereich nach sich zieht.

Einige Druckfehler sind mir begegnet: S. 38 Z. 7 und 8 müßte es je „capitulum" statt capitula heißen, abgesehen davon, daß in den einschlägigen Veröffentlichungen seit Jahrzehnten das Dekret konsequent von der höheren zur niederen Einheit zitiert wird. Ob S. 53 in Z. 25 bei Erwähnung der „modernder Theologen" ein Druckfehler vorliegt, ist bei N.s gelegentlich sarkastischer Sprache nicht sicher. S. 73 A. 7 muß die Regierungszeit des Papstes Stefan VI. von 896–897 (statt 987) heißen. S. 213 Z. 1 muß die erste Zahl 2147 heißen. S. 7–10 fehlt bei den Zitaten aus der Summa Theologica die Angabe des Buches, es ist jeweils "I–II" vorauszusetzen, S. 11–13 müßte jeweils „II–II" vorausgesetzt werden, wie es einmal richtig steht.

Will man einzelne Literaturangaben verifizieren, so muß man u. U. erst länger suchen, da die vollständige Angabe entweder nach dem entsprechenden Abschnitt oder am Ende des Buches stehen kann. Die Auflösung der Abkürzung „KP" (76f) ist nach längerem Suchen endlich S. 356 versteckt zu finden. Sammelwerke sind unterschiedlich alphabetisiert, teils nach dem Hrsg. (z. B. Denzler), teils nach dem ersten Wort des Titels (z. B. Begegnung).

Nach eingehendem Studium des vorliegenden Buches legt man es mit etwas gemischten Gefühlen aus der Hand. Der stilistisch glänzend geschriebene Text und die teils scharfsinnigen Annalysen wechseln mit gelegentlich überzogener und einseitiger Kritik, die u. U. mehr Raum einnimmt als die Darstellung des Sachverhaltes selber. S. 297f nimmt z. B. die Kritik der sanatio in radice etwa den vierfachen Raum der Darstellung ein. N. meint dabei: „Der instrumentelle Gebrauch des Rechts dominiert" und er entdeckt nicht den Menschen, um dessentwillen diese flexible „Heilungs"-Möglichkeit geschaffen worden ist.

Ein „Grundriß" kann und soll objektiv sein.

W ü r z b u r g R u d o l f W e i g a n d

Lüdicke, Klaus: **Familienplanung und Ehewille im kanonischen Recht.** Eine Untersuchung zur Lage des nachkonziliaren Eherechts in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft. – Münster: Aschendorff 1983. 385 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd 50)

Der als Ehebandverteidiger und Richter am kirchlichen Diözesangericht in Münster tätige Vf. hat schon in seiner kanonistischen Diss. über die psychisch bedingte Eheunfähigkeit ein in der kirchlichen Rechtsprechung höchst aktuelles Thema aufgegriffen und einer Lösung zugeführt. Auch in der vorliegenden Habil.-Schrift hat er ein Thema aus seinem unmittelbaren Arbeitsbereich gewählt, das bisher sowohl in der Literatur wie auch in der Rechtsprechung in den Argumenten und in den Ergebnissen kontrovers behandelt wird. Die Aussagen des II. Vat. Konzils über die verantwortliche Familienplanung haben in Frage gestellt, daß die Vereinbarung der Partner vor der Eheschließung, Kinder aus ihrer Ehe auszuschließen, als Indiz für einen Willensvorbehalt zu gelten habe, welcher eine gültige Ehe nicht zustandekommen läßt. Der Vf. sah sich dadurch veranlaßt, mit neuen Argumenten an die Lösung des Problems heranzugehen.

In dem Bewußtsein, daß das kanonische Recht sich selbst eine innere Kontinuität zuschreibt, bietet er in einem 1. K a p . (3–94) einen Überblick über die Argumente, die in der rechtsgeschichtlichen Tradition bis hin zum Codex Iuris Canonici die Diskussion über die Bewertung des Ausschlusses der ehelichen Nachkommenschaft bestimmt haben. Dabei weiß er der Gefahr zu entgehen, die sich daraus ergibt, daß die Autoren zu verschiedenen Zeiten nicht auf der Basis des gleichen Erkenntnisstandes und übereinstimmender Normen argumentiert haben. Der historische Überblick dient ihm daher nicht als geschichtliche Ableitung heute zu findender Ergebnisse. L. zeigt auf, daß seit dem Beginn rechtlich relevanter Erörterungen zwei Motive beherrschend im Blickfeld stehen: die Rechtfertigung der Mutter-Gottes-Ehe und die Rechtfertigung der Ehe durch die Ehegüter nach der Lehre des heiligen Augustinus. Schon hier klingt an, daß durch diese Motive die Diskussion eher belastet als gefördert wurde.

Seit dem Inkrafttreten des CIC bis zur Ankündigung einer Reform des kanonischen Rechts durch Papst Johannes XXIII. im Jahre 1959 hat es eine Änderung der rechtlichen Normen über Ehe und Nachkommenschaft nicht gegeben. Die Äußerungen des kirchlichen Lehramts nach dem Erlaß des CIC, die im 2. K a p . (95–146) behandelt werden, erörtern vornehmlich Fragen der Ehelehre und der sittlichen Qualität des Verhaltens in der Ehe, nicht rechtlich relevante Planungen vor der Eheschließung. Angesichts der Tatsache, daß Recht und Moral, zumal in der Kirche, zwar zu unterscheiden, aber nicht völlig voneinander zu trennen sind, prüft der Vf. die Tragweite sittlicher Anweisungen für das kanonische Recht. Nachdem Papst Pius XII. erste Fundamente für die Lehre von der verantwortlichen Elternschaft gelegt hatte, brachte das II. Vat. Konzil in der Konstitution „Gaudium et Spes" (Art. 49) den Durchbruch. Die enge Koppelung von Sexualität und Zeugung ist einer in sich geschlossenen Darstellung der Gattenliebe gewichen, die keine Berufung auf die Fruchtbarkeit zu ihrer Rechtfertigung nötig hat. Das rechte Urteil über die Planung der ehelichen Nachkommenschaft stellt das Konzil in die Verantwortung der Eheleute, ohne die Kategorie der moralischen Erlaubtheit ins Spiel zu bringen. Als rechtlich bedeutsames Ergebnis stellt der Vf. mit Blick auf Papst Pius XII. fest: „Die lehramtlichen Äußerungen der Zeit nach dem CIC ergeben also, daß der rechtsgültige Ehewille das ungeschmälerte Recht auf die copula umfassen muß. Die Bereitschaft zu Kindern dagegen ist nicht rechtlich gefordert" (146).

Im 3. K a p . (147–177) werden die Debatten und Entwürfe der Codex-Reform-Kommission auf Grund der Berichte über die Vorbereitung des Schemas über das Sakramentenrecht von 1975, des Schemas selbst und der Kommissionsberichte über die geleistete Überarbeitung auf Grund der eingereichten Stellungnahmen untersucht sowie das Dekret der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977. Vom ersten Bericht der Studiengruppe „De matrimonio" im Jahre 1971 an zeichnet sich eine Wende ab. Gemäß der Lehre der Konzilskonstitution Gaudium et Spes wird nicht mehr von der Z u o r d n u n g der e h e l i c h e n A k t e zur N a c h k o m m e n s c h a f t gesprochen, sondern von der naturgegebenen H i n o r d n u n g der Lebengemeinschaft der Gatten auf die Z e u g u n g u n d E r z i e h u n g von Nachkommen. Bei der Erörterung des Impotenz-Begriffs hat die Studiengruppe in der Bestimmung des Begriffs der copula perfecta als Vollzug der Ehe entgegen der ständigen Rechtsprechung der Rota auf die Lehre der kanonistischen Tradition vor der Entscheidung Sixtus' V. zurückgegriffen und die Forderung von verum semen zurückgewiesen. Dem hat sich die Glaubenskongregation durch Dekret vom 13. Mai 1977 angeschlossen.

Der Ausschluß der Nachkommenschaft in der jüngsten Rota-Rechtsprechung seit der Entscheidung der Glaubenskongregation von 1977 wird im 4. K a p . (178–231) untersucht. In sorgfältiger Analyse der einschlägigen Urteile von Mitte 1977 bis Ende 1980 wird festgetellt, daß vorehelicher Ausschluß von Nachkommenschaft durch den Vorsatz, die reale Zeugungseignung der geschlechtlichen Vereinigung zu verhindern, teils unter Berufung auf c. 1013 § 1, nur dann als eheverungültigend gewertet wird, wenn er sich auf die ganze Dauer der Ehe erstreckt. Zeitweiser Ausschluß dagegen wird als der Gültigkeit der Ehe nicht schadender Mißbrauch beurteilt. Dagegen werden Ehen für ungültig erklärt, wenn das i u s a d c o p u l a m durch vorehelichen Vorsatz ganz ausgeschlossen oder auf bestimmte Zeit eingeschränkt oder für bestimmte Zeit verweigert wird. In keinem Urteil der Rota ist zu lesen, daß die Lehre des II. Vat. Konzils von der verantworteten Elternschaft eine Veränderung in der Verhältnisbestimmung von Ehe und Nachkommenschaft gebracht hätte. Vielmehr sieht sich die Rechtsprechung nur vor das Problem gestellt, wie sie einen Kinderausschluß, der sich auf die Lehre von der verantworteten Elternschaft beruft, in ihre gebräuchlichen Systeme einzuordnen hat. Die verantwortete Elternschaft wird nicht im Sinn eines A u s s c h l u s s e s der Nachkommenschaft, sondern im Sinn einer zeitlichen Planung der B e r e i t -

schaft zum Kind verstanden. Damit dient das Stichwort „verantwortete Elternschaft" der Bestätigung der bisherigen Bewertung des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf Zeit.

Das 5. Kap. (232–259) ist der kanonistischen Diskussion über Codex-Reform und Impotenz-Dekret in bezug auf den Ausschluß der Nachkommenschaft gewidmet. Nur einige Autoren haben die Tragweite der Codex-Reform-Arbeiten vollständig wahrgenommen, daraus aber unterschiedliche Schlüsse gezogen. L. setzt sich mit den verschiedenen Meinungen kritisch auseinander und stellt schließlich fest, daß die kanonistische Literatur bisher keine tragfähige Lösung der anstehenden Problematik anbietet.

Im letzten, 6. Kap. (260–339) zeigt der Vf. zunächst Aporien der herkömmlichen Beurteilung des Ausschlusses der Nachkommenschaft auf. Daran schließen sich drei Grundüberlegungen, die ein neues Konzept der rechtlichen Bewertung des Ausschlußwillens notwendig machen: 1. Die natürliche Hinordnung der Ehe auf Nachkommenschaft besteht nicht in der Pflicht der Heiratenden, Kinder zu wollen, sondern umgekehrt in der Pflicht derer, die geschlechtlich verkehren und Kinder haben wollen, eine Ehe zu schließen.

2. Das II. Vat. Konzil hat festgestellt, daß die Eltern das Recht und potentiell sogar die Pflicht haben, Zahl und Zeit ihrer Kinder zu bestimmen. Das kanonische Recht muß dem Rechnung tragen, und zwar in der Weise, daß die Partner mit einer vorehelichen Planung nicht der drohenden Nichtigkeit der Ehe ausgesetzt sind. Die sittliche Qualität der Entscheidung im Einzelfall kann dabei nicht Kriterium für die Gültigkeit oder Nichtigkeit der Ehe sein.

3. Vor diesem Hintergrund stellt sich der realistisch betrachtete Ehewille der Brautleute als Absicht dar, die Befugnis zu legitimer Sexualität und Elternschaft zu erwerben. Diese Absicht verbindet sich mit der verantwortlichen Entscheidung über das Ob, das Wann und das Wieviel der Kinder zur rechtlichen Befugnis der Gatten, auch vor der Ehe die Gestalt ihrer Familie zu planen.

Auf Grund dieser Überlegungen wird als Kriterium für die Gültigkeit des Ehewillens formuliert: Wie Geschlechtsverkehr und Elternschaft im strengsten Sinn nur gemeinsam möglich sind, so ist auch die Befugnis dazu strukturell und unabdingbar gemeinschaftlich. Die Achtung vor dieser Gemeinschaftlichkeit der Gattenrechte ist deshalb Kriterium des Ehewillens. Die Ehe ist daher ungültig, wenn einer gegen den Willen des anderen entscheiden will und so die Ehe unter dem Vorzeichen des Dissenses mit seinem Partner eingeht. Der Hauptunterschied der vorgelegten Theorie zur bisher vertretenen Lehre besteht darin, daß in Übereinstimmung mit dem II. Vat. Konzil (Gaudium et Spes) keine Rechtspflicht der Ehegatten mehr behauptet wird, zur Fruchtbarkeit ihrer Ehe bereit zu sein, wenn sie die Befugnis zum Geschlechtsverkehr nutzen wollen.

Die Gliederung der Arbeit ist durchsichtig und der Thematik angemessen. In den beiden ersten Kap. wird mit kräftigen Strichen das Werden und das Bestehen des Problems nachgezeichnet. In drei weiteren Kap. wird das Ringen um eine Lösung des Problems dargestellt. Dabei wird offenbar, daß in der höchstrichterlichen Rechtsprechung vorwiegend sterile und lebensfremde Distinktionen weiter tradiert werden, die einer Lösung des Problems nicht förderlich sind. Im Umgang mit den Urteilen der römischen Rota kommt dem Vf. seine reiche Gerichtserfahrung zugute. Auch die kanonistische Diskussion des Problems in den letzten Jahren, die vorwiegend außerhalb des deutschen Sprachraums geführt wurde und die der Vf. genau kennt, hat wenig beigetragen, das Problem einer Lösung zuzuführen. Erstaunlich ist es, daß nicht die Rechtsprechung und auch nicht die kanonistische Fachdiskussion, sondern vor allem der kirchliche Gesetzgeber in den vorbereitenden Erörterungen um die Revision des kirchlichen Gesetzbuches die Lösung des Problems am meisten gefördert hat. Darauf kann sich der Vf. bei seinem eigenen Lösungsvorschlag am meisten stützen. Auf den ersten Blick mag sein Lösungsvorschlag wie ein Bruch mit einer langen kanonistischen Tradition erscheinen. In einem gewissen Sinn ist er es auch tatsächlich. Trotzdem handelt es sich nicht um eine willkürliche Erfindung. Letztlich gründet nämlich sein Lösungsvorschlag in dem biblischen Ehebild Una caro, in dem Lebensgemeinschaft und Geschlechtsgemeinschaft der Gatten als Einheit gesehen werden. Diese Urtradition, die lange Zeit unter immer mehr verfeinerten und zugleich immer lebensfremder gewordenen Theorien verschüttet war, hat der Vf. in scharfsinnigen Untersuchungen wieder zur Geltung gebracht. Allerdings – darin liegt eine Schwäche dieser Arbeit – ist dieser Zusammenhang nicht in wünschenswerter Deutlichkeit herausgearbeitet worden. Die rechtliche Argumentation läßt nicht ohne weiteres ersehen, daß theologische Argumente zu einem noch mehr fundierten Ergebnis hätten führen können. Daß der Vf. dies außer acht gelassen hat, mag dadurch bedingt sein, daß er durch seine Tätigkeit im kirchlichen Gericht zu sehr darauf fixiert ist, die Ehe als vertragliches Rechtsverhältnis zu betrachten. Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß die kirchliche Rechtsprechung und die Kanonistik sofort darauf einschwenken werden. Dazu wird zu radikales Umdenken verlangt. Jedenfalls wird künftig niemand, der sich mit dem Problem des Ausschlusses ehelicher Nachkommenschaft befaßt, diese Arbeit unbeachtet lassen können. Wenn sich aus den Auseinandersetzungen damit weitere Klärungen ergeben, ist es ebenfalls das Verdienst des Vf.s, diese angeregt zu haben.

Von der Thematik her ergibt sich – und das ist eine erfreuliche Nebenfrucht der Arbeit – ein trefflicher Beitrag zur rechten Unterscheidung von Sittlichkeit und Recht in der Kirche. Die Sprache ist flüssig und meistens gefällig. Der Leser wird von Anfang an in Spannung versetzt, so daß er am liebsten das Werk nicht mehr aus der Hand legen, sondern in einem Zuge zu Ende lesen möchte.

Regensburg Matthäus Kaiser

Arinze, Francis A., **Der Theologe und das kirchliche Lehramt.** Referat gehalten im Fundamentaltheologischen Seminar der Universität Bonn am 11. Nov. 1980. – (Leverkusen–Opladen–Bonn: Borengösser 1981). 24 S. (Stimmen der kommenden Kirche, Heft 1). kart. DM 7.–

Die Veröffentlichung „Der Theologe und das kirchliche Lehramt" ist die dt. Übersetzung eines Vortrages, den Erzbischof Francis A. Arinze von Onitsha/Nigeria auf Einladung von H. Waldenfels in Bonn gehalten hat. Dieser Vortrag spricht ein Problem an, das in den letzten Jahren vor allem im Zusammenhang mit der Diskussion um die verschiedenen Lehrverfahren, im besonderen des Verfahrens der Glaubenskongregation zur Prüfung von Lehrfragen, aufgekommen ist. Damit wird die Aktuatlität des Themas unterstrichen.

Mit diesem Vortrag stellt sich, wie es in der Einführung heißt, jemand vor, der „als Katholik aus einem jener Missionsländer, in denen die Kirche erst 100 Jahre alt ist", kommt; „als ein Bischof, der Zeugnis ablegen will für unseren gemeinsamen Glauben, als ein Seelsorger, der die Aufgabe des Theologen als eine sehr wichtige Aufgabe betrachtet"; „als ein Bischof, der die Kirche liebt und die Arbeit der katholischen Theologen schätzt" (1f). Dabei macht er gleich in der Einführung schlicht darauf aufmerksam, daß die Reflexion des Problems eines richtigen Verhältnisses von Theologie und Lehramt auch für die junge Kirche in Nigeria kein unwichtiges ist (2).

Von den Aussagen des II. Vat. ausgehend definiert er die „Rolle des kirchlichen Lehramtes in der Kirche" (5–11), das durch den Papst und die Bischöfe ausgeübt wird. Dieses Lehramt ist der Verkündigung von Glaube und Sitte mit der Unfehlbarkeit ausgestattet. In seinen Ausführungen folgt Bischof Arinze den traditionellen Aussagen. Bedeutsam sind jedoch seine Überlegungen im Hinblick auf die „Rolle der Theologen in der Kirche" (11–13) und schließlich seine Ausführungen über „Zusammenarbeit zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt" (13–15). Dabei geht er von dem Satz aus: „Das Magisterium und der Theologe sind aufeinander angewiesen. Beide teilen sich die Verantwortung für die Lehrstruktur des Glaubens" (13). Gerade diese Darstellungen, die sehr knapp, aber sehr eindrucksvoll formuliert sind, dürften für Bischöfe und Theologen interessante, aber auch vor allem nachdenkenswerte Aspekte bieten. Daß der Erzbischof auch um die Spannungen, die zwischen Lehramt und Theologen aufkommen, aber auch um die Versuchungen, die bei Lehramt und Theologen entstehen können, weiß, machen die weiteren Ausführungen deutlich (15–21). Der Vortrag, der nun schriftlich vorliegt, ist beachtens- und lesenswert. Hier spricht ein Bischof, der seinen Auftrag für die Verkündigung kennt, der sich aber auch der Theologie, die im Dienst der Verkündigung steht, verpflichtet weiß. Eine lesens- und nachdenkenswerte Veröffentlichung!

Bochum Heribert Heinemann

Mette, Norbert: **Kirchlich distanzierte Christlichkeit.** Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie. – München: Kösel (1982), 204 S. Kart. DM 24.80

Der Vf. veröffentlicht in diesem Buch bisher verstreut erschienene Aufsätze, für die ihm die Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universtität Münster unter dem Titel „Studien zur praktisch-theologischen Kirchentheorie" den von ihr gestifteten Preis zur Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses für das Jahr 1981 zuerkannt hat.

Im Vorwort betont M., worum es ihm geht: Er möchte in den Streit eingreifen, „ob und inwieweit durch die tradierte Sozialform der

Kirche als „Volkskirche" eine weitere Präsenz des Christentums gewährleistet werden kann" (9). Er will versuchen, die binnenkirchliche Behandlung der Problematik zu durchbrechen, „indem konsequent die Situation, in der sich Kirche und Pastoral gegenwärtig vorfinden, im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung geortet wird" (9). Er legt dem die These zugrunde, daß die gegenwärtig dominierende Sozialform von Kirche eine gewisse Zeit stabil bleiben dürfte. „Aber bereits im Hinblick auf die Tradierung des Christentums an die nächste Generation zeichnen sich deutliche Labilisierungstendenzen ab. In der Distanz zunehmend mehr Mitglieder ihrer Kirche kommt zum Ausdruck, daß viele Zeitgenossen sich im kirchlichen Kontext unverstanden fühlen" (10). Die entscheidende Frage zielt nicht auf eine Perfektion der kirchlichen Organisation, sondern wie in der gegenwärtigen sozialen und kirchlichen Wirklichkeit „jene befreienden und identitätsstiftenden Erfahrungen ermöglicht werden, an die gemäß biblischer Tradition die Rede von Gott gebunden ist" (10).

Im 1. Teil referiert und resümiert M. die Frage nach dem Phänomen der Distanziertheit anhand der Diskussion um die Alternative „Volkskirche–Gemeindekirche". Diese Debatte hat sich im Hinblick auf eine praktische Kirchentheorie nicht zuletzt deswegen als wenig ergiebig erwiesen, weil sie von normativen Fragestellungen ausging und ihre Antworten aus dem binnenkirchlichen Raum heraus zu formulieren suchte. Wenn die Theologie die Diskussion um die der Volkskirche zugrunde liegende Problematik aufnimmt, dann muß dies in einem komplexeren Verständnis des Prozesses der Vergegenwärtigung und Weitervermittlung des Christentums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft dienen (K.-E. Apfelbacher). „Das ist angemessen nur im Rahmen einer in praktischer Absicht geleiteten und interdisziplinär angelegten Theorie kirchlicher Praxis zu leisten" (36). Zwischen der Distanziertheit und der komplexen Realität der Volkskirche besteht eine Interdependenz, so daß beide nur unzureichend erfaßt werden, wenn man zwar die gesamtgesellschaftliche Differenzierung sieht und anerkennt, aber die religiös-kirchlichen Verhaltensweisen nur auf die Mitgliedschaft zu einer der großkirchlichen Organisationen einengt.

„Der Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung schlägt sich nicht nur in einem veränderten kirchlichen Teilnahmeverhalten der Bevölkerung nieder, sondern wirkt sich bis in die organisatorisch-strukturelle Ebene der Kirche aus" (63–64). Die Versuche besonders der katholischen Kirche, durch die Errichtung einer Art Teilkultur auf die gesellschaftliche Differenzierung zu reagieren, haben in der gegenwärtigen Gesellschaft ihre sozialen Voraussetzungen verloren, so daß das gesellschaftlich dominante bürokratische Organisationsmuster auf die Kirche übertragen wird und die Kirchenverwaltung zum Strukturmerkmal der empirischen Kirche geworden ist (F.-X. Kaufmann). Die gegenwärtige Verfassung der Kirche trägt danach selbst zur Distanzierung ihrer Mitglieder bei, weil die gesamtgesellschaftlich zu beobachtende Subjektivierung der Lebensvollzüge nun auch in der Kirche zu Spannungen mit der Institution führt. Ob damit zwangsläufig die radikale Subjektivierung aller religiösen Sinndeutungen einhergehen muß, ist längst noch nicht ausgemacht und wird eine der entscheidenden Anfragen an die künftige Sozialgestalt der Kirche darsellen. Die Brisanz der Frage nach pastoralen Möglichkeiten, der Distanzierung zu begegnen bzw. auf sie zu reagieren, wird hier besonders deutlich, denn eine Lösungsmöglichkeit kann nicht an einer Analyse und Veränderung kirchlicher Organisationsmuster vorbeigehen.

M. referiert Ansätze, die sich innerhalb der Pastoraltheologie und der dogmatischen Theologie mit dem Phänomen der Distanziertheit beschäftigen, und er anerkennt, daß sie sich in der Mehrzahl wohl durch die distanzierte Kirchlichkeit in Frage stellen lassen, aber sie müssen sich ihrerseits wieder befragen lassen, ob sie nicht vielfach bei einer Interpretation kirchlicher Praxis stehenbleiben (84). Die theologische Kritik an Theorie und Praxis der Volkskirche in ihrer gegenwärtigen Ausprägung als Dienstleistungs- und Betreuungskirche zeitigt deshalb zu geringe Wirkung, weil sie die Voraussetzungen, auf denen das volkskirchliche Leben beruht, nicht schwer genug einschätzen (101). So wird auch die Forderung nach Transformation von der Betreuungskirche zur Basiskirche dann kritisch beurteilt werden müssen, wenn dabei nicht deutlich wird, daß die verschiedenen Formen der kirchlich distanzierten Religiosität nicht mehr mit den herkömmlichen theologischen Deutungsmustern analysiert werden können, sondern dafür ein gesamtgesellschaftlicher Bezugsrahmen erforderlich ist. Es ist deutlich zu spüren, wie M. einerseits sehr bewußt die volkskirchliche Realität im Blick behält und ihre Möglichkeiten als bestehende Sozialform der Kirche auslotet, andererseits die Grenzen markiert, an die eine Pastoral stößt, die ausschließlich von diesem Organisationsmuster her das Problem der Distanziertheit anzugehen versucht. So verweist M. auf den Aspekt, der ursprünglich bei der Begriffsbildung von „Volkskirche" Pate gestanden hat, nämlich die Bedeutung des „Volkes"; ebenso sieht er Möglichkeiten in einer „produktiven Pastoral" (97) in Anlehnung an den Begriff der „produktiven Ungleichzeitigkeit" (J. B. Metz) und erkennt die Chancen der Territorialpfarreien (106). Zugleich aber stellen sich hier für ihn die entscheidenden Fragen: Wie kann der Herausforderung durch die distanzierte Kirchlichkeit begegnet werden, ohne dabei sowohl die in dieser Distanziertheit sich verbergende Religiosität zu übersehen als auch die strukturellen Erfordernisse der Sozialgestalt der Kirche unberücksichtigt zu lassen.

