THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1983** **79. Jahrgang**

Wilhelm Gessel: Christliche Archäologie. Bemerkungen zu einer problemreichen Orchideendisziplin . Spalte 353

Allgemeines . . . . . Sp. 361
Theologische Realenzyklopädie. Bd IX. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 364
D. Kinet: Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments (O. Loretz)
Ph. J. Nel: The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs (B. Lang)
Iob. Ed. J. Ziegler (O. Wahl)
The Greek New Testament. Ed. by Z. C. Hodges, A. L. Farstadt (G. D. Kilpatrick)
H. Kahlefeld: Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien (F. G. Untergaßmair)
E. Arens: Kommunikative Handlungen (R. Pesch)
H. von Lips: Glaube – Gemeinde – Amt (H. Merklein)
P. Benoit: Exégèse et théologie. Tome IV (G. Schneider)
R. Pesch: Simon Petrus (A. Kolping)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 382
H.-J. Klauck: Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (M.-B. von Stritzky)
L. Abramowski: Drei christologische Untersuchungen (J. Bauer)
H. de Noronha Galvão: Die existentielle Gottes-Erkenntnis bei Augustin (E. Feldmann)
R. Kottje: Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus (A. Angenendt)
H. Zimmermann: Das Papsttum im Mittelalter (R. Bäumer)
K. Kienzler: Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury (H. Verweyen)
Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von H. A. Oberman (A. Zumkeller)
W. Kaliner: Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meißen und seine „Christliche Lehre" (J. V. Pollet)
Iohannes Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Ed. T. H. L. Parker (H. Feld)
Johann Heinrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Bd 1–4. Hrsg. von H. J. Schrader (M. Brecht)
J. H. Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873) (V. Conzemius)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . . Sp. 398
M. Seckler: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche (H. Döring)
R. Glöckner: Biblischer Glaube ohne Wunder? (U. Busse)
B. Wenisch: Geschichten oder Geschichte? (H. Verweyen)
J. B. Lotz: Was gibt das Christentum dem Menschen? (Ph. Kaiser)
G. Becker: Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität (Eu. Biser)
E. Biser: Gottsucher oder Antichrist? (P. Köster)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 411
W. Nastainczyk: Katechese: Grundfragen und Grundformen (D. Emeis)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 413
Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von O. Casel OSB. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bden. Bearb. von P. Rech OSB unter Mitarbeit von S. Feldhohn OSB. Hrsg. von A. A. Häußling OSB (E. J. Lengeling)
H. M. Franke: Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation (A. Rosenthal)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften . . . Sp. 415
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 17:
W. Kerber/C. Westermann/B. Spörlein: Gerechtigkeit. –
W. Kerber/A. Deissler/P. Fiedler: Armut und Reichtum. –
E. Küng: Ökonomie und Moral (K.-H. Kleber)
W. Kroh: Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (F. Furger)
Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963. Hrsg. von A. Rauscher (G. Ermecke)
Lateinamerika, Gesellschaft, Kirche, Theologie. Bd. 1 und 2. Hrsg. von H.-J. Prien (W. Promper)

Religionswissenschaft . . . . . Sp. 422
H. Figge: Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache (K. J. Tossou)
Tendances et Courants de l'Islam Arabe Contemporain. Vol. 1. Hrsg. von G. C. Anawati und M. Borrmans (P. Heine)

Naturphilosophie . . . . . Sp. 423
Z. Bucher: Natur, Materie, Kosmos (F. Rauh)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 424
J. Schniewind: Geistliche Erneuerung (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 425

Christliche Archäologie
Bemerkungen zu einer problemreichen Orchideendisziplin *

von Wilhelm Gessel, Augsburg

Die christliche Archäologie ähnelt einer buntschillernden Orchidee, auch deswegen, weil nicht so recht auszumachen ist, wo und wie sie im Fächerkanon der kulturwissenschaftlichen Disziplinen angesiedelt werden soll sowie welche Methodologie ihr zu Grunde zu legen ist. Die komplizierte wissenschaftsgeschichtliche Lage ist auf Schritt und Tritt erkennbar. Das variierende Denkmälerinteresse der Forschung, verbunden mit den Launen des schieren Zufalls, der bei der Erhaltung der Denkmäler eine nicht unbedeutende Rolle einnimmt, verdecken auf weite Strecken nicht nur die Einsichten in die spätantike Bautätigkeit. Die Hinterlassenschaft im Bereich der Plastik, der Malerei, des Mosaiks und der Kleinkunst ist so der Eventualität ausgesetzt, daß es kaum endgültig gelingen wird, ein annähernd zutreffendes Bild von der Verteilung und Gewichtung einzelner künstlerischer Gattungen zu entwerfen. Zudem sind die Grenzen zwischen eigentlichem Kunstschaffen und handwerklichen Schöpfungen in der Spätantike fließend. Außerdem erschweren gerade in der Christlichen Archäologie zwei streng getrennte wissenschaftsgeschichtliche Strömungen nebeneinander herlaufend die Fixierung des eigenen Standorts: die antiquarisch-archäologische und die ästhetisch-kunsthistorische.

Als F. W. Deichmann die 1971 erschienene „Einführung in die Christliche Archäologie" von C. Andresen[1] kritisch und sehr skeptisch würdigte, schloß er mit einer dezidierten Feststellung: „Dieser Faszikel beweist etwas, wenn es noch eines Beweises bedurft hätte: nämlich, daß heute ein Einzelner nicht mehr in der Lage ist, eine allgemeine Einführung in die ‚christliche Archäologie' zu schreiben und ohne Beratung und Kontrolle durch spezialisierte Fachgenossen zu veröffentlichen, zumal wenn ein so umfangreicher Stoff und seine Erforschung ausgebreitet wird."[2] B. Brenk setzte diese Schlußfolgerung in die Tat um. Das von ihm herausgegebene und mit 541 größerenteils hervorragenden Abbildungen ausgestattete Werk[3] wurde von einer

* **Deichmann**, F. W.: **Einführung in die christliche Archäologie.** Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1983, 412 Seiten (= D.).

[1] Göttingen-Zürich 1971. Vgl. zur Andreseschen „Einführung" die Besprechung von J. Fink, in: ThR 70 (1974) 115–117.

[2] In: ByZ 65 (1972) 202f.

[3] Spätantike und frühes Christentum (= Propyläen Kunstgeschichte Supplementband I). Propyläen Verlag Frankfurt am Main 1977 (Nachdruck 1980) (= PKG S I).

UB TÜB
09. MAI 1983

Reihe bekannter Autoren verfaßt und von D. beraten. Inhaltlich ist das Buch eine Einführung in die Christliche Archäologie vom ästhetisch-kunstgeschichtlichen Aspekt ausgehend, dessen zweifacher Aufbau dem Leser entgegen kommt. Der erste Teil ist periodisch angelegt (Die vorkonstantinische Zeit [um 200–313] – Die konstantinische und nachkonstantinische Zeit [313–380] – Die theodosianische Zeit und das 5. Jh. [380–500] – Die Zeit Justinians I. und seiner Nachfolger [500/25–600]). Innerhalb der einzelnen Epochen werden die wichtigeren Themen übersichtlich-schematisch vorgestellt. Der zweite Teil ist geographisch angelegt. So widmet sich z. B. O. Feld Kleinasien oder J. Christern Nordafrika.

I.

D. ist überraschend von seinem oben zitierten Prinzip abgerückt und hat entgegen seiner damals geäußerten Absicht eine allein erarbeitete „Einführung in die christliche Archäologie" vorgelegt. Warum er seine Meinung geändert hat, wird in der Einleitung und auch sonst nicht begründet. Ein genaues Lesen und der gleichzeitige Vergleich mit der Vielzahl der Bücher und Artikel des Altmeisters der Christlichen Archäologie zeigt, daß es sich bei dieser Einführung um eine Summierung seines Lebenswerkes handelt, das alle Bereiche der Christlichen Archäologie zusammenträgt, mit denen sich der Autor im Verlauf seiner Forschertätigkeit befaßte. Damit erklären sich die häufigen Wiederholungen, die das Werk durchziehen. Den Verzicht auf jedwedes Bildmaterial rechtfertigt D. mit dem Hinweis, es hätte einer ungewöhnlich großen Anzahl von Abbildungen bedurft, um den Text genügend zu illustrieren. Dies war aus finanziellen Gründen ausgeschlossen. Selbst eine kartographische Übersicht zu den Stätten altchristlicher und byzantinischer Monumente fehlt.

Solcher Mangel erschwert die Lektüre für den, der „eingeführt" werden möchte. So bleibt nichts anderes übrig, als D.s Werk mit Hilfe der PKG S I oder der Arbeit von P. Testini[4] parallel zu lesen, da nicht erwartet werden kann, daß alle genannten Objekte aus den knappen Textbeschreibungen allein dem Leser sofort abrufbar zur Verfügung stehen. Dem Charakter einer Einführung in eine Wissenschaft, die von der Anschauung lebt, widerspricht das Fehlen jedweder nachprüfbaren Illustration oder der totale Verzicht auf Pläne und Skizzen. P. Testini z. B. hält neben einem Faltblatt 435 Abbildungen, Zeichnungen und Grundrisse für seine Darstellung nötig. Als neueste Fundgrube reichhaltiger Illustrationen einschließlich der Kleinkunst und der Toreutik steht der von K. Weitzmann herausgegebene und mit dem programmatischen Titel „Age of Spirituality" versehene Katalog[5] zur Verfügung.

Mit dem Verweis auf die Darstellung durch H. G. Niemeyer,[6] läßt D. manche Themen weg. Dies erscheint vertretbar, da kaum unterschiedliche Methoden bei der Feldarbeit zwischen klassischer und christlicher Archäologie gefordert werden. Problematisch allerdings ist das völlige Übergehen der Numismatik und Epigraphik.

II.

Trotz der zahlreichen Themen, denen D. seine volle Aufmerksamkeit zuwendet, ist eine methodische Grundsatzfrage ausgeklammert worden, nämlich die nach der Bedeutung des frühchristlichen Schrifttums für die Christliche Archäologie.[7] Das Defizit wirkt sich vor allem dann negativ aus, wenn D. Sinnfragen angeht und dabei einerseits mit einer Hand voll Zitaten aus dem NT und der Patristik eine Antwort vorlegt, ohne die Exegese oder die patristische Forschung auf die Ergebnisse der jeweiligen Textanalyse hin befragt zu haben. Selbst die Einordnung der bemühten Texte in deren Kontext wird unterlassen, während ansonsten das je zur Debatte stehende Monument christlicher Provenienz sorgfältig im Rahmen ihres paganen oder jüdischen Ambiente geprüft und erörtert wird. Bekanntlich sind die patristischen Zeugnisse, die sich auf nichtchristliche oder auf frühchristliche Gegenstände kunstfertigen Schaffens beziehen, spärlich. Sie können nicht im mindesten mit der gelehrten antiken und spätantiken Literatur zum griechisch-römischen Kunstschaffen verglichen werden. Daher sollte zunächst innerhalb des frühchristlichen Schrifttums unterschieden werden zwischen solchen Quellen, die erst mittelbar, also durch die Alte Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte oder die ikonologische Fragestellung in die Interpretation der Christlichen Archäologie einfließen können und solchen, die direkt kunsthistorische Fakten tangieren. Angesichts der letzteren Gruppe sollte sich Christliche Archäologie veranlaßt sehen, zwischen den schriftlichen und den monumentalen Äußerungen des frühen Christentums genau zu unterscheiden, vor allem dann, wenn beide nicht deckungsgleich sind. Am Beispiel des Taufaktes sei die hier gemeinte Schwierigkeit verdeutlicht. Nach Cyrill von Jerusalem tauchten die Täuflinge dreimal unter das Wasser und wieder auf (καταδύετε τρίτον εἰς τὸ ὕδωρ, καὶ πάλιν ἀναδύετε).[8] Gegen die Vollimmersion hat J. H. Emminghaus schlüssig den archäologischen Befund gestellt, der die Annahme des Untertauchens beim Taufakt verbietet.[9] D. h. doch die angeführte literarische Quelle einerseits und der allgemeine archäologische Befund andererseits widersprechen sich. Die Frage ist, welcher Befund kann ein höheres Maß an Wahrscheinlichkeit beanspruchen oder sind die frühchristlichen schriftlichen Quellen im Gegensatz zur spätantiken nichtchristlichen Literatur überhaupt geeignet zur Indienstnahme für eine gültige Interpretation der monumentalen Hinterlassenschaft des Christentums? Von welcher Brisanz die Frage ist, zeigt sich sofort, wenn man mit Hilfe von unreflektiert übernommenen literarischen Quellen (z. B. Klemens von Alexandrien, Tertullian, Epiphanius von Salamis) die Frage nach den Anfängen und Ursprüngen der christlichen Kunst stellen und beantworten möchte, wie dies auch D. unternimmt. Mir scheint, die von Th. Klauser vorgeschlagenen und begründeten Interpretationsprinzipien sind umfassender und hilfreicher: „Aus dem ... bestehenden Widerspruch zwischen den kunstfeindlichen Äußerungen der älteren Kirchenväter und dem tatsächlichen Denkmälerbestand hätte man aber besser drei Folgerungen ziehen sollen: Erstens, die christliche Kunst muß ohne ... die Bischöfe entstanden sein; sie hat ... als Kunst der Laienschichten begonnen. Zweitens, die altchristlichen Kunstwerke, die vor 350 entstanden sind, können nicht einmal mit Hilfe von Vätertexten dieser Zeit erklärt werden, weil die Väter mit den Kunstwerken von damals nichts zu tun hatten. Drittens, weil einmal geschaffene Bildtypen lange weiterzuleben pflegen, dürfen auch zur Deutung von christlichen Kunstwerken, die nach 350 entstanden sind, Vätertexte nur mit größter Vorsicht herangezogen werden." Daraus schlußfolgert Th. Klauser: Zunächst muß das christliche Kunstwerk mit seinen Artgenossen zusammengestellt werden. Dann ist jedes Kunstwerk so genau wie möglich zu beschreiben und der Versuch zu machen, es aus dem Zusammenhang seiner Umgebung zu verstehen. Und schließlich ist zu prüfen, aus welchem geistigen und künstlerischen Untergrund das Kunstwerk hervorgegangen ist. „Dabei ist auszugehen von der Kunst der gleichzeitigen nichtchristlichen Umwelt."[10]

Es gäbe auch noch einen umständlicheren Weg, der umgekehrt vorgeht, der nämlich die Frage nach der kirchengeschichtlichen Bedeutung[11] von Denkmälern nur aus den Monumenten selbst zu beantworten und dann die aus den archäologischen Befunden erhobenen Ergebnisse mit dem Bild literarischer Zeugnisse zu vergleichen versucht und von daher zu Rückschlüssen gelangt. Vielleicht liegt die crux interpretativa auch darin, daß die Ergebnisse Christlicher Archäologie noch mehr den Charakter einer Vermutungswissenschaft tragen als die der klassischen Archäologie. Diesen Umstand scheint D. nicht in vollem Umfang in seine Überlegungen einbezogen zu haben. Möglicherweise liegt hier ein Grund, warum D. die Christliche Archäologie nicht expressis verbis definiert, sondern bisherige Definitionen referiert und als „theologisch" oder „hilfswissenschaftlich" qualifiziert, mit Recht.

Am Rande seien zwei Desiderate angemeldet, die man sich gewünscht hätte, gerade weil diese in den wenigen vergleichbaren Büchern gänzlich übergangen wurden: einmal die „christliche Kulturlandschaft" und zum zweiten die „christliche Stadt". Nicht nur in Nordafrika läßt sich beobachten, daß altchristliche Basiliken an den

[4] Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica – Topografia cimiteriale – epigrafia – edifici di culto. Seconda edizione con aggiunto analitico e appendice bibliografica. Edipuglia 1980.

[5] Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978. The Metropolitan Museum of Art, New York (erschienen 1980).

[6] Einführung in die Archäologie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt ^{2}1978.

[7] Vgl. dazu A. Effenberger: Die Bedeutung des frühkirchlichen Schrifttums für die Christliche Archäologie. Einige forschungsgeschichtliche und methodische Bemerkungen, in: Das Korpus der christlichen Schriftsteller (= TU 120). Berlin 1977, 103–109.

[8] Catechesis XX. Mystagogica III 4 (PG 33, 1080 C).

[9] ThR 75 (1979) 110–113.

[10] Th. Klauser: Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst, in: JbAC 10 (1967) 82–120, 116f.

[11] Einen Aspekt dazu erörtert W. Wischmeyer: Das Beispiel Jonas. Zur kirchengeschichtlichen Bedeutung von Denkmälern frühchristlicher Grabeskunst zwischen Theologie und Frömmigkeit, in: ZKG 92 (1981) 161–179.

landschaftlich reizvollsten Punkten errichtet wurden. Für den Bau der großen Basilika in Tipasa wurde eine mächtige Substruktur erbaut, deren terrassenähnliche Anlage es gestattete, das Bauwerk so nahe an die Küste heranzustellen, daß dadurch die Basilika weithin sichtbar, sowohl den Küstenhorizont vom Meer aus, wie auch auf einer Anhöhe stehend das Blickfeld vom Land her bestimmte. Ähnlich verhält es sich mit der spätantiken Stadt. Sie wurde vielfach städtebaulich bestimmt von den umfänglichen Arealen, die von Christen erworben und mit zusammengehörigen Bauwerken versehen den Akzent einer Stadt bestimmten. Diese „Kirchenzentren" veränderten das Stadtbild bedeutend. In diesem Zusammenhang wäre die Antwort auf die Frage, warum sich eine Vielzahl von Kirchen nahe beieinander liegend sogar in relativ kleinen städtischen Kommunen befinden, wie etwa in Korykus oder in der sich zum Meer hinziehenden Hafenstadt von Myra, Andriace, interessant. Freilich, auch die Spezialliteratur[12] hat sich den Komplexen „christliche Kulturlandschaft", „christliche Stadt" in nennenswertem Umfang noch nicht angenommen.

III.

Das Problem, was die Christliche Archäologie darstelle, welchen Stoff sie umfasse, wie sie gegen verwandte Disziplinen, etwa gegen die klassische oder die mittelalterliche Archäologie, abzugrenzen sei, ist weder mit einigen Worten und eindeutig, noch, wenn man die wichtigsten Gesichtspunkte berücksichtigen will, einfach zu lösen. Als praktikabel mag sich allenfalls die Unterscheidung erweisen: Christliche Archäologie als Kulturgeschichte, Christliche Archäologie als Hilfswissenschaft der Alten Kirchengeschichte, Christliche Archäologie als Geschichte der überkommenen Monumente als einen besonderen, eigenen Zweig der Wissenschaft ohne Seitenblick auf eine Nutzanwendung für die Theologie. Die Äußerungen, die Objekt dieser verschiedenen Formen der Christlichen Archäologie sind, brauchen nicht notwendigerweise zeitlich denselben Ursprung haben: mit einer Organisation des Christentums als Gemeinschaft können materielle Zeugnisse, die einer solchen Gemeinschaft oder ihr Angehörigen entstammen, Gegenstand einer Christlichen Archäologie bilden, wobei vor allem zu untersuchen ist, inwieweit sie sich durch einen eigenen Charakter von den entsprechenden Zeugnissen der nichtchristlichen oder jüdischen Umwelt unterscheiden.

Nun verbindet die christliche Kunst der Spätantike und der genannten außerhalb von ihr liegenden Gebiete nicht eine gemeinsame Tradition der Kunstformen, sondern der Inhalt: Zeichen und Symbole, und wahrscheinlich einst auch die Ikonographie von biblischen Gestalten und Szenen – wovon aber nichts erhalten blieb –, in der Architektur Bauprogramme, etwa die Abfolge von Räumen, nicht aber die Raum- und Körperformen, die in Persien der sassanidischen, in Äthiopien der altarabischen, in Irland vorgeschichtlichen Traditionen angehören.

So erweist sich aus diesem Gesichtspunkt ein eigenes Fach ‚Christliche Archäologie' als notwendig: die frühchristliche Welt geht einerseits über die Spätantike hinaus, andererseits umfaßt die Spätantike nicht den christlichen Bereich in seinem ganzen Umfang.

IV.

Wenn wir uns nun einzelnen Kapiteln des Deichmannschen Einführungswerks zuwenden, dann sollen solche Aspekte den Vorzug erhalten, die kontrovers diskutiert werden können.

D. legt bei der Darstellung der Entstehung des christlichen Kultbaues besonderen Wert auf die Spiritualisierungstendenzen innerhalb des Christentums. „Die frühesten christlichen Altertümer, die Zeugnisse der materiellen Kultur der frühen Christen, sind Teil der Kultur der römischen Kaiserzeit: denn die Kultur der Christen des apostolischen Zeitalters und der Urkirche war nicht von derjenigen ihrer nichtchristlichen Umgebung verschieden oder gesondert. Alles Christliche drückte sich in dieser Epoche allein im Geistigen und Religiösen aus, es war nicht der Materie verhaftet. Hierin liegt das Besondere, ja Unvergleichbare der christlichen Urzeit. Die Spuren des Christentums in diesen ersten anderthalb Jahrhunderten können daher nur gering sein; und vielleicht ist manches noch vorhandene Urchristliche nicht als solches erkennbar, da es sich von dem, was Nichtchristen schufen und was ihnen angehörte, nicht unterscheidet." Nach D. blieb die Kultstätte als ein irdischer Ort in der Zeit der Urkirche reiner Zweckbau, der Kult heiligte nicht den Kultplatz. Daher besaß das Urchristentum keine Sakralarchitektur, für die stets Heiligkeit oder Heiligung Voraussetzung gewesen ist und immer sein wird. D. fragt allerdings nicht, wie sich die so postulierte Heiligkeit artikulierte.

Die Tatsache, daß dem Kult keine pagane Sakralarchitektur entsprach, ist nach D. innerhalb der Hochkulturen einzigartig: dieser Zustand bedeutete höchste Vergeistigung des Kultes, Höhepunkt einer Entwicklung, die im Judentum begann, aber im Christentum erst wirklich, in der Urkirche schließlich befestigt wurde. Der Sakralbau war gleichsam eine geistige, irdisch nicht zu verwirklichende Architektur. Der Tempel, das Heiligutm war nur als Offenbarung, als Vision schaubar; er blieb Objekt esoterischer und dichterischer Spekulation.

Ohne es auszuformulieren, steht hinter diesen Aufstellungen D.s das Idealbild eines Christentums, das es so in der allgemeinen Praxis nicht gegeben hat. Die Idealisierung des Ursprungs ist verständlich und zählt zur Topik, aber es wären ausreichende Belege für ein ganz „normales" Christentum auch in der Ursprungszeit anzuführen. Hier darf die Frage gestellt werden, ob es nicht wirklichkeitsnäher wäre, die Antwort auf die Frage, warum die feststellbaren Zeugnisse christlichen Kunstschaffens erst gegen Ende des 2. oder den Beginn des 3. Jh.s angesetzt werden können, offen zu lassen bzw. zu warten, bis diese Frage mit den genuinen archäologischen Methoden beantwortet werden kann.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zeugnis des Klemens von Alexandrien: „Ist es nicht gut und richtig, daß wir den Unfaßbaren nicht in einen Ort bannen und das allumfassende Wesen nicht in Heiligtümer von Menschenhand schließen wollen? Wie könnte überhaupt ein Werk der Baumeister, der Steinmetzen- und Handwerkskunst heilig sein? Stehen da nicht die höher, welche die Luft und ihren Umkreis oder vielmehr die ganze Welt und das All als der überragenden Größe Gottes allein würdig erachten? . . . Wird aber der Begriff des Heiligen in doppeltem Sinne gebraucht, von Gott selbst und von dem zu seiner Ehre errichteten Werk, wie sollten wir da nicht in erster Linie die zu Ehren Gottes in heiliger Erkenntnis geschaffene Kirche ein Heiligtum Gottes nennen, das viel mehr wert und nicht durch Handwerkskunst hergestellt, auch nicht durch Schwindlerhand ausgeschmückt, sondern durch den Willen Gottes zum Tempel geworden ist? Ich meine nämlich jetzt, wenn ich von der Kirche spreche, nicht den Ort, sondern die Gemeinschaft der Auserwählten. Das ist der beste Tempel zur Aufnahme der Größe und Würde Gottes."[13] Diese Stelle ist für D. der ausschlaggebende Beweis dafür, daß der Begriff der ecclesia, der Versammlung der Gläubigen, bereits um das Jahr 200 auf das Versammlungs- und Kultgebäude der Christen übertragen worden sein muß. Nach D. beruhte das damals noch auf einer Vorstellung nicht so sehr der offiziellen Kirche, und damit auch der Theologen, sondern die Vorstellung wird eher in wachsendem Maße unter den sich ständig vermehrenden einfachen Gläubigen aufgekommen sein, das heißt sie galt vorzüglich für diejenigen, die aus dem Heidentum kamen und die mit der heidnischen Welt, die ihre Vorstellungen geprägt hatte, weiter in engster Berührung lebten. Hierin offenbarte sich jene im 3. Jh. immer wirksamer werdende Entwicklung, die entscheidend auf die Vorstellung und schließlich auf den Charakter des christlichen Kultbaus Einfluß nehmen sollte. Der Fehler D.s liegt auf der Hand. Er verallgemeinert den christlichen Gnostiker Klemens von A. und verkennt dessen spiritualisierende Tendenzen, die nur für den wahren Gnostiker Geltung hatten. Die Haltung des alexandrinischen Klemens erklärt sich zwanglos aus seiner Theologie von der Unvorstellbarkeit Gottes und dem Bestreben, in einer noch weitgehend paganen und für Christen problematischen Welt das christliche Gottesverständnis und die christliche Gottesverehrung streng vor den Formen nichtchristlicher Idololatrie zu bewahren. Die zitierte Stelle für oder gegen einen Kirchenbau anzuführen, ist m. E. eine Überinterpretation des Textes. Wie sorglos D. mit Interpretamenten aus der Patristik und der Alten Kirchengeschichte umgeht, zeigt z. B. auch die Rede vom „Mailänder Edikt", die längst aufgegeben wurde, wie auch die kühne Behauptung, die das Entstehen der kirchlichen Hierarchie in das 3. Jh. verlegt und diesen Konstrukt als Voraussetzung für eine Sakralisierung des Kultraumes verantwortlich macht. Etwas überspitzt ausgedrückt mag dieses Beispiel zeigen, daß sich Christliche Archäologie zunächst und zuerst auf das Geschäft des Spatens, des Vermessens, der statischen Berechnungen sowie der Beschreibung und Einordnung beschränken sollte und dann erst nach umfassender Berücksichtigung der differenziert ausgewerteten literarischen Quellen in Angriff genommen wer-

[12] Sogar das umfassende Überblickswerk zu Konstantinopel von W. Müller-Wiener: Bildlexikon zur Topographie Istanbuls. Tübingen 1977, schenkt diesem Aspekt keine Aufmerksamkeit.

[13] Strom. VII 5 (GCS Klemens 3, 20, 18ff).

den sollte. Gleichzeitig ergibt sich damit das oben angesprochene Problem, das kaum lösbar erscheint, weil literarische Quellen allzu häufig schweigen oder nur im Sinne einer spekulativen Hilfe sich als brauchbar erweisen. Möglicherweise ergibt sich daraus der immer deutlicher werdende Hinweis, daß Christliche Archäologie im Sinne einer Gesamtschau nur noch von einem Team betrieben werden kann, eine Ansicht, die D. selbst vor einem Jahrzehnt so nachdrücklich vertrat.[14]

V.

Die Polemik darüber, ob die christliche Basilika aus der vorausgehenden römischen Baukunst übernommen oder ob sie von den Christen neu geschaffen sei, ist ausgestanden. Sogar populäre Bücher nehmen davon keine Notiz mehr.[15] Denn es berühren beide Ansichten Richtiges, wenn auch nicht mit demselben Gewicht: wohl gehören sämtliche Formen des christlichen Längs- und Zentralbaus in die Tradition, in die Entwicklung der Antike, das heißt der römischen Architektur. Den Formen wurde aber ein neuer Sinn gegeben, vor allem erfand man, fußend auf dem Geschaffenen, neue Raumfügungen, deren Teile es sämtlich vorher schon gegeben hatte: so ist der christliche Kultbau einerseits ganz in die antike Architektur eingebunden, andererseits stellt er einen neuen Anfang, eine neue und besondere Entwicklung dar.

Mit Recht ist D. skeptisch gegenüber den bisherigen Versuchen, die Architektur des Kirchenbaues als bestimmten Bedeutungsträger zu erweisen. Sein Vorschlag stellt auf eine Sakralisierung ab, die sich in der Tatsache der Weihe des Kirchengebäudes – ein sakraler, dem Tempelbereich entlehnter Ritus – ausdrückt. Wie die patristische Literatur der folgenden Zeit zeigt, wird die Allegorese des Kirchenbaus und seiner Teile immer häufiger. Inwieweit diese Gedanken auf die Gestaltung des Gotteshauses einwirkten oder inwieweit es sich dabei um Spekulationen ohne realen Bezug und damit ohne Rückwirkung auf die Architektur als solche gehandelt hat, stellt das eigentliche Problem dar. Vielleicht liegt m. E. die Lösung in einem einfachen Umstand: Die Kirche als Gebäude ist ein funktionaler Bau, dessen Architektur dann dem Prediger und Anagogen genügend Anregungen zu nachträglichen allegorischen Erklärungen bietet, wie dies etwa bei nordafrikanischen Baptisterien beweisbar erscheint.[16] Der Hinweis D.s auf die Kirchenportale, die in der frühchristlichen Zeit ein Hauptthema der architektonischen Symbolik bildeten, greift bereits von der Zeit der Spätantike in das beginnende Mittelalter über und läßt ein wichtiges Interpretament D.s erkennen, das das Mittelalter geistig sehr nahe an die Spätantike heranrückt. Es wird von mittelalterlichen Phänomenen auf die Spätantike zurückgeschlossen.

VI.

Besonders plausibel erscheinen D.s Bemerkungen zu den Anfängen der christlichen Kunst. Hier wird das Einsetzen christlichen Kunstschaffens (die Architektur ist hier auszuklammern) pragmatisch und aus den überkommenen Objekten selbst erklärt, eine Methode, die keine von außen aufgesetzten Hilfsmittel benötigt.

Das Entstehen christlicher Bildvorwürfe nach dem Modell heidnischer, vor allem mythologischer, in einer ähnlichen Situation ist ein Phänomen, das einer bereits jahrhundertealten antiken Übung entspricht. Schon in den Bildvorwürfen der italiotischen Vasenmalerei des 4. vorchristlichen Jh.s waren entsprechende Umsetzungsprozesse üblich: die Vasenmaler wählten aus dem Formschatz der ikonographischen Tradition das Geeignete aus, um eine bisher noch nicht bildlich dargestellte mythische Situation malerisch auszudrücken. Der Bildvorwurf wurde von einem Thema auf das andere übertragen, das durch die Tradition Überlieferte diente als Modell des neu zu Gestaltenden. Entlehnungen von analogen Situationen spielten dabei eine entscheidende Rolle, und so kommt es dazu, daß dieselben ikonographischen Elemente und Figuren für verschiedene, aber analoge Situationen, ähnliche oder sogar dieselben Gestalten und Bewegungen für vergleichbare, aber verschiedene Handlungen in verschiedenen Zusammenhängen erscheinen. All das gilt noch ohne Einschränkung für das Entstehen christlicher Bildvorwürfe zu Beginn des 3. Jh.s, das heißt für das Verhältnis der christlichen Bildvorwürfe zu den vorausgehenden und gleichzeitigen der nichtchristlichen Kunst.

Diese Art des Schaffens neuer Bildvorwürfe erleichterte immer wieder das kontinuierliche Aufnehmen und Einfügen neuer Themen und Gestalten, gleich welcher Herkunft und gleich welcher Art, in den vorhandenen fertig ausgebildeten Formschatz und damit in die vorhandenen Bildvorwürfe, ohne daß deren formales Gerüst, deren Struktur hätte geändert werden müssen.

In Situation, Aktion und Gestik entsprechende Figuren und Figurengruppen, also Szenen, werden nicht nur ihrer bisherigen Identität, sondern sogar ihres Inhalts gleichsam entkleidet, und es wird auf sie das aus anderen Zusammenhängen stammende Thema übertragen, wobei man oft auch in freier Weise Figuren neu zusammenstellt und Einzelheiten dem neuen Inhalt angleicht. Bereits geschaffene Szenen werden zudem durch das Ein- oder Zufügen anderer Versatzstücke variiert. Versatzstücke, dem Zweck entsprechend beliebig zusammengestellt, bilden die Elemente und damit die Grundlage dieser Bildkompositionen der frühchristlichen Kunst der älteren Zeit.

Alles, was für die Szene galt, galt ebenso für die einzelnen Gestalten, die alt- und die neutestamentlichen, für die Apostel, für Maria und in besonderem Maße für Jesus Christus: die Bildnisse aller Gestalten dieser ältesten christlichen Kunst sind umgedeutete Figuren der nichtchristlichen, und nicht ‚Neuschöpfungen'. Das war um so einfacher, als man allgemein gerade am Anfang nicht daran gedacht zu haben scheint, die neuen christlichen Gestalten zu individualisieren, das heißt ihnen ein unverkennbares Äußeres, vor allem eine unverwechselbare Physiognomie des Antlitzes, über die Charakterisierung der allfälligen Altersstufe oder des Berufscharakters hinaus, zu geben: Jüngling und junger Mann, reifer und bärtiger Mann, Greis; Fischer, Hirt, Philosoph; Jungfrau, reife Frau, Mutter, Matrone. Als Musterbeispiel mag die Darstellung Jesu dienen: Die Berichte über das Aussehen Jesu sind bekanntlich unsicher oder widersprechen sich. Die Nachrichten über die frühesten Christusbilder enthalten nichts über seine leibliche Gestalt und sein Antlitz. So war es nicht verwunderlich, daß nicht ein Typus allein dem Christusbild der Frühzeit zugrunde gelegt wurde. Dazu kam die im Kreise der bedeutenden Theologen herrschende Gleichgültigkeit gegenüber dem leiblichen Jesus, die geistigen und seelischen Eigenschaften waren die essentiellen. Ihnen und den Heilstaten Jesu galt alles. Das bezeugen eindringlich die ältesten Darstellungen Jesu in den römischen Katakomben seit dem Beginn des 3. Jh.s, in der Hauskirche von Dura noch vor der Mitte des 3. Jh.s und schließlich, nach der Mitte des 3. Jh.s, auf den stadtrömischen Sarkophagen.

Bei der Darstellung des Märtyrerkultes bewegt sich D. mehr in den herkömmlichen Bahnen. Die scharfe Trennung vom Märtyrermemoria und Feierkirche, wie sie etwa J. Christern[17] in den von ihm untersuchten Komplexen innerhalb und außerhalb nordafrikanischer Städte vorgenommen hat, spielt bei D. keine bedeutsame Rolle, ebenso nicht das damit zusammenhängende Problem der Doppelbasiliken. Die rasche Entwicklung des Märtyrerkultes wird mit dem konstantinischen Frieden und vor allem ab dem Jahr 380 und den dadurch gegebenen gesetzlichen Möglichkeiten gesehen. Dem interessanteren Entwicklungsgang vom Totenmahl bis zum Zurückdrängen der paganen Tradition durch Umwandlung der eigentlichen Einrichtungen für die wirkliche Totenspende am Grab in symbolische Formen, die an den realen Ritus nur noch erinnerten, wird keine Beachtung geschenkt. Diesen durch die Bischöfe im Laufe der Zeit bewerkstelligten Umformungsprozeß hat E. Jastrzebowska[18] an einem gewichtigen Beispiel Roms vorgeführt.

VII.

D.s Einführung folgt im Vergleich zu den aufgeführten allgemeinen Werken einer etwas unorthodoxen Einteilung: Einleitung; Christliche Archäologie: Definition[19] und Abgrenzung; Christliche Archäologie: Geschichte;[20] Das Begräbniswesen; Der Märtyrerkult; Die Entstehung des christlichen Kultbaus, der Kirche; Die Architektur als Bedeutungsträger; Die Anfänge einer christlichen Kunst; Sinndeutung der Bildkunst; Der Stil der bildenden Künste; Die Künste in den Regionen der

[14] Siehe Anm. 2.

[15] H. Köhler: Die frühe Kirche – Kult und Kultraum. Ullstein Kunst Buch Nr. 36066. Berlin 1982.

[16] W. Gessel: Monumentale Spuren des Christentums im römischen Nordafrika. Feldmeilen 1981, 51–58.

[17] Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Wiesbaden 1976.

[18] Untersuchungen zum christlichen Totenmahl aufgrund der Monumente des 3. und 4. Jahrhunderts unter der Basilika des Hl. Sebastian in Rom. Frankfurt am Main-Bern-Cirencester 1981.

[19] Wie oben schon bemerkt, bietet D. eine Definition im eigentlichen Sinne nicht.

[20] Vgl. G. Bovini: Gli studi di Archeologia Cristiana; dalle origini alla metà del secolo XIX. Bologna 1968.

Ökumene (Architektur – bildende Künste: Skulptur – Malerei; angewandte Künste – Kleinkunst); Register.

Jedem Abschnitt bzw. Teilabschnitt ist eine ausführliche, zum Teil wertende Bibliographie nachgestellt. Wer selbst Bibliographien erstellt, weiß die imponierende Arbeitsleistung zu schätzen, die dazu aufgewandt werden mußte. Ein Anmerkungsapparat fehlt völlig. So erhebt sich die Frage nach dem Adressatenkreis der Deichmannschen Einführung. Der Buchtitel „Einführung" ließe zunächst vermuten, der Autor wendet sich an den, der sich einführen lassen will, also an den Studenten der Christlichen Archäologie und den sonstigen Interessenten. Die außerordentliche Fülle der angesprochenen Objekte, die komplizierten in einer gut und angenehm lesbaren Sprache vorgetragenen Hypothesen und Thesen, die verkürzte Form der auf das Wesentliche beschränkten Argumentationsgänge, die außerordentliche Vielzahl der angeschnittenen Probleme usw. zeigen aber, der Autor wendet sich an den, der Christliche Archäologie eingehend studiert hat. Der beinahe auf jeder Seite wohltuend gewährte Blick auf die nichtchristlichen Monumente unterstreicht, daß D.s Einführung ein breites Wissen voraussetzt. Sein Werk ist ein bedeutender Versuch, den Handbüchern der klassischen Altertumswissenschaften ein eigenständiges Handbuch mit dem Thema „Christliche Archäologie" zur Seite zu stellen. Ich habe im ganzen den Eindruck, daß das Fehlen des wissenschaftlichen Apparates die Wahl des Titels veranlaßte. Oder ist hier eine neue Gattung wissenschaftlicher Literatur kreiert?

Insgesamt beweist D.s „Einführung", das Material konnte noch nicht klassifizierend im wünschenswerten Umfang geordnet werden, die Methoden sind nicht eindeutig festgelegt oder sie lassen sich nicht festschreiben, eine Abgrenzung zur byzantinischen Kunstgeschichte ist sehr problematisch usw., d. h. die Wissenschaft der Christlichen Archäologie steht immer noch am Anfang. Aber dies ist nicht Sache D.s und seines Werkes, das die buntschillernde Orchidee „Christliche Archäologie" widerspiegeln muß. Man kann derzeit mehr auf die Zukunft hoffen; denn Steine faulen noch nicht.

Theologische Realenzyklopädie. Bd IX (Dionysius Exiguus-Episkopalsystem), Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. – Berlin, New York: de Gruyter (1981/1982). 790 S. (TRE) kart. DM 267.–

Der 9. Band der TRE beginnt mit einer fundierten Würdigung von „Dionysius Exiguus", in der Leben, Werk und Nachwirkung geschildert werden. – Der spätmittelalterliche Theologe und Mystiker „Dionysius der Kartäuser" findet nur eine knappe Darstellung. Einzelne Aussagen über ihn erscheinen zudem fragwürdig, so wenn behauptet wird, daß er in Köln eine thomistische Schulung empfing. – Der Beitrag „Dispens" bietet eine gute Information, berichtet über den Begriff und die Geschichte des Dispensrechtes bis zum nachkonziliaren Recht. – Beim Stichwort „Disputatio" vermißt man eine stärkere Berücksichtigung der Geschichte. So ist z. B. nicht einmal die Leipziger Disputation erwähnt. Auch die Literaturangaben sind ergänzungsbedürftig. – Im Beitrag „Ignaz Döllinger" wird besonders seine Kirchenpolitik und Theologie herausgestellt. Die Wertung seines dreibändigen Werkes „Die Reformation" ist überraschend negativ. Zu ergänzen wäre jetzt die Arbeit von W. Klausnitzer, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Newman und Döllinger (Innsbruck 1980). – Umfassend ist der Artikel „Dogma". In einem historischen Abschnitt wird die Entwicklung des Dogmenbegriffes dargelegt. Erstaunlicherweise wird hier die Zeit von Bernhard von Clairvaux bis zum 16. Jh. übersprungen. Die Wandlungen des Begriffs werden nicht erwähnt. Für den Leser wäre es interessant gewesen, zu erfahren, daß im 16. Jh. das Wort Dogma allgemein „Glaubensaussage" bedeutet, noch nicht „Glaubensdefinition", vgl. die Verwertung des Begriffes bei K. Schatzgeyer, Scrutinium divinae scripturae conciliatione dissidentium dogmatum (1522); F. Staphylus, Synodus sanctorum patrum contra nova dogmata A. Osiandri (1553). In einem 2. Teil wird der Begriff „Dogma" systematisch-theologisch erörtert. – Der umfangreiche Beitrag „Dogmatik" behandelt Begriff, Gegenstand und das gegenwärtige Erscheinungsbild der Dogmatik. In eigenen Abschnitten wird die Dogmatik in den nordischen Ländern, in Großbritannien und in Nordamerika skizziert. Eine Begründung für diese Auswahl wird nicht gegeben. – Der Artikel „Dogmengeschichtsschreibung" erörtert u. a. die Dogmenkritik im Rationalismus, ihre idealistische Neubegründung bei F. C. Baur und die konfessionelle Neubegründung im Neuluthertum. Die Dogmengeschichte und Dogmenentwicklung im Katholizismus wird eigens behandelt. – Eine kurze, aber sachgerechte Würdigung erhält „Dominicus". Beim Artikel „Dominikaner" sei besonders auf die Liste der Generalmeister hingewiesen. – Im Beitrag „Domkapitel" werden die Frühformen, die Herausbildung und die spätere Entwicklung der Domkapitel aufgezeigt. Bei den Literaturangaben hätte man eine stärkere Berücksichtigung der Forschungen über die deutschen Domkapitel begrüßt. – Umfangreich ist der Artikel über die „Dordrechter Synode". – Aufgenommen wurde auch ein Stichwort „Dorfkirchenbewegung". – Der Artikel über das Bistum „Dorpat" und die dortige Universität bietet eine gute Information. – Hingewiesen sei auch auf den Artikel „Drei Könige". – Im Beitrag „Dreißigjähriger Krieg" werden die einzelnen Etappen des Krieges fundiert dargestellt. Besonders hervorgehoben seien die reichen Quellen und Literaturangaben. – Das Stichwort „Drogen" informiert über Begriff und Wertung in der Religionsgeschichte, über die kulturell-therapeutische Bedeutung und ihre Wirkungen. – Im Beitrag „Dualismus" wird aufgezeigt, daß sich dualistische Anschauungen in den verschiedensten Bereichen religiöser Vorstellungen finden. – Im Artikel Albrecht „Dürer" wird u. a. sein Verhältnis zur Reformation erörtert. – Kenntnisreich ist auch der Artikel „Duisburg", Universität. – Werner Dettloff berichtet über „Duns Scotus, Scotismus" und macht u. a. mit der Rezeption des scotischen Denkens bekannt. – Johannes „Eck" wird u. a. in seinen Bemühungen um eine neue Wirtschaftsethik gewürdigt. Als sein Verdienst wird herausgehoben, daß er in Klarheit und Unerbittlichkeit aufgewiesen habe: Luther bedeute nicht Reform der Kirche, sondern Änderung ihrer Grundstruktur. – Im Artikel „Meister Eckhart" wird seine theologiegeschichtliche Bedeutung und seine Nachwirkung eindrucksvoll aufgezeigt. – Eine ausführliche Darstellung ist dem Stichwort „Edelsteine" gewidmet. – Der Augustinergeneral „Egidio da Viterbo", der auf dem 5. Laterankonzil die berühmte Eröffnungsrede hielt, wird als Reformer und einflußreicher Gelehrter gewürdigt. – Der Beitrag „Ehe" beginnt mit einem religionsgeschichtlichen Abschnitt. Weitere Kap. behandeln Ehe im AT, im Judentum, im NT, in der Alten Kirche, im Mittelalter und in der Reformationszeit. Ein ethischer und praktisch-theologischer Abschnitt schließt sich an. Mit Erstaunen liest man den Satz, daß Luther mit einem jus evangelii rechnete, das sich in Gewissensfragen dem jus profanum nicht unterwerfen könne. Luther habe 1539 die Überzeugung gewonnen, daß Philipp von Hessen in einem Konflikt dieser Art verwickelt sei. Luthers Votum für seine Bigamie sei strikt als Beichtrat gemeint gewesen, heißt es S. 339. M. E. sollte man nicht von einem „Beichtrat" sprechen. Denn an Beichte hatte weder Philipp von Hessen noch Luther gedacht und seine Lossprechung hatte der Landgraf nicht erbeten. Andere protestantische Historiker haben hier klarer gesprochen, wenn sie urteilten, die Geschichte der Doppelehe Philipps von Hessen sei ein Schandfleck an der deutschen Reformation und im Leben der Reformation. Bereits Nikolaus von Amsdorf, den Luther zum Bischof von Naumburg machte, erklärte, der Schritt Philipps gereiche dem Evangelium zum Hohn und Spott und sei ein Ärgernis für die ganze Christenheit. Neuestens erklärte H. A. Oberman, daß Philipp sich mit Luthers Zustimmung des Verbrechens der Bigamie schuldig gemacht habe. Er erinnerte daran, daß Bigamie die Todesstrafe nach sich ziehen konnte. Nach ihm löste die Doppelehe des Landgrafen einen Skandal aus. Nicht nur Philipp habe sich bloßgestellt, auch Luthers Ruf sei nachhaltig geschädigt worden. Luthers Rat, die Doppelehe einzugehen, werde von evangelischer Seite als großer Flecken in der Reformationsgeschichte beklagt und von katholischer Seite (mit Hinweis auf Lortz) als würdelose Doppelzüngigkeit bewertet. –

Umfangreich ist auch der Artikel „Ehre". Sie wird definiert als die Zuerkennung persönlicher Integrität. – „Franz Ehrle" wird als der Organisator der Vatikanischen Bibliothek und als hervorragender Forscher gewürdigt. Ludwig Pastor war 1907 noch nicht Freiherr. Diese Ernennung erfolgte erst 1916. – Von „Walter Eichrodt" wird über sein Hauptwerk „Theologie des AT" gesagt, daß es eine neue Epoche in der Geschichte der alttestamentlichen Theologie eingeleitet habe. – Der Beitrag „Eid" gliedert sich 1. religionsgeschichtlich, 2. AT, 3. Judentum, 4. NT, 5. historisch, 6. ethisch, 7. praktisch-theologisch. – Der Artikel „Eigenkirchenwesen", mit guten Literaturangaben, berichtet über den Ursprung, die Entwicklung und die Beseitigung des Eigenkirchenwesens. – Wertvolle Einsichten liefert auch der Beitrag „Eigentum" mit den Abschnitten: AT, Judentum, NT, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, 17. bis 19. Jahrhundert. In einem besonderen Abschnitt wird über die theologische Eigentumsethik im 19. und 20. Jahrhundert berichtet. – Das Stichwort „Einleitungswissenschaft" gliederts sich in AT, NT und behandelt Gegenstand und

Aufgabe. In dem historischen Überblick wird u. a. die Bedeutung von Nikolaus von Lyra, Reuchlin und Richard Simon skizziert. Der Abschnitt NT gliedert sich in Vorgeschichte, Entstehung und Entwicklung der Einleitungswissenschaften im 18., 19. und 20. Jh. – Von „Otto Eißfeldt" (gestorben 1937) wird gesagt, daß er den Höchststand historisch-kritischer und religionsgeschichtlicher Forschung in unserer Gegenwart verkörpere. – Der Begriff „Ekstase" wird als ein schwer zu beschreibender, psychischer Zustand definiert, der dem Betroffenen nahe lege, er sei „außer sich". – Über „Werner Elert" (gestorben 1954) heißt es kritisch, daß sich bei ihm bereits vor dem I. Weltkrieg ein rassisch-getönter Nationalismus andeute. 1934 habe er das Buch veröffentlicht: Politik und kirchliches Führertum. – „Elia" wird als die grandioseste Heldengestalt der Bibel bezeichnet. – „Elisabeth I." von England findet eine nicht immer überzeugende Wertung. Von Maria Stuart heißt es in diesem Zusammenhang, daß sie seit 1567 in englischer Gefangenschaft lebte, um der Rache ihrer schottischen Untertanen zu entgehen. Zu ihrer Hinrichtung sei Elisabeth nur durch ihre eigenen Umtriebe gezwungen worden! – „Elisabeth von Thüringen" findet dagegen eine fundierte und sachliche Würdigung. Marburg wird als eines der besuchtesten Pilgerziele des Mittelalters bezeichnet. Der Fortbestand der Wallfahrt erkläre die gewaltsame Reliquienentfernung durch Philipp von Hessen 1539. Hier wäre ein kritisches Wort zu dessen Vorgehen angebracht gewesen. – Der Artikel „Elohist" schildert literarkritische Kriterien, Herkunft und Entstehungszeit. – Der Beitrag „Elsaß" beginnt erst mit der Reformation und behandelt nur den Protestantismus im Elsaß. Der Anschluß an das Deutsche Reich sei als sehr schmerzhaft empfunden worden. Die Einwanderung von Deutschen habe das Gewicht des Protestantismus verstärkt. Trotzdem wird von einer Begeisterung über den Einmarsch französischer Truppen 1919 gesprochen. Die deutsche Besatzung 1940 sei mit Resignation aufgenommen worden. Aber erst 1942 hätten sich die Protestanten endgültig von Deutschland abgewandt. Der elsässische Protestant zeichne sich durch Ausgeglichenheit, Toleranz und Nüchternheit aus. Er neige kaum zu intellektuellen Spekulationen und bevorzuge einen Glauben, der sich in der Tat erweise. Aber gleichzeitig liest man: Die Spenden seien eher niedrig. 1970–1978 hätten sie kaum mit der Geldentwertung Schritt halten können. – „Emanzipation" wird als geschichtsphilosophische Konzeption gewürdigt. Zugleich wird die Emanzipation der Juden, der Frau, der Arbeiter, der Leibeigenen und die Emanzipation als sexuelle Befreiung angesprochen. – Der Artikel „Empirismus" gliedert sich 1. zur theoretischen Philosophie, 2. zur praktischen Philosophie des Empirismus. Er wird als „keine wohlbestimmte philosophische Lehre" bezeichnet. – „Hieronymus Emser", einer der frühesten und entschiedensten Gegner Luthers, erhält eine sachgerechte Würdigung, u. a. wird darauf hingewiesen, daß seine Ausgabe des NT 29mal aufgelegt und in der Überarbeitung durch Dietenberger und Eck weitere 65mal verlegt wurde. Bei den Literaturangaben wäre jetzt zu ergänzen: H. Smolinsky, Augustin Alveldt und Hieronymus Emser (Diss. habil. Würzburg 1981), erscheint 1983 in den „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten". – Inhaltsreich ist der Artikel „Engel", der gegliedert ist 1. Religionsgeschichte, 2. AT, 3. Judentum, 4. NT, 5. Kirchengeschichte, 6. Dogmatik, 7. Praktisch-Theologisch. S. 608 muß es heißen: Ambrosius Catharinus, nicht Catarinus. Was ist die „Lehre der katholischen Hierarchie?" (608). – Der Beitrag „England" umfaßt die Spalten 616–653 und geht aus von der Römischen Zeit. Über Heinrich VIII. heißt es, daß er die Suprematie des Königs zu materieller Ausbeute der Kirche benutzt habe. Die Statistik weist darauf hin, daß allein die römisch-katholische Bevölkerung in England ständig gewachsen ist. Während ihre Zahl 1911 nur 1 710 000 betrug, belief sie sich 1970 auf 4 010 210. – Beim Stichwort „Englische Fräulein" wird auf „Orden" verwiesen. Hier fragt man sich, wie umfangreich dieser Artikel werden soll. – „Ennodius von Pavia" (473/474 bis 521) wird in seiner Bedeutung für die Kirchenpolitik und für die Konziliengeschichte gewürdigt, u. a. wird auch auf seine Nachwirkung auf Gregor VII. hingewiesen. Auffallend ist die Formulierung (656): das Libellus. – Im Beitrag „Entfremdung" wird der philosophische (Begriffsgeschichte) und theologisch-ethische Aspekt herausgestellt. – Der Artikel „Entrückung" gliedert sich 1. religionsgeschichtlich und 2. biblisch-frühchristliche Zeit. – Beim Stichwort „Entscheidung" wird der systematische Gehalt und die wissenschaftliche Diskussion des Entscheidungsbegriffs gewürdigt. – Der Beitrag „Entwicklung" befaßt sich u. a. mit dem heilsgeschichtlichen Aspekt, mit Präformismus, Darwinismus, Vitalismus und behandelt in einem eigenen Abschnitt die Thesen von Teilhard de Chardin. – Unter dem Stichwort „Enzyklopädie", theologische, findet man eine Geschichte der theologischen Enzyklopädie. – Einige Korrekturen: das Werk von Gerson wird nicht erst 1706 in Antwerpen publiziert, sondern wurde bereits vor 1500 abgedruckt. Die Werke von Altenstaig, Compendium Vocabularii Theologici Scholastici (1508) und Prierias, Summa Silvestrina (1515) werden nicht erwähnt. Das Werk von Pachtler (729) wird falsch zitiert. Der Vorname von Wetzer ist H. J., nicht H. G. Der Herausgeber des LThK² Joseph Höfer wurde nicht 1886, sondern 1896 geboren. Trotz dieser kleinen Mängel bietet der Artikel eine Fülle von wertvollen Informationen. – Der Beitrag „Epheserbrief" behandelt u. a. die Traditions- und Abhängigkeitsverhältnisse, seine Theologie und den religionsgeschichtlichen Hintergrund. – Der Artikel „Ephesus", Konzil 431 umfaßt nur 2 S. Auch die Literatur ist hier ergänzungsfähig. – Demgegenüber umfaßt der Artikel „Ephraem Syrus" 6½ S. mit umfangreicher Literatur. – Beim Stichwort „Epiphaniasfest" wird Entstehung und Ausbreitung im Osten und Westen, Name und Formung des heutigen Festes dargelegt.

Lobend hervorzuheben sind die reichen Forschungsergebnisse, die auch der vorliegende Band enthält. Der protestantische Charakter der TRE fällt in vielen Artikeln auf. Die Auswahl der Autoren ist in den meisten Fällen gut. Die Beiträge sind von entsprechender Qualität, so daß sich das Werk immer mehr zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk entwickelt.

Freiburg Remigius Bäumer

Kinet, Dirk: **Ugarit-Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1981). 169 S. (Stuttgarter Bibelstudien 104) kart. DM 26.80

Das Buch entfaltet in 8 Kap. die Geschichte der Entstehung von Ugarit-Ras Schamra sowie die dort entdeckte Literatur und deren Beziehung zum AT.

Es werden folgende Probleme behandelt: Geschichte der Stadt Ugarit (17–46), die Sprache Ugarits (47–58), die Literatur von Ugarit: Ba^{c}al-Zyklus, religiöse und literarische Texte aus Ugarit, die Epen von Krt und Aqht (59–126) sowie Ugarit und das AT (127–156).

Der Vf. bietet dem am AT und seinen Bezügen zur syrisch-palästinischen Umwelt interessierten Leser eine gut informierte Einführung. Im einzelnen schließt er sich etablierten Meinungen an, die nicht immer geeignet sind, die Problematik der Beziehungen zwischen der ug. und biblischen Literatur in ihrer ganzen Vielfalt zu erfassen. So wird z. B. *rkb b ^{c}rbwt* (Ps 68,5) wohl nicht richtiger nach ug. *rkb ^{c}rpt* mit „Wolkenreiter" übersetzt (130). Denn in Ps 68,5 wurde das Baal-Epitheton offensichtlich auf Jahwe, der vom Sinai kommt, adaptiert. Inwieweit Ps 29 wirklich Ähnlichkeiten mit der ug. Literatur aufweist (133), ist äußerst umstritten. Das Weiterleben des ug. Opfers *šlmm* (!) im AT (147, 149) wirft nicht sosehr die Frage auf, ob das biblische *šlmjm* unter den gleichen Vorzeichen und im gleichen Verständnis wie in Ugarit von den Israeliten weitergefeiert wurde, sondern bietet uns die Möglichkeit, den Wandel einer Opferinstitution von einer Gesellschaft, in der der König opfert, bis zu ihrer Interpretation in nachexilischer Zeit zu verfolgen, als die jüdischen Priester gezwungen waren, nach dem Untergang des israelitischen Königtums dieses Opfer neu zu deuten und selbst an die Stelle des Königs zu treten.

Es dürfte auch zu beachten sein, daß der Vf. das Verhältnis zwischen dem sogenannten Kanaanäertum und den Israeliten vom Blickwinkel der Einwanderungshypothese aus sieht (128). So stellen sich vom Ansatz her viele Probleme anders dar als bei der Annahme, daß „Israel" innerhalb des Landes entstanden ist.

Diese Bedenken sollen jedoch nicht verdunkeln, daß der Vf. eine höchst willkommene und aufs angenehmste belehrende Einführung zum Thema Ugarit-Bibel geschrieben hat.

Münster Oswald Loretz

Nel, Philip Johannes: **The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs.** – Berlin, New York: de Gruyter 1982. XI, 142 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 158) Lw. DM 74.–

Auch nachdem die Forschung von ihrem älteren, das Fehlen einer religiösen Wurzel betonenden Bild der Sprichwörter Salomos Abschied genommen hat, gilt dieses Buch als weithin einem ‚profanen' Geist verpflichtet, dessen Gottesvorstellung am ehesten einer ‚natürlichen Theologie' entspricht, vgl. J. J. Collins, The Biblical Precedent for Natural Theology: Journal of the American Academy of Religion, Suppl. to vol. 45 (1977) 35–67. Die Diss. des jungen südafrikanischen Gelehrten überrascht den Leser mit den Thesen: „The presence of the conception of the *yir'at Jahweh* does not allow us to interpret wisdom

as natural theology" (126) und „Without God's revelation there can be no real ethos" (124). Das Besondere, auch methodisch Interessante der Arbeit besteht darin, daß der Vf. zum Stützen seiner Thesen die rigorose philologische Methode seines Lehrers F. C. Fensham (University of the Orange Free State) mit dem biblisch-theologischen Ansatz von H. Gese (Universität Tübingen) verbindet. Wie kommt der Autor zu seinen Ergebnissen?

Sein Buch wird von einem textanalytischen Teil eröffnet. „Höre auf Rat und Belehrung nimm an (a), damit du in Zukunft weise handelst (b)!" Spr 19,20. Ermahnungen dieser Art finden sich mehr als hundertmal im Buch der Sprichwörter, und N. versieht die meisten mit einem kurzen Kommentar. Seine Aufmerksamkeit gilt dabei weniger der Mahnung (a) als vielmehr dem von ihm als Motivation bezeichneten zweiten Teil (b), der im Beispielfall als Finalsatz (Präposition *lema^{c}an*) formuliert ist. Weil N. alle vertretenen Satzarten – *ki*-Sätze, Zukunftsaussagen, Sentenzen usw. – als ‚Motivation' versteht, überrascht seine Folgerung nicht: „Not one admonition in Proverbs occurs without any motivation" (68). Beispiele wie „ein Fremder soll dich loben, nicht dein eigener Mund, ein anderer (der *outsider* der New English Bible ist unangebracht), nicht deine eigenen Lippen" (Spr 27,2) werden als implizit begründet verstanden: „The antithetic character of this saying reveals an inherent motivation" (64). Wenn der Autor hier auch zu sehr im Banne seiner eigenen These steht, so möchte ich ihm doch aufs Ganze gesehen zustimmen: „The objectives of wisdom are not neutral and they are not dependent upon man's response for their validity. It is the truth of wisdom, expressed in the motivation, which comprises the imperative to obey the damand" (91); vgl. auch N.s einschlägigen Aufsatz „Authority in the Wisdom Admonitions" in ZAW 93 (1981) 418–426. Mit anderen Worten: Weisheitliche Mahnung ist nicht personorientiert und autoritär, sondern sachorientiert und rational.

Der biblisch-theologische 2. Teil des Buches befaßt sich unter den Überschriften „The Ethos of the Wisdom" und „The Ethos as Recognition of the Evil" mit der heute anerkannten religiösen Dimension der Weisheit im allgemeinen und der weisheitlichen Mahnworte im besonderen. In der Bestimmung der Eigenart dieser Dimension geht der Autor eigene Wege. Der Rez. findet, daß die skizzenhaften Ausführungen des Autors nicht zu einer begrifflichen Klarheit vorstoßen und daher zu manchen Fragen Anlaß geben. An zentraler Stelle heißt es: „It is meaningful that the theological interpretation of wisdom as a gift of God (d. h. in Ex 28,3; Spr 2,8; 8,22 usw.) and possible within the *yir'at Jahweh* is made explicit in the wisdom. This theological achievement cuts any suggestion of natural theology off at the roots. Within the framework of the *yir'at Jahweh* the two poles of the truth meet in harmony: wisdom and revelation (or reason/ philosophy and revelation)" (101). Der Harmonie von ‚philosophy' (d. h. Weisheit) und ‚revelation' (d. h. wohl: Torah und Prophetie) wird man gerne zustimmen; der von älteren Auslegern gelegentlich beschworene Konflikt zwischen sapientialer und prophetischer Theologie entspringt exegetischer Phantasie und entspricht nicht einem historischen Vorgang. Aber mit dem, was der Vf. über ‚natürliche Theologie' schreibt – oder eigentlich nur andeutet –, hat es seine Schwierigkeiten. Zunächst ist es problematisch, den neuzeitlichen Begriff der natürlichen Theologie auf einen biblischen Sachverhalt anzuwenden. Läßt man sich aber darauf ein, so ist von ‚Offenbarung' auszugehen. Damit ist immer ein Handeln Gottes gemeint, das verschiedene Gestalten besitzen kann. Nach einem ‚starken' Modell spricht die Gottheit gewissermaßen aufdringlich durch einen Propheten, während ein ‚schwaches' Modell Gott in der leisen Fügung des Geschicks oder der Begabung eines Menschen mit Verstand und Weisheit wirksam sein läßt. Zweifellos wird Gottes Initiative in der Weisheit nach dem ‚schwachen' Modell verstanden, das der natürlichen Theologie zumindest nahesteht. Wie anders soll man N.s Wendung „the wise man to whom the created order of God is revealed" (121) verstehen? Gerhard von Rad erlaubte sich in diesem Zusammenhang den Anachronismus, von einer ‚Aufklärung' zu sprechen.

Kritisch und ergänzend möchte ich noch vier Einzelfragen herausgreifen.

1. Spr 22,6 scheint mir sprachlich nicht richtig erfaßt zu sein. Der Folgesatz ist nicht mit *gam ki*, sondern mit *ki* allein eingeleitet und zu übersetzen: „so that, until his old age, he will never leave it". Die Einleitung der Motivation mit *gam* wäre auch statistisch völlig isoliert! Vgl. C. J. Labuschagne, The Emphasizing Particle *gam* and its Connotations, in: Studia biblica et semitica (T. C. Vriezen Festschrift), Wageningen 1966, 193–203.

2. Meine Deutung von Spr 1–9 weicht von der des Autors stark ab. Ich würde niemals schreiben, daß die dort erwähnte *torah* priesterlichen Charakters ist (z. B. „in Prov 3 the wisdom is represented as the priest who proclaims the sacral law", 92), daß die Weisheit als Prophet auftritt (46), daß „the younger wisdom" vom Deuteronomisten und von Propheten beeinflußt ist (48, *pace* André Robert in RB 43, 1934, und 44, 1935 – vom Vf. nicht aufgeführt) und daß Spr 1–9 eine „new theological re-interpretation" (87) darstellen. Um das alles nachzuweisen – insbesondere deuteronomistische und prophetische Sprache – hätte es mehr bedurft als einer Behauptung. Darf man es nicht als weiten Konsens buchen, daß *torah* in Spr 1–9 die Belehrung durch die Eltern und, by way of extension, die Lehre der Weisen bedeutet? Siehe G. Liedke, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze (WMANT 39), 1971, 195–200; J. Jensen, The Use of *torah* by Isaiah, Washington 1973, 41–44. – Spr 1–9 ist ein vorexilisches, in sich geschlossenes Weisheitsbuch (NB: versetze Spr 9,7–12 hinter 9,18!), das stark polytheistische Züge aufweist, die jedoch in der poetischen Hermeneutik nachexilischer Kreise als ‚entkernte' Mythologeme erhalten bleiben konnten, s. B. Lang, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, 80ff.

3. N. hebt hervor, daß die Weisheitslehrer bei ihren Mahnungen das Gewicht ihrer Persönlichkeit aus dem Spiel lassen und dafür an die Einsicht des Schülers appellieren. Richtig. Aber darf man nicht weiter folgern: Der Lehrer begibt sich, sobald er sachlich argumentiert, auf e i n e Ebene mit dem Schüler, unterstellt sich mit ihm zusammen der sachlichen Autorität der Wirklichkeit? Damit aber beginnt er, sein pädagogisches Verhältnis zum Schüler wenn nicht zu verlassen, so doch auszuklammern. Vgl. die Überlegungen von O. F. Bollnow, Die Ermahnung, in: Erziehung zur Menschlichkeit (Festschrift Eduard Spranger), Tübingen 1957, 173–190.

4. Das Schlußkapitel über „The Ethos as Recognition of the Evil" bietet eine interessante Deutung der polaren Ausdrucksweise in den Sprichwörtern und anderen biblischen Texten (wie Am 5,15; Dtn 13,6). Jedoch scheint mir das vom Autor herangezogene ethische Ideengut von C. G. Jung, des klassischen Griechentums usw. nicht genügend reflektiert zu sein, so daß der Eindruck einer einseitigen Gegenüberstellung von biblischem und außerbiblischem Denken entsteht. Zweifellos hätten Überlegungen der Wissensoziologie einen besseren Ausgangspunkt geboten, vgl. die Ansicht von P. L. Berger, Th. Luckmann, The Social Construction of Reality, Garden City 1967, 103, 109: „A l l societies are constructions in the face of chaos. (. . .) there is usually a continuity between the explanatory and exhortatory schemes, which serve as legitimations on the lowest theoretical level, and the imposing intellectual constructions that expound the cosmos."

Solche Kritik und Ergänzung möchte nicht von der Tatsache ablenken, daß die Diss. manche treffende Beobachtung enthält, z. B. über die Struktur des oben angeführten und oftmals mißverstandenen Spruchs 19,20. Auch was N. über die Stadt als Ort der Weisheit und (gegen G. von Rad) über den grundsätzlich und nicht erst sekundär pädagogischen Charakter der Sprichwörter schreibt, verdient Beachtung. Eine interessante Arbeit, deren zweiter Teil freilich mit Problemen einer ‚biblischen Theologie' belastet ist.

Mainz Bernhard Lang

Iob. Edidit Joseph Z i e g l e r. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 414 S. (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, vol. XI,4) Lw. DM 168.–

Wegen der großen Bedeutung für Theologie und Kirche wäre es durchaus angebracht, jeweils beim Erscheinen eines neuen Bdes der Göttinger LXX wenigstens unter den Bibelwissenschaftlern ein Freudenfest zu feiern, wie es die griechisch sprechenden Juden der vorchristlichen Zeit am Gedenktag der Entstehung der LXX jährlich zu tun pflegten. Anlaß zu einer solchen Festfeier ist ohne Zweifel das Erscheinen des griechischen Iob im Rahmen der Göttinger LXX, hrsg. vom Altmeister der LXX-Forschung, Prof. DDr. J. Ziegler, Würzburg. Der hochverdiente Forscher hat mit diesem Bd – es ist schon der achte von ihm hrsg. Bd der Göttinger LXX! – zu seinem 80. Geburtstag (15. 3. 1982) sich selbst das schönste Festgeschenk gemacht, besser gesagt: Er hat mit diesem lang erwarteten Werk der Wissenschaft ein wertvolles Geschenk bereitet.

Die nun vorliegende kritische Ausgabe des griechischen Iob ist nach dem bewährten Schema der vorausgehenden Bde der Göttinger LXX erstellt. Auf die sehr breit angelegte Einleitung (9–206), für welche die Fachleute besonders dankbar sind, folgt die eigentliche Textausgabe der 42 Kap. des Buches Iob (207–414).

Vom Abschnitt A der Einleitung, „Die Textzeugen" (9–60), stellt ein erster Unterabschnitt S. 9–14 die griechischen Textzeugen vor, nach Unzialen, Minuskeln und Papyri-Fragmenten geordnet. Dann folgt die Besprechung der griechischen (15–23) und der lateinischen (23–32) Iobkommentare mit wertvollen Angaben zu den besprochenen Autoren und zur Textüberlieferung ihrer Werke. Daran schließen sich die drei folgenden Unterabschnitte an: „Die indirekte Überlieferung" (32–37), „Die alten Übersetzungen" (37–54) und „Die alten Druckausgaben" (54–60).

Der Abschnitt B „Gruppierung der Textzeugen" (60–151) legt die Gesichtspunkte für die Erstellung des kritischen Textes vor. Dabei werden in breit ausgeführten Diskussionen nach den Unterabschnitten „Der Text von B S" (60–62) und „Der Text des Berliner Papyrus 11778" (62–64) ausführlich die drei wichtigen LXX-Rezensionen besprochen: „Die hexaplarische Rezension" (64–86), „Die lukianische Rezension" (86–125) und die „Catenen-Gruppe" (125–133).

Besondere Aufmerksamkeit wird dem Unterabschnitt „Die asterisierten Stichen in Iob" (133–151) gewidmet.

Der Abschnitt C „Die jüngeren griechischen Übersetzungen" (151–161) bietet die Besprechung des gesamten Materials für den zweiten Apparat der Textausgabe, und zwar im wesentlichen basierend auf Field, dessen Angaben jedoch nachgeprüft, verbessert und z. T. auch erweitert wurden.

Der Abschnitt D „Grammatica (Orthographica)" (161–192) stellt eine reiche Fundgrube für orthographische und grammatikalische Varianten der griechischen Iob-Textzeugen dar.

Im Abschnitt E „Zeichen und Abkürzungen" (192–206) werden bei der Angabe der verwendeten Literatur auch die im großen Umfang bei der Erstellung des Textes berücksichtigten griechischen (195–199) und lateinischen (199–201) Schriftsteller-Zitate und Iob-Kommentare aufgeführt.

Zum Text selbst (207–414), mit dem der Hrsg. gemäß der Aufgabenstellung der Göttinger LXX eine möglichst getreue Rekonstruktion des vermuteten Urtextes der Iob-LXX bietet, kommen im ersten Apparat nach der bewährten Weise die LXX-Textvarianten, im zweiten Apparat der Text der jüngeren griechischen Übersetzungen zur Darstellung. Als Erleichterung beim Lesen des Apparats empfindet man eine Neuerung, daß nämlich bei der Angabe der Verse die Stichen einheitlich nach lateinischen Buchstaben (a, b, c usw.) fortlaufend gezählt sind, eine Angabeweise, die eindeutiger ist als die sonst verwendete, uneinheitlich vorgenommene Unterteilung nach lateinischen und griechischen Buchstaben (aα, aβ, aγ, bα usw.).

Mit dieser Iob-Angabe der Göttinger LXX ist ein weiteres atl Buch, das von besonderer Bedeutung ist, für die theologische Arbeit als ein tragender Fundamentpfeiler abgesichert worden und liegt nun als wertvolles Arbeitsinstrument vor, mit dem die kommenden Generationen zuverlässig arbeiten können. Wer sich mit dem Buch als ganzem oder mit Einzelfragen zu diesem Buch beschäftigt, findet hier umfangreiches Material vor, das die reiche biblische Tradition zum Buch Iob und seine Bearbeitung in den vielen berücksichtigten Textzeugen für einen Zeitraum von über 2000 Jahren dokumentiert und bespricht. Desgleichen ist mit dieser Ausgabe ein weiterer wichtiger Schritt im Rahmen der LXX-Forschung getan, die erst nach dem Erscheinen des letzten Bdes der Göttinger LXX eine wirklich umfassende Übersicht über die LXX und ihre große Bedeutung für Theologie und Kirche geben kann, nämlich durch die Realisierung alter Desiderate: Erstellung einer umfassenden LXX-Konkordanz, Erarbeitung eines theologisch-philologischen LXX-Wörterbuchs, Zusammenstellung einer LXX-Grammatik und eine umfassende Darstellung der LXX-Textüberlieferung in ihrer Bedeutung für Glaube und Wissenschaft. Es genügt ein Blick in die Vielfalt der benützten Textzeugen, vor allem der Übersetzungen und der Zitate der Kirchenschriftsteller, um ermessen zu können, welch wertvollen Beitrag diese Ausgabe auch für das Studium der alten Sprachen, der Patristik und der Theologie der Alten Kirche darstellt.

Im Rahmen der indirekten Überlieferung konnte ich zu dieser Iob-Ausgabe meines verehrten Lehrers auf einem schmalen Sektor einen Beitrag leisten, und zwar durch die Kollationierung der Iob-Zitate der Sacra Parallela des Johannes Damascenus aus vier handschriftlichen Zeugen (vgl. 37). Darüber hinaus erscheint im Herbst 1983 im Rahmen der von Anton Bodem und Alois M. Kothgasser hrsg. Festschrift anläßlich des 70. Geburtstags von Prof. P. Dr. Georg Söll SDB, Benediktbeuern, „Theologie und Leben" (LAS Roma 1983), eine von mir besorgte Zusammenstellung weiterer Sonderlesarten zu Iob aus der bedeutsamen Sacra-Parallela-Handschrift Berlin, Staatsbibl. gr. 46, dem Codex Rupefucaldinus. Die Untersuchung von 18 weiteren handschriftlichen Sacra-Parallela-Textzeugen würde weiteres bemerkenswertes Material zur Iob-LXX erbringen. Angesichts der Tatsache, daß von den zahlreichen für die Erstellung dieser Iob-Ausgabe benützten griechischen Kirchenschriftstellern rund die Hälfte und von den benützten lateinischen Kirchenschriftstellern etwa ein Viertel noch nach Migne zitiert werden müssen, dessen Ausgaben z. T. auf einer schwachen handschriftlichen Basis aufruhen, z. T. auch fehlerhafte Angaben bieten, kann davon ausgegangen werden, daß nach Erstellung weiterer kritischer Ausgaben der Kirchenschriftsteller für alle Bücher der LXX auch weiteres bemerkenswertes Material aus dieser indirekten Überlieferung vorliegen wird. Bei einer in ferner Zukunft doch einmal fällig werdenden Neubearbeitung der Göttinger LXX wird dieses sich so ergebende Plus an Varianten sicher zu beachten sein. Daß dies keine utopische Zukunftsvision ist, ergibt sich aus der tatsächlich schon erbrachten wissenschaftlichen Leistung der vergangenen Jahrzehnte in jenen kritischen Väterausgaben, die seit Erscheinen des ersten Bdes der Göttinger LXX (1931) erstellt wurden und die die von Ziegler in seine Iob-Ausgabe schon eingearbeitet werden konnten.

Zum Schluß sei nochmals herausgestellt, wie sehr die theologische und philologische Wissenschaft dem Hrsg. dieses Iob-Bandes der Göttinger LXX für dieses wertvolle Werk und für das darin gebotene reichhaltige Material zu Dank verpflichtet ist. Wer immer sich in der Zukunft intensiv mit dem Buch Iob beschäftigen wird, wird feststellen können, daß die jahrelangen Bemühungen des Hrsg. um das Buch Iob, wie es auch im Vorwort (7) angedeutet ist, mit gutem Recht zusammen mit den Bemühungen um den Text von Iob der bedeutendsten Bibelwissenschaftler der Alten Kirche, Origenes und Hieronymus, zu nennen sind.

Benediktbeuern Otto Wahl

The Greek New Testament. According to the majority Text. Ed. by Zana C. Hodges, Arthur L. Farstad. Consulting Editors Jakob van Brugen, Alfred Martin, Wilbur N. Pickering, Harry A. Sturz. – Nashville, Camden, New York: Thomas Nelson Publishers (1982). XLVI, 810 S. Ln.

Auf die entsprechenden Ehrungen folgt eine Einleitung, in der die Hrsg. die Grundsätze darlegen, nach denen der Mehrheitstext (MT) zusammengestellt wurde, den kritischen Apparat im allgemeinen beschreiben und insbesondere den Apparat zu Joh 7.53–8.11 sowie zur Offenbarung besprechen. Schließlich bietet der Abschnitt „Stilistische Überlegungen" Regeln für Form und Satzzeichen.

Bezeichnend für diese Ausgabe ist der Text, welcher sich von denen des griechischen Testaments der United Bible Societies (UBS) sowie der 26. Ausgabe von Nestlé-Aland (NA 26) grundlegend unterscheidet. NA 26 fußt auf ℵ B und den dazu passenden Papyri. Denen entgegen „steht die durch die überwiegende Mehrheit der übrigen Zeugen belegte Textform" (IX). So provisorisch und versuchsmäßig MT auch sei, sein „Anspruch darauf, den Urtext darzustellen, hat dem ägyptischen Typus gegenüber Vorrang" (X).

Seit Erasmus verwendeten die Gelehrten bis ins 19. Jh. einen Text, der im wesentlichen mit MT identisch ist. Sie wurden gegen ihn zunehmend kritischer, doch erst Westcott und Hort (WH) rangen sich dazu durch, ihn zugunsten des „neutralen Textes" abzusetzen.

Um diesen Umsturz zu rechtfertigen, beriefen sie sich auf die Stammbaumurkunde sowie auf weitere textkritische Grundsätze ihrer Zeit, welche es ihnen ermöglichten, MT abzulehnen, indem sie ihn einer Überarbeitung des 3. oder 4. Jh.s zuordneten; sie nannten diese syrisch und wiesen auf Merkmale wie Konflation, textliche Inflation usw. hin, welche MT als zweitrangig entlarven sollten. Die anderen Zeugen (ausgenommen die „neutralen" Handschriften) wurden den alexandrinischen und westlichen Gruppen zugeschrieben. Der alexandrinische Text sei eine stilistische Überarbeitung des „neutralen" Textes, während der westliche durch überlieferte Entstellungen gekennzeichnet sei – doch sahen sich Westcott und Hort gelegentlich gezwungen, einzusehen, daß der ursprüngliche Wortlaut möglicherweise im westlichen Text erhalten geblieben sei.

UBS und NA 26 stellen Verrsuche dar, WH auf den aktuellen Stand zu bringen, wobei Entdeckungen der Zwischenzeit berücksichtigt wurden. Die ägyptischen Zeugen ℵ B usw. sind bei der Gestaltung des Textes weiterhin sehr gewichtig. Der syrische Text von Westcott und Hort, inzwischen meist byzantinisch genannt, wird außer Acht gelassen, westliche Lesearten werden mißtrauisch behandelt, mit dem Ergebnis, daß der Text von NA 26 an WH anknüpft, selbst wenn er im einzelnen davon abweicht.

Hodges und Farstad stellen insbesondere das Verwerfen des syrischen bzw. byzantinischen Textes in Frage. Die Hrsg. lassen sich von zwei Prämissen leiten:

„(1) Jede durch die überwiegende Mehrheit der Hss. bezeugte Lesart ist mit größerer Wahrscheinlichkeit originell als ihre Konkurrentin(nen)" (XI).

„(2) Endgültige Entscheidungen über Lesearten sollten aufgrund einer Bloßlegung ihrer Geschichte in der handschriftlichen Überlieferung erfolgen. Das bedeutet, daß für jedes Buch des NT ein Stammbuch der Zeugen zu erstellen wäre" (XII). Wir müssen auf diese beiden Prämissen zurückkommen.

Außerdem verwenden Hodges und Farstad interne Kriterien (wie sie manchmal genannt werden).

Z. B. berufen sie sich bei der Besprechung von Joh 7.53–8.11 auf Kopierfehler und stilistische Indizien. Bei Joh 8.10 führen sie eine Auslassung auf homoiarkton zurück, während Joh 8.9 ein Beispiel für homoioteleuton bietet. Bei Joh 8.7 wird uns „ein einfacher Fall von Haplographie" vorgelegt. Auf S. XXVI–XXXI, wo Teile von Joh 7.53–8.11 besprochen werden, wird mehrmals auf stilistische Merkmale und Verbesserungen hingewiesen. Man beruft sich bei Off 20.12 (XXXVIII) und 21.4 (XXXIX) auf semitisches Idiom. Durch Fehldeutungen von nomina sacra verursachte Fehler werden auf S. XXXIXf erwähnt.

Wenn wir interne Kriterien verwenden dürfen, kommen wir bei Mk 1–3 zu folgendem Ergebnis: MT weist an 19 Stellen Lesearten auf, die richtig und denen von NA 26 überlegen sind: 1.2(2), 5, 8, 13, 16, 18, 27(2), 36, 39, 2.1(2), 4, 5, 25, 3.14, 20, 32. Den gleichen Kriterien gemäß scheint NA 26 wiederum 5mal MT überlegen zu sein: 1.6, 8, 10, 11, 28, 41, 2.5, 12, 17, 18, 22, 27, 3.6, 20(2). Lesarten, die denen sowohl von MT als auch von NA 26 überlegen sein dürften, finden wir bei 1.1 4(2), 11,

21(2), 30, 41, 2.7, 18, 21, 3.7(2), 8 (14 Stellen). Darüber hinaus weisen andere Stellen anscheinend fragwürdige Wortlaute auf. Orthogaphische Varianten wie z. B. εὐθυσ neben εὐθέωσ wurden hierbei außer Acht gelassen. Aus diesen Vergleichen können wir folgern, daß MT NA 26 eher geringfügig überlegen ist.

Alle diese Schlüsse fußen auf internen Kriterien. Dazu schreiben die Hrsg: „Es wird häufig angedeutet, daß die Eigenart von MT der des ägyptischen Textes unterlegen sei, was auch zu den Argumenten von Westcott und Hort zählte. Doch diese Einstellung ist meist von übermäßiger Subjektivität durchdrungen. Es ist in der Tat fast immer möglich, vorzügliche Gründe anzuführen, die für die Überlegenheit der Mehrheitslesearten ihren Konkurrentinnen gegenüber sprechen. Es ist daher der Westcott-Hort-Schule der Textkritik insgesamt nicht gelungen, Einwände gegen die Echtheit des Mehrheitstextes überzeugend vorzubringen" (XI).

Daraus wird klar, daß MT und NA 26 ungefähr die gleiche Einstellung zu internen Kriterien aufweisen: sie sind anderen Überlegungen unterzuordnen. In Zusammenhang mit dem Ausdruck „übermäßiger Subjektivität" können wir daran erinnern, daß alle Vorgänge des menschlichen Geistes subjektiv sind. Angesichts dessen stellt bloße Subjektivität noch keinen Grund dar, eine textliche Entscheidung gutzuheißen oder zu verurteilen. Wir können zwischen Mutmaßungen und durch Hss. bezeugte Lesarten unterscheiden, doch diese Trennung ist nicht bloß subjektiv. Indem wir einen auf den Text bezogenen Schluß als subjektiv bezeichnen, verleihen wir oft unserer Mißbiligung Ausdruck. Es wäre nützlich, die Frage zu stellen, wieso wir – abgesehen vom Gebrauch des Wortes „subjektiv" – den jeweiligen Schluß mißbilligen. Hodges und Farstad tun dies gelegentlich, z. B. auf S. XXIV–XXXI.

Kurz, wir dürfen eine Hs. einzig und allein deswegen als gut oder schlecht bezeichnen, weil sie gute oder schlechte Lesearten aufweist. Beim Beurteilen von Lesearten müssen wir uns auf interne Kriterien verlassen.

Wie ist das nun mit den Prämissen von Hodges und Farstad? Prämisse (1) gilt „für jede Überlieferung, deren Geschichte frei von größeren Brüchen blieb" (XI).

Leider kam es zu größeren Brüchen. Diokletian befahl, die Bücher der Christen zu vernichten. Den damit Beauftragten wird er kaum gesagt haben, „Vernichtet die Bücher der Christen, allerdings nicht so, daß es die Gelehrten des 19. bzw. 20. Jahrhunderts irre führt". Man darf die Verfolgung im römischen Reich wohl als „größeren Bruch" ansehen. Eigenartig: soweit ich es überprüfen konnte, erwähnen dies Hodges und Farstad nicht.

Auch andere Dinge sind zu berücksichtigen. Beispielsweise blieben im ägyptischen Klima eine Unzahl von Papyri erhalten. Hätte Ägypten das italienische Klima und umgekehrt, so wären viele Papyri aus Italien zu erwarten gewesen, welche den westlichen Text verkörpert hätten.

Wenden wir uns jetzt Prämisse (2) zu, die Stammbaumverhältnisse betont. Bedauerlich, daß Stammbaumkunde keine Lösung darstellt, z. T. deshalb, weil der Name zu ungenau verwendet wird. Es lassen sich nur eine Minderheit aller Hss. stammbaummäßig so ordnen, daß man bestimmte Beziehungen innerhalb einer Gruppe nachweisen kann. Weitaus mehr Handschriften lassen sich in lose Ansammlungen gruppieren, ohne daß man für sie einen richtigen Stammbaum erstellen kann. Da fallen uns zwei Dinge ein: zum einen ist es bis heute niemandem gelungen, das Verhältnis zwischen ℵ und B stammbaummäßig zu klären (obwohl sie unverkennbar miteinander verwandt sind); zum anderen, trotz allem, was Westcott und Hort über Stammbaumkunde schrieben, erstellten sie niemals einen Stammbaum der Hss. des NT, wenn auch einige ihrer Anhänger nicht so klug handelten. Wenn beide Prämissen Schwächen aufweisen, müssen wir eine Lösung anderswo suchen und andere Maßstäbe verwenden. Die in dieser Rez. enthaltenen Schlüsse kamen mittels interner Kriterien zustande. Anscheinend benützten die für die Einheitsübersetzung des NT Verantwortlichen diese Kriterien, mit dem Ergebnis, daß sie häufig über Lesarten Entscheidungen trafen, die mehr überzeugen als die von NA 26. An dieser Ausgabe von MT ist zu bemängeln, daß kein besserer und entschlossenerer Gebrauch interner Kriterien gemacht wurde.

Andererseits ist es den Hrsg. hoch anzurechnen, daß sie unsere Aufmerksamkeit wieder auf den syrischen Text lenken, selbst wenn wir meinen, daß sie sich zu sehr auf diesen Text verlassen. Nach erster Ansicht scheint MT einen geringfügig besseren Text als NA 26 zu bieten. Wir dürfen allerdings nicht übersehen, daß von den Gelehrten, die zur Entstehung dieser Ausgabe beitrugen, nicht unbedingt jeder im Prinzip oder im einzelnen mit MT einverstanden sein muß (V). Doch stellt MT das Ergebnis des Fleißes einer großen Gemeinschaft dar. Vielleicht überzeugt er nicht immer, aber wir dürfen viel dessen, was ihn auszeichnet, nur auf eigene Gefahr mißachten,

Druckerei und Verlag haben ein Buch hergestellt, das als vorbildlich gelten kann.

Oxford G. D. Kilpatrick

Kahlefeld, Heinrich: **Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien.** – Frankfurt a. Main: Knecht (1981), 264 S. kart. DM 34.–

H. Kahlefeld, Münchener Oratorianer, starb am 5. März 1980. Das vorliegende Buch wurde posthum herausgegeben. Es war von K. geplant und in seinen wesentlichen Teilen schon entworfen und bearbeitet. „Die Gestalt Jesu ist seit Jahren ein großes, vielleicht sogar das Grundthema der theologischen Arbeit von Heinrich Kahlefeld gewesen" (6). Aus seinem Nachlaß haben Agnes Bohlen und Ingeborg Klimmer unter Mitarbeit des Oratorianers Franz Schreibmayr dieses „Vermächtnis von Heinrich Kahlefeld" (7) erstellt. Es gesellt sich zu den als biblische Meditationen zu charakterisierenden und von K. selbst hrsg. Bden „Lectio brevis" und „Orientierung am Evangelium": „Die Meditation dieses Bandes schaut ... nicht ... auf vom Text, sondern ist in das Schriftwort eingedrungen, läßt es transparent werden und verweilt in ihm immer neu; das Gebet wendet den Blick nicht ab von der Gestalt Jesu" (7).

Ist damit bereits die Absicht des Buches, gläubige Erfassung eines auf wissenschaftlicher Schriftauslegung basierenden Jesusbildes, genannt, so gilt es jetzt dessen Inhalt näherhin vorzustellen:

Eine umfangreiche „Einführung" (11–56) erörtert unter Nennung von Kriterien (20.22–42) die Möglichkeiten einer Rückfrage nach dem historischen Jesus, zeichnet „das Bild Jesu vom Dasein des Menschen in der Welt" (43–51), spricht von der „Lebensform" (51–52), dem „Auftreten" (52–54) und der „Lehrweise" (55–56) Jesu.

Der folgende 1. Hauptteil ist überschrieben: „Taten Jesu" (57–110). K. untersucht hier das Verhältnis Jesu zu den „Verantwortlichen Israels" (65), zu den „Rabbinen und Pharisäern" (67), außerdem die „Konflikte um den Sabbat" (71), um die „levitische Reinigung und die Speisegebote" (77), um die „Schuldiggewordenen" (79), schließlich die „Begegnungen" (84) Jesu mit „Unmündigen" (85), „Fragenden" (88) und „Sündern" (96). Den Abschluß bilden „Anregungen zur Meditation der Gestalt Jesu" (108), wie sie bisher aufgrund seiner Taten erhoben wurde.

Der 2. Hauptteil trägt die Überschrift: „Die Rede Jesu" (111). Ausführlich behandelt K. darin Jesu Rede bzw. Verkündigung von der „Gottesherrschaft" (112–138), vom „Willen" (139–164) und der Souveränität Gottes (165–186) und von „diesem Gott als dem Versöhner und Friedensstifter" (187–199).

Im Mittelpunkt des 3. Hauptteils, „Der Weg Jesu" (201–225), steht die Frage, wie Jesus selbst sein Lebensende gesehen hat. Antwort: „In das Bewußtsein Jesu können wir nicht eindringen. Es genügt zu sehen, wie er angesichts des nahen Todes die Hingabe an den Herrn des Lebens vollzieht, ohne zu reden" (225).

In der abschließenden „Zusammenfassung" (226–246) betont K., daß seine Untersuchungen weder eine Biographie noch eine Darstellung der Persönlichkeit Jesu sein wollen und können, entsprechend der Eigenart der synoptischen Darstellung: „Sie hat weder die Mittel, noch die Absicht einer biographischen Beschreibung Jesu" (226), enthält jedoch „den Reflex des Verhaltens und Handelns Jesu und das kritisch gesichtete Spruchgut" (227).

Mit diesem Bekenntnis zur Eigenart der synpotischen Tradition distanziert sich K. einerseits von der „Leben-Jesu-Forschung", andererseits von einer allzu großen Skepsis und Angst vor Fragen über den „historischen Jesus".

Mit wissenschaftlicher Aufrichtigkeit versucht K. anhand ausgewählter Texte, die im Kontext der synoptischen Tradition ausgelegt werden, ein „Bild" von der Gestalt Jesu zu ermitteln, das auf theologisch gesicherter Grundlage der persönlichen „Erbauung" dienen soll.

Der ausschließlich und streng historisch-kritisch vorgehende Textanalytiker wird Schwierigkeiten haben, K. in einigen Charakterisierungen der „Gestalt Jesu" folgen zu können („Jesus ist ... ein starker Mensch": 227; er „redet und lebt locker": 229; seine Haltung ist gekennzeichnet von „Gelassenheit" und „klare(r) Ruhe": 239) oder auch aufgrund der Fortentwicklung der historisch-kritischen Jesusforschung das Jesusbild K.s in manchen Punkten vielleicht korrigieren wollen (vgl. zur neueren Jesusforschung: R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1981 u. a.).

Davon abgesehen, hat K. einen vielfach vernachlässigten Bereich menschlichen Umgangs mit dem „Jesus der Bibel" zu decken versucht und verstanden: den der „Erbauung", „Frömmigkeit" und „Spiritualität". Es ist jene Art „meditativen" Umgangs, die bereits das Neue Testament selbst ausgiebig praktiziert hat (vgl. etwa die „meditative" Darstellung der lukanischen Passionsgeschichte).

Paderborn Franz G. Untergaßmair

Arens, Edmund: **Kommunikative Handlungen.** Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie. – Düsseldorf: Patmos (1982). 424 S. (Patmos-Paperbacks) kart. DM 48.–

Die Münsteraner kath. theol. Diss. von A. wurde von J. B. Metz betreut. Nach Ausweis ihres Vorworts (11f) verdankt sie als „interdisziplinär angelegte Diss. in der fundamental-theologische, exegetische, philosophische und linguistische Forschungen zusammenkommen, ihre Entstehung außer der Arbeit mit Literatur wichtigen Gesprächen mit sowie Impulsen von Vertretern der entsprechenden Disziplinen" (11); A. nennt: K. Kertelge, P. Siller, R. Pesch, K.-O. Apel, J. Habermas und vor allem Helmut Peukert, den „theologischen Freund" (10), dem die Publikation gewidmet ist.

In der Einleitung (11–13) gibt A. als Ziel seiner Untersuchung an, in einer „pragmatischen Gleichnistheorie" der „Dreidimensionalität von Sprecher/Hörer, Text und Sache" dadurch gerecht zu werden, daß „der Text in seiner Kommunikationssituation erfaßt wird, für die die Ursprungssituation das Paradigma abgibt"; A. unternimmt den Versuch einer „Integration der in den bisher erarbeiteten Gleichnistheorien voneinander relativ isolierten drei Elemente" (13).

In "Teil I: Gleichnisse als Metaphern – Gleichnisse als Sprachhandlungen Jesu" (19–108) bespricht A. zunächst „1. Aktuelle Tendenzen der Gleichnisforschung" (21–47) in der amerikanischen (A. N. Wilder; R. W. Funk), französischen (P. Ricoeur) und deutschsprachigen Forschung (T. Aurelio; H. Weder). Die metapherntheoretischen Ansätze und Interpretationen sieht er in der Gefahr, einer „Enthistorisierung und Poetisierung" (42) Vorschub zu leisten, und er fordert gegen ein „subjekt-, gesellschafts- und geschichtsloses" (46) Verständnis die Berücksichtigung der Verankerung der Metaphern in „Handlungssituationen" (47). A. legt sodann „2. Vorverständnis, Intention und Interesse pragmatischer Gleichnistheorien" (48–76) dar, die „Texte als kommunikative Handlungen" (48) begreifen und „die Rückfage nach Jesu Gleichnissen als pragmatisch-theologisches Postulat" (58) betreiben. Schließlich beschreibt Arens in „3. Handlungen Jesu" (77–108) dessen Gleichnisse als „Sprachhandlungen" (99), die er „typischen Handlungssituationen" zuweist: „Im Ausgang von der Handlungssituation Jesu unter Berücksichtigung adressatenbezogener Hinweise und Anspielungen in den Texten selbst sowie ihrer auf Einverständnis mit den Hörern ausgerichteten metaphorisch vermittelten Kommunikationsform ergibt sich u. E. die historische plausible Annahme, Jesu pharisäische Opponenten, mit denen er um Verständigung rang, neben den für manche Gleichnisse in Frage kommenden Jüngern Jesu als Hauptadressaten seiner Gleichnisse anzusehen" (106).

In „Teil II: Theologische Gleichnistheorien" (109–169) mustert A. die Gleichnistheorien der letzten 100 Jahre, die er nach „historisch orientiert" (A. Jülicher, C. H. Dodd, J. Jeremias, E. Linnemann), „existentialer Interpretation" verpflichtet (E. Fuchs, E. Jüngel, G. Eichholz) und „linguistisch-literaturwissenschaftlich orientiert" (R. Bultmann, D. O. Via, E. Güttgemanns, J. D. Crossan) typisiert und im Blick auf „zentrale Themen und kontrovers diskutierte Fragen" (die 169f aufgelistet sind) bespricht.

In "Teil III: Sprechen als Handeln – Ansätze zur Pragmatik" (171–322), dem Schwerpunkt der Untersuchung, unternimmt A. einen weitgespannten „Durchgang durch die Geschichte pragmatischer Theoriebildung" (173), um auf der „Suche nach einer integrativen pragmatischen Theorie" (174) die bislang erarbeiteten Elemente „ihrer Integration in einen kohärenten Zusammenhang" (174) zuzuführen. Es ist nicht möglich, auf knappem Raum den differenzierten Gang dieser schwierigen Untersuchung nachzuzeichnen; wir nennen deshalb nur die Hauptabschnitte: „2. Das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik – von Peirce zu Morris", „3. Ansätze zu einer pragmatisch orientierten materialistischen Sprachtheorie", „4. Der späte Wittgenstein, die Ordinary Language Philosophy und die Sprechakttheorie", „5. Pragmatische Texttheorie", „6. Karl-Otto Apels Transzendentalpragmatik als Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit und Gültigkeit sprachlicher Kommunikation", „7. Jürgen Habermas' Universalpragmatik im Rahmen einer Theorie kommunikativen Handelns", „8. Die Suche nach einer integrativen pragmatischen Theorie". Wohin führt diese Suche? „Fundamentalpragmatische Reflexion auf die Grundstuktur von Interaktion ermittelt diese als in institutionalisierten Interaktionsverhältnissen (Sprachspiel-Lebensform-Einheiten) sich manifestierende, durch sie restringierte, zugleich vom normativen Kern einer idealen Kommunkation bestimmte und in der Antizipation einer idealen Interaktionsgemeinschaft auf diese zugehende Interaktion in Form regelgeleiteten Handelns, das sich in transzendierbaren und innovatorisch aufhebbaren Konventionen realisiert in der triadischen Vermittlung der über etwas und zu etwas mittels Zeichensystemen in der durch diese Elemente gesellschaftlich konstituierten Wirklichkeit interagierenden Subjekte" (318).

In Teil IV: „Gleichnisse als innovatorische Sprachhandlungen Jesu" (323–385) legt A. 1. den Ansatz seiner „pragmatischen Gleichnistheorie" (325–337) vor und zeigt 2. deren „Dimensionen" (338–352) auf, bevor er 3. „Jesu Gleichnisse im Lichte einer fundamental-pragmatischen Handlungstheorie" (353–364) erötert, 4. die „Pragmatische Gleichnistheorie als Integration vorliegender theologischer Gleichnistheorien" (365–373) vorstellt und 5. die „Pragmatische Gleichnistheorie als paradigmatische Einführung praktisch-fundamentaltheologischer Handlungstheorie" (374–385) empfiehlt. Als erarbeitete Einsichten lassen sich in Kürze folgende zitieren: „Eine pragmatische Gleichnistheorie, die die Bedingungen und den Prozeß gleichnishafter Verständigung zwischen Kommunikations- und Interaktionspartnern in gemeinsamen Handlungssituationen reflektiert, ist ihrer Intention und ihrem Status nach eine auf der fundamental pragmatischen Reflexion auf die Begingungen der Möglichkeit und Gültigkeit kommunikativen Handelns sowie auf die Elemetarstrukturen und -dimensionen menschlicher Interpretation aufbauende, paradigmatische, texttheoretisch instruierte Adaption dieser Reflexion in bezug auf als kommunikative Handlungen verstandene Gleichnistexte. Sie kommt ihrer Intention nach, indem sie diese Texte im Rahmen einer in ihren drei Dimensionen fundamentalpragmatisch begründeten integrativen Handlungstheorie begreift. Darin sind die Gleichnisse zu explizieren 1) als fiktional-metaphorische Texte, 2) als Kommunikationselemente zwischen Subjekten und 3) als Thematisierung der Gottesherrschaft, womit zugleich die Text-, die Subjekt- und die Sachdimension der pragmatischen Gleichnistheorie genannt sind" (327). Genauerhin expliziert A. Jesu Gleichnisse als „innovatorische Sprachhandlungen"; sie sind „innovatorisch in dreifacher Hinsicht: 1) Als fiktional-metaphorische Texte durchbrechen sie die Alltagswirklichkeit, d. h. die bestehende und sanktionierte gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, auf die sie treffen und schaffen in sich imaginativ eine neue Wirklichkeit, die die Hörer zur Partizipation einlädt und herausfordert. 2) Als Kommunikationselemente zielen sie auf eine Form von Kommunikation und gesellschaftlicher Interaktion, die sie selbst in ihrer Kommunikation antizipatorisch vorwegnehmen und exemplarisch einführen. 3) Als Thematisierung der Gottesherrschaft bringen sie die Wirklichkeit Gottes und seine Basileia, das gegenüber menschlicher Herrschaft radikal Neue, in ›indirekter‹ und ›praktischer‹ Rede ein und weisen Gottes Wirklichkeit als die pharisäische Wirklichkeitsauffassung und Handlungsorientierung radikal überholende auf" (329). Ausführlich handelt A. von Jesu Gleichnissen als „ideologiekritischer, argumentativer und analogischer Einladung zur Praxis der Gottesherrschaft" (373). Den Überstieg in eine praktisch-fundamentaltheologische Handlungstheorie, die A. als die große Zukunftsaufgabe interdisziplinär arbeitender Theologie anvisiert, gewinnt er im Blick auf Jesu Tod und Auferweckung, da Jesus zum „lebendigen Gleichnis Gottes" (375) wird. „Wer nach Jesu Tod und Auferweckung ihn als das lebendige Gleichnis Gottes erkennt und bekennt, ist eingeladen und herausgefordert, in Jesu Christi Nachfolge zu handeln. Nachfolge bedeutet dabei den Versuch, die Struktur seines kommunikativen Handelns zu übernehmen aus der Erfahrung der Wirklichkeit Gottes heraus als der von Jesus handelnd nahegebrachten, in seinem Handeln erfahrbaren und in seinem Tod rettend an ihm handelnden Wirklichkeit, die das Verlorene sucht und aus dem Tod Leben schafft" (376).

Für eine Gleichnistheorie, die Verkürzungen bisheriger Ansätze vermeidet und deren Vorzüge integriert, leistet die Untersuchung von A., in der man vielfältig belehrt wird, Vorzügliches. Ob die praktisch-fundamentaltheologische Handlungstheorie, in der in der hier ausgearbeiteten Form „Kirche" als Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft sui generis nicht thematisiert ist, den Ansatz der „umfassenden theologischen Handlungstheorie für die Zukunft" (385) bietet, mag der fundamentaltheologischen Diskussion überlassen bleiben.

Der Rez., der als Neutestamentler Stellung nimmt, kann ihr womöglich vorarbeiten. Ihm fällt vor allem die Verengung der Sprechsituation der Gleichnisse Jesu auf die Handlungssituation seiner Konflikte mit pharisäischen Opponenten (vgl. z. B. 333) auf: Jesu Gleichnisse werden dominant „als Elemente der Kommunikation Jesu mit seinen pharisäischen Opponenten" (344) expliziert, als gehe es „in Jesu Gleichnissen . . . elementar um die metaphorisch-fiktionale Konfrontation der pharisäischen Konstruktion der Wirklichkeit und darin ihres Verständnisses der Wirklichkeit Gottes mit Jesu Wirklichkeits- und Gottesverständnis" (ebd.). Der Spitzensatz zur Chrakterisierung des pharisäischen Gotttesverständisses ist dieser: „Damit wird Gott letztendlich zum Garanten und Stabilisator einer durch Exkommunikation von Stigmatisierten und daraus ihre Identität beziehenden menschlichen und gesellschaftlichen Ordung" (345f). Entsprechend das Gegenbild: „An Jesu niemanden exkommunizierender Handlungsorientierung, die als Mitteilung der zuvorkommenden Güte Gottes die Solidarisierung mit Diskriminierten einschließt, gesellschaftlich verhängte Exkommunikation beseitigt und Gemeinschaft mit Randexistenzen schafft, mit denen er sich sogar identifiziert, entzündet sich seine Auseinandersetzung mit den Pharisäern" (346). Daraus folgt: „Jesus interveniert mit einen Gleichnissen in den zwischen ihm und den Pharisäern ausgebrochenen Streit um die Prinzipien der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit" (ebd.), und zwar tut er dies in „quasi-diskursiver Rede", in der er „in einer die Verständigung antizipierenden Weise mit seinen Kontrahenten um Verständigung ringt, indem er ihnen metaphorisch-ironisch-verfremdend die Unsinnigkeit ihres an partikulare Interessen und Normen gebundenen Verhaltens aufzeigt angesichts der – in der Sprache der Theorie kommunikativen Handelns – Universalität, Egalität und Reziprozität menschlicher Kommunikation als Bedingung und normativen Fundament des Menschseins, jesuanisch gesprochen, im Angesicht der mit ihm hereinbrechenden Gottesherrschaft, in die alle eingehen sollen, systematisch-theologisch gewendet, angesicht der Universalität des Heilswillens Gottes" (359). Daß es Jesus auch mit seinen Gleichnissen zentral um die „Sammlung Israels", die eschatologische Erneuerung des Gottesvolkes geht – und nicht vorrangig darum, „seinen Gott den Mitmenschen nahezubringen, konkret denen, ›auf die er irgendwo in Palästina trifft‹, indem er, über Menschen redend, von ihm erzählt: So handelt Gott",

so daß gelte: „Wo Menschen einander verzeihen, wo sie Abhängigkeitsverhältnisse aufheben, Kommunikationssperren überwinden, neue Interaktionsverhältnisse etablieren, da ist Gott" (98), – bleibt bei A. fast ganz aus dem Blick. „Gottesherrschaft" und „herrschaftsfreie Kommunikation" werden ohne deren ›Ort‹, das Gottesvolk, und ohne die Konkretionen von „Gnade und Freiheit" fast kurzschlüssig verkoppelt, so daß man den Eindruck gewinnt, Jesus biete eine der den Pharisäern konträre Handlungstheorie an.

Merkwüdig bleibt auch, daß A. die in der Gleichnisforschung erarbeiteten, von ihm freilich kurz referierten unterschiedlichen Gleichnisgattungen (Reines Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung, Allegorie) nicht für die Rückfrage nach typischen Handlungssituationen nutzt (J. Dupont, Pourquoi les paraboles? 1977, findet sich zwar im Lit.Verz., scheint aber keine Berücksichtigung gefunden zu haben; nicht erwähnt ist: R. Pesch–R. Kratz, So liest man synoptisch IV–V: Gleichnisse und Bildreden, 1978). Die These von Jesu „niemanden exkommunizierender Handlungsorientierung" (346), die zu einfach ist, hätte gerade der Überprüfung an Gleichnissen bedurft, in denen „Exkommunikation" thematisiert ist: z. B. Mt 13,47–50 oder Mt 25,1–13. Wo neben dem Aspekt der „Sammlung" auch der der häufig thematisierten „Scheidung" und damit der Entscheidung außer acht bleibt, ist Jesu Anspruch verkürzt. Ebenso erstaunt muß der Leser registrieren, daß die in den Gleichnissen so häufig thematisierten Motive der Freude, des Festes, der Hochzeit als von Gottes Herrschaft her eröffneter Vorgaben menschlichen Handelns ausgeblendet bleiben. Man wird also – zugespitzt geurteilt – nicht umhinkönnen festzustellen, daß A. sich mehr von den philosophischen Entwürfen Habermas, Apels und Peukerts leiten läßt, als vom „Entwurf" der Gottesherrschaft, wie er in Jesu Gleichnissen zur Sprache kommt, die eine umfassendere Handlungsorientierung anbeiten, weil sie konkreter eingebunden sind in Jesu Ringen um Israel.

Der Eindruck nach (wiederholter) Lektüre der außergewöhnlich anregenden Untersuchung bleibt zwiespältig; der Rez. fragt sich: Liegt das daran, daß dieser „Entwurf pragmatischer Gleichnistheorie" „das kommunikative Handeln Jesu im Lichte einer fundamentalpragmatischen Handlungstheorie expliziert hat" (385), ohne diese Theorie im Lichte der Gleichnisse Jesu – in aller Breite ihrer Bezeugung und bei Wahrnehmung ihres pragmatischen Horizontes – zu überprüfen?

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

von Lips, Hermann: **Glaube – Gemeinde – Amt.** Zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 327 S. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 122) Lw. DM 66.–

Die Arbeit stellt die überarbeitete Fassung der Diss. dar, die Vf. 1974 der Theol. Fak. der Univ. Heidelberg vorgelegt hat. Primärer Gegenstand der Untersuchung sind die Pastoralbriefe (= Past), deren Aussagen zur Ordination systematisch und exegetisch (vgl. E. Lohse, H. Schlier, H. v. Campenhausen) sehr unterschiedlich ausgewertet bzw. ausgelegt werden (11–17). Bei den wichtigsten Ordinationstexten (1 Tim =[I 4,14; 2 Tim]= II 1,6) ist vor allem die Interpretation von χάρισμα und das Verständnis der Handauflegung umstritten; damit verbunden sind wieder unterschiedliche Auffassungen bezüglich der apostolischen Sukzession, des Verhältnisses von ordiniertem Amtsträger und den anderen Gemeindegliedern, der inhaltlichen Bestimmung des Amtes und der Relation der Pastoralbriefe zu Paulus (17–21). Da „die schmale Textbasis ... geradezu dazu (verleitet), Interpretamente zuhilfe zu nehmen, die nicht den Past entstammen" (22), versucht L. einen „weiteren Kontext" zu gewinnen, indem er „Glaubensverständnis sowie Kirchen- und Amtsverständnis der Past auf ihre Konsequenzen für die Ordination hin befragt" (23).

So wendet er sich in Kap. II zunächst dem „Glaubensverständnis der Pastoralbriefe" zu (25–93). „Die auffallend häufige Koordination von πίστις mit anderen Termini legt den Schluß nahe, daß πίστις nicht mehr wie bei Pls der umfassende Begriff zur Bezeichnung christlicher Existenz ist: Offenbar bezeichnet πίστις nur einen Teilbereich ..." (28). Dies wird im folgenden durch semantische Wortfeldanalysen bestätigt, die eine differenzierte Verhältnisbestimmung von Begriffen wie πίστις, διδασκαλία, ἀλήθεια, εὐαγγέλιον (einschließlich κήρυγμα und μαρτύριον sowie παραθήκη) ermöglichen (29–53).

An Einzelheiten kann hier nur soviel referiert werden: πίστις ist vor allem inhaltlich bestimmt, so daß der Terminus zur Bezeichnung des Glaubensgegenstandes (fides quae) dienen kann (31), der mit ἀλήθεια, nicht mit διδασκαλία identisch ist (39f). Erstere ist vielmehr „Bestandteil" der letzteren (53), wobei bei beiden oftmals ein polemischer Unterton zu verspüren ist (ebd., passim). Das εὐαγγέλιον bildet als „paulinische παραθήκη" (50) „Grundlage und Norm" der διδασκαλία (53), welche die Aufgabe hat, „unter Heranziehung anderer weiterer Kriterien (εὐσέβεια, AT, Weisungen des Pls) des Ev für das Verhalten der einzelnen Glaubenden und der Gemeinde zu konkretisieren" (ebd.).

Die beiden folgenden Abschnitte – „Der Glaube unter individuellem Aspekt" (53–72) und „Die Bewährung des Glaubens im Handeln" (72–87) – bilden insofern eine Einheit, als sie die Konsequenzen des (gegenüber Pls) verengten Glaubensbegriffs der Past aufdecken. „Past können eine individuelle Differenzierung der πίστις nicht akzeptieren, weil es nur den einen gemeinsamen Glauben mit seinen tradierten Glaubensinhalten gibt, der für alle verbindlich ist" (72). Eine weitere Folge des spezifischen Glaubensbegriffs der Past ist die Betonung der ἔργα (74f). πίστις wird „zu einem Glied in Tugendreihen" (78). Die rechte christliche Lebensweise (εὐσέβεια) fordert die „Respektierung der natürlichen und geschichtlichen Ordnungen" (83f). „Materialiter sind die ethischen Weisungen mit den Normen der Umwelt identisch" (87). Abschließend wird der Glaubensbegriff in den weiteren Rahmen von Soteriologie und Eschatologie gestellt (87–93).

Das III. Kap. behandelt „das Verständnis von Gemeinde und Amt" (94–160). Bereits in einigen Bezeichnungen (Haus, Fundament: 96–101) lasse sich ein „Wandel im Selbstverständnis der Kirche erkennen" (105). Die Kirche habe „die Tendenz hin zur ‚Heilsanstalt'"; als tatsächliches „corpus permixtum" sei sie zur Rechtgläubigkeit und zur Abgrenzung gegen Irrlehrer aufgerufen (ebd.). Nach einer „Bestandsaufnahme" (106) der „Ämter in der Gemeinde" (106–121; besprochen werden das „Amt" des Timotheus und Titus, Presbyter, Episkopos, Diakone, Witwen) werden „die Analogien zwischen Gemeinde und Hausgemeinschaft" herausgestellt (121–138): Der Amtsträger werde im wesentlichen „in der Rolle des Hausvaters/Erziehers" gesehen (138–140). „Dem Modell entsprechend kommt für Frauen Autoritätsausübung in der Gemeinde nicht in Frage, allenfalls Dienste in ihrer Rolle als Frau" (143). In der „Gemeinde als οἶκος θεοῦ" (143–145) haben die Amtsträger die οἰκονομία θεοῦ wahrzunehmen (145–150). Die Kirche der Past befindet sich „in der Situation der Konsolidierung" (150–160), im Innern im Kampf gegen jüdisch-gnostische Häretiker („aus Kreisen der Pls-Tradition": 156) (152–157), nach außen (157–160) unter dem Zwang der „Rücksichtnahme auf die Umweltreaktion. Die Betonung der allgemein anerkannten Ordnungen als für die Gemeinde gültig ist daher ein wesentlicher Faktor für die Konsolidierung" (160).

Im IV. Kap. werden die „auf die Ordination bezogenen Texte" analysiert (161–182), zunächst diejenigen mit direkter Erwähnung der Handauflegung I 4,6–16; II 1,3–2,13 (161–172), dann diejenigen „mit Bezügen auf die Ordination" I 1,18; 3,10; 4,14; 5,9; 5,22; 6,11–16; II 1,6.13; 2,1f; T (= Tit) 1,5 (173–182); aus den letzteren werden als für das Ordinationsverständnis relevant „I 1,18. 4,14. 5,22; II 1,6. 2,1f, wahrscheinlich T 1,5, nur mit Vorbehalt I 6,11ff" ausgegrenzt (182).

Das V. Kap. behandelt „das Ordinationsverständnis der Pastoralbriefe" (183–278). Auf dem Hintergrund des paulinischen Verständnisses von Charisma (184–200) erhebt der Vf. die spezifische Sicht der Past (206–223): „χάρισμα ist nicht mehr theologisches Interpretament für eine (ggf. amtliche) Funktion in der Gemeinde, sondern pneumatische Befähigung und Vollmacht zur Ausübung einer amtlichen Funktion" (223). Diese Einengung des Charismabegriffs stehe in Analogie zum Glaubensverständnis der Past („mit dem Wegfall der pln Auffassung individuell verschiedener Realisierung der πίστις hat auch der Gedanke individueller Realisierung der χάρις im Dienst aller füreinander ... seine Basis verloren": 222) und geschehe im Rahmen „der Konsolidierung der Kirche als einer sich geschichtlich ... anstatt primär eschatologisch bestimmt verstehenden Größe" (ebd.). Religionsgeschichtlich wertet der Vf. die Ordination durch Handauflegung (= HA) als eine Übernahme aus dem Judentum (223–231), womit aber über Inhalt und Bedeutung der christlichen Amtseinsetzung noch nichts Spezifisches gesagt sei (231). Darüber könne nur das NT selbst, also die Apg (231–240) und die Past (240–165), Auskunft geben. Für die Past kommt der Vf. zu folgendem Ergebnis: „Für den Vollzug der Ordination ... sind ... Zuspruch (προφητεία) des χάρισμα und die ... die Vermittlung des χάρισμα vollziehende HA" gleichermaßen relevant (265). Die Ordination vermittelt „eine pneumatische Gabe ... in Parallele zur Taufe und bedeutet damit eine Heraushebung des Amtsträgers aus der Gemeinde"; sie hat „den Charakter eines institutionell-rechtlichen Aktes" (ebd.). Hinter dem Amtsverständnis steht der Gedanke der „Kontinuität der pln Tradition" (266), die als παραθήκη (dazu Exkurs: 266–269) „eine in sich abgeschlossene Größe" darstellt und in verantwortlicher Weise weitergegeben werden muß (270); „als die Verantwortlichen (kommen) nur die Amtsträger in Frage", die durch die Ordination „zur Wahrung der Tradition" verpflichtet und befähigt sind (ebd.). Die Frage nach dem Sukzessionsgedanken wird vom Vf. – im Sinne des Interesses „an den Zwischengliedern" (278) – ausdrücklich bejaht (271–278): „Nicht nur die Tradition, sondern auch die amtliche Vollmacht wird betont über die Apostelschüler auf Pls zurückgeführt" (278).

Das VI. Kap. zieht das Fazit. Nach einer kurzen Zusammenfassung zum Befund über „die Ordination in den Past" (279f) wird das „Verhältnis zur paulinischen Theologie" resümiert (280–283), wobei gerade „die Ämterstruktur" als der „wesentliche(n) Unterschied von Past zu Pls" hervorgehoben wird (282). Im Hinblick auf „die heutige Diskussion um die Ordination" (283–288) wird zunächst betont, daß eine „sachgemäße Rückfrage ... den Gesamtzusammenhang zu berücksichtigen (hat), in dem das Ordinationsverständnis der Past – sachlich und historisch – steht" (283). „Das Ordinationsverständnis der Past" könne – da „es nur ... die Auffassung einer Schrift des NT ist" – „nicht eo ipso verbindlich für heute" sein, sei aber „als Modell ernstzunehmen" (284). „Die Prüfung der Gültigkeit des Modells für heute setzt die Frage nach möglicher Analogie der Situation der Kirche damals und heute voraus" (285); außerdem dürfe bei einem Rückgriff „nicht eklektisch vorgegangen werden" (ebd.), was für den Vf. vor allem eine „kritische Überprüfung ... von Pls her" bedeutet (286). Weiter ist zu bedenken, „was unter dem Kriterium der ‚Erbauung' heute notwendig und sinnvoll ist" (287). Unter dieser Voraussetzung können die

Aussagen der Past, „wo man sich kritisch mit ihnen auseinandersetzt, Anstöße geben, wie zu jeder Zeit Kirche als ecclesia semper reformanda ihre angemessene Ordnung zu finden vermag" (288).

Abkürzungs- (289) und Literaturverzeichnis (290–315) sowie Register zu Bibelstellen (316–321) und den Namen bzw. Sachen (322–327) schließen die Arbeit ab.

Die Untersuchung greift ein Thema auf, das in der exegetischen Forschung weitgehend nur am Rande behandelt wird, besonders unter ökumenischer Rücksicht aber intensive Beachtung verdient. Schon deswegen wird man dem Vf. für seine Arbeit, die mit hohem exegetischen und theologischen Verantwortungsbewußtsein geschrieben ist, Anerkennung bekunden müssen. Sie verdient in jedem Fall ernsthafte Auseinandersetzung. In diesem Sinne sei auch die eine oder andere kritische Anmerkung gestattet.

Was die Methodik betrifft, so sind es vor allem die semantischen Wortfeldanalysen, die der Vf. mit großem Geschick handhabt. Wo er damit arbeitet, erzielt er fast durchweg überzeugende Ergebnisse. Besonders verwiesen sei auf die ausgezeichneten Begriffsanalysen des II. Kap. (29–53; s. o.). Was der Vf. hier zu sagen hat, hebt sich wohltuend von den üblichen einebnenden Pauschalurteilen ab. Lediglich bei ἀλήθεια bzw. ἐπίγνωσις ἀληθείας scheint mir das zweifellos vorhandene „rationale Moment" (vgl. 34. 35. 52f) ein wenig überbetont zu sein; hier hätte die Einsicht, „daß die Erkenntnis praktische ‚Anerkenntnis' einschließt" (37), m. E. stärker integriert werden sollen. Bedauerlich ist, daß der Vf. sein analytisches Vermögen, das er bei Begriffsbestimmungen vortrefflich demonstriert, nicht in gleichem Maße für Textanalysen fruchtbar macht. Ausgesprochene Textanalysen fehlen gänzlich. Auch in Kap. IV, wo man von der Überschrift her („Analyse der auf die Ordination bezogenen Texte": 161) derartiges erwartet hätte, finden sich nur mehr oder minder phänomenologische Kontextbeschreibungen. Dies ist besonders bedauerlich im Hinblick auf so wichtige Textpassagen wie I 4,6–16 (wo gerade V 14 nur am Rande behandelt wird!) und II 1,3–2,13.

Zustimmung verdient der Aufbau der Arbeit insgesamt. Der Vf. tut gut daran, die Ordinationstexte nicht isoliert für sich, sondern im weiteren Kontext des Glaubens-, Kirchen- und Amtsverständnisses der Past zu betrachten. Insbesondere der Ansatz beim Glaubensverständnis erweist sich als sehr fruchtbar, da hier die entscheidenden Weichen für eine einleuchtende Interpretation u. a. des χάρισμα-Begriffes im Rahmen der Aussagen der Past (206–223) gestellt werden. Eine m. E. zu einseitige Position bezieht der Vf. in seinen Ausführungen über den „Glaube(n) unter individuellem Aspekt" (53–72). Denn bei aller Individualität der „πίστις als ‚Gläubigkeit'" (72) ist doch gerade der im Vergleich zu Paulus zu Recht hervorgehobene Unterschied, daß die Past nicht mehr einen individuell realisierten, sondern nur noch einen für alle verbindlichen Glauben akzeptieren können (vgl. 72), ein ekklesiologisch höchst bedeutsames Phänomen. Die πίστις wird zur Norm und zum Kriterium der rechten Kirchlichkeit! In diesem Kontext müßte m. E. auch die Betonung der „Echtheit des Glaubens" und der „Übereinstimmung von Glauben und Lebensweise" (68f) gewürdigt werden, die der Vf. am Gebrauch des συνείδησις-Begriffs (ansonsten sehr treffend) verdeutlicht (57–65).

Eine stärkere Einbindung in die soziologischen bzw. ekklesiologisch-normativen Bedingungen der Entwicklung der Gemeinde von Pls zu den Past hätte man sich für den Bereich der Ethik und des Amtsverständnisses der Past gewünscht. Die von den Past geforderte „Respektierung der natürlichen und geschichtlichen Ordnungen" (83f) steht ja wohl im Kontext eines sich bereits bei Pls abzeichnenden Kampfes (vgl. 1 Kor 7; 11,2–16; u. ö.) gegen eine falsche Verhältnisbestimmung von Schöpfungs- und Heilsordnung, die auf eine Diskriminierung der Schöpfungsordnung hinausläuft. Dann aber ist der (im übrigen keineswegs ausschließliche, vgl. 79f) Rückgriff „auf die hellenistische Tugendlehre" wohl mehr als eine (vom Vf. wieder einmal bemühte) „Ethik der ‚christlichen Bürgerlichkeit'" (Dibelius) (76).

Der mehrfach zitierte Vers I 2,15 (s. Register) ist zwar ein (wirkungsgeschichtlich gesehen) schlimmer und keineswegs unkritisch übernehmbarer Text. Man wird ihm aber kaum gerecht, wenn man ihn als eine Art Antithese zu pln Aussagen versteht, welche die soteriologische Irrelevanz des natürlichen oder sozialen Status betonen (Gal 3,28; 1 Kor 12,13: 144). Gerade weil der weltliche Status heilsirrelevant ist, kann Paulus dem Postulat eines heilsnotwendigen Ausbrechens aus natürlichen oder konventionellen (für Pl wie für die Antike oftmals identisch!) Ordnungen nicht zustimmen (vgl. 1 Kor 7,17–24; 11,2–16). Auf diesem Hintergrund müßte auch I 2,15 beurteilt werden, wobei von einer „soteriologischen Relevanz" (144) oder gar „(Heils-)Notwendigkeit des Kindergebärens" (153) nicht ohne gleichzeitige Betonung der Aussage von I 2,15b gesprochen werden sollte.

Insgesamt scheint mir die vorliegende Arbeit die Rezeption geschöpflicher oder geschichtlicher Ordnungen als theologisches Anliegen der Past (im Sinne einer in ihrer konkreten Art sicher kritisierbaren, aber theologisch doch notwendigen Verhältnisbestimmung von Schöpfungs- und Heilsordnung) nicht genügend gewürdigt zu haben. Dies schlägt sich dann auch nieder auf die Wertung der Übernahme etwa der οἶκος-Struktur (einschließlich der damit gegebenen Autoritätsstruktur) für das Gemeindeverständnis (vgl. Kap. III). Hier, wie auch bei der Erarbeitung des Ordinationsverständnisses (Kap. V) bleibt der Vf. m. E. zu sehr im Phänomenologischen, was natürlich eine Konfrontation mit pln Auffassungen und eine Abwertung der Aussagen der Past leichtmacht (vgl. z. B. 99f. 142; in gewisser Weise gilt dies auch für die [phänomenologisch durchaus akzeptablen] Ausführungen zum χάρισμα-Begriff [184–223]). Trotz guter Ansätze scheint mir für eine historisch und sachlich gerechte Würdigung der genannten Punkte eine noch viel intensivere Beachtung des traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Pls und Past einerseits und eine noch größere Achtung vor der theologischen Qualität der Aussagen der Past im Rahmen ihrer ekklesialen und soziologischen Bedingungen andererseits geboten zu sein. Ein direkter Vergleich zwischen Pls und den Past ist m. E. historisch (und damit auch theologisch) nicht statthaft; er kann nur mittelbar – im Rahmen einer geschichtlichen Relativierung der Aussagen beider – durchgeführt werden.

Dies zu beachten dürfte gerade für den ökumenischen Dialog wichtig sein, für den insbesondere die Ausführungen zu „Ordination – Tradition – Sukzession" (265–278) und die des Schlußkapitels (279–288) von Interesse sind. Daß „das Ordinationsverständnis der Past ... als Modell ernstzunehmen" ist (284), kann sicherlich eine gute Ausgangsposition nicht nur für ein innerprotestantisches Gespräch, sondern auch für den Dialog mit katholischen Christen (und deren amtlichen Repräsentanten) sein. Dabei stimme ich dem Vf. zu, daß dieses Modell „nicht eo ipso verbindlich für heute" sein kann (ebd.). Nur müßte man dann m. E. sofort hinzufügen, daß derselbe Grundsatz (sofern es nicht biblizistisch zugehen soll!) auch für die pln Gemeidestrukturen und -ordnungen (über die wir allerdings ohnehin nicht allzu viel wissen) gelten muß. Hier sind m. E. noch viele Gespräche untereinander nötig, zu denen die vorliegende Arbeit manch wertvolle Anregung beitragen kann.

Bonn Helmut Merklein

Benoit, Pierre, O. P.: **Exégèse et théologie.** Tome IV. – Paris: du Cerf 1982. 388 S., kart. FF 151.–

Die ersten drei Bde mit Aufsätzen des in Jerusalem lehrenden früheren Direktors der École Biblique sind in den Jahren 1961 (I/II) und 1968 (III) erschienen. Außerdem gibt es eine dt Übersetzung von Aufsätzen aus den Bden I/II unter dem Titel „Exegese und Theologie" (Düsseldorf 1965). Nun legt der angesehene Bibelwissenschaftler aus dem Dominikanerorden weitere Beiträge (aus den Jahren 1967 bis 1981) vor. Sie wurden weitgehend überarbeitet und auf den neuesten Stand gebracht. Die elf Aufsätze sind in drei Gruppen angeordnet, deren Überschriften zugleich die wichtigsten Forschungsschwerpunkte des Vf.s bezeichnen.

Unter der Überschrift „Exegese und biblische Theologie" stehen vier Abhandlungen:

Präexistenz und Inkarnation (erstmalig 1970); eine Stellungnahme zu neueren Arbeiten ist angefügt. Ein Vortrag über die „Kindheitsgeschichten" der Evangelien wird zum ersten Mal publiziert. Der dritte Beitrag macht den Versuch einer Neuübersetzung der „Herberge" von Lk 2,7 (erstmalig 1970). B. neigt dazu, schlicht mit „la chambre" zu übersetzen; es sei nicht an einen Gasthof oder an die örtliche Karawanserei gedacht. Es folgt ein Aufsatz (aus Concilium 1970) zum Problem „Auferstehung am Ende der Zeit oder im Tode?"

Vier „Paulinische Studien" bilden die zweite Gruppe:

Werden und Entwicklung des paulinischen Denkens (1979); Der christologische Hymnus Kol 1,15–20 (1975, vor allem zum Forschungsstand; die neuere Arbeit von J.-N. Aletti, 1981, ist noch nicht berücksichtigt); Die Kirche als Leib Christi (1969); Die christliche Ehe nach dem hl. Paulus (1980).

Bemerkenswert ist, daß B. als „paulinisch" hier auch Kol/Eph und 2 Thess bewertet, ohne über die Problematik der paulinischen Verfasserschaft auch nur ein Wort zu verlieren (vgl. 130. 142. 158. 263).

Am Schluß stehen drei Beiträge zu „Geschichte und Archäologie":

Die Mauern und Festungsanlagen Jerusalems (1977); Die Burg Antonia des Herodes und das östliche Forum der Aelia Capitolina (1981). Hier berichtet B. über neuere Ausgrabungen in Jerusalem und erörtert als hervorragender Fachmann ihre Bedeutung für die biblische Topographie (z. B. die Lage des Prätoriums). Den Abschluß bildet eine allgemeinverständliche Einführung in das rabbinisch-talmudische Judentum (1967).

Es folgen noch Register der Bibelstellen sowie der antiken und modernen Autoren.

Es ist zu wünschen, daß nun auch eine Auswahl aus den Bden Exégèse et théologie III/IV in dt Übersetzung erscheint.

Folgende deutsche Wörter sind versehentlich falsch abgedruckt: Stätten (106 Anm. 36; 107 Anm. 46); Ableitung (235 Anm. 40). In der Literatur-Liste zu Kol 1,15–20 (199–203) haben sich bei folgenden Titeln Fehler eingeschlichen: Unter Masson (1948) muß es *hymne* statt *homme* heißen; Wengst (1967) ist 1972 im Druck erschienen (Gütersloh); unter Pöhlmann (1973) lies: *Die hymnischen . . .*

Der Druck ist leider an einigen Stellen so unscharf ausgefallen, daß man die Buchstaben erraten muß.