Im 2. Teil des Buches finden sich entscheidende Ansätze zu einer praktischen Kirchentheorie, die diesem Sachverhalt gerecht werden könnte. „Die Distanz zur kirchlichen Institution" (E. Stammler) wird mittlerweile nicht nur als charakteristisches Merkmal für die protestantische Kirche gesehen, sondern muß in gleicher Weise auch für die katholische Kirche in Rechnung gestellt werden. Aus dem Versuch, die grundlegende Bindung an die Kirche nicht mit Totalidentifikation an die bestehende konkrete Kirche gleichzusetzen und somit verschiedene Intensitätsgrade der Kirchenmitgliedschaft zuzugestehen, läßt sich noch keine Kriteriologie für pastorales Handeln ableiten. Es ist daher grundsätzlich zu fragen, ob damit die gegenwärtige Problemlage zureichend getroffen ist (120). „Was aber ist, wenn die Distanz zur kirchlichen Institution, wenn nur die partielle Identifikation mit ihr nicht aus theologischen Gründen erfolgt, ja nicht einmal Sache einer bewußten Entscheidung ist" (120)? Die Stabilität der Volkskirche basiert eher auf einer „Religion ohne Entscheidung" (H.-O. Wölber). Die „distanzierte Toleranz" (J. Redhardt) stellt die entscheidende Provokation für die Theologie und die kirchlich engagierten Christen dar, und sie läßt sich nicht mit einem kirchlichen oder zumindest religiösen Bezugsrahmen erfassen (121). Dieser Bezugsrahmen muß weiter gespannt werden und außertheologische Analysen mit einbeziehen. Die Erkenntnis der klassischen Religionssoziologie, wonach Religion adäquat nur im Rahmen einer Gesellschaftstheorie zu erfassen ist, gewinnt im Zusammenhang mit der Analyse des Phänomens der Distanziertheit eine aktuelle Bedeutung.

M. referiert z. T. unterschiedliche Gesellschafts- und Religionstheorien, die trotz unterschiedlicher Positionen darin übereinstimmen, daß die unterschiedlichen Formen der Distanziertheit nur im Rahmen des gesamtgesellschaftlichen Wandels begriffen werden können. Das unumkehrbare Datum des Prozesses der gesellschaftlichen Differenzierung und die darin begründete „Ausdifferenzierung der Religion zu einem eigenen System bedeutet dann noch längst nicht, daß sie fürderhin zur gesellschaftlichen Irrevelanz verurteilt ist" (138).

Für die verfaßten Kirchen bedeutet die Auseinandersetzung mit den Differenzierungsprozessen zudem, daß sie sich vor der Gefahr hüten müssen, Religion könne nur innerhalb ihrer eigenen Grenzen artikuliert und erkannt werden. Die Ausblendung außerkirchlicher Religiosität kann dazu führen, daß Kirchen wahrnehmungsunfähig für religiöse Erfahrungen außerhalb ihrer Grenzen werden, und die gegenwärtige Lage zeigt, daß sie dies weithin schon sind. Eines der Ergebnisse solcher mangelnden Wahrnehmung besteht darin, daß religiöse Erfahrungen, wie sie in elementaren Sinngebungsakten des individuellen und sozialen Lebens zum Ausdruck kommen, durch die strikte Zuweisung von Religion an bestimmte Teilsysteme innerhalb der Gesellschaft dazu verurteilt werden, zu „verwildern" (G. Schmidtchen), weil diese Teilsysteme nur bestimmte religiöse Erfahrungen zur Artikulation kommen lassen. Die Funktionalisierung von Religion hat dazu geführt, daß in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit Religion die Aufgabe der Kontingenzbewältigungspraxis im individuellen Bereich zugewiesen bekam. Wenn die religiösen Organisationen unbesehen diese Aufgabe erfüllen, übersehen sie die Ambivalenz von Kontingenzerfahrungen, weil das Verarbeiten solcher Erfahrungen funktional im Blick auf die jeweilige Gesellschaft zu Techniken der Anpassung an das Bestehende werden können (140). Der Umgang mit Kontingenzerfahrungen muß auf dem Hintergrund jüdisch-christlicher Tradition anders aussehen. Christlicher Glaube ermutigt dazu, „solche Erfahrungen mittelbar zu machen; sein utopischer Überhang macht dazu frei, sie konstruktiv zu bearbeiten" (140). Dies kann weder individuell geschehen, noch läßt sich christliche Praxis als kommunikative Praxis auf kirchliche Praxis reduzieren, sofern damit lediglich die institutionelle Ausprägung des Christentums gemeint ist (141). Die gesellschaftliche Zuweisung der Religion enthält in sich die Provokation auch an die bestehenden kirchlichen Institutionen, entgegen der Intention solcher Zuweisung „Verhaltensmuster für eine glaubwürdige christliche Praxis anzubieten" (141).

M. lehnt konsequent alle jene pastoralen Strategien ab, die für das Funktionieren der bestehenden Gesellschaft letzte Legitimationen bereithalten, die auf eine organisatorische Perfektionierung bestehender kirchlicher Strukturen aus sind oder die auf die gesellschaftliche Differenzierung mit Segmentierung antworten. Wenn von Strategien im Zusammenhang mit dem Phänomen der Distanzierung gesprochen werden kann, dann nur im Sinne einer den Kirchen von der Tradition des Christentums her zugewiesenen Aufgabe, zur Identitätsfindung des Individuums, die wiederum von den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängt, beizutragen. Dabei ist es längst noch nicht ausgemacht, welche soziale Gestalt das Christentum angesichts dieser Aufgabe annehmen muß. Der bloße Verweis auf die Gemeinde als Ort gemeinsamer christlicher Praxis ist deshalb ungenügend, weil diese weithin als Verwaltung und bürokratische Organisation wahrgenommen wird (147). Gleichzeitig warnt M. vor dem Eindruck, die Distanzierung von der Kirche als pastorale Tugend zu sehen (157), da dies den Blick für die dringend erforderlichen Aufgaben im organisatorisch-kirchlichen Bereich selbst trüben könnte. Vielmehr geht es um eine pastorale Konzeption, „in der die Situation der distanzierten Kirchlichkeit einen konstitutiven Bestandteil bildet . . ." (158).

Die abschließenden Thesen des Vf.s zur distanzierten Kirchlichkeit präzisieren seine Ausführungen und lassen die Umrisse einer praktischen Kirchentheorie erkennen, um die es sich zu streiten lohnt.

Weder die Kategorien der traditionellen Dogmatik noch die Identifikation der „Fernstehendenpastoral" mit einer „Ungläubigenpastoral" vermögen das Phänomen der Distanziertheit zu erfassen. Erst eine Erweiterung des eigenen Bezugsrahmens ermöglicht den Kirchen einen Zugang zu den Distanzierten. Diese distanzierten Christen lassen sich nicht mit verschiedenen Formen des „Abfalls" oder der „Teilidentifikation" früherer Distanzphänome vergleichen, sondern die „weithin antreffbare pragmatische Rezeption der Kirche stellt eine Herausforderung an ihr eigenes Selbstverständnis dar" (181).

Deshalb wird eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Christen konzipiert ist, nicht am Selbstverständnis dieser Gruppe vorbeigehen können (Thesen 1–3).

Wenn auch zunehmend in den Blick gerät, daß das Aufkommen der distanzierten Kirchlichkeit eng mit den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen verknüpft ist, wird insgesamt noch zu wenig in Frage gestellt, „ob und inwieweit auch die Kirche Ursache für die kirchliche Distanziertheit vieler Christen ist" (181). Das Phänomen der kirchlich distanzierten Christen impliziert die Kritik an der institutionellen Verengung des Christentums in den bestehenden Kirchen. Die faktische Existenz der distanzierten Christlichkeit fordert heraus, „daß zwischen Christentum und Kirche selbt noch einmal unterschieden werden muß, daß somit das Problem „Kirche" nicht an den Rändern der Institution aufhört" (188) (Thesen 4 und 5).

Eine Pastoral, die unter besonderer Berücksichtigung der kirchlich distanzierten Christen konzipiert wird, muß sich auch fragen, welche Strukturen christliches Handeln notwendig hat und versuchen, dieses Handeln in der alltäglichen Praxis zu identifizieren. Indentifizieren in dem Zusammenhang bedeutet, daß Glaube nicht als ideologischer Überbau dem Alltag fremd bleibt, sondern „es gilt, sich der radikalen Einwurzelung des Glaubens in der Gewöhnlichkeit des täglichen Lebens immer neu bewußt zu werden" (192). Durch Aufspüren „epochaler Schlüsselbegriffe" (192) muß die Pastoral versuchen, durch diese Begriffe hindurch die Kernaussagen des Christentums neu zu formulieren. Solche Schlüsselbegriffe wie Freude und Angst, Verzweiflung und Hoffnung, sind gerade nicht beliebige Anknüpfungspunkte für eine didaktisch-methodische Vermittlung christlicher Glaubensinhalte, sondern sie vermögen das zu erschließen, was Glaube eigentlich ist. Eine solche Pastoral kann nur sachgerecht konzipiert werden, wenn sie die individuellen Glaubensgeschichten und -entwicklungen ernst nimmt. Dies impliziert die Anerkenntnis einer legitimen Differenz zwischen dem kollektiven Glaubensbewußtsein und dem individuellen Glaubensbewußtsein des Einzelnen (Thesen 8–9).

Eine an den besonderen Problemen der distanzierten Christen orientierte Pastoral muß sich auch ihrer faktischen und potentiellen „politischen" Bedeutung bewußt sein. Das politische Taktieren der Kirche ist nicht selten ein entscheidender Anlaß zu ihrer Unglaubwürdigkeit. Politisches Agieren und Pastoral fallen deswegen nicht auseinander, weil eine Pastoral, die sich als Dienst an der Identitätsfindung des einzelnen Menschen versteht, wird einen Beitrag zu neuer kollektiver Identität nur dann leisten können, wenn sie gemachten Erfahrungen mit gebrochener Identität und pathologischer Kommunikation nicht allein individuellen Ursachen zuschreibt, sondern diese Erfahrungen als Anklage an die Gesellschaft formuliert, die so etwas zuläßt oder gar fördert. Hier wird politisches Handeln glaubwürdig, und die Kirchen könnten sich aus der gesellschaftlichen Zuweisung für Kontingenzbewältigung im privaten Bereich befreien. Schließlich kann eine solche Pastoral nur ökumenisch konzipiert werden und hat eine Chance innerhalb einer Gesamtkonzeption, „für die das Modell der ‚offenen Kirche' Handlungsorientierung bildet" (200). Dieses Engagement für die „offene Kirche" impliziert ein Engagement für einen Strukturwandel der ganzen Kirche (Thesen 9–10).

M. nennt im Vorwort seine Studien „Vorüberlegungen zu einer praktisch-theologischen Kirchentheorie" (10). Diese Struktur der „Vorüberlegungen" macht diese Beiträge aber gerade interessant, weil sie dadurch am ehesten von einer künftig zu konzipierenden Pastoral etwas sichtbar werden lassen. Ebenso wird deutlich, was M. mit einer praktisch-theologischen Kirchentherorie anvisiert.

Die Praktische Theologie wird vom Vf. konsequent als „Theorie der Praxis" verstanden, die einerseits nicht an den bestehenden kirchlichen Strukturen vorbeigehen kann, andererseits aber gerade in ihrem Ausgangspunkt von bestehender Praxis in Konfrontation mit der christlichen Tradition diese Praxis kritisch zu hinterfragen weiß. Dieser Ansatz unterscheidet sich sehr deutlich von Versuchen, in reinen Alternativen zu denken oder von normativen Ansprüchen her etwa eine „Gemeindekonzeption" zu entwickeln. Es wird ferner deutlich, daß M. eine dringend notwendige Korrektur an der allzu leichtfertigen Übernahme humanwissenschaftlicher Mehtoden für die Pastoral anbringt. Das Beispiel hierfür ist die Rezeption unterschiedlicher Ansätze der Handlungstheorie, die vielfach unbesehen als effektivitätssteigernde Methoden bestehender Organisationsmuster eingesetzt werden, ohne zu fragen, welche Kritik angesichts der jüdisch-christlichen Tradition angebracht ist und unter welche Prämisse der sachgerechten Auseinandersetzung sich eine Pastoral zu stellen hat. In diesem Zusammenhang gewinnt das lange geschmähte Wort „Pastoral" beim Vf. eine neue Bedeutung. Sie erscheint als eine äußerst brisante Verbindung von „Wahrnehmung" und „Handeln", so daß Handeln nicht mehr „an Menschen" handeln bedeutet, sondern grundsätzlich „mit ihnen". Das vom Vf. gewählte, weil in der Praxis besonders dringliche, Thema der kirchlich distanzierten Christen erfährt auf diesem Hintergrund eine Schärfe, die Konturen einer neuen praktischen Kirchentheorie besonders deutlich werden läßt. Die Wahrnehmung der individuellen und gesellschaftlichen Veränderung von religiösem Verhalten, die Erfahrungen alltäglicher Bewältigungsversuche, bei deren Deutung die gängigen religiösen Chiffren versagen, fordern eben nicht nur bessere Methoden, um schließlich auch noch dieses Problem in den Griff zu bekommen, sondern sie stellen die entscheidende Anfrage an die verfaßten christlichen Kirchen, ob sie sich sowohl strukturell als auch in ihrem gesamten Handlungsfeld verändern lassen oder letztlich doch den gesellschaftlichen Zuweisungen gehorchen.

Nicht zuletzt diese ermutigende Konzeption der Beiträge, die zahlreichen Hinweise, daß das Potential des Christentums längst nicht ausgeschöpft ist angesichts gesellschaftlicher Wandlungsprozesse, daß es da etwas zu entdecken gilt, lassen diesem Buch eine große Leserzahl wünschen, vor allem aus den Reihen der Gemeindepraktiker, die tagtäglich mit dem Problem der Distanzierung konfrontiert sind und in ganz seltenen Fällen sachgerecht damit umgehen können.

Warstein-Suttrup Gert Schneider

Schneider, Gert: **Grundbedürfnisse und Gemeindebildung.** Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche. Mit einem Vorwort von Hermann Steinkamp. – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1982). 240 S. (Gesellschaft und Theologie. Abteilung: Praxis der Kirche Nr. 39) kart. DM 39.–

Einleitend betont Schneider, worum es ihm geht: Er möchte einen Beitrag leisten zu einer Praxistheorie der Kirchengemeinde, die nicht einfach die bestehende Gemeinde als die Sozialreform des Christentums legitimiert, sondern die die konkreten Bedingungen und Prozesse zu erfassen sucht, unter denen Gemeindebildung überhaupt möglich ist. Dazu ist – neben einer angemessenen Berücksichtigung der in der kirchlichen Tradition akkumulierten Erfahrungen sowie deren theologischer Reflexion – eine Einbeziehung humanwissenschaftlicher Wissenselemente und Denkmuster unabdingbar. Die damit notwendig werdende Mehrdimensionalität im methodischen Zugang zur zu verhandelnden Problematik deutet sich bereits in den Thesen an, die Sch. seiner Untersuchung zugrunde legt:

1. Christliche Gemeinde kann „nicht von einem Konzept zeitloser Organisationsmuster her begriffen werden . . ., sondern nur von solchen Prozessen, die sich zwischen den heterogenen Orientierungen unterschiedlicher Menschen und

den für die Interessenvertretungen dieser Orientierungen immer neu sich bildenden Organisationen abspielen" (16).

2. Gesellschaftliches Überleben bedarf „zwar der zielgerichteten Zusammenarbeit . . ., aber dies ist nicht möglich in Organisationen fixierter Prägung, sondern nur in sozialkommunikativen Beziehungsverhältnissen, die veränderbar sein müssen" (18).

3. Die „organisierte Religion, wie sich exemplarisch an der Gestalt gegenwärtiger kirchlicher Ortsgemeinden zeigen läßt", verhindert „die Selbst-Formulierung religiöser Bedürfnisse im Sinne eines kritischen und emanzipatorischen Religionsbegriffes" und nimmt nur diejenigen Bedürfnisse wahr (und läßt sie letztlich auch nur zu), „die der Erhaltung vorgegebener Organisationen dienen" (18).

Leitendes Interesse dieser Untersuchung ist die Frage, wie angesichts der weitgehend verfestigten kirchlichen Organisationsstruktur die personal-kommunikativen Dimensionen wieder zur Geltung gebracht werden können, so daß in einer Gemeinde das menschliche Grundbedürfnis, „ganz zu sein" (D. Sölle), seine kommunikative Basis zu finden vermag.

Daß ein solches Gemeindeverständnis in ntl Schriften einen Rückhalt hat, versucht Sch. in einer zusammenfassenden Darlegung des exegetischen Befundes aufzuzeigen: „Gemeindebildendes Prinzip in der Jüngergemeinde ist die Perspektive Jesu, gemeindebildende Organisationsform das befreiende und befreite Handeln derer, die die unbedingte menschliche Zuwendung Gottes in Jesus erfahren haben." (33)

Von diesem Prinzip ist das heute geläufige „pastorale Grundmodell" weit entfernt: Gemeindebildung ist nicht mehr ein „sich stets neu entwickelnder Prozeß, sondern eine Organisierung vorgegebener Ziele" (37). Als kritisches Korrektiv dazu entwickelt Sch. ein Modell von Gemeinde als „differenziertem Praxisfeld": Bestehende Differenzen, die aus der unterschiedlichen Praxis ihrer Mitglieder herrühren, gelten nicht länger als Störungen des Gleichgewichts von kirchlichen Strukturen, sondern als Anstoß zur Gemeindebildung in der Nachfolge Jesu. Das Ernstnehmen der unterschiedlichen Motivationen im eigenen Kreis läßt eine solche Gemeinde sensibel werden für die lebenswichtigen Fragen der Menschen am Ort und „entgrenzt" sie aus dem vordefinierten kultischen Raum. Statt Integration in vorgegebene Strukturen wird Partizipation am Prozeß der Organisation zum gemeindebildenden Faktor.

Dieses „Gemeindebildungsmodell" möchte Sch. nicht als „Gegenposition" zu den vorherrschenden volkskirchlichen Strukturen verstanden wissen, sondern als deren „kritisches Prinzip"; ihm geht es nicht um einen radikalen Neuansatz, sondern um die Frage, wie das Bestehende, die Betreuungspastoral, allmählich in eine Beteiligungspastoral transformiert werden kann.

Von diesem Interesse her ist die im 2. Kap. erfolgende Auseinandersetzung mit der soziologischen Problematisierung von „Organisation" geleitet. Sch. greift dabei auf theoretische Ansätze zurück, die angesichts der Gefahr, daß Organisationen sich zu anonymen Makrosystemen verselbständigen, die Möglichkeit und Notwendigkeit deren Steuerung durch die Beteiligten reklamieren: „daß die in Organisationen miteinander kooperierenden Menschen selbst Organisation sind und nicht einer festgeschriebenen Organisation gegenüberstehen" (84), soll der in kritischer Absicht eingeführte Begriff „Selbstorganisation" zum Ausdruck bringen.

Angewendet auf das kirchliche Handlungsfeld lautet dann die Frage: „Wie können selbst-organisierte Formen gemeindlichen Handelns die durch die Fremd-Organisation des bürokratischen Apparates verursachten Verfestigungen in dem Sinne kritisch in Frage stellen, daß diese transformiert werden" (104)? Gemeinde müßte ein Ort werden, an dem die Menschen sich zusammentun, um ihre Probleme selbst zu lösen.

Was aber sind die Probleme bzw. Bedürfnisse, für die Gemeinde die kommunikative Basis bilden könnte? Um darauf eine Antwort geben zu können, nimmt Sch. im 3. Kap. eine gründliche Darstellung und Kritik der sozialpsychologischen Diskussion um den Bedürfnisbegriff vor. Dabei erweist sich, daß menschliche Bedürfnisse als Ausdruck für die unverwechselbare Einmaligkeit jedes Menschen verstanden werden müssen, als „Chiffre für die Subjekthaftigkeit des einzelnen Menschen" (153). Sie existieren nicht unabhängig vom sozialen Kontext, sondern kommen überhaupt erst in kommunikativen Prozessen zur Sprache. Von daher ergibt sich ein konstitutiver Zusammenhang von Bedürfnis und Organisation: Menschliche Grundbedürfnisse entstehen, artikulieren und modifizieren sich in Interaktion und Kommunikation; sie organisieren sich. Allerdings neigen die so gebildeten Organisationen dazu, sich im Laufe der Zeit von den sozialen Prozessen abzuheben, aus denen heraus sie gebildet wurden; sie werden unsensibel gegenüber den menschlichen Bedürfnissen. Diese geraten ihrerseits in Gefahr, abgeschnitten von ihrer kommunikativen Basis zu vereinzeln und zu entfremden.

Nicht zufällig wurde von den Sozialwissenschaften die Bedürfniskategorie in Gefolge des neuzeitlichen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses entdeckt; hat dieser doch in besonderem Ausmaß einen Verlust kommunikativer Grundstrukturen bewirkt und „die Autonomiebehauptung des Subjekts den scheinbaren Eigengesetzlichkeiten ökonomischer und psychosozialer Abläufe unterworfen" (153). Vor diesem Hintergrund erhält – wie H. Steinkamp in seinem Vorwort als den markantesten Ertrag dieser Studie hervorhebt – die geläufige Maxime „Von den menschlichen Bedürfnissen ausgehen" plötzlich eine brisante Aktualität – auch im religiös-kirchlichen Kontext: „sie bedeutet das je situativ-konkrete Ernstnehmen des einzelnen Individuums, der einzelnen christlichen Gruppe und Gemeinde in ihrer Unverwechselbarkeit, in der Notwendigkeit und Möglichkeit, Subjekt religiösen und kirchlichen Handelns zu sein" (13).

Menschliche Grundbedürfnisse in ihrer heuristischen und normativen Bedeutung für die Gemeindebildung wahr- und ernstzunehmen, bedeutet dann: dafür einzutreten, daß Menschen sich nicht bloß als „Rollenbündel", sondern als Subjekte ganz und heil, von anderen anerkannt und akzeptiert erfahren können, und einen solchen Umgang miteinander – mitsamt dem Mut, die dabei auftretenden Konflikte auszutragen – exemplarisch zu antizipieren. Konkretisierungsmöglichkeiten dafür erörtert Sch. im 4. Kap. Was eine christliche Gemeinde ist, faßt er abschließend folgendermaßen zusammen:

„Ich glaube, daß immer dort von einer christlichen Gemeinde geredet werden kann, wo sich die authentischen kommunikativen Prozesse wechselseitiger Wahrnehmung und gegenseitiger Akzeptierung ereignen und damit die ‚Sache Jesu' nicht als Herrschaftsmechanismus zur Durchsetzung einer bestimmten organisatorischen kirchlichen Struktur mißbraucht wird. So gesehen ist der Gemeindebegriff tatsächlich fließend, und es wird von gemeinsamen Definitionen der Situation abhängen, ob christliche Gemeinde verwirklicht wird oder nicht.

Wichtig ist mir schließlich, daß solche gemeindebildenden Prozesse nicht grundsätzlich außerhalb der bestehenden kirchlichen Ortsgemeinden gesehen werden, sondern das ‚kritische Prinzip' der Gemeindebildung verhilft den kirchlichen Ortsgemeinden dazu, sich selbst nicht die endgültige und feste Definition von Gemeinde zuzumuten, sondern jeweils neu zu entdecken." (221)

Auf dem Hintergrund geläufiger theologischer Redeweise über Gemeinde muten diese Sätze ungewohnt an. Doch gerade darin liegt der besondere Reiz dieser Untersuchung: daß sie konsequent die vorherrschenden theologischen Denkmuster durchbricht (nicht aufgibt!) – um einer größeren Realitätsnähe zum Untersuchungsgegenstand willen. In gediegener Weise werden unterschiedliche Aspekte, die auf dem ersten Blick nichts miteinander zu tun haben, miteinander verknüpft. Der so erzielte Ertrag ist beachtlich: Es werden – theoretisch fundiert und praxisbezogen zugleich – Konturen gemeindlichen Handelns sichtbar, das um der betroffenen und beteiligten Menschen willen geschieht – und nicht bloß um sich selbst kreist.