Bochum Gerhard Schneider

Pesch, Rudolf: **Simon Petrus.** Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi. – Stuttgart: Hiersemann 1980. VIII, 193 S. (Päpste und Papsttum Bd 15) Ln DM 120.–

Der u. a. durch seinen Kommentar zu Markus bestens vorbereitete Freiburger Neutestamentler, Schüler v. A. Vögtle, legt eine höchst interessante, für den Kenner geradezu spannende „Biographie" des „ersten Papstes" in der Denzlerschen Sammlung der Papstbibliographien vor. Eine „Biographie" in unserer heutigen Vorstellung von Lebensbeschreibung ist die Darstellung naturgemäß nur begrenzt. Sie ist mit den gleichen Schwierigkeiten und Überlieferungseigenarten behaftet wie das historische Bild von Jesus v. Nazaret, wenn auch nicht in der Verwickeltheit der Christologisierung der Gestalt Jesu durch die Evv.

Der Doppelaspekt, mit dem der Vf. zu tun hat, „der historische Simon und der Petrus des Glaubens" (§ 1), wird durch ein Wort über die Methode der Petrusforschung und die Quellen unterstrichen, woraus sich die Aufgabe ergibt, die sich die Darstellung vornimmt (1–8). Petrus ist freilich nicht Objekt christlichen Glaubens (4). § 2 behandelt „die Geschichte des Simon Petrus" und trägt das Schwergewicht der Darstellung (9–134). Sachgemäß ist er gegliedert in „die Geschichte des ersten Jüngers bis zum Tode des Meisters" (9–38) und „die Geschichte des ersten Apostels bis zu seinem Tod" (48–113). „Der Märtyrertod des Petrus in Rom" (113–134) bildet den Abschluß dieses Paragraphen. § 3 (135–162) zeichnet „die Entwicklung des Petrusbildes und der gesamtkirchlichen Bedeutung des Petrus" nach, indem „die Petrusbilder der ntl Traditionen und der Evangelienredaktionen (einschließlich Apostelgeschichte)", „Petrus im Spiegel der Briefe des Paulus", „das Petrusbild der Petrusbriefe", „Petrusbilder des apokryphen Schrifttums" und endlich „das Petrusbild des ntl Kanons und die gesamtkirchliche Bedeutung des Petrus" minutiös dem Leser ausgebreitet werden. Den Abschluß der Darstellung (§ 4) bildet „Petrus und der Primat der römischen Bischöfe" (163–170), wo „der ‚Primat' des Petrus und das Problem seiner Nachfolge" und „ntl Elemente einer theologischen Begründung des Primats der römischen Bischöfe" in gebotener Kürze besprochen werden. Lit.-Verz. und diverse Register runden den wohldurchdachten Aufbau des Bdes ab.

Dem Rez. ist es kaum möglich, den kompakten Inhalt zu referieren. Stattdessen sind wichtige Einzelaussagen zu signalisieren und eventuell, dem Wunsch des Autors (7) entsprechend, die diskutier- und kritisierbaren historischen Ergebnisse zu beleuchten, zumal „die theologische (fundamental-theologische und dogmatische) Vermittlung".

Bei Verwandtschaft der Petrusüberlieferung mit der von Jesus sind doch wichtige Differenzen nicht zu übersehen. Methodische Verengung wäre es (3), wenn man in den urchristlichen Dokumenten „nicht primär Quellen für das, wovon sie berichten, sondern für die, die berichten", sehen will. Das Interesse an Petrus ist im Laufe des entstehenden ntl Schrifttums gewachsen, was P. § 3 nachzeichnet. Zum § 4 schreibt er (5) programmatisch: „Das ‚Petrusamt' in der Kirche ist eine geglaubte Wirklichkeit, die in der historischem Erkennen zugänglichen Geschichte des Petrus nicht ihre hinreichende Begründung finden kann, wohl diese Geschichte zu ihrer notwendigen Voraussetzung zählt."

Quellen für die vorösterliche Geschichte des Simon sind „fast ausschließlich die kanonischen Evv, deren Quellenwert freilich nicht gleichrangig eingeschätzt werden kann" (5). Die wichtigsten finden sich in Mk und dem Sondergut der übrigen Evv, für die nachösterliche Zeit in den Ostertraditionen (Evv, 1 Kor), Apg, 1 Kor und Gal und vereinzelten Nachrichten späterer Schriftsteller, wobei die apokryphe Literatur „kaum zuverlässige Informationen" bietet (6). Dem Lk scheint Petrusüberlieferung aus antiochen. Quellen zugeflossen zu sein. Die Paulus-Nachrichten über Petrus fordern, „auch eine mögliche petrinische Perspektive" zu berücksichtigen. Altkirchliche Petruszeugnisse sind in ihrem Informationsgehalt äußerst schwierig einzuschätzen (6). Alle Petrusüberlieferungen wurden zu Quellen von „Petrusbildern" (s. § 3!). P. ist sich bewußt, daß sich die Analyse mit Texten beschäftigen muß, „deren Auslegung in der Forschung umstritten ist" (8). Doch will er durchweg nicht „mit tendenziöser, verklärender (‚petrinischer') oder gegnerischer (‚antipetrinischer') Tendenz der Quellen" rechnen (4).

Simons Name und Herkunft aus dem hellenistisch beeinflußten Betsaida Julias, am Rande eines überwiegend heidnischen Gebietes hellenistischer Kultur, läßt ihn zu den zweisprachigen Gräkopalästinensern rechnen („für die Ausstrahlung der Urkirche in den jüdisch-hellenistischen Raum" von besonderer Bedeutung!, 11). Außer dem normalen synagogalen Unterricht war er wohl ohne Ausbildung, dafür von außergewöhnlicher Schriftkenntnis infolge „einer die Normalität der gesellschaftlichen Verhaltensweisen überschreitenden Glaubenspraxis" (12). Er war verheiratet und hatte wohl (Mk 10,29 parr!) Kinder. Sein Wohnsitz Kafarnaum besaß gegenüber Betsaida eine „stärker traditionsgebundene, rein jüdische Bevölkerung" (12). Simon arbeitete „im Rahmen des Fischereigewerbes der Familie seiner Frau" mit, weshalb er, ohne seine Familie zu gefährden, mit Jesus zeitweise mitwandern konnte (13). Er ist kein Angehöriger der nationalpolitischen theokratischen Zelotenbewegung (Bar-Jona! R. Eisler). In den Augen der Pharisäer gehörte er „eher" zum am-haaretz, „dem mit der verfeinerten Gesetzesauslegung unvertrauten ‚Landvolk'" (14); kaum stand er den Qumran-Essenern nahe; erwägenswert ist, ob er „zum engeren oder weiteren Kreis" der Täuferjünger (O. Cullmann) gehörte (Jo 1,35–37.40). Simon ist wahrscheinlich durch seinen Bruder Andreas mit Jesus bekannt und für die Begegnung mit Jesus (Jo 1,41f!) vorbereitet worden: Jesus traf ihn in Kafarnaum als „einen an der eschatologischen Sammlung Israels interessierten . . . Mann" (15). Von den mk-, lk- und joh-Schilderungen der Berufung durch Jesus scheidet Lk „zweifelsfrei als sekundäre, redaktionelle Komposition und Konzeption" aus. Das Menschenfischerwort Mk 1,17 „ist wohl ein authentisches Jesuswort und die wichtigste Grundlage der Bildung" der ätiologischen Jüngerlegende von der Berufung beim Fischfang (17). „Die Berufung durch Jesus zielt auf die missionarische Sendung; die Nachfolge der Jünger diente der Intensivierung und Extensivierung der Gottesreichsverkündigung Jesu" (17).

Ob das freilich gleich am Anfang klar konzipierte Absicht Jesu gewesen ist, ob nicht vielmehr das Ergebnis der allmählichen Entwicklung von der Nachwelt im Zeitraffer-Stil an den Anfang expoliert worden ist, darf man m. E. fragen. Bei P. wirkt das Zielbewußte, das die biblische Darstellung von Jesus gibt, hier und auch sonst stark ein.

„Die mk Tradition (läßt) den Weg einer genaueren Rückfrage nach der Berufung Simons aufgrund der joh Tradition zumindest offen" (18 zu Jo 1,35–43). Andreas konnte vor Simon im jesuanischen Jüngerkreis gewesen sein, als Jesus neben dem Täufer taufte. Anlaß der Trennung der beiden Täufer wäre „Jesu einseitiger Erfolg bei den Sündern gewesen" (19, m. E. Linnemann). Andreas habe Simon in Galiläa für Jesus gewonnen (19). Daher wäre Simon mit Mk in Galiläa der Erstberufene und Mk und Jo (Andreas als erster Jesus-Jünger!) wären so ausgleichbar (20). Erst jetzt in Galiläa lädt Jesus einzelne ein, „ihm auf seiner Wanderschaft (zu) folgen" (20f mit M. Hengel). Mk hätte also mit der galiläischen Tätigkeit Jesu begonnen und die Zeit, wo Jesus am Jordan neben Johannes gewirkt hatte, übergangen.

Für die ntl Schilderung der Sonderstellung des Petrus innerhalb des Jüngerkreises (21–37) ist „Einfluß der nachösterlich-urkirchlichen Position des Petrus" (21) anzunehmen (Mt und Lk! 23). Sein Haus in Kafarnaum (Mk 1,24) war Stützpunkt der missionarischen und wundererfüllten Tätigkeit Jesu in Galiläa. Dadurch wuchs Simon, zunächst Sprecher der Bevölkerung (Q: Mt 11,23f par), in die Sonderstellung hinein. Der Stützpunkt garantierte der Tätigkeit eine besondere Stabilität. Ein besonderes Verhältnis zu Jesus hatten die drei, Petrus und die Zebedaiden, die allein von Jesus Beinamen erhalten (24f).[1]

Ob Simon den seinigen (kefa) von Jesus erhalten hat und wann, läßt sich vom Gebrauch her nicht entscheiden (25–34). Übereinstimmend wird er auf den irdischen Jesus zurückgeführt (27). Er war ursprünglich Übername (= Stein, Edelstein, 28), wie Mk 3,16 (trotz griechischer Wortform) sagt. „Stein, Edelstein" inmitten der 1 Kor 15,5 zusammen genannten Zwölf (33). Nachösterlich wird er „Amtsname". Übersetzung wurde für Kefa „Petros" (wegen des griech. Wortspiels?), nicht lithos, wobei man fragen kann, ob die Übersetzung „mit der Ausdehnung des petrinischen Autoritätsanspruchs im Horizont der universalen Heidenmission zusammenhängt" (33). Mit dieser Übersetzung soll „ursprunglich der petrinische Anspruch außerhalb des aramäisch-sprechenden Judenchristentums festgehalten und universal zur Geltung gebracht werden" (33f).[2] Die vorösterliche Heraushebung Petri ist keine Retrojizierung der nachösterlichen führenden Stellung (36).

„Das Messiasbekenntnis des Petrus" (37–45), nach P. am Anfang der vormk Passionsgeschichte überliefert, basiert „auf zuverlässiger historischer Grundlage" (37). Mt 16,16ff hat mit dem Messias-Bekenntnis das Gottessohnbekenntnis und die anschließende Petrus-Felsen-Verheißung unter Hilfe einer Sonderüberlieferung dem mk Text beigefügt (37). Jo 6,67–71 ist Parallele, ein „traditions- und redaktionsgeschichtlich jüngerer Text" (Einfluß von Lk, dort auch keine Lokalisierung bei Cäsarea Philippi). Jesus weicht vor Herodes Antipas in das Gebiet dessen Bruders Philippus aus (vom Nordufer des Sees Gennesaret c. 1–2 Tagereisen entfernt), was eine „Krise der Jüngerschaft" (von Jo angedeutet) wahrscheinlich auslöste (37f). Die Jünger sehen in Jesus den Messias, wenigstens Petrus, aber nicht im jüdisch-national-politischen Sinn (Mk 12,35ff von Jesus kritisiert!), vielmehr – so die Ansicht von P. S. 38 – im Anschluß an prophetische Traditionen den vollmächtigen, mit dem Geist Gottes „gesalbten" eschatologischen Lehrer, Propheten, Offenbarer. Deshalb akzeptiert Jesus des Petrus Bekenntnis. Das Messiasbekenntnis der Urkirche hat also ihren Haftpunkt in der Geschichte Jesu und zwar nicht aufgrund jesuanischer Selbstprädikation Jesu, „sondern der gläubigen Reflexion der Jünger und ihres Protagonisten Petrus" (39). Mk 8,31–33 gehört ursprünglich historisch nicht zum Messiasbekenntnis, wohl aber sachgemäß. Literarisch ist die Stelle „eine konstruierte Erzählung belehrenden Charakters" (41), die in Petrus den Repräsentanten der frühesten Jüngergemeinde sieht (41). Man kann aber fragen, ob hier nicht ein textfremdes Verständnis der Zusammenhänge beider Perikopen in die Texte hineingelesen wird?

[1] A. Kolping, Fundamentaltheologie III[1], Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes, Münschen 1981, 337ff.

[2] Zusammenfassung bei P. 34; A. Kolping a.a.O. 735f u. ö.

In der Passionsgeschichte Jesu gehören aus den Simon-Petrus-Perikopen des Mk „mehr als die Hälfte in deren Erzählzusammenhang" (40), darunter gleich drei Eröffnungsperikopen der von P. als „Evangelium der Urgemeinde" prätendierten vormk Passionsgeschichte, „sicherlich auch im Blick auf seine urkirchliche Führungsposition" (40). Die späteren Evangelien wissen dem überlieferten Bild des Mk kaum etwas hinzuzufügen (40). „Die Sichtung des überlieferten Materials" läßt „nur weniges als historische Information" über Petrus angesichts der Passion Jesu zu (41). Dennoch sucht P. vermutungsweise Licht in die Vorgänge in Simons Seele zu bringen.[3] Er will nämlich psychologisch den nachösterlichen Petrus verständlich machen.

„Die Vorbereitung des Simon Petrus auf seine urkirchliche Rolle" (45–48) hatte nicht viel Zeit, etwa 2 Jahre (28/30), eventuell etwas länger (entgegen der scheinbaren Einjahreschronologie der Synn). Doch von Jesus „in den Dienst seiner eschatologischen Sammlungsbewegung" gestellt und „zum Zeugen des durch Jesus erneuerten Anspruchs Jahwes auf sein Zwölfstämmevolk und zum missionarischen Boten" gemacht, konnte Petrus „in dem Maße, in dem er sich der eschatologischen Dringlichkeit des Anspruches Jesu stellte und dessen ‚Naherwartung' der Gottesherrschaft teilte, ... in relativ kurzer Zeit instandgesetzt werden, zum ersten Apostel zu werden" (47). Lk 22,31f, als letztes Wort Jesu an seinen Jünger überliefert, „kann durchaus ein authentisches Wort Jesu sein bzw. auf ein solches zurückgehen" (47). „Die Verleugnungserzählung, die eine Reihe von konkreten Details verarbeitet", muß „in ihrem Informationsgehalt auf Petrus selbst zurückgehen" (43).

„Die Geschichte des ersten Apostels bis zu seinem Tod" (48–113), das Herzstück der Darstellung von P., besitzt „ausreichend viele (zuverlässige) Überlieferungen", um die Vorgänge zu rekonstruieren (48). „Petrus als Zeuge des Osterglaubens" (49–59) ist in der historischen Rekonstruktion der sog. Osterereignisse „bekanntermaßen so schwierig und umstritten, daß eine geschichtliche Darstellung kaum möglich ... ist".[4] Naturgemäß finden sich besonders hier bei P. unsichere Ausdrücke (z. B. 49: „wohl noch" – „vermutlich liegt nahe anzunehmen" – „möglich").

Ob Petrus schon in Jerusalem zum ersten Osterzeuge wurde oder erst in Galiläa, ist nicht sicher zu beantworten. Die Jünger sind nicht sofort nach Galiläa zurückgekehrt, sondern (?) zum galiläischen Treffpunkt Betanien (49). Für einen Aufenthalt in Jerusalem selbst könnten die Jüngerversammlungen in den jerusalemischen Ostererzählungen sprechen (49). Die galiläischen Ostertraditionen rechnen mit einer Rückkehr nach Galiläa nach dem Osterfest. Die (offizielle, 1 Kor 15,5) Protophanie des Petrus (auch Lk 24,34) erhält in den jüngeren Traditionen durch die vor M. Magdalena Konkurrenz. Chronologisch („nicht im Blick auf die offizielle Tradition") kann dies die erste Erscheinung gewesen sein (51 mit M. Hengel). Die beiden Protophanieansprüche konkurrierten „möglicherweise von Anfang an" (51). Aus der Bekenntnisformulierung (1 Kor 15,5; Lk 24,34) läßt sich nicht mehr als die Legitimation der ersten Zeugen entnehmen (51). Ob Petrus Visionär war, kann „angesichts der Überlieferungslage nicht mit letzter Sicherheit entschieden werden" (52). Ob Petrus durch die Erscheinung zum Osterglauben kam oder sein schon vorhandener bestätigt wurde (52), muß offenbleiben. „Auch die übrigen Jünger (mochten) bereits vorgängig zur Vision des Petrus dessen Glauben an Jesu Auferweckung" geteilt „oder mit Petrus die Verheißung der Auferweckung Jesu" geglaubt haben (52), wofür freilich nur Vermutungen, keine Zeugnisse sprechen! Bekanntlich heißt es Mk 9,32, daß sie das Wort der 2. Leidens- und Auferstehungsweissagung nicht verstanden.[5]

Wie in früheren Schriften[6] reflektiert P. „die historische Frage nach der geschichtlichen Begegnungsweise der christlichen Botschaft" und die theologische Fragestellung, „ob dem Gehörten anders als im Glauben zu entsprechen sei". Wegen der geschichtlich vermittelten Offenbarung gehört „die Faktizität von geschichtlichen Ereignissen zu (des Glaubens) notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Vorgaben (Bedingungen)" (53). P. (auf der komplizierten Sprache P. Knauers, Der Glaube kommt vom Hören, Graz etc. 1978, fußend) arbeitet nicht durchsichtig genug heraus, daß die historische Faktizität der Erscheinungen in qualifizierter Weise Bedingung der Glaubensmöglichkeit ist, nämlich insofern die geschichtlichen Ereignisse ihre Herkunft von Gott erkennen lassen, oder ob diese ihre Herkunft nur geglaubt werden kann. „Die nachösterliche Glaubensgemeinschaft der Jünger Jesu als der Jünger des gekreuzigten und auferweckten Herrn ist die hinreichende Bedingung für den Glauben an die Auferweckung Jesu insofern, als der Erfahrung der Glaubensgemeinschaft nicht anders als im Glauben an die Erhöhung Jesu und die Sendung seines Geistes entsprochen werden kann" (54).

Petrus glaubte „auch und gerade angesichts der Kreuzigung Jesu der mit der Sendung Jesu gegebenen Verheißung Gottes" von Jesu (als eines Gesandten) Auferweckung. Er wurde „in einer ekstatischen Vision, ‚im Geist' [wir fragen: wo steht das?], zum Glauben an die Erfüllung der Verheißung überwunden und so zum Osterzeugen" (55). „Gottes Auferweckungshandeln an Jesus" ... ist (theologisch) notwendig, weil sonst in den durch Jesus eröffneten Gottesglauben (der Jesus als beglaubigt erkennt) ein Zwiespalt geriete, ... der den Glauben der Jünger vernichten würde" (57). Infolge seiner Verleugnung stand für ihn fest, „daß Jesus, der Menschensohn, auch für seine Sünden gestorben ist" (55). (Wir fragen wieder: Wo steht das?) Es „ist anzunehmen" (!), daß die in Jerusalem ansässigen Jünger schon „Vorbereitungen zur Konstitution der Gemeinde getroffen" haben, „vielleicht" unter Hilfe der in Jerusalem gebliebenen (Apg 1,14) Frauen (55f). Daß sich die Jüngergemeinde erst zum Pfingstfest wieder in Jerusalem versammelte, „ist unwahrscheinlich" (56). Die Behandlung des Auferstehungsproblems und dessen Verhältnis zur Konstituierung der Jüngergemeinde, halte ich für das Schwächste in der sonst so guten Darstellung von Pesch.[7]

Unter „Petrus als Leiter der Jerusalemer Urgemeinde" (59–65) war diese „zunächst nicht in Analogie zur jüdischen Synagoge organisiert" (kein Presbyterkollegium!), weil dem Zwölferkollegium die eschatologische Richterrolle über Israel zugedacht war (Mt 19,28), wobei die Bedeutung des Zwölferseins hinter die des Apostelseins zurücktrat, ein Entwicklungsprozeß, der leider ganz im Dunkel bleibt" (60). Um 35/36 besucht Paulus zum ersten Mal die Christengemeinde (62). Petrus hat „das grundlegende Missionskerygma aufgestellt und formuliert" (64). Nach zwölf Jahren endet die Leitung der jerusalemischen Urgemeinde durch Petrus (Apg 12,7).

Bei „Petrus als Leiter der Judenmission" (65–71) unterscheidet P. (67) zwischen dem Jerusalemer Apostelbegriff (Erscheinungs-Beauftragungs-Apostolat, so zuerst bei Petrus) und dem pneumatisch-wuntertätigen (charismatischen) der Missionare. Doch „daß die ‚Zwölf' von Anfang an auch ‚Apostel' waren", dürfte „nicht erst eine lk Konstruktion sein" (66). Paulus habe zuerst den pneumatisch-wundertätigen (2 Kor 12,12) Apostolat gelebt und „sich erst später auch den Jerusalemer Begriff des „Erscheinungs-Beauftragungs-Apostolat zu eigen gemacht" (67). Petrus vereinigt schon bald (nicht erst nach seinem Weggang von Jerusalem) die zwei Apostolatstypen (69). Ob man die Akzente als „Typen" (67) gegenüberstellen sollte? Das müßte noch genauer untersucht werden.

„Petrus und der Herrenbruder Jakobus" (71–77). Wann sich Jakobus „der Urgemeinde angeschlossen hat, wissen wir nicht mehr" (71), Beachtenswert ist die Vermutung P.s (74), daß der gesetzestreue Jakobus „vor dem Tod Jesu dort Zeuge der entscheidenden Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Führung" gewesen und so den Anschluß an die Jüngergemeinde Jesu gerufen habe. Seine gesetzesstrengere Position wurde von der Mehrheit geteilt, und so erhielt er seinen Einfluß. Wenn P. (71) sich mit Berufung auf die erstmalige Erwähnung des Jakobus erst Apg 12,17 zögert, ihn unter den Brüdern Jesu „von Anfang an" (Apg 1,14) zu erkennen, wäre doch kaum seine Bedeutung „von Anfang an" (Paulus schon 35/36 bei ihm!) zu erklären. Ob er freilich (wie Petrus für die Zwölf von Anfang an an der Spitze des „Kollegiums aller Apostel" gestanden habe (72), ist zweifelhaft. Man kann sich nicht auf Paulus 1 Kor 15,7 berufen (die auffällige Parallele zu v. 5 Petrus an der Spitze der Zwölf). Paulus [und nicht die vorgegebene Glaubensformel wie v. 5) formulierte 1 Kor 15,7 (oder die Überzeugung des Jakobus-Kreises), und zwar aus der zusammenraffenden späteren Sicht. Das schließt nicht für die v. 7 genannten Männer eine beauftragende Erscheinung aus.[8] „In dem Maße als die ‚Zwölf' und Petrus v. Jerus. zur Mission aufbrachen, mochte die Autorität des Jakobus an der Spitze dieses (Apostel-)Kollegiums wachsen" (72). Doch wir hören nichts von einem Aufbruch der „Zwölf"! „Der Anfang neuer Missionstätigkeit" kam durch den Weggang des Petrus von Jerusalem; „vielleicht ist Petrus damals erstmals nach Antiochien gekommen" (76). Immerhin besuchte Petrus zunächst „nur die überwiegend jüdischen Orte mit wohl noch rein judenchristlichen Gemeinden, Lyddia und Joppe" (75). Mit Recht lehnt P. (76) die oft wiederholte Meinung O. Cullmanns ab, Petrus sei durch seinen Weggang ein „unabhängiger" Leiter der judenchristlichen Mission geworden.

Die Auseinandersetzung um die erstmals wohl durch Stephanus-Leute in Bewegung gesetzte Heidenmission (Heidenchristen), wo diese direkt, ohne den Umweg über das Judentum (hellenistische Judenchristen) ins Christentum kamen (Apg 11,19f), klärte sich in der Urkirche durch die „Jerusalemer Abmachung" (77–88) zwischen Paulus–Barnabas und den jerusalemischen Autoritäten (Apg. 15,1–4; Gal 2,1–10), durch den „antiochenischen Konflikt (88–109) zwischen Petrus und Paulus (Gal 2,11–18, von Lk übergangen od. ihm unbekannt, 84) und die (vorläufige) grundsätzliche Klärung durch die Ekklesia von Jerusalem in den sog. Jakobusklauseln (95) unter maßgeblicher Beteiligung des Petrus (94–96), s. Apg 15,5–29. In Apg 15 sind also „vermutlich" (84) 2 Ereignisse miteinander verbunden worden, die Abmachung bzgl. der Heidenchristen und das Problem des Zusammenlebens von Heidenchristen und Judenchristen, was von Paulus nicht erwähnt wird. Die Kornelius-Geschichte Apg 10f „dürfte in Wirklichkeit ein Ereignis aus der Zeit nach dem Jerusalemer Abkommen überliefern" und „zutreffend festhalten, daß Petrus gegen seinen Widerstand zum Heidenmissionar geworden ist" (82). Apg 11 läßt Gedanken erkennen, die bei der jerusalemischen Klärung des Zusammenlebens vorgetragen wurden (94). Die Erstellung der Jakobusklauseln hat dieses antiochenische Problem durch ein Minimum an Auflagen für die Heidenchristen gelöst (95). Vgl. die auffälligen Adressaten des Aposteldekrets: außer Antiochien auch Syrien und Cilicien (Apg 15,23).

Nun findet P. (96) auch den Entstehungsort für Mt 16,17–19 (96–105): „Petrus dürfte folglich – Apg 15,22! – zunächst in Jerusalem geblieben

[3] Beachte bei P. die „schwebenden" Ausdrücke: „kann angenommen werden" – „wie es menschlichem Denken entspricht" – „als ständiger, innerlich stark beteiligter Zeuge zu denken". „Er wird" – „Ihm wird" – „muß ausgefallen sein" (42–45).

[4] P. 49. Die Erscheinung vor Petrus geschah in Galiläa (50), „am ehesten" in „einer Menschensohn-Vision" (P. 54f). Vgl. Kolping a.a.O. 653–659.

[5] Kolping a.a.O. 588–623, bes. 594–601.

[6] Diskussion in: ThQ 15, 1973, 201–228. R. Pesch, Mk-Komm II. A. Vögtle-R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? Patmos Düsseldorf 1975. Kolping a.a.O. § 10a: Möglicher Hergang von Entstehung und Entwicklung des Osterglaubens nach den Quellen (587–659). Neuerlich: P. Hoffmann, Auferstehung, in: TRE IV, 1979, 450–513 (Lit.).

[7] Vgl. die teils anders argumentierende Darstellung Kolpings a.a.O. § 10b: Die dem Osterglauben immanenten Glaubwürdigkeitskriterien (650–659: Möglicher Hergang einer Erscheinung des Auferstandenen).

[8] Ebd. 437–476: Die paulinisch überlieferte Glaubensformel in 1 Kor 15,3b–5 und ihre Erweiterungen.

sein. Vielleicht ist während dieses (letzten?) Aufenthalts in der Urgemeinde die Tradition formuliert worden, mit der sein gesamtkirchlicher Geltungsanspruch als ‚Felsenfundament der Kirche' angemeldet wurde" (96). „Die urkirchliche Position des Petrus als des entscheidenden Offenbarungstradenten, des Felsenfundaments des in der Juden- und Heidenmission geschehenen Baus der Ekklesia des Herrn Jesus, des Inhabers der Schlüsselvollmacht, die Auslegungsvollmacht der Zulassungs- und Ausschlußbedingungen für die Ekklesia mit Wirkung für die Basileia ist", ist („wenn wir recht sehen") „anläßlich des antiochenischen Streits formuliert" worden (104). Wegen der „so allgemein" gehaltenen Formulierung ist der Anspruch dieser Tradition immer „neu interpretierbar" (1. Stufe Redakt. des Mt). „Daß der Anspruch nicht schon früher formuliert wurde, besagt nichts", daß er nicht schon sachlich mit 1 Kor 15,5 „gegeben und durch die Auszeichnung Petri durch den irdischen Jesus schon vorbereitet war" (104). Zur Ausformulierung „bedurfte es eines geschichtlichen Anstoßes" (104), wie auch zum Rückgriff der römischen Bischöfe, „die sich als Nachfolger Petri zu verstehen gelernt hatten, auf Mt 16,18f" (104f).

P. (105–109) sucht verständlich zu machen, daß Petrus, der nach dem Jerusalemer Abkommen auch Heidenmissionar geworden ist (vgl. Kornelius-Geschichte!) und Paulus zwar „gewollt oder ungewollt zu Konkurrenten" wurden (108), aber doch nicht „Gegner" (auch nicht aufgrund von 2 Kor 11,5 unter die Gegner Pauli zu subsummieren!). Daß „Petrus in Rom (109–113) in Röm nicht erwähnt wird, erklärt P. (109) damit, daß dieser damals (nach dem Tod des Austreibungsdekretisten von 49 n. Chr., Kaiser Claudius († 54 n. Chr.), noch nicht in Rom war, vielleicht aber auf dem Weg dorthin („eine reizvolle Vorstellung"). P. hatte (76f) schon mit einem früheren Aufenthalt Petri in Rom gerechnet (zw. 41 und 45 n. Chr.). Petrus (frühestens 55 n. Chr. [erneut?]) nach Rom gekommen, vermittelte galiläische und jerusalemische Jesustradition in Rom (vgl. die Nachricht des Papias von Markus als dem Hermeneut des Petrus, nicht dem Übersetzer, sondern Gedankenvermittler, J. Kürzinger). Die Grundzüge der paulinischen Theologie teilend, weil auf urgemeindlicher Basis fußend (112), kommt dem Petrus „in der Grundlegung der christlichen Theologie sicher eine viel größere Bedeutung zu, als wir annehmen" (113 mit O. Cullmann). Er hat nach P.s Überzeugung die Theologie der vormk Passionsgeschichte mitgeprägt, was die jesusfremden[9] theologischen Begriffe „neuer Bund" u. ä. erklären würde.

„Der Märtyrertod des Petrus in Rom" (113–134) unter Nero „kann heute nach einer langen Geschichte der Bezweiflung ... als gesichert gelten" (113), mit den Zeugnissen hierfür (vgl. das zusammenfassende Urteil 122f). „Genaueres über Tod und Todesdatum" (123–129) läßt P. (129) mit Hieronymus (und Eusebius) darin gipfeln, daß „die Datierung des Todes des Petrus Ende 67 oder Anfang 68 n. Chr. ... insgesamt als die wahrscheinlichere" gegenüber 64 n. Chr. bei der neronischen „Volksfesteinrichtung" von Christen „zu gelten hat". Petrus war wie Pauls, den P. (126f) am Ende der zweijährigen Appellationsprozeß-Haft enthauptet sein läßt (127), als Einzelmärtyrer gestorben („Anlaß seiner Hinrichtung unbekannt" 134), „angesichts der Tradition über sein Grab wahrscheinlich" (129). Resümee bzgl. des Grabes (133): „Mit einiger Wahrscheinlichkeit kann angenommen werden, daß Petrus von Mitgliedern der römischen Gemeinde nach seiner Kreuzigung bestattet wurde, vermutlich in der Nähe seiner Hinrichtungsstätte"; bzgl. der Gebeine traut sich P. (133) kein „begründetes Urteil zu", ob sie gefunden worden seien.

„Die Entwicklung des Petrusbildes und der gesamtkirchlichen Bedeutung des Petrus" (§ 3) zeigt P. (136–160) von den ntl Traditionen bis zum apokryphen Schrifttum: eine Zusammenfassung des Petrusbildes des ntl Kanons arbeitet die gesamtkirchliche Bedeutung des Petrus heraus: „Keine zweite Apostel-Figur mit gleich umfassender Autorität und gesamtkirchlicher Bedeutung" (161), Hauptgarant der Jesusüberlieferung (woran selbst Paulus nicht heranreicht), Mk „früh unter petrinische Autorität gestellt", der besondere Auftrag und die besondere Vollmacht des Petrus schaffen ein imposantes Gesamtbild (durch das Corpus Paulinum und die „Petrus"-Briefe unterstützt).

„Petrus und der Primat der römischen Bischöfe" (§ 4, 163–170): Ein Primat des Petrus ist sowohl in historischer Hinsicht wie in den „Petrus-Bildern" gegeben, von einer „Nachfolge" hören wir aber nichts mehr bis ins 2. Jh. Deshalb kann die theologische Begründung des Primats der römischen Bischöfe „nicht einfach durch den Hinweis auf die Geschichte der frühen Kirche in apostolischer und nachapostolischer Zeit geleistet werden" (163). „Alle wesentlichen Elemente einer theol. Begründung des erst später ausgebildeten Primats" sind „im ntl Kanon bereitgestellt", selbstverständlich „Maßstab der Auslegung des Primats der röm. Bischöfe als der Nachfolger des Petrus" (ebd.). Während manche Funktionen des Petrus von Nachfolgern nicht übernommen werden konnten (z. B. Erstzeuge!), hat aber Petrus seinen Primat als der entscheidende Offenbarungstradent (Mt 16,18) in der missionarischen Wirksamkeit zur Geltung gebracht (164). Die christlichen Gemeinden wurden zunächst im 1. Jh. (Ausnahme: „Herrenbruder" Jakobus!) kollegial verwaltet, auch in der röm. Gemeinde. Petrus (1 Petr 5,1 „Mitpresbyter") und Paulus werden nicht als Episkopat vorgestellt. Erst im 2. Jh. treten „monarchische" Bischöfe in Rom auf; die Lücke zu Petrus wird von Hegesipp um 160 n. Chr. mit überlieferten Namen aus dem Leitungskollegium der Vorzeit ausgefüllt (165 mit N. Brox). Gedanke an Nachfolgeschaft Petri wird erst mit dem westlichen Aufkommen des Monepiskopates (166) geäußert.

Ntl Element einer theol. Begründung des Primats der röm. Bischöfe (166–170): Angesichts des ntl Befundes fragt man heute fundamentaltheologisch nicht wie früher, ob Jesus Petrus als ersten „Papst" eingesetzt hat, sondern inwieweit der spätere Gebrauch der Petrusbilder in bezug auf das Papsttum übereinstimmt mit der Zielrichtung des Neuen Testaments" (168 mit dem nordamerikanischen ökumenischen Forscherteam R. E. Brown u. a.). „Daß die entstehende Kirche ihre geschichtliche, im Wort der Apostel gründende Konstitution zunehmend reflektiert, ist schon im ntl Schrifttum erkennbar" (169). „Diesen geschichtlichen Vorgang von vornherein als theologisch illegitim bewerten zu wollen, hieße die Legitimität kirchengeschichtlicher Entwicklung überhaupt zu bestreiten bzw. die Möglichkeit eines aktuellen Glaubenskonsenses der Kirche in Frage zu stellen" (167).

Dieser trotz seiner Länge notgedrungen auf Kürze angelegte Bericht macht hoffentlich die Fülle des von P. angesprochenen und verarbeiteten Materials deutlich. Abweichende oder ergänzende Auffassungen des Rez. entnehme man den Anmerkungen. Diese sehr gründliche und trotz der Überlieferungsunsicherheiten weithin überzeugende Monographie über Simon-Petrus ist jedenfalls „das Beste, was in dieser Beziehung bis jetzt vorliegt".[10] Wie sehr hat sich doch unsere Kenntnis an Einzelheiten wie an Zusammenhängen in den letzten fünfzig Jahren geordnet, detailliert, vertieft!

Freiburg Br. Adolf Kolping

[9] Ebd. 97 und 229, bes. Kolping, Fundamentaltheologie II, 1974, 398; 602–607.

[10] Kl. Schatz SJ, Rez. des Buches von R. Pesch, in: ThPh 56, 1981, 267.

Klauck, Hans-Josef: **Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum.** – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (1981). 120 S. (Stuttgarter Bibelstudien 103) kart. DM 22.80

Die vorliegende Studie stellt die erweiterte Fassung des Habilitationsvortrages des Vf.s dar, den er unter dem Titel „Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum" in MThZ 32 (1981) 1–15 veröffentlicht hat.

Es ist das Anliegen des Autors, durch die Beschäftigung mit den Anfängen des Christentums Perspektiven für die Lösung heutiger Probleme zu gewinnen (12).

Nach eingehender Erörterung der Bedeutungsfelder von οἶκος und οἰκία (S. 15–20), die durch die gründlichere Einbeziehung der Diss. von B. Grimm, Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft (Diss. phil. München), Bamberg 1975, eine größere Abrundung erfahren hätte, wendet sich der Vf. der inhaltlichen Erklärung des Ausdrucks ἡ κατ' οἶκον ἐκκλησία in den ntl Schriften zu (21–68) und hebt hervor, welche Bedeutung dem christlichen Haus nicht nur seiner sozialen Struktur nach, sondern auch gemäß seiner ideellen Ausstrahlung in der Frühzeit zukam.

Diesen Grundtenor bezeugen, wie der Vf. mit Akribie herausgearbeitet hat, gleichermaßen die Paulusbriefe, die Apostelgeschichte, die synoptischen Evangelien und die nachpaulinischen Briefe.

Bei der Behandlung der Paulusbriefe sollte jedoch in Betracht gezogen werden, daß mit der Bezeichnung αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας (1 Kor 16,19) und des Epainetos als ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας (Röm 16,5) jeweils die Provinz Asia, deren Hauptstadt Ephesus war, gemeint ist, und man nicht an Asien (21) – trotz der häufig so lautenden Übersetzung – bzw. Kleinasien (23) zu denken hat. Zum Vergleich bietet sich 1 Kor 16,15 an, wo Paulus im Briefschluß Stephanas und sein Haus als ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας erwähnt.

Im Hinblick auf die Haustafeltradition kann sicher nicht undifferenziert von einer Repaganisierung gesprochen werden (47). Die Texte Did. 4,11 und Barn. 19,7, die dem Sklaven den Herrn als τύπος θεοῦ vor Augen stellen, geben eher die jüdische als die heidnische Auffassung zur Sklaverei wieder (vgl. H. Gülzow, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969, 67–76) und sind auch nicht eine simple „Verklärung irdischer Herrschaftsstrukturen", da in beiden fast gleichlautenden Texten die Stellung von Sklaven und Herren durch die Aussage relativiert wird, daß Gott niemanden nach dem Ansehen der Person beruft.

Im 3. Teil seiner Studie befaßt sich der Autor mit den literarischen und archäologischen Zeugnissen der Hauskirche in vorkonstantinischer Zeit (69–81) und behauptet, daß „die Zeit der großen Kirchenbauten erst nach der konstantinischen Wende einsetzte" (69).

Große Kirchenbauten gibt es aber durchaus schon vor Konstantin. Der Vf. selbst zitiert S. 74 ein Fragment des Porphyrios, daß die Christen den Bau der Tempel nachahmen und gewaltige Gebäude errichten; als weiteres Zeugnis führt er Laktanz, mort. persec. 12,2–5 (75) an; in diese Reihe gehört ebenfalls Eusebius, hist. eccl. 8,2,1 u. 10,2,1. Somit ist erwiesen, daß das Christentum nicht erst als religio licita (69) eine rege Kirchenbautätigkeit entfaltete.

Nach den Forschungen der letzten Jahrzehnte geht es auch nicht mehr an, unreflektiert von der konstantinischen Wende (69 u. 101) zu sprechen. Konstantin bedeutete für die Kirche keineswegs eine so einschneidende Zäsur, wie die ältere Forschung glauben machte (H. Rahner, Konstantinische Wende? Eine Reflexion über Kirchengeschichte und Kirchenzukunft, in: StZ 86 [1960/61] 419–428; P. Stockmeier, Konstantinische Wende und kirchengeschichtliche Kontinuität, in: HJ 82 [1963] 1–21).

Ausführlich geht der Vf. mit Recht auf die Hauskirche von Dura-Europos ein (79–81), da sie das einzige bisher aufgefundene Beispiel einer fast vollständigen Hauskirche aus vorkonstantinischer Zeit darstellt. Sie wurde unmittelbar nach dem 1. Weltkrieg entdeckt; mit den planmäßigen Ausgrabungen begann man 1922 (nicht 1932, wie auf S. 79 behauptet – vgl. z. B. O. Eißfeldt, Art. Dura-Europos, in: RAC 4 [1959] 358–370; K. Wessel, Art. Dura-Europos, in: Reall. byz. Kunst 1 [1966] 1217–1230).

Im letzten Kap. erfolgt ein Hinweis auf religionsgeschichtliche Analogien (83–97). Der Vf. widmet sich den Kulten der heidnischen Umwelt ebenso wie dem Judentum und sieht im Haus den traditionellen Ort, an dem sich in der Antike religiöses Leben entfaltete, so daß sich dem Christentum Anknüpfungspunkte boten (99).

Bezüglich des vermeintlichen Modellcharakters der frühen Hausgemeinden für die heutige Situation sollte kritisch bedacht werden, daß diese sich nur aus der zahlenmäßigen Beschränkung der Gemeindemitglieder erklären lassen und daher nicht eo ipso bereits einen idealen Gemeindezustand beschreiben.

Ein ausführliches Literaturverzeichnis und Register beschließen diese Studie, die eine Fülle von Material zusammenstellt und zu weiterer Diskussion anregt.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Abramowski, Luise: **Drei christologische Untersuchungen.** – Berlin, New York: de Gruyter 1981. X, 109 S. (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Bd 45) Lw, DM 44.–

Frau A. nimmt den Vorschlag von L. L. Hammerich (An ancient misunderstanding [Phil 2,6 ‚robbery'], Hist. filos. Medelelser, Kong. Danske Vidensk. Selskab, 41,4, 1966) auf, der ἁρπαγμός als „Entrücktwerden" (aus der irdischen in die göttliche Sphäre versetzt werden) auffaßt und vermag den Ausdruck durch den Vergleich mit Orac. chald. 3 (des Places) ὁ πατὴρ ἥρπασεν ἑαυτόν „als innergöttlichen Zustand zu verstehen, der den transzendenten Abstand vom Irdischen meint, als etwas, was mit Göttlichkeit eigentlich gegeben ist. Ein solches Verständnis von ἁρπαγμός ist geeignet, die Radikalität dessen, was κενοῦν in Phil 2 besagt, aus dem Kontext heraus weiter zu verdeutlichen, nachdem in der Kenose der entscheidende Unterschied zu den religionsgeschichtlichen Parallelen zu sehen ist" (16). Der 2. Aufsatz „Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sondergutes in Hippolyts ‚Widerlegung aller Häresien' (18–62) geht im Anschluß an Josef Frickel, Barbara Aland und Klaus Koschorke der höchst komplizierten Überlieferungsverhältnissen dieser vielschichtigen Texte nach.

Eine dritte, ebenfalls sehr eindringende Untersuchung ist der Erhellung und Herkunft dogmatisch bedeutender Terminologien gewidmet (63–109). Zuerst wird gezeigt, „daß man grundsätzlich innertheologisch mit der Möglichkeit der üblichen Übertragung trinitarischer Terminologie auf die Christologie auch im Bereich des Vokabulars der ἀσύγχυτος ἕνωσις rechnen muß" (66). Für die Trinitätslehre aber war nicht die Einheit von Leib und Seele, sondern die Einheit der Ideen im *Nous* Vorbild, was sich unter Rückgriff auf Proklos und Plotin erläutern läßt, von woher auch Licht auf die Ausdrucksweise des Tomus Leonis fällt.

Nicht weniger interessant und ergebnisreich ist die Erläuterung von συνάπτω (συνάφεια), des Begriffs, der die Einheit der beiden Naturen in Christus benennt und der auch in der Trinitätslehre synonym mit ἑνόω verwendet wird, wofür als erster schon Tertullian mit dem Gebrauch von coniungere und cohaerere zeugt.

Druckfehler sind äußerst selten: 68 Z. 10 lies differenzierende; 75 A. 48 lies Grèce; 97 A. 108 Z. 2 fehlt ein Spiritus lenis.

Graz Johannes B. Bauer

de Noronha Galvão, Henrique: **Die existentielle Gottes-Erkenntnis bei Augustin.** Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones. – Einsiedeln: Johannes Verlag (1981). 425 S. (Sammlung Horizonte. Neue Folge 21) kart. DM 48.–

Schon 1955 sprach G. N. Knauer in der Einleitung zu seiner Arbeit über ‚Psalmenzitate in Augustins Konfessionen' davon, daß „seit etwa 70 Jahren ... eine fast unübersehbare Zahl von Veröffentlichungen über Augustin und die Konfessionen erschienen" (19) sei. Dennoch glaubte er feststellen zu müssen, „... daß die Ergebnisse eines genauen Lesens und Durcharbeitens der Konfessionen bisher nicht veröffentlicht sind" (21). Inzwischen ist die Zahl der Arbeiten auch über Augustins Confessiones weiter gewachsen. Der Autor der hier vorzustellenden Untersuchung weiß um diesen seiner Meinung nach „zu pessimistischen Schluß" Knauers und läßt sich weder durch die Fülle der Literatur noch durch die Schärfe des Urteils schrecken. „Mein Ziel" – schreibt er – „kann so als der Versuch verstanden werden, dem Wunsch Knauers um ‚genaues Lesen und Durcharbeiten' der Confessiones gerecht zu werden" (301 Anm. 8). Sehen wir zu, was bei diesem Versuch geschieht.

G. selbst setzt sich von der freilich naheliegenden „existentiellen Deutung" Körners ab, dessen Buch ‚Das Sein und der Mensch' den Untertitel trägt: ‚Die existentielle Seinsentdeckung des jungen Augustin' (Freiburg 1959). Sie gehe „in eine andere Richtung". „Der für meine Arbeit wichtige existentielle Aspekt berücksichtigt nicht so sehr m e i n e (Unterstreichung vom Autor) Methode, die Confessiones zu deuten, sondern grundsätzlich das Thema dieses Werkes ..." (301 Anm. 8).

In der „E i n f ü h r u n g" (13–21) umreißt G. sein Projekt, dessen Idee in Verbindung mit den „ideologischen atheistischen oder säkularisierten Strömungen entstanden" sei. Da der christliche Glaube ihnen gegenüber „auf sehr präzise Weise Rechtfertigung seiner Hoffnung zu geben" habe, sei zur Herausarbeitung der Antwort ein Sicherinnern „an den Glauben der Menschen" notwendig, „... die die Grunderfahrung der Gotteserkenntnis in ihrem persönlichen Leben und dem dazugehörigen historisch-kulturellen Kontext gemacht haben" (13). Der Autor will „solche fundamentale Fragen (nicht) direkt ... beantworten ...", aber er begreift für diese Aufgabe „die Gestalt des hl. Augustin" als geradezu „... exemplarisch für die theologische Reflexion über die existentielle Dimension der Gotteserkenntnis ..." (13). G. sieht in den Confessiones die Schrift, in der sich die christliche Erfahrung in der vollkommensten Form darbietet.

Der Vf. will nicht von neuem die Thesen und Gegenthesen hinsichtlich ihrer Historizität, ihrer literarischen Gattung und ihrer Einheit diskutieren. Er meint vielmehr, es müsse genügen, im Blick auf das Ziel seiner Untersuchung seine Position und sein methodisches Vorgehen zu klären.

G. versteht die Confessiones Augustins nicht als biographisches Werk, wenigstens nicht in der modernen Bedeutung des Wortes. Ihre Einheit sieht er, indem er eine These Marrous aufgreift (vgl. H. J. Marrou, Augustinus und das Ende der antiken Bildung (dt.), Paderborn 1981, S. 249f), in einer Struktur gegeben, die auch die literarische Einheit des Dialoges De musica formt. Es ist dies die „Spannung der scientia zur sapientia" (13/14). Für die Confessiones bedeutet das: „Ziel der scientia/sapientia ist es hier, den Weg zu zeigen, auf dem der Mensch die wahre Weisheit durch die Gotteserkenntnis erreicht, die der Glaube an Christus schenkt" (15). G. will nun „... die Grundaussage des Werkes aufpüren, und zwar so, wie sie sich uns tatsächlich vermittelt" (15). Um diese ans Licht zu bringen, sind „methodologische Entscheidungen" zu fällen.

Der Autor will die Confessiones „aufgrund einer semantischen strukturellen Analyse" deuten (17). Er folgt bei der Anwendung dieser Methode Anregungen von A. J. Greimas und R. Barthes, ohne sich jedoch auf deren formalistische Art der Analyse festlegen zu wollen (17). G. glaubt den Fehler vieler Theorien über die inhaltliche Einheit der Confessiones entdeckt zu haben. „Sie wurde immer wieder auf der Ebene der expliziten Themen anstatt auf der Metaebene eines Globalmodells gesucht, das von impliziten Kodes definiert ist und die eigentliche Gestalt des Werkes bildet" (19). Allerdings will G. nicht Satz für Satz eine rein formale Analyse bieten, sondern „einen globalen Umriß des inhaltlichen Modells" (18). „Im ganzen nimmt diese Studie (aber) die Form einer Ergebnisarbeit an, deren Begründung auf der Ebene der historisch-kritischen Forschung und der strukturellen Analyse ausführlicher vorgenommen werden könnte" (17).

Nach G. liegt „die existentiell-axiologische Grundperspektive der Confessiones" im Begriff der lux securitatis. Sie kristallisiere sich in ihm „als Suche und Auffinden (inquisitio-inventio) der Erkenntnis Gottes" (19). Durch sie kommt es in Augustins Leben zu einer Wende, die es „... in eines vor und eines nach der Bekehrung trennt" (19). Die damit gegebenen zwei gegensätzlichen Bilder des Menschen vor Gott liefern G. zugleich auch die Gliederung für seine Untersuchung.

Der § 1 gibt die „Aufklärung des Begriffs der lux securitatis" (21–29).

Der T e i l I mit der Überschrift „Misera Contradictio atque Consuetudo in Superbia" enthält in jeweils zwei Paragraphen die Analyse der Texte zu den vier Sachkomplexen, wobei miser durch miseria ersetzt wird (§§ 2–9, 31–80). Es geht hier um den negativen Charakter der falsitas im Menschen vor der Bekehrung.

Der T e i l II, dem Umfang nach offensichtlich der gewichtigere (81–290), steht unter der Formulierung „Beata Sapientia atque Libertas in Caritate". Auch hier entfaltet G. in vier Kap. seine Analysen der Texte (§§ 10–37), nach dem gleichen Verfahren wie in Teil I beata durch beatitudo ersetzend.

Ein S c h l u ß w o r t beschließt die Untersuchung (291–297), die durch zwei Exkurse (Caelum caeli, 108–111; Trinitas deus creator, 228–236) ergänzt und mit einem starken Apparat (299–403) gestützt wird. G. fügt dem zwar ein Namen- und Stellenregister an, aber leider keinen Sach-Index.

Nun wird ganz gewiß jeder, der das „Rätsel" der Confessiones zu sehen gelernt hat, voller Interesse nach einer Untersuchung greifen, die uns (1.) die Einheit dieses augustinischen Werkes, und sei es auch auf der Metaebene eines Globalmodells, aufzuzeigen verspricht und dies – vielleicht – (2.) mit den exakteren Methoden einer semantischen Strukturanalyse. G. gebührt das Lob, hier einen neuen Weg beschritten zu haben.

Ich möchte vorerst nur einige Bedenken gegenüber dieser von Prof. J. Ratzinger mitgetragenen Arbeit aufweisen. Sie erfolgen auf der Ebene der historisch-kritischen Arbeit, die ja vom Vf. selbst im Blick auf seine These zur Legitimation aufgerufen wird.

Im Abschnitt über die lux securitatis fragt G., „wie Augustin sich die Rolle der Existentialität für die axiologische Erkenntnis vorstellt" (27). Mit einer Analyse des „Bericht(es) über den in Tagaste eingetrete-

nen Tod eines Freundes" (conf. 4,4.7–12.19) wird die Antwort herausgearbeitet. Überrascht hält man inne, denn auf die Frage, auf welcher Ebene die Klärung gesucht wird, gerät man vor wenig durchgeklärte Sachverhalte. Die Textsorte wird so charakterisiert: „eine lange Darstellung, die wohl (von mir unterstrichen) den inneren Wert widerspiegelt, den Augustin diesem Ereignis für seine gläubige Weltanschauung zuerkennt, und die im gleichen Verhältnis zu der Intensität steht, mit der das Ergebnis in der Tat erlebt worden ist" (27). Ein wenig weiter heißt es: „Aber im ganzen (von mir unterstrichen) entspricht der Text einer wirklichen Erfahrung, der Verfasser hat Wert darauf gelegt, dies ausdrücklich zu vermerken: ‚sic eram omnino, memini' (conf. 4,6.11)" (27). Wird nämlich der Text semantisch-strukturell untersucht, ist diese Beschreibung unsinnig; wird er historisch-kritisch interpretiert, so müßte man die bereits in der Confessiones-Forschung eingeführte Unterscheidung von narrativer und reflexiver Ebene des Textes zunächst ernsthaft zur Durchführung bringen.

Analysiert man das Ergebnis nun historisch-kritisch weiter, und zwar diachronisch, dann kann man auch sehr schnell die Problematik einer hermeneutischen Lektüre der Confessiones aufzeigen, in der die Gestalt des Augustinus als exemplarisch (s. oben) gedacht wird. Wer möchte leugnen, daß die Vernichtung einer „persönlichen Liebesbeziehung" (28) für „Vorstellung vom Sinn und Wert des Lebens" entscheidend werden kann? Dennoch sollte man sich hüten, Erfahrungsstrukturen solcher Erlebnisse zu generalisieren und die augustinischen unter ihnen zu subsumieren. Ohne die Problematik des Erfahrungsbegriffes (vgl. etwa: A. S. Kessler u. a., Art.: Erfahrung, in: HPhG 2 [München 1973] S. 273–386; F. Kambartel, Art.; Erfahrung, in: HWP 2, 609–617) in die Überlegung einzubringen, läßt sich aber doch von den Quellen her folgendes Theorem für die augustinische Entwicklung aufzeigen.

Augustinus hat zumindest in drei Formen ein begriffliches Spannungsfeld kennengelernt, das ihm als Deuteschema für das menschliche Glück gedient hat. Cicero hatte im Hortensius gezeigt, daß die res externae, unter die man auch das leibliche Leben zählen darf, keine verläßliche Basis für das menschliche Glück seien, denn die fortuna kann sie gewähren und entziehen. Die neuplatonische Logik zeigte mit Hilfe der Begriffe mutabilis – immutabilis, wo die Seele ihren Halt zu suchen hat. Der werdende Theologe Augustinus hat dieses Schema zum Verhältnis creator – creatura ausgebaut. Die augustinische Todeserfahrung des Freundes (etwa Ende 375, vgl. BA 13, 202) darf man als eine (weitere) erschütternde Bestätigung der ciceronischen These von der Instabilität irdischen Glücks ansehen. Sie muß als tiefgreifend begriffen werden, denn für Augustinus wird der Aufenthalt in Tagaste zur Qual. Augustinus getaltet dieses Erlebnis später als Bischof vertiefend aus der Sicht des neuplatonisch geprägten christlichen Theologen. Ich stimme zwar als Theologe G. zu, wenn er schreibt: „Eine Freundschaft, die verlorengeht und wie ein Absolutes gelebt worden ist, stellt nicht dieses oder jenes in Frage, sondern das Leben selbst, das Umfassende der Wirklichkeit" (von mir unterstrichen; 28), aber mit diesen Umschreibungen wird der geschichtliche Augustinus nicht erfaßt.

Von dieser Überlegung her wird aber auch die Rolle dieser Existentialität für uns heute problematisch. Wie soll der moderne Mensch den augustinischen Lebensvollzug als exemplarisch erkennen können, wenn ihm die bejahte und tiefgreifende Rezeption des hortensischen Deutehorizontes und die diesen vertiefende Übernahme der von Augustinus modifizierten neuplatonischen Denkschemata fremd sind oder gar fehlen? Sagt man es sehr vereinfachend, so ließe sich formulieren, daß die Konvergenz ciceronischer, neuplatonischer und christlicher Traditionen Augustins zu einem Existentialismus führten, der nicht ohne Vermittlung dem gegenwärtigen Menschen verstehbar ist. Ein unvermittelter, nicht methodisch reflektierter Übergang vom modernen Menschen, dies gilt auch im umgekehrten Richtungssinn, zu Augustinus ist nicht möglich, sogar theologisch nicht ungefährlich. So weit will natürlich G. selbst unmittelbar nicht gehen, aber selbst das Existential für eine Argumentation im Blick auf den modernen Menschen kann in dieser Form nicht erhoben werden.

Nur noch einige weitere, allerdings exemplarische, Beobachtungen seien vorgetragen.

Schon G. Madec hatte mit Recht die Vorstellung abgewiesen, Augustinus habe „durch Ambrosius die neuplatonischen Schriften kennengelernt" (21; vgl. REAug 28, 1982, 313). Nie hätte Augustinus Ambrosius mit Worten charakterisiert wie in conf. 7,9.13 CCL 27,101,–46. Ich vermag weiterhin nicht in conf. 6,4.6 CCL 27,77,28f einen Anhalt für einen Satz G.s zu finden: „Gott zu erkennen, setzt eine andere Weise der Erkenntnis und Gewißheit voraus, als sie bei der Erkenntnis der körperlichen Dinge erfordert wird" (21). Augustinus spricht hier nicht von „einer anderen Weise" der Erkenntnis oder gar der Gotteserkenntnis, sondern nur vom – und damit verbunden über die Gottesfrage – Verlangen, über die Schriftauslegung der Kirche eine Gewißheit zu erhalten, wie sie mathematischen Erkenntnissen eigen sei. Ebenso halte ich die Erwägung für falsch, „es sei ihm schon damals möglich geworden zu glauben" (22; vgl. conf. 6.4.6). Er will sagen, wenn ich vertrauensvoll bereits damals die Verkündigung der Kirche angenommen hätte, wäre die Schärfe meines Geistes auf die Wahrheit hin ausgerichtet worden. Aber da er bereits schon einmal zu schnell (im Jahre 373) einen Übertritt vollzogen hatte, scheute er jetzt Übereile (timens praecipitium).

Im Übrigen gibt es im theologischen Entwurf Augustins eine viel größere philosophisch-theologische Kohärenz als daß eine so häufige Nennung der „Ekstase" zur Begründung augustinischer axiologischer Erkenntnisse erforderlich wäre. Ich zählte, ohne Anspruch auf Vollständigkeit: S. 26. 115. 118. 119. 128. 132. 137. 141. 142. 146. 150. 153. 157. 172. 180. 193. 194. 199. 206. 214. 217. 220. 254. 256. 272. 286. 289. 303 (Anm. 25). 310 (Anm. 12).

G. weigerte sich, eine formalistische Art der Analyse vornehmen zu wollen. Was wäre aber bei seinem Versuch herausgekommen, wenn er etwa nach der Art verfahren wäre, wie A. J. Greimas in seinem „Probestück" unter Rückgriff auf Tashin Yücel, L'Imaginaire de Bernanos das „Universum" dieses Dichters analysiert hat (vgl. A. J. Greimas, Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971, S. 206–239)?

Es ist positiv festzuhalten, daß G. durch den Einsatz der semantisch-strukturellen Forschungsmethode der Augustinus-Forschung neue Impulse gibt.

Münster Erich Feldmann

Kottje, Raymund: **Die Bußbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus.** Ihre Überlieferung und ihre Quellen. – Berlin, New York: de Gruyter 1980. XIX, 297 S. (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters Bd 8) Ganzln. DM 148.–

Im 9. Jh. erfuhren die Bußbücher, die im Gefolge der mit Columban auf dem Kontinent bekanntgewordenen irischen Tarifbuße in Umlauf gekommen waren, eine Kritik. Halitgar, Bischof von Cambrai (817–831), und Hrabanus Maurus, zeitweilig Abt von Fulda (822–842) und später Erzbischof von Mainz (847–856), haben im Bemühen um eine Reform Bußbücher vorgelegt. Für Halitgars Penitentiale wie für Hrabans zwei Paenitentialien wird von K. die handschriftliche Überlieferungsgeschichte sowie Ort und Zeit der Entstehung und endlich noch die Verbreitung geklärt. So nüchtern-sachlich dies zunächst klingen mag, der Autor hat dabei neue, methodisch höchst bemerkenswerte Wege eingeschlagen.

So schreibt er selbst: „Aber auch methodisch müssen z. T. neue Wege beschritten werden. Es wäre im Hinblick auf unsere Fragestellung unfruchtbar, nach philologisch-textkritischer Methode die Texte isoliert zu betrachten, ihre Handschriften zu vergleichen und unter rein textgeschichtlichem Gesichtspunkt die Handschriften-Filiationen festzustellen. Es genügt ebensowenig, zusätzlich unter literargeschichtlichem Gesichtspunkt der Verbreitung und Benutzung der Texte nachzugehen. Dabei würden zwar Zahl und Provenienz ihrer Handschriften eine Rolle spielen, aber sie würden weiterhin isoliert, d. h. ohne Berücksichtigung des Textzusammenhangs, in dem sie überliefert sind, gesehen. In vielen Fällen würde daher sogar die Möglichkeit fehlen, die Wege der Überlieferung recht zu erkennen. In unserer Untersuchung soll jedoch zusammen mit dem paläographischen Befund über Zeit und Ort der Entstehung der Handschriften gerade diesem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang der Texte besondere Beachtung geschenkt werden, um dadurch die Überlieferungszweige der drei Werke in ihrer Verschiedenheit und Verbreitung deutlich zu erfassen und ein Urteil über den Wert der einzelnen Überlieferungen für die Frage nach dem ursprünglichen Textumfang zu gewinnen" (11).

Das Ergebnis ist denn auch in diesem Sinne höchst bemerkenswert. Dem Vf. gelingt es, die Reichweite der mit diesen Bußbüchern intendierten Reform abzustecken: Zunächst einmal übertraf Halitgars Werk sowohl in der zahlenmäßigen wie räumlichen Verbreitung die Bücher Hrabans, die beide nur eine beschränkte Auswirkung im Umkreis ihrer Entstehung gehabt haben. Der Vf. zieht daraus das allgemeinere Fazit, „wie zurückhaltend man wohl mit jedem Urteil über Tiefen- und Breitenwirkung der kirchlichen Reformbewegung in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts sein muß" (252). Weiter klärt die Untersuchung den ursprünglichen Textbestand der genannten Werke. Halitgar wie Hraban haben „tatsächlich überwiegend aus den sog. kanonischen, den allgemein kirchlichen Quellen geschöpft" (253), wobei letzterer der Bibel ein „bemerkenswertes und in Rechtssammlungen wohl einzig dastehendes Gewicht . . . selbst in Rechtsfragen einräumte" (253).

Bis aber alle diese Ergebnisse erreicht werden konnten, war ein langer Weg an subtilen paläographischen und überlieferungsgeschichtlichen Einzelanalysen notwendig. Dabei fällt im Nebenergebnis eine wahre Fülle von wichtigen Beobachtungen ab. Dadurch, daß jeweils sichtbar gemacht wird, ob und wie das Bußbuch im Zusammenhang mit anderen Werken überliefert worden ist, zeigt sich z. B. der Zusammenhang mit der Bußliturgie, deren Erforschung über J. A. Jungmanns

Lateinische Bußriten nicht mehr vorangekommen ist; schon die Inhaltsangaben der Handschriften veranschaulichen, welches Material hier noch zur weiteren Bearbeitung ansteht. Aber auch zur Geschichte einzelner Bußbücher gibt es bedeutsame Neubeobachtungen, so etwa zum Doppelpaenitentiale des Beda-Egbert.

So haben wir dem Autor für ein außerordentliches Buch zu danken: Methodisch werden neue Wege beschritten, deren Ergiebigkeit so überzeugend dargetan wird, daß man sich in Zukunft bei Editionen eigentlich nicht mehr mit der Handschriften-Kollation und der Aufstellung des Stemma begnügen darf; die Frage nach der Verbreitung und Wirkung wird mitgestellt werden müssen. Zum anderen enthält das Buch eine Fülle von Beobachtungen und Hinweisen für die Bußbuchüberlieferungen des 8. und 9. Jh.s, so daß es auch dort herangezogen werden muß, wo nicht nur von Halitgar und Hraban gesprochen wird. Der Autor, der hier verspätet seine Habil.-Schrift vorlegt, hat inzwischen ein umfassendes Forschungsprojekt über die Paenitentialien initiiert. Von den zu erwartenden reichen Ergebnissen wird hier ein erster Vorgeschmack geboten.

Münster Arnold Angenendt

Zimmermann, Harald: **Das Papsttum im Mittelalter.** Eine Papstgeschichte im Spiegel der Historiographie. Mit einem Verzeichnis der Päpste vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. – Stuttgart: Ulmer (1981). 254 S. (Uni-Taschenbücher 1151) kart. DM 22.80

Z., dessen Werk über die Papstabsetzungen des Mittelalters starke Beachtung fand, macht in dem vorliegenden Taschenbuch den erfolgreichen Versuch, die Papstgeschichte des Mittelalters aufgrund der offiziellen päpstlichen Historiographie, dem Liber Pontificalis und seiner Fortsetzer bis zu Platina, darzustellen. Einleitend erinnert Z. an das steigende Interesse des heutigen Leserpublikums an einer Geschichte der Päpste.

Eine Papstgeschichtsschreibung findet sich bereits im Mittelalter unter den Titeln: Cronica Romanorum Pontificum, Gesta Pontificum, Vitae Romanorum Pontificum oder einfach als Liber Pontificalis. Die ersten Anfänge dieser Historiographie lassen sich bis zum Beginn des Mittelalters zurückverfolgen. Die Papstbiographien des Liber Pontificalis werden nach dem Zeitgeschmack dargestellt. So wird hier deutlich, wie man zu ihrer Zeit die Päpste beurteilt hat. Bezeichnend ist z. B. die Wertung des Papstes Honorius, wie ich in meinem Beitrag „Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage", RQ 56 (1961) 200ff, dargelegt habe. In der Vita Leos II. findet sich der Name des Honorius unter den vom 6. allgemeinen Konzil verurteilten Häretikern, ohne daß Honorius als Papst tituliert wird.

Aufschlußreich ist auch die Beurteilung von Johannes XXIII., der auf dem Konstanzer Konzil abgesetzt wurde, durch den Liber Pontificalis. Über den 1417 gewählten Unionspapst Martin V. urteilt Zimmermann: Daß Martin V. auf dem Boden der Konstanzer Beschlüsse stand, konnte ebenso klar bewiesen werden. Mit dem Verbot der Konzilsappellation Martins V. vom 10. Mai 1418 steht diese Behauptung jedoch im Widerpruch. Von dem Konzil von Siena heißt es, daß es gemäß den Konstanzer Beschlüssen verlegt wurde.

Das Konzil von Ferrara bezeichnet Z. (198) als päpstliches Gegenkonzil, betont aber gleichzeitig: „Den Griechen die Weiterreise bis Basel zu ersparen, war mit ein Grund für die Verlegung des Konzils nach Italien gewesen."

Zu S. 219: Alexander VI. regierte bis 1503, nicht 1502; S. 226: Die Papstgeschichte von A. Franzen/R. Bäumer erschien als Herder-Taschenbuch in Freiburg i. Br., nicht in Fribourg; S. 227: W. Ullmann, Kurze Geschichte des Papsttums im Mittelalter wurde erst 1978, nicht schon 1958 in Deutschland gedruckt.

Ein Papstkatalog schließt das anregende Taschenbuch ab, das anregend ist und einen bisher wenig beachteten Aspekt der Papstgeschichtsschreibung herausstellt.

Freiburg Remigius Bäumer

Kienzler, Klaus: **Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 413 S. kart. DM 98.–

Schien es nach Vollendung der kritischen Edition der Opera omnia Anselms durch P. Schmitt eine Weile, daß es auch im dt. Sprachraum zu einer nicht nur auf Spezialistenkreise beschränkten „Renaissance" jenes großen Denkers der frühen Scholastik kommen würde, so blieb es doch bislang bei eher sporadischen und jeweils nur Teilaspekte seines Werks heraushebenden Arbeiten. Kienzler kommt das Verdienst zu, mit seiner breit angelegten Monographie den Versuch einer systematischen Gesamtwürdigung des Anselmschen Denkens unternommen zu haben, der bisher auch in der internationalen Diskussion kaum etwas Gleichwertiges an die Seite zu stellen ist. In diesem Versuch besticht nicht nur die spekulative Kraft, das Wechselspiel von Glaube und Vernunft bei Anselm zur Sprache zu bringen, sondern zugleich die Sorgfalt, mit der nahezu das ganze Spektrum der Sekundärliteratur im Blick behalten wird. „Es muß möglich sein, auch über die Zeiten hinweg mit Anselm ins Gespräch zu kommen, wenn die Grundüberzeugung Anselms überhaupt Bestand hat, daß gilt, was für das Denken gilt, und das Denken nicht zu einem beschränkten, ausschließlich zeitgebundenen Vorgang werden soll" (18). In einer Zeit, wo Philosophie und Theologie bei allem kosmopolitischen Ehrgeiz von einer in erschreckendem Ausmaß zunehmenden Provinzialisierung bedroht sind, hat dieser programmatische Satz Kienzlers Gewicht nicht nur im Hinblick auf die Wiederentdeckung eines gleichsam erratischen Blocks abendländischen Denkens. Es wäre zu hoffen, daß K.s Interpretationsversuch im Anselmschen Werk den Schlüssel zu einer vertieften Sicht des Verhältnisses von Theologie und Philosophie finden hülfe, wie sie heute mehr denn je nötig scheint.

Nach einleitenden Bemerkungen zum Forschungsstand und zu Aufgabe und Methode der Untersuchung umreißt K. im 1. Kap., „Vorverständnis von Glauben und Denken", vorweg die je eigene Ursprünglichkeit von Denken und Glauben, ein Zueinander, in dem „der Glaube nicht ins Denken hineinverbraucht wird und das Denken nicht im Glauben ein- oder untergeht" (26). Wenn auch in ständigem Bezug auf die Anselmschen Vorgaben – insbesondere im „Monologion" und „Proslogion" – und die Interpretationsanstöße vor allem von A. Schnurr, K. Flasch und H. Kohlenberger gewonnen, so legen diese Ausführungen doch zunächst den eigenen, vornehmlich B. Welte verpflichteten religionsphilosophischen Ansatz dar.

Das 2. Kap. bietet unter dem Titel „Programm der ‚ratio'" eine Interpretation des „Monologion" und des Traktats „De veritate", die den systematisch engen Zusammenhang beider Schriften und ihren grundlegenden Stellenwert im Gesamtgefüge des Anselmschen Denkens deutlich macht.

In einer logisch weniger dichten Abfolge werden im 3. Kap., „Rationalität als Programm", unter dem Thema „Gotteslehre" noch einmal (jetzt unter besonderer Berücksichtigung der Trinitätsaussagen) das „Monologion" sowie „De processione spiritus sancti" herangezogen, sodann unter der Überschrift „Anthropologie" die Traktate „De libertate arbitrii" und „De casu diaboli" und unter „Soteriologie" schließlich die Schriften „De conceptu virginali et de originali peccato" und „Cur deus homo" skizziert.

„Das ‚Argument' im Proslogion" wird im 4. Kap. zunächst eingehend auf seine philosophische Stringenz untersucht. Bei der Diskussion der Sekundärliteratur besticht hier insbesondere die sorgfältige Auseinandersetzung mit J. Vuillemin.

Im 5. Kap., „Glauben und Denken", – der entscheidenden Verifikation des im 1. Kap. entfalteten Vorbegriffs am Text Anselms – kommen „Proslogion" und „Cur deus homo" noch einmal zu Wort, und zwar im scharfen Durchblick auf die tragende theologisch-philosophische Struktur dieser einmal für das Verhältnis von „Glauben und Denken" (5.1), zum anderen für die „Theologie der Heilsgeschichte" (5.2) in der Tat zentralen Werke Anselms.

Vor allem in diesem Teil des Buchs scheint mir der wichtigste Beitrag K.s zur Anselmforschung gegeben. Abgesehen von der genialen Skizze des Anselmschen Denkens (und Betens!) im 2. Bd von H. U. von Balthasars „Herrlichkeit", wüßte ich keine andere Arbeit, in der die Leitlinien von Anselms Werk so klar dargelegt wären. Dies gilt besonders für den Aufriß des „Cur deus homo". Hier findet K. nicht nur zu einer Einfachheit und Präzision der Darstellung, wie man – von der straffen Diktion Anselms herkommend – sie sonst zuweilen bei ihm vermißt. Vor allem fegt er durch die schlichte Wiedergabe des Gedankengangs in den beiden Büchern dieses Werks gründlich jene Vorurteile über die Lehre von der „Satisfaktion" hinweg, die seit geraumer Zeit gleich einem wertvollen Schatz gegen alle bessere Einsicht (etwa von Balthasars) von der Mehrzahl der Theologen gehütet werden. Bei einer sorgfältigen Berücksichtigung der hier vorgelegten Interpretation, die – an B. Weltes Sicht des „Hörer des Wortes" anknüpfend – den transzendental-anthropologischen Ansatz von Religionsphilosophie entschieden vertieft, könnte die heutige Fundamentaltheologie ein gutes Stück weitergebracht werden.

Im 6. Kap., „‚Concordia' – der Beitrag Anselms zu einer Religionsphilosophie", ließe sich auf den ersten Blick eine Interpretation der letzten Schrift Anselms vermuten – „Mit dieser Schrift will Anselm sein Gesamtwerk in einer Synthese zusammenfassen . . ." (381). Tatsächlich versucht K. hier aber nur ein kurzes Resümee seiner eigenen Arbeit, das mir stellenweise hinter zuvor klarer Gesagtes zurückzufallen scheint.

Unter dem Eindruck, daß dieses Buch, obwohl unter einer klar begrenzten Perspektive geschrieben, tatsächlich einer Gesamtwürdigung Anselms (und weithin auch der Anselmliteratur) sehr nahekommt, bedauert man doch die mit dem Thema gegebenen Beschrän-

kungen der Interpretation. Leider wurde im dt. Sprachraum ja kaum beachtet, wie R. W. Southern einen neuen Zugang zur Theologie und Philosophie Anselms über die geradezu revolutionäre Sprachform seiner Gebete und Briefe fand. Die gleichsam überzeitliche Prägnanz der Begrifflichkeit Anselms macht es zwar möglich, sein Denken auch in dem auf seine Traktate beschränkten Blick heutigem Verständnis zu erschließen. Die eigentliche Lebendigkeit dieses Denkens wird aber doch dann erst recht deutlich, wenn man erfährt, wie sich jene Prägung der Begriffe aus der Dialektik des 11. und beginnenden 12. Jh.s und dem Ringen Anselms um ein neues „Pros-logion" in seinen Gebeten und (frühen) Briefen herausschält.

Abschließend einige kritische Anfragen zu einzelnen Interpretationsschritten K.s. Zu Beginn seines 1. Kap.s legt er im Anschluß an Flaschs Verständnis der mens humana als „normative Kraft" die Formel: „ratio quae et princeps et iudex debet omnium esse quae sunt in homine" (EDIV 1) folgendermaßen aus: „Die Ratio ist ‚Fürstin' und ‚Führerin' dessen, was das Seiende für den Menschen ist (‚princeps'), und ist zuvor selbst ‚Ursprung', soweit Seiendes ‚im Menschen ist' (‚principium')" (28). Principium ist für Anselm aber ausschließlich (wie die 28 Anm. 13 angeführten Stellen belegen!) Gott. Die Ratio soll leitende Instanz und Richtung sein von allem, was im Menschen ist, d. h. ihr obliegt es, dem Ursprung als dem alleinigen Maß nachzuspüren.

Durch diesen etwas unglücklichen Einsatz kommt zunächst nicht klar genug zum Ausdruck, daß die Ursprünglichkeit der Ratio eine geschenkte und unter eine bestimmte Verantwortung gestellte Autonomie ist. Wie das Denken von Grund auf unter einem Anspruch steht (debere!), macht K. dann aber im 2. Kap. im Rückgriff auf das „Monologion" und den dort herausgearbeiteten Charakter der menschlichen Vernunft als „imago dei" deutlich (bes. 74ff). Ich würde – wie andernorts gezeigt[1] – diese Schrift allerdings mehr als ein in systematischer Einheit fortschreitendes Werk ansehen, wo die Trinitätslehre ihren genauen spekulativen Ort zwischen Gotteslehre allgemein und Anthropologie hat. Keineswegs scheint mir das „Monologion" so etwas wie das Programm der „theoretischen Vernunft" und „die Schrift ‚De veritate' das Programm der ‚praktischen Vernunft'" zu enthalten (139). Kennzeichnend für Anselms Denkansatz ist vielmehr der Sollenscharakter aller geschaffenen Vernunft, eben aus ihrem Bestimmtsein zum Bilde Gottes. Der wechselseitige Bezug von Wahrheit und Freiheit wird in den drei nach Anselm eng zusammengehörenden Traktaten „De veritate", „De libertate arbitrii", „De casu diaboli" kaum sichtbar, wenn man nicht im „Monologion" die – dem trinitarischen Urbilde nachentworfene – Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft erkennt. Kann man sagen, der Begriff „Freiheit" werde in den beiden letztgenannten Traktaten „in die konkrete Heilsgeschichte eingebunden behandelt" (178)? Ich würde die Thematik aller drei Schriften – ähnlich wie Kap. 66ff des „Monologion" – der philosophischen Anthropologie zurechnen. Der Engelfall hat nur Modellcharakter, um die Möglichkeiten geschaffener Freiheit überhaupt auf dem Grunde göttlicher Allursächlichkeit prinzipiell auszuleuchten.

Die gründliche Auseinandersetzung K.s mit Vuillemin in der Diskussion des sog. „ontologischen Arguments" wurde bereits erwähnt. K. erkennt zwar richtig den Grund der von Vuillemin aufgeworfenen Schwierigkeiten darin, daß dieser den Horizont Gaunilos nicht übersteigt (vgl. bes. 226 Anm. 14, 263f Anm. 152, 270f Anm. 161), läßt sich aber dennoch zu sehr durch die (auf der Grundlage Humeschen Denkens) von Vuillemin eingeführten Kategorien leiten (vgl. bes. 232f Anm. 35). Überzogen scheint mir die Ontologisierung der Anselmschen Aussage von dem „esse in intellectu" des auch (vom Toren verstandenen) Gottesbegriffs und der Versuch, dieses „esse in intellectu" von dem „habere in intellectu" im Beispiel des Künstlers abzuheben, das Anselm doch eigens zur Verdeutlichung der zunächst noch nicht realen Präsenz des Gottesbegriffs einführt (240ff). Expliziert K. am Ende des ersten Beweisgangs noch diesen selbst oder, von Heidegger herkommend, den Horizont des allgemeinen Zusammenhangs von Denken und Sein (284f)? Diese Frage wäre verschärft im Hinblick auf die Interpretation des zweiten Beweisgangs zu stellen (285–296). Worauf stützt sich K.s Bemerkung über das „Ungenügen am Gottes-Begriff zum Schluß" (299)? Beweist das Argument von „Proslogion", Kap. 15, daß der hier als größer denn das Denken gedachte Gott dem Denken nicht entspricht (334f) – wo diese Einsicht doch gerade mittels des Anselmschen Gottesbegriffs gegenüber einer bloß gefühlsmäßigen „theologia negativa" gesichert wird?

[1] Vgl. H. Verweyen, El „Monologion" de Anselmo. Lineas fundamentales de un sistema de filosofia transcendental. Anuario filosofico 11/2 (1978) 107–126.

Vor allem bei der Interpretation jenes Gottesbegriffs wird die Diskussion wohl auch weiter in Bewegung bleiben müssen. Das große Verdienst des vorliegenden Buches ist, aufgezeigt zu haben, wie sehr es darauf ankommt, solche Interpretationsversuche nicht aus dem Blick auf das Ganze des Anselmschen Denkens zu lösen.

Essen Hansjürgen Verweyen

Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation. Hrsg. von Heiko A. Oberman. – Berlin - New York: de Gruyter 1981. VIII, 342 S. (Spätmittelalter und Reformation", Texte und Untersuchungen Bd 20) Ganzln. DM 128.–

Dieser Sammelband über Gregor von Rimini bietet Untersuchungen junger Gelehrter des Tübinger Instituts für Spätmittelalter und Reformation, die unter Leitung von Heiko A. Oberman an der nun zum größten Teil gedruckten kritischen Ausgabe von Gregors Sentenzenkommentar mitgearbeitet haben. Wie O. in seinem Vorwort mitteilt, ist es Sinn und Ziel dieses „Arbeitsbuches", zentrale Einleitungsfragen betreffs der Neuedition zu klären.

Das erste Drittel des Bdes (1–126) enthält einen orientierenden und kritischen Bericht über die bisherigen Forschungen zur Wirkungsgeschichte der Lectura Gregors von Manfred Schulze.

Venício Marcolino (127–194) bietet eine gründliche Darstellung der Pariser theologischen Laufbahn Gregors aufgrund der damaligen Bestimmungen der Pariser Universität und des Augustinerordens; seine Annahme, daß Gregor im Schuljahr 1343/44 seine Sentenzenlesung hielt und nicht vor September 1342 nach der Universitätsstadt zurückkehrte, ist gut begründet, so daß zu hoffen bleibt, sie werde sich gegenüber anderen Datierungen durchsetzen.

Christoph Peter Burger untersucht die Lehre Gregors über das sog. „auxilium speciale Dei" (195–240) und ist bemüht, gewisse Mängel früherer Darstellungen dieses Themas zu korrigieren. Beeindruckend ist die beigegebene Gegenüberstellung der in den wichtigen Distinktionen 26–29 des zweiten Sentenzenbuches aufgenommenen Augustinus-Zitate bei Petrus Lombardus einerseits und in Gregors Kommentar andererseits; sie beweist, „wie viel akzentuierter Gregor die antipelagianischen Schriften zitiert als der Lombarde".

Volker Wendland behandelt „die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini" (241–300), die sowohl die Frage nach dem Gegenstand der Theologie als auch die nach ihrer Erkenntnismethode betrifft. Dabei ist es dem Autor ein besonderes Anliegen, die Frage nach dem Verhältnis der Sprache und des Denkens zur Wirklichkeit bei Gregor zu klären. Walter Simon (301–310) ist einem literarkritischen Problem nachgegangen, ob nämlich eine im Explizit Gregor zugewiesene umfangreiche Tabula wichtiger augustinischer Begriffe, welche in Cod. Vat. lat. 442 überliefert ist, diesem tatsächlich zugehört. Die Untersuchung konnte keine durchschlagenden äußeren oder inneren Argumente für diese Zuweisung erbringen, auch wenn die Möglichkeit von Gregors Autorschaft nicht ausgeschlossen erscheint. Der letzte Beitrag von Wolfgang Urban handelt von der „via moderna an der Universität Erfurt am Vorabend der Reformation" (311–330) und zeigt u.a., wie bei deren „Erneuerung" am Ende des 15. Jh.s die Lehre Gregors eine gewisse Rolle spielte.

Gute Register der „Begriffe" und „Eigennamen" sind dem Buch beigegeben.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieser Rez. auf alle Beiträge des Buches näher einzugehen. Wir beschränken uns deshalb auf den ersten Aufsatz „‚Via Gregorii' in Forschung und Quellen", der schon an Umfang die anderen weit übertrifft. Schulze gibt darin einen umfassenden Überblick über die zahlreichen Untersuchungen der etwa 70 letzten Jahre, die sich mit dem sog. Augustinismus des Spätmittelalters und insbesondere mit Gregor von Rimini und seiner Weiterwirkung beschäftigt haben. Es ist verständlich, daß ein solcher Überblick nicht erschöpfend sein kann, auch wenn man bedauern mag, daß beispielsweise die Arbeiten von Gonzalo Díaz (De peccati originalis essentia in schola Augustiniana praetridentina, El Escorial 1961, und La escuela agustiniana pretridentina y el problema de la concupiscencia, in: La Ciudad de Dios 174 [1961] 309–356) unberücksichtigt geblieben sind. Der umfangreiche Stoff wird von Sch. geschickt in eine Anzahl Themen aufgegliedert. Die Überschriften lauten: Grundlinien der Gregorinterpretation, Via Bradwardini, Schola moderna Augustiniana, Gregor und Pierre d'Ailly, Gregor an der Universität Erfurt, Gabriel Biel und Gregor, Via Gregorii in Wittenberg. Dabei ist es Sch.s Bemühen, das Ergebnis der einzelnen Schriften kurz vorzulegen und kritisch zu würdigen. Seine Darstellung ist klar und instruktiv, auch wenn man seinen Beurteilungen nicht in allem zustimmen wird. So bemerkt Sch. zu einer Untersuchung des Rez. über Hugolin von Orvieto vom Jahre 1953 ohne weitere Begründung: „Er schließt sich einer eingefahrenen Forschungstradition an, wenn er Bradwardine des Determinismus bezichtigt" (32). Was Sch. damit sagen will, bleibt unklar, da selbst H. A. Oberman bei Bradwardine „deterministische Tendenzen" festgestellt und G. Leff auch neuestens wieder vom „Determinismus" des englischen Theologen (TRE IV, 714) geprochen hat. In gleichem Zusammenhang kritisiert Sch. die Darstellung, die der Rez. über Hugolins Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens

gegeben hat. Sch. möchte Hugolins diesbezügliche Auffassungen von Luther her interpretieren, der die These verfochten habe, „daß zwischen der Willenslehre Augustins – von ihm [nämlich Luther] deutlich dargestellt im akademischen Gewande des spätmittelalterlichen Augustinismus – und derjenigen seiner Theologie kein grundsätzlicher Unterschied besteht" (33); Sch. zitiert dafür eine Stellungnahme Luthers zu dieser Frage in seiner Antwort an Erasmus (WA 18, 670, 19–33). Indes kann sich die in diesem Lutherzitat vorgetragene „opinio tertia" („esse liberum arbitrium inane nomen omniaque, quae fiunt, esse merae necessitatis"), die Luther ausdrücklich als seine eigene bezeichnet, nach dem Urteil der heutigen Augustinusforschung keineswegs auf Augustinus berufen, der „am liberum arbitrium des Menschen zeitlebens festgehalten" hat (R. Lorenz, in: RGG I³, 745f). Daß diese „opinio tertia" auch in Hugolins Ausführungen nicht zu finden ist, macht die erwähnte Darstellung des Rez. von 1953 genügend deutlich.

Der im Titel von Sch. gewählte Terminus v i a G r e g o r i i knüpft an die Statuten der Wittenberger Artistenfakultät vom Jahre 1508 an, in denen an zwei Stellen drei Lehrrichtungen (viae) als gleichberechtigt erwähnt werden, nämlich die des Thomas, die des Scotus und die des Gregor. Der Hrsg. Theodor Muther von 1867 glaubte, „Gregorius" in „Guilelmus" (= Ockham) abändern zu sollen, und eine Reihe von Gelehrten, vor allem O. Scheel, haben ihm darin zugestimmt. Doch ist Sch. Recht zu geben, wenn er diese Abänderung der „via Gregorii" in „via Guilelmi" als voreilig bezeichnet, weil sie „den vielfältigen Möglichkeiten der Schulbildung an den mittelalterlichen Universitäten ... in keiner Weise Rechnung trägt" (5). Überdies ist bekannt, daß bei der Gründung der Wittenberger Universität Johannes von Staupitz eine entscheidende Rolle spielte und daß auch der erste Dekan der Artistenfakultät Sigismund Epp (1502–04) Mitglied des Augustinerordens war. Damit erhält aber die Wittenberger Bezeichnung der Lehrrichtung der „moderni" als „via Gregorii", die vermutlich schon vor 1508 üblich war, eine hinreichende Begründung.

Mit der Existenz einer „via Gregorii" an der Artistenfakultät von Wittenberg ist allerdings ein maßgebender Einfluß Gregors auf den jungen Luther noch nicht bewiesen. Denn die entscheidende Frage lautet nicht, ob Luther der Lectura Gregors bereits im Verlauf seiner Studienjahre begegnet ist, was heute weitgehend angenommen wird. Umstritten ist vielmehr, ob er sich mit ihr vor dem Jahr 1519 so gründlich beschäftigt hat, daß sie auf die Ausbildung seiner neuen Theologie Einfluß gewinnen konnte. Vor allem L. Grane vertritt die These, daß der Nachweis für einen solchen Einfluß bis heute nicht erbracht sei (vgl. Sch. 100–110). Tatsächlich trägt die gegenteilige Ansicht, die Oberman und Sch. mit mancherlei interessanten Argumenten verteidigen, bis heute nur den Charakter einer wissenschaftlichen Hypothese. Aber selbst wenn der Nachweis einmal erbracht werden sollte, daß sich Luther schon in früheren Jahren mit Gregors Werk gründlicher beschäftigt und Anstöße von ihm empfangen hat, so bleibt dennoch das Faktum bestehen, daß er eine so zentrale Lehre seiner neuen Theologie wie die Zurechnung der dem Menschen fremden Gerechtigkeit Christi oder das für ihn typische Verständnis der „sola fides" bei Gregor nicht finden konnte.

Würzburg Adolar Zumkeller OSA

Kaliner, Walter: **Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter. Johann VIII., Bischof von Meissen und seine „Christliche Lehre".** – Leipzig: St.-Benno-Verlag 1981. XXII, 185 S., Erfurter Theologische Studien Bd 46) kart. DDR 21.– M

Vf. nimmt hier wieder die These auf, die er vor 10 Jahren in einem Werkchen verteidigt hat, das wir hier ausführlich besprochen haben (ThRv 70 (1974) 122–123). Es betrifft die „Christliche Lere", eine Schrift, die im Auftrag von Bischof Johann VIII. von Meißen Herzog Heinrich dem Frommen 1539 vorgelegt wurde (= CL; gedr. Mainz 1541, 4°; 2. Ausg., i b i d., 1542, 8°). Die „Lere" wird mit zwei Werken von Julius Pflug: V o n C h r i s t l i c h e r B u ß e (s. a.; 2. Ausg., 1562 = CB) und: I n s t i t u t i o C h r i s t i a n i H o m i n i s (1562 = IC) verglichen. In Bestätigung des vorher Gesagten, schreibt Vf. CL dem Bischof zu, während Pflug in den genannten Werken CL benützt bzw. vervollständigt habe.

Man kann sich fragen, ob diese Beweisführung, so gründlich sie durchgeführt wird, ganz zutreffend und überzeugend ist:

1. CL wurde binnen 6 oder 7 Wochen verfaßt (zwischen dem 17. April und dem 10. Juni 1539), und dies angeblich von einem Autor, der früher keine Probe von seiner literarischen, geschweige denn theologischen Fähigkeit gegeben hat. Joh. von Maltitz ließ 1538 von Joh. Cochläus seinen Hirtenbrief verfassen (wir besitzen das Autograph von Cochläus). Was von ihm selbst vorhanden ist, sind lauter Briefe, die stilistisch ganz mangelhaft und theologisch belanglos sind und die eher einen charaktervollen, auf die Tat gerichteten Menschen als einen Stubengelehrten, der sich mit Theologie beschäftigt, kurz einen theologischen Kopf darstellen.

2. Es ist befremdend, daß als CL in 2. Auflage eben erschienen war, Joh. von Maltitz an Pflug die Bitte richtete, ihm den Entwurf einer Reformation zu schicken, wozu Pflug aus Mainz am 11. Juni 1542 (also genau 3 Jahre nach der Übergabe von CL) antwortete (vgl. C o r r e s p . , Bd II, S. 346): „Die Reformation will vor allen Dingen mit einem guthen Christlichen ernst vorzunehmen sein ... Vor meine Person wolte ich gerne E. L. zu gefallen vnd der Kirchen zu Meißen zum besten etwas stellen ..." Es fehle ihm aber momentan die Zeit dazu. Es folgen ca. 12 gedruckte S. (375 Zeilen), wo Pflug sämtliche Artikel skizziert, die darin enthalten sein sollten, und er schließt (S. 358, Z. 406): „Auff die punct vnd meinung, welche ich summary alhie erczelet habe, mochte meines geringen ermessens eine Christliche Reformation vorgenommen vnd zugerichtet werden." Man fragt sich aber: wie ist es dann mit der „Christlichen Lere"?

3. Stilistisch betrachtet, enthält CL typische Ausdrücke, die die Hand Pflugs verraten: vgl. K., S. 50: welcher in Gott glaubet und sich auf ihn stewert; – vgl. C o r r e s p . , Bd II, S. 349, Z. 149: vnd sich durch den Glauben auf die Barmhertzigkeit Gottes stewere; – K., S. 51: Dann da der für sich selber war und seinen Glauben in Gott stellete. Vgl.: i b i d., S. 350, Z. 175: vnd jren Glawben vnd vertrawen in Christum stellen. – Man könnte die Beispiele vermehren. Allerdings, es wäre seltsam, daß Pflug in CB und IC nichts anders getan hätte, als einen Grundtext wieder aufzunehmen, an welchem er keinen Anteil gehabt hätte. Die Berührungspunkte, die hier verzeichnet werden, lassen sich m. E. im umgekehrten Sinne deuten.

Besser gelungen ist der Vergleich zwischen CL und den Werken ähnlicher Gattung, die vorhergegangen sind: Thomas v. Aquin, Erasmus, Dietenberger, Witzel (96f). Vf. schließt S. 155: „Diese thomanische Grundlage – bis hinein in wörtliche Formulierungen – wurde in der Literatur anderer Katechismen als Abhängigkeit von Erasmus zugesprochen, deutet aber in den hier behandelten Katechismen Dietenbergers, Johann von Maltitz' und Julius Pflugs auf gegenseitige Anlehnung oder direkten Bezug zu Thomas hin; nur bei Witzel war eine Abhängigkeit von Erasmus unübersehbar."

Endlich, die Veröffentlichung dieser Werke, angefangen der CL, wird allein ein endgültiges Urteil über ihren Vf. ermöglichen. Durch die reiche Kenntnis, die er sich von diesen drei Schriften erworben hat, ist K. heute am geeignetsten, um eine solche Aufgabe zu übernehmen.

Paris J. V. Pollet

Iohannis Calvini Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos. Edidit T. H. L. P a r k e r (Studies in the History of Christian Thought, Vol. XXII). Leiden: E. J. Brill 1981. 344 S. Ln Gld. 180.–, DM 191,70

Die Tatsache, daß die im *Corpus Reformatorum* enthaltene Gesamtausgabe der Werke Calvins für Studienzwecke noch immer recht brauchtbar erscheint, hat sich nachteilig für die historisch-kritische Arbeit an den Texten des Genfer Reformators ausgewirkt. Es kommt hinzu, daß vielen Erforschern der reformatorischen Geschichte und Theologie offenbar die *Institutio* als Quelle für das theologische Denken Calvins ausreicht. So ist die Zahl der Editionen von einzelnen seiner Werke, die strengen philologischen Kriterien standhalten, verschwindend gering. Nach der verdienstvollen Ausgabe von Calvins Kommentar zu Senecas *De Clementia,* die F. L. Battles und A. M. Hugo im Jahre 1969 vorgelegt haben, ist nun der Römerbrief-Kommentar erschienen. Bearbeitet hat ihn der englische Gelehrte T. H. L. Parker, in Fachkreisen und darüber hinaus wohlbekannt durch seine früheren vorzüglichen Arbeiten zur Calvin-Forschung (Calvin's New Testament Commentaries, 1971, und: John Calvin. A Biography, 1975).

Calvin selbst hatte zu seinen Lebzeiten drei Ausgaben des Kommentars herausgebracht: 1540, 1551 und 1556. P. hat seiner Edition die letzte Fassung von 1556 zugrunde gelegt. Diesen Text bietet auch der im Rahmen der Gesamtausgabe des *Corpus Reformatorum* erschienene Bd (Joannis Calvini Opera Quae supersunt Omnia ed. G. Baum, E. Cunitz, E. Reuss, Braunschweig 1863ff, Vol. 49). Dessen Hrsg. geben an, sie hätten den Text mit den beiden früheren Editionen sorgfältig verglichen. In Wirklichkeit werden die Differenzen der Ausgaben von 1540 und 1551 nicht nachgewiesen, so daß bei dem Benutzer der Eindruck entsteht, Calvin habe die 2. Aufl. seines Kommentars gar nicht oder nur unwesentlich bearbeitet (P., Einleitung S. XIII).

Diesem Mangel hat P. abgeholfen, indem er die Zusätze von 1556 (C) und die in den Ausgaben von 1540 (A) und 1551 (B) vorkommenden Varianten und fehlenden Passagen im Text durch drei verschiedene Klammern kennzeichnet und im Apparat I genau nachweist (Ratio editionis: Einleitung S. XVIf). Der Apparat II dient dem Nachweis der direkten und indirekten Zitate, und jeder Kundige weiß, daß hier die Hauptarbeit und das Hauptverdienst einer kritischen Edition stecken. Die früheren Hrsg. haben sich damit begnügt, die bereits von Calvin selbst als solche gekennzeichneten Zitate zu verifizieren. P. dagegen bemüht sich nicht nur dann um die Quellen, wenn ein Autor oder ein Werk aus dem Text Calvins zu erschließen sind, sondern er gibt die entsprechenden Stellen aus den Werken hoch- und spätmittelalterlicher Theologen an, wenn sich der Reformator etwa in pauschaler Kritik gegen die „Sophisten" oder die „Dummheiten der Scholastiker" wendet. An dieser Stelle möchten wir kritisch bemerken, daß der Hrsg. die von W. Werbeck und U. Hofmann besorgte neue Ausgabe des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel nicht benutzt, sondern sich mit einer älteren (der von 1574) begnügt hat. Auch für die Augustinus-Stellen wird lediglich auf die entsprechenden Bde der Ausgabe von Migne verwiesen.

Dankbar wird der Benutzer dagegen die Dokumentation der zahlreichen Bezüge zum übrigen Werk Calvins, insbesondere zu der etwa gleichzeitig mit dem Römerbrief-Kommentar entstandenen zweiten Fassung der *Institutio* von 1539 vermerken.

Jeder, der sich mit dem lange vernachlässigten exegetischen Werk Calvins beschäftigt, wird sich über die exzellente Edition P.s freuen. Und der Römerbrief-Kommentar ist nicht irgendeine, sondern zweifellos die wichtigste bibeltheologische Schrift des Genfer Reformators, so wie er ja auch dem Römerbrief innerhalb der Hl. Schrift die hermeneutische Schlüsselrolle zuerkannte: „Es gibt zu diesem Brief viele Kommentare der alten, viele der neueren Autoren. Und sie konnten ja auch nirgendwo sonst besser ihre Mühe ansetzen: denn wenn einer den Römerbrief versteht, dann hat er einen offenen Zugang zum Verständnis der gesamten Schrift" (Widmungsbrief an Simon Grynaeus vom 18. Oktober 1539; ähnlich in der Einleitung; s. Ed. Parker S. 1f, 5).

Tübingen Helmut Feld

Johann Henrich Reitz: Historie der Wiedergebohrnen. Vollständige Ausgabe der Erstdrucke aller sieben Teile der pietistischen Sammelbiographie (1698–1745) mit einem werkgeschichtlichen Anhang der Varianten und Ergänzungen aus den späteren Auflagen. Hrsg. von Hans-Jürgen Schrader. Bd 1: Teile I–III (1698–1701) VIII,X 1–XX 6, 254 S. / Bd 2: Teile IV, V (1716/1717) VIII, 302 S. u. 362 S. / Bd 3: Teil VI (1730) V, 396 S. / Bd 4: Teil VII (1745) VII,X 1–7, 333 S., Deutsche Neudrucke. – Tübingen: Niemeyer 1982. (Reihe Barock Nr. 29,1–4) geb. Bd 1–4 DM 528.–

Die deutsche Erbauungsliteratur seit dem Ende des 16. Jh.s und besonders die spiritualistische ist von der Germanistik bisher meist unterschätzt und stiefmütterlich behandelt worden, so daß auf diesem Gebiet eine beträchtliche Forschungslücke besteht. Es ist darum sehr verdienstlich, daß der Göttinger Germanist H.-J. Schrader mit der „Historie" eines der bedeutenden und verbreiteten Werke der pietistischen Barockliteratur in einem fotomechanischen Nachdruck zugänglich gemacht und durch ein ausführliches Nachwort im 4. Band erschlossen hat. Die Grundlagen dafür hat Sch. in seiner demnächst erscheinenden Diss. „Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' ‚Historie der Wiedergeborenen' und ihr historischer Kontext" erarbeitet. Die Wirkung der bis heute vorkommenden Gattung pietistische Sammelbiographie auf die religiöse, ethische, sprachliche und literarische Sozialisation ist schwerlich zu überschätzen. Sch. dokumentiert sie anhand der Beurteilung Jung-Stillings durch Goethe.

Am Anfang dieser pietistischen Literaturgattung steht eben die „Historie" von Reitz, die Modelle, Vorbilder und Maßstäbe für den Lauf und Kampf des Glaubens bietet und von den besonderen, bis hin zu unmittelbaren Offenbarungen reichenden Erfahrungen der Frommen berichten will (Vorwort). Nach Reitz haben viele andere, darunter Gottfried Arnold, Friedrich Christoph Oetinger, Gerhard Tersteegen, Johann Jakob Moser und Gotthilf Heinrich Schubert dieses Genre gepflegt. Zeitschriften wie die „Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit", das von 1783 bis 1912 bestehende Organ der Basler Christentumsgesellschaft, übernahmen es, Jugendbücher dieses Typs erschienen, die populäre erbauliche Sammelbiographie findet nach wie vor ihre Autoren, Verlage und Leser. Zu den Elementen der Gattung gehören neben dem erbaulichen Lebensgang die fromme Psychographie, originale Selbstzeugnisse einschließlich der Information über individuelle Offenbarungen und nicht zuletzt die Thanatographie, der Bericht über das selige Sterben. Selbstverständlich gab es bereits literarische Vorläufer im späten 16. und 17. Jh. Dazu gehören die Zeugen- und Märtyrerliteratur, Schrifttum aus dem Bereich der ars moriendi, biographische Vorreden und Leichenpredigten.

Johann Henrich Reitz (1655–1720) wurde als Sohn eines reformierten Pfarrers in Bacharach geboren. Von daher erklärt sich teilweise sein offener Blick auf den westeuropäischen Protestantismus. Durch Theodor Undereyck in Bremen kam er mit dem reformierten, durch Spener in Frankfurt mit dem lutherischen und auch schon mit dem radikalen Pietismus in Berührung. Aus seinem Pfarramt in Solms-Braunfels wurde er 1697 wegen Sympathien zum Spiritualismus entlassen. Danach betätigte er sich als Schriftsteller in Frankfurt und geriet dort in den Kreis der philadelphischen Sozietät. Nur kurz konnte er sich 1703/1704 als Rektor der Lateinschule in Siegen halten. Seit 1711 leitete er ein Internat in Wesel. Reitz ist also dem kirchenkritischen Spiritualismus zuzurechnen, dessen Auffassungen er freilich mit einer gewissen Gemäßigtheit vertrat.

Die „Historie" bietet insgesamt 161 Biographien oder Exempel. Trotz gewisser Schematisierungen findet eine einheitliche Typisierung der Wiedergeborenen nicht statt, dazu waren wohl schon die Vorlagen zu disparat. Der Personenkreis ist keineswegs auf radikale Pietisten eingeengt, der kirchliche Pietismus ist ebenso vertreten. Überhaupt sind nur knapp die Hälfte aller Biographien Pietisten gewidmet. Neben ihnen finden sich vor- und nachreformatorische Märtyrer, Mystiker, Spiritualisten, Humanisten, reformbereite protestantische Orthodoxe, Puritaner, Independentisten, Baptisten, Hugenotten, Camisarden und Quietisten. Die Kirchengeschichte sollte sich den Sachverhalt, wie unbekümmert hier sämtliche Konfessionsgrenzen überschritten werden, stärker bewußt machen. Hier wußte man sich in einer Oekumene der Frommen. Dies wurde später in den Heiligenviten von Oetinger und Tersteegen fortgeführt. Einige der bekannteren Namen seien aufgeführt: Tauler, Thomas a Kempis, Savonarola, Pico della Mirandola, Faber Stapulensis, John Knox, Richard Baxter, Coccejus, Lodenstein, Anna Maria von Schurmann, Pascal, Johann Arndt, Jakob Böhme, Johann Georg Gichtel, Christian Hoburg, Spener, Gottfried Arnold, Undereyck, Joachim Neander, Paul Anton und Johann Caspar Schade. An sich handelt es sich aber nicht um eine Sammlung von Berühmtheiten. So wenig wie die Konfession spielen andere Unterschiede eine Rolle. Männer, Frauen und Kinder, alle Stände von der englischen Königin bis zum Soldaten, Gelehrte und Analphabeten werden berücksichtigt. Der erste Teil bietet nach einer von Sch. im Anhang erstmals nachgewiesenen englischen Vorlage, die auch schon Undereyck übertragen hatte, sogar nur die Anfangsbuchstaben der Personen. Einzelne Biographien wie die der „guten" Armelle Nicolas, des Marquis de Renty, Frère Laurent des la Résurrection oder der „württembergischen Tabea" Beata Sturm nähern sich bereits der Hagiographie an. Direkte historisch-prosopographische Informationen darf man nur im Einzelfall erwarten, das eigentliche Interesse liegt nicht auf diesem Gebiet. Immerhin könnte es sich lohnen, gerade die Viten der weniger bekannten Personen auch sozialgeschichtlich auszuwerten.

Schon die Geschichte der Veröffentlichung der „Historie" an sich ist bemerkenswert. Sie hat in ihren verschiedenen Teilen und Ausgaben in den Zentren des radikalen Pietismus (Offenbach, Idstein und Berleburg) einen Wachstumsprozeß durchgemacht. Teil 1–3 erschien von 1698 bis 1702 in Offenbach; dort kam 1701 auch die erweiterte zweite Aufl. des 1. Teils heraus. Die 3. Aufl. wurde 1716 in Idstein durch Johann Jakob Haug veröffentlicht und war um den 4. Teil erweitert. Schon ein Jahr später kam es zur 4. Aufl., der nunmehr der 5. Teil hinzugefügt war. Die 5. Aufl. brachte der inzwischen nach Berleburg übergewechselte Haug 1724–1726 heraus. Zu ihr gehörte der 1730 erschienene 6. Teil, dessen Verfasser der radikal-pietistische Arzt Johann Samuel Carl war. Die sechste und letzte Aufl. erfolgte 1740 bis 1742. Sie wurde 1745 von dem aus Württemberg stammenden Arzt Johann Konrad Kanz durch den 7. Teil ergänzt.

Angesichts des komplizierten, erst jetzt ganz aufgehellten Entwicklungsprozesses hat sich Sch. dafür entschieden, nicht eine dieser Ausgaben insgesamt, sondern die jeweiligen Erstauflagen zu bieten, die bisher in keiner Bibliothek vollzählig vorhanden waren. Der Anhang trägt dann die Titelblätter, Kupfer und Ergänzungen der anderen Ausgaben nach. Das zwang allerdings dazu, das Gesamtregister von 1716/17 behutsam zu ergänzen (Bd 4, 265–333). Das Verfahren erscheint berechtigt, denn das alte Register ist seinerseits ein historisches Dokument, das bei der Benutzung und Auswertung der Historie gute Dienste zu leisten vermag. Ein Vorzug der fotomechanischen Wiedergabe besteht darin, daß die reiche barocke Typographie mit ihrer Hervorhebung von Bibelstellen und anderen Kraftworten erhalten blieb. Die literarischen Vorlagen werden im Text selbst gelegentlich und mehr oder weniger genau am Anfang der einzelnen Stücke angegeben. Abgesehen vom 1. Teil und einigen Ausnahmen hat sie der Hrsg. nicht nachgewiesen. Das ist wegen des damit verbundenen Aufwands zwar verständlich, dennoch wäre eine Information darüber, wie die Autoren mit ihren Quellen umgegangen sind, nicht uninteres-

sant gewesen. In einem eigenen Register am Schluß sind Lieder, Gedichte, Kasuallyrik und lateinische Lieder und Sprüche sowie die behandelten Personen nachgewiesen. Gegenüber dem ersten Titelblatt findet sich die farbige Wiedergabe eines Porträts von Reitz aus Privatbesitz. Sch. hat der historischen Forschung einschließlich der Kirchengeschichte eine wichtige Quelle optimal zugänglich gemacht – nur der hohe Preis und die schwachen Einbände stören etwas – und ihr damit zugleich die nicht unerhebliche Aufgabe ihrer Auswertung gestellt.

Münster Martin Brecht

Joseph Hubert Reinkens: Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840–1873). Hrsg. von Hermann Josef Sieben. – Köln, Wien: Böhlau 1979. Bd I–III, XXXVII u. 1890 S. (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Bd 10/I–IIII). Lw. DM 166.–

In dieser umfangreichen Publikation werden 953 Briefe des Breslauer Kirchenhistorikers und späteren Bischofs der Altkatholiken Joseph Reinkens integral ediert. Sie sind fast alle an seinen Bruder Wilhelm (1811–1889), Pfarrer von St. Remigius in Bonn, gerichtet. Daß die Briefe erhalten blieben ist vermutlich allein dem Umstand zuzuschreiben, daß sie nach dem Tode des römisch-katholisch gebliebenen Bonner Pfarrers trotz inständiger und berechtigter Bitten dem Briefschreiber nicht ausgehändigt wurden. Die Briefe gingen nach einigem Hin und Her in die Hände der Jesuiten über, ausgerechnet jenes Ordens, dem Joseph in späteren Jahren mit zunehmender Feindseligkeit gegenüberstand. Der Zufall will es, daß die Veröffentlichung dieser Briefe zwei Jesuiten zu verdanken ist. P. H. Bacht S.J. identifizierte die Briefe im Archiv der Niederdeutschen Ordensprovinz; sein Mitbruder H. J. Sieben gab sie ungekürzt mit einem sorgsamen Quellenapparat heraus.

Die Briefe haben einen familiär-intimen Charakter. Dieser ist bedingt durch den Umstand, daß Wilhelm, der ältere Bruder, dem jüngeren in jeder Hinsicht voranhalf, ihm die Wege zum Studium bahnte und ihn auch zum Priestertum nachzog. Die Beziehung wurde besiegelt durch die feierliche Abmachung, einander jede Woche einen Brief zu schicken. Das erklärt die Fülle, ja Überfülle, relativiert ihren Inhalt und verleiht ihnen auch einen sehr persönlichen Charakter. Da nur wenige Gegenbriefe Wilhelms erhalten sind, kommt Joseph ausgiebig zu Worte. In den ersten Briefen stehen die Nöte und kümmerlichen Freuden des armen Gymnasiasten im Vordergrund. Bruder und Schwester in Bonn werden über alles auf dem Laufenden gehalten, was im heimatlichen Burtscheid oder in Aachen passiert. 1844 rückt Joseph als Student in die räumliche Nähe des Bruders, im Revolutionsjahr 1848 wird er in Köln zum Priester geweiht.

Die Reinkensbrüder waren sehr begabt, nicht nur in die Richtung wissenschaftlichen Spezialistentums (vgl. Brief Nr. 46, in dem Wilhelm die Lektüre Platos an den Jüngeren empfiehlt), sondern auch mit reichen Gaben des Gemütes ausgestattet und daher zur Menschenführung besonders geeignet. Beide besaßen die Fähigkeit zu einer wissenschaftlichen Laufbahn. Sie haben sich auch beide bemüht, an der Universität Fuß zu fassen.

Wilhelm wurde 1844 von der theologischen Fakultät der Universität Breslau als Professor der Moral- und Pastoraltheologie primo loco in Vorschlag gebracht; die Ernennung scheiterte daran, daß der Breslauer Bistumsverweser einen Schlesier berücksichtigen wollte (98). Für Wilhelm brach die Welt nicht zusammen; er wurde mit ganzem Herzen Seelsorger, der sich, hierin der hermesianischen Tradition verpflichtet, besonders der Kinderkatechese annahm und seine Gottesdienste eindrücklich gestaltete. Der Schule der Hermesianer stand er nahe – ob er selber noch Hermes gehört hatte, geht aus den Briefen nicht genau hervor –, und den Mitgliedern des Freundeskreises um Anton Günther war er eng verbunden: Johannes Nickes, Johannes Watterich, Ernst und Rudolph Wolter, die Gründer von Beuron.[1] Das harte Urteil, das Erzbischof Geißel von Köln 1861 über seine Ehrenpromotion zum Dr. theol. in Breslau fällte – es haftet ihr „das Prädikat der Lächerlichkeit" an (Wenzel, S. 3) –, ist nicht berechtigt. Das wird auch durch die Briefe seines Bruders widerlegt.

Joseph ist der Einstieg ins akademische Leben bereits in jungen Jahren reibungslos geglückt. 1850 übernahm er auf Vorschlag des aus Andernach stammenden J. B. Baltzer eine Dozentur in Breslau. 1853 wurde er a. o. Professor der Kirchengeschichte, 1857 Ordinarius. 1852 ernannte ihn Bischof Diepenbrock zum Domfestprediger und Pönitentiar an der Kathedrale, ein Amt, das er zwar nicht ohne die obligaten Sticheleien der Neider, zur vollen Befriedigung seiner kirchlichen Vorgesetzten ausübte. Dreimal war er Dekan der theologischen Fakultät, 1865–1866 Rektor der „Leopoldina".

Als er 1849 als frischgebackener Doktor von München an den Rhein zurückkehrte, gab Bruder Wilhelm den Rat: „ich sehe den Grund der Freude darin, daß so eine Doktor- resp. Professorenwürde eine Bedingung reicheren Wirkens ist, aber bete nur alle Tage, daß Du nicht so eine Professorennatur wirst, wie ich sie in dieser Zeit wieder vielfach kennengelernt. Diese Eifer- und Ehrsucht, diese erbärmliche Eitelkeit, dieses Intrigenspiel – wer sollte das bei diesen Pneumatikern, diesen Männern der Wissenschaft, erwarten! ... Die Gelehrten sind nicht mehr Kinder, die ins Himmelreich eingehen, sondern lauter Gymnasiasten, die pro locis [ihre Schulaufsätze] komponieren" (217).

Ein besserer Ratschlag konnte dem Neo-Doktor nicht mit auf den Weg gegeben werden. Tatsächlich geriet R. in der Breslauer Fakultät in ein Wespennest gestörter menschlicher Beziehungen. Durch die Auseinandersetzung um die Rechtgläubigkeit der Theologie von Anton Günther hatten diese Animositäten einen pseudo-sachlichen, theologischen Anstrich bekommen. Diese Kontroversen und Rivalitäten unter Kollegen mit ihren unerfreulichen Nebenerscheinungen bilden gleichsam den roten Faden des gesamten Briefwechsels. Die Briefe breiten ausführliches Material für eine Professorenpathologie aus. Nicht etwa, daß Joseph R. sich auf diesem Felde besonders hervortat: „diese unseligen Eifersüchteleien", klagt er in einem Brief vom 17. Juni 1852 (436). – Eher kann man ihn für das erste Breslauer Jahrzehnt als „anima candida" im besten Sinne des Wortes bezeichnen. Nie verstand er sich als reiner Wissenschaftler, sondern immer als Seelsorger und Verkünder. Er scheute weder den Beichtstuhl noch die Kanzel.

Dem Druck des Milieus vermochte er sich allerdings nur schwer zu entziehen. Sehr früh tritt das Bedürfnis zutage, Beziehungen zu Regierungs- und einflußreichen Adelskreisen anzuknüpfen. Vielleicht geschah das nicht so penetrant wie beim Freiburger Kirchenhistoriker F. X. Kraus (vgl. dessen Tagebücher); in der Mitte der 60er Jahre jedoch mit einer bestimmten Schlagseite, die entscheidend für seine kirchliche Position zur Zeit der Vatikanischen Krise wird. Dabei konnte er sich auf Charme und starke menschliche Ausstrahlung stützen. Diese Eigenschaften prädestinierten ihn später für das Amt des altkatholischen Bischofs; unter den geistlichen Professoren-Sympathisanten der antivatikanischen Protestbewegung war er der einzige, der sich durch seine menschlich-seelsorglichen Qualitäten empfahl.

Vorerst tauchen noch andere Themen in den Briefen auf: Konversionen von Preußen und Schlesiern jeglichen Standes zur katholischen Kirche, herablassende Stellung gegenüber den Protestanten, Freude an kirchlich-liturgischem Gepränge. Heimisch ist der Rheinländer in Schlesien trotzdem nicht geworden. Das Herz des Aacheners schlug immer wieder zum Rheine hin; alles was dort geschah, saugte er begierig in sich hinein. Eine geplante Übersiedlung nach Bonn scheiterte, weil Erzbischof Geißel, der die Brüder R. nicht mochte, die Berufung von Joseph an die Bonner Fakultät zu verhindern verstand. Er stellte schadenfroh fest, daß Joseph sich in Breslau unmöglich gemacht hatte. Denn Reinkens hatte in der Einleitung der von ihm verfaßten Universitätsgeschichte (1861) einige Hiebe auf die Schlesier ausgeteilt. Insbesondere erregte er Anstoß mit seiner Behauptung, in Schlesien sei eine Mischung polnischen und deutschen Blutes eingetreten. Bei diesem nationalen „Mischling" habe sich eine starke Abneigung gegen deutschen Zuzug entwickelt.[2] Sein Verhältnis zum schlesischen Klerus erlitt in den darauffolgenden heftigen Auseinandersetzungen einen nicht zu reparierenden Schaden, wenngleich sein Ansehen innerhalb des Professorenkollegiums – zu einem guten Teil Nichtschlesier – keine Einbuße erlitt. In der Folge schlug Reinkens sich stark auf die Seite der staatlichen Stellen. Fast seismographisch wird sein Verhältnis zu Diepenbrocks Nachfolger Heinrich Förster beleuchtet. Zunächst vom Fakultätskollegen vorbehaltlos begeistert – er war Tischgenosse – fühlte Joseph sich nach der Wahl Försters zum Fürstbischof nicht genügend berücksichtigt. Die Feststellung „Seit die Macht in seiner Hand ist, hat er tausend Rücksichten" (566), ist eine Klage, die wohl nicht zum ersten Mal gegenüber einem zum Bischof entrückten Professor erhoben wurde. Die Beziehungen kühlten sich nach und nach ab und wurden von einer spannungsreichen Entfremdung abgelöst. Dabei war Förster keineswegs ein ausgeprägter Ultramontaner und Anhänger der päpstlichen Unfehlbarkeit, solange sie nicht definiert war.

Überhaupt ließen sich aus diesen Briefen innerhalb eines Zeitraumes von dreißig Jahren zahllose Äußerungen und Positionswechsel gegeneinander ausspielen. Merkwürdig ist der Wandel in der Beurteilung des Kardinals Hohenlohe. Als dieser sich 1852 dem sterbenden Diepenbrock als Koadjutor aufdrängen wollte, empfand R. nicht nur die Taktlosigkeit dieser Anstrengungen, sondern hielt den 27jährigen Prälaten für einen bornierten Liturgie- und Zeremonienfritz (466–469). Siebzehn Jahre später sonnte er sich in Rom in der Gunst des Kardinals und übernahm kritiklos dessen herbes Urteil über den römischen Hof. Es wäre jedoch ungerecht, gewandelte Beurteilungen dieser Art gegeneinander auszuspielen. Mit Opportunismus oder mit Standortlosigkeit hat das nichts zu tun. Dahinter steht ein grundlegender Wandel des kirchenpolitischen Ausblicks, dessen Phasen in den Briefen deutlich zu Tage treten. Bei R. fällt allerdings eine gewisse Distanzlosigkeit auf. Der anlehnungsbedürftige, autoritätsgläubige Reinkens (vgl. seine Äußerungen im Revolutionsjahr 1848) bleibt stets auf der Suche nach Autoritäten. Als der Glanz der kirchlichen Autoritäten verblaßte, strahlten die staatlich-gesellschaftlich-bürokratischen Leuchten der Zeit um so heller. Daß die kirchlich-hierarchischen Ansprüche hinterfragt und kritisch durchleuchtet werden, ist verständlich. Weniger jedoch, daß der reife, nahezu 50jährige Reinkens mit jugendlich unverhohlener Naivität sich in den ausgehenden 60er Jahren auf die Seite staatlicher Stellen schlägt oder kritiklos den Standpunkt der schärfsten Kritiker des römischen Hofes übernimmt.

Läßt sich diese innere Entwicklung aus den Briefen belegen? Eigentlich nicht so klar, wie das bei einem so ausführlichen Epistolar zu erwarten wäre. Ein mehrmonatiger Studienaufenthalt in Rom 1867/68 hinterläßt aufs Ganze gesehen keine niederschmetternd negativen Eindrücke. Was allerdings immer stärker hervortritt, ist die Abneigung gegenüber den Jesuiten. Sie nimmt zur Konzilszeit geradezu pathologische Züge an. Hohenlohe und Theiner haben ihn in dieser Richtung bestärkt; damit ist aber das irrationale Moment dieser Jesuitenphobie noch nicht geklärt. Der Bruder Wilhelm teilte diese pauschale Abneigung

[1] Vgl. Paul Wenzel: Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons. Essen 1965.

[2] Vgl. hierzu Conzemius: Joseph Reinkens (1821–1896). In: Rheinische Lebensbilder, IV, Düsseldorf 1970, S. 209–233, bes. S. 217.

keineswegs, er lud die Väter der Gesellschaft trotz der Vorstellungen von Joseph für die Fastenpredigten in seiner Pfarrei ein.

Die Briefe belegen deutlich – und das ist wohl einer der wichtigsten Erträge der Publikation – den Gewissenskonflikt, in dem Joseph und seine Freunde sich zur Zeit des 1. Vat. befanden. „Elvenich sagte neulich: Ich kann die Kommunion empfangen, wenn die Infallibilisten mir die Absolution verweigern; aber ich würde mit ihrer Absolution zurückbeben vor dem Tisch des Herrn, wenn ich erklärt hätte, daß ich die Dekrete vom 18. Juli annnehme" (Brief Nr. 888 v. 11. Dez. 1870). Zwei Jahre später schrieb Joseph dem Bruder nach einer Krankheit: „Da dachte ich, die Krankheit könne einen schlimmen Ausgang nehmen, und ich stellte mir lebhaft vor, daß ich vor Gott erscheine. Und ich mußte mir sagen, ich habe in dem ganzen Kampfe nichts zurückzunehmen, scheidend aus dieser Welt möchte ich nur noch einmal alles, was ich geschrieben und gesprochen, bezeugen und bekräftigen; ... Darauf sah ich mit großer Ruhe allem entgegen" (Brief Nr. 916 vom 30. Jan. 1872).

Als Joseph dies schrieb, hatte er sich bereits eifrig für die altkatholische Sache eingesetzt; im Mai 1872 wurde er exkommuniziert. Daß der keineswegs Hierarchie-unkritische Bruder Wilhelm auf den Bruder mäßigend einzuwirken versuchte, liegt auf der Hand. Den Bruder ins altkatholische Lager hinüberzubringen – es wurde befürchtet, Wilhelm würde in diesem Fall die halbe Stadt Bonn nach sich ziehen –, gelang Joseph freilich nicht, genau so wenig, wie Wilhelm später den Bruder mit Rom auszusöhnen vermochte. Der Briefverkehr in den Jahren nach 1872 – Joseph nahm 1874 als „Katholischer Bischof der Altkatholiken des Deutschen Reiches" Wohnsitz in Bonn – beschränkte sich auf den Austausch von Namenstagswünschen.

H. Bacht hat die Briefe, soweit sie sich auf die dramatische Zuspitzung während des Vatikanischen Konzils beziehen, in einem ausführlichen Aufsatz in den Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein ausgewertet.[3] Im Vorwort zur Edition erklärt Bacht, die vollumfängliche Veröffentlichung sei gerechtfertigt „um der Wichtigkeit der Sache willen und um von vornherein alle Anlässe zum Verdacht auf eine manipulierte Edition auszuschließen" (V').

Dieser Vorwurf mag zu bedenken sein, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß Jesuiten mancherorts so oder so jedem Verdacht ausgesetzt bleiben: wenn sie nicht manipulieren, werden sie verdächtigt, sich manipulieren zu lassen! Hingegen kann man über die Bedeutung des Briefwechsels mit guten Gründen anderer Meinung sein. Briefpublikationen von Klerikern für diesen Zeitraum sind rar. Allerdings zeichnet der geistige Horizont des Briefschreibers sich nicht gerade durch eine besondere Weite aus; er ist sehr deutsch und recht eng. Die ungetrübten Beziehungen zum Bruder, zur Familie und zum ganzen rheinischen Bekanntenkreis sind menschlich sympathisch. In diesem Rahmen war das Risiko des zölibatären Lebens gemildert, ja wurden geradezu idelale Voraussetzungen dafür geschaffen. Aber eine repräsentative Auslese hätte diese Tatsache genügend beleuchtet. Dennoch: Auch wenn man dem Bearbeiter J. Sieben mitunter ein besseres Objekt gewünscht hätte, um seine hervorragenden editorischen Fähigkeiten zu erproben, so wird man dieser Edition mit ihrer sorgsamen Aufschlüsselung von Personen, Ereignissen und publizistischen Erzeugnissen die Anerkennung nicht versagen. Der Anmerkungsapparat und das Register – wozu nicht nur ein Personenregister, sondern auch ein Sachverzeichnis gehören – werden historisch Interessierten an dieser Periode gute Dienste leisten. Der Hrsg. hat dafür optiert, im allgemeinen keine Quelle für die erwähnten Personen anzugeben. Das ist eine durchaus legitime Entscheidung, da anzunehmen ist, daß eine solche Person aus greifbaren Nachschlagewerken identifiziert werden kann. Allerdings hätte der Rez. es vorgezogen, daß gerade bei solchen Personen, die in den gängigen Nachschlagewerken nicht erwähnt werden, eine Quelle genannt werde. Bei der Fülle der Namen war es nicht immer möglich, alle vorkommenden, z. T. geschichtlich nicht agierenden Personen zu identifizieren. Hier einige Hinweise auf Abschreibfehler bzw. Ergänzungen:

S. 312 Anm. 213: Jahr der Priesterweihe vergessen; S. 481: die Mutter des Kardinals Schwarzenberg war eine Prinzessin Pauline Arenberg, nicht Arnsberg; S. 436/7: gerne hätte man etwas über den Inhalt der Rezensionen des Clemens v. Alexandrien von J. Reinkens in den hier zitierten Zeitschriften gewünscht; S. 615 Anm. 95: es handelt sich wohl um eine Gräfin Seherr-Thoss, nicht Scherr-Thoss; S. 1530: Joseph Spithöfer (1813–92), der deutsche Buchhändler in Rom, seit 1850 Camerlengo der Erzbruderschaft des Campo Santo vgl. jetzt E. Gatz: Anton de Waal (1837–1917) und der Campo Santo Teutonico, in: RQ S. 38, 1980, 14ff. und Reg.; S. 1531, Anm. 120 Edward Bouverie Pusey ist sicher gemeint, über den es Angaben in jedem größeren theologischen Nachschlagewerk gibt; über Angelo Vincenzo Modena (1796–1870), Sekretär der Indexkongregation, stimmen die Angaben von Hurter nicht, vgl. H. H. Schwedt: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, in: RQ S. 37, 1980; S. 1564: der Kapuziner, Vikar von St. Pietro, ist der Apostolische Prediger Luigi Puecher-Passavalli, den Hohenlohe zum Bischof weihte und für den er am 2. Juni 1868 ein Diner gab, über das auch Schlözer berichtet (vgl. Christoph Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates 1846–1878. Päpste und Papsttum, Bd 13/I, S. 324ff); S. 1699, Anm. 77: über den von mir im Band 3, S. 469 des Acton-Döllinger-Briefwechsels identifizierten Heinrich von Liaño, den Sohn eines zunächst zum reformierten Glauben übergetretenen spanischen Karmeliten (1828 wieder katholisch geworden) vgl. F. Boll: Briefe von Friedrich August Wolf, Heinrich Luden und Friedrich Jacobs an Alvar Augustin de Liagno. In: Blätter für das Gymnasialschulwesen hrsg. vom Bayerischen Gymnasiallehrerverein 31 (1895) S. 1–16.

Luzern Victor Conzemius

[3] H. Bacht: Das Konzil war ihr Schicksal. Die Brüder Reinkens und das Erste Vatikanische Konzil. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, insbesondere das alte Erzbistum Köln 183 (1980), S. 102–200.

Seckler, Max: **Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche.** Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 222 S. kart. DM 29.80

„Der Weg zwischen den Extremen" – man könnte dies als das Motto ansehen, dem S. folgt. Er will nicht auf modischen Wegen gehen, sondern sich energisch den Weg zwischen den Extremen bahnen. So kämpft er einerseits für eine wirklich eigenständige Theologie und somit gegen das Mißtrauen gegenüber der wissenschaftlichen Selbstreflexion, sei es aus einem Frömmigkeitsbedürfnis, sei es aus einem verständlichen Autoritätsinteresse des kirchlichen Amtes heraus, andererseits für die kirchlichen und glaubensmäßigen Bindungen der Theologie an die Kommunikationsgemeinschaft des Glaubens, die Kirche, und damit in dem Versuch der Unterscheidung zwischen Christentum und Kirche gegen eine Theologie außerhalb der Kirche, gegen eine transkonfessionelle (ökumenische) Theologie. „Diese beiden Extreme bestimmen heute das Bild und ringen um die Vorherrschaft. Die Theologie ist von der verführerischen und bedrohlichen Übermacht dieser Alternativen wie geblendet. Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit, Institution und Wahrheit, Autorität und Freiheit erscheinen als Alternativen, zwischen denen zu wählen ist." (10) Man kann für diese „vertiefte Besinnung auf den Ort, die Funktion und die Eigenart der Theologie in der Kirche" (10) und für das Plädoyer zugunsten struktureller Kirchlichkeit der Theologie nur dankbar sein. Bei diesem Sammelband handelt es sich samt und sonders um bereits erschienene Aufsätze, die aus unterschiedlichem Anlaß entstanden sind. In dieser Zusammenstellung jedoch bilden sie durchaus ein Ganzes; zumindest hat die Zusammenstellung im Sammelband zu einem gelungenen Ganzen geführt. Die Zwischenüberschriften, unter die jeweils zwei oder drei Aufsätze zu stehen kommen, zeigen es an. Theologie wird hier vorgestellt: 1. im Haus der Wissenschaften, 2. als kirchliche Wissenschaft, 3. im Lebensfeld der Kirche, 4. im Gang der Geschichte, 5. als lebendiges Programm. Was sie allesamt verbindet, ist keineswegs nur die Thematik, die mit dem Wort „Spannungsfeld" angezeigt ist, sondern durchaus auch die S. eigentümliche Sprachgestalt. Er spricht eine Sprache, die trotz der schwierigen Sachverhalte präzise und verständlich ist. Diese Präzisionssprache zeichnet gleichermaßen alle Beiträge des Bdes aus. M. E. qualifiziert dies alles zusammen: der entschiedene Weg zwischen Extremen gegen alle modischen Tendenzen, die genaue Kenntnis der Theologiegeschichte und der gegenwärtigen Probleme, der sprachlich genaue und nicht verkomplizierte Umgang mit den schwierigsten Fragestellungen, Seckler zum momentan besten deutschen Fundamentaltheologen. Zumal die Tatsache, daß er dazu imstande ist, schwierige Sachverhalte in eine schlichte und dennoch genaue Sprachform ohne jedwede gekünstelte Hochgestochenheit zu bringen, macht seine souveräne Beherrschung der schwierigsten Probleme deutlich. Im folgenden kann es nicht darum gehen, jedem der vorliegenden Aufsätze im einzelnen nachzugehen; es empfiehlt sich, dem Gesamtentwurf zu folgen: der Theologie in den verschiedenen Problemfeldern.