Die Bemühungen um eine Praxistheorie kirchlicher Gemeinde haben durch diese Untersuchung wesentliche Anregungen erfahren und zwar in konzeptioneller, methodischer und inhaltlicher Hinsicht. Die Arbeit demonstriert beispielhaft einen praktisch-theologischen Paradigmawechsel, der für die methodologische Fundierung und die Forschungspraxis dieser Disziplin verheißungsvoll ist. (Vgl. dazu auch Gert Schneider, Menschliche Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Ein Beitrag zur Praxistheorie christlicher Gemeinde, in: Diakonie 12 [1981] 386–395).

Münster Norbert Mette

Vom Ende der Zukunft. Die eschatologische Dimension evangelischer Theologie in Predigten, Seelsorge, Unterricht und Gemeindeseminaren. Hrsg. von Horst Wicking und Günther Wied. – Göttingen: Klotz im Verlag Vandenhoeck und Ruprecht (1981). (Dienst am Wort 40) kart. DM 19.80

In Teil I bieten die Hrsg. einen Überblick über die eschatologischen Richtungen und Diskussionen und versuchen „Leitlinien zur eschatologischen Dimension evangelischen Glaubens" darzustellen (11–39). Teil II bringt eine philosophische Besinnung: „Der Mensch und sein Tod" (40–64). Damit ist der theoretische Teil des Buches abgeschlossen, und es folgen in Teil III Predigten, in Teil IV Seelsorge, in Teil V Unterrichtsentwürfe und schließlich in Teil VI Gemeindeseminare, Anleitungen und Erfahrungen aus der Praxis und für die Praxis.

Der Titel „Vom Ende der Zukunft" ist verwirrend und auf den ersten Blick nicht leicht mit dem Thema der Eschatologie in Verbindung zu bringen. Der inhaltliche Trend des Buches hätte richtigerweise zu dem Titel „Von der Zukunft nach dem Ende" führen müssen.

Es soll hier vor allem der Blick auf die praktische Ausrichtung des Buches gerichtet werden, denn an der Praxis verifiziert sich die Theorie des Teils I und II, gerade wenn das Buch unter dem Anspruch steht, Praxis darzustellen. Und hier fällt vor allem eines ins Gewicht: Trotz mancher Beteuerung, keine Vertröstung und keine Weltflucht zu verkünden (vgl. 71, 88, 96, 103, 114), lassen die Texte zuweilen stark den Eindruck aufkommen, als wäre eschatologische Verkündigung letztendlich doch nichts anderes als der vertröstende Hinweis auf das

Leben bzw. auf das Reich nach dem Tod. Die Plausibilität dieser Botschaft wird mit Zitaten von Bibelversen, religiösen Formeln und frommen Gedanken zwar behauptet, aber leider zu wenig mit den gegenwärtigen Erfahrungen des Leides und der Verantwortung in eine kraftspendende und vertrauensoffene Verbindung gebracht. Viel zu oft passiert es, daß gegenwärtige Verhältnisse und Erlebnisse im Blick auf die vollendete Zukunft vorschnell überholt und damit vernachlässigt, wenn nicht sogar verdrängt werden. Die Energie der eschatologischen Botschaft für die Verantwortung und Leidbewältigung des Christen im Präsens wird damit homiletisch nicht in erlebnishafter Weise entfaltet. Die Aussagerichtung geht in die Zukunft, aber zu wenig mit positiven Ansätzen von der Zukunft wieder in die Gegenwart. So findet sich häufig die bereits in der zwischenmenschlichen Kommunikation sehr unfruchtbare Ja-Aber-Redeweise (vgl. 112, 156). Dieser Trend geht stellenweise bis zu einer schier unerträglichen Gegenüberstellung von leidhafter Gegenwart und herrlicher Zukunft: „Gut, daß Fleisch und Blut, unser natürliches leiblich-seelisches Leben keine Zukunft hat." (91). Liest man dazu noch den Satz „Er erwartet von uns geduldiges Warten auf seine Neuschöpfung, das jeder Versuchung widersteht, es doch lieber selbst zu machen . . ." (79), dann zeigt sich das dahinterliegende Eschatologieverständnis als individualistisch, verinnerlicht und ausgesprochen unpolitisch.

Der mangelnde einfühlende Bezug auf den gegenwärtigen Menschen und seine unmittelbare Situation läßt sich auch anderweitig belegen: im Themenbereich IV (Seelsorge) ist der Bericht über den Besuch bei einem Sterbenden von elf Gebeten durchzogen, die an entscheidenden Stellen des Besuchs eingeführt werden. Man hat den Eindruck, daß die Gebete immer dann eingeschoben werden, wenn es im Gespräch kritisch wird, wenn man schweigen müßte, wenn der Seelsorger nicht mehr weiter weiß (vgl. 127, 133f). Das Gebet schließt das Gespräch, deckt zu und hilft dem Seelsorger, den Halt zu finden, den er dem Sterbenden durch sich selbst, durch seine Solidarität und sein Mitleiden geben sollte. Der Seelsorger ist viel zu sehr bei sich und seinen Bibelsprüchen als daß er dem Sterbenden zum Begleiter werden kann.

Neben guten theoretischen Ansätzen und auch praktischen Beispielen und Hinweisen ist das Buch in seinem Anspruch, im Sinne des Modellernens Impulse für die Praxis zu geben, nicht ohne Bedenken zu empfehlen. Die Sprache mancher Autoren klingt vorgefaßt, abgeschlossen und redet in fertigen und verfügbaren Sätzen, wo Menschen gerade mit der Unverfügbarkeit Gottes konfrontiert werden. Zu wenig wird nach der Verbindung vom biblischen Gott und gegenwärtiger Erfahrung getastet; und gerade dies hat zur Konsequenz, daß auch der gegenwärtig leidende und verantwortliche Mensch zu wenig ernsthaft wahrgenommen und gesucht wird. Emphatische Rede findet sich dagegen ausgerechnet in der marxistischen Predigt (153f), die als Kontrastbeispiel zu einer christlichen Trauerrede eingebracht wird!

Bamberg Herbert Poensgen/Ottmar Fuchs

Boekholt, Peter: **Eucharistie – Geheimnis des Lebens in der Gemeinde.** Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis. – Roma: Libreria Ateneo Salesiano (LAS) (1982). 212 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 48) kart. Lit. 15 500,–

Die Verlautbarungen der Bischöfe oder des apostolischen Stuhles finden in vielen theologischen Büchern wenig Beachtung. Um so mehr horcht man auf, wenn ein Autor aktuelle Fragen der pastoralen Praxis ganz bewußt im Blick auf die Dokumente des 2. Vat. und die darauf folgenden kirchenamtlichen Texte zu beantworten sucht. Der thematische Bogen, den der Vf. spannt, reicht vom Aufgabenbereich des Lektors und Akolythen bei der Eucharistiefeier bis zur Frage der Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten. Den Kristallisationspunkt aller Fragen bildet das Geheimnis der Eucharistie im Leben der Gemeinde.

Mit dem 2. Vat. begründet der Vf. die zentrale Stellung der Eucharistie im Leben der ganzen Kirche und der konkreten Ortsgemeinde. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen: Zunächst die volle Ausschöpfung der in der Liturgiekonstitution empfohlenen aktiven Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Geschehen. Es erscheint dem Vf. zu Recht unverständlich, daß die Laienpredigt in der Gemeinde auf vielfältige Vorurteile stößt oder daß nur Männer zu Lektoren und Akolythen eingesetzt werden (47, 83f). Auch die priesterlose Gemeinde gilt es als Chance und Aufgabe für ein verstärktes Laienapostolat anzunehmen (71f). Zusätzlich spricht sich der Vf. für die wohlwollende Prüfung der Frage aus, ob nicht Frauen und „viri probati" zum vollen Dienst der Sakramente und der Verkündigung zugelassen werden können (77).

Durch die Eucharistiefeier ergibt sich die pastorale Möglichkeit, die Gemeinde von ihrer Mitte her zu erneuern. Das zeigt sich ganz konkret im berechtigten Festhalten der Kirche an der „Sonntagspflicht", deren innerer Sinn und pastorale Notwendigkeit sehr ausführlich erläutert werden (116–145). Eine besondere pastorale Chance bietet die Vorbereitung der Kinder auf Buße und Erstkommunion (155–173). In den Bestrebungen vieler Gläubiger zur Interkommunion dagegen sieht der Vf. „den Ausdruck einer inneren Unruhe und Angst derer, die glauben, daß uns allmählich das Projekt Ökumene aus den Händen gleitet" (205). Besser wäre es, das Vorfeld zu beackern, als vorschnell Taten zu vollziehen, denen die kirchliche Wirklichkeit (noch) nicht entspricht.

Die Antworten des Vf. auf den sehr breit angelegten Fragekatalog zeigen eine solide Kenntnis der pastoralen Praxis und der kirchlichen Dokumente. Die den römischen Dokumenten angelehnte Sprache ist manchmal mühsam zu lesen. Auch werden Wiederholungen nicht immer vermieden (z. B. 25: So wichtig Lumen Gentium 26 für die Gemeindetheologie ist; es braucht nicht zweimal auf derselben Seite zitiert zu werden!). Die Theologie des 2. Vat. wird konsequent zur Beantwortung pastoraler Fragen genutzt. Der Vf. wendet sich besonders an die Seelsorger der Gemeinden und will von einem konsequent kirchlichen Standpunkt her deren Augen für die pastoralen Notwendigkeiten der heutigen Zeit öffnen. Daß sich der Vf. nicht mit dem gegenwärtigen Stand der Dinge zufriedengibt, zeigen seine Anregungen zum Thema „viri probati" und „Priestertum der Frau". Es ist allerdings nicht leicht, die „allgemeinen Normen der Rechtgläubigkeit" samt dem „Gehorsam der kirchlichen Obrigkeit gegenüber" (63) zu bewahren und gleichzeitig aktuelle Antworten auf die pastoralen Herausforderungen einer technisierten und säkularisierten Welt zu geben. Die vorliegende Arbeit geht auf diesem mühsamen Weg ein Stückchen voran.

Münster Hermann Wieh

Reckinger, Francois: **Da bin ich mitten unter euch..** Gelebtes Kirchenjahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 192 S. kart. DM 22.80

„Das Werk will bekanntlich den Leser durch das Kirchenjahr führen und ihm alle die Gedanken, Stimmungen, Erwägungen, auch Texte vermitteln, welche die Kirche in ihren offiziellen Büchern, insbesondere dem Meßbuch und Stundengebet niedergelegt hat. Das Ziel, das das Buch erreichen will, ist also ein sentire cum ecclesia in einem weiteren Sinne oder auf deutsch ein Leben mit der Kirche."[1] So formulierte Pius Parsch das Ziel seines „Das Jahr des Heiles" im Vorwort zur 12. Aufl. im Jahr 1938.

Dieser dreibändige „Klosterneuburger Liturgiekalender" ist für R. das Leitbild des vorliegenden Bdes (wie auch der noch geplanten weiteren Veröffentlichungen). Ob er es „neu geschrieben hat" hat, wie der Autor seinen Anspruch im Vorwort des vorliegenden Bdes formuliert (10), wage ich nicht zu beurteilen – zumindest lassen sich die Wirkungen noch nicht messen und mit Pius Parschs Werk vergleichen. Aber auf jeden Fall ist R. ein Werk gelungen, das gut zu lesen ist, den Leser bereichert.

Der Autor liefert soviel liturgie-historisches Material wie nötig, um auf diesem Hintergrund und von diesen Quellen her seine spirituell-pastoralen Gedanken zu entwickeln.

Das Konzept des Buches folgt nicht einer (vermeintlichen) Chronologie des Kirchenjahres, sondern greift die Entwicklungsgeschichte des liturgischen Jahres auf und erhält so – fast automatisch – die Dreigliederung des vorliegenden Bdes: Sonntag – Ostern (und Quadragesima) – Weihnachten/Epiphanie (und Advent).

Damit folgt der Autor nicht nur dem heutigen Stand liturgiewissenschaftlicher Forschung, der ja bekanntlich auch Eingang in die Dokumente der nachkonziliaren Reform gefunden hat, sondern er setzt damit auch den liturgisch-theologischen Schwerpunkt: Sonntag/Ostern und daran anschließend die Entfaltung des „Mysterium Christi"[2].

Der Sonntag wird ganz von der Auferstehung des Herrn her gesehen; die Notwendigkeit, daß Kirche sich am Herrentag versammelt, will sie Kirche sein, wird deutlich herausgestellt. Die sonntägliche Eucharistie, die Feier des wöchentlichen Pascha, prägt den ersten Tag der Woche so, daß alle anderen Aspekte (Arbeitsruhe, „Gruppenmessen", Stundenliturgie, andere Wortgottesdienste, das sonntägliche Leben der Gläubigen) dieser Mitte christlicher und kirchlicher Existenz zu- bzw. nachgeordnet werden.

[1] Parsch, P., Das Jahr des Heiles. Klosterneuburger Liturgiekalender, Klosterneuburg [12]1938, Bd. I, 7

[2] s. Untertitel des genannten Werkes von Parsch

Bei all den pastoralen Impulsen für die Feier des Sonntags stechen die Erfahrungen des Autors ins Auge.

Das gilt ebenso für den Bereich von Ostern.

Die Bedeutung des vorausgehenden Fastens für die Feier der Eucharistie wie für das Osterfest[3], die Bemerkungen zur Feier der Osternacht, die Betonung der Pentecoste als der „Woche von Wochen" im Lauf eines Jahres sowie die Vorschläge des Autors zur Behandlung des Pfingstmontags im deutschen Sprachraum kann man nur unterstreichen.

Über die Frage des zeitlichen Ansetzens der „Vorabendmesse", über seinen Vorschlag, eine Agape in der Osternacht nur „unter ausgiebigem Beten" zu halten (sonst lieber gar nicht (54), über die Auffassung, das Taufversprechen in der Osternacht sei besser für die Feier der Gemeinde als eine K i n d e r -taufe und über die Ablehnung R.s der Verwendung der Osterkerze an den Sonntagen außerhalb der Osterzeit – darüber kann und muß man sicher streiten, denn viele der für die genannten Postulate herangezogenen Argumente mögen den Autor überzeugen, zwingend sind sie nicht.[4]

Vermißt habe ich unter anderem eine deutliche Kritik an den sog. Thematiksonntagen innerhalb der Pentecoste (z. B.) „Geistliche Berufe", „Kommunikation").

Das soll an Einzelkritik genügen. Die jährliche und die wöchentliche Osterfeier dienten hier als Beispiele einer Kritik, die in die Konkretion geht. Gleiches oder ähnliches wäre zu den Thematiken Quadragesima, Weihnachten/Epiphanie und Advent zu sagen.

Trotz solcher Einzelkritik: Dem Vf. des Buches, das sicher nicht am Schreibtisch entstanden ist, in das vielmehr reiche pastorale Erfahrung eingeflossen ist, ist man zu Dank verpflichtet. In Detailfragen sollte der Autor vielleicht zurückhaltender sein, nicht nur weil eine größere Konkretion in Einzelfragen leicht zu Widersprüchen herausfordert und herausfordern muß (da ja immer auch die konkrete zeitliche wie gemeindliche Situation zu berücksichtigen ist), sondern auch weil eine so große Konkretion das Buch sehr leicht der Gefahr aussetzt, schnell „überholt" zu werden, was sicher nicht der Intention des Autors entspricht und was auch schade wäre.

Zum Abschluß: Das vorliegende Buch ist kein „wissenschaftliches" Buch, sondern ein spirituell-pastorales – ohne die notwendige Wissenschaftlichkeit zu vernachlässigen. Und ein „geistliches" Buch will es ja auch sein, denn „es wendet sich an alle Christen, die sich um ein vertieftes religiöses Leben aus den authentischen Quellen der Kirche heraus bemühen"[5].

C o e s f e l d K l a u s - B e r n d M ü l l e r

[3] vgl. Der Römische Kalender, Nachkonziliare Dokumentation Bd. 20, Trier 1969, 25 Art. 1),

[4] wobei heute das Karsamstagsfasten in unserem Sprachraum kaum wieder zu gewinnen ist, da es faktisch und im Bewußtsein von Klerus und Gemeinden verschwunden ist.

[5] Dem Grundsatz, Symbole, die mit bestimmten Abschnitten des liturgischen Jahres in Zusammenhang stehen, dürfe man nicht das ganze Jahr gebrauchen, da sie sonst der Gefahr der Verflachung ausgesetzt seien, ist dagegen unbedingt zuzustimmen.

Pobee, John S.: **Grundlinien einer afrikanischen Theologie.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 155 S. (Theologie der Ökumene Bd 18). kart.

Was wird aus einem Gott, der in schwarzafrikanischen Kategorien gedacht wird? Das Zittern und Entsetzen des weißen Mannes kennt dort kaum noch eine Grenze, wo die Parole etwa in dieser Form ausgegeben wird:

„Wenn der weiße Mann meint, Gott müsse weiß sein, laß ihn seinen Gott anbeten, wie er möchte; wenn der gelbe Mensch einen Gott seiner Rasse anbetet, laß ihn tun, wie es ihm gefällt. Wir Neger haben ein neues Gottesverständnis gefunden. Unser Gott hat keine Hautfarbe. Es ist jedoch menschlich, alles durch die eigene Brille zu sehen. Und während nun die Weißen ihren Gott durch die weiße Brille sahen, haben wir gerade damit begonnen – wenn auch reichlich spät – unseren Gott durch die eigene Brille zu betrachten. Laß den Gott Isaaks und Jakobs für jene Rasse existieren, die an den Gott Isaaks und Jakobs glaubt. Wir Schwarzen glauben an den Gott aus Äthiopien, den ewigen Gott, Gott den Vater, Gott den Sohn und Gott den Heiligen Geist, an den einen Gott aller Zeiten. Das ist der Gott, an den wir glauben, aber wir werden ihn durch die Brille Äthiopiens anbeten" (8f). Nimmt man diese Vorstellung des Gründers der „Universal Negro Improvement Association", Marcus Garvey, wortwörtlich, so könnte eine erste Frage lauten: Heißt das aber nicht, daß jenseits verbaler Übereinstimmung über die Sache jeder im Grunde doch sich seinen Gott so konstruiert und konstruieren soll, wie es ihm gefällt? Was wird dann aus den sogenannten ewigen christlichen Wahrheiten? Die Aussage Garveys, die der Vf. hier referiert, läuft aber nicht darauf hinaus, die S a c h e s e l b s t als beliebig hinzustellen. Es gilt ohne jeden Zweifel, zwischen Sache oder „Wahrheit" und „Brille" zu unterscheiden. Es geht darum, die christliche Botschaft in eine genuin afrikanische Denkweise zu übersetzen, denn nur so ist eine echte Begegnung mit dem homo Africanus möglich.

Während die Notwendigkeit einer solchen Inkulturationsarbeit keiner Rechtfertigung bedarf, sind die zu lösenden Probleme aber fast unüberschaubar. Neben geographisch und geschichtlich bedingten Gegebenheiten gibt es in Afrika auch eine ganze Reihe von stammesbedingten kulturellen Unterschieden, deren Bedeutung nicht übersehen werden darf. Diese Vielfalt führt zwangsläufig zu unterschiedlichen Fixierungen der religiösen Erfahrungen. Besteht der Versuch P.s aber darin, „das Wesentliche des christlichen Glaubens in authentische afrikanische Denkweise zu übertragen, um einen echten Dialog zwischen ihm und den afrikanischen Kulturen einzuleiten" (14f), so muß zugleich eine Antwort auf die Frage gefunden werden, was eine mit dem Attribut „afrikanisch" qualifizierte Theologie zu leisten vermag. Was heißt „afrikanisch"? Wer ist der homo Africanus? Wenn die Antwort auf die erste Frage noch leicht fällt, insofern man unter „afrikanisch" kulturelle Zusammenhänge versteht, so ist es schwieriger zu sagen, wer der Afrikaner sei, denn für ihn gibt es trotz allgemein gültiger Züge keine Prototypen. Daher kann man auch nicht e i n e Afrikanische Theologie erwarten, sondern afrikanische T h e o l o g i e n, will man keine Schlagwörter-Theologie betreiben! Außerdem muß der Tatsache Rechnung getragen werden, daß der Afrikaner kein Museumsstück ist, sondern daß er immer schon als Lebewesen und Mensch auch Veränderungen unterworfen ist.

Angesichts dieser Gesamtsituation versteht der Vf. – zu Recht – seinen Entwurf als eine Theologie des Dialogs innerhalb und außerhalb der Grenzen Afrikas. Dabei kommt ihm seine Erfahrung aus Studienzeit und Lehrtätigkeit in Afrika, Europa und Nordamerika zugute. Sachkunde und tiefe Verständigungswilligkeit kennzeichnen die Arbeit P.s und machen sie zu einem wertvollen Beitrag zum weltweiten innerkirchlichen und interkulturellen Gespräch. Anhand der Akan-Kultur in Ghana erörtert der Vf. die Grundfragen des Glaubens und der afrikanischen Traditionen. Nicht nur Gott, seine Selbstoffenbarung in vielen Formen und sein universaler Heilsplan, sondern auch Fragen der philosophischen Weltanschauung, der Sprache und der Ethik (Ehe, Familie, Sünde usw.) stehen hier zur Diskussion.

Mit souveräner Geschicklichkeit arbeitet der Vf. die Berührungspunkte der afrikanischen Glaubens- und Lebensweisen mit der christlichen Botschaft heraus. Genuine und unentbehrliche Elemente des Christentums und authentische Grundbestandteile afrikanischer Kultur und Religion werden mit eminenter Stilbeherrschung zu einer sachgerechten Synthese vereinigt (vgl. z. B. die Darlegung zu Christologie in afrikanischer Theologie, 78f). Ebenso entfaltet der Vf. eine ganze Reihe von Begriffen und Denkkategorien der Akan, wie z. B. die Umkehrung des cogito ergo sum Descartes', die lautet: c o g n a t u s e r g o s u m (84ff). Selbst die afrikanische Vorstellung der Großfamilie bietet den Zugang nicht nur zum naheliegenden Verständnis der Kirche als der „Familie Gottes", zu der alle Menschen gehören (117), sie wird auch zu einer Theologie der Schuld und der Sünde als „jeder Akt, der nicht zum Wohl und Fortleben der Familie beiträgt" (ebd.), verarbeitet. Ebenfalls stellt nach der Meinung des Vf.s der Ahnenkult eine Vorahnung der christlichen Heiligenverehrung dar. Die Gemeinschaft der Ahnen und die „communio sanctorum" vermittelten so auf unterschiedliche Weise jenen Sinn der Seligkeit und der exemplarischen Verhaltensweise, welche die Lebenden im Auge zu behalten haben.

Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die Grundgestalt der am Beispiel der Akan behandelten Probleme auch die Grundpositionen einer christlichen und denkerisch verantworteten Afrikanischen Theologie markiert. Durch deutliche Herausstellung der Grundzüge afrikanischen Denkens, das die Begegnung mit dem Je-Größeren nicht rein intellektuell, sondern im persönlichen und personalen Verhältnis sucht, vermittelt Pobee seinem Leser richtige und tiefe Einblicke in die unbekannte Welt der afrikanischen Seele.

Eindrucksvoll ist außerdem der Mut des Vf.s zur Wahrheit. Schablonen und klischeehafte Urteile und Vorurteile über afrikanische Wirklichkeiten sowie manche zu Unrecht als christlich geltende Meinungen, Glaubens- und Verhaltensweisen werden gleichermaßen diskret, aber entschieden abgewiesen. Ohne jeden Zweifel hat das Buch das Anrecht, als eines der informativsten und kommunikativsten Kompendien afrikanischen Denkens und als einer der besten Entwürfe afrikanischer Theologie zu gelten; ein Buch, das man immer wieder gern in die Hand nimmt.

M ü n s t e r K o s s i J. T o s s o u

Jesus in den Weltreligionen. Hrsg. von Heinrich **Fries,** Fritz **Köster,** Bernward H. **Willeke,** Niels Peter **Moritzen,** Horst **Bürkle,** Franz **Wolfinger.** – St. Ottilien: EOS Verlag 1981. 190 S. (Kirche und Religionen. Begegnung im Dialog Bd. 1), kart. DM 9.80.

Das im Herbst 1979 vom Zentralrat von Missio München gegründete Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung e. V. (IMG) eröffnet mit dem Bd „Jesus in den Weltreligionen" eine Schriftenreihe zum Thema: Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog.

Das IMG will der „Erforschung fundamentaltheologischer, anthropologischer und soziokultureller Grundlagen einer Theologie der Mission und der Religionen" dienen (7). Es wendet sich in seiner öffentlichen Tätigkeit an einen breiten Leserkreis: Allen „in Theologie, Verkündigung, Schule und Gemeinde mit der Sache befaßten Multiplikatoren, den Studenten und allen Interessenten" (ebd.) soll ein „sachgerechtes" Verständnis von Mission in der Welt von heute vermittelt werden. „Die Einsicht in den Wert fremder Kulturen und in die Heilsmöglichkeit in nichtchristlichen Religionen erfordert" – so die Hrsg. – „mehr Rücksicht, als bisher üblich war" (8f.).