1. Der erste Teil stellt so etwas wie eine Positionsbestimmung der Theologie dar. Inwiefern ist die Theologie Wissenschaft unter Wissenschaften? Es wäre jedenfalls nicht das „Ei des Kolumbus", verschiedene Wahrheitsbegriffe zu konstruieren und somit ein kaltes Schisma der verschiedenen Wissenschaften herbeizuführen. Das würde die Theologie nur isolieren. Im Gegenzug dazu darf man auch aus kirchlicher Sicht heraus der Theologie die Wissenschaftlichkeit nicht rauben wollen. In diesem Herüber und Hinüber vermag S. die Theologie richtig zu „orten" und zu „definieren". Er ist in der Konsequenz der gelungenen Grenzziehung imstande, vermittels der Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Begründungszusammenhang zu sagen, was den Wissenschaftscharakter der Theologie ausmacht: die „kohärente Artikulation dessen,

was in der Erschließungssituation des Glaubens sich zeigt" (22). Der Wissenschaftscharakter liegt also nicht in der Erdenklichkeit der Objekte, sondern in der rationalen Objektivierung, wobei – wie S. dartut – die Weiterführung vom Deskriptiven zum Evokativen und Performativen hin für die Theologie wegen ihrer handlungsorientierten Ausrichtung unabdingbar ist.

Gelungen ist in diesem Zusammenhang auch der Versuch einer notwendigen Abgrenzung der Theologie gegenüber der Religionsphilosophie und der Religionswissenschaft. Entgegen dem Interpretationsmodell eines Dreistadiengesetzes (erst die theologische, sodann die religionsphilosophische und letztendlich die religionswissenschaftliche Phase in einem fortschreitenden Prozeß) kristallisiert S. auch hier wieder in aller Deutlichkeit die eigenständige Position der Theologie heraus, die als Wissenschaft durchaus den drei bekannten und notwendigen Bedingungen der Wissenschaftlichkeit folgt. Eindringlich hebt der Vf. hier hervor, „daß Theologie dort entsteht, wo Glaube und Wissenschaft miteinander zu tun haben und einander so begegnen, daß beide am Leben bleiben" (31). Als die entscheidenden (fünf) Konstitutivelemente der Theologie sind deshalb festzuhalten: 1. das „Objekt" – signalisiert durch das Wort „Gott", 2. der theologische Diskurs nach den wissenschaftlichen Bedingungen der jeweiligen Zeit, 3. die normative Informationsquelle: die biblische Offenbarung, 4. die der Theologie eigene „Subjektivität": der Glaube, 5. der gesellschaftliche Kontext: die Kirche als Glaubensgemeinschaft. Die daraus resultierenden Umschreibungen dessen, was Theologie zu sein hat, überzeugen allesamt. Ausgewählt sei hier als Paradigma jene, die den kirchlichen Ort dieser Wissenschaft besonders betont: „Theologie ist der rationale Verständigungsprozeß einer Kommunikationsgemeinschaft, die sich als Glaubensgemeinschaft versteht, über das, was in dieser Gemeinschaft von gegebenen und rezipierten Voraussetzungen her alle unbedingt angeht." (31)

So ärgerlich dies für manchen sein mag – es hebt sich damit die Theologie von der Religionsphilosophie in einem entscheidenden Punkte ab. Der Religionsphilosoph ist im Gegensatz zum Theologen, der in seinem Denken und Vorgehen seiner Glaubensgemeinschaft zugeordnet bleibt, lediglich seiner eigenen Wertwelt, seinem Urteil und seinem Vernunftinteresse verpflichtet. D. h. Theologie müßte zwangsläufig zur Religionsphilosophie werden, würde ein Theologe im Verzicht auf die Verantwortlichkeit gegenüber der Glaubensgemeinschaft seine Wissenschaft als Privatunternehmen betreiben. Ähnlich verhält es sich mit der vorwiegend deskriptiv arbeitenden Religionswissenschaft, die sich oftmals wie eine empirische und damit „emanzipierte" Wissenschaft gebärdet. Dabei plädiert S. keineswegs für den Verzicht auf diese Wissenschaft; im Gegenteil: er weiß ihren Wahrheitsdienst zu würdigen, indem er auf die vielen religionsgeschichtlichen, religionsvergleichenden, religionsphänomenologischen, religionspsychologischen und religionssoziologischen Untersuchungen und Resultate verweist. Nicht der Verzicht auf eine der drei Disziplinen, sondern die Partnerschaft von Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft ist das Gebot der Stunde.

2. Besonders reizvoll stellt sich der zweite Problemkreis „ Die Kirchlichkeit der Theologie" dar. Da an dieser Stelle nicht alle Gedanken S.s skizziert werden können, seien einige besonders brisante, aber auch weiterführende hervorgehoben: einmal die sehr zentrale Problematik der verschiedenen theologischen Fakultäten an den Universitäten, wodurch so etwas wie eine Einheit der Theologie unmöglich geworden ist. Vielmehr zeitigt sich die Theologie in viele Theologien aus, stellt sich in gegensätzlichen Richtungen und Schulen dar. Es entsteht damit die Frage, ob die Theologie in ihrer konfessionellen Funktionalität überhaupt noch der christlichen Wahrheit dienen kann. S. bietet in dieser Aporie die „Tübinger Lösung" an: d. h. er bringt die Verschiedenheit der Fakultäten mit der Problematik der Schulbildung in der Geschichte überhaupt in Verbindung und erhofft sich so eine Lösung in der gegenwärtigen konfessionellen und ökumenischen Situation. Weil die Pluralität von Systemen und Schulen durchaus legitim sein kann, Spaltungen und Trennungen der Kirche oftmals nur durch nichttheologische Ursachen und Motive zustande kamen, sieht S. für die Zukunft, zwar nicht auf der Basis der „unum", wohl aber auf der der „koinonia", also eines vertieften Einheitsverständnisses, eine große ökumenische Möglichkeit auf sich zukommen. Für die Theologien hätte dies die Konsequenz: Was nun nicht mehr „draußen" ist, kann „drinnen" Schule sein. Folgende Beobachtung führte zu diesem Vorschlag: eine in den Konfessionen geübte Uniformität nach „innen" führt nach „außen" hin zwangsläufig zum Gegenteil. Nach S.s Vorschlag muß etwas dagegen geschehen, daß eine mit den Mitteln der äußeren Durchsetzung ermöglichte Uniformität sich nach außen hin in Gegensätzen Luft macht und so auch die Konfessionen erhält. Danach kann es nur das Gebot der Stunde sein, daß die Konfessionen selbst als theologische Schulen fungieren, daß sie in ihrer Gegensätzlichkeit produktiv werden, den Gegensatz als Wohltat erfahren, um auf diese Weise zu sich selber zu finden, wenn auch nicht im Sinne einer verwaltbaren Komplementarität, sondern im Sinne einer tiefer begriffenen „Einheit".

Für S. steht zum andern die prinzipielle Kirchlichkeit der Theologie nicht in Frage. Es läßt sich ja eine autonome Wissenschaftlichkeit nicht dadurch erreichen, daß man die Glaubensvoraussetzungen und den grundsätzlichen Kirchenbezug der Theologie negiert. Jedoch besteht die Problematik bis dato darin, daß die Frage der „Kirchlichkeit" selbst mit erheblichen Unklarheiten behaftet ist. Ist „Kirchlichkeit" deckungsgleich mit einer Art „Korpsgeist"? Jedenfalls ist es mit dieser unbestrittenen „Kirchlichkeit" der Theologie nicht zum besten bestellt. Die amtlichen Verkünder der Kirche sind gegenüber ihren Ergebnissen und Forschungsresultaten (z. B. in der Exegese) relativ desinteressiert. In vieler Hinsicht ist diese Kirchlichkeit der Theologie zu eng ausgelegt. Das Konzept war so, daß sich die Theologie bislang nicht selber definieren konnte, daß sie also nicht selber ihr „Objekt", ihre eigene „Sinnfunktion", ihre Methoden und ihr Engagement konstruktiv und kritisch entwerfen konnte. Nur „ex delegatione" konnte und durfte der Theologe seine Wissenschaft betreiben. Ist jedoch die Theologie Hilfsorgan und Instrument des kirchlichen Lehramtes, dann kann sie nicht mehr einen eigenständigen Titel als Glaubenswissenschaft führen. Allein der Papst und die Bischöfe sind dann die eigentlichen „doctores seu magistri" in der Kirche, andere Lehrer kann es iure divino in der Kirche nicht geben. Lehrt man dennoch, kann dies folglich nicht geschehen auf den Titel der theologischen Wissenschaft hin, sondern allein als Delegierter des einzig legitimen Lehramtes. Bei einem solchen Verzicht auf den Rechtstitel der theologischen Wisenschaft ist es begreiflich, weshalb die kirchliche Autorität, ihre Überwachung und Lenkung eine so große Rolle spielen, ja spielen müssen. Die Stellung des Theologen ist danach sehr ambivalent: er wird zwischen Vernunft und Autorität hin- und hergerissen. Auf der einen Seite hat er infolge der Delegation eigentlich ein Kirchenamt inne, auf der anderen Seite aber soll er seine Tätigkeit mit Hilfe der Vernunft und mit der rationalen, wissenschaftlichen Methode durchführen. Der Vf. fordert andere Modelle. In der Tat hat das Ineinander, Miteinander und Füreinander von Verkündigung, Forschung und Lehre anders auszusehen. Dabei gilt nach wie vor: „Nicht um Ungebundenheit oder Bindungslosigkeit geht es, sondern gerade um jene Bindung des Glaubens an das Denken und an die wissenschaftliche Methode, zu denen die Theologie sich bekennen muß, will sie nicht als ideologisch manipulierter Funktionär erscheinen." (84) Inzwischen scheint sich eine Überwindung des Delegationsmodells anzubahnen. Es sieht in der Tat so aus, als ob es durch eine Art „Kooperationsmodell" ersetzt werden soll. Zumindest haben die Reden von Papst Johannes Paul II. in der Bundesrepublik Deutschland deutlich einen solchen Eindruck hinterlassen. Bei allem Bemühen um Kontinuität sind die Neuansätze dafür unverkennbar. D. h. der Papst anerkennt die Autonomie der Theologie und respektiert ihre Methoden, er fordert sogar zu Neuformulierungen heraus. Letztere will er als Angebot an die Kirche verstanden wissen. Hier deutet sich so etwas wie ein Kooperationsmodell an, wobei die Funktion des kirchlichen Lehramtes in erster Linie eine Schutzfunktion für die Wahrheit des Glaubens ist.

3. Der dritte Komplex, der von der Theologie im „Lebensfeld der Kirche" handelt, enthält zwei sehr wichtige und hilfreiche Impulse für das ökumenische Ringen unserer Tage. S. drängt darauf, daß der Einheitsbegriff selbst grundsätzlich neu überdacht werde, bevor man an die Verwirklichung der sichtbaren Einheit herangeht. So kann es nicht angehen, daß ein „monolithisches Einheitsbild" das ökumenische Ringen beherrscht, ein Denken also, welches keine Gegensätze zuläßt. Das Wort „Einheit" hängt eng zusammen mit der Zahl „eins" und legt infolgedessen ein arithmetisches Verständnis der Einheit nahe, welches die „Zweiheit" bereits als „Entzweiung" mißverstehen könnte. Ökumenisches Denken sollte von einem solchen Einheitsideal grundsätzlich lassen. Dahinter steht zweifelsohne das Einheitsmodell der „totalen Institution": alle haben dasselbe zu denken und zu tun. Wenn die Ökumene ernsthaft in der Verwirklichung der sichtbaren Einheit weiterkommen will, muß also dem quantifizierenden Einheitsdenken der Abschied gegeben werden: weg von der Einzahl, der Einförmigkeit, der Eintönigkeit, der Einerleiheit! Einheit wäre dann neu zu begreifen als eine Grundkraft, „die die Vielen zusammenführt und zusammenhält über die Gegensätz hinweg, ja die gerade die Gegensätze miteinander verbindet. Das gute alte Wort dafür lautet: Gemeinschaft. Gemeinschaft ist die Weise, in welche Personen über alle möglichen sachlichen Gegensätze hinweg im Dienst an der einen gemeinsamen Aufgabe sich zusammengehörig wissen" (97). Dies schließt eine klare Einheitsbasis keineswegs aus; es bedeutet für die Kirche das Bekenntnis zum einen Herrn und zur Sache des Evangeliums. Gefährlich wird es indes, wenn „das Einheitskriterium immer weiter nach außen, in die Peripherie wandert ... in die Details, so daß immer schon an der Peripherie die Stolperdrähte der Einheit gespannt werden" (98).

Nicht zuletzt ist auch die Frage des Kompromisses von großer Bedeutung für den ökumenischen Dialog. Gemeint ist nicht nur der Sach- und Formelkompromiß, sondern vor allem auch der „Kompromiß des unvermittelten kontradiktorischen Pluralismus", der beinhaltet: Die Parteien setzen wohl, jede auf ihre Weise, auf die ‚zukünftige Entfaltung und Entwicklung'" (109), was ihre jetzt noch nicht zu vereinbarenden Glaubenssätze angeht.

4. Für die „Theologie im Gang der Geschichte" ist ein geklärtes und gefülltes Verständnis dessen, was „Tradition" ausmacht, sehr wichtig. Bei S. trifft man auf ein sehr klares theologisches Traditionsverständnis, ja auf eine „vernünftige Freiheit für die Sache der christlichen Überlieferung" (120). Respekt vor tabuisierten Traditionen ist ihm fremd. Im übrigen versucht der Vf. an den theologischen Sinn des Traditionsprinzips im Christentum auf zweifache Weise heranzukommen. Dadurch gelingt es ihm auch, alle Dimensionen in den Blick zu bekommen. Er versteht einmal die Tradition als „Tradition des Wortes" in der Kirche, infolgedessen die Kirche als „Überlieferungsträger des Wortes" und die Tradition selbst als „weitergehendes Wortgeschehen", und zum andern als „Tradition des Lebens", wodurch die Kirche als Träger einer bstimmten Lebensbewegung und die Tradition selbst als Prozeß der Lebensübermittlung zur Darstellung kommt. Damit wird auch klar: „In der christlichen Tradition geht es ... zutiefst um ein Christsein, das ganz elementar als Mensch-Werdung zu verstehen ist: als Werden des neuen Menschen aus dem Wort des Lebens." (125) Das ist ein Fundament, von dem S. sowohl das Negative und Ambivalente als auch das Positive in der Geschichte angehen kann. So vermag er (um nur ein Beispiel aufzugreifen) entgegen dem Zeittrend die Ambivalenz des Fortschrittdenkens offenzulegen. Aus diesem Grunde plädiert er nicht für den Fortschrittsgedanken im Bereiche der Dogmatik, sondern für „Erneuerung". Und der heutigen Theologie als einer „Theologie im Wandel" legt er nahe, das Fortschritts- bzw. das Entwicklungsdenken zu überdenken. „Allein der Begriff der Geschichte scheint dem geschichtlichen Dasein der Glaubenden, die eine ursprüngliche Botschaft unter stets neuen Bedingungen zu realisieren trachten,

angemessen zu sein, auch und gerade im Blick auf das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, Evangelium und Kirche, Schrift und Tradition, Dogma und Wort Gottes. Dafür könnte die Unterscheidung Heideggers zwischen Selbigkeit und Gleichheit von Nutzen sein, die besagt, ein historischer Inhalt könne in seiner Wirkungsgeschichte zwar „derselbe, aber nicht der gleiche bleiben" (145f).

Wie sehr der Vf. mit der Geschichte des Glaubens und der Theologie vertraut ist, zeigt vor allem der Beitrag „vom Geist und von der Funktion der Theologie im Mittelalter", der den Blick hinlenkt auf die Theologen des Mittelalters, die sich „als Baumeister des Denkens und Architekten des Glaubens, ja als Konstrukteure der geschichtlichen Wirklichkeit verstanden" (160).

5. Vor allem aber der 5. Abschnitt, der die „Theologie als lebendiges Programm" zum Thema hat, vermag etwas von der großen Faszination der Entwürfe der Theologiegeschichte zu vermitteln. S. läßt einen förmlich den „Geist der Katholizität" in der Theologie des Thomas von Aquin spüren und zeigt an der Grundfigur J. S. Drey auf, wie gerade in Umbruchzeiten originäre wissenschaftstheoretische Leistungen in der Theologie möglich wurden, die auch für unsere Tage noch Modellcharakter besitzen. Hier wird vor allem auch das Ziel der wissenschaftlichen Theologie deutlich: „den ganzen Glauben als ein sinnvolles Ganzes zu begreifen". Diesen Punkt gilt es zu unterstreichen: „Wissenschaftlich ist eine solche Theologie dann, wenn sie ihre Aussagen hinreichend begründen kann durch innere Stimmigkeit der Zuordnung. Innere Stimmigkeit ist dort gegeben, wo eine zwingende Architektur vorliegt, die sich von einer Zentralidee ableiten lassen können muß" (194). Auf diese Arbeit der Vernunft kann die Kirche gar nicht verzichten. Und wenn auch die Religion sich zur Theologie verhält wie das Leben zum Begriff, so entsteht Theologie dennoch „zwangsläufig, weil alles Leben nach Begreifen drängt" (197).

In all seinen Beiträgen des Sammelbandes spürt man, wie sehr auch S. selbst der „Eigenart der Tübinger Schule im Geiste Dreys" treu geblieben ist. Auch er weiß sich im Schnittpunkt der „Kräftefelder des Glaubens, des Denkens und des Lebens". Seine eigene Theologie ist „durch das Miteinander und Ineinander von Kirchlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Lebendigkeit geprägt". Er will seinen Beruf nicht als Glaubenswissenschaftler im „Niemandsland" betreiben, sondern – wie die Tübinger vor ihm –, „an dem Ort, wo die Kräfte lebensvoll, wenn auch spannungsvoll, begegnen" (198). Dem kann man nur von ganzem Herzen beipflichten und wünschen, daß gerade dieses Buch in viele Hände (vor allem der Theologie-Studierenden) gelangt. Die Beschäftigung mit den einzelnen Beiträgen des Sammelbandes kann dem zur nützlichen Lektüre werden, der sich seines eigenen theologischen Standpunktes klar werden will. Es gibt im übrigen selten Werke, die auf so geringem Raum so viel Klarheit vermitteln und solch gelungene Positionsbestimmungen anbieten.

München Heinrich Döring

Glöckner, Richard: **Biblischer Glaube ohne Wunder?** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1979). S. 132 (Sammlung Horizonte N.F. 14); kart. DM 14.–

In dem um religionspädagogische Vermittlung der ntl Wunderproblematik bemühten Bändchen versucht der Vf., der als Schüler von H. Zimmermann, Bonn, mit einer Arbeit über das Lk-Ev. hervorgetreten ist, Zugänge zum ntl Sprechen über die Wunder Jesu aufzuzeigen. In 5 Kap. wird die Fragestellung abgehandelt. Einsetzend und für die Arbeit bestimmend bleibt die Skizze der weltanschaulichen Position des hl. Augustinus. Er hat die Welt als fortdauernde Schöpfung Gottes gedeutet. So läßt sich bei ihm die Faktizität eines Wunders nicht von der Zeichenhaftigkeit trennen (21). Hingegen habe der Begründer der modernen Wunderkritik Baruch Spinoza die Welt als einen in sich geschlossenen Kausalzusammenhang zu interpretieren versucht. Wunder sind demnach Werke der Natur, die die menschliche Fassungskraft übersteigen. Eine solche Einschätzung des Wunders sei „Ausdruck einer radikalen Glaubenskrise" (25). Im 3. Kap. wird die Ansicht vertreten, daß die Faktizität der meisten Wunder Jesu nicht in Zweifel zu ziehen ist, da ihre Berichte auf einen historischen Kern zurückgeführt werden könnten. Dabei werden die gesicherten Ergebnisse der formgeschichtlichen Analyse der ntl Wundertradition von O. Weinreich über R. Bultmann bis zu G. Theißen nur unzureichend gewürdigt. Die religionsgeschichtlichen Parallelerzählungen zu ntl Wundergeschichten mache aus der Sicht des Vf.s nur noch einmal mehr bewußt, daß die Taten Jesu wie seine Person geschichtlich unableitbar und deshalb mit jenen anderen antiken Wundertätern schwerlich vergleichbar seien. Im vorletzten Kap. begründet der Vf. seine These, daß die Wunderzeichen Jesu nicht nur im Glauben an ihn angenommen und recht verstanden werden können, sondern daß das Wunder selbst dem Glauben häufig auch vorausgeht und ihn begründen kann. Seine Argumentation kann aber die ntl Kritik an einem aus Wundern abgeleiteten Glauben (vgl. Joh 4,48; Lk 4,23ff und die mk. Wundergeheimnistheorie z. B.) nicht entkräften. Das 5. und letzte Kap. widmet der Vf. der Einzelinterpretation ntl Wundergeschichten und mit ihnen in Beziehung stehender Texte (Mt 3,13–17; Mk 8,27–38; Mk 6,32–44 ; Lk 13,10–17). Besonders die letzte Auslegung macht das Anliegen des Vf.s überdeutlich, an der weltanschaulichen Position des hl. Augustinus in der Wunderfrage festzuhalten und auf diese Weise die Historizität der meisten Wunder Jesu nicht von einer theologisch-christologischen Interpretation abkoppeln zu lassen.

Sollte einem Leser an dem Stand der apologetischen Auseinandersetzung mit den Wundern Jesu gelegen sein, so sei ihm dieser Band empfohlen; wenn nicht, sollte er den von A. Suhl hrsg. Aufsatzband, Der Wunderbegriff im Neuen Testament, Darmstadt 1980, zur Hand nehmen.

Duisburg Ulrich Busse

Wenisch, Bernhard: **Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders.** – Salzburg: St. Peter 1981. 273 S.

Man braucht nicht lange in dem Buch herumzublättern, um festzustellen, daß sich hier ein Autor zu Wort meldet, der so ziemlich gegen die gesamte derzeitige „opinio communis" der Theologen anschwimmt. Es wäre aber schade, wenn daraufhin das Werk ungelesen beiseite gelegt würde. Wenisch, ein entschiedener „Selbstdenker", geht die schwierige Problematik der Wunder nämlich nicht nur umfassend an. Trotz des weiten Schlachtfeldes, auf dem er so manchen hart attackierten Fachkollegen zurückläßt, wird man ihm auch nicht leicht Oberflächlichkeit im Urteil vorwerfen können – wer gibt sich wie er z. B. die Mühe, die beiden Auflagen von K. Rahners „Hörer des Wortes" oder von A. Langs „Fundamentaltheologie" miteinander zu vergleichen?

Im einleitenden § 1 wird die Problemstellung angerissen: Wie die moderne Naturwissenschaft geht auch die kritische Historie von einem innerweltlich geschlossenen Erfahrungszusammenhang aus. Hat in diesem Kontext das Wunder als ein einzigartiges, von Gott unmittelbar hervorgerufenes Ereignis überhaupt eine Chance? Um nicht von vornherein sachinadäquat zu argumentieren, muß das theologische Fragen nach dem Wunder allein von dem ausgehen, was als Wunder im kirchlichen Leben erfahren wird; es darf sich nicht die Prämissen eines modernen immanentistischen Weltbildes von vornherein vorgeben lassen.

Konsequenterweise werden im 1. Teil der Arbeit zunächst eingehend die metaphysischen und erkenntnistheoretischen „Voraussetzungen für eine Theologie des Wunders" diskutiert, insbesondere in Auseinandersetzung mit K. Rahner als hervorragendem Vertreter der transzendentalen Methode, aber auch mit den Begriffen von Offenbarung, wie sie sich bei F. Schillebeeckx und H. Küng finden.

Im 2. Teil („Wunder in der Geschichte des christlichen Glaubens") wird demgegenüber relativ knapp zuerst das biblische Zeugnis über die Wunder und deren heutige exegetische Behandlung besprochen. Aus der weiteren Theologiegeschichte kommen sodann Augustinus, Thomas von Aquin, die „systematische Apologetik" (namentlich A. Lang und A. Kolping), als „andere Stimmen in der katholischen Tradition" B. Pascal, M. Blondel, P. Rousselot, K. Rahner, schließlich als „offizielle Lehre der Kirche" das 1. und 2. Vat. zu Wort.

Der 3. Teil ist der „systematische(n) Betrachtung des Wunders" gewidmet. Als Ausgangspunkt für das Verstehen von Wundern umreißt W. phänomenologisch das interpersonale Ausdrucksgeschehen. Schon im Blick auf die Wunder Jesu wurden als wesentliche Kategorien a) das soteriologisch-eschatologische, b) das theophane Moment, c) die kausale Transzendenz herausgestellt. Systematisch werden nun zunächst die beiden ersten Momente in ihrem wechselseitigen Bezug zueinander und abschließend die Probleme hinsichtlich der göttlichen Verursachung der Wunder erörtert, wobei im Hinblick auf die Frage nach einer definitiven Erkennbarkeit göttlicher Verursachung die Parapsychologie einen großen Stellenwert erhält.

W. überzeugt mich am meisten, wo er in Auseinandersetzung mit der Zuordnung von „transzendentaler" und „kategorialer Offenbarung" bei K. Rahner (79–94. Vgl. die entsprechende Kritik am Wunderbegriff M. Blondels und P. Rousselots, 161–164) die Notwendigkeit einer auch objektiv manifesten (nicht nur subjektiv vollzogenen) Offenbarkeit göttlichen Heilshandelns heraushebt, die das, was allgemein geschichtlich erfahrbar ist, grundsätzlich sprengt. In eigener Akzentuierung nimmt er hier den Grundgedanken auf, der fundamentaltheologisch das Werk H. U. von Balthasars von den meisten anderen zeitgenössischen Ansätzen unterscheidet. Trotz dieser Übereinstimmung im Prinzipiellen und der damit verbundenen partiellen Zustimmung zu mancher Kritik im Detail kann ich im übrigen der hier vertretenen Konzeption aber nur wenig folgen. Ergibt sich aus der richtigen Einsicht in die Schwächen der transzendentalen Position K. Rahners die Notwendigkeit eines nicht-transzendentalen Ansatzes in der Theologie (und Philosophie) überhaupt (vgl. 92f)? Ein „transzendentaler" und ein „dialogisch-geschichtlicher Ansatz" müssen nicht notwendig unvereinbar sein (vgl. 215 A 841). Mit der Fehleinschätzung dessen, worum es im transzendentalen Denken letztlich geht, hängt nicht nur ein unzureichendes Verstehen von Hermeneutik im allgemeinen zusammen (vgl. 70ff). Trotz der Betonung des notwendigen theo p h a -

nen Moments fällt W. gelegentlich auch in einen Begriff von Wunder als einem Geschehen rein an sich, ohne Bedenken des für uns zurück, etwa wenn er bereits die Auferstehung – nicht den Akt, in dem uns diese Offenbarung wird – Wunder nennt (vgl. z. B. 189, 242ff).

Der Mangel an Verständnis für die transzendentale bzw. hermeneutische Problematik macht sich vor allem bei dem Versuch bemerkbar, die ntl Vermittlung der Wunder Jesu auf die diesen zugrunde liegenden Fakten zu transzendieren. Der Kritik an in Einzelfällen zu weitgehenden formgeschichtlichen Konstruktionen von „Wunderschemata" wird man gern zustimmen. Nicht richtig ist aber die Behauptung, daß kritische Exegeten heute allgemein schon vom bloßen Vorliegen eines Schemas auf die Nicht-Historizität des berichteten Ereignisses schlössen (vgl. 119ff). Der in diesem Zusammenhang häufiger zitierte R. Pesch etwa unterzieht Wunderberichte, für die er einen historischen Kern annimmt, nicht weniger einer formgeschichtlichen Analyse als solche, wo er aufgrund der theologischen Intention der Wundergeschichte (z. B. des Motivs der christologischen Überbietung atl Aussagen bei der Schilderung von Seesturm und Seewandel) glaubt, daß es hier nicht um die Darstellung eines besonderen Eingreifens Gottes in den Naturverlauf gehe. Die Entscheidung über historische Authentizität mag dabei bisweilen von metaphysischen Vorurteilen mitbeeinflußt sein. Was aber ist auf der anderen Seite von dem methodischen Kurzschluß W.s zu halten, weil es (vom kirchlichen Glaubensbewußtsein her gesehen) feststehe, daß die Substanz der ntl Wundergeschichten auf wirklichem Geschehen basiert, spreche die Wahrscheinlichkeit für die Historizität jedes einzelnen im NT berichteten Wunders (vgl. 125)?

Schwerer wiegt, daß im Hinblick auf den historischen Kern der ntl Wunderberichte die redaktionelle Überarbeitung von Wundergeschichten durch die Evangelisten für W. wie fast allgemein bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus pauschal als „theologische Übermalung" fungiert[1]. Den jeweiligen Stellenwert der im NT berichteten Wunder beurteilt auch W. darum von einem vorgängigen Schema her – nicht einem literarischen zwar, aber einem systematischen Konzept von Wunder –, anstatt den hermeneutischen Leitfaden dafür aus der Theologie der Evangelisten zu gewinnen – etwa aus der Anweisung des Markus, den Offenbarungswert der Wunder von der letztgültigen Offenbarkeit der Gottessohnschaft Jesu angesichts seines Todesschreis, oder der Aufforderung des Johannes, die in den Zeichen aufstrahlende Doxa von der Vollendung der Herrlichkeitsoffenbarung am Kreuz her in den Blick zu nehmen.

In seiner systematischen Betrachtung des Wunders zieht W. es vor, von „Wundern der Gegenwart bzw. unmittelbaren Vergangenheit", insbesondere von Geschehnissen in Lourdes, auszugehen, weil sich dabei „die Probleme der historischen Rückfrage wie beim NT" nicht stellen (vgl. 194). Hier ist einmal offensichtlich das Problem des „Jüngers zweiter Hand" noch nicht in aller Schärfe erkannt. Sodann wird doch wohl übersehen, daß der Interpretationsrahmen für die Erfahrungen in Lourdes insgesamt weit weniger entmythologisiert ist als der theologische Rahmen, in dem die Evangelisten uns die Wunder Jesu vorlegen. Der Versuch, Wunder systematisch in Analogie zu (wohltuenden) „Geschenken der Liebe" zu begreifen (vgl. 186f, 215, 251 und 247 das über „glückliche Fügungen" Gesagte), entspricht auch eher dem Erwartungshorizont an Wallfahrtsorten als der Phänomenologie des NT, wo die Erfahrung der Wunder Jesu in der redaktionellen Darbietung der Evangelisten stets etwas von der Gefährlichkeit des Kreuzes (Markus, Johannes), des radikal treffenden Wortes (Matthäus) oder der Auslieferung an die Ausgestoßenen (Lukas) mit sich bringt. Im Unterschied zu der „ursprünglichen" Form, in der die Wunder Jesu vermutlich sprachlich dargeboten wurden, sind sie im kanonischen Kontext ihrer Verkündigung so sehr integraler Teil des Redens und Handelns Jesu, daß man sie kaum noch sachgerecht als „Geschenke" von der alles fordernden Selbstgabe des Herrn abheben kann.

Auch W. sieht die ordnende Mitte für alles Begreifen von Wundern zwar in der – mit dem Kreuz Jesu untrennbar verbundenen – Auferstehung (vgl. bes. 210). Entscheidend wird in diesem Zusammenhang aber die Frage, wie sich die Evidenz des Siegs Jesu über den Tod geschichtlich vermittelt.[2] Letztgültiges Medium für das eschatologische Offenbarwerden der Macht Gottes ist nach W. jedenfalls nicht das „Fleisch" Jesu, d. h. die zwischen Empfängnis und Tod eingespannte kenotische Existenz des Logos, wenn er das „Wunder im strengen Sinn" dort sucht, wo geschöpfliche Wirkkraft prinzipiell überschritten wird (vgl. bes. 228ff).

Interessant ist, daß W. Rahners Begriff einer (universalen) transzendentalen Offenbarung zwar zurückweist, selbst aber als Voraussetzung für die Erkenntnis eines wunderbaren Geschehens als gottgewirkt entschieden auf der Notwendigkeit eines besonderen, übernatürlichen Glaubenslichtes insistiert. Von hierher hat er einmal Mühe, die Lehre des 1. Vat. über die Erkennbarkeit von Wundern aufzunehmen (vgl. 167ff und die dort vorgenommene Abgrenzung gegenüber der Interpretation von H. J. Pottmeyer). Zum anderen verstrickt er sich in einen merkwürdig anmutenden Okkasionalismus göttlichen Wirkens im Innern des Adressaten von Offenbarung je parallel zum außen gesetzten Faktum. Als Vorstellungsmodell scheinen dabei allerdings letztlich Ereignisse zugrunde zu liegen, wo z. B. „der Glaube dessen, der mit der Fähigkeit paranormaler Heilung begabt ist, in dem, der durch ihn geheilt wird, eine unmittelbare Gotteserfahrung inspirier(t), die entweder die Heilung auslöst oder sie begleitet" (222). Dieses Modell, von einer christologisch zentrierten Pneumatologie her durchdacht, führt aber nicht notwendig zur Annahme eines Parallelismus zwischen objektivem und subjektivem Geschehen, sondern könnte konsistenter auf dem Boden der Theologie H. de Lubacs entwickelt werden, der W. im 1. Teil seines Buches gegenüber K. Rahner zumindest an einer Stelle den Vorzug zu geben scheint (vgl. 82f A 303).

So wenig mich die in diesem Buch vorgelegten Lösungsversuche zu überzeugen vermögen, scheint es mir doch wie kaum eine andere zeitgenössische Studie zur Wunderproblematik eine Vielzahl von oft übergangenen Fragen im gesamten Bereich der Fundamentaltheologie ans Licht zu heben, deren zureichende Beantwortung noch aussteht.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. 122ff, dazu meinen Beitrag: Die historische Rückfrage nach den Wundern Jesu, in: TrTZ 90 (1981) 41–58.

[2] Vgl. dazu H. Verweyen, Die Ostererscheinungen in fundamental-theologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981) 426–445.

Lotz, Johannes B.: **Was gibt das Christentum dem Menschen?** Grunderwartungen und Erfüllung. – Frankfurt am Main: Knecht (1979). 215 S., geb. DM 26.80

Angesichts der Pluralität heutiger Sinnentwürfe ist die Frage aktuell, was das Christentum an Antworten auf die Lebensfragen bereithält und ob es ein Entwurf unter vielen ist. Dabei soll im vorliegenden Werk sowohl für Christen selbst, aber auch für Andersdenkende aus dem Selbstverständnis des Menschen und des Christentums heraus eine Antwort versucht werden. Das Problem stellt sich auch angesichts des Anspruchs, den das Christentum erhebt, eine Antwort auf die entscheidenden Lebensfragen geben zu können. Der Vf. setzt sich dabei mit den verschiedenen Sinnentwürfen der Gegenwart auseinander und den vielfältigen Wegen, die heute eingeschlagen werden.

In einem ersten einführenden und zugleich grundlegenden Abschnitt „Der Mensch als Frage und Verlangen" (13–53) sucht der Vf. die Differenz zwischen dem Menschlichen und dem Christlichen und zugleich deren innere Zuordnung aufzuzeigen. Dabei setzt er bei den Erkenntnissen der Immanenzapologetik an, die den Menschen aus seiner inneren Grundverfaßtheit heraus zu deuten versucht. Die in den Tiefen des Menschen angelegten Grunderwartungen kann der Mensch nicht aus eigener Leistung heraus erfüllen, sondern er ist zutiefst ausgerichtet auf eine Vollendung, die er sich schenken lassen muß.. Damit will Vf. zeigen, daß das Christliche für den Menschen nicht etwas Fremdes ist, sondern die Vollendung darstellt, für die der Mensch eine Offenheit besitzt. Die folgenden Abschnitte suchen die Konkretisierung dieses Absatzes an verschiedenen Existenzvollzügen des Menschen aufzuzeigen.

Der Vf. zeigt zunächst, wie den Grunderfahrungen der Angst, der Einsamkeit, der Sinnsuche und der Enttäuschung eine tiefe Sehnsucht nach Erfüllung innewohnt (54–74). Dabei macht der Mensch die Erfahrung, daß er seine Vollendung nicht aus eigener Kraft zu bewerkstelligen vermag, sondern angewiesen ist auf den helfenden Gott, der ihm entgegenkommt, sich offenbart und schließlich in Christus als Mensch entgegentritt. Erst dadurch findet der Mensch seine eigene Vollendung. So ist der Mensch um seiner selbst willen auf das Christliche hingeordnet.

Im folgenden wird fortgeführt, daß der Mensch in seiner Not stets Ausschau nach einem Retter hält (75–98). Rettung kann nur von Christus kommen, der durch seine Gottverbundenheit die Kraft hat, den Menschen aus seiner Gesamtnot und so auch aus allen Einzelnöten zu befreien (89–97, bes. 95). Auch an dem Urverlangen des Menschen nach Wahrheit, das eine „archetypische Struktur" des Menschen darstellt (102), zeigt L. die „Hinordnung des Menschlichen auf das Christliche" auf (104.123). Der Mensch kann letztlich die Vollendung des rationalen Wissens nur im Glauben, einem „Verstehen ohne Begreifen" (116), finden. Endgültige Erfüllung finden sein Suchen im Schauen (119–121), das in Christus, in dem Menschliches und Göttliches in eins fallen, vorgebildet ist (122).

L. versucht die Hinordnung des Menschlichen auf das Christliche auch am Streben nach Kraft zu verdeutlichen (124–146). Denn bei all seinen Erfolgen in Wissenschaft und Technik erfährt der Mensch immer auch seine Ohnmacht. Hilfe kann ihm nur zuteil werden, wenn er seine äußere Kraftentfaltung durch eine innere Umwandlung in Schach zu halten lernt. Er bedarf einer göttlichen Kraft, die ihm allein in Christus durch die Sakramente zugänglich wird (142–146).

Zur archetypischen Struktur des Menschen gehört auch seine Sehnsucht nach Gemeinschaft (147–171), die ihre wahre Erfüllung aber nur finden kann, wenn sie alles einschließt. Als Maßstab kann nur die alle Grenzen überschreitende Liebe gelten, die uns Christus vorgelebt hat (160–166). Daher verweist auch hier das Menschliche auf das Christliche (166.171). Alle Versuche einer bloß äußeren Einigung müssen in die Irre führen, in die „Vereinsamung" und „Entpersönlichung", wie es in verschiedenen ideologischen Versuchen unserer Gegenwart deutlich wird (147–150).

Schließlich versucht L., ausgehend von der Sehnsucht des Menschen nach einem erfüllten Leben, deutlich zu machen, daß alle Teilerfüllungen letztlich das Streben des Menschen nicht zufriedenstellen können (172–197). Sie verweisen noch einmal auf eine Erfüllung, die über den Tod hinausreicht und in das neue Leben der Auferstehung einmündet (185–191). Das erfüllte Leben bei Gott aber läßt nicht dieses endliche Leben hinter sich, sondern bewahrt und vollendet es (195–197).

In einem abschließenden Abschnitt legt der Vf. noch einmal kurz dar, daß das Christentum das „Ineinsfallen zwischen den menschlichen Grunderwartungen und deren Erfüllung" darstellt, was letztlich seinen Ermöglichungsgrund im Geheimnis der Menschwerdung Gottes hat (198–215.212). Dabei geht L. auch auf die Schwierigkeiten ein, die der heutige Mensch mit einer solchen Sicht hat.

Das vorliegende Buch enthält eine Menge von Anregungen und kann zur Klärung beitragen. Gegenüber einer heute weit verbreiteten Auffassung von der Pluralität der Sinngebungen versucht L. die Einmaligkeit der christlichen Botschaft und ihre Relevanz für den Menschen herauszustellen. Dies zeugt von einem Mut zum Denken und zum Argumentieren, der heute nicht mehr selbstverständlich ist. Auch steht der Vf. einer allzu schnellen Aktualisierung der Theologie, wie sie gegenwärtig beobachtet werden kann, kritisch gegenüber, da sie nach seiner Meiniung an den Außenseiten des Lebens verbleibt. Eine Aktualisierung ist wohl nur dort rechtens, wo diese auch aus der Mitte der christlichen Botschaft begründet werden kann und den Grundstrebungen des Menschen entspricht. Andererseits wirft aber auch der durchgehende Rückgriff auf die Grundsehnsüchte des Menschen Fragen auf, nämlich u. a. die nach der Legitimität eines solchen Ansatzes und seiner Begründung. Es ist vor allem die Frage, wie die Sehnsucht nach dem Unendlichen in einem Endlichen selbst gedacht werden kann, ja muß. Einer Funktionalisierung des Christlichen sucht der Vf. dadurch zu entgehen, daß das Christliche zwar als die Erfüllung des Menschlichen interpretiert wird, aber nicht aus diesem abgeleitet werden kann.

Das Buch will suchende Menschen innerhalb und außerhalb des Christentums ansprechen und zeigen, daß es dem Christentum um den Menschen geht und so die Entscheidung für Gott als eine solche für den Menschen zu verstehen ist. Man wird in dem angesprochenen Sinn weiterfragen müssen und kann wichtige Anregungen aus vorliegendem Werk erhalten.

Eichstätt Philipp Kaiser

Becker, Gerhold: **Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität.** Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. Regensburg: Friedrich Pustet 1982, 382 S.

Das Erstlingswerk des Autors (Die Theologie in der Gegenwart, Regensburg 1978; vgl. ThRv 76, 1980, 300–309) mündete in das ausdrückliche Versprechen aus, das auf den Begriff zu bringen, was er dort in phänomenologischer Analyse entwickelt hatte. Dieses Versprechen löst er nun, wenngleich in deutlich erweiterter Form, in seinem neuesten Werk ein, das in einem Theorieentwurf des neuzeitlichen Christentums gipfelt (268–344). Um dieses Ziel zu erreichen – und es fundiert zu erreichen –, zieht es jedoch einen gewaltigen Bogen, der das zugrunde gelegte Paradigma, die Reflexion der Neuzeit im Denken Ernst Troeltschs, zunächst so angeht, daß Troeltsch in der Spiegelung seiner Rezeption aufscheint (9–116).

Die ingeniöse Anlage der einleitenden Ausführungen bringt es mit sich, daß diese Rezeptionsgeschichte auf zwei Ebenen nachgezeichnet wird. Auf der ‚oberen' Ebene, also im Hauptzug der Untersuchung, erscheint Troeltsch zunächst im Disput mit den ihm massiv (Barth) oder differenziert (Gogarten) widersprechenden Zeitgenossen (9–47), sodann im Gespräch mit der durch die Namen Kasch, Tödt und Pannenberg gekennzeichneten Troeltsch-Forschung der Gegenwart (48–60). Gleichzeitig setzt sich B. auf der ‚unteren' Ebene in ebenso fairer wie kritischer Gegenargumentation mit der gesamten übrigen Troeltsch-Literatur, einschließlich der ostdeutschen und ausländischen Publikationen, auseinander, so daß ihm der einleitende Teil der Arbeit geradezu zu einer Darstellung der gesamten Troeltsch-Rezeption gerät. Dabei bestätigt die abgewogene Behandlung Gogartens, wie treffsicher dessen Verhältnis zu seinem Lehrer Troeltsch von Gertrud von le Fort in der Enzio-Figur ihres ‚Kranz der Engel' (von 1946) geschildert wurde. Der Darstellung der an Troeltsch geübten Kritik, auf die B. in späterem Zusammenhang nochmals zurückkommt (168–174), folgt eine spiegelbildliche Skizzierung Troeltschs als Kritiker, der hauptsächlich in der Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Ritschl wesentliche Positionen seines Systems erarbeitet (101–116). Schon hier nimmt B. einen Schlüsselgedanken seiner Untersuchung in der Form vorweg, daß er die Neuzeitthematik gleicherweise als Einheitshorizont wie als strukturierendes Prinzip der Troeltschschen Gedankenwelt begreift (100–116).

Im einzelnen schreitet B. sein Aufgabenfeld in drei Schritten ab, wobei er sich angesichts der geschichtsorientierten Denkweise seines Autors, die sich methodologisch in dessen Bekenntnis zur Unumgänglichkeit der historisch-kritischen Methode äußert (145ff; 345ff), zunächst der Ausarbeitung der geschichtlichen Grundkategorien in Gestalt der Geschichtslogik (117ff), einer Bestimmung des historischen Gegenstands (134ff) sowie einer geschichtsbezogenen Verstehenstheorie (138ff) zuwendet. Dabei zwingt ihn das eigentümliche Schwanken Troeltschs zwischen Hermeneutik und Metaphysik, das nicht zuletzt in seiner distanzierten Äußerung zur „Allmacht der Analogie" zum Vorschein kommt (146), auf eine Darstellung der Verstehenstheorie das Referat der erkenntnistheoretischen Position seines Autors folgen zu lassen (157–167).

Schon in dieser außerordentlich gut fundierten Grundlegung wird echte Erschließungs-, um nicht zu sagen Pionierarbeit geleistet. Der Eindruck, mit einem profunden Kenner der umfangreichen Materie konfrontiert zu sein, der auch unveröffentlichtes Nachlaßmaterial für seine Untersuchung auswertet (126, 291, 354f), bestätigt sich vollauf beim zweiten Gedankenschritt, welche der Darstellung der für Troeltsch zentralen Herleitung des neuzeitlichen Bewußtseins aus dem Verfall der mittelalterlichen ‚Einheitskultur' gilt (168–179). Wie zu Beginn wendet B. auch hier eine Doppelstrategie an, durch welche die Aufgabe der ‚Genealogie' beständig auf die einer ‚Prinzipientheorie' hin überschritten wird. Demgemäß arbeitet er zunächst die Subjektivität als den ‚Epochenindex' heraus (180–188), um von da aus deren bewußtseinskonstitutiven (189ff), wissenschaftstheoretischen (205–226) und epochenbildenden (227–259) Konsequenzen deutlich zu machen.

Bestürzt über den massiven Widerstand, auf welchen Innovationen gerade im christlichen Bewußtseinsraum immer wieder stoßen, nimmt man die Schwierigkeiten zur Kenntnis, gegen die Troeltsch mit seinem mittlerweile fast selbstverständlich gewordenen Reformationsverständnis zu kämpfen hatte (169ff). Bei der Explikation des subjektbezogenen Wahrheitsbegriffs zielt die Untersuchung dann erstmals auf ihre Zentralthematik: die religionsphilosophische Konzeption Troeltschs, die in der Folge immer nachdrücklicher als die konzentrierende und koordinierende Klammer seines Denkens erwiesen wird (189–197). Dabei wird der schwankende Boden des Historismus, auf dem sich Troeltsch von seinen innersten Voraussetzungen her bewegte, in der Form fühlbar, daß sowohl der Wahrheitsbegriff wie der gleicherweise konstitutive Begriff von Ethik (197ff) im Kontext einer Sinnbestimmung von Mittelalter und christlicher Antike erhoben wird (189–201). Dem absoluten, uniformen und objektivistischen Wahrheitsbegriff des Mittelalters, der sein Vorspiel im ‚frühkatholischen Kompromiß' und seine krisenhafte Vorausschattung in der chalzedonensischen „Zusammensprechung der Gegensätze" hatte – (190ff), tritt in der Neuzeit der subjektivistische, auf das reflektierende Ich gegründete Wahrheitsbegriff der autonomen Vernunft gegenüber (208ff), doch nicht in Form eines sachlichen Gegensatzes, sondern einer Umstrukturierung der altchristlichen Konzeption, wie denn überhaupt der von Troeltsch herausgearbeitete Epochenunterschied als Transformation der „bisherigen Begründung des Christentums", nicht aber seiner Inhalte verstanden werden muß (215). Der Umschichtung des Wahrheitsbegriffs entspricht, wie in schöner Parallelisierung gezeigt wird, eine neue, gleichfalls durch das Moment der Selbstverantwortung und eine autonome Bestimmung der Kulturgüter gekennzeichnete Theorie der Ethik (224–227). Eingelagert sind in diesen Abschnitt erhellende Hinweise auf die ‚Einheitskultur' der antiken und mittelalterlichen Theokratie (201ff) und auf die Folgen der Konstituierung des religiösen Subjekts im theologischen Gottes- und Offenbarungsverständnis (209–214).

Einen besonderen Höhepunkt erreicht die Arbeit bei der anschließenden Analyse des ‚konstruktiven Verfalls' der überkommenen Einheitskultur, der nicht nur zur Freisetzung signifikanter ‚Nachfolgeinstanzen' in Gestalt von Sekte und Mystik, sondern, vermittelt durch diese, zur Entstehung des neuzeitlichen Bewußtseins und seiner konstitutiven Strukturen führte. Nicht zuletzt wirken die Ausführungen dieser subtil durchgeführten Analyse auch deshalb so eindrucksvoll, weil hier die Souveränität und Sachlichkeit besonders klar hervortritt, mit der Troeltsch bei der Entflechtung der komplexen Zusammenhänge zu Werk geht.

Wie er die vielfache Verflechtung der Reformation in den Traditionen der alten Kirche hervorhebt, gesteht er auch dieser zu, die Elemente der zur Konstituierung der Neuzeit führenden Entwicklung bereits in sich, wenngleich in noch eingebundener Form, enthalten zu haben. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem von ihm entworfenen Bild der mittelalterlichen Kirche. Obwohl er in ihr das ‚Zwangssystem' identifiziert, sieht er in ihr doch zugleich die lebendige, wenngleich nicht selten zum Kompromiß denaturierende „complexio oppositorum", (die als solche nicht nur der „Mutterschoß der kommenden Welt" (192), sondern die Vergegenwärtigung des „großen christlichen Grundgedankens" von dem allein aus Gnade geschenkten Heil ist (231). Mit der Freisetzung von Sekte und Mystik aus dem kollabierenden Kirchentypus alten Stils treten die spezifischen Formkräfte der Neuzeit zutage. An die Stelle der von der Sekte destruierten ‚Heilsanstalt' tritt das Gesetz, an die der kirchlichen Heils-Vermittlung das von

der Mystik verfochtene Prinzip der Unmittelbarkeit zu Gott (242). Dabei geht von der für die Sektenbildung konstitutiven Idee eines direkten Rückbezugs auf die biblische Ausgangsposition ein starker Anstoß zur Ausbildung des historischen Denkens aus, während die (auf die christliche Frühzeit zurückgehende) Symbiose von Mystik und Logoslehre zur Entwicklung des neuzeitlichen Denkhorizonts und der von ihm umspannten Wissenschaften führt. Deshalb darf der Verfall der mittelalterlichen Einheitskultur auch nicht nach dem Modell einer durch äußere Ursachen ausgelösten Katastrophe gedacht werden. Soviel wirtschaftliche und politische Einflüsse dazu beigetragen haben mögen, drängen in ihm doch primär die neuen Existenzformen – Sekte und Mystik – ans Licht, so daß er, wie vor Troeltsch schon Nietzsche postulierte, als ein Akt der ‚Selbstauflösung' anzusehen ist (236f). Wenn irgendwo, gewinnt hier die Vorstellung Troeltschs von einer die historischen Ereignisse durchwaltenden ‚Geschichtslogik' Gestalt und Profil. Konkretisiert wird diese an dem extrem unterschiedlichen Entwicklungsgang der „Logik christlicher Mystik", die einerseits in der Amalgamierung des mystischen Impulses mit dem griechischen Logosgedanken zur mittelalterlichen ‚Metaphysik des Geistes' und schließlich zur neuzeitlichen „Theorie der Vernunft" führte, während sie andererseits dort, wo sie Erfahrung kreatürlicher Kontingenz und göttlicher Unbegreiflichkeit blieb, zunächst den Nominalismus und dann den von diesem angebahnten Subjektivismus im Gefolge hatte (252). Überhaupt hört man in der ebenso einfühlsamen wie akribischen Darstellung B.s das Herz des Forschers Troeltsch am deutlichsten hier, bei seiner Beschwörung des Geistes der Mystik, schlagen. Dabei gilt sein besonderes Augenmerk offensichtlich der Frage nach dem mystischen Grundimpuls, der einmal als die Fühlung „des in Christo enthaltenen göttlichen Prinzips", dann als die christologisch vermittelte Erfahrung der „Immanenz Gottes in der Seele" (248) und schließlich, wie in einer Vorwegnahme von Rahners Theorem des ‚anonymen Christen', als der „von den Heiden selbst als Christus nicht erkannte Christus in uns" bestimmt wird (254).

So kann es nicht überraschen, daß die Arbeit gerade im Kontext der Analyse des mystischen Bewußtseins in ihre ‚Zielgerade' einmündet, die der religionsphilosophische Gedanke markiert. Denn die unmittelbare Folge der aufgezeigten Entwicklung war die Ausbildung und Entfaltung einer religions-philosophischen Theorie (255). Wo nämlich die Mystik auf den „in jeder Seele enthaltenen religiösen Lebensgrund" reflektiert, hat sie nicht nur die Bahnen der Philosophie berührt, sondern sich geradezu zur „Religion des modernen Menschen" entwikkelt. Darin konvergiert die Lebensleistung von Spinoza, Leibniz und Malebranche mit derjenigen der Schulhäupter der Transzendentalphilosophie (255), und darin spiegelt sich wiederum die ausschlaggebende Rolle, die der mystische Grundimpuls sowohl bei der Auflösung der traditionellen Vermittlung von Vernunft und Offenbarung (258) als auch bei der Konstituierung der spezifisch neuzeitlichen Alternativen (Ich-Erfahrung statt Autoritätsglaube, Transzendentalphilosophie statt Seinsmetaphysik, Persönlichkeitskultur statt Substanzdenken, Gesinnungsethik statt Gesetzesmoral) spielte (259). Sofern die Mystik aufgrund ihrer kognitiven Implikationen überdies auf eine theoretische Erhellung ihres Erfahrungsgrundes drängt (255), wird nun auch deutlich, wie es in der Folge zur Ablösung der kirchlich integrierten Theologie durch die religionsphilosophische Theorie in ihrem Zusammenspiel mit der sich machtvoll entfaltenden Wissenschaft kommen konnte.

Indem die Arbeit den komplexen Weg dieser ‚Erbfolge' in subtiler Aufschlüsselung nachzeichnet, setzt sie zum dritten und letzen Schritt ihres Gedankengangs an. Er gilt der Ausarbeitung einer Theorie des neuzeitlichen Christentums, die, der innersten Zielsetzung der Studie zufolge, gleichzeitig den Grundriß eines einheitlichen Konzepts von Religionsphilosophie entwirft (268–344).

Im Zentrum steht der Legitimitätsnachweis für das neuzeitliche Christentum, den B. auf dem Weg einer doppelten Verneinung erbringt: zunächst des auf Hegel zurückgehenden Evolutionsmodells (269ff), von dem sich Troeltsch durch die Erkenntnis ablöst, daß der Übergang vom antiken und mittelalterlichen zum neuzeitlichen Christentum weder als Abfall (278) noch als geschichtslogisch bedingte Ausfolgerung (273) anzusehen sei, sondern als die ihm von seinem Wesen her auferlegte ‚Bemeisterung' unterschiedlicher Weltlagen begriffen werden müsse (279); sodann des Blumenbergschen Säkularisierungskonzepts (285ff), dem der Autor (gestützt auf Troeltsch) entgegenhält, daß die zur Rede stehende Transformation durch eine „bloß ‚horizontal'-geschichtliche" Kategorie wie die der Säkularisierung überhaupt nicht adäquat zu fassen ist (287). Was sich abspielte, war vielmehr ein äußerst komplexer Differenzierungs- und Umschichtungsprozeß, bei dem lediglich der ‚Kirchentypus', nicht die Sache des Christentums verfiel (290), die nunmehr in verwandelter, pluralistisch aufgebrochener und in dialogischer Korrespondenz mit der gleichzeitig entstandenen Profankultur stehenden Form das Wesen der Neuzeit bestimmte (296). So erweist das ihr konforme Christentum seine Legitimität durch seine Selbstdarstellung in subjektiver Religiosität, in einem auf das Gewißheitsmoment verlagerten Wahrheitsverständnis, einer auf das Autonomieprinzip gegründeten Ethik und der demokratischen Form des Zusammenlebens. Auf eindrucksvolle Weise erhebt B. aus diesem ‚Zeitbild' die Prämissen einer theoretisch reflektierten Religionsphilosophie, die in ihrer psychologischen (308ff), erkenntnistheoretischen (312ff), metaphysischen (318ff) und geschichtsphilosophischen (328ff) Dimension ausgeleuchtet wird. Die verbindende Klammer dieser unterschiedlichen Perspektiven bildet fraglos der wiederholt angesprochene Gedanke von der „Immanenz Gottes in der Seele" (300f), der, gesteigert zu der Idee von der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte, nicht nur den innersten Grund der Subjektivität und Geschichtslogik bezeichnet, sondern gleichzeitig auch die Konsistenz der Theorie erweist, indem er sie auf ihren mystischen Ansatz hin durchsichtig macht. Diese Konzeption einer religionsphilosophischen Lebenstheorie ergänzt B. sodann durch die einer ethischen Lebenspraxis (331ff), die nach demselben Schematismus in ihre grundlegenden Dimensionen hinein entfaltet wird (333–344). Den zusammenfassenden Abschluß der Untersuchung bildet eine eindrucksvolle Darstellung der ‚Logik des Troeltschschen Denkens' (345–355), die nochmals den vermeintlichen Eklektiker Troeltsch als einen Denker erweist, der sein Konzept als Konsequenz gleichzeitiger Faszination und Verunsicherung durch die historische Kritik entwickelte (345) und gerade so die Doppelfrage nach der Bedeutung der Neuzeit für das Christentum und des Christentums für die Neuzeit auf ihren einheitlichen Nenner zurückführte (347).

Es ist keine Frage, daß es B. in seiner Untersuchung gelang, das ‚innere System' der scheinbar inkohärenten Gedankenwelt Troeltschs aufzuzeigen. Das ist die vielleicht schönste Frucht einer Arbeit, die sich gleicherweise durch umfassende Quellenkenntnis, einfühlsame Textinterpretation, Stringenz der Gedankenführung und Entschiedenheit in ihren Konklusionen auszeichnet. Man greift vermutlich nicht zu hoch, wenn man sie im Blick auf Blumenbergs ‚Legitimität der Neuzeit' als den gelungenen Versuch bezeichnet, die komplexe Kulturgestalt der Neuzeit auf ihren ‚christlichen Begriff' zu bringen und damit den wirklichen Legitimitätsnachweis für sie zu führen. Zurückhaltender wird dagegen die von ihr als Kern eines religionsphilosophischen Systementwurfs gebotene Theorie des neuzeitlichen Christentums zu beurteilen sein. Das aber hängt weniger mit der Ableitung als der thematischen Beschränkung auf das Lebenswerk Ernst Troeltschs zusammen. Zwar hat dieser, wie die Arbeit Schritt auf Tritt nachweist, den für das neuzeitliche Bewußtsein konstitutiven Depotenzierungs- und Liberalisierungsprozeß auf paradigmatische Weise durchmessen und in lebenslanger Rückspiegelung auf seine religiösen und historischen Ansätze reflektiert; dennoch bleibt die Frage, ob damit eine hinreichend breite und tragfeste Basis für eine religionsphilosophische Theorie gewonnen ist. Die Frage stellt sich zum einen, weil die Theoriebildung offensichtlich nur um den Preis gelingt, daß sie Elemente egalisiert und verklammert, die sich bei Troeltsch im Ungleichgewicht befinden, und daß sie den stillen Einspruch ignoriert, den die resignative Sprache Troeltschs gegen seine affirmativen Äußerungen erhebt. Denn so sehr sich das von Gertrud von le Fort entworfene Bild des großen Dialektikers bestätigt, der „in prachtvoller Antithese die Kultur an das Christentum" ausliefert, nachdem er es zuvor „scheinbar an die Kultur ausgeliefert" hatte (297), hinterläßt doch gerade auch dieses Bild den Eindruck einer letzten, durch das abschließend mitgeteilte Briefwort nur zu deutlich bestätigten Unentschiedenheit (354f). Zum anderen, und dringlicher noch, stellt sich die Rückfrage im Blick auf die in den neuzeitlichen Transformationsprozeß nicht eingegangene Kirche und ihre Theologie. Denn wenn die von Troeltsch beschriebene Form des neuzeitlichen Christentums die wahrhaft legitime ist, ließe sich daraus eine umfassende Religionstheorie nur unter der Voraussetzung erheben, daß der kirchlichen Theologie und der sie tragenden Lebensform das Prädikat der ‚Legitimität' aberkannt würde, so daß sie für die Theoriebildung außer Betracht blieben. Das aber widerspräche zutiefst den Intentionen eines Autors, der in seiner ‚Theologie in der Gegenwart' (Regenburg 1978) ein denkbar dynamisches, zeitnahes Bild der Gegenwartstheologie entwarf. Und nicht nur dies; in dem Abschnitt, der den Glauben in Beziehung zu Sprache, Handeln und Leiden setzt (126–134), weist er im Erscheinungsbild der zeitgenössischen Theologie Strukturen nach, die durchaus denen des neuzeitlichen Christentums entsprechen. Dann aber gehört zum Gestaltkonzept der Neuzeit auch ihre Koexistenz mit einer Theologie, die ihr strukturell korrespondiert, ohne ihr substantiell konform zu sein. Demgemäß müßte das Konzept einer Religionsphilosophie, die sich als Kern einer Theorie der aktuell existierenden Religionen versteht, so weit gespannt werden, daß es auch noch dieses Koexistenz-Verhältnis mitumgreift. Und dies um so mehr, als die kirchliche Theologie heute jene Funktion übernommen zu haben scheint, die nach dem Untergang der mittelalterlichen Einheitskultur den Sekten zugefallen war: die wenngleich vielfach vermittelte Rückbindung an den urchristlichen Ursprung. Doch gerade damit kommt die kirchlich integrierte Theologie einem elementaren Interesse der Theoriebildung entgegen, da es bei dieser nicht nur darum geht, das komplexe Bild des neuzeitlichen Christentums aus seinen innersten Voraussetzungen zu erklären, sondern es gleichzeitig auch in seiner Identität mit der ntl Jüngergemeinde glaubhaft zu machen.

Schwieriger noch als die Frage der Ausweitung dürfte sich aber die nach dem Erkenntnislicht gestalten, in dem die mit dem neuzeitlichen Christentum koexistierende Theologie mit diesem zusammengeschaut werden kann. Darauf muß um so mehr reflektiert werden, als sich gerade für Troeltsch die Wahrheitsfrage im Zug seiner Analysen immer wieder stellt. Das Problem scheint in eine unüberbrückbare Aporie aufzubrechen. Denn wenn der Theorieentwurf im Horizont des philosophischen Wahrheitsbegriffs verbliebe, brächte er es nur zu einem

äußerlichen Verhältnis zu der theologischen Position. Ginge er aber von ihrem Glaubensstandpunkt aus, so brächte er es nicht zur Konsensfähigkeit einer philosophischen Aussage. Doch gerade in diesem Dilemma bietet sich von Troeltsch her eine Lösungsmöglichkeit an. Sie besteht in jener fundamentalen Position, in der er mehr Beter als Forscher, mehr Mystiker als Analytiker, mehr Theologe als Philosoph ist, in seiner Überzeugung von der Konvergenz der menschlichen Gotteserkenntnis mit dem „Selbstverständnis Gottes im Menschen" (322), also in dem, was er auch den aus dem innersten Wesensgrund des Menschen aufquellenden Gottesgedanken (177) oder geradezu das im menschlichen Lebensgrund verborgene ‚Christusprinzip' nennt (250). In dieser Konzeption ist vom Glauben nur dessen Identität mit dem Ursprung behalten, nichts jedoch von seiner ekklesialen Ausformung. Deshalb geht in diesem ‚Christusprinzip' das Interesse des Glaubens mit dem der Vernunft bruchlos zusammen. Mit diesem Lösungsvorschlag verbindet sich allerdings eine letzte Frage, die durch das Geständnis Troeltschs aufgeworfen wird, daß er als Theologe eher zu den „Angeregten und Suchenden" als den Theoretikern gehöre (304; 354). Präsentiert er sich in diesem Wort, so lautet die sich damit stellende Frage, nicht eher noch als Gewährsmann für eine Theologie der Zukunft als für eine Religionsphilosophie der zu Ende gehenden Neuzeit (Guardini)? Für eine Theologie, die eher den Suchenden als den Besitzenden gälte? Für eine Theologie der Solidarität mit denen, die noch unterwegs sind? Doch das ist eine Frage, die in voller Ausdrücklichkeit erst gestellt und angegangen werden sollte, nachdem die Aufgabe einer religionsphilosophischen Theorie gelöst ist, zu der die profunde Untersuchung B.s weit mehr als nur die von ihr anvisierten ‚Prolegomena' (268) erarbeitet hat.

München Eugen Biser

Biser, Eugen: **Gottsucher oder Antichrist?** Nietzsches provokative Kritik des Christentums. – Salzburg: Müller (1982). 131 S. kart. DM 19.80

Aus der Vielzahl von B.s Nietzsche-Schriften ist hier ein relativ populär geschriebenes Buch anzuzeigen. Es muß freilich insofern interessieren, als es in schöner Übersichtlichkeit die Entwicklung und den Stillstand, die Vorzüge und Gefährdungen in B.s Umgang mit Nietzsche vor Augen führt. Seit seinem nun schon vor über 20 J. erschienenen ersten Buch („Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. München 1962), dessen Thesen B. dann unermüdlich in kleiner Münze ausgab und in einem besonders bemerkenswerten Aufsatz (PhJ 78 [1971] 34–65,295–305) komprimierte, konnte der Autor sich geradezu die Position eines „kanonischen" katholischen Nietzsche-Interpreten erringen.

Solche Rollendefinitionen mögen allerdings auch zu den Bedürfnissen eines theologischen Umfelds gehören, das bei aller proklamierten Modernität doch schließlich an handhabbarer, katholischen Denkgewohnheiten erwünschter Einordnung und „Bewältigung" interessiert scheint. Von einer intensiven Beschäftigung mit Nietzsches Philosophie, die sich dann sicher nicht ausschließlich auf der von B. vorgezeichneten Bahn hätte bewegen dürfen, kann (mit wenigen Ausnahmen) im Ernst noch keine Rede sein. Das Conciliumheft 5 von 1981 ist in diesem Kontext eher Konjunkturphänomen als Neuansatz. Mit einem Wort von Matthias Claudius: „denn die Pferde, die den Wagen mit Gütern hinter sich haben, gehen langsameren Schrittes".

B.s neues Büchlein erscheint denn auch, wenn man seinen eigenen Andeutungen folgt, als Zusammenfassung und Zurüstung zu neuen Vorhaben (vgl. dazu auch E. Biser (Hrsg.): Besieger Gottes und des Nichts. Nietzsches fortdauernde Provokation. Düsseldorf: Patmos 1982). Es versucht sich Rechenschaft zu geben, wie denn Nietzsche nach einem Jahrhundert der Wirkung oder auch Abwehr seiner „provokativen Kritik des Christentums" aus gegenwärtiger Perspektive zu sehen sei. Die Ausgangsfrage: Gottsucher oder Antichrist? zeigt, daß die anhaltende Suche nach der treffenden Titulatur, die sich im Spannungsfeld der von Nietzsche angebotenen (in unterschiedlichem Kontext zu deutenden) Selbstbezeichnungen und der aus einer „Bewältigungsgeschichte" stammenden Namengebungen bewegt, noch immer zu keinem befriedigenden Resultat gelangt ist. Man wird B.s Buch wohl dann am ehesten gerecht, wenn man sich die Gedankenschritte in den einzelnen Kap. in plausibler Folge vergegenwärtigt, die Ausführung der Kap. jedoch als Abbreviatur auffaßt.

So kann das „Lebensbild" des 1. Kap. (12ff) sicher nicht als jene eindringliche Analyse von Nietzsches „religiöser Herkunft" gelten, die auch nur entfernt aus dem bekannten biographischen Material zu gültigen Beurteilungen vorstieße. Kurios mutet an, daß die (sicher kritisierbare) Biographie von Janz mit keinem Wort erwähnt wird. Die Äußerung zur Wirkungsgeschichte (19–24) erscheint als Mixtur aus Einblick und eigenwilliger Gewichtung: die sehr beiläufige Anmerkung Franz Brentanos, der Nietzsche kritisch, Mißlingen attestierend als „Nachahmer Jesu" apostrophierte, wird offenbar aus aktuellem Interesse zumal in ihrer rezeptionsgeschichtlichen Funktion überschätzt, während gerade für die theologische Würdigung ungleich beachtlichere Köpfe wie Troeltsch, Heidegger u. a. nur eben erwähnt und gereiht werden.

Im 2. Kap. (29ff) tritt B dann in die Erörterung seiner wesentlichen Themen ein. Völlig zu Recht stellt er dabei die „Christentumskritik" in den Mittelpunkt und ordnet dieser dann die „Gotteskritik" (3. Kap.) und die „Christuskritik" (4. Kap.) ein und zu. Es zeugt von geübtem und sicherem Zugriff, wie B. hier die Grundzüge von Nietzsches „Zerstörungswerk" (32) zeichnet, auch wenn bei ihm (nach 20 J. Umgang mit Nietzsche) immer noch ein leicht skandalisierter Unterton („Provokation"!) mitschwingt. Schließlich liegt ein Widerspruch darin, dem Destruktionswillen Nietzsches einerseits – zu Recht! – die Hellsichtigkeit der feindseligen Gegnerschaft zu attestieren und andererseits von einem „Amoklauf" (29) zu sprechen. Besonders 40ff gelingt B. eine erhellende Analyse der Funktion der Negation Gottes innerhalb einer resoluten Kritik des Christentums. Ebenso zutreffend schätzt B. im ganzen das Faktum ein, daß Nietzsche die Person Jesu auf charakteristische Weise einerseits von einer massiven Polemik ausnimmt, diese Verfahrensweise andererseits jedoch nicht als „prochristlich" oder nach dem Klischee einer heutigen Tages leichtfertig propagierten „Jesus-Verehrung" Nietzsches zu deuten ist. Die Grenzen dieser einsichtsvollen Analyse werden allerdings sogleich dort manifest, wo aufgrund selektiver, vom Gesamtwerk nicht legitimierter Textbenutzung erneut die alte Vorstellung einer „Neuentdeckung Gottes" vertreten wird. Das theologische Interesse, das nach Overbeck'schem Muster (aber wer Overbeck kennt, weiß auch um seine ganz andere Stellung dazu!) durch den „Tod Gottes" hindurch dem Gott die bloße „Existenz" zu retten trachtet, sollte sich am Ende doch einmal Nietzsches Einwand vor Augen führen, daß vom dergestalt salvierten, „existierenden" und n i c h t geglaubten Gott zu gelten hat: „Aber ein Gespenst ist er geworden!" (KSA 9,626). Hinter Nietzsches Destruktionswillen angesichts des Christentums ist nun einmal nur mit einer Gewalttat ein „heimliches Ja" (38) zu „entdecken"; die Rede vom „Zerstörungswerk, das insgeheim die Wiederherstellung des Zerstörten in neuer und – zumindest nach Nietzsches Ansicht – gültigerer Form betreibt" (32), bleibt rundum verfehlt.

So wie denn generell Vorsicht geboten ist, wenn Nietzsche-Interpreten zu verstehen behaupten, was „heimlich" und „insgeheim" bei Nietzsche gedacht und gemeint sein soll: als sei hier wieder einmal Nietzsche tiefer erkannt, als er sich selbst erschlossen war. Das vielfach artikulierte Ja Nietzsches meint nie und nimmer ein (in gleich welcher Form!) „wiederhergestelltes" Christentum, sondern eine epochale Entfesselung und totale Selbstbemächtigung des Menschseins, das dieses selbst in die überwindend-zerstörerische Höhe einer antichristlichen, das Christentum per negationem als „Energiequelle" dienstbar machenden Geschichte zwingt. Gerade die zugelassene Winkelexistenz des hier oder dort „immer möglichen" Christlichen, auf die B. Wert legt, wird zum Indiz, daß das Welt-Geschick ganz anderen Mächten anheimgefallen sein soll. So ist es schließlich sachgerecht, wenn B. 52ff Nietzsches Atheismus auf seine christentumskritische Absicht hin relativiert. Aber diese Relativierung wäre mißverstanden, wenn damit der Verstellung aller Wege des Gottesglaubens auch nur ein Geringes von ihrer kompromißlosen Radikalität abgestrichen würde.

Seit nunmehr 20 J. repetiert B. präzis an diesem Problempunkt seine historisch und sachlich akzeptable These, mit der er die Parole vom Tode Gottes und speziell das Bild vom weggewischten Horizont (Die fröhliche Wissenschaft Nr. 125) in eine Relation zu Anselms ontologischem Argument setzt – und dies stets mit der gleichen fragwürdigen textgeschichtlichen Beweisführung. Das Nötige an Kritik dazu wurde schon im Jahr 1973 (vgl. ThQ 153 [1973] 132–150) angemerkt. Daß B. es sich zur Gewohnheit hat werden lassen, an vielen Stellen seiner Schriften auf Küng einzudreschen, wo er die Kritik von 1973 meint, sei nur am Rande vermerkt.

Trotz mancher Einwände im Detail kann man S. 76ff den Abriß der Veränderung von Nietzsches Jesus-Bild recht brauchbar finden, zumal B. – als der Kenner, der er zweifellos ist – nicht der modischen Versuchung erliegt, anstelle des herausgebrochenen Schlußsteins Gott einen gewissermaßen entchristologisierten Jesus als stellvertretenden Retter von Nietzsches „Christlichkeit" zu etablieren. Wie immer man über eine mögliche „Identifikation" und „Haßliebe" (81) denken mag, der Hinweis darauf, daß Nietzsches Kritik zu einer ungewöhnlich eindringenden Analyse des von ihm gemeinten psychologischen „Typus des Erlösers" imstande war, kann nur bestätigt werden. B. hält auch dafür (im Kap. 5: „Provokation", 86ff), daß Nietzsches Jesus-Bild die Christentumskritik auf die Spitze treibe und damit – weil Substantielles wahrgenommen werde – zur „ebenso schmerzlichen wie hilfreichen Provokation" (92) dienen könne. Das gespenstische Bild einer „entgöttlichten" Kirche, was B. in kritisch-positiver Absicht andeutet, gelingt glaubwürdig und eindrucksvoll (vgl. bes. 93f). Der Abriß von Nietzsches kritischen Anfragen (93–102) bleibt ein lesenswertes Stück theologischer Selbstkritik (vgl. dazu: E. B i s e r, Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur. Salzburg, München 1981. [Salzburger Universitätsreden. 71.])

Am Ende stellt B. sich noch einmal (6. Kap.: „Selbstanzeige" 105ff) zusammenfassend die Frage nach jener Rollenbestimmung, die nach seiner Ansicht Nietzsches Stellung zum Christentum aufs genaueste zu bezeichnen vermag. Diese Schlußüberlegung – darin liegt ihr Interesse – gerät ihm dabei nolens volens zu einem Paradebeispiel seines nicht selten ins Halbwahre abgleitenden Nietzsche-Verständnisses.

Wenn also B. nach der Prüfung anderer Titulaturen bei der von Nietzsche selbst evozierten „Narrenrolle" (110) innehält, dann sind die stützenden Argumente zunächst durchaus ernstliche. Mit dem (freilich mit verständiger Philologie zu würdigenden) Titel des „Narren" ist im „Zarathustra" (KSA 4,371ff, aber auch KSA 6,377ff u. ö.) die sprachezerbrechende Bedenklichkeit resoluter Wahrheitskritik zugleich mit dem Pathos eines „Dichter-seins" artikuliert, in dem sich die Überwindung aller Wahrheitsposen und -ansprüche inkorporiert. Zweifellos eine bedeutend-bedenkliche Titulatur für ein Denken, das aus dem Nicht-Sagbaren heraus sich „toll" und „närrisch" präsentieren muß. „Narrentum" und dionysische „Göttlichkeit" wären freilich zusammenzudenken, wollte man dem darin verwahrten Anspruch ernstlich nähertreten. B. jedoch sucht – auf der eingefahrenen Gedankenbahn seiner historischen Einordnung der Erzählung vom „tollen Menschen" – die Narrenrolle über Anselm und seinen Widersacher Gaunilo mit dem „Toren" des Psalmisten zu verknüpfen, womit zugleich das Verständnis unzulässig eingeengt wird auf den Grundzug der Gottesleugnung. Demnach wäre dann durch Nietzsche die endgültige Rechtfertigung des gottesleugnerischen „insipiens" geleistet, zugleich aber Nietzsche selbst in eine dem Christentum altbekannte Rolle eingetreten. Mag man sich 114 dann schon nicht mehr wundern, wie in diesem Kontext strikt gegen Nietzsches Absicht von „heiligen Narren" die Rede sein kann, so unterläuft B. in der Folge ein höchst aufschlußreicher Unfall; mit seiner Kombination von trügerischer Schlüssigkeit entgleitet B. das Berechtigte seiner Überlegung ins verräterisch Verfehlte.

Er läuft in die stets gespannte Falle der Okkupation, indem er Nietzsche mit kleiner Verschiebung vom „Narren" zum „Hofnarren" (!) ernennt und gar noch – damit Hof und Herr (!) sogleich genannt seien – zum „Hofnarren des Christentums" (114)! Der Hofnarr darf „seinem Herrn die Wahrheiten ... sagen, die ihm auf keine andere Weise beizubringen waren" (115), unbequem, aber hilfreich. Eine (Rollen-)„Zuweisung" (115), die nun offenkundig nicht mehr als Auslegung von Nietzsches Selbstkenntnis gelten darf. Mehr noch: es dürfte auch christlichem Selbstverständnis nicht bekömmlich sein, sich auf Umwegen wieder als den Herren aus „feudaler Epoche" (116) zu fühlen, der Hof hält und in Nietzsche einen Atheisten als „bisweilen lästigen" (115) Hofnarren um sich duldet. Das Lehrstück einer verfehlten Rollenzuweisung könnte dann als Indiz einer Scheinsicherheit aufgefaßt werden, welcher die wahre Dimension epochaler Angefochtenheit des christlichen Glaubens kaum schon ganz aufgegangen sein kann.

Es stimmt zu einigem Bedauern, wenn man mit ansehen muß, wie jener bedeutende Beitrag zum Niveaugewinn katholischer Theologie, der B.s Nietzsche-Schrifttum zweifellos zu danken ist, durch eine im Letzten scheingenaue (im unguten Sinn apologetische) „Bewältigung" diskreditiert wird. Vom Resümee, das in Nietzsche den „Hofnarren und ‚Hanswurst' des Christentums" (11) sehen will, führt kein Weg zu vertiefter Erkenntnis. Solche Titulaturen werfen vielmehr unfreiwillig Licht auf eine Selbsteinschätzung, für die sich nach altem Schema die überlebte Assoziation eines „absolutistischen Fürsten- und Königshofs" (11) nahelegt. Wieder einmal zeigt sich, daß die Probleme theologischer (und sonstiger) Nietzsche-Interpretation weniger aus der Nietzsche nachgesagten Widersprüchlichkeit resultieren, viel eher jedoch aus der mangelnden Genauigkeit seiner Ausleger. Für eine von B. geplante „Nietzsche-Hermeneutik" wäre ein Weitergehen auf diesem Weg ein bedenkliches Vorhaben. Wenn eine solche Hermeneutik überhaupt geschrieben werden kann und nicht – in modernisierter Terminologie – doch wieder zu „Richtlinien christlicher Apologetik wider Nietzsche" (Th. Simon, 1917) führen soll, dann nur unter Zuhilfenahme höchster Auslegungsgenauigkeit.

Nur wer Nietzsche mit vollem Risiko beim Wort genommen hat, kann von dort aus legitim sein Wider-Wort sagen.

Bielefeld Peter Köster

Nastainczyk, Wolfgang: **Katechese: Grundfragen und Grundformen.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1983. 168 S. (Uni-Taschenbücher 1245) kart.

Die vorliegende Arbeit ist in erster Linie als Lernprogramm für Studierende gedacht, die sich wissenschaftlich fundiert auf eine katechetische Tätigkeit vorbereiten. Der Titel gibt die beiden Teile an, die nach einer induktiven Einführung das Buch gliedern und getrennt vorgestellt und besprochen werden sollen.

Der erste Teil „Grundfragen" beginnt mit einem vorwiegend phänomenologischen Blick auf den Plural der Felder und Faktoren christlichen Lehrens und Lernens und fragt nach deren Wirkungen. Es folgt eine konzentrierte Geschichte der Katechese. Danach geht es um den Sinn und die Ziele der Katechese. Programmatische Funktionsbestimmungen und konstruktiv-kritische Konzepte werden vorgestellt und gewürdigt, um in einer eigenen „Strukturvergewisserung" des Verfassers Impulse aus der vorliegenden Literatur zu systematisieren, weiterzudenken und zu einer Definition zu finden. Eine eigene Reflexion ist den Trägern und Teilhabern des katechetischen Prozesses gewidmet. Der Teil endet mit Überlegungen zum Wechselverhältnis zwischen Theorie und Praxis und wissenschaftstheoretischen Erörterungen.

Während – wie der Vf. einleitend anmerkt – Aussagen zur Katechese in der jüngeren Literatur eher einzelne Grundfragen oder konkrete Handlungshilfen betreffen, enthält dieser erste Teil systematisch angelegte Überlegungen. N. hat dazu nicht nur ein reichhaltiges Material zusammengetragen und geordnet, sondern ihm auch eine eigene Gestalt gegeben. Insbesondere der dritte Abschnitt will Vorliegendes auch weiterführen. Ob dazu der Rückgriff auf scholastische Kategorien, die in Wirk-, Ziel-, Inhalts- und Verfahrensmotive variiert werden, hilfreich ist, bleibt anzufragen. Was der Vf. unter diesen Elementen seiner Strukturanalyse ausführt, ist aber plausibel und in der Literatur kaum bestritten. Der Vf. weist in seiner Skizze auch den Ort für situationsspezifische Zielbestimmungen aus. Wie schwierig es ist, die Aussagen in einer Definition zusammenzufassen, zeigt der Vorschlag des Vf.s, der das vorher formulierte Wirkmotiv und Globalziel nicht ausdrücklich einbezieht. Der Vf. spricht sich einerseits zwar gegen eine Begrenzung der Katechese auf Gemeindekatechese aus und kann dafür auch gute Gründe nennen; andererseits hebt er aber auch hervor, daß die Gemeinde als der bevorzugte Ort und Träger der Katechese anzusehen ist. Besondere Beachtung verdient der 5. Abschnitt, der bewußt macht, wie Praxis und Theorie einander zugeordnet sind und Modelle katechetischen Theorievertändnisses mit ihren Problemen vorstellt. Sein eigenes Theorieverständnis stellt der Vf. in Anlehnung an H. Paschen und R. Zerfaß dar. Die wissenschaftstheoretische Bestimmung und Einordnung der Katechetik zeigt den Plural der Bezüge auf, der zu beachten ist.

Der zweite Teil „Grundformen" will Impulse für konkretes katechetisches Handeln in Kontakt- und Kurzkursen geben, die exemplarisch und konzentriert in christliches Denken und Verhalten einführen können und sollen. Vier Gesichtspunkte ordnen dabei die einzelnen Abschnitte: theologische Kriterien, herausfordernde Bedingungen, Perspektiven (die sich aus der Korrelation der vorhergehenden Faktorenreihen ergeben) und Verfahrensfragen. Die beiden ersten Vorschläge gelten der missionarischen Präkatechese für Glaubensnahe und Glaubensferne (ohne daß diese „Zielgruppe" näher beschrieben wird) und der dialogischen Katechese mit interessierten und engagierten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. In der Frage der Inhalte bleiben sie fast ganz offen. Die anderen Abschnitte machen katechetische Vorschläge zu den Sakramenten Taufe, Buße, Eucharistie, Firmung und Ehe. In ihnen werden die wichtigsten inhaltlichen Fragen im Zusammenhang des ersten Gesichtspunktes erörtert. Der zweite Schritt enthält Hinweise zur Voraussetzungsanalyse. Im dritten Schritt finden sich Zielformulierungen. Im vierten Schritt werden Fragen der Organisation, des methodischen Vorgehens und der Medien zusammengefaßt.

Auch in diesem Teil greift N. auf eigene Vorarbeiten und auf eine Vielfalt von Anregungen aus der Literatur zurück, um sie in einem eigenen Entwurf zu integrieren und an einigen Stellen auch weiterzuführen. Die Studierenden finden auf diese Weise im ersten Schritt das theologische Rüstzeug für ihr katechetisches Handeln bereitgestellt. Der zweite Schritt ist eine Hilfe, die Situation wahrzunehmen, die sie in der Praxis vorfinden werden. Der dritte Schritt ist nicht im strengen Sinne als Korrelation (von Glaube und Erfahrung) zu verstehen, aber fügt doch die theologische Reflexion und die Voraussetzungsanalyse so zusammen, daß daraus zielgerichtete Orientierungen gewonnen werden können. Der vierte Schritt läßt deutlich werden, daß die Fragen des Verfahrens nicht nur pragmatischen Charakter, sondern auch ein eigenes theoretisches Gewicht haben. Die Überschrift „Grundformen" ist für die beiden ersten Abschnitte plausibel, weil präkatechetische Situationen vom katechetischen Gespräch mit interessierten und engagierten Christen klar zu unterscheiden sind. Die katechetischen Aufgaben bei der Sakramentenkatechese sind aber weniger als verschiedene Grundformen zu identifizieren, sondern stehen vor einer Reihe formal durchaus vergleichbarer Herausforderungen.

Das didaktische Anliegen des Buches wird deutlich in den Schaubildern, die die Aussagen der Abschnitte zusammenfassen und z. T. veranschaulichen. Außerdem sind Anregungen zur Wiederholung und Übung eingefügt. Einem weiterführenden Studium dienen die umfangreichen Bibliographien am Ende der Kapitel.

Das Buch ist eine zuverlässige Einführung sowohl in den Grundauftrag der Katechese als auch in wichtige katechetische Handlungsfelder.

Münster Dieter Emeis

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Odo Casel OSB. Register zu allen von 1921 bis 1941 erschienenen 15 Bänden. Bearb. von Photina Rech OSB unter Mitarbeit von Sophronia Feldhohn OSB. Hrsg. von Angelus A. Häußling OSB. – Münster: Aschendorff (1982). VI u. 692 S. kart. 240 DM.

Die 1921–1941 (für die Jahre 1921–1935) publizierten, in 2. von A. Häußling durchges. Aufl. 1973–1979 (1980) mit Korrektur von Druckfehlern, einigen Verbesserungen und Ergänzungen wiedergedruckten 15 Bde (ca. 5000) enthielten nur Regiester der rezensierten Autoren. Ein Register zu Bd 1–10 (Münster 1933, 48) erschloß nur die Aufsätze, nicht die „Literaturberichte", die insgesamt mehr als die Hälfte des Umfangs füllen (in Doppelspalten). Von ihnen besonders gilt: „nirgends scheint der innerkirchliche Aufbruch zwischen den beiden großen Kriegen im Bereich der katholischen Theologie umfassender dokumentiert", so A. Häußling in der aufschlußreichen Geschichte (und Vorgeschichte) des JLw, 1–16, hier 15. Dieser Aufbruch wurde aber nicht nur dokumentiert, sondern auch – mit anderen – vorangetrieben, in Auseinandersetzung auch „mit dem geistigen Leben und den Wissenschaften" innerhalb und „außerhalb von Theologie und Kirche" (16), vor allem aber in der besonders O. Casel (1896–1948) zu dankenden Konzentration auf „Alte Quellen neuer Kraft", um es mit dem Titel einer Sammlung von Aufsätzen des Abtes Ildefons Herwegen, Düsseldorf 1920, ²1922 zu sagen, die weder im Register noch im LThK 5 (²1960) 283 (von E. v. Severus) erwähnt wird. In der Einleitung vermisse ich einen Hinweis auf die Bibliographie Herwegens in LuM 1 (1948) 39–44. Das nach dem Abt benannte Institut ist Auftraggeber des Registers.

Die theologisch-kirchliche Bedeutung des Jahrbuchs zu erwähnen, war 1941 nicht opportun, als der hervorragende evangelische Theologe Hans Lietzmann († 1942; mit drei Beiträgen und mit Rezensionen Mitarbeiter des JLw), um für den nicht mehr erschienenen Bd 16 (das Material wurde in ALw 1 [1950] veröffentlicht) eine Papierzuteilung zu erreichen, nur herausstellte, was aber ebenfalls zutrifft: „Das Jahrbuch der Liturgiewissenschaft gehört zu den wertvollsten wissenschaftlichen Publikationen der deutschen kulturhistorischen Forschung. Es hat sich in den 15 Jahren seines Bestehens für fast alle Gebiete der Geistesgeschichte durch die Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, die Sorgfalt und Sachlichkeit seiner Berichterstattung als unentbehrliches Hilfsmittel erwiesen und nimmt auch in der Achtung der außerdeutschen Gelehrtenwelt einen hohen Rang ein" (zitiert 16).

Es ist daher höchst dankenswert, daß aus der Abtei vom Hl. Kreuz in Herstelle zuerst Theophora Schneider, dann die o. a. Mitschwestern über ein Jahrzehnt die unermeßliche Mühe auf sich nahmen, die besprochene oder angezeigte (mit Ausnahme der etwa 30 S. „Liste der eingelaufenen Neuerscheinungen" der Bd 13f; vgl. ALw 24 [1982] 447) Literatur (43–143, „rund 10 000 Titel"; wenn nur ein Titel eines Autors, leider nur der Name, sonst Kurztitel; von Sophronia F.) und den Gesamtinhalt im Hauptregister nach Namen, Sachen, Formeln und Initien (229–692, „rund 100 000 Verweise") aufzuschließen. Dazu kommen das Verzeichnis der Autoren der 177 z. T. sehr umfangreichen Beiträge (29–35), der Literaturberichte nach Sachgebieten (37f), der Mitarbeiter der Berichte (39f, verständlicherweise ohne Verweise auf die Bde und S.) und ihrer Sigel (40f; einige erstaunlicherweise nicht identifiziert, z. B. DZ, m. E. Damasus Zähringer-Beuron; vgl. 142; 689), der biblischen Stellen (145–166), der Sakramentartypen (167–199) und der Hss. (201–227), alle von Photina Rech. Der Hg. und in seinem Vorwort Genannte unterstützten die Arbeit in vielen Einzelfragen.

Das Register bietet anders als im ALw nur ausnahmsweise (Benediktregel) Stellenangaben für Werke von Schriftstellern, dafür aber ein Verzeichnis der Hss ausgenommen die der altlateinischen Bibel (20) und die „weniger wichtigen Verweise auf Sakramentare in JLw 6/42–53 und die nicht verifizierbaren Verweise in JLw 8/1–75" (19) sowie manche Rezension von Bibliothekskatalogen, zumal die Signaturen oft nicht verzeichnet wurden. Psalmen sind nicht im Schriftregister zu suchen, sondern im Hauptregister: „Psalmen, einzelne in liturgischer Verwendung."

In manchen Fällen wird der Auskunft suchende Benutzer gut tun, die „Benutzungsanleitung" (17–22) und das Abkürzungsverzeichnis (23ff) zu konsultieren.

Dem Register liegt die o. a. „2. durchgesehene Aufglage" zugrunde; „weitere (immer nur geringfügige) Korrekturen sind nicht eigens gekennzeichnet" (18), wohl aber durch einen Asteriskus, wenn „die Angabe im Register gegenüber der Vorlage korrigiert oder verifiziert, fortgeschrieben oder sonstwie verändert ist" (17). Diese zu begrüßenden Maßnahmen erbringen einen großen Vorteil gegenüber einem Komputerregister. Ein abschreckendes Beispiel ist das Register der Analecta hymnica medii aevi (55 Bde), Bern, München 1978, das mehrfach (infolge von differierender Schreibweise) Autoren wie Hymnen verdoppelt und verdreifacht, wie umgekehrt z. T. wegen gleichlautender Initien zwei oder drei Hymnen als einen erscheinen läßt (vermehrbare Beispiele in der Rezension durch W. Lipphardt: JLH 25 [1980] 129–132).

Das „Fortschreiben" ist vor allem den Registern der Sakramentartypen und der Hss. zugute gekommen, etwa durch Hinweise auf neue Sakramentarausgaben mit (auch unabhängig vom Register nützlichen) Konkordanzen für die wichtigsten und ältesten Zeugnisse und auf Kurzbeschreibungen von (älteren) Hss. bei K. Gamber, CLLA (25). Es ist verständlich, daß hier Grenzen gesetzt werden mußten. Aber es bleibt die Frage, ob nicht doch ohne zu starke Arbeitsbelastung und Verzögerung des Erscheinens noch etwas mehr Hilfestellung möglich gewesen wäre.

Rätselhaft sind mir die Lücken in den Konkordanzen. Zur Neuausgabe des Sacr. Bergomense durch Paredi und Fassi, die wie die Erstausgabe von Cagin kein Initienverzeichnis hat, hätte F. Combaluzier, „Sacramentaires de Bergame et d'Ariberto, Table des matières, Index des formules" nicht fehlen sollen. Bei den weniger bekannten Sakramentaren, die im Hauptregister (Verweise im Register der Hss) zu finden sind, fragt man sich z. B., warum nicht immer wenigstens auf Gamber – auch wo Korrekturen auf ihn zurückgehen, z. B. 304 s. v. Concorezzo (Gamber 727) – verwiesen wird, wie z. B. bei Vat. Pal. lat. 495, ohne freilich zu ergänzen, daß L. Eizenhöfer dieses Lorscher Sakramentar in der Festschrift „Die Reichsabtei Lorsch. II", Darmstadt 1977, 129–169, inzwischen so eingehend analysiert hat, daß es einer Edition gleichkommt, während Vat. Pal. lat. 485, ebenfalls ein Lorscher Sakramentar (mit Teilausgaben), wie auch aus JLw 10/371 hervorgeht, beim Stichwort Lorsch nicht erscheint und Gamber 1582 fehlt. Ein anderes Beispiel: Die Sakramentare Vich, Mus. Ep. 66 und 67 sind in beiden Registern zu finden, es fehlen aber Gamber 960 und 963, wo zu ersehen ist, daß A. Olivar (Mitarbeiter des ALw) die beiden Hss. als Sakramentare von Vich (1953) und von Ripoll (1964) ediert hat (fehlt 594 s. v. Ripoll).

Daß bei den übrigen liturgischen Büchern der Benutzer durch Konsultationen im JLw (oft an vielen Stellen) ermitteln muß, ob es bis 1935 Quelleneditionen gibt, und erst recht, ob er selbst andernorts zu eruieren hat, ob seither solche Editionen erschienen sind (für das dt. Sprachgebiet: H. Reifenberg: Alw 32 (1980), 30–92), kann ihm das Register nicht ersparen. Wertvoll ist die Hilfestellung bei den Ordines Romani durch Angabe der Zählung nach Andrieu, OR I–V (533). Zu OR Mabillon X (410) wäre hinzuzufügen die Edition von M. Andrieu, PR II., 455–513; zu OR M XII, 88–91: Andrieu, OR XLV; zu OR M XIII: M. Dykmans, 1977, zu OR M XIV nach dem Vat. Urb. lat. 469 (222): F. Tamburin, 1966, und letzteren erweiternd und teilweise überholend, B. Schimmelpfennig (1973); vgl. A. Häußling: ALw 22 (1980) 176f. Summarische Hinweise auf die Editionen von Vogel-Elze (I–III) bei den Stichworten Pontifikale von Mainz, röm.-germ. (561) und Romano-germanicum (562) und auf Andrieu, PR I–IV bei Pontifikale Romanum (562) oder etwa bei Consuetudines (Monastische Gebräuche) (304f) auf CCM vermißt man ungern.

Die Einleitung (10 und Anm. 45) macht darauf aufmerksam, daß zwei Arbeiten von A. Wilmart über das sog. Pontifikale von Poitiers (JLw 5f) und eine ambrosianische Meßerklärung (Jlw 2) durch Neuausgaben (A. Martini, 1980; F. Brovelli, 1978) überholt sind. Darauf wird verwiesen im Verzeichnis der Hss. (213, 217), leider nicht im Hauptregister unter Meßerklärung, ambrosian. (495), Mailand, Messe 2, 47–67 (479) und unter Martène (488). Erstaunlich ist: Das umfangreiche Werk Martènes De antiquis Ecclesiae ritibus tritt sonst nirgends in den 15 Bd in Erscheinung, so daß die großartige Aufschlüsselung durch A.-G. Martimort, La documentation liturgique de Dom E. Martène (SteT 279), Vatikanstadt 1978, nicht angemerkt werden mußte (hier Nr. 221; doch auch Gamber 1555 wird nicht angegeben). Da mindestens Assisi, BC 338 registriert ist (201), einer der Hauptzeugen der Edition durch S.J.P. von Dijk, Sources of the Modern Roman Liturgy, 1963 (I, 157f), wäre ein Hinweis darauf erwünscht, zumal Klärungen im gesamten Komplex Liturgie der Kurie und der Franziskaner die (relativ wenigen) Beiträge dazu im JLw überholt haben.

Das Hauptregister spart dankenswerter Weise nicht mit Mehrfachaufnahmen, z. B. Gegenstand, Ort, Autor und mit Querverweisen. Z. B. sind die Initien von Formeln jeweils unter den Gattungen (Antiphonen usw.) zusammengefaßt. Dennoch muß der Benutzer bereit sein, an mehreren Stellen zu suchen. So wird von „Brevier" nicht auf einzelne Horen verwiesen, von „Gebet" nicht auf „Oratio", von dort nicht auf „Gebete", wohl auf „Secreta" bei „Oratio super oblata", aber nicht auf „Collecta", wobei sich „zum Stil der lat. C." nicht deckt mit demselben Stichwort bei „Oratio", noch auf „Postcommunio". Es decken sich z. B. auch nicht (bei fehlenden Querverweisen) die Stellenangaben bei „Kinderkommunion" und „Erstkommunion der Kinder" (nur 5 Stellen gemeinsam), „Kommunion, Arten, Sterbekommunion" und „Viaticum", „Liturgische Spiritualität" und „Spiritualität lit.", „Fußwaschung, lit. am Gründonnerstag" und „Gründonnerstag: Fußwaschung". Benediktinische Missalien findet man nicht wie die anderer Orden unter „Missale", sondern (ohne Verweis) unter „Benediktiner" und Abteinamen; Missale Ambrosianum steht unter „Missale", zwei weitere („Missale"; „Meßbuch Ceriani" ist ebenfalls ein lat. Missale) und die übrigen Ambrosiana unter „Mailand"; „ambrosianisch" fehlt als Verweiswort. „Kirche, Symbole der" ist zu ergänzen durch „Hippolytos, Schiff als Symbol der Kirche". „Volkssprache, einzelne in der Liturgie" durch „Vesper, lateinisch-polnisch" (fehlt auch unter „Polen").

Natürlich lassen sich solche Desiderate vermehren. Der Hrsg. ist der letzte, der darüber erstaunt sein wird (vgl. VI). Aber sie sollen und können den unschätzbaren Wert der sorgfältig gedruckten (als Fehler fielen mir nur auf: Cathedrae 89, richtig 294, und Sakramentar 221) immensen Arbeit nich schmälern. Der Mangel an Registern im JLw stellt sich als „felix culpa" für die Nachfahren heraus: man ist nicht genötigt (wie bei den ebenfalls vorzüglichen Registern des ALw), die

Register vieler Bde zu durchsuchen. Gewiß wird die mühevolle Arbeit nicht nur für Liturgiewissenschaft und Theologie, sondern auch für die Geisteswissenschaften reiche Frucht erbringen.

Münster Emil J. Lengeling

Franke, Hans Michael: **Der Liber Ordinarius der Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation.** – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1981. XXXV, 91 S. (Studia Vindesemesia. Beiträge zur Erforschung der Devotio Moderna und des kanonikalen Lebens Bd II,1) kart. 24,80 DM.

Was der Hrsg. des schmalen Bändchens bereits feststellt, empfindet der Leser noch stärker: „Der Nachteil des vorliegenden Einleitungsbandes ist, daß der Textband noch nicht zum Vergleich in die Hand genommen werden kann" (V). Dieser Textband soll in der gleichen Reihe „Studia Vindesemesia" als Teilband 2 des II. Bdes erscheinen. Zweifellos ist der Windesheimer Ordinarius ein „zur Erforschung der liturgischen Gewohnheiten im Spätmittelalter" (3) wichtiger Text, dessen Einfluß etwa auf den Bursfelder Liber Ordinarius (erste Fassung zwischen 1448 und 1451, endgültig 1474/75) bis jetzt nur vermutet werden kann.

Eine Feststellung kann bereits vor einer abschließenden Rezension (nach Erscheinen des Textbandes) getroffen werden: Der Einleitungsband zum Windesheimer Liber Ordinarius kann den bisherigen Arbeiten auf dem Gebiet der Ordines-Forschung leider nicht an die Seite gestellt werden, weder den älteren Arbeiten wie etwa der von P. Séjourné zum Utrechter Ordinarius (erschienen 1919–1921), geschweige denn dem Werk von A. Kurzeja zum Trierer Ordinarius (1970).

Maria Laach Anselm Rosenthal

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden. Hrsg. von Franz Böckle u. a. **Teilbd 17:** Walter **Kerber**/Claus **Westermann**/Bernhard **Spörlein: Gerechtigkeit.** – Walter **Kerber**/Alfons **Deissler**/Peter **Fiedler: Armut und Reichtum.** Emil **Küng: Ökonomie und Moral.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1981). 168 S. DM 28.80

Der vorliegende Teilband der „Enzyklopädischen Bibliothek" umfaßt drei Themenfelder, die für die heutige Gesellschaft keineswegs nur akademische Relevanz besitzen.

Im ersten Kap. (5–75) legt W. Kerber die zentrale Bedeutung der Gerechtigkeit für das Leben der Menschen untereinander und vor Gott dar.

Den Stand der exegetischen Forschung dazu hat für das Alte Testament Cl. Westermann (12–16) und für das Neue Testament B. Spörlein (17ff) erarbeitet. Mit gewohnter Fachkenntnis sowohl im historischen Überblick, als auch im sachlichen Detail sind die Autoren an ihre Aufgabe herangetreten. Der Schwierigkeit ihrer Aufgabe waren sie sich bewußt. Es ist selbstverständlich außerordentlich schwer, in der in diesem enzyklopädischen Überblick gebotenen Kürze die ganze Problematik des Begriffes Gerechtigkeit darzustellen und auszuschöpfen.

„Bis ins 19. Jahrhundert hinein besaß der Begriff der ‚Gerechtigkeit' im Naturrechtsdenken sowohl der katholischen Moraltheologie wie auch der rationalistischen Rechtsphilosophie eine Eindeutigkeit, die aus heutiger Sicht überrascht . . . Heute tun wir uns schwer, die vielfachen Ansprüche, die mit einleuchtenden Argumenten im Namen der Gerechtigkeit geltend gemacht werden, gegeneinander abzuwägen und außerhalb der positiven Gesetze überhaupt eindeutige Kriterien für die Bestimmung des Gerechten zu finden" (44). Vielleicht ist die Grundeinstellung Kerbers zu pessimistisch. Warum sollten heutige Theologen nicht ebenfalls versuchen, eine wenigstens für jetzt und hier gültige Antwort zu formulieren? Nur kein Perfektionismus! Wenn man sich bewußt bleibt, daß menschliches Forschen und Mühen immer begrenzt bleibt und bleiben wird, ist in einem solchen Bestreben m. E. keine Überheblichkeit zu sehen. Zudem muß man Fehler eingestehen können und zur Korrektur bereit sein. Es ist evident, daß eine „Gerechtigkeit", die, wie K. aufzeigt, zur Verelendung ganzer Klassen der Bevölkerung führte, eben nicht gerecht war und dem Begriff Gerechtigkeit gerade nicht gerecht wird. Folgerichtig verweist K. auf die Notwendigkeit hin, „soziale Gerechtigkeit" neuzuformulieren (48–53). Seinerzeit hat sich Karl Marx mit aller Schärfe gegen die „Ungerechtigkeit der liberal-kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung" gewandt. Den Begriff Gerechtigkeit hat er nur äußerst selten und dann ironisch und polemisch benutzt (R. Dahrendorf, Die Idee des Gerechten im Denken von Karl Marx, Hannover 1971) (14). „Der Sache nach ist aber sein ganzes Lebenswerk geprägt von der Suche nach einer gerechten, der menschlichen Natur entsprechenden Gesellschaftsordnung", bemerkt K. zurecht (48). Der Mensch ist durchaus in der Lage, dank seiner Vernunft „Zusammenhänge zu durchschauen und die Entwicklung durch Bewußtseinsbildung und gezielte politische Maßnahmen in eine gewünschte Richtung zu lenken" (50).

Was aber ist Gerechtigkeit? In immer neuem Ansatz versucht K. die Antwort zu erarbeiten. „‚Gerechtigkeit' ist nur zureichend definiert, wenn man das Recht des einzelnen, das ihm zukommende ‚Seine', von der zugrunde gelegten sozialen Ordnung her inhaltlich genauer bestimmt, wenn man angibt, welche Art von Gleichheit hergestellt werden soll. Tatsächlich werden die Menschen ungleich geboren, sind mit ungleichen Anlagen und Fähigkeiten ausgestattet . . . ‚Soziale Gerechtigkeit' kann nicht ‚jedem das Gleiche' bedeuten" (51).

Gerechtigkeit als rechte soziale Ordnung beinhaltet offenkundig Verschiedenes. „Der zunächst eindeutig erscheinende Begriff der ‚Gerechtigkeit', verstanden als ‚jedem das Seine', hat sich aufgefächert je nach der Interpretation des ‚Seinen' in ‚Besitzstandsgerechtigkeit', ‚Leistungsgerechtigkeit' und ‚soziale Gerechtigkeit', die wiederum verschieden als ‚Chancengerechtigkeit' oder ‚Bedürfnisgerechtigkeit' verstanden werden kann", stellt K. fest (53). Jede dieser Interpretationen ließe sich mit guten Argumenten begründen, führe aber zu einem jeweils anderen Ergebnis. Dies gelte grundsätzlich und nicht nur wegen der immer noch hinzutretenden Abgrenzungsschwierigkeiten, meint K. und führt das im einzelnen aus (53–59).

In einem letzten Abschnitt stellt K. das Verhältnis von christlichem Glauben und sozialer Gerechtigkeit vor (60–71). „Nachdem klargeworden ist, daß die gesellschaftlichen Strukturen, von denen das Schicksal ganzer Gruppen und Klassen und Völker abhängen, in die gesamte Verantwortung der Menschen gelegt sind, bedeutet der Einsatz für die größere soziale Gerechtigkeit nichts anderes als die ins Soziale, d. h. in den Bereich der gesellschaftlichen Strukturen, gewandte Nächstenliebe" (63), heißt es dort. Doch sollte zur theologischen Dimension der Gerechtigkeit eigentlich mehr gesagt werden (vgl. K. H. Kleber, Gerechtigkeit als Liebe, Düsseldorf 1982). K. geht rasch zur praktischen Bedeutung seiner Feststellung weiter. Die Kirche könne auf doppelte Weise zur Lösung des Gerechtigkeitsproblems beitragen; nämlich auf dem theoretischen Weg der Lehre, was sie schon immer, besonders aber in den letzten hundert Jahren, in der von ihr entwickelten Soziallehre getan habe, und andererseits auf dem Weg des praktischen Lebens. K. weist auf ihren Einsatz in den Entwicklungsländern, vor allem in Lateinamerika hin. Einen verhältnismäßig breiten Raum (60–70) nimmt dabei eine Darstellung und kritische Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung in Südamerika ein.

Gerechtigkeit war das Thema dieses ersten Kap. K. versteht darunter vorwiegend die „Soziale Gerechtigkeit". Der Begriff ist noch verhältnismäßig jung. Er wurde erstmals bei Luigi Taparelli (1840) und bei Antonio Rosmini (1844) verwendet, kam dann über Frankreich zu deutschen Autoren, bis er schließlich auch vom kirchlichen Lehramt übernommen wurde (66). „‚Soziale Gerechtigkeit', so resümiert K. (71), „bedeutet Überwindung nicht nur wirtschaftlicher Ungleichheit und Not, sondern eine umfassende und wirksame Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen in allen Bereichen". Es bleibt für den Christen noch viel zu tun.

Konkret stellt sich die Frage: Was ist zu tun, daß die Armen nicht immer ärmer werden, während sich der Reichtum der Reichen noch vermehrt? Die Begriffe „arm und reich" spielen in der christlichen Verkündigung eine bedeutende Rolle. Folgerichtig beschäftigt sich das zweite Kap. mit „Armut und Reichtum" (77–122). Wiederum hat W. Kerber den sozialethischen Part übernommen, während A. Deissler über die „Biblische Grundlegung im Alten Testament" (87–90) referiert und P. Fiedler „Armut und Reichtum nach dem Neuen Testament" (91–94) darstellt.

Gleich zu Anfang präzisiert K. das Thema: „Es soll hier eine spezifisch christliche, d. h. auf der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments gegründete Sicht des Bereiches des Wirtschaftlichen, insbesondere des Mangels und des Überflusses an materiellen Gütern herausgearbeitet werden. Daraus ergeben sich dann praktisch-normative Konsequenzen für das Verhalten der Christen gegenüber Armut und Reichtum in dieser Welt" (81). Und wenig später unterstreicht er: „Inhalt dieses Artikels soll also eine von der christlichen Offenbarung her bestimmte Stellungnahme zu Armut und Reichtum in dieser Welt sein" (81). Damit wird der sozialethische Ansatz gegenüber einer individualethischen Thematisierung von Armut und Reichtum im Sinne christlicher Askese herausgestellt.

„Die biblischen Schriften kennen keine Idealisierung der Armut als solcher, d. h. der Entbehrung materieller Güter, sondern sehen die Überwindung dieser Armut als ein positives, in der Richtung des Wirkens Gottes liegendes Ziel an" (95). Mit Recht sagt also K., daß es trotz der bevorzugten Stellung der Armen im Evangelium Aufgabe der Christen sei, die Armut nach Möglichkeit zu überwinden (98). Nicht das Armsein an sich berechtigt zum bevorzugten Eintritt in das Reich Gottes; auch Arme können den Gütern der Welt verhaftet sein wie Reiche (98). Selig gepriesen werden vielmehr die „arm sind vor Gott" (Mt 5,3).

Ein eigener Abschnitt ist der „Armut in der Tradition der Kirche" gewidmet (101–107). „Wenn die Lebensform der freiwillig gewählten vollkommenen Eigentumslosigkeit auch immer nur von einer Minderheit innerhalb der Gesellschaft und Kirche gewählt werden kann, so hat sie doch als Zeichen einer radikal christlichen Existenz einen tiefen Einfluß auf das Bewußtsein der Kirche ausgeübt" (105) und übt ihn noch immer aus.

K. übersieht nicht die Schwierigkeiten, die sich einem „Eintreten für die Armen" entgegenstellen (119f). Letztlich ließe sich eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur durch politische Macht erwirken. Solche Macht aber habe die Kirche nicht und es sei fraglich, ob sie ihr zukommt. Ihr Amt sei prophetisch.

Armut als soziale Frage bleibe eine Herausforderung für den Christen, betont K.. Als möglicherweise richtungsweisend für einen Einsatz des Christen zugunsten des Armen sieht K. folgende vier Punkte an (108–111): a) alle Menschen seien gleich von Gott in Jesus Christus zum Heil berufen. b) entsprechend dem Evangelium hätten die Christen sich für die Armen einzusetzen. c) die jeweiligen sozialen Strukturen könnten institutionalisiertes Unrecht sein, Folge der Erbsünde, aber seien deshalb persönlich nicht einfach hinzunehmen. d) die Erlösung

betreffe nicht nur den einzelnen Menschen, sondern „die Menschheit auch und gerade in ihrer institutionellen Verfaßtheit" (110f).

„Die Armen sind die bevorzugten Glieder der Kirche, mit denen sie sich in besonderer Weise identifiziert" (118). Ist dieser Satz nicht nur Leerformel? Denn „die aktiven Kirchenmitglieder gehören soziologisch eher zu den Ober- und Mittelschichten der Gesellschaft" (118). Es gibt also unzweifelhaft gesellschaftliche Gruppierungen in der Kirche. „Um die soziale Distanz zu überwinden, werden die Vertreter der Kirche zu den Armen gehen, ihr Leben teilen und ihre Anliegen zu ihren eigenen machen müssen" (118). Es ist also auch unter pastoralem Aspekt geboten, sich der sozial gegebenen Schichten zu widmen. Natürlicherweise fügen sich die einzelnen Glieder zum gesamten Organismus.

In der sozialethischen Literatur ist es nicht neu, das Verhältnis von „Ökonomie und Moral" (123–162) abgehandelt zu finden. Im dritten Kap. des vorliegenden Bandes der Enzyklopädie behandelt der Sankt Gallener Volkswirtschaftler Emil Küng das Thema in besonders ansprechender Weise (123–162).

Zuerst skizziert er die geschichtliche Entwicklung von der kleinräumigen Agrarwirtschaft her zur weltumspannenden Industriegesellschaft von den Kleinbetrieben bis zur Unternehmenskonzentration, von der Armutsgesellschaft zur Wohlstandsgesellschaft (126–136). Vor diesem Hintergrund vertritt er die These, daß die Wirtschaft ethisch nicht neutral sei (137–150). Habsucht, Gelddenken, Kommerzionalismus nennt er die Triebkräfte der Wirtschaft (151–154). Im letzten Abschnitt versucht er Wege zur Versöhnung von Ökonomie und Moral aufzuzeigen (155–161).

Ohne auf Details seiner Ausführungen eingehen zu müssen, kann man Küng darin recht geben, daß „die Hauptbestandteile der auch heute noch vorherrschenden Moral aus einer Zeit stammen, in der die materiellen Lebensbedingungen zum größten Teil völlig andere waren als heute. Eine Anpassung der moralischen Gebote und Verbote an die veränderten Verhältnisse hat dagegen kaum stattgefunden" (126). Das ist allerdings m. E. nicht einmal in Ordnung bei Intimgemeinschaften, wie Ehe und Familie, was gegen K. festzuhalten wäre, die doch keineswegs mehr konstante Faktoren im gesellschaftlichen Leben heutzutage sind. Erst recht in den großen Gesellschaften, in denen es, rechtlich und gesellschaftlich gesehen, z. B. zunächst nur unselbständig Erwerbende gibt, sei es der Generaldirektor oder der Hilfsarbeiter. Loyalitätskonflikte sind fast unvermeidlich (131f). Nichtsdestoweniger ließe sich nicht leugnen, meint K., daß es trotz verschiedener Mängel Erfolg gegeben hat: „Der Egalitarismus ist ein Grundzug unserer Epoche, die Fundamentaldemokratisierung eines ihrer kennzeichnenden Merkmale" (134).

Schon hieraus erhellt, wie sehr die Wirtschaft ethisch relevant ist. K. verweist zugunsten seiner These auf die Art und Bedeutung der Reklame in der Konsumgesellschaft. Der zugegebenermaßen in seinen Entscheidungen freie Mensch werde von der Wirtschaft als Verbraucher übermächtigt (138). Technischer Fortschritt und Wegwerfmentalität, Fortschrittskonkurrenz oder Innovationssucht beeinflußten gerade den aufgeschlossenen Zeitgenossen, dem zudem Entsagung als unpassend eingeredet werde. „Zwischen Wunsch und Erfüllung soll kein großer Abstand bestehen ... Triebstauungen sind verpönt. Entbehrungen darf es nicht geben" (140). „Edlere Regungen gibt es entweder nicht, oder sie sollen ebenfalls in kleinen Etappen und kurzfristig befriedigt werden" (141). K. beleuchtet das Spannungsfeld, das sich auftut im Verhältnis von Mensch als Einkommensempfänger und Verbraucher, der als Kunde König ist und den man umwirbt, und auf der anderen Seite demselben Menschen, der eingespannt ist in die Produktion, wo er abhängig ist, wo er als Mitarbeiter nur noch Untertan ist, an den eine Fülle von Erwartungen herangetragen werden und der nicht zuletzt sich anstrengen muß, Pflichten erfüllen muß und vor allem Leistung zu erbringen hat. Solch krasses Nebeneinander hat selbstverständlich Folgen für den Menschen selbst, wie für die beiden Gebiete, in denen er jeweils als anderer aufzutreten hat (142). In der ständisch geordneten Gesellschaft, wo jeder seinen sozialen Rang durch Geburt hatte, kam es weniger darauf an, was einer tut, als vielmehr, was er ist. „Diese Art der Menscheneinschätzung ging jedoch seit der Aufklärung, im Zuge des um sich greifenden Rationalismus, der betonteren Diesseitigkeit und insbesondere der Aufwertung der Wirtschaft mehr und mehr verloren. ‚L'home machine' wurde nun zu einem Leitbild der aufkommenden Gesellschaftsordnung. Nicht mehr auf das Sein, sondern auf das Tun kommt es in einer Leistungsgesellschaft an, wenn jemand in den Augen der Mitwelt Ehre und Anerkennung ernten will." So wird auch das Einkommen eingeschätzt und verdient. „Die Bewertung erfolgt nach der Leistung, nach der Größe des Arbeitsproduktes, das womöglich meßbar und kontrollierbar sein soll" (143f). „Damit stimmt es überein, wenn in der Wirtschaft fast nur die ‚Ware Arbeitskraft' mit ihrem Leistungspotential verlangt und bezahlt wird ... Gefragt wird also der ‚homo functionalis', nicht der ‚homo universale' der Renaissance" (144f). Die Konsequenzen für den Umgang mit dem Menschen liegt auf der Hand: „Der Mensch wird auf seine Funktion reduziert. Dadurch aber wird die Maschine zum Vorbild" (145).

Die Darlegungen E. Küngs sind allesamt lesens- und erwägenswert. Wie sehr Ökonomie und Moral verflochten sind, beweisen schon die hier angeführten Stellen seiner Arbeit. Vielleicht kann als Abschluß der Rezension dazu folgende Feststellung Küngs gelten: „Weltgeschichtlich gesehen ist es jedoch durchaus nicht selbstverständlich, daß ein Menschenrecht auf würdige Existenz geltend gemacht werden kann. Erste Voraussetzung dafür ist vielmehr ein gewisser Stand der Produktivität, d. h. ein ökonomisch-technischer Tatbestand, der mit Theologie und Ethik sozusagen nichts zu tun hat. Zweite Voraussetzung ist sodann eine nicht selbstverständliche Einstellung den Mitmenschen gegenüber. In dieser Hinsicht hat gewiß das Christentum mit seiner Gleichberechtigungsdoktrin und Mitleidsethik einen bestimmenden Einfluß auf die Gerechtigkeitsvorstellungen ausgeübt" (143). Die Menschen müßten es soweit bringen, daß Anspruchsniveau und effektives Versorgungsniveau übereinstimmen. So „entstünde gleichsam eine ‚negative Distanz' zwischen beiden, was offenkundig identisch wäre mit einem Zustand größter Zufriedenheit mit den materiellen Existenzbedingungen" (155f). Nicht mehr materielle Wünsche oder exorbitanter Konsumaufwand würden die Modeführerschaft bewahren, sondern man würde sich beispielsweise „durch Lebenskunst und Allgemeinbildung, durch kulturelle und wissenschaftliche Leistungen, durch besondere Steckenpferde oder Hingabe an das Gemeinwohl" auszuzeichnen versuchen (156). Das alles ist nicht nur utopisch. Küng weist auf reale Anzeichen dafür hin, „daß eine Entwicklung in der umschriebenen Richtung im Gang ist" (156).

Wissenschaftlichkeit ist sicher kein Ersatz für eine Ethik (159ff). Daß es aber einer neuen Ethik für das wirtschaftliche, und damit das soziale, Leben heutiger Zeit bedarf, ist offenkundig unbestreitbar.

Passau Karl-Heinz Kleber

Kroh, Werner: **Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch.** Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie. Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. – München: Kösel (1982). 245 S. DM 24.80

Nirgends so wie in Deutschland hat die katholische Soziallehre durch die Errichtung eigener Lehrstühle an den Theologischen Fakultäten Eingang in die akademische Diskussion erhalten, aber auch an Einfluß gewonnen, in der innerkirchlichen Lehrentwicklung so gut wie in praktisch politischer Hinsicht. Aber gerade hier erwuchs ihr in den letzten Jahren seitens der sog. „politischen Theologie" bzw. der südamerikanischen Befreiungstheologien vom theoretischen Ansatz her auch grundsätzliche Kritik, die nicht bloß die politische Dimension nach rechts und links (bzw. gesellschaftlich bewahrend und verändernd) bis in die Praxis der konkreten Entwicklungshilfe hinein polarisierte, sondern auch prinzipiell methodische Belange zu betreffen begann. – Die vorliegende Diss. von K. will diese Spannung in einem zusammenfassenden Überblick darlegen, wobei der Titel wie das Vorwort von J. B. Metz die Position in diesem Verständigungsversuch von Anfang an eindeutig markieren.

Die Arbeit hat ihren Ursprung offensichtlich in der Biographie des Vf.s: Schüler von O. von Nell-Breuning und Metz und beiden zugetan, greift er das die gegenwärtige theologische Diskussion an deutschen Fakultäten prägende Spannungsfeld auf. Zwar ist er sich dabei bewußt, sich auf ein „deutsches" Problem zu beschränken, er scheint aber die Folgen dieser Einschränkung dennoch nicht voll abzuschätzen. So ist der Umschwung in der katholischen Soziallehre beim Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. zwar richtig erkannt, aber indem die danach erscheinenden Dokumente vorab nach den Kommentaren Nell-Breunings gewertet werden, findet die Tatsache, daß dieser Wende ein Berater-Wechsel von deutscher zu französischer Lehrtradition zugrunde liegt, m. E. doch zu wenig Beachtung. So ist es denn auch nicht nur eine Verschiebung vom Schwerpunktthema Eigentum zum Schwerpunkt Arbeit, sondern die Verlagerung im prioritären Gesichtspunkt vom Subsidiaritätsprinzip zur Solidarität, die hier prägend wirksam wird, dies einmal noch abgesehen davon, daß auch in der deutschen Tradition zwischen Nell-Breuning und Gundlach, dem letztlich wohl einflußreicheren Berater, nicht unerhebliche Unterschiede zu beachten wären.

Entsprechend müßte dann die Kritik an den neuscholastischen Grundlagen der katholischen Soziallehre als der Ursache für die weitgehende praktische Ineffizienz dieser Dokumente auch differenzierter ausfallen; denn zwischen dem Denken etwa eines für die sozialethischen Ansprachen Pius XII. prägenden G. Gundlach SJ und dem für die Enzyklika „Populum progressio" entscheidenden L. J. Lebret OP liegen trotz einer gemeinsamen thomasischen Tradition Abstände. Bedenkt man noch dazu, daß die ersten Befreiungstheologen ihre europäischen Wurzeln nicht in Münster bei Metz, sondern in der französischen Theologie, vorab in Löwen hatten, wird deutlich, daß das, was sich hier auf deutschem Parkett als Gegenüberstellung präsentiert, anderswo in sehr viel näherer Beziehung steht. So wäre etwa die Aussage der politischen Theologie, daß „Theologie selbst weder ein geschichtlich noch gesellschaftlich unschuldiger Vorgang ist" (so Metz in seinem Vorwort) dem ehemaligen Marineoffizier Lebret sehr viel verständlicher gewesen als dem vom Abstrakten her denkenden Philosophen Gundlach, der, mehr noch als der hier dafür zitierte Nell-Breuning, diese „romanische" Wende in der päpstlichen Lehrtradition

als einen „Abstieg" empfand. Daß zudem Nell-Breuning selber K.s Darstellung in manchem als ideologische Verzeichnung empfindet und ihm vorwirft, letztlich Mängel in der konkreten kirchlichen Praxis mit der Lehre als solcher zu vermengen, hat er selber neulich unmißverständlich deutlich gemacht (ThPh 58 (1983) 88–99).

Die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge sind also verflochtener, als sie sich heute in der deutschen Soziallehre-Debatte spiegeln, und damit auch komplexer, als sie in der hier vorliegenden, typisierenden Arbeit erscheinen. Dennoch ist der Kritik-Ansatz K.s bei der neuscholastischen Vernunft- und Wesensphilosophie bzw. der entsprechenden ungeschichtlichen Naturrechtslehre prinzipiell für manche, vor allem für die die traditionellen Handbücher prägenden Ansätze berechtigt und fruchtbar. Der entsprechenden Forderung, daß die Sozialverkündigung der Kirche in eine politische Theologie eingebettet zu sein habe, ist zuzustimmen (unterschwellig war sie es ohnehin seit jeher). Denn wo eine christliche Sozialethik nicht aus einem tätigen Glaubensverständnis der geschichtlich gesellschaftlichen Situation und ihrer Erfordernisse erwächst, bleibt sie letztlich geschichtlich unwirksame Prinzipienschieberei. Nur scheinen dann gerade unter dieser Rücksicht die Konzepte politischer Theologie ebenfalls weiterer Klärungen bedürftig. Denn erstens ist dieses Glaubensverständnis, und schon gar, wenn es, wie stets neu postuliert wird, von der Glaubenserfahrung der „Basis" her verstanden werden soll, ebenfalls geschichtlich gesellschaftlich bedingt und wegen seines Basisursprungs auch keinesfalls weniger egoistisch interessenbedingt als dasjenige anderer Schichten. Die von Nell-Breuning benannte Gefahr eines „laizistischen Integralismus von unten" (a.a.O. 95) ist dabei keineswegs gering zu veranschlagen. Zweitens und vor allem aber ergeben sich die ethischen Richtpunkte nie aus der Erfahrung, sondern liegen dieser als Glaubenseinsicht aus Offenbarung stets vorauf. Sie zu klären und als Anspruch appellativ herauszustellen, ist daher wirklich Aufgabe der kirchlichen Verkündigung und damit der Theologie, vorab in ihrer moraltheologischen Dimension, was dann von K. auch zu Recht gegen eine Soziallehre „etsi Deus non daretur" herausgestellt wird. Daß jede Theologie aber trotzdem der Methoden kritisch ethischer Begründung unbedingt bedarf, wenn Basiserfahrung nicht fideistisch ideologisch verkümmern soll, müßte politischer Theologie dennoch bewußter werden, wenn sie mehr als bloß fundamentaltheologisch kritischer, nämlich auch sozial-ethischer Anstoß sein will. Denn dann müssen ihre Forderungen auch nach außen plausibel begründbar sein, um ernstgenommen werden zu können. Eben dies hat die katholische Soziallehre, wie ebenfalls von Nell-Breuning betont wird, vor allem in ihren päpstlichen Verlautbarungen nicht ohne geistesgeschichtlichen Erfolg versucht.

Wenn all diese Differenzierungen in der Arbeit K.s somit m. E. noch nicht hinreichend reflektiert sind, so liegt ihr Verdienst doch darin, die beiden Ansätze der traditionellen Soziallehre und der politischen Theologie ohne Polemik ins kritische Gespräch gebracht und damit der Überwindung eines sterilen Gegensatzes erste Dienste geleistet zu haben, ein Ansatz, der vertiefende Weiterführung verdient.

Luzern Franz Furger

Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945–1963. Hrsg. von Anton Rauscher. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1981. 181 S. (Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen) kart. DM 24.–

Der Hrsg. und sein Mitarbeiterstab führen sowohl in ihren Publikationen zu einzelnen sozialen Fragen (Kirche und Gesellschaft, bis jetzt 95 Hefte) als auch auf Tagungen die große Tradition von Mönchengladbach erfolgreich fort. Der „Arbeitskreis ‚Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert'" führte vom 9.–11. 10. 1980 auf seinem 5. Symposion die Diskussion fort, die 1976 begonnen hatte. Im vorliegenden Bd geht es um das christliche Rechts- und Verfassungsdenken in den Wiederaufbaujahren nach 1945. Es galt die Irrtümer des Rechtspositivismus (nur staatliches Recht ist Recht) und des Gesetzespositivismus (Gesetz = Recht) zu widerlegen und vom richtig verstandenen Naturrecht aus zu überwinden. Das wurde bis in die Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts hinein versucht, wenn über Menschenbild, Menschenwürde, verfassungsrechtliche Wertordnung im Sinne des Grundgesetzes als Ausdruck der Schöpfungsordnung normativ gesprochen wurde. Dabei spielten die Probleme der Staatsform, Übergang von der Monarchie zur Demokratie schon seit dem 19. Jh. gerade auch im katholischen Raum eine besondere Rolle. Das ging bis Johannes XXIII. „Pacem in terris" (1963) und bis zum Vat. II.

Der bekannte Grundgesetzkommentator Prof. Maunz behandelt „Rechtsethtische Positionen in den Nachkriegsverfassungen des Bundes und der Länder" (9–27) und der als Bundesverfassungsrichter und auch rechtsphilosophisch arbeitende Prof. Geiger schreibt hier über „Die Abkehr vom Rechtspositivismus in der Rechtssprechung der Nachkriegszeit" 1945–1963 (29–63). Man geht nicht fehl, wenn man den Beitrag Geigers zur Tagung für besonders wichtig hält. Er geht die verschiedenen Versuche einer Rückkehr zum Naturrecht durch. Dabei macht er den oben erwähnten Unterschied zwischen Rechtspositivismus und Gesetzespositivismus, „weil auch die Positivisten bis heute nicht den Vorbehalt aufgeben, daß es Gesetze geben könne, die so unvereinbar mit der Gerechtigkeitsidee sind, daß sie der Verbindlichkeit und Geltungskraft des Rechts entbehren und nicht angewandt werden dürfen" (30).