Der vorliegende Bd „Jesus in den Weltreligionen" enthält die Vorlesungen, die im Herbst 1980 gehalten wurden:

– „Jesus in der jüdischen Sicht" von H. Fries (15–49);
– „Jesus im Islam" von F. Köster (51–76);
– „Das Jesusbild im Hinduismus" von B. H. Willeke (77–98);
– „Jesus in neuen religiösen Strömungen aus Asien" von N. P. Moritzen (99–116);
– „Der kosmische Christus. Ein Kapitel indischer Theologie" von H. Bürkle (117–145);
– „Jesus in den Befreiungsbewegungen" von F. Wolfinger (147–181).

Literaturhinweise zu den genannten Themenbereichen schließen das Buch ab (182–190).

Die einzelnen Beiträge entwerfen ein jeweils skizzenhaftes Bild davon, welche Rolle Jesus in den Weltreligionen – behandelt werden Judentum, Isalm und Hinduismus – sowie in religiösen Strömungen der Gegenwart einnimmt. Wenn entsprechend dem Buchtitel von „Jesus in den Weltreligionen" die Rede sein soll, dann darf mit Recht gefragt werden, warum gerade das Christentum ausgespart ist. Eine knappe Darstellung des christlichen Glaubens an Jesus Christus wäre in diesem im weitesten Sinne ökumenischen Themenkreis gut plaziert gewesen. Dann hätten die im Vorwort aufgeworfenen Fragen zur Christologie („Wenn die anderen Jesus anders als wir interpretieren, so bedeutet das an die christliche Verkündigung und Theologie die Rückfrage, ob sie vielleicht einen Christus verkündet und ein Christentum vorgelebt haben, die zuwenig Erlösung, Heil, Hoffnung für die Menschen aufzeigten; ob wir vielleicht in unserer Tradition Züge am biblischen Zeugnis von Jesus vergessen haben, an die uns die anderen jetzt erinnern" (11)), aufgegriffen werden können. Die Antwort darauf steht noch aus. Sie aber ist mitentscheidend für ein „Umdenken gegenüber manchen früheren Auffassungen" innerhalb der christlichen Theologie (8).

Die in dem Sammelband vorgelegten Beiträge sind von recht unterschiedlicher Qualität:

H. Fries gibt, ausgehend von der engen heilsgeschichtlichen Verbindung zwischen Judentum und Christentum, zunächst einen summarischen Überblick über die weitestgehend polemische und gegenseitig diffamierende Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum bis ins 18. Jh. hinein, um dann auf den durch Humanismus und Aufklärung einsetzenden Wandel im jüdischen Jesusbild einzugehen. Unterbrochen wurde die aufkeimende positive Entwicklung durch den Nationalsozialismus mit seinem tödlichen Judenhaß, seinen verbrecherischen Judenverfolgungen, -deportationen, -hinrichtungen. Durch diese grauenhafte Erfahrung aufgeschreckt, wuchs (allerdings zu spät) dann in der Nachkriegszeit in der Erkenntnis der eigenen Schuld, besonders bei vielen Christen die Einsicht in die gemeinsame Verknüpfung von Judentum und Christentum, in der Heilsgeschichte Israels. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung war das II. Vat. und der dadurch in Gang gesetzten jüdisch-christlichen Dialog. Ausdrücklich verweist F. auf den entscheidenden Anteil der evangelischen Kirche und Theologie auf die neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden (vgl. Literaturhinweise; 33). Dieser Öffnung der christlichen Kirchen gegenüber dem Judentum korrespondiert „die neue Sicht des christlichen durch das Judentum", insbesondere „ein neues Bild von Jesus im heutigen Judentum" (33), was der Vf. anhand von Publikationen jüdischer Autoren erläutert (33–40). Damit gibt F. einen ersten Einblick in die heutige jüdische Diskussion um Jesus, die durch Reaktionen christlicherseits ergänzt wird (40–47). – In den Anm. (47–49) fehlt Nr. 21.

F. Köster geht der Frage „Jesus im Islam" nach. Der Titel ist irreführend. Er müßte „Jesus im Koran" lauten, denn die islamische Tradition bleibt nahezu unberücksichtigt. Auch das V. Kap. „Heutige theologische Interpretation christologischer Aussagen des Koran" (67–71) wird der islamischen Tradition nicht gerecht. – Die ersten beiden Kap. (51–55) versprechen auf den ersten Blick, die höchst interessante Frage nach Muhammads Stellung innerhalb der christlichen Theologie zu beinhalten. Doch leider ist diese Erwartung viel zu hoch. Der Leser wird lediglich über einige geschichtliche Fakten bzgl. der Ausbreitung des Islams informiert. – Das III. Kap. enthält schwerpunktmäßig die koranischen Aussagen über Jesus. Was die Parallelität zwischen Koran und apokryphen Evangelien angeht, gerade bzgl. der makkanischen und madinischen Kindheitsgeschichte Jesu – K. läßt diese Differenzierung übrigens außer acht –, wäre ein Hinweis auf die Arbeit von C. Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran. – Wien, Freiburg, Basel 1978 notwendig gewesen; doch weder C. Schedl noch H. Räisänen, Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans (Schriften der Finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumenik, Bd. XX). Helsinki 1971 werden erwähnt. – Wenn von Jesus als „Wort Gottes" die Rede ist, so darf das nicht mit dem Logos des Johannesevangeliums identifiziert werden (65). Das arabische Wort „kalima" in seiner koranischen Wendung läßt eine solche Deutung nicht zu. Dementsprechend hat bereits das II. Vat. in der Erklärung „Nostra aetate" darauf verzichtet. – Einige zu korrigierende Formalia: Anm. 16 (73) dürfte wohl ein Druckfehler sein; statt Havek muß es richtig Hayek heißen. In den Literaturhinweisen ist Norman Daniel wohl irrtümlich unter N eingeordnet (185); doch Norman ist der Vor-, Daniel der Zuname.

B. H. Willeke behandelt das „Jesusbild im Hinduismus". Die klare Gliederung erleichtert das Lesen enorm: I. Bedeutende Inder über Jesus Christus (78–88); sieben Persönlichkeiten von Ram Mohan Roy (1773–1833), der sich nachweislich als erster Hindu mit Jesus Christus beschäftigt hat, über Mohandas Karamcand Gandhi (gest. 1948) bis hin zu Manilal C. Parekh, der 1967 starb, werden vorgestellt und auf ihr Jesusbild hin befragt. – II. Die indischen Züge des Jesusbildes (88–90); hier werden die zuvor im einzelnen untersuchten Darstellungen in ihren Aussagen über Jesus systematisiert und zusammengefaßt. – III. Das Jesusbild in der indischen Theologie (90–94); in diesem Kap. geht der Vf. auf jene indischen Theologen ein, die auf die Jesus-Interpretation des Hinduismus rekurrieren und eine Christologie im indischen Kontext zu erschließen versuchen.

Am Beispiel „Der kosmische Christus. Ein Kapitel indischer Theologie" (117–145) – dieser Beitrag stammt von H. Bürkle – wird diese Rezeption indischen Gedankenguts näher ausgeführt.

N.-P. Moritzen stellt in seinem Aufsatz „Jesus in neuen Strömungen aus Asien" (99–116) indische und ostasiatische religiöse Gruppen vor, die seit einigen Jahren in unseren Bereichen werbend auftreten.

F. Wolfinger untersucht in seinem Beitrag „Jesus in den Befreiungsbewegungen" (147–181) jene Weltanschauungsgruppen, die – erwachsen aus politisch-ökonomischen, sozialen oder kulturellen Motiven – als „Konkurrenten" der großen Religionen auftreten. Am Beispiel der „Theologie(n) der Befreiung" in Lateinamerika wird dieses Problemfeld verdeutlicht.

Trier Ludwig Hagemann

Crapon de Caprona, Pierre: **Le Coran: Aux sources de la parole oraculaire.** Structures rythmiques des sourates mecquoises. – Paris (1981): Fides IV–683 S. (Publications Orientalistes de France coll. Arabiyya 2), kart.

Diese Habil.-Schrift ist eine schwierige Lektüre, aber der Anfang einer Untersuchungsmethode, die zwar schwer zugänglich ist, denn sie betritt Neuland, aber zu neuen, durch weitere Forschungsarbeiten abzusichernden Erkenntnissen führt.

Der Autor hat zwanzig Suren des Korans aus der mekkanischen Periode berücksichtigt, in denen die rhythmische Struktur noch deutlicher zu erkennen ist als in den Suren der medinischen Periode der koranischen Verkündigung. Er hat diese Suren einer peniblen, äußerst präzisen Analyse in bezug auf ihren metrischen Rhythmus unterzogen. Dadurch sucht er, das Geheimnis einer Orakelsprache zu lüften, die keine Dichtung im klassischen Sinne ist, und auch keine Prosa und keine einfache Reimprosa, sondern das, was er als eine panmetrische Sprache bezeichnet.

Eine solche Analyse soll erlauben, die Art der Zusammenstellung der verschiedenen Teile der Suren aufzudecken und die Spuren der redaktionellen Arbeit im Laufe der Entstehungsgeschichte des Korans besser bloßlegen zu können. Denn der Koran hat wohl eine Redaktionsgeschichte bis zur endgültigen Fixierung seiner jetzigen literarischen und grammatikalischen Gestalt erlebt.

Der Vf. macht sich die Aufgabe nicht leicht. Er stellt seine Arbeit in einen größeren sprachlichen Zusammenhang (Orakelsprache, westsemitische Sprachgruppe), er schreibt ein aufschlußreiches Kap. über Muhammad, den Verkünder des Korans, er umreißt die Etappen der Entstehungsgeschichte des Korans und stellt die verschiedenen Gewährsmänner, die für diese Entstehungsgeschichte verantwortlich sind. Erst dann geht er an die Arbeit. Er stellt die analysierten Texte in verschieden gestaltete Gitter, um ihre jeweilige Struktur herauszufinden und in ihrem Typ näher zu definieren.

Seine Schlußfolgerungen in bezug auf diese Typen, auf die ursprüngliche Gestalt der gesprochenen Botschaft, auf den ursprünglichen Wortlaut der koranischen Texte werden vom Autor nach den Maßstäben einer genau bestimmten und durchdachten Methode und im Rahmen einer genau abgesteckten Perspektive vorgelegt. Er weiß, daß es sich dabei oft um erste Thesenformulierungen oder gar um

Hypothesen handelt, die einer weiteren Bestätigung bedürfen, und zwar u. a. durch phonetische Erklärungen. Erst in einer zweiten Phase der Forschung kann man zu den Urformen der Verkündigungsprache, des gesprochenen Wortes, das ja der Träger der Botschaft ist, zurückstoßen. Erst dann kann man die ersten Gehversuche unternehmen in Richtung einer Neuübersetzung und einer Neukommentierung der so wiederhergestellten Texte.

In diesem genauen Rahmen und trotz aller wohl möglichen und angebrachten Bedenken ist diese Arbeit willkommen und anregend. Sie verdient die Aufmerksamkeit der Koranforscher und der Fachwelt. Sie leistet einen ersten Beitrag zu einer noch ausstehenden, nach den Grundsätzen und Methoden der modernen Exegese geführten Koranexegese bei.

Münster Adel Theodor Khoury

Jargy, Simon: **Islam et chrétienté.** – Genève: Labor et Fides / Paris: Publications orientalistes de France (1981), 216 S. (Coll. Arabiyya 3), kart.

Das vorliegende Buch ist eine Einführung in den Islam, vor allem was seine religiösen, historischen und politischen Beziehungen mit dem Christentum betrifft. Der Vf. erfüllt seine Aufgabe mit großer Gelehrsamkeit, fachlicher Kompetenz, ausgewogenem Urteil und einem Hauch stilistischen Glanzes.

Der 1. Teil (21–97) stellt den Islam in seinen politisch-religiösen Rahmen und befaßt sich zunächst mit dem vorislamischen Arabien, wo der Einfluß des orientalischen Christentums nicht gering war. Dann wird Muhammad, der Verkünder des Korans, vorgestellt, wobei seinen Beziehungen zu den Christen eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird. Bei der anschließenden Kurzdarstellung der koranischen Botschaft werden vor allem der eschatologische Charakter der ersten Verkündigung in Mekka hervorgehoben, der Monotheismus des Islams und die Stellungnahmen des Korans zu den christlichen Dogmen dargelegt.

Das einzige Kap. des 2. Teiles (103–129) faßt in eiligen Schritten die christlichen Positionen dem Islam gegenüber zusammen und erinnert an den Beitrag des Islams zum Aufbau der Kultur und Zivilisation des Abendlandes.

Der 3. Teil (133–194) ist der interessanteste. Er gibt einen knappen, aber aufschlußreichen Überblick über die Reaktion der islamischen Welt auf die Kolonialzeit, die reformistische Bewegung im Islam, die Position des Islams zur Frage der Säkularisierung, die nationalistische Bewegung, die politischen Vorstellungen und Gebilde in der islamischen Welt (Wahhabismus, Muslimbruderschaft, shi'itischer Fundamentalismus). Dieser Teil schließt mit einem Kap. über die Wege des christlich-islamischen Dialogs.

Der Vf. leistet in diesem Buch einen inhaltsreichen Beitrag zur Erforschung der Beziehungen zwischen Christentum und Islam. Er bringt vor allem interessante Anregungen über die Art und Weise, wie das Zusammenleben von Christen und Muslimen in einer immer näher zusammenrückenden Welt besser gestaltet werden kann, und zwar durch besseres gegenseitiges Verständnis und ein aufgeschlosseneres Ernstnehmen der religiösen, spirituellen und humanen Werte des Islams.

Münster Adel Theodor Khoury

Antes, Peter **Ethik und Politik im Islam.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1982). 112 S. kart. DM 22.–

In vielen Ländern der islamischen Welt machen sich zunehmend Strömungen breit, die die Verwirklichung einer rein islamischen Gesellschaft propagieren. Auf dem Hintergrund dieser Entwicklung beleuchtet Antes die Grundprinzipien islamischer Ethik und Politik mit ihren Auswirkungen auf das Leben des einzelnen sowie der Gemeinschaft.

Das Buch umfaßt sechs Kap.:
I. Ethik und Politik im Islam aktuell.
II. Der Islam zur Zeit Mohammeds.
III. Die Ethik des Einzelnen.
IV. Das Leben in der Familie.
V. Das Leben in der Gemeinschaft.
VI. Das Ideal und die Wirklichkeit.

Ein Personen- und Sachregister (109–112) schließt die Arbeit ab. Ein eigenes Literaturverzeichnis wäre wünschenswert gewesen. Statt dessen gibt der Vf. in den Anmerkungen (96–108) Literaturhinweise zu den behandelten Problemkreisen.

Im wesentlichen stützt sich der Vf. auf zwei von ihm im Jahre 1980 erschienene Veröffentlichungen: Ethik im Islam, in: C. H. Ratschow (Hrsg.), Ethik der Religionen. Ein Handbuch: Primitive, Hinduismus, Buddhismus, Islam. Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1980, 177–225; Der Islam als politischer Faktor, hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Hannover 1980. Die hier vorgelegte Arbeit greift in erster Linie jene Aspekte der islamischen Religion auf, die das Handeln des einzelnen wie der Gemeinschaft betreffen. Dabei zeigt sich – wie der Vf. im Vorwort betont –, „daß die Teilbereiche häufig so eng mit der eigentlichen Sinnmitte der Religion verknüpft sind, daß sich eine ... Unterscheidung nicht immer als sinnvoll erweist" (9). Diese enge Verflechtung von Ethik, Politik und Religion im Islam erläutert der Vf. im 2. Kap.: Der Islam zur Zeit Mohammeds. Dieser Rückgriff auf den Islam der ersten Stunde in einer aktuellen, auf heute bezogenen Studie ist deshalb für viele interessierte Leser von Wichtigkeit, weil erst so ein Dreifaches deutlich wird:

1. die das Leben und Handeln der Muslime bestimmende und prägende Ausstrahlung des frühen Islams, dessen normative Kraft, die ihm – wenigstens als Idealvorstellung – bis heute zukommt (vgl. Kap. III–V),

2. die Zielsetzung jener aktuellen Strömungen, die nach Rückkehr zu dieser idealen Gestalt des Islams rufen – unter gleichzeitiger Abkehr von europäischen Vorstellungen und Vorbildern (vgl. Kap. I),

3. die Differenz zwischen Anspruch und Wirklichkeit innerhalb des Islams (vgl. Kap. VI).

Mit dieser Konzeption gelingt es dem Vf., einen Gesamteindruck von dem zu vermitteln, was sich gegenwärtig in der islamischen Welt als Tendenz und Reaktion abspielt. Für deren Erhellung ist das für einen breiten Leserkreis geschriebene Buch ein wertvoller Beitrag.

Daß insbesondere der schiitische Islam und seine Auswirkungen im Iran miteinbezogen ist, steigert die Aktualität dieser Arbeit. Vorsicht ist u. E. geboten bei teilweise wörtlicher Übernahme von Veröffentlichungen anderer Autoren (vgl. 47ff). Was Zitat ist, sollte als Zitat gekennzeichnet sein. Ein Hinweis in den Anmerkungen genügt u. E. nicht (vgl. 47, Anm. 82).

Trier Ludwig Hagemann

Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582–1982. Hrsg. von Joseph Kotschner. – Düsseldorf: Patmos (1982). 208 S., Ln. DM 24.80

Eine für die Oberdeutsche und Niederdeutsche Provinz der Karmeliten zusammengestellte Sammlung von Beiträgen zum Leben und Werke Teresas von Avila. H. U. v. Balthasar schreibt über „Christliche ‚Mystik' heute", J. Sudbrack über „Teresas Gotteserfahrung in ökumenischer Besinnung": Teresas und Luthers „Anliegen ist das gleiche: Der Mensch hat niemals etwas vorzuweisen, sondern muß alles von Gott her erwarten" (57). Eine wichtige Feststellung, wichtig für die im Lutherjahr erhoffte weitere Verständigung: Teresas Mystik stimmte mit der Frömmigkeit des von ihr als „Verräter" bezeichneten Luther überein. O. Steggink spricht über Teresa als Frau und Mystikerin, U. Dobhan über „Teresas Weg zu Christus, E. E. Larkin über Teresa und das Gebet. E. Lorenz berichtet über die Apologie des Fray Luis de León, eines der größten Lyriker in spanischer Sprache, der als Theologe lange Zeit der Inquisition zum Opfer fiel, später, als erster, die Werke der hl. Teresa herausgab und eine Apologie zur Verteidigung ihrer persönlichen Offenbarung schrieb, die in Übersetzung beigefügt ist.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Caussade, Jean-Pierre de: **Hingabe an Gottes Vorsehung.** – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1981). 207 S. (Reihe Klassiker der Meditation) kart. DM 12.80

Unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Ausgabe in der Reihe „Licht vom Licht", aus dem Französischen übertragen von Peter Alvo.

Dieses Werk des französischen Jesuiten (1675–1749 oder 1751), eines der meistgelesenen religiösen Bücher der letzten hundert Jahre (11), ist aus Bruchstücken von geistlichen Briefen des Verfassers zusammengestellt. Es wendet sich gegen übertriebenen Rationalismus: Weniger der Geist als vielmehr das Herz müsse die Anordnungen Gottes entdecken. Die Hingabe an Gottes Vorsehung wird aber nicht rein passiv verstanden im quietistischen Sinne, sondern primär als treue Erfüllung der göttlichen Gebote. Henri Bremond und John Chapman bekennen nach dem Zeugnis der Hrsg., daß sie de C. die tiefsten religiösen Erkenntnisse verdanken (11). Was C. sagt und empfiehlt, „ist persönlich erlebt, erbetet und durchlitten".

Die Hrsg. legen die unverkürzte Übersetzung des französischen Originals vor.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy v(on) **Lilienfeld** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Peter Hauptmann. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1982). 501 S. = Kirche im Osten. Monographienreihe XVII; kart. DM 148,–; S. 16–25: Bibliographie F. v. Lilienfeld.

Das lebendige Wort. Beiträge zur kirchlichen Verkündigung. Festgabe für Gottfried **Voigt** zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Seidel und Karl-Heinz Bieritz. – B: Evang. Verlagsanstalt (1982). 366 S.; kart. M 17,50. S. 350–360: Bibliographie G. Voigt.

Vom Amt des Laien in Kirche und Theologie. Festschrift für Gerhard **Krause** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Henning Schröer und Gerhard Müller. – B, NY: De Gruyter 1982. XI, 431 S.; Lw. DM 158,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Müller, Augustin Rudolf: Martin **Bubers** Verdeutschung der Schrift. – St. Ottilien: EOS Verlag 1982. IX, 177 S. = Münchener Universitätsschriften. Kath.-Theol. Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XIV; kart. DM 28,– [Diss., München].

Delorme, Jean: Die Lektüre und ihr Text. – Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, Mchn/Mz 1982, 19–47; S. 48–78: Patter, Daniel: Toward a theopoetic – Grundlagen strukturaler Hermeneutik.

Hoffmann, Thomas A., SJ: Inspiration, normativeness, canonicity, and the unique sacred character of the Bible. – CBQ XLIV, 1982, 447–469.

2. Altes Testament

Art and meaning: rhetoric in biblical literature. Ed. by David J. A. Clines, David M. Gunn and Alan J(on) Hauser. – Sheffield: (JSOT Press) 1982. 266 p. = Journal for the study of the Old Testament. Supplement series XIX; [cont. e.a.:] p. 1–19: Kessler, Martin: A methodological setting for rhetorical criticism; p. 20–36: Hauser, Alan Jon: **Genesis 2–3**: The theme of intimacy and alienation; p. 37–61: Isbell, Charles: The structure of **Exodus 1:1–14**; p. 62–71: Vater, Ann M.: "A Plague on Both our Houses": Form – and rhetorical – critical observations on **Exodus 7–11**; p. 72–96: Gunn, David M.: The "Hardening of Pharaoh's Heart": Plot, character and theology in **Exodus 1–14**; p. 97–107: Coats, George W.: Humility and honor: A Moses legend in **Numbers 12**; p. 108–139: Exum, J. Cheryl: "Whom will he teach knowledge?": A literary approach to **Isaiah 28**; p. 140–171: Kuntz, J. Kenneth: The contribution of rhetorical criticism to understanding **Isaiah 51:1–16**; p. 172–198: Kselman, John S.: "Why have you abandoned me?"A rhetorical study of **Psalm 22**; p. 199–214: Clines, David J. A.: The arguments of Job's three friends.

Kornfeld, Walter: **Levitikus**. – (Wü:) Echter Verlag (1983). 113 S. = Die Neue Echter Bibel VI; kart. DM 28,–

Gnuse, Robert: A reconsideration of the form-critical structure in **I Samuel 3**: An ancient Near Eastern dream theophany. – ZAW XCIV, 1982, 379–389; S. 390–399: Booij, Th.: Negation in **Isaiah 43, 22–24**; p. 400–409: Deutsch, Celia: The **Sirach 51** acrostic: Confession and exhortation.

Langlamet, F., OP: David, fils de Jessé. Une édition prédeutéronomiste de l'«histoire de la succession». – RB LXXXIV, 1982, 5–47; p. 498–527: Schenker, Adrian, OP: Nebukadnezzars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild **Nebulkadnezzars** und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen; p. 321–369: Merendino, Rosario Pius: **Jes. 49, 14–26**: Jahwes Bekenntnis zu Sion und die neue Heilszeit.

Burnier-Genton, Jean: **Ézéchiel** – fils d'homme. – (Genève: Éd.) Labor et Fides (1982). 103 p. = Essais bibliques V; sfr 19,–.

Kenneth Kuntz, J.: **Psalm 18**: A rhetorical-critical analysis. – Journal for the Study of the Old Testament XXVI, 1983, 3–31; p. 33–60: Webster, Edwin C.: Strophic patterns in **Job 3-28**; p. 61–76: Eslinger, Lyle: Viewpoints and points of view in 1 **Samuel 8–12**; p. 77–88: Helyer, Larry R.: The separation of Abram and Lot: Its significance in the Patriarchal narratives; p. 89–96: Janzen, J. Gerald: 'Samuel opened the doors of the house of Yahweh' ‹**Samuel 3.15**›; p. 97–106: Ogden, Graham S.: **Joel 4** and prophetic responses to national laments; p. 107–113: Van der Wal, Adri: The structure of **Amos**; p. 115–125: Schmitt, John J.: The gender of Ancient Israel.

Iob. Edidit Joseph Ziegler. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 414 p. = Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum XI, 4; Lw. DM 168,–.

Knibb, Michael A.: Apocalyptic and wisdom in **4 Ezra**. – Journal for the Study of Judaism XIII, 1982, 56–74; p. 75–109: Schaberg, Jane: Major Midrashic traditions in **Wisdom 1, 1–6, 25**.

Hossfeld, Frank-Lothar: Der **Dekalog.** Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 308 S. = Orbis biblicus et orientalis XLV; kart. DM 88,– [Habil.-Schrift, Münster].

Janowski, Bernd: **Sühne** als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1982. XIV, 394 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LV; DM 69,80. [Diss., Tübingen. Überarb.]

Asensio, Felix: Antropología y teocentrismo en un triptico bíblico: **Josué – Jueces – Samuel**. – Burgos: Ed. Aldecoa (1981). 574 p. = Vida cristiana VI.

Heater, Homer: A Septuagint translation technique in the Book of **Job**. – Wash, D. C.: The Catholic Biblical Assoc. of America 1982. XIV, 152 p. = The Catholic biblical quarterly. Monograph series XI; $ 4,–.

Auffret, Pierre: La sagesse a bâti sa maison: études de structures littérares dans l'Ancien Testament et spécialement dans les Psaumes. – Frb/S: Ed. Universitaires; Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 580 p. = Orbis biblicus et orientalis XLIX; Pp. DM 135,–.

Rendtorff, Rolf: Das Alte Testament. Eine Einführung. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener (Verlag des Erziehungsvereins 1983). XII, 323 S.

Israel's prophetic tradition. Essays in honour of Peter R. **Ackroyd**. Ed. by Richard Coggins [e.a.] – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Pr. (1982). XIX, 272 p.; £ 21,–; [cont.:] p. 1–11: Ringgren, Helmer: **Prophecy** in the ancient Near East; p. 12–31: Porter, J. R.: The origins of prophecy in Israel; p. 32–57: Van der Woude, A. S.: Three classical prophets: **Amos, Hosea** and **Micah**; p. 58–76: Eaton, John: The **Isaiah** tradition; p. 77–94: Coggins, Richard: An alternative prophetic tradition?; p. 95–118: Zimmerli, Walther: Visionary experience in **Jeremiah**; p. 119–136: Clements, R. E.: The **Ezekiel** tradition: prophecy in a time of crisis; p. 137–154: Mason, Rex: The prophets of the restoration; p. 155–180: Knibb, Michael A.: Prophecy and the emergence of the Jewish apocalypses; p. 181–199: Whybray, R. N.: Prophecy and wisdom; p. 200–216: Murray, Robert: Prophecy and the cult; p. 217–232: Phillips, Anthony: Prophecy and law; p. 233–249: Sawyer, John F. A.: A change of emphasis in the study of the prophets; p. 250–262: Simon, Ulrich E.: Martin **Buber** and the interpretation of the prophets.

Morgan, Donn F.: **Wisdom** in the Old Testament traditions. – Oxf: Blackwell (1981). 180 p.; £ 4.95.

Fontaine, Carole R.: Traditional sayings in the Old Testament. – Sheffield: The Almond Press 1982. VIII, 279 p. = Bible and literature ser. V; £ 7,80.

Miscall, Peter D.: The workings of Old Testament narrative. – Phil: Fortress Pr.; Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). 150 p. = Society of biblical literature. Semeia studies; $ 8,95.

Milgrom, Jacob: Studies in cultic theology and terminology. – Lei: Brill 1983. XIII, 172 p. = Studies in Judaism in Late Antiquity XXVI; hfl 68,–.

Spieckermann, Hermann: Juda unter Assur in der Sargonidenzeit. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 445 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXIX; Lw. DM 98,– [Diss., Göttingen. Überarb.]

Ahlström, G. W.: Royal administration and national religion in Ancient Palestine. – Lei: Brill 1982. XIV, 112 p. = Studies in the history of the Ancient Near East I; hfl 40,–.

Heide, Albert van der: The Yemenite tradition of the Targum of **Lamentations**. Critical text and analysis of the variant readings. – Lei: Brill 1981. X, 193, 53* p. = Studia post-biblica XXXII; hfl 100,–.

Eisenmann, Robert: **Maccabees, Zadokites**, Christians and **Qumran**. A new hypothesis of Qumran origins. – Lei: Brill 1983. XVIII, 110 p. = Studia post-biblica XXXIV; hfl 36,–.

3. Neues Testament

Derrett, J. Duncan M.: Studies in the New Testament. Vol. III: Midrash, Haggadah, and the character of the community. – Lei: Brill 1982. XII, 261 p.

Dunn, James D. G.: The incident at Antioch ‹**Gal. 2:11–18**›. – Journal for the Study of the New Testament XVIII, 1983, 3–57; p. 58–67: Houlden, J. L.: A response to J.D.G. Dunn; p. 68–74: Cohn-Sherbok, Dan: Some reflections on James Dunn's: 'The Incident at Antioch ‹**Gal. 2:11–18**›'; p. 75–84: Allison, Dale C., Jr.: **Matt. 23:39 = Luke 13:35b** as a conditional prophecy; p. 85–101: Brower, Kent: Elijah in the Markan passion narrative; p. 103–122: Moiser, Jeremy: A reassessment of Paul's view of marriage with reference to **1 Cor. 7**.

Schmithals, Walter: Die Apostelgeschichte des **Lukas**. – Zü: Theolog. Verlag (1982). 247 S. = Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament III, 2; sfr 37,–.

Legrand, L.: On l'appela du nom de Jésus ‹**Luc, II,21**›. – RB LXXXIX, 1982, 481–491; p. 492–497: Deltombe, François: Désormais tu rendras la vie à des hommes ‹Luc, **V, 10**›; p. 177–184: Delebecque, Edouard: «Secouez la poussière de vos pieds». Sur l'hellénisme de Luc, **IX,5**; p. 185–197: O'Toole, Robert, SJ: Paul at Athens and Luke's notion of worship; p. 52–70: Schlosser, Jacques: La genèse de Luc, **XXII, 25–27**.

Schedl, Klaus: Als sich der Pfingsttag erfüllte. Erklärung der Pfingstperikope **Apg 2, 1–47**. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1982). 173 S.; kart. DM 25,–.

Segovia, Fernando F.: "**John 13, 1–20**. The footwashing in the Johannine tradition". – ZNW LXXIII, 1982, 31–51; p. 52–68: Derrett, J. Duncan M.: Simon Magus ‹**Act 8, 9–24**›; p. 69–96: Sellin, Gerhard: Das »Geheimnis der Weisheit und das Rätsel der Christuspartei« ‹zu **1 Kor 1–4**›; p. 97–109: Bergmeier, Roland: Altes und Neues zur »Sonnenfrau am Himmel ‹Apk 12›«. Religionsgeschichtliche und quellenkritische Beobachtungen zu **Apk 12, 1–17**.

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

Hall, David R.: **Romans 3. 1–8** reconsidered. – NTSt XXIX, 1983, 183–197; p. 198–208: Meyer, Ben F.: The pre-Pauline formula in **Rom. 3. 25–26a**; p. 55–61: Heiligenthal, Roman: Strategien konformer Ethik im Neuen Testament am Beispiel von Röm. **13. 1–7**.

Richardson, Peter: Judgment in sexual matters in **1 Corinthians 6:1–11**. – NovT XXV, 1983, 37–58.

Gillman, J.: Transformation in 1 Cor **15, 50–53**. – EThL LVIII, 1982, 309–333.

Weber, Reinhard: Christologie und „Messiasgeheimnis": ihr Zusammenhang und Stellenwert in den Darstellungsintentionen des **Markus**. – EvTh XLIII, 1983, 108–125; S. 126–137: Dietzfelbinger, Christian: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als Jesuswort; S. 138–155: Schenk, Wolfgang: Christus, das Geheimnis der Welt, als dogmatisches und ethisches Grundprinzip des Kolosserbriefes.

Schenk, Wolfgang: Das „Matthäusevangelium" als Petrusevangelium. – BZ, N.F. XXVII, 1983, 58–80.

Schweizer, Eduard: **Luke**. A challenge to present theology. (Presented as the Thomas White Currie Lectures at the Austin Presbyterian Theol. Seminary in january 1980.) – Atlanta: John Knox Pr. (1982). 103 p.; $ 9,95.

Segovia, Fernando F.: Love relationships in the Johannine tradition. **Agape/Agapan** in **I John** and the **Fourth Gospel**. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1982). XIII, 319 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVIII; $ 10,– [Diss., Notre Dame]

Newbigin, Lesslie: The light has come. An exposition of the 4th Gospel. – GrR, Mich.: Eerdmans (1982). XIV, 281 p.; $ 8,95.

Sell, Jesse: The knowledge of the truth – two doctrines. The book of Thomas the Contender ‹CG II,7› and the false teachers in the pastoral epistels. – Ffm, Bern: Lang (1982). 108 p. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 194.

Vidal, Senén: La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones. – Salm: Ed. Sígueme 1982. 337 p. = Biblioteca de Estudios bíblicos L; pes 990,–.

O'Callaghan, José: El Nuevo Testamento en las versiones Españolas. – R: Biblical Institute Pr. 1982. XIV, 257 p. = Subsidia biblica VI; Lire 24 000.

Frankemölle, Hubert: Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1983). 248 S.

Grech, Prosper: Unità e diversità nel Nuovo Testamento. Lo stato della questione. – RivB XXX, 1982, 291–299; p. 301–322: Rasco, Emilo: Spirito e istituzione nell'opera lucana; p. 323–336: Fabris, Rinaldo: Spirito e istituzione in Paolo; p. 337–362: Penna, Romano: La giustificazione in Paolo e in Giacomo; p. 363–380: Vanni, Ugo: Punti di tensione escatologica del Nuovo Testamento; p. 381–400: Ghiberti, Giuseppe: Ortodossia e eterodossia nelle lettere giovannee; p. 401–434: Fusco, Vittorio: Sul concetto di protocattolicesimo; p. 435–445: Segalla, Giuseppe: Limiti e significato dell' unità e della diversità nel Nuovo Testamento.

Funk, Robert W(alter): Parables and presence. Forms of the New Testament tradition. – Phil: Fortress Press (1982). XI, 206 p.; $ 15,95.

Wilder, Amos N(iven): Jesus' parables and the war of myths. Essays on imagination in the scripture. Ed., with a preface, by James Breech. – Phil: Fortress Pr. (1982). 168 p.; $ 13,95.

Michel, Otto: Das Zeugnis des Neuen Testaments von der Gemeinde. – Giessen, Bas: Brunnen Verlag (1983). 136 S. = Monographien und Studienbücher CCCVIII; kart. DM 19,80.

Arens, Edmund: Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. – Düs: Patmos Verlag (1982). 424 S. = Patmos Paperback; kart. DM 48,–.

Andry, Carl F.: Paul and the early christians. – (Wash., D.C.:) Univ. Press of America (1981). 146 p.; $ 19,95.

Hainz, Josef: **Koinonia**. „Kirche" als Gemeinschaft bei **Paulus**. – Rgb: Pustet (1982). 294 S. = Biblische Untersuchungen XVI; kart. DM 68,– [Habil.-Schrift, München]

Jewett, Robert: Christian tolerance. Paul's message to the modern church. – Phil: The Westminster Press (1982). 168 p. = Biblical perspectives on current issues; $ 8,95.

Lüdemann, Gerd: Paulus und das Judentum. – Mchn: Kaiser (1983). 56 S. = Theologische Existenz heute CCXV; kart. DM 10,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Nations, Archie L.: Historical criticism and the current methodological crisis. – SJTh XXXVI, 1983, 59–71.

Hoberg, Hermann: Das Vatikanische Archiv seit 1950. – RömQu LXXVII, 1982, 146–156.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Religion and national identity. Papers read at the Nineteenth Summer Meeting and the Twentieth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Ed. by Stuart Mews. – Oxf: Blackwell 1982. XVI, 618 p. = Studies in church history XVIII; £ 19,50. –; [cont.:] p. 1–20: Brock, S. P.: **Christians** in the **Sasanian** empire: a case of divided loyalties; p. 21–38: Frend, W. H. C.: Nationalism as a factor in anti-Chalcedonian feeling in Egypt; p. 39–46: Lee, G. M.: **Coptic Christianity** in a changing world; p. 47–58: Kemp, David: Cultural conflicts in the mission of saint **Boniface**; p. 59–70: Smith, Julia H. M.: The 'archbishopric' of Dol and the ecclesiastical politics of ninth century **Brittany**; p. 71–86: Banton, Nicholas: Monastic reform and the unification of tenth-century England; p. 87–98: Dawtry, Anne: The **Benedictine** revival in the north: the last bulwark of **Anglo-Saxon** monasticism; p. 99–118: Mason, Emma: *Pro statu et incolumnitate regni mei:* royal monastic patronage 1066–1154; p. 119–136: Rose, R. K.: Cumbrian society and the Anglo-Norman church; p. 137–146: Ransford, Rosalind: A kind of Noah's ark: **Aelred** of **Rievaulx** and national identity; p. 147–160: Loud, G. A.: Royal control of the church in the twelfth-century kingdom of **Sicily**; p. 161–200: Linehan, Peter: Religion, nationalism and national identity in medieval Spain; p. 201–214: Hallam, Elizabeth M.: **Philip** the **Fair** and the cult of saint **Louis**; p. 215–228: McHardy, A. K.: **Liturgy** and propaganda in the diocese of **Lincoln** during the hundred years war; p. 229–242: Harvey, Margaret: *Ecclesia Anglicana, cui Ecclesiastes noster Christus vos prefecit:* the power of the crown in the English Church during the Great Schism; p. 243–260: Webb, Diana M.: **Italians** and others: some quattrocento views of nationality and the church; p. 261–284: Hudson, Anne: **Lollardy**: the English heresy?; p. 285–308: Bossy, John: Catholicity and nationality in the north European counter-reformation; p. 309–318: Fletcher, A. J.: The origins of **English protestantism** and the growth of national identity; p. 319–334: Patterson, W. B.: King **James I** and the protestant cause in the crisis of 1618–22; p. 335–344: Guy, John R.: The significance of indigenous clergy in the **Welsh** church at the restoration; p. 345–366: Duffy, Eamon: 'Englishmen in vaine': Roman Catholic allegiance to George I; p. 367–380: Kirk, Linda: Eighteenth-century **Geneva** and a changing **Calvinism**; p. 381–396: Stafford, William: Religion and the doctrine of nationalism in England at the time of the French revolution and Napoleonic wars; p. 397–408: Bellinger, D. T. J.: The French exiled clergy in England and national identity, 1790–1815; p. 409–432: Gilley, Sheridan: Nationality and liberty, protestant and catholic: Robert **Southey**'s *Book of the Church;* p. 433–448: Doyle, Peter: Bishop **Gosse** of **Liverpool** ‹1865–72› and the importance of being English; p. 449–464: Carwardine, Richard: The know-nothing party, the protestant evangelical community and American national identity; p. 465–488: Robbins, Keith: Religion and identity in modern British history (Presidential address); p. 489–504: Bebbington, D. W.: Religion and national identity in nineteenth-century **Wales** and **Scotland**; p. 505–518: Aspinwall, Bernard: The Scottish religious identity in the Atlantic world; 1880–1914; p. 519–534: Binfield, Clyde: English free churchmen and a national style; p. 535–548: Holmes, R. F. G.: Ulster presbyterians and Irish nationalism; p. 549–556: Sefton, Henry R.: The Church of Scotland and Scottish nationhood; p. 557–566: White, Gavin: 'No-one is free from parliament': the worship and doctrine measure in parliament, 1974; p. 567–590: Lannon, Frances: **Modern Spain**: the project of a national Catholicism; p. 591–607: Alexander, Stella: Religion and national identity in **Yugoslavia**.

3. Alte Kirchengeschichte

Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich **Dörrie**. Hrsg. von Horst-Dieter Blume und Friedhelm Mann. – Mstr: Aschendorff 1983. XV, 328 S., 22 Taf. = JAC. Ergänzungsband X; Lw. DM 116,–; [enth.:] S. VIII–XV: Verzeichnis der Schriften von Heinrich Dörrie; S. 1–10: Abramowski, Luise: Nag Hammadi 8,1 »Zostrianus«, das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2,9 ‹33›; S. 11–30: Aland, Barbara: Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum »Octavius« des **Minucius Felix**; S. 31–37: Armstrong, Arthur H.: The negative theology of **Nous** in Later Neoplatonism; S. 38–57: Baltes, Matthias: Zur Philosophie des Platonikers **Attikos**; S. 58–63: Baumeister, Theofried: »Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.« Platon, Apologie des Sokrates 30c/d bei Plutarch, Epiktet, Justin Martyr und Clemens Alexandrinus; S. 64–74: Beierwaltes, Werner: Marginalien zu **Eriugenas** ›Platonismus‹; S. 75–84: Blumenthal, Henry J.: Some problems about body and soul in later Pagan Neoplatonism: Do they follow a pattern? S. 85–91: Dihle, Albrecht: Vom sonnenhaften Auge; S. 92–105: Dillon, John: **Plotinus, Philo** and **Origen** on the grades of virtue; S. 106–117: Homeyer, Helene: Walahfrids Gedicht über das Theoderich-Denkmal in Aachen; S. 118–122: Kötting, Bernhard: Beurteilung des privaten **Gelübdes** bei Platon, **Origenes** und **Gregor** von **Nyssa**; S. 123–132: May, Gerhard: Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei **Klemens** von **Alexandrien**; S. 133–161: Moreschini, Claudio: **Monoteismo** cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale; S. 162–183: Mühlenberg, Ekkehard: Spätantike Geistigkeit und altchristliche Kunst; S. 184–191: O'Daly, Gerard J. P.: **Augustine** on the origin of souls; S. 192–207: Opelt, Ilona: Das Bild des Sokrates in der christlichen lateinischen Literatur; S. 208–227: Regen, Frank: Zu **Augustins** Darstellung des Platonismus am Anfang des 8. Buches der Civitas Dei; S. 228–238: Rist, John M.: Beyond Stoic and Platonist: A sample of **Origen**'s treatment of philosophy (Contra Celsum: 4.62–70); S. 239–244: Rordorf, Willy: Sind Dämonen gut oder böse?; S. 245–257: Stead, Christopher: The freedom of the will and the Arian controversy; S. 258–266: Stritzky, Maria-Barbara von: Aspekte geschichtlichen Denkens bei **Tertullian**; S. 267–276: Trouillard, Jean: **Erigène** et la naissance du sens; S. 277–302: Vogel, Cornelia J. de: Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?; S. 303–306: Whittaker, John: ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ; S. 307–311: Winden, J. C. M. van: ›An appropriate beginning‹. The opening passage of Saint **Basil**'s In Hexaemeron; S. 312–328: Zintzen, Clemens: Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in **Jamblichs** De mysteriis.

Siegert, Folker: Nag-Hammadi-Register. Wörterbuch zur Erfassung der Begriffe in der kopt.-gnost. Schr. von Nag-Hammadi. Mit einem dt. Index. Einf. von Alexander Böhlig. – Tü: Mohr 1982. XXVI, 383 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXVI; Ppb. DM 130,–.

Mahé, Jean Pierre: Hermès en Haute-Égypte. Tome II: Le fragment du *Discours parfait* et les *Définitions hermétiques* arméniennes (NH VI, 8.8a). – Québec: Les Presses de l'Université Laval 1982. L, 565 p. = Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section ‹Textes› VII; FB 2500.

Vermander, Jean-Marie: La polémique des **Apologistes** latins contre les Dieux du paganisme. – RechAug XVII, 1982, 3–128.

Quacquarelli, Antonio: L'antitesi retorica. – Vetera christianorum XIX, 1982, 223–237; p. 239–256: Carlozzo, Giuseppe: L'ellissi in **Ignazio** di **Antiochia** e la questione dell'autenticità della recensione lunga; p. 257–274: Cesana, Felice: Annotazioni al testo di H. G. Opitz dell'«Historia Arianorum ad monachos» di Sant'Atanasio; p. 275–330: Ferrua, Antonio: Note al Thesaurus Linguae Latinae. Addenda et corrigenda al vol. II; p. 331–340: Marin, Marcello: Sulla fortuna delle Similitudini III e IV die **Erma**; p. 341–360: Otranto, Giorgio: Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di **Gelasio** I; p. 361–372: Caggiano, Antonio: L'amministrazione periferica longobarda in **Puglia**: gastaldi e gastaldati; p. 373–394: Falla Castelfranchi, Marina: La chiesa inedita di **San Salvatore** a **Monte Sant'Angelo** (15 fig.).

Trevett, Christine: Prophecy and anti-episcopal activity: a third error combatted by **Ignatius**? – JEH XXXIV, 1983, 1–18; p. 165–174: Luibhéid, Colm: The alleged second session of the Council of **Nicaea**.

Harl, Marguerite: Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"'obscurité" biblique. – VigChr XXXVI, 1982, 334–371; p. 372–383: McDermott, William C.: Saint **Jerome** and pagan Greek literature; p. 383–402: Den Boeft, Jan / Jan Bremmer: Notiunculae martyrologicae II.

Stroumsa, Gedaliahu G.: Monachisme et Marranisme chez les **Manichéens** d'**Egypte**. – Numen XXIX, 1982, 184–201.

Rolandus, Johannes: Die **Vita Antonii** als Spiegel der Theologie des **Athanasius** und ihr Weiterwirken bis ins 5. Jh. – ThPh LVIII, 1983, 194–216.

Kee, Alistair: **Constantine** versus Christ. The triumph of ideology. – (Lo:) SCM Press (1982). 185 p.; £ 5,95.

Frazee, Charles A.: Late Roman and Byzantine legislation on the monastic life from the fourth to the eighth centuries. – ChH LI, 1982, 263–279.

Kelly, J.N.D.: The **Nicene** creed. A turning point. – SJTh XXXVI, 1983, 29–39; p. 41–57: Hanson, R.P.C.: The doctrine of the trinity achieved in 381.

Jehl, Rainer: Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung. – FStudien LXIV, 1982, 261–359.

Metzger, Marcel: La théologie des Constitutions apostoliques par **Clément**. – RSR LVI, 1983, 29–49.

L'Huillier, Pierre: Faits et fiction à propos du deuxième concile œcuménique. – EglTh XIII, 1982, 135–156.

Simonis, Walter: Anliegen und Grundgedanke der Gnadenlehre **Augustins**. – MThZ XXXIV, 1983, 1–21.

Miles, Margaret: Vision: The eye of the body and the eye of the mind in Saint Augustine's *De trinitate* and *Confessions*. – JR LXIII, 1983, 125–142.

VanEsbroeck, Michel: **Hésychius** de **Jérusalem** *Sur les coryphées* en version slavonne ‹CPG 6577›. – OChP XLVIII, 1982, 371–405.

Boethius. His life, thought and influence. (In commemoration of the fifteen hundredth anniversary of the birth of Boethius 480–1980.) Ed. by Margaret Gibson. – Oxf: Blackwell (1981). XXV, 451 p., with fig. and facs.

Lutz-Bachmann, Matthias: „Natur" und „Person" in den „Opuscula Sacra" des A.M.S. **Boethius**. – ThPh LVIII, 1983, 48–70.

S. Benedetto e l'Oriente cristiano. Atti del simposio tenuto all'abbazia della Novalesa ‹19–23 maggio 1980› a cura di Pio Tamburrino. – Novalesa: Comunità Benedettina 1981. 324 p.; [cont.:] p. 11–35: Gribomont, J.: **San Basilio** nella grande tradizione benedettina; p. 37–51: Tamburrino, P.: La «Regula Benedicti» e gli scritti pacomiani; p. 73–83: Bianchi, E.: **Cenobitismo** benedettino e monachesimo di **Scete**; p. 85–106: Pellegrino, M.: Su alcune fonti patristiche della «Regola» di san Benedetto; p. 109–122: Miscampbell, P.: Ss. Benedetto e Scolastica. "Ut ... eorum quoque corpora nec sepultura separaret"; p. 123–128: Moschopoulos, T.: Alcuni temi monastici orientali nella «Regula Benedicti»; p. 131–143: Pasquino, G. M.: Monaci e monasteri nella legislazione bizantina contemporanea a san Benedetto; p. 145–166: Chiaberto, S.: Atti di fondazione e «typikà ktetorikà» p. 169–182: Leroy, J.: Saint Benoît dans le monde byzantin; p. 185–201: Raquez, O.: L'immagine di san Benedetto nei libri liturgici bizantini; p. 203–214: Penco, G.: Tradizioni e influssi dell'Oriente monastico nell'Italia medievale; p. 217–226: Giannini, P.: S. **Nilo**, fondatore della badia greca di Grottaferrata e la sua prima comunità ai piedi di Montecassino; p. 229–255: Tomai-Pitinca, E.: Monasteri bizantini e benedettini in Terra d'Otranto nei secoli XI-XIII (aspetti politico-istituzionali); p. 257–270: Gemgemian, S.: San Benedetto e la Chiesa armena; p. 273–309: Timiadis, E.: Convergences entre saint Benoît et les Orthodoxes au sujet de l'ascèse.

4. Mittelalter und Neuzeit

Josepho **Ziegler** ... optime merito octogenario [dedicatus]. – (Wü:) Würzburger Diözesangeschichtsverein (1982). 472 S. = Würzburger Diözesangeschichtsblätter XLIV; [enth.:] S. 9–20: Wittstadt, Klaus: 50 Jahre Würzburger Diözesangeschichtsverein; S. 21–30: Thurn, Hans: Ein **Kalendar** des **11.** Jahrhunderts mit Nekrologeinträgen aus St. Stephan zu Würzburg; S. 31–94: Schlerath, Helmut: Studenten aus Mellrichstadt an europäischen Universitäten bis zur Gründung der Universität Würzburg ‹1582›; S. 95–110: Sehi, Meinrad: Die Stellung des **Würzburger Franziskanerklosters** in der Gründungsphase der Julius-Universität; S. 111–124: Zumkeller, Adolar: Neuentdeckte Manuskripte mit theologischen und philosophischen Vorlesungen aus der Frühzeit der Julius-Echter-Universität; S. 125–146: Hoffmann, Hermann: Nachrichten über Würzburger Theologiestudenten während des Dreißigjährigen Krieges nach einem juliusspitälischen Archivale; S. 147–194: Weigand, Rudolf: Philipp **Braun ‹1654–1735› Bartholomäer**, Professor, Stiftskapitular und Generalvikar; S. 195–270: Freudenberger, Theobald: Der Streit um die Befreiung der Alumnen des Würzburger geistlichen Seminars von der Verbindlichkeit, Hörgelder zu zahlen; S. 271–358: Freudenberger, Theobald: Der Exeget und Orientalist Kilian Joseph **Fischer**. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Fakultät Würzburg in den Jahren 1809 bis 1834; S. 359–388: Lesch, Karl Josef: Franz Xaver **Kiefl** und der Reformkatholizismus; S. 389–394: Hasenfuß, Josef: Herman **Schell** und Franz Seraph **Hettinger** als Vertreter von Fortschritt und Tradition in Würzburg. (Nach ungedruckten Dokumenten); S. 395–402: Schrofner, Erich: Herman **Schell** und die Religionswissenschaft; S. 403–452: Spitznagel, Peter: Regionale Herkunft und soziale Schichtung der Würzburger Studentenschaft zwischen den Weltkriegen unter besonderer Berücksichtigung der Studierenden der Theologie 1919 bis 1939.

5. Mittelalter

Schule, Wolfgang: Bibliographie der Übersetzungen griechisch-byzantinischer Quellen. – Wiesb: Steiner 1982. 159 S. = Glossar zur frühmittelalterlichen Geschichte im östlichen Europa. Beih. I; kart. DM 58,–.

Columbanus and **Merovingian monasticism**. (The present collection of essays arises from a colloquy held in University College, Dublin, from 11 to 14 May 1977.) Ed. by H. B. Clarke and Mary Brennan. – (Oxf:) B.A.R. 1981. XVI, 221 p., with cartes and facs. = B.A.R. international series CXIII.

Tugène, Georges: L'histoire ‹ecclésiastique› du peuple anglais. Réflexions sur le particularisme et l'universalisme chez **Bede**. – RechAug XVII, 1982, 129–172; p. 173–201: Gorman, Michael M.: The encyclopedic Commentary on Genesis prepared for Charlemagne by **Wigbold**.

Matthes, Walther: **Corvey** und die **Externsteine**. Schicksal eines vorchristlichen Heiligtums in karolingischer Zeit. – Stu: Urachhaus 1982. 320 S., Ill.

Schwager, Raymund: Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre **Anselms** von **Canterbury**. – ZKTh CV, 1983, 125–155.

Vogel, Jörgen: **Gregor VII.** und **Heinrich IV.** nach **Canossa**. Zeugnisse ihres Selbstverständnisses. – B, NY: de Gruyter 1983. 311 S. = Arbeiten zur Frühmittelalterforschung IX; Lw. DM 148,– [Diss., Münster]

Hoeppner Moran, Jo Ann: Clerical recruitment in the diocese of **York**, 1340–1530: Data and commentary. – JEH XXXIV, 1983, 19–54; p. 55–68: Dahmus, John: Preaching to the laity in fifteenth-century Germany: Johannes **Nider**'s 'Harps'; p. 175–193: Robinson, I. S.: The dissemination of the letters of Pope **Gregory VII** during the investiture contest.

Silvestre, Hubert: **Rupert** de **Deutz** a-t-il rédigé, au début de sa carrière, un recueil de réflexions pieuses sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de St-Laurent? – RHE LXXVII, 1982, 365–395.

Waddell, Chrysogonus: Prelude to a feast of freedom: Notes on the Roman privilege *Desiderium quod* of October 19, 1100. – Cît XXXIII, 1982, 247–303; p. 304–332: VanDamme, Jean-Bapt.: A la recherche de l'unique vérité sur **Cîteaux** et ses origines; p. 333–350: Graves, Coburn V.: The organization of an English Cistercian nunnery in **Lincolnshire**; p. 351–367: De Moor, G.: Les convers et converses du couvent des cisterciennes de **Leeuwenhorst** ‹1261–1571›; p. 368–378: Pigeon, Michel: Les exhortations de la *Vita* de **Pierre d'Avranches**, moine de Savigny; p. 379–388: Waddell, Chrysogonus: The *Exordium Cistercii*, Lucan, and mother poverty.

Grauwen, W. M.: **Gaufried**, bisschop van Chartres ‹1116–1149›, vriend van Norbert en van de ‹Wanderprediger›. – APraem LVIII, 1982, 161–209; p. 210–224: Leinsle, Ulrich G.: Aristoteles und die ‹Moderni› in der Vita Siardi; p. 225–251: Neel, Carol L.: The historical work of **Bernhard** of **Ursberg**. II: The Ursberg 'chronicon' and the 'Historia Welforum' tradition.

Regesten und Urkunden zur Geschichte des Klosters St. **Georg** in **Stade**. Bearbeitet von Jürgen Bohmbach. – Hild: Lax 1982. IX, 211 S. = Bremer Urkundenbuch Abt. IX = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter III; Lw. DM 54,–.

Wackerl, Jakob: Die trinitarische Prägung des Weltverständnisses des hl. **Franziskus**. – FStudien LXIV, 1982, 245–260.

Cardini, Franco: Il "Cantico delle creature": Una rilettura. – StudFranc LXXIX, 1982, 283–288; p. 289–326: Lauriola, Giovanni: Francesco d'Assisi "Pasore dell'Essere"; p. 327–341: Di Ciaccia, Francesco: S. Chiara "domina" e Jacopa dei Settesoli "fratello" di Francesco d'Assisi; p. 343–356: Caramancia, Saviero: Pax, pietas, humanitas in S. Francesco e Virgilio.

Outremer. Studies in the history of the crusading kingdom of Jerusalem. Presented to Joshua **Prawer**. Ed. by B(enjamin) Z. Kedar, H(ans) E(berhard) Mayer, R. C. Smail. – Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi Institute 1982. 346 p., 24 fig.; hfl 120,–; [cont.:] p. 7–14: Publications of Joshua Prawer; p. 15–26: Lopez, R. S.: Fulfillment and diversion in the eight crusades; p. 27–40: Cowdrey, H. E. J.: Pope **Gregory VII**'s "Crusading" plans of **1074**; p. 41–63: Riley-Smith, J. S. C.: The First Crusade and St. Peter; p. 64–88: Constable, G.: The financing of the Crusades in the twelfth century; p. 89–100: Richard, J.: Hospitals and Hospital Congregations in the Latin Kingdom during the first period of the Frankish conquest; p. 101–118: Mayer, H. E.: Carving up crusaders: The early Ibelins and Ramlas; p. 119–129: Linder, A.: An unpublished charter of **Geoffrey**, Abbot of the Temple in Jerusalem; p. 130–152: Benvenisti, M.: Bovaria – babriyya: A Frankish residue on the map of Palestine; p. 153–158: Runciman, S.: The visit of King Amalric I to Constantinople in 1171; p. 159–176: Smail, R. C.: The predicaments of **Guy** of **Lusignan**, 1183–87; p. 177–204: Kedar, B. Z.: The Patriarch **Eraclius**; p. 205–217: Jacoby, D.: Montmusard, suburb of Crusader Acre: The first stage of its development; p. 218–226: Greilsammer, M.: Structure and aims of the Livre au Roi; p. 227–243: Abulafia, D.: Crocuses and crusaders: **San Gimignano, Pisa** and the **Kingdom** of **Jerusalem**; p. 244–257: Morgan, M. R.: The rothelin continuation of **William** of **Tyre**; p. 258–271: Brundage, J. A.: Marriage law in the Latin Kingdom of Jerusalem; p. 272–284: Favreau-Lilie, M.-L.: The teutonic knights in Acre after the fall of Montfort (1271): Some reflections; p. 285–296: Grabois, A.: Christian pilgrims in the thirteenth century and the Latin Kingdom of Jerusalem: **Burchard** of Mount Sion; p. 297–305: Schein, S.: The Patriarchs of Jerusalem in the late thirteenth century – *seignors espirituels et temporeles?;* p. 306–321: Goitein, S. D.: Geniza sources for the crusader period: A survey; p. 323–331: Cahen, Cl.: Some new editions of oriental sources about Syria in the time of the Crusades; p. 332–346: Cardini, F.: Crusade and "Presence of Jerusalem" in medieval Florence.

Urkundenbuch des Klosters **Osterholz**. Bearbeitet von Hans-Heinrich Jarck. – Hild: Lax 1982. 525 S. = Bremer Urkundenbuch Abt. VIII = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVII = Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Niedersachsens im Mittelalter V; Lw. DM 48,–.

Spence, Richard: Pope **Gregory IX** and the Crusade on the Baltic. – CHR LXIX, 1983, 1–19.

Molnár, Amedeo: La letteratura **Taborita**. – RStLR XVIII, 1982, 3–23; p. 24–46: Cegna, Romola: La letteratura **Ussita** e **Taborita** perduta conservata in traduzioni Valdesi; p. 169–199: Bronzini, Giovanni Battista: La predicazione di **Bernardino** da **Siena** fra scrittura e oralità.

Edwards, John: Christian **Cordoba**. The city and its region in the late Middle Ages. – Cambr: Cambridge Univ. Pr. 1982. XXV, 240 p.; £ 24,–.

Schimmelpfennig, Bernhard: Die **Degradation** von Klerikern im späten Mittelalter. – ZRGG XXXIV, 1982, 305–323.

Van Buijtenen, M. P. / A. K. De Meijer: Westbroeks heiligen in polderperspectief. – AGKatKN XXIV, 1982, 157–242.

Palmer, Nigel F.: "Visio Tnugdali". The German and Dutch transl. and their circulation in the later Middle Ages. – Mchn, Zü: Artemis 1982. XII, 447 S., Ill., graph. Darst., 3 Kt. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXVI; Lw. DM 83,– [Diss., Oxford]

6. Gesamte Neuzeit

Esser, Ambrosius: Georg **Meisel** und die Erzbruderschaft vom Campo Santo Teutonico. – RömQu LXXVII, 1982, 195–203; S. 204–228: Gatz, Erwin: Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts; S. 229–264: Raab, Heribert: Johannes **Janssen** und das Vatikanische Archiv.

Fischer, Karl Adolf Franz: Jesuiten-Mathematiker in der französischen und italienischen Assistenz bis 1762 bzw. 1763. – AHSJ LII, 1983, 52–92.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Clemen, Otto: Kleine Schriften zur Reformationsgeschichte ‹1897–1944›. (Reprint aus Exemplaren und Sonderdrucken der Ratsschulbibliothek Zwickau und anderer Bibliotheken.) Hrsg. von Ernst Koch. Bd. I: ‹1897–1903›. II: ‹1904–1907›. – Leipzig: Zentralantiquariat der DDR 1982–1983. IX, 575 S.; VII, 531 S.

Smolinski, Heribert: **Stadt** und Reformation. Neue Aspekte der reformationsgeschichtlichen Forschung. – TrThZ XCII, 1983, 32–44.

Manns, Peter: Martin Luther. Leben – Glauben – Wirkung. Mit 48 Farbtafeln von Helmuth Nils Loose und einem Geleitwort von Eduard Lohse. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1983. 120 S., zahlr. Ill. (z. T. farb.); Ppb. DM 36,–.

Mülhaupt, Erwin: Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze. – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 469 S.; kart. DM 30,–.

Luther in der Neuzeit. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte. Hrsg. von Bernd Moeller. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (1983). 348 S., 44 Abb. auf Taf. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCII; [enth.:] S. 9–33: Ebeling, Gerhard: Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthusiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit; S. 34–54: Heckel, Martin: Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter; S. 55–69: Smend, Rudolf: Das Verhältnis des Pastorensohnes **Lessing** zu Luther; S. 70–83; Schwaiger, Georg: Luther im Urteil Ignaz **Döllingers**; S. 84–103: Vogler, Günter, Martin Luther und die Reformation im Frühwerk von Karl **Marx**; S. 104–120: Thadden, Rudolf von: **Bismarck** – ein Lutheraner?; S. 121–134: Elton, Geoffrey R.: Luther in England; S. 135–150: Grane, Leif : Luther in Dänemark; S. 151–159: Lehmann, Hartmut: Die Entdeckung Luthers im Amerika des frühen 19. Jahrhunderts; S. 160–177: Spitz, Lewis W.: Luther in America. Reformation history since Philip **Schaff**; S. 178–193: Conze, Werner: Zum Verhältnis des Luthertums zu den mitteleuropäischen Nationalbewegungen im 19. Jahrhundert; S. 194–226: Kruse, Joachim: Luther-Illustrationen im frühen 19. Jahrhundert; S. 227–247: Tümpel, Christian: Zur Geschichte der Luther-Denkmäler; S. 248–264: Krummacher, Friedhelm: Luther in der romantischen Kirchenmusik; S. 265–283: Karnick, Manfred: ›Fructus germinis Lutheri‹ oder ›Ehe und Unordnung‹. Über Themen der literarischen Lutherrezeption; S. 284–298: Killy, Walther: Luther in der trivialen Erzählung.

Oberman, Heiko A.: Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel. – B: Severin und Siedler 1982. 380 S., Ill.; Lw. DM 39,80.

Gherardini, Brunero: Lutero in sintesi: il suo ‹Magnificat›. – Div XXVII, 1983, 44–57.

Aubert, Jean-Marie: **Mélanchton** moraliste œcuménique. – RHPhR LXII, 1982, 425–439.

Decavele, Johan: Historiografie van het zestiende-eeuws protestantisme in **België**. – NAKG LXII, 1982, 1–27; p. 28–54: Van Kalveen, C. A.: Een vast gelove, ende Christus vrede sij met ons ende allen onsen vianden mede. De definitieve vestiging van de Reformatie te **Amersfoort**, 1579–1581; p. 65–76: Starreveld, J. C. L.: Een verslag van de conferentie tussen **Gomarus** en **Arminius** op 6 en 7 mei 1603; p. 77–101: Nijenhuis, W.: Resolutions of Dutch church assemblies concerning English ministers in **The Hague** 1633–1651; p. 102–122: Muller, Richard A.: The federal motif in seventeenth century arminian theology.

Helm, Paul: **Calvin** and the covenant: Unity and continuity. – EvQ LVI, 1983, 65–81; p. 83–94: Torrance, James B.: The incarnation and 'Limited Atonement'; p. 95–113: Lane, Tony: The quest for the historical Calvin; p. 115–123: Bell, M. Charles: Calvin and the extent of the atonement.

Vogler, Günter: **Nürnberg** 1524/25. Studien zur Geschichte der reformatorischen und sozialen Bewegung in der Reichsstadt. – B: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1982. 382 S.; kart. M 70,–.

Scott, Tom: The 'Volksreformation' of Thomas **Müntzer** in **Allstedt** and **Mühlhausen**. – JEH XXXIV, 1983, 194–213; p. 214–230: Duffy, Eamon: The English secular clergy and the counter-Reformation.

Hernandez Montes, Benigno: Identidad de los personajes que juzgaron a San Ignacio en Salamanca. Problemas historicos suscitados por las primeras fuentas. – AHSJ LII, 1983, 3–51.

Marx, Gerhard: Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von **Berthold Pürstinger**, Bischof von Chiemsee. – Leipzig: St. Benno Verlag 1982. XXX, 569 S. = Erfurter theologische Studien XLV.

Luttenberger, Albrecht Pius: Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg). – Gö: Vandenhoeck und Ruprecht 1982. 753 S. = Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften XX; kart. DM 198,– [Diss., Mainz]

Bächtold, Hans Ulrich: Heinrich **Bullinger** vor dem Rat. Zur Gestaltung und Verwaltung des Züricher Staatswesens in den Jahren 1531–1575. – Bern, Ffm: Lang 1982. 372 S. = Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte XII; kart. sfr 65,– [Diss., Zürich]

Firpo, Massimo / Paolo Simoncelli: I processi inquisitoriali contro **Savonarola** ‹1558› e **Carnesecchi** ‹1566–1567›: una proposta di interpretazione. – RStLR XVIII, 1982, 200–252.

Lupi, Maria: **Cosimo** de' **Medici**, Domenico **Bonsi** e la riforma della Chiesa a Trento. – RSCI XXXVI, 1982, 1–34.

Lang, Peter Thaddäus: Die tridentinische Reform im Landkapitel **Mergentheim** bis zum Einfall der Schweden 1631. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte I, 1982, 143–171.

8. Neuere Zeit

Voeltzel, René: Les trois conseils œcumeniques de **Comenius**. – RHPhR LXII, 1982, 443–455.

Bolzern, Rudolf: Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft. Milit., wirtschaftl. und polit. Beziehungen zur Zeit des Gesandten Alfonso **Casati** ‹1594–1621›. – Lu, Stu: Rex 1982. 381 S., 1 Ill., 12 Kt. = Luzerner historische Veröffentlichungen XVI; Lw. DM 48,– [Diss., Basel]

Senyk, Sophia: **Rutskyj**'s reform and orthodox monasticism: A comparison. Eastern rite monasticism in the Polish-Lithuanian commonwealth in the seventeenth century. – OChP XLVIII, 1982, 406–430.

Mulligan, Lotte: The religious roots of William **Walwyn**'s radicalism. – The Journal of Religious History XII, 1982, 162–179; p. 180–190: Kent, Stephen A.: The 'Papist' charges against the interregnum Quakers; p. 191–205: Ippel, Henry Y.: British sermons and the American Revolution.

Reay, Barry: The authorities and early restoration Quakerism. – JEH XXXIV, 1983, 69–84; p. 86–99: Walker, David: Thomas **Goodwin** and the debate on Church government; p. 231–244: Waterman, A. M. C.: The ideological alliance of political economy and Christian theology, 1798–1833; p. 245–266: Plekon, Michael: **Kierkegaard**, the Church and theology of golden-age Denmark.

Reinhard, Wolfgang: Kardinalseinkünfte und Kirchenreform. – RömQu LXXVII, 1982, 157–194.

Yarbrough, Slayden: The influence of Plymouth colony separatism on **Salem**. An interpretation of John Cotton's letter of 1630 to Samuel Skelton. – ChH LI, 1982, 290–303; p. 304–320: Johnson, Dale A.: The Methodist quest for an educated ministry; p. 321–333: Vivian, James F.: The pan-American mass, 1909–1914: A rejected contribution to Thanksgiving Day; p. 405–418: Eklund, Emmet E.: The Scottish Free Church and its relation to nineteenth-century Swedish and Swedish-American Lutheranism; p. 419–433: Zuck, Lowell H.: Heinrich **Heppe**: A Melanchthonian liberal in the nineteenth-century German Reformed Church; p. 434–444: Storch, Neil T.: John Ireland's Americanism *after* 1899: The argument from history.

Moreau, Joseph: **Spinoza** est-il moniste? – RThPh CXV, 1983, 23–35.

Sammer, Alfred: Der Türkenpapst. **Innozenz XI.** und die Wiener Türkenbelagerung von **1683**. – Wien, Mchn: Herold 1982. 39, [30] S., Ill.; Ppb. DM 14,–.

Esser, Dietrich: Der Kölner Seligsprechungsprozeß des Johannes **Duns Scotus 1706/07**. – FStudien LXIV, 1982, 203–244.

Petruzzi, Paolo: Mons. Alessandro **Borgia**, arcivescovo di Fermo ‹1724–64›, e la controversia sulla diminuzione delle feste di precetto. – RSCI XXXVI, 1982, 80–104.

Geschichte der **Evangel.-Methodistischen Kirche**. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter bes. Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas. Hrsg. von Karl Steckel und C. Ernst Sommer. Unter Mitarb. von Arthur C. Core . . . – Stu: Christliches Verlagshaus 1982. 360 S.

Miller, Samuel J.: Dom Frei **Joaquim** de **Santa Clara** ‹1740–1818› and later Portuguese Jansenism. – CHR LXIX, 1983, 20–40.

Kruse, Martin: Preußen und der frühe Pietismus. – Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte LIII, 1981, 9–20; S. 21–36: Stupperich, Robert: Von Schleiermacher zu Harnack, Beobachtungen zur Entwicklung der Berliner Theologie; S. 37–54: Thadden, Rudolf von: Wie protestantisch war Preußen? Gedanken zur evangelischen Kirchengeschichte Preußens; S. 55–92: Stupperich, Robert: Karl **Holl** im kirchlichen Ringen seiner Zeit, dargestellt nach seinen Briefen; S. 93–144: Weichert, Friedrich: Die Entstehung des Berliner Stadtsynodalverbandes. Ein Beitrag zur Verfassungsgeschichte der Berliner Kirche; S. 145–158: Laminski, Adolf: Die Erforschung der Kirchenbibliotheken von St. Nikolai und St. Marien; S. 159–172: Vogel, Werner: Die Bedeutung der Quellen im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz für die Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte.

Schäfer, Philipp: Johann Michael **Sailer** und die Aufklärung. – Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte I, 1982, 59–68; S. 69–141: Fürst, Walter: Theologie und Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. B. **Drey** und J. B. **Hirscher** bis J. Ev. **Kuhn** und F. X. **Linsenmann**.

Brentano, Clemens: Anna-Katharina-**Emmerick**-Biographie. Hrsg. von Jürg Mathes. II: Lesarten und Erläuterungen. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1982. 427 S. = Sämtlche Werke und Briefe XXVIII; Lw. DM 168,–.

Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland. Hrsg. von Albrecht Langner. – Pad (u. a.): Schöningh 1982. 190 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 24,–; [enth.:] S. 9–26: Krenn, Kurt: Katholizismus und die Philosophie des deutschen Idealismus; S. 27–42: Meurers, Joseph: Katholizismus und naturwissenschaftliche Stömungen im 19. und 20. Jahrhundert; S. 43–58: Scheffczyk, Leo: Wirkungen des Modernismus auf Theologie und Kirche; S. 59–104: Trippen, Norbert: Gesellschaftliche und politische Auswirkungen der Modernismuskrise in Deutschland; S. 105–118: Biser, Eugen: Glaube in dürftiger Zeit; S. 119–166: Müller-Schmid, Peter Paul: Phänomenologie und Existentialismus im Kontext des christlichen Denkens; S. 167–184: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht.

Jacob, Edmond: Edouard **Reuss** et l'**Alsace**. – BSHPF CXXVIII, 1982, 517–536.

Neufeld, Karl H.: **„Römische Schule"**. Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung. – Gr LXIII, 1982, 677–699.

Wangler, Thomas E.: American Catholic expansionism: 1886–1894. – HThR LXXV, 1982, 369–393.

Winling, R.: Contribution à l'histoire des rapports entre le socialisme et le christianisme en France: **Jaurès** et **Péguy** devant la question religieuse. – RSR LVI, 1982, 90–104. 285–302.

Dedieu, Hugues: Les premiers pas d'un historien de Saint François d'Assise. Lettres de Paul **Sabatier** au P. Marie-Léon Patrem, O.F.M. ‹1893–1895›. – BLE LXXXIII, 1983, 19–44.

9. Neueste Zeit

Melloni, Alberto: Le fonti di A. G. **Roncalli**: il «Giornale dell' anima». – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 103–172.

Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert. Referate auf der internationalen Arbeitstagung in Sandbjerg/Dänemark 1981. Hrsg. von Carsten Nicolaisen. – Gö: Vandenhoek und Ruprecht 1982. 361 S. = Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B, XIII; kart. DM 60,–.

Vivarès, Patrice: La validité de la prédication dans la dogmatique de Karl **Barth**. – RSR LXXI, 1983, 109–120.

Romanato, Gianpaolo / Franco Molinari: Le letture del Giovane **Montini**. – SC CXI, 1983, 37–78.

Meseberg-Haubold, Ilse: Der Widerstand Kardinal **Merciers** gegen die deutsche Besetzung Belgiens 1914–1918. Ein Beitrag zur politischen Rolle des Katholizismus im 1. Weltkrieg. – Ffm, Bern: Lang 1982. 400 S. = Europäische Hochschulschriften III, 176; kart. sfr 76,– [Diss., Frankfurt/M]

Nicoll, L. A.: The process against the Assassins of Sarajevo. Record or propaganda. – AHSJ LII, 1983, 93–114.

Balenciaga, José: Les origines de la **J.O.C.** à **Valladolid**, contribution à l'étude des débuts de la J.O.C. en Espagne. – RHE LXXVII, 1982, 396–445.

Hetzer, Gerhard: Kulturkampf in **Augsburg 1933–1945**. Konflikte zwischen Staat, Einheitspartei und christlichen Kirchen, dargestellt am Beispiel einer deutschen Stadt. – Augsb: Mühlberger 1982. 230 S. = Abhandlungen zur Geschichte der Stadt Augsburg XXVIII; Lw. DM 56,– [Diss., München]

Eickels, Klaus van: Das Collegium **Augustinianum Gaesdonck** in der NS-Zeit **1933–1942**. Anpassung und Widerstand im Schulalltag des 3. Reiches. – Kleve: Boss 1982. 368 S., Ill. = Schriftenreihe des Kreises Kleve III.

Rumi, Giorgio: Mondo cattolico e guerra civile spagnola: l'opinione ambrosiana. – RSCI XXVI, 1982, 35–48.

Liebmann, Maximilian: Der **Hl. Stuhl** und der Anschluß **Österreichs 1938**. – ThpQ CXXXI, 1983, 134–153.

Brandt, Hans Jürgen: „Wem die Stunde schlägt". Abbé Franz **Stock** ‹1904–1948› unter dem Anspruch seiner Zeit. – ThGl LXXIII, 1983, 1–24.

Van der Graaf, J.: Apostolaat en belijden. De koers van de Nederlandse Hervormde Kerk na de Tweede Wereldoorlog. – Theologia Reformata XXVI, 1983, 25–48.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ustorf, Werner: Missionsgeschichte als theologisches Problem. – Zeitschrift für Mission IX, 1983, 19–29; S. 8–18: Jenkins, Paul: Missionsgeschichte. Ein Manifest.

Gutheinz, Luis: What is so special in Matteo **Ricci**'s missionary approach? – East Asian Pastoral Review XX, 1983, 104–116.

Bürkle, Horst: Mission studies as an integral part of theological training today. – NZM XXXIX, 1983, 81–92.

Taber, Charles R.: Missiology and the Bible. – Missiology XI, 1983, 229–245.

Heckel, Roger: „Gehet hin in alle Welt...": Mission und Entwicklung. – Ordenskorrespondenz XXIV, 1983, 134–144.

Waldenfels, Hans: Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung..., Graz, Wien, Köln (1982), 303–350.

Schlorff, Samuel P.: The Catholic program for dialogue with Islam. An evangelical evaluation with special reference to contextualization. – Missiology XI, 1983, 131–148.

Blair, C. F.: Tentmaking: A contextualized approach to Islam. – Missiology XI, 1983, 219–227.

Gorski, John F.: The future of missiology in **Latin America**. – Verbum SVD XXIV, 1983, 63–76.

Bruneau, Thomas C.: The church in **Brazil**. The politics of religion. – Austin: University of Texas Pr. (1982). XVI, 237 p. = Latin American monographs LVI; $ 27,–.

CNBB: Comunidades Eclesiais de Base no Brasil. – REB XLIII, 1983, 148–161.

Conferencia Episcopal de **México**: La reconciliación y la penitencia en la Mision de la Iglesia. Aportación de los Obispos de México – Sínodo 1983. – Documentacion CELAM VIII, 1983, 135–157.

Religions and communities of **India**. Ed. by P[ran] N[ath] Chopra. – New Delhi: Vision Books (1982). IV, 316 p.

Okumura, Augustin I.: Le Christ et les Japonais. – Spiritus XXIV, 1983, 31–44; p. 3–30: Piryns, Ernest D.: Vers une théologie japonaise.

Nahm, Andrew C.: Le nationalisme coréen: ses origines et son développement. – Revue de Corée XV, 1983, 3–33.

Trevisiol, Alberto: I primi missionari della **Consolata** nel **Kenya 1902–1905**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 419 p. = Analecta Gregoriana CCXXXI = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B. n. XXXIII.

Arbella, Pedro M.: Rissho-Kosei-Kai: Una religión al servicio del diálogo, la paz y la felicidad del hombre. – Misiones extranjeras No. 74, 1983, 189–198.

Parratt, John: Theological methodologies in Africa. – Verbum SVD XXIV, 1983, 47–62.

Hess, Robert: Wholeness and health in contemporary **Nigeria**. – Missiology XI, 1983, 185–200.

Bejger, Aleksander: Das Laienapostolat in **Sambia**. – NZM XXXIX, 1983, 120–131.

Pieris, Aloysius: Spirituality in a liberation perspective. – East Asian Pastoral Review XX, 1983, 139–150.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Brenneman, Walter L. – Stanley O. Yarian: Hermeneutical phenomenology in the study of religion. – Universtiy Park, Lo: The Pennsylvania State Univ. Pr. (1982). X, 177 p.; $ 15,95.

Religion. A solution of modern problems. Ed. by: Shanti Swarup Gupta. (Papers presented at the Seminar on Religion and the Challenges of Modern India held at Aligarh on 26 to 28 march, 1981.) – Aligarh: Dharma Samaj College Publ. (1982). VII, 152 p.

Smart, Ninian: Worldviews, crosscultural explorations of human beliefs. – NY: Scribner's 1983. IX, 190 p.

Hultkrantz, Åke: The concept of the supernatural in primal religion. – HRel XXII, 3, 1983, 231–253.

Seger, Imogen: Wenn die Geister wiederkehren. Weltdeutung und religiöses Bewußtsein in primitiven Kulturen. Mit 37 Abb. – Mchn, Zü: Piper (1982). 317 S.

Vyas, Nitin: **Evil**, suffering and salvation. A comparative perspective in religions. – Baroda: Vishwamanav Sanskar Sikshan Trust (1982). VIII, 238 p. [Diss., Baroda]

Assmann, Jan: **Re** und **Amun** – Die Krise des polytheistischen Weltbildes im **Ägypten** der 18. – 20. Dynastie. – Frb/S: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. XI, 307 S. = Orbis biblicus et orientalis LI; Lw. DM 106,–.

Der **Mandäismus**. Hrsg. von Geo Widengren. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. X, 479 S. = Wege der Forschung CLXVII.

Laut, Renate: Weibliche Züge im Gottesbild israelitisch-jüdischer Religiosität. Eine Untersuchung. – Köln: Brill 1983. XXII, 96 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte IX; kart. DM 20,–.

Klatt, Norbert: Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen. – Bonn: Religionswissenschaftl. Seminar der Univ. Bonn; Köln: Brill in Komm. 1982. XXXVII, 200 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte VIII; DM 27,– [Diss., Bonn]

Pernet, Henry: Le mort et son modèle. Note sur quelques rituels **mélanésiens**. – Numen XXIX, 1982, 161–183.

Chryssides, George D.: God and the **Tao**. – Religious Studies XIX, 1983, 1–12.

Ntetem, Marc: Die negro-afrikanische Stammesinitiation. Religionsgeschichtliche Darstellung, theologische Wertung, Möglichkeit der Christianisierung. – Münsterschwarzbach: Vier-Türme-Verl. 1983. XLVI, 381 S. = Münsterschwarzacher Studien XXXVI; kart. DM 54,–; [Diss., Würzburg]

Aarni, Teddy: The Kalunga concept in **Ovambo** religion from 1870 onwards. – Sto: Almqvist & Wiksell (1982). 166 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm studies in comparative religion XXII.

VI. Religionsphilosophie

Sinkewicz, Robert E.: The doctrine of the knowledge of God in the early writings of **Barlaan** the **Calabrian**. – MS XLIV, 1982, 181–241.

Steinacker, Peter: Gott, der Grund und Urgrund der Welt. Reflexionen zum Verhältnis von Welterfahrung und Gottesbild am Beispiel der Mystik Jakob **Böhmes**. – NZSystTH XXV, 1983, 95–111.

Leenhouwers, Piet: 'Dialoog van de transcendentie' volgens Emmanuel **Levinas**. – TTh XXII, 1982, 139–163; p. 164: Summary: Emmanuel Levinas in discussion with theology.

Buri, Fritz: Der Buddha-Christ als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der **Kyoto**-Schule und das Christentum. – Bern, Stu: Haupt (1982). 469 S.; DM 70,–.

Robert, Jean-Dominique: Essai d'approches contemporaines de Dieu – en fonction des implications philosophiques du beau. Préface de Jean Ladrière. – P: Beauchesne (1982). 480 p. = Bibliothèque des Archives de philosophie. N.S. XXXVIII; F 250,–.

Beasley-Murray, Stephen: Towards metaphysics of the sacred. – Macon: Mercer Univ. Pr. (1982). VII, 110 p. = NABPR. Special studies series VIII.

Copleston, Frederick: Religion and the one. Philosophies East and West. The gifford Lectures, 1980. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 281 p.; $ 17,50.

Manzana, José: "Cogito ergo Deus est". La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios. – ScriptVict XXVIII, 1981, 142–167; p. 168–199: ∼: El ateísmo humanista contemporáneo; p. 200–227: ∼: El humanismo ateo de Carlos Marx; p. 246–293: ∼: Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico; p. 294–302: ∼: Sentido de la religión para la existencia humana en su totalidad; p. 313–341: ∼: De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana; p. 342–362: ∼: Tareas actuales de la filosofía transcendental.

Mondin, Battista: Umanesimo atei e umanesimo cristiano. – Euntes docete XXXVI, 1983, 19–38; p. 39–50: Miccoli, P.: Tipologia del ponsiero ateo.

Ford, Lewis S.: An alternative to *creatio ex nihilo*. – Religious Studies XIX, 1983, 205–213.

Michalson, Gordon E., Jr.: Theology, historical knowledge, and the contingency-necessity distinction. – International Journal for philosophy of religion XIV, 1983, 87–98.

Finance, Joseph de: Vision du monde et métaphysique. Une philosophie qui se veut thomiste peut-elle accueillir l'évolution? – Gr LXIII, 1982, 419–451.

VII. Fundamentaltheologie

Müller, Hans-Peter: **Mythos** – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung. – ZThK LXXX, 1983, 1–25.

Antweiler, Anton: Gott als Geheimnis des Lebens. Zur Phänomenologie und Theologie der Religion. – Altenberge: Verl. für Christl.-Islamisches Schrifttum 1983. 304 S. = Zeuge einer Epoche XII; kart. DM 49,80.

Butler, Basil Christopher: An approach to **christianity**. – (Lo:) Fount Paperbacks (1981). 300 p. = Fount Paperbacks 6388; £ 2,95.

Geffré, Claude: Le christianisme au risque de l'interprétation. – P: Éd. du Cerf 1983. 361 p. = Cogitatio fidei CXX; F 139,–.

Carmody, Denise Lardner: Feminism and christianity. A two-way reflection. – Nashv: Abingdon (1982). 188 p.; $ 8,95.

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

Müller, Hadwig: Die Lehre vom Unbewußten und der Glaube an Gott. Ein Gespräch zwischen Psychoanalyse und Glauben – Jacques Lacan und Simone Weil. – Düs: Patmos Verlag (1983). 414 S. = Themen und Thesen der Theologie; kart. DM 38,–.

Mulack, Christa: Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes. – Stu, B: Kreuz Verlag (1983). 367 S.; kart. DM 28,–.

Artola, Antonio Maria, CP: De la revelación a la inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica. – Bilbao: Universidad de Deusto; Bilbao: Mensajero; Valencia: Institición San Jerónimo 1983. 260 p. = Publicaciones de la Universidad de Deusto XVII.

Scheffczyk, Leo: **Glaube** und Glaubenserfahrung. Zur kategorialen Unterscheidung. – MThZ XXXIV, 1983, 129–145.

Robert, Jean-Dominique: Vers une épistémologie de l'inclusion du vecu de la foi dans le philosopher chrétien. – RTL XIV, 1983, 167–196.

Dulles, Avery: The survival of **dogma**. Faith, authority, and dogma in a changing world. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 240 p.; $ 8,95.

Authority in the church and the **Schillebeeckx** case. Ed. by Leonard Swidler and Piet F. Fransen. – NY: Crossroad (Publ. Company 1982). 267 p.; $ 9,95; [cont.:] p. 5–17: Schillebeeckx, Edward: The magisterium and ideology; p. 17–31: Kaufmann, Franz-Xaver: The sociology of knowledge and the problem of authority; p. 32–47: De Schrijver, Georges: Hermeneutics and tradition; p. 48–74: Fransen, Piet F.: Criticism of some basic theological notions in matters of church authority; p. 75–91: Keller, Albert: Analytical philosophy and the magisterium's claim to infallible authority; p. 92–118: Schoonenberg, Piet: The theologian's calling, freedom, and constraint; p. 119–145: Alberigo, Giuseppe: The authority of the church in the documents of Vatican I and Vatican II; p. 146–175: Jiménez Urresti, Theodore Ignatz: The theologian in interface with canonical reality; p. 176–187: Gryson, Roger: The authority of the teacher in the ancient and medieval church; p. 188–189: Delooz, Pierre: Participation in the Catholic Church; p. 190–201: Hebblethwaite, Peter: Human rights in the Church; p. 202–225: Moingt, Joseph: Authority and ministry; p. 226–243: Swidler, Leonard:

Demo-Kratía, The rule of the people of God, or consensus fidelium; p. 244–267: Rikhof, Herwi: Of shadows and substance: Analysis and evaluation of the documents in the Schillebeeckx case.

VIII. Dogmatik

Meedenken met Edward **Schillebeeckx** bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen. Onder redactie van Hermann Häring, Ted Schoof en Ad Willems. – Baarn: Nelissen (1983). 352 blz., hfl 49,50; [cont.:] p. 11–39: Schoff, Ted: '... een bijna koorstachtige aandrang ...' Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen; p. 43–53: Kuitert, H. M.: Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling; p. 54–68: Iersel, Bas van: Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen. Is het einde van een klein schisma in zicht?; p. 69–79: Grijs, F. de: Wat kan er eigenlijk op de punt van een naald? Over de anagogische zin van de geschiedenis; p. 80–92: Ricoeur, Paul: De moeilijke weg naar een narratieve theologie. Noodzaak, bronnen, problemen; p. 93–114: Ven, J. A. van der: Op weg naar een empirische theologie; p. 115–129: Derksen, Karl: Theologie – praxis – context. Fasen op een weg; p. 133–145: Berkhof, H.: Jezus zelf en de christelijke gemeente als criteria. Nieuw licht in de oude controverse over schrift en traditie; p. 146–175: Schoonenberg, P.: Toekomst voor een Geest-christologie?; p. 158–170: Schreiter, R. J.: Jezus als parabel van God en paradigma van menselijkheit. Naar een hermeneutik van de definitie van Chalcedon; p. 171–187: Häring, H.: Verlossing – ondanks Jezus' lijden en dood?; p. 188–206: Bavel, T. J. van: De realiteit van het paasgebeuren; p. 207–218: Cornélis, Etienne: Geen grond onder de voeten. Naar een nieuw uitgangspunt voor een theologie van de godsdiensten; p. 221–245: Gutiérrez, Gustav: Twee perspectieven op de kerk. Sacrament van de wereld-kreuze voor de armen; p. 246–259: Haarsma, F.: Partiële identificatie met de kerk. Een poging tot begripsverheldering; p. 260–275: Willems, Ad: Naar het ambt van een minderheid; p. 276–291: Houtepen, Anton: Kerkelijk gezag als garantie van christelijke identiteit; p. 309–319: Van Tente, Marc: Navolging van Christus in onze tijd. Het religieuze leven en nieuve vormen van christelijk gemeenschaftsleven; p. 320–325: Schof, Ted: Bibliografie van E. Schillebeeckx, aanvulling.

Schmitz, Kenneth L.: The gift: **creation**. The Aquinas Lecture, 1982. – Milw: Marquette Univ. Press 1982. 142 p.; $ 12,95.

Schoonenberg, Piet: De voortkomst van de **Heilige Geest**: Gedachten naar aanleiding van het disput over het 'Filioque'. – TTh XXIII, 1983, 105–124: S. 124: Summary: The procession of the Holy Spirit.

Haufe, Christoph-Michael: Wo fordert uns heute der Heilige Geist? – Das lebendige Wort ... Festgabe für Gottfried Voigt ..., B (1982), 153–168; p. 169–181: Kimme, August: Zur Lehre vom Heiligen Geist. Eine pneumatologische Anfrage an die Ökumene.

Ladaria, Luis F.: **Antropología** teológica. – Madr: Univ. Pont. Comillas; R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XI, 425 p. = Analecta Gregoriana CCXXXIII = Ser. Facultatis Theologicae. Sectio A nº XXIV = Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid. Ser. 1: Estudios XXVI = Teología I, 13.

Ogden, Schubert M(iles): The point of **christology**. – San Francisco [e.a.:] Harper & Row (1982). XII, 191 p.; $ 14,50.

Schwarz, Hans: Die christologische Forschung in der gegenwärtigen nordamerikanischen Theologie. – NZSystTh XXL, 1983, 33–51.

Hall, Thor: The evolution of christology. – Nashv: Abingdon (1982). 128 p.

Driver, Tom F(aw): Christ in a changing world. Toward an ethical christology. – NY: Crossroad (Publ. Company 1981). XI, 183 p.

Laudazi, Carlo: La **Chiesa**, nuova realtà terrestre del Cristo glorioso. – Teresianum XXXIV, 1983, 41–81.

Lehmann, Karl: Kirche wozu – Enttäuschung oder Hoffnung. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung ..., Graz/Wien/Köln (1982), 23–68; S. 69–110: Schütz, Christian: Kirche als Ort der Begegnung mit Jesus Christus.

Grelot, Pierre: Eglise et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx. – P: Ed. du Cerf 1983. 282 p. = Théologies; F 110,–.

Bandera, Armando: La raíz sacerdotal de la colegialidad de los obispos. – Scripta theologica XIV, 1982, 519–550.

Lies, Lothar: Trinitätsvergessenheit gegenwärtiger Sakramententheologie? – ZkTh CV, 1983, 290–314.

Fastenrath, Elmar: „Der Gott des Friedens wird bald den Satan unter euren Füßen zertreten" ‹Röm 16,20›. Dogmatische Überlegungen zu einer Theologie des Friedens. – ThGl LXXIII, 1983, 146–168.

Paprocki, Henryk: Le Saint Esprit dans les sacrements de l'Église. – Istina XXVIII, 1983, 267–281.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Gonzalez Montes, Adolfo: Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entra la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo. – Dialogo ecumenico XVII, 1982, 271–313.

Larentzakis, Grigorios: Die **orthodoxe Kirche**. Versuch einer Selbstdarstellung. – Ökumenisches Forum V, 1982, 107–132.

Meyendorff, John: The Byzantine legacy in the Orthodox Church. – Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1982. 268 p.; $ 8,95.

O'Neill, Colman E.: Analogy, dialectic and inter-confessional theology. – Thomist XLVII, 1983, 43–65.

Dumont, C.-J., OP: Le dialogue théologique entre **Orthodoxes** et **Catholiques**. – Istina XXVIII, 1983, 245–265.

Berger, David: **Jewish-Christian** relations: A Jewish perspective. – JESt XX, 1983, 5–32.

Jews and Christians after the Holocaust. Abraham J. Peck, Editor. Foreword by Elie Wiesel. (Essays read at a symposium sponsored by the Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, in Cincinnati.) – Phil: Fortress Press (1982). XVI, 111 p.; $ 8,95.

Hagemann, Ludwig: **Christentum** und **Islam** zwischen Konfrontation und Begegnung. – Altenberge: Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum (CIS) 1983. 160 S. = Studien IV; DM 32,– [Habil.-Schrift, Trier. Teildr.]

Papandreou, Damaskinos: Les dialogues bilatéraux de l'Église orthodoxe avec les autres Communions chrétiennes. – Irenikon LV, 1982, 451–469.

Die Heilige Schrift, die Tradition und das Bekenntnis. Erster bilateraler Theol. Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangel. Kirche in Deutschland vom 19. bis 23. Nov. 1979 im Haus Hessenkopf in Goslar. Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evangel. Kirche in Deutschland. – Ffm: Lembeck (1982). 195 S. = Ökumenische Rundschau. Beiheft XLII = Kirchliches Außenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Studienheft XIII; kart. DM 29,–; [enth. u. a.:] S. 30–45: Staniloae, Dumitru: Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition im Bekenntnis der Kirche; S. 46–55: Hahn, Ferdinand: Die Heilige Schrift als älteste christliche Tradition und als Kanon; S. 56–63: Hauptmann, Peter: Das Bekenntnis als Gestalt heiliger Tradition und als Antwort des Glaubens; S. 64–83: Coman, Vasile: Die Bedeutung der Heiligen Schrift und der Tradition im gottesdienstlichen Leben der orthodoxen Kirche; S. 84–97: Ica, Ioan: Das Glaubensbekenntnis heute als Grund der Heiligen Schrift und der heiligen Tradition als bleibende Aufgabe der Kirche; S. 98–107: Eßer, Helmut: Das Bekennen des Glaubens heute auf Grund von Schrift und Tradition als eine bleibende Aufgabe der Kirche; S. 108–132: Radu, Dumitru: Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche; S. 133–145: Held, Heinz Joachim: Die heiligen Sakramente im Leben der Kirche im Lichte der Heiligen Schrift und der Tradition.

Pathil, Kuncheria: Models in ecumenical dialogue. A study of the methodological development in the Commission on "Faith and Order" of the World Council of Churches. With a foreword by Lukas Vischer. – Bangalore: Dharmaram Publ. (1981). XXII, 515 p.; $ 12,90.

Visser't Hooft, W[illem] A[dolf]: The genesis and formation of the World Council of Churches. – Geneva: World Council of Churches (1982). IX, 130 p. with tables; sfr 15,20.

Fries, Heinrich: Die **Kirche** im ökumenischen Dialog. – Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung ..., Graz, Wien, Köln (1982), 243–301.

Just, Wolf-Dieter: Zu den Ursachen ökumenischer Kommunikationsstörungen. – OekRu XXXI, 1982, 265–277; S. 278–293: Lønning, Per: Die ökumenische Erschließung Luthers; S. 294–301: Runcie, Robert: Die Anglikaner im Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 302–313: Neuner, Peter: Ziele und Zwischenziele auf dem Weg zur kirchlichen Einheit; S. 314–325: Tillard, J. M. R., OP: Die Armen: Verkündiger des Evangeliums; S. 326–339: Miguez Bonino, José: Einheit zwischen Hoffnung und Geschichte. Blick auf die ökumenische Bewegung aus der Perspektive der Dritten Welt.

X. Moraltheologie

Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht. (Georg **Teichtweier** zum 70. Geburtstag.) Hrsg. von Bernhard Fraling, Rudolf Hasenstab. – (Wü:) Echter (Verl. 1983). 289 S.; Lw. DM 48,–; [enth. u. a.:] S. 17–34: Kramer, Hans: Sittlich kompetente Person in moderner Welt; S. 35–58: Hasenstab, Rudolf: Ansätze einer Doppelunterscheidung von »Gut und Böse, Richtig und Falsch«; S. 59–68: Stanke, Gerhard: Folgen einer Handlung – alleiniges Beurteilungskriterium?; S. 69–81: Simonis, Walter: Die Wahrheit in der Kunst und das Problem der Freiheit. Zur »moralischen Absicht« der Kunst in Griechenland; S. 83–91: Schlemmer, Karl: **Ritus** und Menschsein; S. 93–107; Betz, Johannes: Die **Eucharistie** als – auch ethische – Umsetzung von Glaubenseinsicht; S. 109–118: Niederschlag, Heribert: **Hoffnung** im Leiden und Sterben; S. 119–135: Auer, Alfons: Die Legitimation der **Grundwerte**. Wie kann die Verbindlichkeit des Humanum vermittelt werden?; S. 137–152: Dreier, Wilhelm: Die christlich-soziale Bewegung. Praxisfeld sozialethischer Einsicht gestern und heute; S. 153–167: Fraling, Bernhard: »Mit Almosen sollte man niemanden abspeisen«. Zur Schwierigkeit, eine alte Weisung zu übersetzen; S. 169–179: Elsässer, Antonellus: Institution **Ehe** – Widerpart oder Stütze personaler Lebensgemeinschaft in Liebe?; S. 181–190: Bujo, Bénézet: Die Spiritualität der Ehe in Afrika. Ein Vorschlag zur Frage der Probeehe; S. 191–216: Ziegler, Josef G.: »**Humanae vitae**« und kein Ende?; S. 217–240: Schüller, Bruno: Die Reductio ad Absurdum in philosophischer und theologischer Ethik. Zur Moral wissenschaftlicher Kontroversen über Moral; S. 241–247: Ix, Ilsetraud: Wahrhaftigkeit und Liebe. Angelpunkte einer Ethik des Berufstheologen.

Long, Edward L., Jr.: Trends and problems in contemporary ethical reflection. – Journal of religious ethics XI, 1983, 3–22; p. 23–34: Gaffney, James: On parenesis and fundamental moral theology; p. 35–61: Gamwell, Franklin I.: Religion and the justification of moral claims; p. 62–74: Gooch, Paul W.: Authority and justification in theological ethics: A study in 1 Corinthians 7; p. 75–95: Jung, Patricia B.: Sanctification: An interpretation in light of embodiment; p. 96–113: Lammers, Stephen E.: Area bombing in World War II: The argument of Michael Walzer; p. 114–134: Meilander, Gilbert: Josef **Pieper**: Explorations in the thought of a philosopher of virtue; p. 135–162: O'Donovan, Oliver: Transsexualism and Christian marriage.

Sanchis Quevedo, Antonio: Hacia una ética de la **autonomía personal**. – Valencia (:Fac. de Teología San Vicente Ferrer) 1982. VIII, 162 p. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series academica VI.

Smedes, Lewis B.: Mere morality. What God expects from ordinary people. – GrR, Mich.: Eerdmans (1983). X, 282 p.; $ 14,95.

Endres, Josef: **Angst** und **Langeweile**. Hilfen und Hindernisse im sittlich-religiösen Leben. – Ffm, Bern: Lang 1983. 108 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 101; sfr 26,–.

Dekker, A. – J. H. Dijkman: **Samen-Leven**. Theologisch-ethische verkenning van alternatieve tweerelaties als bijdrage tot een pastorale benadering. – Kampen: Kok (1982). 95 blz. = Actuele ethiek II; hfl 13,90.

Manenschijm, G.: Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving. – Baarn: The Have (1982). 191 blz.

Hendriks, N., OSB: La contraception articielle. Conflit de devoirs ou acte à double effet. – NRTh, A. CXIV = T. CIV, 1982, 396–413.

Abortion – the moral issues. Ed. by Edward Batchelor Jr. – NY: The Pilgrim Pr. (1982). VIII, 246 p.; $ 8,95.

Boswell, John: Christianity, social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the christian era to the 14th century. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Press (1981). XVIII, 424 p., tabl. = Phoenix Book; $ 9,95.

Häring, Bernhard: Umrüsten zum Frieden. Was Christen heute tun müssen. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 96 S.; kart. DM 9,80.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Olsen, Alexandra Hennessey: **Guthlac** of **Croyland**. A study of heroic hagiography. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1981). X, 161 p.; $ 10,–.

Grégoire, Réginald: Il monachesimo carolingio dopo **Benedetto** d'**Aniane** ‹† 821›. – Studia monastica XXIV, 1982, 349–388.

Laprière au Moyen Âge ‹littérature et civilisation›. – Aix-en-Provence: Publ. du C.U.E.R.M.A.; P: Champion 1981. 569 p. = Senefiance X; F 119,–.

Berg, Dieter: Vita minorum. Zum Wandel des franziskanischen Selbstverständnisses im 13. Jahrhundert. – FStudien XLV, 1982, 157–195.

San **Bernardino** – storia, cultura, spiritualità. Atti delle Celebrazioni organizzate a Verona – S. Bernardino dal Convento – Studio Teologico S. Bernardino e dall'Istituto di Storia Economica della Facoltà di Economia e Commercio dell'Università di Verona in occasione del 6. centenario della nascità di S. Bernardino da Siena. – Vicenza: Edizioni L.I.E.F. 1982. 274 p. = Esperienze dello Spirito VI; Lire 11 000.

Steenwegen, Antoon: De gelukz. Ida de Lewis of Ida van Gorsleeuw. – OGE LVII, 1982, 105–133; p. 134–179: Bange, P.: De Specula omnis status humanae vitae van **Jacobus** van **Gruitrode**: vijftiende eeuwse standenspiegels; p. 180–190: Orbán, A. P.: **Bernhard** von **Breydenbach**. Peregrinatio in terram sanctam.

König-Nordhoff, Ursula: **Ignatius** von **Loyola**. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600. – B: Mann 1982. 379, 218 S., zahlr. Ill.; Lw. DM 250,– [Diss., Bonn]

Astigarraga, Juan Luis: Ultimos días y muerte de santa **Teresa**. – Teresianum XXXIII, 1982, 7–69; p. 71–90: Bengoechea, Ismael: La «Teresiada» de fray Juan de san Fabián; p. 91–132: Jiménez Duque, Baldomero: Santa Teresa y la «historicidad»; p. 133–157: Griffin, Michael D.: Reading the autobiography of Saint Teresa; p. 159–180: Egido, Teófanes: Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual; p. 189–232: Castellano, Jesús: Presencia de santa Teresa de Jesús en la teología y en la espiritualidad actual; p. 233–281: Pablo Maroto, Daniel de: Maroto, Oración teresiana, balance y nuevas perspectivas; p. 283–330: Borriello, Luigi: Amore, amicizia e Dio in S. Teresa; p. 331–360: Herráiz, Maximiliano: Donación de Dios y compromiso del hombre. En la raíz de la experiencia y de la palabra de Teresa de Jesús; p. 361–409: Martín del Blanco, Mauricio: Los fenómenos extraordinarios en la mística de santa Teresa de Jesús; p. 411–445: Giovanna della Croce: Geisterfahrung als Grunderfahrung christlicher Existenz bei Teresa von Avila; p. 447–513: Llamas, Román: Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura; p. 515–585: Pozzobon, Giuseppe: La comunità teresiana, una significativa esperienza di comunione ecclesiale; p. 587–618: Baudry, Joseph: Pédagogie thérésienne de l'imitation des saints dans le livre de la «Vida»; p. 619–627: Goedt, Michel de: Deux notes de lecture en marge de la relation de Palencia; p. 629–678: López-Baralt, Luce: Santa Teresa de Jesús y el Islam. Los símbolos de los siete castillos concéntricos; p. 679–693: Pfeiffer, Heinrich: Berninis Figurengruppe der Hl. Theresia; p. 695–729: Caprioli, Mario: Saggio bibliografico in lingua italiana su S. Teresa d'Avila ‹1960–1980›.

García Cortés, C.: La obra teológico-espiritual de Fray Manuel M.ª de **Sanlúcar** de **Barrameda** ‹1781–1851›. – Naturaleza y Gracia XXX, 1983, 27–63.

Weismayer, Josef: Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher **Spiritualität**. – Innsbr, Wien: Tyrolia-Verlag (1983). 218 S.

Neumann, Matthias, OSB: The religious structure of a spirituality. – AmBenRev XXXII, 1982, 115–148.

Sudbrack, Josef: Auf Gott hin ausgespannt. Der Weg des **Meditierens**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 220 S.; kart. DM 24,80.

Gibbard, Mark: Gebet und Kontemplation. Einladung zu einer Entdeckungsreise. Mit Geleitworten von Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 160 S.; kart. DM 19,80.

Davy, M[arie]-M[adeleine]: Le désert intérieur. – (P:) Albin Michel (1983). 226 p. = Spiritualités vivantes = Christianisme; F 69,–.

Sweet, Leonard I.: New life in the spirit. – Phil: Westminster Pr. (1982). 120 p. = Library of living faith; $ 5,95.

Le mystère du **Coeur** du **Christ**. Actes du Symposium Théologique de Rome et Strasbourg 1978. [Préf.:] (Roger Vekemans.) – P: Téqui (1981). 388 p.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Corish, Patrick J.: The Catholic community in the seventeenth and eighteenth centuries. – (Dublin:) Helicon Limited (1981). VII, 156 p. = Helicon history of Ireland; £ 3,–.

Brinkman, Martien E.: Karl **Barth** socialistische stellingname. Over de betekenis van het socialisme voor de ontwikkeling van zijn theologie. – Baarn: Ten Have (1982). 127 blz.; hfl 19,90.

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

Antweiler, Anton: Fortschritt und Entwicklungshilfe. Erwägungen zur Enzyklika **Pauls VI. Populorum Progressio.** – Altenberge: Verl. für Christlich-Islamisches Schrifttum 1983. 158 S., 64 S. = Zeuge eine Epoche VIII.

André-Vincent, Ph.: La "Doctrine sociale" de **Jean Paul II**. – P: Éd. France-Empire (1983). 130 p.; F 48,–.

Brugarola, Martin: Juan Pablo II, el Sinodo V y la vida humana. – Burgos: Ed. Aldecoa (1982). 242 p. = Vida cristiana VIII; pes 500,–.

The Pope and revolution. John Paul II confronts "liberation theology". Ed. by Quentin L. Quade. Foreword by P. J. Neuhaus. – Wash: Ethics and Public Policy Center (1982). XI, 195 p; $ 11,50.

Prêtres, pasteurs et rabbins dans la société contemporaine. Introduction de Roger Mehl. V^e Colloque du Centre de sociologie du Protestantisme, Strasbourg, Octobre 1979. – P: Ed. du Cerf 1982. 206 p. = Sciences humaines et religions; F 81,–; [cont.:] p. 11–58: Séguy, Jean: Le Clergé dans une perspective sociologique ou Que faisons-nous de nos classiques?; p. 60–92: Sutter, Jacques: Transformations culturelles et crise du clergé catholique français; p. 93–114: Potel, Julien: Évolution du statut et des rôles sociaux chez les prêtres catholiques; p. 115–135: Tapia, Claude: Le rabbinat: adaptation et permanence; p. 136–145: Zwilling, Alain: Perception du rôle pastoral chez les pasteurs français nés au début du siècle; p. 148–160: Bovay, Claude: Rapports entre clercs et laïcs en Suisse romande; p. 161–172: Campiche, Roland: Modes d'adaptation à la crise; p. 173–189: Laeyendecker, Léo: Prêtrise et professionnalisation; p. 190–223: Rousseau, André: Le corps sacerdotal catholique et ses intellectuels; p. 224–241: Suaud, Charles: Conditions et limites de la reconversion des prêtres en milieu rural; p. 242–256: Baubérot, Jean: Rapport à l'objet, problème du charisme et structure de plausibilité.

Views from the pews. Christian beliefs and attitudes. Ed. By Roger A. Johnson. – Phil: Fortress Pr. (1983). VIII, 263 p.; $ 14,95.

Honecker, Martin: Die Krise der Arbeitsgesellschaft und das christliche Ethos. – ZThK LXXX, 1983, 204–222.

Seibert, Horst: **Diakonie** – Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes. Eine Überprüfung der gegenwärtigen Diakonie an ihrem theologischen und sozialen Anspruch. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1983). 325 S.; kart. DM 38,– [Diss., Frankfurt/M]

Míguez Bonino, José: Toward a christian political ethics. – Phil: Fortress Press (1983). 126 p.; $ 5,95.

Lamb, Matthew L.: Solidarity with victims. Toward a theology of social transformation. – NY: Crossroad 1982. XV, 158 p.; $ 12,90.

Bahr, Hans-Eckehard: Versöhnung und Widerstand. Religiöse und politische Spielregeln gewaltfreien Handelns. – (Mz: Matthias-)Grünewald(-Verl.); (Mchn:) Kaiser (1983). 139 S. = Gesellschaft und Theologie. Forum Politischer Theologie VII; kart. DM 19,80.

XIII. Kirchenrecht

Kraus, Andreas: Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflußbereich des Würzburger Kanonisten Johann Caspar **Barthel**. – HJ CXXX, 1983, 56–75.

Hausberger, Karl: Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur **bayerischen Konkordatspolitik** im frühen **19**. Jahrh. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XXIV, 371 S. = Münchener Theologische Studien I, 23; kart. DM 68,–.

Huber, Ernst Rudolf – Wolfgang Huber: **Staat** und **Kirche** im **19**. und **20**. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts Bd. III: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfs bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. – B: Duncker & Humblot 1983. XXXVI, 873 S.

Schulz, Winfried: Leggi e disposizioni usuali dello Stato della Cittá del Vaticano. Vol. I. II. – R: Libr. Ed. della Pontificia Univ. Lateranense 1981. 452 p.; 655 p. = Utrumque ius VII/VIII; Lire 20 000; 32 000.

Viladrich, Pedro Juan: Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución española. – Ius canonicum XXII, 1982, 31–85; p. 87–113: García Balart, Nuria: Confesionalidad, tolerancia y libertad religiosa en la doctrina del Episcopado español ‹1953–1968›; p. 115–164: Del Amo, León: Sentencias eclesiásticas de nulidad de matrimonio y sus efectos civiles.

Mühlsteiger, Johannes: Rezeption – Inkulturation – Selbstbestimmung. Überlegungen zum Selbstbestimmungsrecht kirchlicher Gemeinschaften. – ZkTh LXXX, 1983, 261–289.

Gaudemet, Jean: Collections canoniques et codifications. – RDC XXXIII, 1983, 81–109; p. 110–168: Metz, René: La nouvelle codification du droit de l'Eglise ‹1959–1983›.

Sobański, Remigiusz: Die Methoden des Rechts im Leben der Kirche. – AkKR CLI, 1982, 3–24; S. 25–57: Aymans, Winfried: Ekklesiologische Leitlinien in den Entwürfen für die neue Gesetzgebung.

Vela, Luis: Filosofía y Teología subyacentes en el nuevo Código. – EE LVIII, 1983, 115–135; p. 137–161: Corral, Carlos: La recepción de la proyectada «Ley Fundamental de la Iglesia» en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 163–181: Luis Santos, José: Principios generales de reforma en el nuevo Código de Derecho Canónico; p. 183–216: Mostaza, Antonio: El nuevo Derecho Patrimonial de la Iglesia ‹Libro V›; p. 217–226: Vela, Luis: La función docente de la Iglesia ‹Libro III›.

Fernández, Aurelio: Munera Christi et munera ecclesiae. Historia de una teoría. – Pamplona: Ed. Universidad de Navarra 1982. 729 p. = Colección canónica; pes 5000.

Puza, Richard: zur Stellung der **Frau** im alten und neuen Kirchenrecht. – ThQ CLXIII, 1983, 109–122.

Lüdicke, Klaus: Familienplanung und Ehewille. Der Ausschuß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. – Mstr: Aschendorff (1983). XI, 385 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie L.

Borderline, nevrosi e psicopatie in riferimento al consenso matrimoniale nel diritto canonico. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1981. VI, 141 p. = Annali di dottrina e giurisprudenza canonica VI = Studia et documenta iuris canonici XII; [cont. e.a.:] p. 3–37: Callieri, Bruno: Psicopatologia e nosologia del paziente borderline con particolare riferimento al consenso matrimoniale; p. 39–64: Pompedda, Mario Francesco: Ancora sulle nevrosi e personalità psicopatiche in rapporto al consenso matrimoniale; p. 67–76: Villeggiante, Sebastiano: L'efficenza della volontà nel consenso matrimoniale canonico; p. 77–79: Cirone, Massimo: Sulla metodologia diagnostica psichiatrica e psicologica.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Parenteau, André: La vie religieuse chrétienne. I: Le **sacerdoce** fondamental des baptisés. – Montr: Éd. Bellarmin 1982. 178 p. = Hier – aujourd'hui XXII.

Rauscher, Anton: Die Eigenart des kirchlichen Dienstes. Zur Entscheidung der katholischen Kirche für den „dritten Weg". – (Wü:) Echter (1983). 110 S.

Stollberg, Dietrich: **Seelsorge** als Lehre. – EvTh XLII, 1982, 216–232.

Blank, Josef: Kirchliche Basisgemeinden – Ein ermutigendes Lebenszeichen kirchlicher Zukunft. – Die Kirche Christi – Enttäuschung und Hoffnung . . ., Graz/Wien/Köln (1982), 111–157.

Funktion der Bibel in der praktischen Theologie. – Ffm: Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen 1983. 138 S. = Pastoraltheologische Informationen. 1/1983; [enth. u. a.:] S. 11–20: Stollberg, Dietrich: Gibt es eine neue Unmittelbarkeit im Umgang mit der biblischen Tradition?; S. 21–38: Merkel, Friedemann: Andacht, eine vernachlässigte „kleine Form"; S. 39–59: Eisinger, Walter: Neue Bibelfrömmigkeit in der jungen Generation; S. 60–92: Volp, Rainer: Wie können Laien heute die Bibel lesen?

Problemskizze zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter; S. 93–122: Fuchs, Ottmar: Biblische Geschichten und christliches Handeln. Überlegungen zu einer angemessenen Vermittlungstheorie zwischen Schrift und Leben.

Zur bischöflichen Verantwortung für das **Laienapostolat**. Europäischer Kongress 1981 in Wien. – Vatikanstadt: Päpstlicher Rat für Laien 1982. 243 S. = Dokumentationsdienst IX–X.

Preaching biblically. Ed. by Don M(ark) Wardlaw. – Phil: Westminster Pr. (1983). 173 p.; $ 11.95.

Luther, Henning: Predigt als Handlung. Überlegungen zur Pragmatik des Predigens. – ZThK LXXX, 1983, 223–243.

Breid, Franz: Daten und Impulse zur **Landpastoral**. Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach. – Linz, Wien: Veritas-Verlag (1982). 203 S.

Hartung, Marianne: Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 131 S. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde; kart. DM 26,–.

Schall, Traugott Ulrich: **Eheberatung** – konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde. – Stu (u. a.): Kohlhammer (1983). 191 S. = Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde; kart. DM 36,–.

Schmatz, Franz: **Sterbebeistand**. Heilsorge um den ganzen Menschen. – (Wien:) Herder (1982). 216 S.; kart. DM 28,80.

O'Leary, D. J. – T. Sallnow: Love and meaning in religious education. An incarnational approach to teaching christianity. – (Oxf. e. a.:) Oxford Univ. Press 1982. 147 p. = Oxford studies in education; £ 3,50.

Barker, Kenneth R(obert): Religious education, catechesis, and freedom. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1981). VI, 255 p.; $ 12,95.

Brueggemann, Walter: The creative word. Canon as a model for biblical education. – Phil: Fortress Press (1982). VIII, 167 p.; $ 5,75.

The Bible in American education: from source book to textbook. Ed. by David L. Barr and Nicholas Piediscalzi. – Phil: Fortress Pr.; Chico, Ca.: Scholars Press (1982). 204 p. = The Bible in American culture V = Society of Biblical Literature. Centennial publications; $ 8,50.

Korherr, Edgar J.: Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen. – ThpQ CXXI, 1983, 112–126.

Loduchowski, Heinz: Schöpferische Selbstmitteilung. Bd. III: Kreativ-kommunikativ Religion unterrichten. – Essen: Ludgerus Verlag (1982). 189 S. = Christliche Strukturen in der modernen Welt XXIX; kart. DM 16,80.

Lehrplanarbeit im Prozess. Religionspädagogische Lehrplanreform. Hrsg. von Günter Biemer u. Doris Knab. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1982. 182 S., graph. Darst.; kart. DM 28,–.

Szagun, Anna-Katharina: **Behinderung**. Ein gesellschaftliches, theologisches und pädagogisches Problem. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 159 S. = Analysen und Projekte zum Religionsunterricht XVI; kart. DM 22,–.

Weinrich, M.: Geschichtsproblem und Problemgeschichte in der Religionspädagogik. – Pastoraltheologie LXXII, 1983, 224–239.

Zwergel, Herbert A.: Die theologische Dimension der Religionspädagogik. – Religionspädagogische Beiträge XII, 1983, 2–33; S. 34–45: Hemel, Ulrich: Anmerkungen zum Verhältnis von Religionspädagogik und Katechetik; S. 46–65: Minz, Karl-Heinz: Die Bedeutung einer Reduktivformel für die Strukturierung von Curricula; S. 66–99: Grewel, Hans: Grundzüge einer religiösen Didaktik im Erfahrungsbezug; S. 100–121: Urban, Bernd: Der psychoanalytische Beitrag zur Theorie des **Gewissens**; S. 122–133: Simon, Werner: Peter **McPhail**: Social and moral education – eine englische Veröffentlichung zur ethischen Erziehung; S. 134–160: Thiele, Hans: Dialogik und Didaktik in Martin **Bubers** „Erzählungen der Chassidim"; S. 161–176: Kollmann, Roland: Meta-unterrichtliche Aspekte des Religionsunterrichts.

XV. Liturgiewissenschaft

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. [Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden. Bearb. von Photina Rech, OSB unter Mitarb. von Sophronia Feldhohn, OSB. Hrsg. von Angelus A. Häussling, OSB. – Mstr: Aschendorff (1982). VI, 692 S.; kart. DM 240,–.

Davril, Anselme: A propos d'un bréviaire manuscrit de **Cluny** conservé à Saint-Victor-sur-Rhins – RBén XCIII, 1983, 108–122.

Hughes, Andrew: Medieval **liturgical books** in twentythree **Spanish** libraries. Provisional inventories. – Traditio XXXVIII, 1982, 365–394.

Brovelli, Franco: Per uno studio die **messali francesi** del sec. **XVIII**. Saggi di analisi. – EL XCVI, 1982, 279–406.

Dokumente des Apostolischen Stuhls. Hrsg. von Heinrich Rennings unter Mitarb. von Martin Klöckener. Bd. I: Dokumente des Apostolischen Stuhls **1963–1973**. – Kev: Butzon & Bercker (1983). 1383 S. = Dokumente zur Erneuerung der Liturgie; Lw. DM 78,–.

Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Hrsg. von Josef Schreiner. (Festschrift für Josef G. **Plöger** zum 60. Geburtstag.) – Stu: Kathol. Bibelwerk (1983). 424 S.; Lw. DM 39,–; [enth.:] S. 21–30: Scharbert, Josef: Das **Pascha** als Fest der Erlösung im Alten Testament; S. 31–42: Knoch, Otto: „Tut das zu meinem Gedächtnis" (Lk 22,20; 1 Kor 11,24f). Die Feier der Eucharistie in den urchristlichen Gemeinden; S. 43–52: Fischer, Balthasar: Eucharistie als Fest; S. 55–66: Schreiner, Josef: **Gebet** in der Gemeinde des Zweiten Tempels; S. 67–75: Weiser, Alfons: Die betende Urgemeinde; S. 77–89: Harnoncourt, Philipp: Gebet der Gemeinde – Gebet der Kirche; S. 93–105: Ruppert, Lothar: **Symbole** im Alten Testament; S. 107–118: Klauck, Hans-Josef: Kultische Symbolsprache bei Paulus; S. 119–130: Langgärtner, Georg: Sinn und Kraft der Symbole; S. 133–144: Zenger, Erich: „Hört, auf daß ihr lebt" (Jes 55,3). Alttestamentliche Hinweise zu einer Theologie des **Gotteswortes**; S. 145–154: Zeller, Dieter: Jesu Wort und Jesus als Wort; S. 155–173: Baumgartner, Jakob: Das Wort, das in der Liturgiefeier zum Sakrament wird; S. 177–187: Fabry, Heinz-Josef: **„Gedenken"** im Alten Testament; S. 189–199: Mayer, Bernhard: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" – Das Herrenmahl unter dem Anspruch des Abendmahls (1 Kor 11,17–34); S. 201–214: Nussbaum, Karl-Otto: Die Liturgie als Gedächtnisfeier; S. 217–228: Hossfeld, Frank-Lothar: Die alttestamentliche Familie vor Gott; S. 229–242: Gnilka, Joachim: Die neutestamentliche **Hausgemeinde**; S. 243–252: Büsse, Helmut: Gottesdienst in „Gruppe" und „Hausgemeinde". Tradition und Aufgabe; S. 255–266: Fuhs, Hans F.: „Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern" (Ps 122,1). Der **Tempel** als religiöse Mitte der altbundlichen Gottesgemeinde; S. 267–275: Mussner, Franz: Jesus und „das Haus des Vaters" – Jesus als „Tempel"; S. 277–287: Heinz, Andreas: Haus der Gemeinde – Gottes Haus. Das Kirchengebäude im Licht des erneuerten Kirchweihritus; S. 291–306: Görg, Manfred: Der **Altar** – Theologische Dimensionen im Alten Testament; S. 307–317: Lona, Horacio E.: Der Tisch des Herrn; S. 319–329: Neunheuser, Burkhard: Altar inmitten der Gemeinde; S. 333–346: Haag, Ernst: **Opfer** und Hingabe im Alten Testament; S. 347–360: Kertelge, Karl: Die „reine Opfergabe". Zum Verständnis des „Opfers" im Neuen Testament; S. 361–370: Adam, Adolf: Christlicher Gottesdienst und persönliches Opfer; S. 373–381: Gross, Heinrich: Das **Priestertum** des Alten Testaments; S. 383–393: Ritt, Hubert: Priestersein heißt: „Von Gottes maßloser Liebe zu uns Zeugnis geben"; S. 395–410: Maas-Ewerd, Theodor: „In der Person Christi an der Spitze der Gemeinde stehen." Vom Dienst des Priesters in der Liturgie.

Bieritz, Karl Heinrich: Zeichen der Eröffnung. – Semiotik in Theologie und Gottesdienst ..., Mchn/Mz 1982, 195–221; S. 222–249: Perrin, Annie: Eucharistische Gebete; S. 250–265: Volp, Rainer – Heinrich Immel: Beten mit offenen Augen; S. 266–291: Muck, Herbert: Die Rezeption einer Dorfliturgie; S. 292–306: Muck, Herbert: Was heißt «aktive Teilnahme»?

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Joachim Becker SSCC, Pater Damiaanstraat 38, NL-6369 SV Simpelveld; Prof. Dr. Josef Blank, Butterberg 14, 6683 Spiesen; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Mußstr. 52, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Heinz Gießen, Waldstr. 9, 5202 Hennef 1; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Ludwig Hagemann, Domfreihof 3, 5500 Trier; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Mehlemer Weg 34a, 5309 Meckenheim; Prof. Dr. Heribert Heinemann, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Heinz Hürten, Ostenstr. 26–28, 8078 Eichstätt; Prof. Dr. Matthäus Kaiser, Minoritenweg 6, 8411 Sinzing; Prof. Dr. Adel-Theodor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Sandbergstr. 1, 8390 Passau; Dr. Norbert Mette, Liebigweg 11a, 4400 Münster; Dr. Klaus-Bernd Müller, Postfach 15 44, 4420 Coesfeld; Prof. Dr. Ludwig Ott, Am Graben 17, 8078 Eichstätt; Herbert Poensgen, An der Universität 2, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Dr. Gerd Schneider, Plaßkamp 4, 4788 Warstein-Suttrop; Dr. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Dr. Maria-Barbara von Stitzky, Salzstr. 13, 4400 Münster; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Hans-Günter Türk, Jägerhofstr. 114, 5600 Wuppertal 1; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Dörfflerstr. 17, 3550 Marburg; Prof. Dr. Rudolf Weigand, Domerschulstr. 18, 8700 Würzburg; Dr. Hermann Wieh, Philippistr. 2, 4400 Münster; Dr. Werner Wolbert, Horsteberg 20, 4400 Münster.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
„Luther" und „Concordantia verbalia Missalis Romani" (beide Verlag Aschendorff)