Eingehend geht Geiger auf das Problem des überpositiven Rechts in der Rechtssprechung der Nachkriegszeit ein. In seinen Schlußbemerkungen (62) liest man:

„1. Das Interesse an naturrechtlichem Denken sinkt offenbar in dem Maße, in dem sich eine rechtsstaatliche Ordnung durchsetzt und die gesellschaftspolitischen Verhältnisse sich stabilisiert haben. 2. Naturrechtliche Begründungen in gerichtlichen Entscheidungen werden immer seltener, weil entbehrlich, wenn eine Verfassung selbst naturrechtliche Grundpositionen positiviert hat. 3. Die Rechtsprechung nach 1945 sucht mit Hilfe des Rückgriffs auf überpositives vorstaatliches Recht schwierige Aufgaben zu bewältigen, die Rechtskontinuität zu erhalten, indem sie nationalsozialistischen Unrechtsgesetzen die Gültigkeit absprach und von Gesetzen aus der Zeit der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft unterschied, die inhaltlich nicht schlechthin unvereinbar mit der Idee der Gerechtigkeit waren und deshalb weiter angewandt werden dürfen. Das war die praktische Leistung der Justiz in der damaligen Situation. 4. Die Rechtsprechung hat in relativ naiver Weise auf überpositives Recht rekurriert. 5. Es hätte aber die naturrechtliche Position für alle Beteiligten klarer herausgestellt werden müssen: „Daß dies unterblieben ist, ist mit ein Grund für das rasche Erlöschen des Interesses am Naturrecht und für die wachsende Prävalenz der Gerichte und Richter für den Rechtspositivismus".

G. Ermecke befaßt sich mit der „rechtsethischen Zielsetzung" in kirchlichen Dokumenten und in der katholischen Sozialwissenschaft in der Nachkriegszeit (65–75). Hier werden die Zusammenhänge von sittlichem Naturgesetz als sittlicher Gesamtlebensordnng und darin des Naturrechts erörtert. Unter diesem wird verstanden die Gesamtheit der Normen für das äußere Zusammenleben der Menschen in der Gemeinschaft im Hinblick auf das Gemeinwohl aller, soweit sie von der seins- und ordnungsvernehmenden Vernunft als verbindlich erkannt werden.

Sehr beachtlich ist der Beitrag von M. Spieker „Die Demokratiediskussion unter deutschen Katholiken 1949–1963" (77–97). Hier werden erörtert die Probleme von „Äquidistenz", demokratischen Mehrheitsentscheiden, Interessenverbänden und Demokratie, Gewerkschaften, Subsidiaritätsprinzip. Alles Zentralthemen jener Jahre.

W. Löhr schreibt über „Staat und Demokratie in den bischöflichen Verlautbarungen 1945–1963 (99–121): „Betrachtet man heute die Postulate der Hirtenworte zu Staat und Demokratie, so ist man erstaunt, wie wenig davon verwirklicht ist. Trotz der steten Betonung der Bekenntnisschule, trotz der immerwährenden Wiederholung der Bedenken gegen Änderungen im Ehe- und Familienrecht, ist die Entwicklung anders verlaufen als der Episkopat teilweise wünschte" (121).

Sehr beachtlich im Rahmen der Naturrechtsdiskussion ist auch der Beitrag von A. Stein „Evangelische Rechtsethik" 1945–1963 (123–146). Hier werden die verschiedenen Positionen erörtert: Von der Barmer theologischen Erklärung (125ff), von Karl Barth und der rechtstheologischen Diskussion nach 1945 (130f), von der Synode von Bethel 1949 mit den Aspekten einer offiziösen Rechtstheologie im deutschen Protestantismus (132–138), wobei in besonderer Weise den Beiträgen von U. Scheuner und E. Wolf zu Naturrecht und Schöpfungsordnungen gedacht wurde. Es folgen Ausführungen über H. Gollwitzer und die Probleme der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre (138–141) und schließlich die Erinnerung an den Rechtstheologen Joh. Heckel (141–146). Insgesamt: Der Naturrechtsbegriff katholischen Verständnisses wurde ersetzt durch den Begriff der christlichen Diakonie in den gesellschaftlichen Aufgaben. „Die Würde des Menschen" wurde zu einer fruchtbaren Formel für die Möglichkeiten des Eingreifens in die Diskussion über Recht und Demokratie.

G. Baadte liefert einen guten Bericht über die Diskussion während der Tagung, in der Prof. Geiger besonders, wenn auch nicht allein und unumstritten hervorragte. „. . . der Auflösungsprozeß des Rechtspositivismus zum Gesetzespositivismus sei das Grundübel gewesen, von dem her man die formelle Legalisierung des Unrechts habe durchsetzen können." (154). Mit Recht bemerkt Prof. Iserloh, bei der Zitation von Papstworten durch G. Ermecke sei nicht deutlich geworden der Stellenwert und die Grenzen der christlichen Soziallehre (163). Damit berührte Iserloh ein für die gesamte katholische Theologie als kirchliche Glaubenswissenschaft geltendes Anliegen.

Ein Teilnehmerverzeichnis (177) und Personenregister (179–181) beschließen diesen wertvollen Tagungsbericht.

Bochum Gustav Ermecke

Lateinamerika: Gesellschaft, Kirche, Theologie. Hrsg. von Hans-Jürgen Prien. Bd 1: Aufbruch und Auseinandersetzung. Bd 2: Der Streit um die Theologie der Befreiung. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 346 S., 254 S. kart DM 54.– beide Bde zus.

Der verdiente Hrsg. dieses äußerst hilfreichen Sammelwerkes wurde anläßlich der Würdigung seiner (1302 S. umfassenden) Habil.-Schrift „Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika" bereits vorgestellt (ThRv 1980, 31–33). Von den 600 S. dieser neuen Veröffentlichung stammen wiederum etwa 400 S. aus seiner Feder. Der Hamburger lutherische Pastor und Lehrbeauftragte am Fachbereich Ev. Theol. der Univ. der Hansestadt gehört nunmehr zu den profiliertesten Experten für die Entwicklung von Kirche und Theologie in Lateinamerika, das er zuletzt als Beobachter der III. Allgemeinen Konferenz des Lateinamerikanischen Episkopats (Puebla 1979) bereiste. Seine Vertrautheit mit der Entwicklung des kath. Christentums in Lateinamerika, sein Einfühlungsvermögen in die konkrete Situation und seine Zusammenarbeit mit kath. Fachvertretern in ökumenischem Geist verdienen Hervorhebung.

In diesem neuen Werk, das als willkommene Ergänzung zu seiner Habil.-Schrift angesehen werden kann, geht es P. darum, den neuen „Aufbruch und die Auseinandersetzungen" in den lateinamerikanischen Kirchen seit dem II. Vat., dessen Beschlüsse in Medellín für die lateinamerikanische Situation konkret umgesetzt und in Puebla bestätigt wurden, für den dt. Sprachraum aufzuarbeiten. Da die Konferenz von Puebla praktisch vom „Streit um die Theologie der Befreiung" geprägt wurde, trägt Bd 2 treffend diesen Untertitel. Aufbruch, Auseinandersetzung und Streit werden jeweils in ihrem historischen Kontext objektiv dargestellt.

Der (mit einer Arbeit über die Araukanermission in Würzburg promovierte) bayerische Kapuziner Othmar Noggler schildert die Entwicklung vom II. Vat. bis Medellín (I, 19–70), der argentinische Historiker, Philosoph und Theologe Enrique D. Dussel den Abschnitt von Medellín bis Puebla (I, 71–113). Um das Gesamtwerk in angemessenem Rahmen und erschwinglich zu halten, wurde der 3. Teil des 1. Bdes „Länderspezifische Fallstudien" auf vier Länder beschränkt: Argentinien (Prien, 115–148), Brasilien (Prien, 149–219), Chile (Noggler, 220–272), Kuba (Noggler, 273–303).

Eines der aufschlußreichsten Stücke für den kath. Leser dürfte wohl Priens Schlußteil zu Bd 1 sein: „Die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins im lateinamerikanischen Protestantismus" (305–325). Aus der theologischen Grundlegung des «Social Gospel» (1917) wird deutlich, daß seine Vertreter ihrer Zeit weit voraus waren: „In der Forderung nach einer kombinierten Veränderung des Individuums und der gesellschaftlichen Strukturen glichen sie den Forderungen von Medellín 1968." (310) „Nachdem durch das Zweite Vatikanische Konzil die Katholische Kirche sich ökumenisch offen zeigte ... und mit der Konferenz von Medellín der lateinamerikanische Katholizismus außerdem in der Position, die er hinsichtlich der Erneuerung von Kirche und Gesellschaft einnahm, die Protestanten plötzlich überholt hatte, hatten die Protestanten nun mit einer doppelten Polarisation fertig zu werden, der zwischen ‚Konservativen' und ‚Progressiven' hinsichtlich der sozio-ökonomischen Problematik ... und jener zwischen der konfessionellen Konfrontation und den gesprächsbereiten Ökumenikern" (319–320). Alle kath. Lateinamerika-Experten sollten diesen aufschlußreichen Teil 4 des 1. Bdes zur Kenntnis nehmen.

In Bd 2 zeichnet der seit 1959 in Lateinamerika wirkende belgische Theologe Joseph Comblin die Entstehung und Entwicklung der Theologie der Befreiung in ihrem historischen Kontext sowie die polemische Rolle des CELAM und andere Reaktionen im Vorfeld der Konferenz von Puebla (13–38). Der lateinamerikanische Exeget J. Severino Croatto ist in seinem Beitrag um biblische Hermeneutik für die ‚Theologie der Befreiung' bemüht (39–59). Den Rest von Bd 2 hat Prien bestritten mit ausführlicher Berichterstattung sowie Untersuchung der theologisch-kirchengeschichtlichen Relevanz des Konferenzergebnisses von Puebla unter Berücksichtigung seiner Vorstufen.

Prien hat sich als erster die Mühe gemacht, das Schlußdokument von Puebla textkritisch zu untersuchen durch systematischen Vergleich des von den lateinamerikanischen Bischöfen verabschiedeten Originaltextes (der den Beobachtern und ca. 500 Journalisten aus aller Welt zum Ende der Konferenz ausgehändigt wurde) mit dem nachträglich vom CELAM herausgegebenen, von unsichtbarer Hand offiziell manipulierten Text. Zahlreiche Ausgaben und Übersetzungen haben ihm vorgelegen, leider jedoch nicht die mit aufschlußreichen Kommentaren versehenen brasilianischen. P. untersucht das Schlußdokument unter verschiedenen Gesichtspunkten, die im Rahmen dieser Rez. lediglich angedeutet werden können: Stellenwert der Ökumene (71–81), ekklesiologische Aspekte (82–136), Christologie (136–153), Mariologie (153–160), die Neubewertung der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit als Option für die Armen (160–169), Evangelisation der Kulturen (169–195), Puebla und die Theologie der Befreiung (195–208).

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis sind sowohl in Bd 1 (326–346) als auch in Bd 2 (209–230) mit den gleichen typographischen Fehlern (z. B. L. Boff, Muhler – statt Mulher – profética e libertadora; San-tiago statt Sant-iago) abgedruckt. Veröffentlichungen in frz. Sprache wurden leider zu wenig berücksichtigt. Personen- und Sachregister erhöhen den Wert der Publikation, der weite Verbreitung zu wünschen ist. Sie eröffnet dem Leser – wie der Hrsg. in seinem Vorwort zu Bd 2 betont (7) – das Verständnis für die Probleme und Herausforderungen der lateinamerikanischen Kirche in den achtziger Jahren, die zugleich eine Anfrage an die europäische Art kirchlichen Handelns und akademischer Theologie bilden.

Einige Korrekturen zum Personenregister: Aramburu; Boza Masvidal, Eduardo; Edwards, Präsident der CLAR; Gundlach; Kemmerer; Podestá, Jerónimo ... Avellaneda; Tortolo. Der doppelt aufgeführte Mejía, Jorge ist ein und derselbe argentinische Theologe (Alttestamentler am Priesterseminar in Buenos Aires). Weber, Wilhelm hingegen (Theologieprofessor in Münster) I 95 ist nicht identisch mit Weber, Karl I 13.

Münster Werner Promper

Figge, Horst: **Beiträge zur Kulturgeschichte Brasiliens** unter besonderer Berücksichtigung der Umbanda-Religion und der westafrikanischen Ewe-Sprache. – Berlin: Reimer 1980. 164 S. Mit Abb. u. 24 Fotos auf Tafeln. kart.

Kulturgeschichtliche Beobachtungen sind immer gut für Überraschungen. Was der Vf. in seinem Buch als „direkte und indirekte Ergebnisse einer Forschungsreise in Brasilien" darstellt (7), ist die sorgfältige Herausarbeitung von verschiedensten Erscheinungen von Kulturgruppen in Nord- und Nordost-Brasilien, deren Ursprung zurück bis ins Afrika des 17. und 18. Jh. führt. Bekannt ist, daß sich die brasilianische Gesellschaft aus Bevölkerungsgruppen verschiedener Herkunft zusammensetzt. Noch nicht vollkommen herausgearbeitet ist aber all das, was jede von diesen Menschengruppen vom Ursprung her kennzeichnet und zutiefst bewegt. Zu diesen kennzeichnenden Grundelementen gehört allem voran die Religion.

In seiner in drei Hauptpunke aufteilbaren Studie beschäftigt sich der Vf. zunächst mit den Besessenheitsphänomenen der Umbanda-Religion. Diese Analyse wird dann durch die Heranziehung anderer religiöser Gruppen ergänzt. Als drittes untersucht der Vf. in weitem Umfang die brasilianische Verkehrssprache Tupi, deren Grundbestandteil sich hauptsächlich auf die westafrikanische Ewe-Sprache und Verwandtschaftssprachen zurückführen läßt.

Was die Religion anbetrifft, so werden dem Leser nicht nur Berichte von Gläubigen geboten, sondern vor allem wertvolle Einsichten in die hinter diesen Berichten stehenden „wahren, richtigen, echten Traditionen" vermittelt (12). Im Hinblick auf die „kulturgeschichtliche Dynamik der Entwicklung brasilianischer Gottheiten und Geister" stellt F. u. a. fest:

„Die afrikanischen Religionen, die nach Brasilien gelangten, waren (...) sicherlich noch viel weniger definiert als der populäre portugiesische Katholizismus. Durch die Vermischung von Sklaven verschiedenster Herkunft stießen diese Religionen aufeinander, sie waren zudem dem massiven Druck des Christentums ausgesetzt ... Religiöse Akkulturation bedeutet u. a., daß in einzelnen Menschen (...) die in verschiedenen Kulturen geglaubten spirituellen Wesen und Kräfte mit ihren verschiedenen Aspekten aufeinanderstoßen" (30f).

Die Verschmelzung dieser verschiedenen Einflüsse zu neuen religiösen Formen dokumentiert der Vf. mit umfangreichem Material am Beispiel der Orixas-Gottheiten (35ff). In den Ausführungen über die Geisterdarstellungen, Geisternamen und die Kultstätten stellt sich heraus, daß auch viele ursprünglich für indianisch gehaltene Mythen und religiöse Gestalten sich auf afrikanische Quellen zurückführen lassen.

Besonders aufschlußreich hierzu sind die sprachlichen Befunde.

Nicht nur lautliche Ähnlichkeiten, sondern auch inhaltliche Identitäten weisen auf Überleben von Ewe-Wörtern im Portugiesischen hin. Dies wird durch die Gegenüberstellung von zahlreichen portugiesischen und Ewe-Wörtern und Ausdrücken belegt (73ff). Ebenso zeigt der Vf. an vielen Beispielen eine ganze Reihe von portugiesischen Wörtern, die im Zuge der intensiven Beziehung zwischen den portugiesischen Handelsleuten und dem Ewe-Sprachraum an der „Sklavenküste" ins Ewe eingedrungen sind (83ff). Unvergleichbares Zeugnis von beiden Phänomenen (portugiesisches Lehngut des Ewe und Ewe-Lehngut des Portugiesischen) sind die ersten Jesuitenbriefe aus Brasilien (109ff) und vor allem die Doctrina Christiana von 1658 (87ff), ein in Katechismus-Form verfaßtes Dokument, das zur Missionierung der einheimischen Bevölkerung diente. Es „enthält überzeugende Beweise dafür, daß es sich bei der Lingua Geral Brasileira, dem Tupi, nicht um eine weiterentwickelte Indianersprache handelt, sondern um eine Sprache afrikanischen Ursprungs" (87). Durch eine detaillierte Darlegung wird auf die erkennbaren, aber bisher nicht erkannten Gemeinsamkeiten zwischen dem Portugiesischen, dem Spanischen und dem Ewe hingewiesen (87–145).

Bemerkenswert ist außerdem die bei dieser Analyse gewonnene Kenntnis, daß selbst Mysterienspiele in ihren Ausgestaltungen (abgesehen von der Ähnlichkeit der Namen) Übereinstimmungen zwischen

den brasilianischen Mythen und den Ewe-Buschgeistern und entsprechenden kultischen Handlungen aufweisen.

F. beschränkt sich in seinem Werk nicht nur auf sprachliche Befunde, die aus diesem Buch ein wichtiges Dokument für die brasilianische Sprachwissenschaft machen, sondern befaßt sich auch mit ethnologischen, religionswissenschaftlichen und psychologisch-psychiatrischen Beobachtungen. Diese breite Palette verleiht der Studie einen außerordentlichen Wert. Durch den Informationsgehalt und die Generalisierbarkeit der Aussagen über die Afro-brasilianische Gesellschaft erhält der Leser ein klares Bild von kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, die das bunte Leben einer großen Nation in Vergangenheit und Gegenwart bestimmen.

Münster Kossi J. Tossou

Tendances et Courants de l'Islam Arabe Contemporain. Vol. 1: Egypte et Afrique du Nord. Hrsg. von Georges C. Anawati und Maurice Borrmans. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1982). 276 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe 26) kart. 36 DM

Kaum jemand anders könnte kompetenter über die theologischen, philosophischen und politischen Strömungen im gegenwärtigen Ägypten Auskunft geben als G. C. Anawati, der aus nächster Nähe diese Entwicklung beobachtet hat.

Es ist erfreulich, daß er seine Darstellung nicht mit den Reformern Abduh und Afghani beginnt, deren Bedeutung für den zeitgenössischen Islam mittlerweile durch zahlreiche Veröffentlichungen auch dem weniger Bewanderten bekannt geworden ist. A. zeigt verschiedene Aspekte des islamischen religiösen Denkens auf, die durch Rashid Rida, die Organisation der Muslimbrüder und durch Mustafa Abd al-Raziq als unterschiedliche und zugleich verwandte Formen des reformerischen Islams dokumentiert werden. Nachdem durch mancherlei Untersuchungen vor allem die naturwissenschaftlich bestimmte Koranexegese bekannt geworden ist, weist A. auf wichtige neue Korankommentare hin, die den Koran vor allem als eine spirituelle und moralische Botschaft verstehen.

Hier wie auch in den Darstellungen der heutigen Haltungen gegenüber der islamischen Tradition (Hadith) und den Prophetenbiographien und ihrer Behandlung in der gegenwärtigen intellektuellen Szene Ägyptens erfährt auch der Spezialist Neues und macht viele überraschende Entdeckungen. Während die Darstellung der heutigen islamischen Theologie und Mystik etwas zu knapp geraten ist, bringt die Beschreibung des defensiven Islams eine so erschöpfende Darstellung auch bibliographischer Art, daß jede Weiterung nur in Form von Einzeluntersuchungen über bestimmte ägyptische Denker dieses Bereichs sinnvoll erscheint.

Gegenüber diesem lehrreichen ersten Teil fallen die beiden Kapitel über Säkularismus und Säkularisation sowie zum Verhältnis von Politik und Religion deutlich ab. In dieser Hinsicht kann man sich hinsichtlich zahlreicher Aspekte sicher an anderer Stelle genauer informieren. Die beigegebene Bibliographie hilft jedoch auch hier weiter.

Im Gegensatz zu der Darstellung von A. stehen die politische und rechtliche Entwicklung der nordafrikanischen Staaten in dem zweiten Beitrag des Bandes im Vordergrund. M. Borrmans beschreibt die Ideologien und politischen Institutionen der Maghreb-Staaten Tunesien, Algerien und Marokko und die Probleme dieser Länder vor allem in den Bereichen Bevölkerungswachstum und damit verbunden der Verstädterung.

In einem außerordentlich präzisen Kap. geht er auf die Situation der drei Länder vor allem im familienrechtlichen Bereich ein. Vom Ansatz her interessant, wenngleich recht verkürzt dargestellt, ist die Unterscheidung des nordafrikanischen Islams in einen Islam der Regierungen, der offiziellen islamischen Institutionen, den der Eliten und einen des Volkes. Daneben konstatiert Borrmans eine fundamentalistische Form des Islams. Leider führt der Autor nicht aus, welche Interdependenzen zwischen diesen verschiedenen Formen bestehen. Man wüßte auch gerne, inwieweit sich die ethnischen Unterschiede zwischen Arabern und Berbern im nordafrikanischen Islam auswirken.

Das abschließende Kap. über das Christentum in Nordafrika wirkt etwas unmotiviert. Die beigegebene Bibliographie ist arg kurz geraten und auf francophone bzw. arabische Publikationen beschränkt. Zumindest die Arbeiten von Geertz, Gellner und Eickelman hätten erwähnt werden müssen.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen sei betont, daß hier ein außerordentlich informatives Buch vorliegt. Mit Spannung erwartet man den zweiten Band über die Lage des Islams in Libyen und Saudi-Arabien.

Münster Peter Heine

Bucher, Zeno: **Natur, Materie, Kosmos.** Eine allgemeine Naturphilosophie. St. Ottilien: EOS (1982). 432 S. Lw. 29,80 DM

Zu Beginn werden die Ur- und Wesensgründe der Natur erklärt, wobei die Natur als das urtümliche „Von-sich-selbsther-Wachsen", also physisch zu verstehen ist. Unter Materie versteht man eine schöpferische Matrix und unter Kosmos die Wohlgeordnetheit. Eine der Aufgaben der Naturphilosophie als Ontologie, als Seinslehre von der Natur, ist nach Ansicht des Vf.s die Überwindung des Dualismus von Materie und Geist und die Ablehnung des naturalistischen Reduktionismus. B. stellt eine realistische, dynamisch-teleologische Naturdeutung gegenüber und bezieht sich dabei u. a. auf die aristotelische Deutung: Die Natur als der zeugend-hervorbringende Urgrund.

Es folgt eine synthetische und charakteristische Darstellung der Naturauffassung von P. Teilhard de Chardin: Der Weltstoff ist eine Urform von Energie, und dieser Urzustand der Weltenergie liegt der Differenzierung in Materie und Geist zugrunde bzw. voraus. Die Materie kann sich durch „Granulation" zur physischen Materie verdichten oder aber materielle „psychische" Energie bleiben. Beide Erscheinungsformen bringen die Entwicklung der Natur in Gang und bleiben ihr innerlich zugeordnet.

Die Interpretation der Urmaterie (Hyle) durch den Autor scheint abstrakt und dichotom zu sein (119–120). Es stellt sich hier die nüchterne Frage: Wo existiert im Mikro- bzw. Makrokosmos eine solche Materie real und wo wäre eine sogenannte „präphysische Realität" in der konkreten Wirklichkeit zu finden? Zu den Darlegungen über den energetischen Dynamismus (114–125) ist mit dem Vf. festzustellen, daß die Transformation $E = m \cdot c^2$ eine der intensivsten Ausdrucksformen der Dynamik der Natur ist. Manche Naturwissenschaftler und Naturphilosophen sehen hier die Begründung der kosmischen Urexplosion formuliert.

Wenn nach Abschnitt IV (125ff) die Physik als Synthese von Sein und Werden zu verstehen sei, dann ergibt sich folgende Fragestellung: In der Natur verläuft die Entwicklung „Sein-Werden-Sein-Werden" (vgl. J. Prigogine, Vom Sein zum Werden, München, Pieper 1979) als ein universalkontinuierlicher Gesamtprozeß. Kann und soll man dann Kontinuität als Synthese bezeichnen?

Wenn auf S. 133 von Quarks die Rede ist, dann sei zu der geschilderten Elementarteilchenphysik bemerkt, daß hier auch die Gluonen anzuführen wären. (Vermutlich könnte es sich um zwei verkoppelte Arten von virtuellen Elementarteilchen handeln – vgl. H. Fritsch, Quarks, Urstoff unserer Welt, München, Pieper 1981.)

Gelegentlich kommen Formulierungen vor, die offensichtlich auf einem Versehen beruhen; z. B. S. 212, wo von der Umwandlung des Soseins des Neutrons in ein Proton etc., nicht in ein Neutron zu sprechen wäre.

Ein „Vorstoff" der Welt (244) existiert nicht. Die euklidische Vorstellung, daß der Kosmos von einem Ursprung her aufbaut und einem Glasball gleicht, der sich aufbläht und immer wieder neue Räume erobert (259) läßt sich schwer mit einer realen kosmischen Singularität und einer ihr inhärenten Raum-Zeit-Ersterschließung in Einklang bringen.

Problematisch ist auch, wenn der Autor die Auffassung der Evolution durch Simpson dem Mechanizismus zuschreibt (291–292). Es gibt von Simpson auch Ausführungen, die eine andre Wertung zulassen. Ferner scheint es gewagt zu sein, die Hyperzyklen nach Eigen und die Vitalbestecke nach Kaplan nur auf einen physiko-chemischen Mechanizismus zu reduzieren (299 u. 410). Eigens Molekularbiologie ist kein vulgärer Reduktionismus, sondern muß wesentlich differenzierter verstanden werden. Schließlich erscheint es zu vereinfacht, den Darwinismus als mechanistische Erklärung der Evolution zu verstehen (200). Mir scheint, daß hier die Gefahr eines Abgleitens in den Vitalismus gegeben ist.

Insgesamt vermittelt das vorliegende Werk den Eindruck einer sehr ausführlich dargestellten Geschichte der Naturphilosophie auf der Basis einer soliden Grundlage der allgemeinen Geschichte der Philosophie. Hervorzuheben sind die ausgezeichneten Fachkenntnisse der antiken Philosophie ebenso wie die sorgfältige Darstellung des Mikrokosmos und in ihm des Selbstschöpferischen der Materie (147–237). Sehr instruktiv sind auch die vorsichtig abgewogenen methodischen Überlegungen am Schluß der Arbeit. Die Vereinbarkeit von Schöpfung und Entwicklung wird dabei aus kosmologischer Sicht ebenso verdeutlicht wie dies auch unter dem Aspekt der Evolution geschehen kann.

Augsburg Fritz Rauh

Schniewind, Julius: **Geistliche Erneuerung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 161 S. (LESE-ZEICHEN) kart. DM 18.–

Mit der Herausgabe hinterlassener Schriften von J. Schniewind zu seinem hundertsten Geburtstag tat der Verlag einen guten Griff. Sch.s Arbeiten sind nach wie vor aktuell und anregend. Seine biblische Theologie, seine Ausführungen über Gemeindeleitung und christlichen Lebensvollzug, seine Hinweise auf die dichterischen Äußerungen der Freude an Gott und Gottes Schöpfung im Alten und Neuen Testament, auf das Jauchzen der Kreatur über ihren Schöpfer in den Psalmen, überhaupt auf die Gegenwart Gottes im Alltag dieser Welt, letztendlich auf Gottes Heilswirken im Kreuze Christi und im Mitleiden mit dem Gekreuzigten bis in die zukünftige Welt hinein sind von bleibendem Wert. Ein Nachwort von O. Michel gibt Einblick in Schniewinds Bedeutung als seelsorglich inspirierter Theologe und Seelsorger.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur
Theologie und ihren Grenzgebieten
Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster
(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Rahner, Karl: Schriften zur Theologie. Bd. XV: Wissenschaft und christlicher Glaube. Bearb. v. Paul Imhof SJ. – Zü, Eins, Köln: Benziger (1983). 426 S.

Spiel-Räume. Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens. (Ursula **Jaeschke** zum 65. Geburtstag). In Zusammenarbeit mit Kollegen der Universität GHS Duisburg hrsg. von Hans-Günther Heimbrock. – (Neukirchen-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1983). XI, 194 S., zahlr. Abb.; kart. DM 34,–.

Saecula saeculorum. Opstellen aangeboden aan C. W. **Mönnich** ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam op 11 Juni 1982. Onder redactie van S. de Boer en M. B. Pranger. – Amst: Athenaeum-Polak & Van Gennep 1982. 241 blz.; hfl 45,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Stacey, W. David: Groundwork of biblical studies. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 448 p.; $ 12,50.

Kaiser, Walter C.: A biblical approach to personal suffering. – Chic: Moody Press (1982). 140 p.; $ 5,95.

Englezakis, Benedict: New and old in God's revelation. Studies in relations between spirit and tradition in the Bible. – Cambr: Clarke; Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Pr. (1982). 122 p.; $ 12,95. [Diss., Cambridge]

Meynet, Roland: Initiation à la rhétorique biblique. «Qui donc est le plus grand?» Tom. I. II. – P: Éd. du Cerf 1982. 198 p., pl., 32 tabl. = Initiations.

2. Altes Testament

Resenhöfft, Wilhelm: Die Quellenberichte im Josef-Sinai-Komplex ‹**Gen 37** bis **Ex 24 mit 32–34**›. – Bern, Ffm, NY: Lang (1983). 263 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 199; sfr 39,80.

Schmidt, Werner H.: Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu **Ex 1–19** und **24**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VIII, 165 S. = Erträge der Forschung CXCI; kart. DM 37,50.

Ahuis, Ferdinand: Autorität im Umbruch. Ein formgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der literarischen Schichtung und der zeitgeschichtl. Bezüge von **Num 16** und **17**. Mit einem Ausblick auf die Diskussion um die Ämter in der Kirche. – Stu: Calwer Verlag (1983). 128 S. = Calwer theologische Monographien A XIII; kart. DM 24,– [Diss., Bonn. Überarb.]

Wénin, André: Le discours de Jonathan à David ‹**1 S 20,12–16**› et autres notes ‹**2,20; 9,24; 15,9**›. – Biblica LXIV, 1983, 1–19; p. 20–46: Ceresko, Anthony R.: A poetic analysis of **Ps 105**, with attention to its use of irony.

Kilian, Rudolf: **Jesaja 1–39**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 160 S. = Erträge der Forschung CC.

Tournay, Raymond J., OP: Le **psaume XXXVI**, structure et doctrine. – RB XC, 1983, 5–22.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du Psaume **LXXIV**. – VT XXXIII, 1983, 129–148; p. 149–170: Brunet, G.: La cinquième Lamentation; p. 171–184: Cohn, R. L.: Form und perspective in **2 Kings V**; p. 185–198: De Roche, M.: Structure, rhetoric, and meaning in **Hosea IV, 4–10**.

Veijola, Timo: Davidverheißung und Staatsvertrag. Beobachtungen zum Einfluß alt-orientalischer Staatsverträge auf die biblische Sprache am Beispiel von Psalm **89**. – ZAW XCV, 1983, 9–30; S. 31–53: Dick, Michael Brennan: **Job 31**. The oath of innocence and the sage.

Burke, David G.: The poetry of Baruch. A reconstruction and analysis of the original Hebrew text of **Baruch 3:9 – 5:9**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1982). XXIII, 376 p. = Septuagint and cognate studies X; $ 15,95.

Meinhold, Arndt: Das Buch **Esther**. – Zü: Theolog. Verlag (1983). 123 S., 1 Kt. = Zürcher Bibelkommentare. Altes Testament XIII; sfr 18,–.

Wevers, John William: Text history of the Greek Numbers. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1982. 139 p. = Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens (MSU) XVI = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen III, 125; kart. DM 78,–.

Haag, Ernst: Die Errettung Daniels aus der Löwengrube. Untersuchungen zum Ursprung der biblischen **Daniel**tradition. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1983). 139 S. = Stuttgarter Bibelstudien CX; kart. DM 23,80.

Sanders, Jack T.: **Ben Sira** and demotic wisdom. – Chico, Ca.: Scholars Pr. (1983). X, 123 p. = Society of Biblical Literature. Monograph series XXVIII.

Trenchard, Warren C.: Ben Sira's view of women: a literary analysis. – Chico, Ca.: Scholars Press (1982). X, 341 p. = Brown University. Brown Judaic studies XXXVIII; $ 15,75.

Dein Wort beachten. Alttestamentliche Aufsätze. Hrsg. von Joseph Reindl unter Mitarb. von Georg Hentschel. – Leipzig: St. Benno-Verl. 1981. 180 S.; M 11,50; [enth.:] S. 9–15: Rücker, Heribert: Warum wird *'ahab* (lieben) im Alten Testament selten zur Bezeichnung für Nächstenliebe gebraucht?; S. 16–32: Hentschel, Georg: Zum Bau des **Tempel**s und seiner Ausstattung; S. 33–57: Hentschel, Georg: Die geschichtlichen Wurzeln der **Elijatradition**; S. 58–75: Stachowiak, Lech: Die **Prophetie** als religiöses Phänomen des Alten Orients; S. 76–101: Wodecki, Bernard: Heilsuniversalismus im Buche des Propheten **Jesaja**; S. 102–115: Stachowiak, Lech: Die Sendung des Deuterojesaja im Lichte von **Jes 40,1–11** und der späteren Text-Tradition; S. 116–135: Reindl, Joseph: Gotteslob als „Weisheitslehre". Zur Auslegung von **Psalm 146**; S. 136–150: Woźniak, J.: Die syntagmatischen Verhältnisse beim Schwur „**ḥaj Jhwh**" im Alten Testament und in den Übersetzungen; S. 151–179: Muszyński, Henryk: **Gott** und das **Böse** in der Bibel.

Janzen, J. Gerald: Metaphor and reality in **Hosea II**. – Semeia XXIV, 1982, 7–44; p. 45–52: Mays, James Luther: Response to Janzen: "Metaphor and reality in Hosea II"; p. 53–80: Coats, George W.: The way of obedience: Traditio-historical and hermeneutical reflections on the **Balaam** story; p. 81–88: Ford, Lewis S.: The divine curse understood in terms of persuasion; p. 89–98: Cobb, John B., Jr.: Trajectories and historic routes; p. 99–106: Richards, Kent Harold: Cobb's living historic routes: A response.

Ginsberg, H[arold] Louis: The Israelian heritage of Judaism. – NY: The Jewish Theological Seminary of America 1982. VII, 145 p. = Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America XXIV; $ 15,–.

Neusner, Jacob: Formative Judaism. Religious, historical, and literary studies. – (Chico, Ca.:) Scholars Press (1982). 173 p. = Brown University. Brown Judaic studies XXXVII; $ 13,50.

Adamiak, Richard: **Justice** and **history** in the Old Testament. The evolution of divine retribution in the Wilderness Generation. With a foreword by David Noel Freedman. – Cleveland: Zubal (1982). XIV, 105 p.; $ 12,95.

Davidson, Robert: The courage to doubt. Exploring an Old Testament theme. – (Lo:) SCM Press (1983). XI, 241 p.; £ 6,95.

Schäfer-Lichtenberger, Christa: Stadt und Eidgenossenschaft im Alten Testament. Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Studie „Das antike Judentum". – B, NY: de Gruyter 1983. XII, 485 S. = ZAW, Beih. CLVI.

Richter, Wolfgang: Transliteration und Transkription. Objekt- und metasprachliche Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte. – St. Ottilien: EOS Verlag 1983. XI, 155 S. = Münchener Universitätsschriften. Katholisch-Theologische Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament XIX; kart. DM 30,–.

Bartelmus, Rüdiger: **HYH**. Bedeutung und Funktion eines hebräischen „Allerweltswortes" – zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. – St. Ottilien: EOS Verl. 1982. XI, 251 S.; kart. DM 33,–.

3. Neues Testament

Hoet, Rik: «Omnes autem vos fratres estis.» Étude du concept ecclésiologique des «frères» selon **Mt 23,8–12**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1982. IX, 226 p. = Analecta Gregoriana CCXXXII = Ser. Facultatis Theologiae. Sectio B, LXXVIII; Lire 24000,–.

Schaberg, Jane: The Father, the Son and the Holy Spirit. The triadic phrase in **Matthew 28:19b**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1981). XIV, 367 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXI; $ 18,– [Diss., New York. Union Theol. Seminary]

Busemann, Rolf: Die Jüngergemeinde nach **Markus 10**. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des **10**. Kapitels im Markusevangelium. – (Königstein/Ts., Bonn:) Hanstein 1982. 278 S. = Bonner biblische Beiträge LVII.

Fleddermann, Harry: "And He Wanted to Pass by Them" ‹**Mark 6:48c**›. – CBQ XLV, 1983, 389–395; p. 396–400: Selvidge, Maria J.: "And Those Who Followed Feared" ‹**Mark 10:32**›; p. 401–416: Ehrman, Bart D. – Mark A. Plunkett: The angel and the agony: The textual problem of **Luke 22:43–44**.

Matera, Frank J.: The kingship of Jesus. Composition and theology in **Mark 15**. – (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1982). X, 222 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXVI; $ 12,75 [Diss., Richmond. Union Theol. Seminary]

Evans, Craig A.: The function of **Isaiah 6:9–10** in **Mark** and **John**. – NovT XXIV, 1982, 124–138; p. 139–159: Johnson, Luke Timothy: The Lukan kingship parable ‹**Lk. 19:11–27**›.

Engelen, Jan C. M.: **Johannes 7–10**. – Kampen: Kok (1982). 160 blz. = Verklaring van een bijbelgedeelte; hfl 19,50.

Segalla, Giuseppe: La preghiera di Gesù al Padre ‹**Giov. 17**›. Un addio missionario. – Brescia: Paideia Ed. (1983). 235 p. = Studi biblici LXIII.

Bindemann, Walther: Die Hoffnung der Schöpfung. **Römer 8,18–27** und die Frage einer Theologie der Befreiung von Mensch und Natur. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (d. Erziehungsvereins 1983). 196 S. = Neukirchener Studienbücher XIV; kart. DM 24,80 [Diss., Rostock. Überarb.]

La justicia que brota de la fe ‹**Rom 9,30**›. J. I. González Faus [e. a.] – Santander: Ed. Sal Terrae (1982). 213 p. = Colección presencia teologica XIII.

Bruce, F(rederick) F(yvie): The Epistle to the **Galatians**. A commentary on the Greek text. – GrR: Eerdmans (1982). XX, 305 p. = The New International Greek Testament commentary; $ 15,95.

Freyne, Seán: The disciples in Mark and the *MASKILIM* in Daniel. A comparison. – Journal for the Study of the New Testament XVI, 1982, 7–23; p. 24–44: Grant, Robert M.: Literary criticism and the New Testament canon; p. 45–63: Hill, David: "To Offer Spiritual Sacrifices . . ." ‹**1 Peter 2:5**›: Liturgical formulations and Christian paraenesis in 1 Peter; p. 64–78: Meeks, Wayne A.: "And Rose up to Play": Midrash and paraenesis in **1 Corinthians 10:1–22**; p. 79–100: Räisänen, Heikki: Jesus and the food laws: Reflections on **Mark 7.15**; p. 101–124: Thrall, Margarte E.: A second thanksgiving period in **II Corinthians**.

Davids, Peter H.: The **Epistle** of **James**. A commentary on the Greek text. – GrR: Eerdmans (1982). XXXVIII, 226 p. = The New International Greek Testament commentary; $ 14,95.

Brown, Raymond E(dward): The **epistles** of **John**. Translated with introduction, notes, and commentary. – Garden City, NY: Doubleday (1982). XXVIII, 810 p. = The Anchor Bible XXX; $ 18,–.

Bonnard, Pierre: Les épitres Johanniques. – Genève: Labor et Fides (1983). 146 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 13c.

Aland, Kurt – Barbara Aland: Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik. – (Stu:) Deutsche Bibelgesellschaft 1982. 342 S. mit 71 Abb.

A synopsis of the four Gospels in Greek. Arranged according to the two-Gospel hypothesis and edited by John Bernard Orchard. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). XXXIV, 342 S.; Lw. DM 74,–.

Sand, Alexander: Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach **Matthäus**. – Stu: Verlag Katholisches Bibelwerk (1983). 82 S. = Stuttgarter Bibelstudien CIX; kart. DM 21,80.

Kealy, Sean P.: **Mark**'s Gospel: A history of its interpretation from the beginning until 1979. – NY, Ramsey: Paulist Press (1982). 269 p.; $ 8,95.

Rolland, Philippe: Marc, première harmonie évangélique? – RB XC, 1983, 23–79.

Seccombe, David Peter: Possessions and the poor in **Luke-Acts**. – Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt 1982. 298 S. = Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt B, 6; kart. DM 85,– [Diss., Cambridge]

Sydnor, William: Jesus according to Luke. – NY: The Seabury Press (1982). VIII, 136 p.

Barrett, C(harles) K(ingsley): Essays on **John**. – Phil: Westminster Pr. (1982). VIII, 167 p.; $ 18,95.

Culpepper, R. Alan: Anatomy of the fourth Gospel. A study in literary design. Foreword by Frank Kermode. – Phil: Fortress Press (1983). XII, 266 p. = Foundations and facts: New Testament; $ 19,95.

Nicholson, Godfrey C(arruthers): Death as departure. The Johannine descent-ascent schema. – Chico, Ca.: Scholars Press (1983). XVIII, 231 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXIII; $ 10,50 [Diss., Vanderbuilt]

Whitacre, Rodney A.: Johannine polemic. The role of tradition and theology. – Chico, Ca.: Scholars Press (1982). XIV, 278 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series LXVII; $ 13,–.

Peterson, David: Hebrews and perfection. An examination of the concept of perfection in the "Epistle to the Hebrews". – Cambr (e. a.): Cambridge Univ. Pr. (1982). VII, 313 p. = Society for New Testament Studies. Monograph series XLVII; £ 21,–.

MacDonald, Dennis Roland: The legend and the **Apostle**. The battle for Paul in story and canon. – Phil: Westminster Pr. (1983). 144 p.; $ 10,95.

Hugedé, Norbert: Saint **Paul** et la **Grèce**. – P: Société d'Éd. «Les Belles Lettres» 1982. 232 p. avec fig. = Le monde hellénique; F 75,–.

Sanders, E. P.: Paul, the law, and the Jewish people. – Phil: Fortress Press (1983). XI, 227 p.; $ 19,95.

Stuhlmann, Rainer: Das eschatologische Maß im Neuen Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. VIII, 265 S. = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments CXXXII; Lw. DM 68,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Miethe, Terry L.: **Augustinian** bibliography, 1970–1980. With essays on the fundamentals of Augustinian scholarship. Foreword by Vernon J. Bourke. – Westport, Conn., Lo: Greenwood Pr. (1982). XXII, 218 p.; $ 35,–.

Lécuyer, Joseph: Le sacrement de l'**ordination**. Recherche historique et théologique. – P: Beauchesne 1983. 283 p. = Théologie historique LXV.

Alfonsiana und **Redemptoristica**. Verzeichnis der Bestände an Schriften von und über den heiligen Bischof und Kirchenlehrer Alfonso Maria de **Liguori** ‹1696–1787› und zu dem von ihm gegründeten Orden der Redemptoristen ‹Congregatio Sanctissimi Redemptoris›. – Gars am Inn: Bibliothek der Philosophisch-Theol. Hochschule der Redemptoristen 1982. XII, 388 S., zahlr. Abb. im Text.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fedalto, Giorgio: Liste vescovili del patriarcato di Gerusalemme. I: Gerusalemme e Palestina prima. – OChP XLIX, 1983, 5–41.

Feld, Helmut: Die Wiedergeburt des Paulinismus im europäischen Humanismus. – Cath XXXVI, 1982, 294–327.

Ragozzino, Gino: Gennaro Aspreno **Galante** e San **Paolino** di **Nola**. – RLSE XIII, 1981, 39–61.

Lumpe, Adolf: Zur Bedeutungsgeschichte des Verbums ‚**reformäre**' und seiner Ableitungen. – AHC XIV, 1982, 1–12; S. 13–57: Peri, Vittorio: Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico; S. 58–94: Uthemann, Karl-Heinz: Die dem **Anastasios Sinaites** zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis; S. 95–110: Peri, Vittorio: Rilevanza del settimo concilio ecumenico; S. 111–123: Oakley, Francis: Pseudo-Zabarella's ‹Capitula agendorum›: An old case reopened; S. 124–139: Hartmann, Wilfried: Unterschriftslisten karolingischer Synoden; S. 140–170: Müller, Heribert: Zur Prosopographie des **Basler** Konzils: Französische Beispiele; S. 171–226: Sieben, Hermann Josef: Der Konzilstraktat des **Nikolaus** von **Kues**: De concordantia catholica; S. 227–240: Fischer, Joseph A.: Das Konzil zu **Karthago** im Jahr **255**.

Consuetudines monasticae. Eine Festgabe für Kassius **Hallinger** aus Anlaß seines 70. Geburtstages hrsg. von Joachim F. Angerer und Josef Lenzenweger. – R: Pont. Ateneo S. Anselmo 1982. 446 S. = Studia Anselmiana LXXXV; [enth.:] S. 9–17: Angerer, Joachim F. – Josef Lenzenweger: Zum Geleit; S. 19–22: Hallinger, Kassius: Personalangaben und Schriftenübersicht; S. 25–32: Hanslik, Rudolf: Sprachliche Bemerkungen zu den liturgischen Kapiteln der Regula Benedicti; S. 33–47: Weissbengruber, Franz: Zu **Cassiodor**s utrasque doctrinas; S. 49–59: Auf der Maur, Ivo, OSB: Monastisches Brauchtum der Mönchsmissionare im Frühmittelalter; S. 61–95: Prinz, Friedrich: Fortissimus abba. Karolingischer Klerus und Krieg; S. 97–124: Semmler, Josef: Iussit ... princeps renovare ... praecepta. Zur verfassungsrechtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche; S. 125–144: Kottje, Raymund: Claustra sine armario? Zum Unterschied von **Kloster** und **Stift** im Mittelalter; S. 145–155: Ohm, Juliane: Der Begriff **carcer** in Klosterregeln des Frankenreiches; S. 157–174: Benz, Karl J.: Macht und Gewissen im Hohen Mittelalter. Der Beitrag des Reformmönchtums zur Humanisierung des Herrscherethos unter Otto III; S. 175–183: Dinter, Peter: Zur Sprache der Cluniazenser Consuetudines des 11. Jahrhunderts; S. 185–206: Becker, Petrus, OSB: Die hirsauische Erneuerung des St. **Eucharius**klosters in **Trier**; S. 207–216: Constable, Giles: An unpublished letter by **Peter** the **Venerable** to the Priors of Paray-le-Monial, Mesvres, and Luzy in **1147**; S. 217–227: Marilier, Jean: L'expansion clunisienne dans la Bourgogne du Nord aux XI^e–XIII^e siècles; S. 229–247: Goez, Werner: Ausprägungen hochmittelalterlicher Frömmigkeit in vallombrosanischen Urkunden; S. 249–261: Parisse, Michel: Les Bénédictines de Lorraine et leurs documents nécrologiques; S. 263–278: Spätling, Luchesius G., OFM: Kluniazensisches Mönchtum und franziskanische Brüderschaft; S. 279–288: Dolan, Diane Marie: The notation of Orléans Bibliothèque municipale Ms 201; S. 289–301: Engelbert, Pius, OSB: Zur Überlieferungsgeschichte der Opuscula des **Thomas** von **Aquin**; S. 303–331: Leinweber, Josef: Zur spätmittelalterlichen Klosterreform in **Fulda** – Eine Fuldaer Reformgruppe?; S. 333–353: Wendehorst, Alfred: Der Adel und die Benediktinerklöster im späten Mittelalter; S. 355–373: Ganzer, Klaus: Zur Teilnahme der Äbte an den Allgemeinen Konzilien in der Neuzeit; S. 375–383: Doppelfeld, Basilius, OSB: Benediktinisch-Missionarische Lebensordnung. Andreas **Amrhein**s erste Konstitutionen für die Missionsbenediktiner von **Reichenbach** – St. **Ottilien**; S. 385–395: Wolf, Notker, OSB: Benediktinisches Mönchtum im Dienste der Glaubensverkündigung; S. 397–412: Schütz, Christian, OSB: Überlegungen zum spirituellen Anspruch des hl. Benedikt heute; S. 413–422: Severus, Emmanuel v., OSB: Consuetudo und monastisches Selbstverständnis; S. 423–435: Elvert, Candida, OSB: Aus der Werkstatt des Corpus Consuetudinum Monasticarum.

3. Alte Kirchengeschichte

Stockmeier, Peter: Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. – Düs: Patmos Verl. (1983). 307 S. = Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft; kart. DM 52,–.

Deichmann, Friedrich Wilhelm: Einführung in die christliche Archäologie. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1983. XIII, 412 S. = Die Kunstwissenschaft.

Fausone, Alfonso M.: Die **Taufe** in der frühchristlichen Sepulkralkunst ‹Eine archäologisch-ikonologische Studie zu den Ursprüngen des Bildthemas›. – CdV: Pont. Istituto di Archeologia Cristiana 1982. 287 S., XXXII Tafeln, IX Skizzen, Kt. = Studi di Antichità Cristiana XXXV.

Ramieri, Anna Maria: Ritratti femminili inediti dei Musei classico e cristiano di **Pretestato**. – RivAC LVIII, 1982, 227–241; p. 243–259: Salvetti, Carla: Ritratti maschili inediti dei Musei classico e cristiano di Pretestato; p. 261–287: Fiocchi Nicolai, Vincenzo: Nuovi frammenti di **sarcofagi** cristiani dai cimiteri di Pretestato e S. Sebastiano; p. 305–321: Ferrua, Antonio: Il cubiculo dei Mattei nella catacomba di S. **Domitilla**; p. 323–352: Recio Veganzones, A.: Fragmentos de sarcófagos paleocristianos inéditos, existentes en Roma o de ella desaparecidos; p. 353–382: Feissel, Denis: Contributions a l'épigraphie grecque chrétienne de Rome; p. 383–407: Finney, Paul Corby: A monogrammed byzantine Garnet from **Carthage**.

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

Hahn, Ferdinand: Frühkatholizismus als ökumenisches Problem. – Cath XXXVII, 1983, 17–35; S. 133–139: Simonis, Walter: Zum Problem der Kanonbildung.

Richardson, Peter – Martin B. Shukster: Barnabas, Nerva, and the Yavnean Rabbis. – JThSt XXXIV, 1983, 31–55; p. 56–81: Williams, R. D.: The logic of **Arianism**; p. 82–98: Greer, Rowan R.: The analogy of grace in **Theodore** of **Mopsuestia**'s christology; p. 99–113: Speller, Lydia Agnew: New light on the Photinians: The evidence of **Ambrosiaster**; p. 114–145: Gorman, Michael M.: The early manuscript tradition of St. **Augustine**'s *Confessiones*.

Cirillo, Luigi: **Erma** e il problema dell'apocalittica a Roma. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 1–31.

Origenes: Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt. Teil I. – Stu: Hiersemann 1983. IX, 344 S. = Bibliothek der griechischen Literatur XVIII, Abt. Patristik; Lw. DM 198,–.

Schadel, Erwin: Zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, insbesondere bei Origenes. – ThGl LXXIII, 1983, 169–176; S. 190–196: Madey, Johannes: Kirche und Primat im Bewußtsein des christlichen Ostens im 4./5. Jahrhundert.

Casurella, Anthony: The Johannine Paraclete in the Church Fathers. A study in the history of exegesis. – Tü: Mohr 1983. XIV, 258 p. = Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese XXV; Lw. DM 78,–.

Osawa, Takeo: Das Bischofseinsetzungsverfahren bei **Cyprian**. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus. – Ffm, Bern: Lang (1983). = Europäische Hochschulschriften XXIII, 178; sfr 49,–.

Fischer, Joseph A.: Das Konzil zu **Karthago** im Herbst **254**. – ZKG XCIII, 1982, 223–239; S. 240–272: Abramowski, Luise: **Dionys** von **Rom** († 268) und **Dionys** von **Alexandrien** († 264/5) in den arianischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts; S. 273–294: Blum, Günther: **Nestorianismus** und **Mystik**. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche.

Lorenz, Rudolf: Die Christusseele im Arianischen Streit. Nebst einigen Bemerkungen zur Quellenkritik des Arius und zur Glaubwürdigkeit des **Athanasius**. – ZKG XCIV, 1983, 1–51.

Eck, Werner: Der **Episkopat** im spätantiken Africa: Organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen. – HZ CCXXXVI, 1983, 265–295.

Augé, Matias: Lineamenti di spiritualita' dell'antico monachesimo. – Clar XXIII, 1983, 181–210.

Cabié, Robert: Les prières eucharistiques des *Constitutions Apostoliques* sont-elles des témoins de la liturgie du IV^e siècle? – BLE LXXXIV, 1983, 83–99.

Cignelli, Lino: Studi **Basilani**. Sul rapporto "Padre-Figlio". – Jer: Franciscan Printing Pr. 1982. 128 p. = Studium Biblicum Franciscanum XV.

Simon, Werner: Von Gott reden. Beobachtungen und Bemerkungen zu **Augustins** Confessiones I, 4. – WiWei XLV, 1982, 130–157.

Bregman, Jan: **Synesius** of **Cyrene**: philosopher-bishop. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1982). XI, 206 p. = The transformation of the classical heritage II; $ 25,–.

Sheerin, Daniel J.: *Celeuma* in christian latin: Lexical and literary notes. – Tr XXXVIII, 1982, 45–73; p. 107–136: Morton, Catherine: **Marius** of **Avenches**, the *Excerpta Valesiana*, and the death of Boethius.

Leanza, Sandro: Un nuovo testimone della Catena sull'Ecclesiaste di **Procopio di Gaza**, il Cod. Vindob. Theol. Gr. 147. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1983. 35 p. = Corpvs christianorvm. Ser. graeca IV. Supplementum.

Anonymus in Ecclesiasten commentarivs qvi dicitvr Catena trivm patrvm. Cvivsqve editionem principem cvravit Santo Lucà. – Turnhout: Brepols 1983. LVI, 138 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. graeca XI.

Carle, Paul-Laurent: L'homélie de Paques "Magnitudo" (in CCSL, t. 101, p. 192–208) de Saint **Fauste de Riez** ‹ou de Lérins› ‹fin du V^e siècle›. – Div XXVII, 1983, 123–154.

Sörries, Reiner: Die Bilder der Orthodoxen im Kampf gegen den Arianismus. Eine Apologie der orthodoxen Christologie und Trinitätslehre gegenüber der arianischen Häresie, dargestellt an den ravennatischen **Mosaiken** und **Bilder** des **6.** Jh. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des **german. Homöertums**. – Ffm, Bern: Lang 1983. 316 S., 18 Ill. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 186; kart. sfr 79,– [Diss., Erlangen]

Syrkin, Alexander Y.: On the behavior of the "fool for Christ's sake". – HRel XXII, 1982, 150–171.

4. Mittelalter und Neuzeit

Liebhart, Wilhelm: Die Reichsabtei Sankt **Ulrich** und **Afra** zu **Augsburg**. Studien zu Besitz und Herrschaft ‹1006–1803›. – Mchn: Kommission für Bayerische Landesgeschichte; Kallmünz: Lassleben 1982. XXXIX, 725 S., Ill., Kt. = Historischer Atlas von Bayern. Teil Schwaben II, 2; kart. DM 88,– [Diss., Augsburg]

Hellmann, Manfred: Die Kirche und die litauische Nationalbewegung. – KiOst XXVI, 1983, 9–34.

Zumkeller, A., OSA: Leben, Schrifttum und Lehrrichtung des Erfurter Universitätsprofessors **Johannes Zachariae**, O.S.A. († 1428). – AAug. XLV, 1982, 5–87; p. 89–116: Perreiah, A. R.: 'Obligationes' in **Paul of Venice**'s 'Logica parva'; p. 117–181: Zazzeri, T., OSA: **Guido** da **Staggia**, O.S.A. († 1289), secondo priore Generale dell'Ordine e Patriarca di Grado; p. 183–214: Alonso, C., OSA: Política filo-imperial de Gabriel **Della Volta** († 1537), Prior general de los Agustinos; p. 215–268: Wernicke, M., OSA: Die Bibliothek des Augustinerklosters in **Weil** der Stadt; p. 269–292: Smith, H. D.: Some preachers of the Augustinian Order in **Spain**, 1570–1630; p. 293–320: Bruzzone, G. L.: Nostra Signora della Grotta. Chiesa e convento della Consolazione in Celle (Savona). Vicende di storia e d'arte; p. 321–328: Dodson, E. O.: Mendel, Teilhard de Chardin, and Pastushnyi; p. 329–376: Rano, B., OSA: Las dos primeras obras conocidas sobre el origen de la Orden Agustiniana.

5. Mittelalter

Weidemann, Margarete: Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours Teil I., II. – Mz: Verl. des Römisch-Germanischen Zentralmuseums; Bonn: Habelt [in Komm.] 1982. XIV, 375 S.; XII, 400 S. = Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Monographien III, 1.2; Lw. DM 190,–.

Bedae Venerabilis opera. Pars II: Opera exegetica. 4: Expositio Actvvm apostolorvm. Retractatio in Actvs apostolorvm. Nomina regionvm atqve locorvm de Actibvs apostolorvm. In epistolas VII catholicas. – Turnhout: Brepols 1983. V, 381 p. = Corpvs christianorvm. Ser. latina CXXI.

Instrumenta lexicologica latina. Beda Venerabilis. Expositio actuum apostolorum. Retractatio in actus apostolorum. Nomina regionum atque locorum de actibus apostolorum. In epistulas VII catholicas. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 92 p., 9 microfiches = Corpus christianorum. Ser. latina CXXI = Instrumenta lexicologica latina A, 12.

Matter, E. Ann: The Lamentations commentaries of **Hrabanus Maurus** and **Paschasius Radbertus**. – Tr XXXVIII, 1982, 137–163; p. 253–280: Housley, Norman: The Mercenary Companies, the Papacy, and the Crusades, 1356–1378; p. 281–300: Shaw, Judith: Corporeal and spiritual homicide, the sin of Wrath, and the *Parson's Tale*.

Löwe, Heinz: **Methodius** im Reichenauer Verbrüderungsbuch. – DA XXXVIII, 1983, 341–362; S. 363–387: Schmitz, Gerhard: Schuld und Strafe. Eine unbekannte Stellungnahme des **Rathramnus** von **Corbie** zur Kindestötung; S. 388–438: Giese, Wolfgang: Zur Bautätigkeit von Bischöfen und Äbten des 10. bis 12. Jahrhunderts; S. 460–498: Schmidt, Tilmann: Die Propstei von **Nordhausen** im Jahre 1320 zwischen päpstlichem Besetzungs- und königlichem Vorschlagsrecht.

Berges, Wilhelm: Die älteren **Hildesheimer Inschriften** bis zum Tode Bischof Hezilos († 1079). Aus dem Nachlaß hrsg. und mit Nachträgen versehen von Hans Jürgen Rieckenberg. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 214, 35 S., Ill. = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse III, 131; kart. DM 98,–.

Petzoldt, Klaus: **Monasterium Kempnicense**. Eine Untersuchung zu Vor- und Frühgeschichte des Klosterwesens zwischen Saale und Elbe. – Lpz: St. Benno 1982. XII, 145 S., 4 Ill., 5 Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXV; kart. M 11,90.

Liebeschütz, Hans: Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter. – Hei: Schneider 1983. 260 S. = Veröffentlichen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt LV; Lw. DM 56,–.

Groten, Manfred: Von der Gebetsverbrüderung zum Königskanonikat. Zu Vorgeschichte und Entwicklung der **Königskanonikate** an den Dom- und Stiftskirchen des deutschen Reiches. – HJ CIII, 1983, 1–34; S. 35–55: Engelbert, Pius: Die **Bursfelder** Benediktinerkongregation und die spätmittelalterlichen Reformbewegungen.

Wielockx, R.: La sentence *De Caritate* et la discussion scolastique sur l'amour. – EThL LVIII, 1982, 50–86. 334–356; LIX, 1983, 26–45.

Biechler, James E.: **Nicholas of Cusa** and **Muhammad**: A fifteenth-century encounter. – DR CI, 1983, 50–59; p. 108–139: Clark, J. P. H.: Richard **Rolle**: A theological re-assessment; p. 165–176: Louth, Andrew: St. **Bernard** and Our Lady.

Petri Cellensis Commentaria in Rvth. Tractatvs de tabernacvlo. Edidit G. de Martel. – Turnhout: Brepols 1983. XXXVII, 278 p. = Corpvs christianorvm. Cont. mediaeualis LIV.

Instrumenta lexicologica latina. **Petrus Cellensis**. Commentaria in Ruth. Tractatus de Tabernaculo. Curante Cetedoc. Universitas Catholica Lovaniensis Lovanii Novi. – Turnhout: Brepols 1983. 85 p., 8 microfiches = Corpus christianorum. Cont. mediaeualis LIV = Instrumenta lexicologica latina A, XI.

Persönlichkeit und Geistigkeit des heiligen **Franziskus** von **Assisi**. Studientage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1982. [Im Auftr. der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft hrsg. von Lothar Hardick und Ethelburga Häcker]. – Werl/Westf.: Dietrich-Coelde-Verl. 1982. 83 S. = Wandlung in Treue XXV; kart. DM 21,80.

Schlageter, Johannes: Die Kirchenkritik des Petrus Johannis **Olivi** OFM und ihre ekklesiologische und soziale Relevanz. – FStudien LXV, 1983, 19–34; S. 70–81: Rotzetter, Anton: Zur Kirchlichkeit des Franz von Assisi.

Fries, Albert: Eine Quaestio des **Albertus Magnus** "De quiditate et esse". – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1983. 50 S. = Münchener Universitäts-Schriften, Fachbereich Katholische Theologie = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. N. F. XXXI.

Fernández, Pedro: La gracia carismática en Santo **Tomás** de **Aquino**. – Angelicum LX, 1983, 3–39; p. 40–79: Ferraro, Giuseppe: L'esegesi dei testi pneumatologici nelle "Enarrationes in Joannem" di Sant'Alberto Magno; p. 80–96: Huerga, Alvaro: Aproximación a la espiritualidad de **Savonarola**.

Housley, Norman: The Italian crusades. The Papal-Angevin alliance and the crusades against christian lay powers, 1254–1343. – Oxf: Clarendon Pr.; (Oxf [e.a.:] Oxford Univ. Pr.) 1982. 293 P.; £ 17,– [Diss., Cambridge. Überarb.]

Hopfenzitz, Josef: Studien zur Oberdeutschen Agrarstruktur und Grundherrschaft. Das Urbar der Deutschordenskommende **Oettingen** von 1346/47. – Mchn: Beck 1982. 178 S., 2 Ill. u. Kt.-Beil. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXXV; kart. DM 44,–.

Die Regesten der **Erzbischöfe** von **Köln** im Mittelalter. Bd. VII: **1362–1370** ‹Adolf von d. Mark, Engelbert von d. Mark, Kuno von Falkenstein› bearbeitet von Wilhelm Janssen. – Düs: Droste 1982. XVII, 364 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI.

Nicolaus de Cusa: Opera omnia. XVII: Sermones II ‹1443–1452›. Fasc. 1: Sermones XXVII–XXXIX. A Rudolf Haubst et Hermann Schnarr editi. – Hbg: Meiner 1983. 118 p.; kart. DM 186,–.

Wohlmuth, Josef: Verständigung in der Kirche. Untersucht an der Sprache des **Konzils** von **Basel**. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1983. 291 S. = Tübinger Theologische Studien XIX; kart. DM 44,– [Habil.-Schrift, Bonn. Überarb.]

Urbar des Klosters St. **Egidien** in **Nürnberg** 1487–1522. Bearbeitet von Helmut Baier. – Neustadt/Aisch: Degener 1982. 286 S. = Veröffentlichungen der Gesellschaft für Fränkische Geschichte X, 11.

6. Gesamte Neuzeit

Politik und Konfession. Festschrift für Konrad **Repgen** zum 60. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Albrecht (u. a.). – B: Dunker & Humblot (1983). 591 S.; Lw. DM 178,– [enth.:] S. 11–29: Meuthen, Erich: Konsens bei **Nikolaus** von **Kues** und im Kirchenverständnis des 15. Jahrhunderts; S. 31–47: Bäumer, Remigius: Die Religionspolitik **Karls V.** im Urteil der Lutherkommentare des Johannes **Cochlaeus**; S. 49–60: Lutz, Heinrich: Zum Abschluß der Editionsreihe „Nuntiaturberichte aus Deutschland, Erste Abteilung"; S. 61–76: Ennen, Edith: Die Städtepolitik des Kölner Kurfürsten Ferdinand von Wittelsbach. Landesherrliche und gegenreformatorische Bestrebungen; S. 77–91: Becker, Winfried: Ständestaat und Konfessionsbildung am Beispiel der böhmischen Konföderationsakte von **1619**; S. 101–122: Kraus, Andreas: Das Problem des Glaubenskrieges bei den bayerischen Kanonisten der Barockzeit; S. 123–158: Weis, Eberhard: Die Säkularisation der bayerischen Klöster **1802/03**; S. 159–172: Maier, Hans: Zur Soziologie des deutschen Katholizismus **1803–1950**; S. 173–187: Ott, Hugo: Die Pastoration in früher konfessionell ungemischten Orten des Großherzogtums Baden. Eine Fallstudie zur Durchsetzung der katholischen Kirchengemeinde in der jungen Industriestadt **Lörrach**; S. 189–212: Bußmann, Walter: Die Krönung **Wilhelms I.** am 18. Oktober **1861**. Eine Demonstration des Gottesgnadentums im preußischen Verfassungsstaat; S. 213–229: Iserloh, Erwin: Der Katholizismus und das Deutsche Reich von **1871**. Bischof **Kettelers** Bemühungen um die Integration der Katholiken in den kleindeutschen Staat; S. 231–256: Baumgart, Winfried: Prolog zur Krieg-in-Sicht-Krise. **Bismarcks** Versuch, den Kulturkampf in die Türkei zu exportieren ‹1873/74›; S. 257–280: Trippen, Norbert: Päpstlicher Antimodernismus und staatliches Plazet; S. 281–304: Mikat, Paul: Zum Verhältnis des Heiligen Stuhls zu internationalen Organisationen; S. 305–317: Hehl, Ulrich von: Wilhelm **Marx**. Zu Person und Gedankenwelt eines christlichen Politikers; S. 319–339: Zorn, Wolfgang: Kirchlich-evangelische Bevölkerung und Nationalsozialismus in **Bayern 1919–1933**. Eine Zwischenbilanz zu Forschung und Beurteilung; S. 341–358: Bracher, Karl Dietrich: Die totalitäre Verführung. Probleme der **Nationalsozialismus**deutung; S. 359–392: Hockerts, Hans Günter: Die **Goebbels**-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik; S. 393–414: Volk, Ludwig: Der österreichische Weihnachtshirtenbrief **1933**. Zur Vorgeschichte und Resonanz; S. 415–446: Hürten, Heinz: Der Deutsche in Polen. Skizze einer katholischen Zeitung 1934–1939; S. 447–464: Albrecht, Dieter: Zur Friedensdiplomatie des Vatikans 1939–1941. Eine Auseinandersetzung mit Bernd **Martin**; S. 465–481: Gotto, Klaus: Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche im Jahre **1945**; S. 483–501: Morsey, Rudolf: **Adenauer** und Kardinal **Frings** 1945–1949; S. 503–517: Hillgruber, Andreas: **Heinemanns** evangelisch-christlich begründete Opposition gegen Adenauers Politik 1950–1952; S. 519–533: Hildebrand, Klaus: Adenauer und Sowjetrußland 1963–1967. Betrachtungen zur außenpolitischen Konzeption des Kanzlers ohne Amt; S. 535–564: Roegele, Otto B.: **„Publik"** – ein Lehrstück; S. 565–582: Hollerbach, Alexander: Verträge des Staates mit den evangelischen Kirchen in Deutschland.

Ruggieri, Giuseppe: Per una storia dell'**apologia** nell'epoca moderna. Note bibliografiche e metodologiche. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 33–58.

Pfeilschifter, Frank: Das **Calvin**bild bei **Bolsec** und sein Fortwirken im französischen Katholizismus bis ins **20.** Jahrhundert. – Augsb: FDL 1983. VII, 398 S., Ill.; kart. DM 66,– [Diss., München]

Napoletano, Patrizia: Il "**Sacro Cuore**" nella denominazione degli Istituti religiosi. – Clar XXIII, 1983, 5–117.

Castellan, Georges: Gott schütze **Polen**! Geschichte des polnischen **Katholizismus 1795–1982**. Mit einer Einführung von Paul Wilhelm Wenger [Aus dem Franz. von Heinzgeorg Neumann]. – Frb/B, Hbg: Kerle 1983. 317 S.

7. Reformation und katholische Erneuerung

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Band LIX: Nachträge. – Wei: Böhlaus Nachf. 1983. XIV, 819 S.

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

Fabiny, Tibor: Martin Luthers letzter Wille. Das Testament des Reformators und seine Geschichte (Aus dem Ungar. übertragen von Petra Szabó). – Blf: Luther-Verl. 1983. 73 S., zahlr. Ill.; Ppb. DM 39,–.

Luther in **Hessen**. Hrsg. von Günter E. Th. Bezzenberger und Karl Dienst. – Kas, Ffm: Evangelischer Presseverband 1983. 120 S., Ill. (z. T. farbig), Kt.

Congar, Yves Marie: "Novo et miro vocabulo et theologico." Luther, réformateur de la théologie. – RHPhR LXIII, 1983, 7–15; p. 17–31: Bedouelle, Guy: **Lefèvre d'Etaples** et Luther. Une recherche de frontières, 1517–1527; p. 33–47: Lebeau, Jean: Théologie luthérienne et théatre: Le «jeu divin» de la justification ‹Gen. 37–50›; p. 51–65: Molnar, Amedeo: La théologie de Luther en pays hussite; p. 67–89: Peter, Rodolphe: La réception de Luther en France au XVI^e siècle; p. 91–111: Higman, Francis M.: Luther et la piété de l'Eglise gallicane: Le Livre de vraye et parfaicte oraison; p. 113–124: Montgomery, Ingun: La Réforme en **Suède**, une libération nationale et politique; p. 125–140: Tellechea Idigoras, J. Ignacio: Profil théologique du protestantisme **castillan** du **XVI^e** siècle. Un mémorial inédit de l'inquisition ‹1559›; p. 143–154: Ansaldi, Jean: Le concept de loi dans la théologie de Martin Luther et dans la réflexion psychanalytique française contemporaine; p. 155–166: Vogler, Günter: L'historiographie marxiste et Martin Luther; p. 167–177: Lienhard, Marc: Luther en perspective catholique. Quelques observations; p. 181–200: Millet, Olivier: Un pamphlet proluthérien inédit de W. F. **Capiton**.

Wicks, Jared: Justification and faith in Luther's theology. – ThSt XLIV, 1983, 3–29.

Chantraine, Georges: Ce que Luther peut apporter á une théologie catholique de la grace. – NRTh CXV, 1983, 358–368.

Aalders, W.: Luther en de angst van het westen. Een pleidooi voor de rechtsstaat. – Den Haag: Voorhoeve (1982). 155 blz.; hfl 22,50.

Wehr, Gerhard: Martin Luther. Mystische Erfahrung und christliche Freiheit im Widerspruch. – Schaffhausen: Novalis 1983. 279 S.; Ppb. DM 34,–.

Fernández, Dominicano: María en el comentario de Lutero al Magnificat. – EphMar XXXIII, 1983, 261–278.

Lutherkontrovers. Hrsg. von Hans Jürgen Schultz. – Stu, B: Kreuz 1983. 317 S., Ill.; kart. DM 29,50.

Belda Plans, Juan: Los lugares teológicos de **Melchor Cano** en los comentarios a la Suma. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1982. 397 p. = Publicationesde la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección teológica XXXIII; pes 2275,–.

Ménager, Daniel: Théodore de **Bèze** biographe de Calvin. – Bibliothèque d'humanisme et renaissance XLV, 1983, 231–255.

Lienhöft, Robert: Hans **Denck** ‹† 1527›, uno spiritualista. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 59–77.

Quellen zur Geschichte der **Täufer**. Bd. XIV: **Österreich**. Teil 3: In Gemeinschaft mit Matthias Schmelzer bearb. von Grete Mecenseffy. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1983. 795 S. = Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte L; Lw. DM 280,–.

Schröer, Alois: Die Reformation in **Westfalen**. Der Glaubenskampf einer Landschaft. Band II: Die evangelische Bewegung in den geistlichen Landesherrschaften und den Bischofsstädten Westfalens. – Mstr: Aschendorff (1983). XX, 778 S.; Lw. DM 118,–.

Die Schriften der münsterischen **Täufer** und ihrer Gegner. Bearbeitet von Robert Stupperich. Teil III: Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. – Mstr: Aschendorff 1983. VIII, 282 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XXXII, 3; kart. DM 70,–.

Dán, Robert: Matthias **Vehe-Glirius**. Life and work of a radical antitrinitarian with his collected writings. (Translated by Imre Gombos.) – Budapest: Akadémiai Kiadó; Lei: Brill 1982. 403 p. = Studia humanitatis IV; hfl 124,–.

Rodríguez, Pedro – Raúl Lanzetti: Un collaborateur inconnu du «Catechisme romain»: Mgr Mariano **Vittori**. – RHE LXXVIII, 1983, 5–33.

8. Neuere Zeit

Geschichte **Niedersachsens**. Hrsg. von Hans Patze. Bd. III, 2: Kirche und Kultur von der Reformation bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. – Hild: Lax 1983. VIII, 895 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen XXXVI; Lw. DM 100,–.

Guggisberg, Hans R.: The defence of religious toleration and religious liberty in early modern Europe: arguments, pressures, and some consequences. – History of European Ideas IV, 1983, 35–50.

Wallace, William A.: **Galileo** and Aristotle in the "Dialogo". – Angelicum LX, 1983, 311–332; p. 333–385: Vinaty, Bernard Th.: La formation du système solaire dans la première journée du «Dialogue»; p. 386–427: Galli, Mario G.: L'argomentazione di Galileo dedotta dal fenomeno delle maree; p. 428–461: Eszer, Ambrogio: Niccolò **Riccardi**, O.P., il "Padre Mostro" ‹1585–1639›; p. 462–486: Tabarroni, Giorgio: Giovanni Battista **Guglielmi** e la prima verifica sperimentale della rotazione terrestre ‹1790›.

Smolík, Josef: Das eschatologische Denken des Johan Amos **Comenius**. – EvTh XLIII, 1983, 191–202.

Karpp, Heinrich: Zur Geschichte der **Bibel** in der Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts. – ThR XLVIII, 1983, 129–155.

Daugsch, Walter: **Toleranz** im Fürstentum **Siebenbürgen**. Politische und gesellschaftliche Voraussetzungen der Religionsgesetzgebung im **16.** und **17.** Jahrhundert. – KiOst XXVI, 1983, 35–72.

Kovács, Elisabeth: Einflüsse geistlicher Ratgeber und höfischer Beichtväter auf das fürstliche Selbstverständnis, auf Machtbegriffe und politische Entscheidungen österreichischer Habsburger während des 17. und 18. Jahrhunderts. – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 79–102.

Jakubowski-Tiessen, Manfred: Der frühe **Pietismus** in **Schleswig-Holstein**. Entstehung, Entwicklung und Struktur. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1983. 188 S. = Arbeiten zur Geschichte des Pietismus XIX.

Dreyer, Frederick: Faith and experience in the thought of John **Wesley**. – The American Historical Review LXXXVIII, 1983, 12–30.

Bayer, Oswald – Christian Knudsen: Kreuz und Kritik. Johann Georg **Hamanns** Letztes Blatt. Text und Interpretation. – Tü: Mohr 1983. X, 174 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXVI; kart. DM 69,–.

Pekar, Athanasius: Bishop John **Bradac**. The last Basilian in the Mukačevo episcopal See ‹1732–1772›. – OChP XLIX, 1983, 130–152.

Hollerweger, Hans: Die gottesdienstlichen Reformen **Josephs II.** und ihre Auswirkungen auf die Frömmigkeit des Volkes. – ZKG XCIV, 1983, 52–65; S. 66–82: Felmy, Karl Christian: Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Corts I Blay, Ramon: Fèlix **Amat** de **Palou** i **Pont** ‹1750–1824› i Fèlix **Torres** i **Amat** ›1772–1847‹, dos bisbes catalans acusats de Jansenisme. – Revista Catalana de Teologia VII, 1982, 235–278.

Johann Michael **Sailer**. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortragsreihe der Universität Regensburg. Hrsg. von Hans Bungert. – Rgb: Mittelbayerische Druckerei- und Verlagsgesellschaft (1983). 118 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text. = Schriftenreihe der Universität Regensburg VIII; kart. DM 14,80. – [enth.:] S. 9–26: Albrecht, Dieter: Regensburg; zur Zeit Johann Michael Sailers; S. 27–44: Hofmeier, Johann: Gott in Christus, das Heil der Welt – die Zentralidee des Christentums im theologischen Denken Johann Michael Sailers; S. 45–58: Ipfling, Heinz-Jürgen: Über den Lehrer. Ein Versuch, seine Aufgabe aus dem Denken Johann Michael Sailers zu bestimmen; S. 59–86: Gajek, Bernhard: Dichtung und Religion. J. M. Sailer und die Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts; S. 87–193: Traeger, Jörg: Der Geist der Marmorgemeinde. Sakrale Verwandlungen in der Walhalla und ein theologischer Gedanke Johann Michael Sailers (15 Abb.).

Zinnhobler, Rudolf: **Josephinismus** am Beispiel der Gründung des Bistums **Linz**. – ZKG XCIII, 1982, 295–311.

Mehnert, Volker: Protestantismus und radikale Spätaufklärung. Die Beurteilung Luthers und der Reformation durch aufgeklärte deutsche Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution. – Mchn: Minerva-Publikation 1982. 240 S. = Minerva-Fachserie Geisteswissenschaften; kart. DM 38,– [Diss., Bremen]

De la Bretagne a la Silésie. Mémoires d'exil de Hervé-Julien **Le Sage** ‹1791 à 1800›. Présentés par Xavier Lavagne D'Ortigue. – P: Beauchesne 1983. 433 p. = Textes dossiers documents VII; F 198,–.

Jorio, Marco: Der Untergang des Fürstbistums **Basel** ‹1792–1815›. Der Kampf der beiden letzten Fürstbischöfe Joseph Sigismund von Roggenbach und Franz Xaver von Neveu gegen die Säkularisation. – ZSKG LXXV, 1981, 1–230.

Barton, Peter F.: Maurer, Mysten, Moralisten. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte **Berlins** und **Deutschlands 1796–1802**. **Fessler** in Berlin. II. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1982. 228 S. = Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II, 5; kart. DM 62,–.

Bornewasser, J. A.: De Nederlandse katholieken en hun negentiende-eeuwse vaderland. – Tijdschrift voor geschiedenis XCV, 1982, 577–604.

Deisenroth, Alexander: Deutsches Mittelalter und deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert. Irrationalität und politisches Interesse in der deutschen Mediävistik zwischen aufgeklärtem Absolutismus und 1. Weltkrieg. – Rheinfelden: Schäuble 1983. 372 S. = Reihe der Forschungen XI. [Diss., Bremen]

Valerius, Gerhard: **Deutscher Katholizismus** und **Lamennais**. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854. – Mz: Grünewald 1983. XXXI, 453 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXIX; kart. DM 84,–.

Rollmann, Hans: Von **Hügel** and **Scheler**. – DR CI, 1983, 30–42; p. 60–76: Sharp, John: The influence of St. Alphonsus **Liguori** in nineteenth-century **Britain**; p. 90–107: Moore, Andrew: Edmund **Bishop** as a commentator on Modernism; p. 140–164: Tolhurst, James: The idea of the Church as a community in the anglican sermons of John Henry **Newman**; p. 216–226: Rollmann, Hans: Ernst **Troeltsch**, Friedrich von **Hügel** and the student christian movement.

Altermatt, Urs: Der **Schweizer Katholizismus** im Bundesstaat. Entwicklungslinien und Profile des politischen Katholizismus von 1848 bis zur Gegenwart. – HJ CIII, 1983, 76–106.

Hennessy, Paul K.: Episcopal collegiality and papal primacy in the pre-Vatican I American church. – ThSt XLIV, 1983, 288–297.

Gründer, Horst: Religionsprotektorate und europäische Mächterivalitäten im Zeitalter des Imperialismus. – GWissUnt XXXIV, 1983, 416–433.

Fastenrath, Elmar: Christologie im Zeitalter des Modernismus. Die Analyse der Problematik in den Schriften des Freiburger Dogmatikers Carl **Braig**. – MThZ XXXIV, 1983, 81–117.

Mengus, Raymond: Le ‹compromis› catholique selon Ernst **Troeltsch**. – RSR LXXI, 1983, 235–244; p. 245–258: Hoffmann, Joseph: Théologie, magistère et opinion publique. Le discours de **Döllinger** au Congrès des Savants Catholiques de 1863; p. 259–267: Ruggieri, Giuseppe: 'Magistère ordinaire'. La lettre 'Tuas libenter' de **Pie IX** du 21 décembre 1863.

Baumgart, Winfried: Prolog zur Krieg-in-Sicht-Krise. **Bismarcks** Versuch, den Kulturkampf in die **Türkei** zu exportieren ‹1873/74›. – HZ CCXXXVI, 1983, 297–325.

9. Neueste Zeit

Jones, Alan H.: Independence and exegesis. The study of early Christianity in the work of Alfred **Loisy** ‹1857–1940›, Charles **Guignebert** ‹1867–1939› and Maurice **Goguel** ‹1880–1955›. – Tü: Mohr 1983. XI, 302 S. = Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese XXVI; Lw. DM 120,–.

Gilbert, Maurice: Le Cardinal Augustin **Bea** 1881–1968. La bible, rencontre des chrétiens et des juifs. – NRTh CXV, 1983, 369–383.

Friedrich, Gerhard: Julius **Schniewind**, ein Lehrer der Kirche. – EvTh XLIII, 1983, 202–221; S. 221–250: Conway, John S.: Friedrich **Siegmund – Schultze** ‹1885–1969›; S. 250–270: Ericksen, Robert P.: Zur Auseinandersetzung mit und um Gerhard **Kittels** Antisemitismus.

Brecher, Robert: Karl **Barth**: Wittgensteinian theologian manqué. – HeythrJ XXIV, 1983, 290–300.

Page, Ruth: The consistent Christology of Paul **Tillich**. – SJTh XXXVI, 1983, 195–212.

Melloni, Alberto: Le fonti di A. G. Roncalli: "Il giornale dell'anima". – Cristianesimo nella storia IV, 1983, 103–172: p. 173–207: Zampa, Sandra: Fonti per la storia della Chiesa in Italia. Il fondo Adelaide Coari.

Kirchenkampf und kirchlicher Widerstand in **Dortmund 1933–1945**. Hrsg. von Ubbo de Boer und Rolf Scheer in Zusammenarbeit mit Günter Birkmann (u. a.). – [Dortmund:] Vereinigte Kirchenkreise Dortmund/Lünen (1981). 207 S.

Hürten, Heinz: Zeugnis und Widerstand der Kirche im NS-Staat. Überlegungen zu Begriff und Sache. – StdZ CVIII, 1983, 363–373.

Prolingheuer, Hans: Ausgetan aus dem Land der Lebendigen. Leidensgeschichten unter Kreuz und Hakenkreuz. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1983. 236 S., Ill.; kart. DM 19.80.

Glässgen, Heinz: Katholische Kirche und Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1962. – B: Spiess 1983. 329 S. = Rundfunkforschung VIII.

Steger, Gerhard: Marx kontra Christus? Die Entwicklung der katholischen **Arbeiterjugend Österreichs 1946 bis 1980**. – Wien: Österr. Bundesverlag 1983. 223 S.; kart. DM 27,80.

Hebblethwaite, Peter: Le discours de **Jean XXIII** à l'ouverture de Vatican II. – RSR LXXI, 1983, 203–212; p. 269–286: Fouilloux, Etienne: Recherche théologique et magistère romain en 1952. Une ‹affaire› parmi d'autres.

Phan Tan Thanh, Joseph: Religion and religions in the Second Vatican Council. – Angelicum LX, 1983, 109–121.

Campanini, Giorgio: Chiesa e politica in Emilia-Romagna negli anni del post-concilio. – Rivista di teologia morale XV, 1983, 169–184.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Galmés, Lorenzo: **Bartolomé** de **las Casas** – defensor de los derechos humanos. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos; (Madr: Ed. Católica) 1982. XIII, 247 p. = Biblioteca de autores cristianos popular XL; pes 550,–.

Hartwich, Richard, SVD: **Steyler** Missionare in **China**. I: Missionarische Erschließung **Südchantungs 1879–1903**. Beiträge zu einer Geschichte. – St. Augustin: Steyler Verl. 1983. 582 S. = Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini XXXII.

Missionary ideologies in the Imperialist Era: **1880–1920**. Edited by Torben Christensen und William R. Hutchinson. – (Århus:) Aros (1982). 247 p.

Trevisiol, Alberto: I primi missionari della Consolate nel **Kenya 1902–1905**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. 419 p. = Analecta Gregoriana CCXXXI = Ser. Facultatis Historiae Ecclesiasticae. Sectio B., n. XXXIII; Lire 19000,–.

Lindqvist, Ingmar: Partners in mission. A case-study of the missionary practice of the Lutheran Foreign Mission Agency involvement in **Tanzania** since the early 1960's seen in a historical and theological perspective. – Åbo: Åbo Akademi 1982. 268 p., 2 cartes.

Mission in dialogue. The Sedos Research Seminar on the future of mission, March 8–19, 1981, Rome, Italy. Ed. by Mary Motte and Joseph R. Lang. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1982). XV, 688 p.; $ 35,–.

Costas, Orlando E.: Christ outside the gate. Mission beyond christendom. – Maryknoll, NY: Orbis Books (1982). XVI, 238 p.; $ 12,95.

Lee, Ignatius Ting Pong: De actione Ecclesiae missionali in novo Codice Iuris Canonici. – ComRel LXIV, 1983, 97–106; p. 170–175: Sastre, Euthymius: Qaedam de missionarii Apostolici titulo in honorem noviter concesso.

Luciano, P. R.: The first **Filipino** priests. – Philippine Studies XXXI, 1983, 129–188.

Bühlmann, Walbert: Mariage et famille en **Afrique**. – Telema XXXIV, 1983, 63–78; p. 33–46: Zoungrana, Paul: A propos de la polygamie en Afrique.

Boserup, Ester: Die ökonomische Rolle der Frau in Afrika, Asien und Lateinamerika. – Stuttgart: cordeliers 1982. 231 S.

Joseph, John: Muslim-Christian relations and inter-Christian rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an age of transition. – Albany: State Univ. of New York Pr. 1983. XVIII, 240 p.; paper $ 14,95.

Bouman, Johan: Christentum und Islam im Vergleich. Das Leben gestalten – den Tod überwinden. – Gießen, Basel: Brunnen 1982. 119 S.

Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain. Vol. I: Egypte et Afrique du Nord. Par Georges C. Anawati et Maurice Borrmans. Vol. II: Un modèle d'Etat islamique: l'Arabie Saoudite. Par Adel-Theodor Khoury. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald; 1983. 276 p.; 174 p. = Entwicklung und Frieden XXVI, XXX.

Lazzarotto, Angelo S.: La Chiesa Cattolica in **China**. La "politica di libertà religiosa" dopo Mao. – (Mil: Ed.) Jaca Book (1982). 271 p. = Già e non ancora. Pocket LXI; Lire 10 000.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsgeschichte. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. 113 S. = Die Theologie.

Exem, Albert von: The religious system of the Munda tribe. An essay in religious anthropology. – St. Augustin: Haus Völker u. Kulturen; B: Reimer 1982. 279 p. = Collectanea Instituti Anthropos XXVIII; kart. DM 48,–.

Brunner, Hellmut: Grundzüge der **altägyptischen** Religion. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 159 S. = Grundzüge L; kart. DM 28,–.

Studies in Egyptian religion. Dedicated to Professor Jan **Zandee**. Ed. by M. Heerma van Voss (e.a.). – Lei: Brill 1982. 150 p., = Studies in the history of religions XLIII; hfl 56,–; [cont.:] p. 1–10: List of publications of J. Zandee; p. 11–27: Hoens, D. J.: A short survey of the history of the study of Egyptian religion in the Netherlands; p. 28–37: Bergman, Jan: Ancient Egyptian theogony in a Greek magical papyrus; p. 38–42: Giveon, Raphael: A God who hears; p. 43–55: Griffiths, J. Gwyn: Motivation in early Egyptian syncretism; p. 56–60: Voss, M. Heerma van: Ein aegyptischer Papyrus in Houston; p. 61–70: Horst, P. W. van der: The way of life of the Egyptian priests according to Chaeremon; p. 72–75: Kákosy, László: A Christian interpretation of the sun-disk; p. 76–88: Leclant, Jean: T. P. Pépi Ier, VI: Le chapitre 626 des Textes des pyramides; p. 89–120: Mussies, Gerard: The interpretatio Judaica of Thot-Hermes; p. 121–126: Posener, Georges: Un vœu d'abstinence; p. 127–137: Te Velde, H.: The cat as sacred animal of the goddess **Mut**; p. 138–140: Vergote, Jozef: L'Étymologie de ég. *'rrw.t* "portail".

Golzio, Karl-Heinz: Der Tempel im alten Mesopotamien und seine Parallelen in Indien. Eine religionshistorische Studie. – Lei: Brill 1983. XX, 232 S., Ill., geogr. Darst. = ZRGG, Beih. XXV.

Jacob, Xavier: L'enseignement religieux dans la **Turquie** moderne. – B: Schwarz 1982. VIII, 556 p. = Islamkundliche Untersuchungen LXVII.

Hager, Berthold: Die Entwicklung des **Maya**-Begriffes im **Indo-Arischen**. – Frb/B: Mersch 1983. XVI, 226 S.; kart. DM 30,– [Diss., Tübingen]

Keilhauer, Anneliese – Peter Keilhauer: Die Bildsprache des **Hinduismus**. Die indische Götterwelt und ihre Symbolik. – Köln: DuMont (1983). 267 S., zahlr. Abb. im Text = DuMont-Taschenbücher CXXXI; kart. DM 18.–.

Sharma, Arvind: Studies in "Alberuni's India". – Wiesb: Harrassowitz 1983. 154 p. = Studies in oriental religions IX; kart. DM 54,–.

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

Turcan, Robert: **Énée**, Lavinium et les treize autels. En marge d'un livre récent. – RHR CC, 1983, 41–66; p. 67–74: Briquel, Dominique: Sur l'équipement royal indo-européen. Données latines et grecques.

Lyle, Emily B.: **Dumézil**'s three functions and Indo-European cosmic structure. – History of religions XXII, 1982, 25–44; p. 45–59: Pernet, Henry: Masks and women: Toward a reappraisal; p. 60–84: Buckley, Jorunn Jacobsen: A rehabilitation of spirit **Ruha** in **Mandaean** religion.

Hultkrantz, Åke: The study of **American Indian** religions. Ed. by Christopher Vecsey. – (NY): The Crossroad Publ. Comp.; (Chico, Ca.:) Scholars Pr. (1983). VIII, 134 p. = American Academy of Religion. Studies in Religion XXIX; $ 12,95.

VI. Religionsphilosphie

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

Corbin, Michel: De l'impossible en Dieu. Lecture du 8e chapître du dialogue de saint **Anselme** sur la liberté. – RSPhTh LXVI, 1982, 523–550.

Schroll-Fleischer, Niels Otto: Der Gottesgedanke in der Philosophie **Kants**. (Aus dem Dänischen übersetzt von Eberhard Harbsmeier.) – Odense: Odense Univ. Press 1981. 277 S. = Odense University studies in philosophy V; dkr 130,– [Diss., Odense]

Vincent, Gilbert: Onto-théologie et théologie morale selon Kant. – RHPhR LXII, 1982, 239–250.

Jaeschke, Walter: Die Religionsphilosphie **Hegels**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1983. VII, 154 S. = Erträge der Forschung CCI.

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein. Bd. II: Philosophische Schriften. – Ffm: Knecht (1983). 590 S.; Lw. DM 60,–.

Barukinamwo, Matthieu: Edith **Stein**. Pour une ontologie dynamique, ouverte à la transcendance totale. – Ffm, Bern: Lang 1982. 148 p. = Publications universitaires Européennes XXIII, 169; sfr 46,–. [Diss., Rom]

Buri, Fritz: Philosphischer Glaube und Offenbarungsglaube im Denken von Karl **Jaspers**. – ThZ XXXIX, 1983, 204–226; S. 227–244: Lochman, Jan Milič: Transzendenz und Gottesname: Freiheit in der Perspektive der Philosophie von Karl Jaspers und in biblischer Sicht.

De Andia, V.: **Heidegger** et la question de Dieu. – RThom LXXXII, 1982, 90–180.

God: The contemporary discussion. Ed. by Fredrick Sontag and M. Darrol Bryant. – (NY:) The Rose of Sharon Pr. (1982). VI, 419 p. = Conference series XII; $ 13,95.

Keller, Carl – A.: Philosophie de la religion: présent et avenir. – RPhTh CXV, 1983, 37–50.

Nielsen, Kai: An introduction to the philosophy of religion. – (Lo, e.a.:) M(acMillan 1982). XII, 218 p. = Modern introductions to philosophy.

Clavier, Henri: Les expériences du divin et les idées de Dieu. – P: Fischbacher (1982). 488 p.; F 150,–.

Scholz, Frithard: Ontologischer Gottesbeweis? – NZSystTh XXV, 1983, 155–177; S. 178–202: Dalferth, Ingolf M.: Existenz und Identifikation. Erwägungen zum Problem der Existenz Gottes im Gespräch mit der analytischen Philosophie.

Masset, Pierre: Immortalité de l'**âme**, résurrection des corps. Approches philosophiques. – NRTh, A. CXV = T. CV, 1983, 321–344.

VII. Fundamentaltheologie

New dimensions in philosphical theology. Ed. by Carl A. Raschke. – Tallahasse, Florida: American Academy fo Religion (1982). VI, 128 p. = Journal of the American Academy of Religion. Thematic studies XL, 1; $ 12,95.

Staudinger, Hugo: Die Frankfurter Schule. Menetekel der Gegenwart und Herausforderung an die christliche Theologie. – (Wü:) Naumann (1982). 147 S.

Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie. Hrsg. von Hermann Deuser und Peter Steinacker. – (Mch:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald(-Verlag 1983). 222 S. = Gesellschaft und Theologie. Fundamentaltheologische Studien VI; kart. DM 42,–; [enth.:] S. 15–29: Kimmerle, Heinz: Spuren der Hoffnung. Religion in der Philosophie Ernst Blochs; S. 30–44: Deuser, Hermann: Dialektisches Denken – Das Beispiel der Philosophie Ernst Blochs; S. 45–60: Cöster, Henry: Das Reich der Freiheit gehört der Wirklichkeit; S. 61–113: Starke, Ekkehard: Ernst Blochs Müntzer-Interpretation und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart; S. 114–127: Martin, Gerhard Marcel: Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch; S. 128–143: Eckert, Michael: Zukunft als Transzendenz; S. 144–185: Mahlmann, Theodor: Das eschatologische Faktum der Schöpfung; S. 186–210: Steinacker, Peter: Der verkleinerte Held – Gott in höchster Menschennähe. Überlegungen zur Wirkung Blochs auf die Christologie; S. 211–220: Hallmann, Jörg: Auswahlbibliographie: Ernst Bloch und die Theologie.

Matić, Marko: Jürgen **Moltmanns** Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst **Bloch**. – Ffm, Bern, NY: Lang 1983. 423 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 209; sfr 78,– [Diss., Innsbruck]

Ruster, Thomas: Sakramentales Verstehen. Ein Beitrag zum theologischen **Wahrheit**sverständnis und zugleich ein Gespräch mit Eugen **Biser** und Ernst **Fuchs**. – Ffm, Bern, NY: (Lang 1983). 340 S. = Disputationes theologicae XIV; kart. sfr 74,–. [Diss., Bonn]

Link, Christian: In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? – EvTh XLII, 1982, 518–540; S. 541–566: Herms, Eilert: Die Wirklichkeit des Glaubens. Beobachtungen und Erwägungen zur Lehre vom ordo salutis.

Faricy, Robert: Wind and sea obey him. Approaches to a theology of **nature**. – (Lo:) SCM Press (1982). XI, 81 p.; £ 2,50.

Michel, Karl-Heinz: Sehen und glauben. **Schriftauslegung** in der Auseinandersetzung mit Kerygmatheologie und historisch-kritischer Forschung. – Wup: Brockhaus (1982). 63 S. = Theologie und Dienst XXI; kart. DM 8,80.

Pastor, Félix-Alejandro: La lógica de lo inefable. Una teoría teológica del lenguaje sobre Dios. – EE LVIII, 1983, 21–53.

Ratzinger, Joseph: Transmisión de la **fe** y fuentes de la fe. – Theologica XV, 1983, 9–30; p. 119–142: Tabet, Miguel Ángel: **Tradición** e interpretación.

Hooff, Anton E. van: Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice **Blondel**s. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 458 S. = Freiburger theologische Studien CXXIV; kart. DM 79,–; [Diss., Freiburg/B]

VIII. Dogmatik

Echternach, Helmut: Dogmatik. I: Ökumenischer Glaube – heute. Spiritus Sanktus non est skeptikus Luther. – Ffm, Bern: Lang (1983). 251 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 189; sfr 63,–.

Garrigues, J(ean)-M(iguel): L'esprit qui dit "Père!". l'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du filioque. – P: Téqui (1981). 125 p. = Croire et savoir II; F 30,–.

Tossou, Kossi K. Joseph: Streben nach Vollendung. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von **Balthasar**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). XX, 556 S. = Freiburger theologische Studien CXXV; kart. Dm 74,–. [Diss., Münster]

Bouyer, Louis: Création et salut. III: Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu. – P: Ed. du Cerf 1982. 397 p.; F 140,–.

Ladaria, Luis F.: Antropología teológica. – Madr: Univ. Pont. Comillas; R: Univ. Gregoriana Ed. 1983. XI, 425 p. = Analecta Gregoriana CCXXXIII = Ser. Facultatis Theologicae. Sectio A, n° XXIV = Publicaciones de la Universidad Pontificia Madrid. Ser. I: Estudios 26 = Teología I, 13.

Zum Problem der **Erbsünde**. Theologische und philosophische Versuche. Norbert Lohfink (u.a.) – (Essen:) Ludgerus Verl. (1981). 231 S.; kart. DM 19,80, [enth.:] S. 9–52: Lohfink, Norbert: Wie sollte man das Alte Testament auf die Erbsünde hin befragen?; S. 53–104: Sand, Alexander: Sünde, Gesetz und Tod. Zum Menschenbild des Apostels Paulus; S. 105–187: Scherfer, Georg: Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marcels im Hinblick auf das Problem der Erbsünde; S. 188–231: Breuning, Wilhelm: Die Sünde als Grundbefindlichkeit der Menschen im Angesicht Christi und seiner Gnade.

Lopez Amat, Alfredo, SJ: Cristo resucitado. La segunda fase del Misterio de Cristo. – Valencia: EDICEP (1982). 326 p. = Las ideas y la vida VIII; pes 825,–.

Codina, Víctor: Tres modelos de eclesiología. – EE LVIII, 1983, 55–82.

Rikhof, Herwi: De **kerk** als 'communio': een zinnige uitspraak? – TTh XXIII, 1983, 39–59; p. 59: Summary: The Church as communio. A meaningful concept?

Fransen, Piet, SJ: The exercise of authority in the Church today: Its concrete forms. – Louvain Studies IX, 1982, 3–25.

Piolanti, Antonio: La transignificazione e la transfinalizzazione possono sostituire la transustanziazione? – Div XXVII, 1983, 269–310.

Trentin, Giuseppe: Il ministero ecclesiale della riconciliazione – Verso il VI Sinodo ordinario dei vescovi. – Studia Patavina XXX, 1983, 5–30.

Korošak, Bruno J., OFM: La vita eterne. Compendio di **escatologia**. – R: Urbaniana Univ. Pr. (1983). 126 p. = Pontificia Universitas Urbaniana. Subsidia Urbaniana V.

Balthasar, Hans Urs von: Theodramatik. Bd. IV: Das Endspiel. – Eins: Johannes-Verl. (1983). 483 S.; Lw. DM 55,–.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens. Wilhelm Dantine ‹1911–1981› zum Gedächtnis. Hrsg. von Eric Hultsch und Kurt Lüthi. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 239 S.; kart. DM 74,–; [enth. u. a.:] S. 15–60: Dantine, Wilhelm: Bekennendes Bekenntnis; Form und Formulierung christlichen Glaubens. Vorlesung aus Anlaß der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana; S. 63–71: Rahner, Karl: Fides qua – fides quae; S. 72–81: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph: Ökumenisches Bekennen im Kontext der Gemeinde; S. 82–96: Link, Christian: Das Bekenntnis zur Ökumene als Bekenntnis der Ökumene; S. 97–108: Westermann, Claus: Bekennen und Bekenntnis im Alten Testament; S. 109–123: Fitzer, Gottfried: Bekennen und Bekenntnis im Neuen Testament; S. 124–141: Frey, Christofer: Die Bedeutung des Bekenntnisses für die Gestalt der Kirche; S. 142–148: Gollwitzer, Helmut: Das Bekenntnis will mehr, als es sagt. Gedanken zur Erweiterung des Bekenntnisbegriffs bei Wilhelm Dantine.

Schieffer, Elisabeth: Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. – Pad: Verl. Bonifatius-Druckerei (1983). XXI, 687, 223 S. = Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien XLVIII; kart. DM 42,– [Diss., Freiburg/B]

Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart. Texte der Konferenz von Driebergen/Niederlande ‹18. bis 24. Februar 1981›, hrsg. von André Birmelé. Mit Beiträgen von Anton Houtepen [u. a.]. – Ffm: Lembeck; Ffm: Knecht (1982). 126 S. = Ökumenische Perspektiven X; kart. DM 25,–.

«Ecclesiam suam». Première Lettre Encyclique de Paul VI. Colloque International, Rome 24–26 octobre 1980. – Brescia: (Istituto Paolo VI; R: Ed. Studium Vita Nova) 1982. XIV, 284 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI. II; Lire 30 000; [cont. e.a.:] p. 11–39: Aubert, Roger: Attentes des Eglises et du monde au moment de l'élection de Paul VI; p. 55–63: Métropolite Damaskinos: «Ecclesiam Suam»: Une perspective orthodoxe; p. 63–69: Root, Howard: «Ecclesiam Suam»: an Anglican perspective; p. 70–76: Meyer, Christoph: «Ecclesiam Suam»: eine lutherische Perspektive; p. 79–102: Congar, Yves: Situation ecclésiologique au moment de «Ecclesiam Suam» et passage à une Église dans l'itinéraire des hommes; p. 131–160: Colombo, Giuseppe: Genesi, storia e significato dell'enciclica «Ecclesiam Suam».

Kommentar zu den **Lima**-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt. [Hrsg.:] Konfessionskundliches Institut. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 163 S. = Bensheimer Hefte LIX; kart. DM 14,–.

Fahlbusch, Erwin: Einheit der Kirche – eine kritische Betrachtung des ökumenischen Dialogs. Zur Rezeption der Lima-Erklärung über Taufe, Eucharistie und Amt. – Mchn: Kaiser (1983). 48 S. = Theologische Existenz heute CCXVIII; kart. DM 6,80.

M[a]cGuire, Meredith B.: **Pentecostal** catholics. Power, charisma, and order in a religious movement. – Phil: Temple Univ. Pr. (1982). 270 p.; $ 29,95.

Hopko, Thomas: All the fulness of God. Essays on Orthodoxy, Ecumenism and modern society. – Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Pr. 1982. 188 p.

Girault, René: L'Œcuménisme, où vont les églises? – (P: Éd. du) Centurion (1983). 239 p.; F 75,–.

Henry, Patrick – Thomas F. Stransky God on our minds. A project of the Institute for Ecumenical and Cultural Research. With a foreword by Cynthia C. Wedel. – Phil: Fortress Pr.; Collegeville, Minn.: The Liturgical Pr. 1982. X, 166 p.; $ 6,95.

Fries, Heinrich – Karl Rahner: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1983). 156 S. = Quaestiones disputatae C.

Gassmann, Günter – Harding Meyer: Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt. (Titel der Parallelausgabe in engl. Sprache: The unity of the church. Requirements and structure.) – (Genf: Lutherischer Weltbund 1983). 57 S. = LWB-Report XV.

Ökumene am Ort. Einheitsbemühungen in der Gemeinde. Hrsg. von André Birmelé, in Zusammenarbeit mit Sutan Hutagalung [u. a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1983). 60 S. = Institut der Lutherischen Stiftung für Ökumenische Forschung, Straßburg = Bensheimer Hefte LX; kart. DM 6,80.

Vischer, Lukas: Rezeption in der ökumenischen Bewegung. – KuD XXIX, 1983, 86–99; S. 100–114: Papandreou, D.: Die bilateralen Dialoge der Orthodoxen Kirche; S. 115–126: Held, H. J.: Der Zusammenklang von kirchlichem Besuch und theologischem Gespräch im Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche; S. 127–138: Joest, Wilfried: Die Freiheit in Luthers Verständnis des Menschen; S. 139–148: Lehmann, Karl: Die Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Herrenmahl der Kirche. Zur Bedeutung eines neuen ökumenischen Dokuments; S. 149–165: Gaßmann, Günther: Zum bilateralen Dialog zwischen Rom-Canterbury und Canterbury-Wittenberg; S. 166–173: Pannenberg, Wolfhart: Der Schlußbericht der anglikanisch-römisch-katholisch Internationalen Kommission und seine Beurteilung durch die römische Glaubenskongregation; S. 174–179: Slenczka, Reinhard: Kirchengemeinschaft und theologischer Konsens. Eine Thesenreihe.

X. Moraltheologie

Morale e diritto nella prospettiva tomistica. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1982. 342 p. = Atti dell'VIII ottavo Congresso Tomistico Internazionale VI = Studi Tomistici XVI; Lire 24 000.

La teologia morale nella storia e nella problematica attuale. Miscellanea P. Louis Bertrand **Gillon** OP. A cura della Pontificia Università "S. Tommaso" Roma. – Mil: Massimo (1982). XI, 506 p. = Studia Universitatis S. Thomae in Urbe XIII; Lire 40 000; [cont.:] p. IX–XI: Libri e articoli del P.L.B. Gillon; p. 3–18: Mongillo, D.: Tentativo di lettura unitaria della I–II della Summa Theologiae di S. **Tommaso** ‹Prospettive per una morale fondamentale›; p. 19–33: Nicolas, M.-J.: Les trois «Ordres»: L'economie divine en S. Thomas; p. 35–62: Nicolas, J. H.: Grace et divinisation; p. 63–92: Patfoort, P. A., OP: Morale et pneumatologie chez saint Thomas – Une observation de la I–II; p. 93–103: Perotto, A. L.: Le fonti tomiste sulla giustizia distributiva statuale ‹Summa, II–II, qq. 61–62–63›; p. 105–126: Pinkaers, S.: Le commentaire du Sermon sur la Montagne par S. Augustin et la morale de S. Thomas; p. 129–141: Filippi, Nella: L'ansia pastorale di Aurelio e di Agostino in «Africa Christiana» di Stefano Antonio **Morcelli** ‹1737–1822›; p. 143–150: Duncker, P. G.: Cenni di morale riguardo a tre testi Vetero-Testamentari paralleli; p. 151–178: Vereecke, L.: La pensée économique de **Pierre** de la **Palu** ‹† 1342›; p. 179–258: Vinaty, B. T.: De l'insémination artificielle a la fécondation artificielle. Réflexions à l'occasion du bicentenaire des expériences dell'Abbé **Spallanzani**; p. 261–278: Compagnoni, F.: L'intenzione dell'agente nella determinazione della moralità; p. 279–301: Berdnarski, F. W.: Les besoins fondamentaux de la vie humaine à l'origine des normes empiriques de l'éthique eudémoniste; p. 303–336: Kaczynski, E.: «Verità sul bene» nella concezione della morale; p. 337–361: Wilder, A.: Are essences good?: A comparative study; p. 363–390: De Cea, E. G.: Significación antropologica de lo sacrado; p. 391–457: Fuente, A. G.: Prospettive antropologiche dei sacramenti; p. 459–499: Von Gunten, A. F.: La forme du baptême et le pouvoir de l'église sur les sacrements.

Ethik und Lebenswirklichkeit. Theologische und philosophische Beiträge zur ethischen Dimension von Gegenwartsproblemen. Festschrift für Heinz-Horst **Schrey** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Claus Günzler. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1982. VI, 180 S.; S. 165–180: Bibliographie Heinz-Horst Schrey; Lw. DM 59,–.

Hauschildt, Friedrich: Die Ethik Søren **Kierkegaard**s. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1982. 248 S. = Studien zur evangelischen Ethik XV; kart. DM 68,–. [Diss., Kiel]

Ziegler, Josef Georg: Zur Begründung einer christozentrischen Moraltheologie. – TThZ XCII, 1983, 1–21.

Boulton, Wayne G.: Is legalism a heresy? (The legacy of the pharisees in christian ethics.) – NY, Ramsey: Paulist Press (1982). 130 p.; $ 6,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Abba. Guides to wholeness and holiness, East and West. Papers presented at a Symposium on Spiritual Fatherhood/Motherhood at the Abbey of New Clairvaux, Vina, California, 12–16 June, 1978. Ed. by John R. Sommerfeldt. –

Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1982. XI, 416 p. = Cistercian studies series XXXVIII; $ 22,95; [cont. e.a.:] p. 3–36: Donahue, Felix: The spiritual father in the scriptures; p. 37–63: Louf, André: Spiritual fatherhood in the literature of the desert; p. 64–87: Leclercq, Jean: Spiritual guidance and counseling according to St. **Bernard**; p. 88–139: Davis, Thomas X.: The spiritual father in the writings of **William** of St **Thierry**; p. 140–157: Pennington, M. Basil: The spiritual father as seen by a spiritual father, blessed **Guerric** of **Igny**; p. 158–242: Waddell, Chrysogonus: The abbot of spiritual father in the writings and pastoral practice of **Rancé**; p. 243–275: Acharya, Francis: The **Guru**: The spiritual father in the Hindu tradition; p. 276–292: Raguin, Yves: The spiritual father: Toward integrating western and eastern spirituality; p. 293–335: Chu-Công, Joseph: Path to wisdom: East and West; p. 336–359: Corcoran, Donald: The spiritual guide: Midwife of the higher spiritual self; p. 360–372: Steindl-Rast, David F. K.: Monastic parenthood: Two discoveries and some related questions.

Duval, Yvette: Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en **Afrique** du IV[e] au VII[e] siècle. Tom. I. II. – R: École Française de Rome 1982. XVI, 818 p. = Collection de l'École Française de Rome LVIII; F 750,–.

Ward, Benedicta: **Miracles** and the medieval mind. Theory, record and event **1000–1215**. – Lo: Scolar Press (1982). X, 320 p. with figures and plates.

Weinstein, Donald – Rudolph M. Bell: Saints and society. The two worlds of Western christendom, **1000–1700**. – Chic, Lo: The Univ. of Chicago Pr. (1982). XII, 314 p. with fig.; $ 25,–.

Bynum, Caroline Walker: Jesus as a mother. Studies in the spirituality of the High Middle Ages. – Berk, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1982). XIV, 279 p. = Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, UCLA XVI; $ 28,50.

M[a]cGuire, Brian Patrick: The **Cistercians** in **Denmark**. Their attitudes, roles, and functions in medieval society. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1982. XIV, 421 p. with fig. and plates = Cistercian studies series XXXV.

Grégoire, Réginald: La vocazione sacerdotale. I canonici regolari nel Medioevo. – R: Ed. Studium (1982). 230 p. = La spiritualità cristiana VII.

Lies, Lothar: **Ignatius** von **Loyola**. Theologie – Struktur – Dynamik der Exerzitien. – Innsbr, Wien: Tyrolia (1982). 142 S.; kart. DM 26,–.

Padovano, Anthony T.: The human journey. Thomas **Merton**: symbol of a century. – Garden City, NY: Doubleday 1982. XVIII, 193 p.; $ 13,95.

Commentaria in s[anctam] regulam. [Vol.] I. A cura di Jean Gribomont. – R: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1982. 143 p. = Studia Anselmiana LXXXIV; Lire 18 000; [cont.:] p. 13–32: Aubry, Lucien: L'Abbé **de Rancé** et la Règle de Saint Benoît; p. 33–56: Pfaff, Maurus: Dom Prosper **Guéranger** und Maurus **Wolter**; p. 57–78: Regnault, Lucien: Dom **Delatte** commentateur de la Règle de Saint Benoît; p. 79–90: Martelet, Bernard: La Règle de Saint Benoît méditée par Dom Symphorien **Bernigaud**; p. 91–108: Yeo, Richard – Leo Maidlow Davis: Abbot Cuthbert **Butler**, 1858–1934; p. 109–143: Gribomont, Jean: Les commentaires d'Adalbert de **Vogüé** et la grande tradition monastique.

Vinatier, Jean: Le renouveau de la religion populaire. Sources et racines de la religion populaire. Sources et étapes du renouveau conciliaire. – [P:] Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1982). 156 p. = Croire aujourd'hui.

Milavec, Aaron: To empower as Jesus did: acquiring spiritual power through apprenticeship. – NY, Toronto: Edwin Mellen Pr. (1982). XI, 345 p. = Toronto studies in theology IX; $ 39,95.

Castro, Secundino: Experiencia religiosa del Espíritu en la Biblia. – Revista espiritualidad XLII, 1983, 7–34; p. 35–52: Guerra, Augusto: Creo en el Espíritu Santo; p. 53–71: Damián Gaitán, José: El Espíritu, Señor y dador de vida; p. 73–86: García Rojo, Jesús: Orar en el Espíritu; p. 87–118: Ruis Salvador, Federico: Integración de carismas; p. 119–150: Castellano Cervera, Jesús: La experiencia del Espíritu Santo en la Iglesia de oriente; p. 151–176: Guerra, Santiago: Materia, espíritu y Espíritu de Dios; p. 177–190: Bibliografía.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Poloma, Margaret: The charismatic movement: is there a new Pentecost? – (Boston, Mass.:) Twayne (1982). 284 p. = Social movements past and present; $ 17,95.

Charles, R. – D. Maclaren: The social teaching of **Vatican II.** Its origin and development. Catholic social ethics. An historial and comparative study. – Oxf: Plater Publ. 1982. 595 p.; £ 12,75.

Höffe, Otfried: Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre. – JChrSozWiss XXIV, 1983, 9–28; S. 71–102: Schwarte, Johannes: Die christliche Gesellschaftslehre vor neuen Herausforderungen.

Hérouard, Jean-François: Sociologie et théologie. – Études théologiques et religieuses LVIII, 1982, 297–316.

Religion in culture, law and politics. M. S. Abdullah ... [ed.] [Inst. für Internat. Solidarität, Konrad-Adenauer-Stiftung]. – Mz: v. Hase u. Koehler 1982. 157 S. = [Schriftenreihe.] Institut f. Intern. Solidarität, Konrad-Adenauer-Stiftung X; kart. DM 22,–.

La cuestión social en la iglesia española contemporánea. [Por] C(arlos) Seco Serrano [e. a.]. (IV–V Semana de Historia Eclesiástica de España Contemporánea, R. Colegio Universitario de María Cristina, El Escorial.) – El Escorial: Ed. Escurialenses; (Zamora: Ed. Monte Casino) 1981. 435 p. = Biblioteca "La Ciudad de Dios". I: Pax veritatis 32 = Varios; pes 900,–; [cont.:] p. 11–74: Fernández García, Antonio: El sostenimiento económico del clero en la primera década del régimen isabelino; p. 75–92: Seco Serrano, Carlos: Eduardo **Dato** y su catolicismo social; p. 93–122: Olabarri, Ignacio: Solidaridad de Obreros Vascos, una central sindical nacionalista y cristiana (1911–1936); p. 123–176: Almuiña Fernández, Celso: Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonona; p. 177–224: Martín Hernández, Franciso: Estudios eclesiásticos españoles en la primera mitad del siglo XIX; p. 225–284: Ferrer Benimelli, José A.: La masonería y la Iglesia en el siglo XIX español; p. 285–332: Estal, Gabriel del: Iglesia y constitución política en España; p. 333–435: Bautista Vilar, Juan: Minorias protestantes bajo el franquismo ‹1939–1953›.

Schreuder, Osmund: Christelijk en onchristelijk Nederland: een diagnose. – NThT XXXVII, 1983, 20–39.

Cottier, Georges, OP: Réflexions philosophiques sur les **droits** de l'homme. – Nova et vetera LVIII, 1983, 189–229.

Quaranta, Giancarlo: L'associazione invisibile. Giovanni cattolici tra secolarizzazione e risveglio religioso. – (Fir:) Sansoni (1982). XVIII, 366 p. = Contributi; Lire 20 000.

Multikulturelles Zusammenleben. Theologische Erfahrungen. Hrsg. von Jürgen Micksch. Mit Beiträgen von Cornelis Augustijn [u. a.]. – Ffm: Lembeck (1983). 96 S. = Beiträge zur Ausländerarbeit III; kart. DM 12,–.

André-Vincent, Philippe I.: La «Doctrina Social»: De León XIII a Juan Pablo II. – Theologica XV, 1983, 157–166; p. 167–183: Gutierrez, José Luis: Vigencia de la doctrina social de la Iglesia; p. 185–204: Rodríguez, Pedro: Reflexión teológica sobre el **trabajo**; p. 205–231: Illanes, José Luis: Trabajo, historia y persona. Elementos para una teología del trabajo en la «Laborem exercens»; p. 233–237: Alvira, Rafael: Hombre y trabajo.

Daujat, Jean: L'église et le Socialisme. – P: Téqui (1982). 96 p.; F 24,–.

XIII. Kirchenrecht

Leclercq, Jean: Monks on marriage. A twelfth-century view. (This book originated in a series of lectures given at Oxford University in the spring of 1979 and it is the natural continuation of a first series of lectures delivered in 1977.) – NY: The Seabury Pr. (1982). VIII, 135 p.; $ 10,95.

Cord, Robert L.: Separation of church and state: historical fact and current fiction. – NY: Lambeth Pr. (1982). XV, 307 p.; $ 16,95.

Kotzula, Stephan: Der Priesterstaat. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung. (Eine rechtstheologische Studie.) – Leipzig: St. Benno Verl. 1983. XXXII, 365 S. = Erfurter theologische Studien XLVIII.

Franck, Bernard: Vers un nouveau droit canonique? Présentation, commentaire et critique du Code de Droit Canonique de l'Église Catholique Latine révisé à la lumière de Vatican II. – P: Éd. du Cerf 1983. 300 p.; F 92,–.

Bellini, Piero: Magistero conciliare e diritto ecclesiastico civile. – EIC XXXVIII, 1982, 9–35; p. 36–61: Mazziotti, Manlio: Riflessioni di un costituzionalista sulla «Lex Ecclesiae Fundamentalis»; p. 62–121: Bonnet, Piero Antonio: Una questione ancora aperta: l'origine del potere gerarchico della Chiesa; p. 122–144: Gherro, Sandro: L'«animus communitatis» della consuetudine canonica.

Huizing, Peter J., SJ: Reflections on the system of Canon Law. – Jurist XLII, 1982, 239–276; p. 277–303: Coriden, James A.: Rules for interpreters; p. 304–310: Kneal, Ellsworth: Interpreting the revised Code; p. 311–319: Hill, Richard A.: Reflections on the interpretation of the revised Code; p. 320–347: Green, Thomas J.: The Diocesan Bishop in the revised Code: Some introductory reflections; p. 348–382: Provost, James H.: Preparing for particular legislation to implement the revised Code; p. 383–421: Lynch, John E.: The parochial ministry in the new Code of Canon Law.

Colagiovanni, Emilio: Principi e scelte normative del nuovo Codice Diritto Canonico. – MonEccl CVIII, 1983, 137–167; p. 168–195: Di Felice, Angelo: Le innovazioni normative del Diritto Matrimoniale del nuovo «Codex Iuris Canonici»; p. 196–209: Colantonio, Rosario: Error qualitatis redundans in errorem personae e voluntas conditionata; p. 210–232: De Caro, Diego: La cosiddetta «incapacità psicologica» in riferimento validità del consenso matrimoniale secondo il diritto canonico.

Bersini, F.: La famiglia e il matrimonio nel nuovo Codice di diritto canonico. – CivCatt CXXXIV, II, 1983, 125–139; p. 531–543: Ghirlanda, G.: I laici nella Chiesa secondo il nuovo Codice di diritto canonico.

Lüdicke, Klaus: **Eherecht**. Codex Iuris Canonici, canones **1055–1165**. – (Essen:) Ludgerus Verlag (1983). 190 S.; kart. DM 24,–.

Wirth, Paul: Eherechtliche Fragen zur Familienplanung. – OeAKR XXXII, 1981, 227–247.

Marucci, Corrado: Parole di Gesù sul divorzio. Ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio. – (Nap:) Morcelliana (1982). 452 p. = Aloisiana XVI; Lire 35 000 [Diss., Frankfurt/M]

Campenhausen, Axel Frhr. von – H. J. Erhardt: Kirche, Staat, Diakonie. Zur Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichtes im diakonischen Bereich. – Han: Verl. des Amtsblattes der Evang. Kirche in Deutschland I.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Seelsorge und Psychologie. Tagung vom 18. bis 20. Dezember 1981. Leitung: Hans May. – (Rehburg-Loccum: Evangel. Akademie Loccum 1982.) 131 S. = Loccumer Protokolle 1981, 35.

Catholic ministries in our time. Ed. by George A(nthony) Kelly. (These lectures were given by the faculty of the Institute for Advanced Studies in Catholic Doctrine at St. John's University during the spring of 1979.) – (Boston:) St. Paul Ed. (1981). 148 p.; $ 3,–.

Häbel, Ulf: Theologisch verantwortetes Pfarramt in der Volkskirche. Zum Zusammenhang von berufl. Handeln u. theol. Wissen in der pfarramtl. Praxis am Beispiel der ev. Limesgemeinde zu Schwalbach a. Ts. – Ffm, Bern: Lang 1983. 364 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 190; sfr 75,–.

Gemeinde ohne Prieser – Kirche ohne Zukunft? Hrsg. von der Solidaritätsgruppe katholischer Priester der Diözese Speyer ‹SOG›. – Ffm: Knecht (1983). 143 S.; kart. DM 22,–.

Das Lernen des Seelsorgers. Identität – Zielsetzung – Handeln im pastoralen Dienst. [Hrsg.:] Wilhelm Bruners, Josef Schmitz. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag (1982). 164 S. = Grünewald Praxis; kart. DM 19,80

Schibilsky, Michael: Alltagswelt und Sonntagskirche. Sozialethisch orientierte **Gemeindearbeit** im Industriegebiet. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-) Grünewald(-Verlag 1983). 208 S., zahlr. Abb. auf Taf. im Text = Gesellschaft und Theologie. Abt.: Sozialethik XV; kart. DM 25,–.

Whitehead, Evelyn Eaton – James D. Whitehead: Community of faith. Models and strategies for building christian **communities**. – NY: The Seabury Pr. (1982). XIV, 187 p.; $ 8,95.

Halvorson, Arndt L.: Authentic preaching. – Minneapolis: Augsburg Publ. House (1982). 188 p.; $ 8,95.

Stork, Dieter: Praxishilfe: Verkündigung. Thema **„Jesus"**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1982). 151 S., zahlr. Abb. im Text = Gütersloher Taschenbücher / Siebenstern. DCCV: Jugendarbeit; kart. DM 14.80.

Ahlheim, Klaus: Zwischen Arbeiterbildung und Mission. Beispiele und Probleme protestantischer **Erwachsenenbildung** und ihrer Theorie in der Weimarer Republik und nach 1945. – (Stu:) Alektor-Verlag (1982). 308 S.; kart. DM 24,– [Habil.-Schr., Frankfurt/M.]

Bourdeau, François: La route du pardon. Pèlerinage et réconciliation. Préface de P(aul) Carrière. – P: Éd. du Cerf (1982). 156 p. = Dossiers libres; F 44,–.

Ratzinger, Joseph: Die Krise der **Katechese** und ihre Überwindung. Rede in Frankreich. Mit den Reden von Dermot J. Ryan (Dublin), Gotfried Danneels (Mecheln/Brüssel) und Franciszek Macharski (Krakau). – Eins: Johannes Verlag (1983). 147 S. = Kriterien LXIV; kart. DM 19,–.

Criquette, Marie: Foi catholique et catéchèse en France. France déchristanisée, où vas-tu? – P: Téqui (1982). 143 p.; F 24,–.

Erneuerung der christlichen **Erziehung**. Eine Stellungnahme der Christlichen Initiative Brennpunkt Erziehung. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1983). 176 S.; kart. DM 9,80.

O'Leary, D. J. – T. Sallnow: Love and meaning in religious education. An incarnational approach to teaching christianity. – (Oxf. [e. a.:]) Oxford Univ. Pr. 1982. 147 p. = Oxford studies in education; £ 3,50.

M[a]cKenzie, Leon: The religious education of adults. – Birmingham, Alabama: Religious Education Pr. (1982). IX, 256 p.; $ 13,95.

Mette, Norbert: Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. – Düs: Patmos Verlag (1983). IV, 543 S.; kart. DM 38,– [Habil.-Schrift, Münster]

Nastainczyk, Wolfgang: Katechese: Grundfragen und Grundformen. – Paderborn (u. a.): Schöningh (1983). 167 S. = Uni-Taschenbücher 1245; kart. DM 17,80.

Hofmeier, Johann: Kleine Fachdidaktik, Katholische Religion. – Mchn: Kösel-Verlag (1983). 200 S.; kart. DM 24,80.

Schmidt, Günter R.: Die Grundhaltung des Religionslehrers und ihre religionspädagogische Bedeutung. – EvE XXXV, 1982, 327–337; p. 338–349: Caspary, Heinrich-Nikolaus: Religionslehrer in der Volkskirche – Idealisten, Realisten und fünf andere Typen.

XV. Liturgiewissenschaft

Bouley, Allan: From freedom to formula. The evolution of the eucharistic prayer from oral improvisation to written texts. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America (1982). XVII, 302 p. = The Catholic University of America studies in christian antiquity XXI; $ 24,95 [Diss., Roma. S. Anselmo]

McDonnell, Kilian: Prayer in ancient western tradition. – Worship LV, 1983, 34–60.

Arranz, Miguel: Les sacrements de l'ancien Euchologe constantinopolitain. – OChP XLVIII, 1982, 284–335.

Düngen, Winfried: Das gottesdienstliche Leben der keltischen Mönchskirche. – (Bad Nauheim: Bad Nauheimer Kreis für Wissenschaft und Künste) 1982. 97 S.; kart. DM 20,–.

Corpus Ambrosiano-Liturgicum. I: Das **Sacramentarium Triplex**. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. Teil II: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Mit Hilfe des Scriptoriums der Benediktinerabtei Varensell erstellt und hrsg. von Judith Frei. – Mstr: Aschendorff (1983). VI, 267 S.; kart. DM 98,–.

Segala, Franco: Il culto di San **Zeno** nella liturgia medioevale fino al secolo 12. Contributo allo studio e all'interpretazione delle messe in memoria del santo Vescovo di Verona. – Verona: Archivio Storico Curia Vescovile. 1982. XXIX, 138 p. = Studi e documenti di storia e liturgia I; Lire 28 000.

Dykmans, Marc: L'œuvre de Patrizi Piccolomini ou le Cérémonial papal de la première Renaissance. II: Lvres II et III. Index. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1982. VI, p. 163*–241*, p. 253–616. = Studi e testi CCXCIV.

Une lecture liturgique et doxologique de **Thérèse** de **Jésus**. Office de rite byzantin en l'honneur de la Sainte d'Avila. – Teresianum XXXIII, 1982, 729–760.

VanWengen-Shute, Rosemary Margaret: George **Herbert** and the liturgy of the Church of England. – Oegstgeest: Drukkerij de Kempenaer 1981. 183 p.; hfl 56,25 [Diss., Leiden]

Gärtner, Heribert W. – Michael B. Merz: Prolegomena für eine integrative Methode in der Liturgiewissenschaft. Zugleich ein Versuch zur Gewinnung der empirischen Dimension. – ALW XXIV, 1982, 165–189.

Il linguaggio liturgico. Prospettive metodologiche e indicazioni pastorali. [Di] A(lessandro) Pistoia [e. a.] – Bologna: Ed. Dehoniane (1981). 316 p. = Oggi e domani II, 7; Lire 8000.

Bleeker, C. Jouka: Het wezen en de funktie van de godsdienst. Vuur van de hemel – Het gulden vlies. – Katwijk: Servire (B.V. 1982). 256 blz.; hfl 39,–.

Gamber, Klaus: Alter und neuer Meßritus. Der theologische Hintergrund der Liturgiereform. – Rgb: Pustet in Komm. (1983). 70 S. = Studia patristica et liturgica. Beih. X; kart. DM 7,80.

Danneels, Godfried: L'évêque, ministre de la réconciliation. – Communautés et liturgies LXV, 1983, 285–298; p. 299–322: Dufrasne, Dieudonné: Le Peuple de Dieu, ministre du pardon; p. 323–330: Gantoy, Robert: Recevoir le pardon de Dieu dans la joie et l'action de grâce.

Heinz, Andreas: Das **Gebet** für die **Feinde** in der abendländischen Liturgie. – LJ XXXII, 1983, 201–218; S. 219–230: Gerhards, Albert: Zu wem beten?

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Arnold Angenendt, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31II, 8000 München 22; Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, 4400 Münster; Dr. Ulrich Busse, Dahlienstr. 8, 4358 Haltern; Prof. Dr. Victor Conzemius, Schädrütihalde 12, CH-6006 Luzern; Prof. Dr. Heinrich Döring, Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; DDr. Helmut Feld, Marienburger Str. 38, 7406 Mössingen 1; Prof. Dr. Erich Feldmann, Offenbergstr. 25, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Furger, Obergütschstr. 14, CH-6003 Luzern; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Peter Heine, Rosenstr. 7, Senden-Bösensell; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, 8831 Dollnstein 2; Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Prof. Dr. Karl-Heinz Kleber, Prinz-Eugen-Str. 23, 8390 Passau; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Adolf Kolping, Rosastr. 7, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Bernhard Lang, Saarstr. 21, 6500 Mainz; Prof. Dr. Emil-Joseph Lengeling, Am Tiergarten 125, 4400 Münster; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Prof. Dr. Helmut Merklein, Töpferstr. 6a, 5307 Wachtberg-Adendorf; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Prof. Dr. J. V. Pollet, 222, Faubourg, F-70 Paris 8e; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Fritz Rauh, Romanstr. 99, 8000 München 19; Dr. Anselm Rosenthal, OSB, Abtei Maria Laach, 5471 Maria Laach; Dr. Maria-Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Dr. Kossi-Joseph Tossou, Breul 23, 4400 Münster; Dr. Franz Georg Untergaßmair, Walburgisstr. 5, 4799 Borchen-Alfen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Otto Wahl SDB, Don-Bosco-Str. 1, 8174 Benediktbeuern; DDr. Adolar Zumkeller OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg.

Abonnementspreis im Inland incl. 7 % USt. – © Aschendorff, Münster Westfalen, 1983 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Gesamtherstellung: Aschendorff, Münster Westfalen.

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen drei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" „Platonismus und Christentum"
„Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum"